بحث عام | قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة | 03 ماي 2018

أعطابُ الاستقبال العربي لكتاب «اللفياثان» واقتراحات لإعادة قراءته

عاصم منادي ادريسي
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

تلخيص عام يتناول إشكالية الموضوع وأطروحته:

مما لا شك فيه؛ أن لقاءنا، في العالم العربي، بالفكر الفلسفي الغربي، يمر عبر ثلاث طرائق مختلفة؛ تمر الأولى عبر الاطّلاع على هذا المتن الفلسفي في مصادره، وباللغة الأصلية التي كُتِبَ بها، وهذه هي الطريقة التي يتبعها الدارسون والمتخصصون، الذين يمسكون باللغات الأجنبية. أما الطريقة الثانية؛ فتتم من خلال الاعتماد على الترجمات، التي يقوم بها الباحثون والمفكرون العرب، فينقلون هذه النصوص من لغاتها الأصلية إلى اللغة العربية، مما يتيح إمكانية الاطلاع على هذه النصوص لأكبر عدد ممكن من الطلبة والباحثين. وأخيرًا؛ تعتمد الطريقة الثالثة على الدراسات التي يقوم بها بعض الباحثين العرب للنصوص الفلسفية. وإذا كانت العودة إلى النص، في لغته الفلسفية، أو قراءته مترجمًا، تفرض على القارئ نوعًا من الحياد إزاء النص؛ فإن دراسة النص تسمح للباحث أن يقدم قراءته، وفهمه، وتأويله الخاص، لذلك النص، وهذا ما يفتح المجال أمام إقحام التصورات الجاهزة، والأحكام المسبقة، والمواقف الشائعة، التي، غالبًا، ما يكون صاحبها متأثرًا فيها ببيئته، وثقافته، وانتماءاته المختلفة، وينتج عن ذلك، أحيانًا، أنْ تُلْصَقَ ببعض النصوص والأعمال الفلسفية أحكامٌ جاهزةٌ، تُنَفِّرُ المتلقي منها؛ بسبب إقحام بعض الدارسين لمواقفهم الشخصية، وأشكالِ فهمهم السطحية التي لا سند لها في تلك النصوص.

يُمَثِّلُ كتاب "اللفياثان" للفيلسوف الإنجليزي هوبز، نموذج عملٍ فلسفيٍّ مهمٍّ جدًا في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث، وفي الوقت نفسه، هو: نموذج للعمل الفلسفي، الذي أُسيءَ فهمه عند المتلقي العربي؛ بسبب الأحكام التصنيفية، والمسبقات التي أُشيعت حول فلسفة هوبز، كتاب "اللفياثان" بشكل خاص، من قِبَلِ بعض الدارسين العرب، والتي تُبَيِّنُ العودة إلى فلسفة الرجل؛ أنها أحكام قيمةٍ لا يوجد ما يبررها حجاجيًا. سنحاول، في هذا الموضوع، أن نرصُدَ أهم الأحكام المسبقة، والأفكار الشائعة في العالَم العربي عن كتاب اللفياثان، ونثبت، مستندين إلى كتاب اللفياثان نفسه، ابتعادها عن الموضوعية من جهة، وانفلات التفكير الفلسفي عامة من التصنيفات الجاهزة، من جهة أخرى.

ينقسم الموضوع إلى ثلاثة أبواب رئيسة؛ نناقش في الأول: المبررات التي يستند إليها التصنيف المدرسي، الذي يختزل إشكاليات الفلسفة الحديثة، في مشكلة المعرفة والحقيقة، ومعاييرها، وذلك من أجل إثبات محدودية هذا التصنيف المدرسي وسطحيته. وفي الباب الثاني: نركّز على مناقشة مدى مشروعية الحكم الشائع/ القائل: "إن هوبز؛ كان فيلسوفًا يناصر الاستبداد والحكم المطلق"، وهو موقف ورد في دراسة صادرة بالعربية عن هوبز؛ وذلك للوقوف على الأسباب، النظرية والنسقية، التي جعلت هوبز يدافع عن الحكم السياسي المطلق. وأخيرًا، في الباب الثالث: نتوقف عند الدعوى التي صدرت عن أحد المفكرين العرب، والتي يُشَكِّكُ من خلالها هذا الباحث في مدى وجاهة ترجمة القسمين، الثالث والرابع، من كتاب اللفياثان إلى العربية؛ بسبب ما يتضمنانه من إحالات على الأناجيل من جهة، وبسبب افتراضه أن الاستقبال العربي ليس مستعدًا لتلقي هذا العمل، من جهة أخرى. على أن نصل في النهاية إلى خلاصة أساسية، مؤداها:

أن قراءة الأعمال الفلسفية بشكل سليم، تقتضي وضعها في سياقها التاريخي والإشكالي، وتجنب أحكام القيمة العامة والتصنيفات الجاهزة، خاصة عندما يتعلق الأمر بمفكرين وباحثين، يمثلون سلطات معرفية، مما يجعل من مواقفهم الشخصية، عائقًا إبستمولوجيًا، يحول بين المتلقي العربي، وبين العودة إلى هذه الأعمال الفلسفية بأنفسهم.

في المنهج الإبستمولوجي المُتَّبَعِ في هذه المقاربة:

غالبًا ما يوصف التفكير الفلسفي، بأنه؛ تفكير حجاجي ونقدي، يرمي إلى ترسيخ قيم الحوار والنقاش، والانفتاح على الغير، واحترام حقه في الاختلاف والتعبير عن الرأي، ويدعو، في مقابل ذلك، إلى الابتعاد عن التعصب للرأي الخاص، واعتباره الحقيقة المطلقة. إلى جانب الخصائص السالفة الذكر، يتميز الخطاب الفلسفي، أيضًا، بمرونة كبيرة، تجعله قابلًا للفهم، والقراءة، والتفسير، بطرق مختلفة ومتنوعة، بحسب اختلاف وتنوع الدارسين والباحثين، وفي هذا السياق، نميز بين ثلاثة أنواعٍ مختلفة من الدراسات أو المقاربات:

الأولى: تشتغل ضمن نطاق "سيكولوجيا المعرفة "، وتنظر إلى الفكر الفلسفي، باعتباره إبداعًا ثقافيًا وفكريًا، أنجزه مجموعة من العباقرة والنوابغ، ولهذا؛ يتجه البحث، هنا، إلى الحفر في العوامل النفسية والذاتية، التي كانت وراء هذا الإنتاج الفكري. في مقابل هذه النزعة السيكولوجية، نجد المقاربة الثانية "سوسيولوجيا المعرفة": التي تتجه إلى تفسير الفكر الفلسفي، من خلال العوامل الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية المحيطة بالفيلسوف، بحيث تعتبر أن النسق الفلسفي، لم يكن إلا نتيجة لما يحيط به من ظروف خارجية، ولذلك؛ لا يمكن فهمه بمعزل عن الظروف التي صنعته، وتَكَوَّنَ في ظلها. إلى جانب القراءتين السابقتين، يمكننا وصف المقاربة الثالثة بـ"التأريخية"؛ لأنها تكتفي بتسجيل المواقف والأفكار الفلسفية، وعرضها بطريقة كرونولوجية مُفَكَّكَةٍ لا رابطة تجمعها.

وباستثناء أهميتها التعليمية والمدرسية؛ فإن هذه المقاربات الثلاث، تفتقر إلى العمق، وتقف عند تُخُوم الفكر، دون أن تَنْفُذَ إلى الفكر ذاته؛ لأنها تكتفي بدراسة عوامل نشأته والظروف المحيطة به، من هذا المنطلق؛ يظهر أن أسباب القصور والنقص التي تعتري القراءات السابقة، ترجع، بالأساس، إلى اهتمامها بما هو نفسي، واجتماعي، وتأريخي، ممَّا يُضَيِّقُ أُفُقَها، ويحول بينها وبين الاقتراب من الفكر الموضوعي، فيلزم عن ذلك؛ أن الإمساك بالموضوعية، أو الاقتراب منها، على الأقل، يقتضي إفراغ الفكر وتطهيره من كل ما لا ينتمي إليه، وهذا ما تنهضُ به القراءة الإبستمولوجية.

تنطلق، هذه الأخيرة، من مُصادرةٍ مؤداها؛ أن فاعلية الأفكار الفلسفية (مفاهيم، وقضايا، وإشكالات، ومواقف، ونظريات، ...إلخ) وقيمتها، لا تظهر إلّا إذا انتظمت داخل منظومة نظرية، تتفاعل فيها مع العلم، وتتكون هذه المنظومة من نسقٍ من؛ الفرضيات، والمفاهيم، والمناهج، التي يتخذها العلماء والفلاسفة خلفيةً، تمدهم بالأدوات اللازمة لحل المشكلات والألغاز، التي يطرحها الواقع الطبيعي والفكري في مرحلة تاريخية معينة. وبما أن قدرة تلك النسق النظرية على حل الألغاز والإشكالات، تظل نسبية ومحدودة؛ فإنها تواجه، في لحظةٍ معينةٍ، ظواهر ووقائع مُكذِّبةٍ، تعجز أطرها ومناهجها عن استيعابها وحلها، مِمَّا يفرِض عليها أن تُخلي المجال أمام نسق نظري جديد، يكون أعَمَّ، وأشملَ، وأكثرَ قدرةً على حل المشاكل والألغاز التي أَوْدَتْ بسابقه.

يُمثِّلُ هذا التجاوز صيرورة ضرورية، تؤكد، من جهة، على محدودية الفكر البشري، وعجزه عن بناء معرفةٍ مطلقة حول ذاته، وحول العالَم، لكنها (الصيرورة)، من جهةٍ أخرى، تبقى مُحركًا أساسيًا، يدفع الأفكار الفلسفية والعلمية إلى التطور بشكل دائم ومستمر، وطبقًا لهذا المنهج؛ يَظهَرُ أن الفلسفة لا توجد بمعزلٍ عن العلم؛ بل ترتبط به، وتتفاعل معه، وتؤثر فيه، وتتأثر به؛ حيث إن أي تَغَيُّرٍ على مستوى الفكر العلمي، يستلزم إعادة ترتيب البيت الفلسفي؛ فلا فلسفة تَظهَرُ إلا لأن علمًا جديدًا قد ظهر، ولا فلسفة تنهار، إلّا بانهيار دعامتها العلمية.

بناءً على هذا المبدأ الإبستمولوجي؛ نعتبر أن الإحاطة بفلسفةٍ معينة، وفهمها بشكل سليم، يقتضيان وضعها في إطارها التاريخي، وسياقها الإشكالي، اللذيْنِ ظهرت فيهما، وهو ما يعني؛ أنَّ الفكر الفلسفي ليس تَرَفًا غايته الاستمتاع، ولا إبداعًا شخصيًا يُفَسَّرُ بعبقرية الأشخاص، وذكائهم، ورغباتهم؛ بل هو تفكيرٌ لا يظهر إلا لأسبابٍ ودواعٍ نظرية، تطرحها المنظومة القائمة، ويَعْكِفُ الفلاسفة على حلها.

آفة التصنيفات العامة

وبالنسبة إلى الأبحاث والدراسات المنشورة باللغة العربية، والتي اهتمت بتاريخ الفكر الفلسفي، الحديث منه بشكل خاص، نجد أنَّ أغلبها ظل حبيس المقاربات الثلاث التي سلف الحديث عنها آنفًا؛ إذ لا يتعدى، في أحسن الأحوال، أن يكون عرضًا لأفكار الفلاسفة ومواقفهم، ضمن رؤية كرونولوجية، لا يمكنها النفاذ إلى جوهر الفكر الفلسفي؛ بل أكثر من ذلك، نجدها تسقط، في أغلب الأحيان، أسيرة تقاليد فلسفية تصنيفية غير دقيقة، كما هو حال الدراسات العربية التي اهتمت بالفلسفة الحديثة، فقد ظلت هذه الدراسات، تدور في فلك التقليد المدرسي الفرنسي؛ الذي يختزل إشكالات الحداثة في مشكلة مصدر المعرفة الإنسانية، وطبيعتها، ومعيار الحقيقة فيها، ومناهج الوصول إليها. ومن ثم، يَحصرُ فلسفاتها في ثلاث نزعات كبرى، هي: الفلسفة العقلانية؛ التي تقابلها فلسفة تجريبية، وتتوسطهما النزعة نقدية، وهو تقليد سطحي، يُغفِلُ الغِنى، والتنوع الفكري والإشكالي الذي ميز فلسفات المرحلة، التي كانت مُنشغلة بحل إشكاليةٍ تيولوجيةٍ- سياسيةٍ كبرى، لم تكن مشكلة المعرفة، إلّا مظهرًا من مظاهرها، ولكنه بَقِيَ، بسبب حكمه التصنيفي، عاجزًا عن إدراكها.

لم يكنِ التَّقَيُّدُ بالتصنيفات المدرسية الموروثة من التقليد الفرنسي، الذي كان يُقَسِّمُ تاريخ الفلسفة إلى؛ حقبةٍ قديمةٍ: طغى عليها الاهتمام بالبحث في الأنطلوجيا (مبحث الوجود)، والأكسيولوجيا (مبحث القيم). في مقابل حقبة حديثة: اهتمت بالإبستمولوجيا (مبحث المعرفة)؛ العطب الوحيد الذي عانت منه الدراسات الصادرة بالعربية؛ بل إنها تعاني، اليوم، من آفة أكثر خطورة من السابقة. يتعلق الأمر بالأحكام المسبقة، التي تصدر عن بعض الباحثين والدارسين العرب، تجاه بعض المواقف والنسُق الفلسفية؛ وهي أحكام تنبعُ، إما من سوء فهمهم لمضامين هذه النُسُق، وعدم إدراكهم لإشكالاتها الحقيقية من جهة، أو من ربطهم بين

الإشكالات، التي عالجتها هذه النُسُق، والظروف الاجتماعية والذاتية لهذا الفيلسوف أو ذاك، وهو ربطٌ، غالبًا، ما يقود صاحبه إلى أحكامِ قيمةٍ ساذجةٍ، يُقررُ من خلالها انتهاء دورِ فلسفةٍ ما، أو سقوطَ قيمتها، أو القولَ بعدمِ جدواها، وتزداد خطورة هذا النوع من الأحكام، عندما تصدُرُ عن بعض المتخصصين؛ الذين يُمَثلون سلطةً معرفيةً، لها كبيرُ الأثرِ على مسار البحث الفلسفي في مجتمعاتنا من جهة، وعلى مواقفنا من بعض الأعمال والمواقف الفلسفية من جهة أخرى.

في مخاطر الأحكام المسبقة وآثارها السلبية:

ويُعَدُّ كتاب "اللفياثان" لهوبز؛ نموذجًا لهذا النوع من الأعمال الفلسفية، التي تعرَّضت للتشويه، والإهمال، وسوء الفهم؛ بسبب ما يُشَاعُ حولها من الأحكام المسبقة، ونحن أمام فلسفة سياسية مؤسسَةٍ في العصر الحديث، لم تلق الاهتمام الذي تستحقه في الدراسات الصادرة بالعربية، ويتعلق الأمر بنوعٍ من الإهمال، الذي يمكن تفسيره بسببين مختلفين:

يجدُ أولهما جذوره في رواسب ومخلفات التصنيف الفرنسي، الذي رأينا؛ أنه يُقَسِّمُ فلسفات الحداثة إلى ثلاث نزعات كبرى، سيطرت عليها، جميعًا، إشكالية البحث في المعرفة، وبما أن مشكلة المعرفة، لم تكن تتصدرُ اهتمامات هوبز في كتاب "اللفياثان"؛ فإن التصنيف القائم لم يكن يتسع له. أمَّا السبب الثاني: وهو، أيضًا، مستَمَدٌّ من التقليد الفرنسي؛ فيرجع، أساسًا، إلى الموقف الذي تبناه دعاة التنوير والديمقراطية، وأنصار الحرية، الذين وجدوا، في دفاع فلسفة هوبز السياسية، عن الحكم المطلق رِدَّةً فكريةً، ونكوصًا نحو الاستبداد السياسي؛ الذي كان مرفوضًا في الحقبة الحديثة، تِلْكُم الحقبة؛ التي كان عنوانها البارز: هو الدفاع عن حريات الشعوب، وحقوقها، ومهاجمة الاستبداد السياسي، والحكم الملكي؛ لهذا ستتم إدانة فلسفة هوبز بدعوى انحياز صاحبها للحكم الملكي المطلق، ودفاعه عن مشروعية امتلاك الملك لكل الصلاحيات والسلطات، وهو الموقف الذي سيجد طريقه إلى الدراسات العربية؛ حيث نجد امتداداته في موقف الدكتور (إمام عبد الفتاح إمام)؛ الذي نعت هوبز بـ **(المَلَكي المتطرف)**، واعتبر أنَّه كان **"يحاول فلسفة أحوال بلاده"**[1]، وهو ما يجعل من فلسفته السياسية، فكرًا محليًا، يرتبط بجغرافيةٍ وتاريخ محددين، مما ينزع عنه صفة الكونية، التي يجب أن يتصف بها الفكر الفلسفي. وفي السياق ذاته، يندرج موقف الباحث والمترجم التونسي (محمد محجوب): الذي تساءل بجديةٍ عن مدى **"وجاهة ترجمة البابين، الثالث والرابع، من كتاب اللفياثان إلى العربية"**[2]، وهو تساؤل، نفهم منه؛ تشكيكَ الرجل في أهمية البابين الأخيرين من الكتاب، وهو تشكيك لم يكن إلا مقدمة لتصريحه الجازم، بأنهما لا يتضمنان ما يفيد القارئ العربي، الذي قد لا يكون معنيًا

1 إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985م، ص 22.

2 محمد محجوب، ترجمة كتاب «اللفياثان» إلى العربية، مقال وارد في مجلة «حركة الترجمة العربية لأعمال الفكر السياسي الحديث»، سلسلة حوار الضفتين، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، الدار البيضاء، 2011م، ص 62.

بالاطلاع على ما فيهما مطلقًا، ودفاعًا عن هذا الحكم/ المصادرة، يعتبر الأستاذ محجوب محمد؛ أن البابين المقصودين يحتويان عددًا هائلًا من الإحالات على الإنجيل، وقراءاته، وشروحاته، التي، يَحكم مُسبقًا، بأن المتلقي العربي- الإسلامي، ليس مستعدًّا لتقبلها بالقدر الكافي، الشيء الذي يعني؛ أنه لا يوجد ما يستدعي ترجمتها بكل تفاصيلها. لن نَعدُوَ الصواب، إن قلنا: إن لِهذه المواقف والأحكام العامة، تبعاتٌ خطيرةٌ جدًّا على مستقبل البحث الفلسفي في بلداننا، يمكننا تلخيصها في ملاحظتين أساسيتين:

1. من ناحية أولى: تُعَزِزُ مثلُ هذه المواقف سلطة أحكام القيمة، المنتشرة كثيرًا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية ضد الفلسفة؛ بل وتمنحها نوعًا من المشروعية، عندما يُصدِرُ الدارسُ المتخصص حكمًا عامًا، مفادُه: أن جزءًا كبيرًا من نسق فلسفي مؤثر في تاريخ الفلسفة، ليس له قيمة، ولا يتضمن ما يفيد المتلقي العربي والمسلم. وهو حكمٌ يلزمُ عنه؛ أن أجزاءَ هذا العمل الفلسفي مُفَكَّكةٌ ومُجَزَّأةٌ، إلى حد أنه يمكن الاستغناء عن جزءٍ منها، والاكتفاء بآخر، وهي نتيجة تكشف، بلا شك، سذاجة الدعوى وضعفها، كما سنرى بعد قليل.

إن الموقف السائد بين الحسِّ المشترك من الفكر الفلسفي، يستند، دائمًا، إلى حجةِ الخصوصية الثقافية والاجتماعية والدينية، التي تجعل من الفكر الفلسفي دخيلًا غريبًا، لا ينتمي إلينا، ولا يصلح لمجتمعاتنا، ولا يمكن أن يتضمن ما يساعد على حل مشكلاتنا، ومن ثم، رفضه، ومن دون شكٍّ؛ فإن هذه الحجة تتَقَوَّى أكثر عندما يُعلنُ دارسٌ ذو وزنٍ؛ أنَّ عملًا ضخمًا من حجم اللفياثان، ليس إلّا فكرًا محليًا، يحاول صاحبه حل مشكلات اجتماعية، تخص وضعية بلد بعينه، ولا ريبَ أنَّ مثل هذه المواقف تُمثلُ حُجةً ضد الفلسفة.

2. أما من الناحية الثانية؛ فينتُجُ عن هذا الموقف السلبي، الذي يَصدُرُ عن بعض المتخصصين في البحث الفلسفي، تكريسُ عُقدَةِ النفور من العودة إلى النصوص والمصادر الفلسفية الأصلية؛ بل ويُرَسِّخُ نوعًا من الوصاية على القراء والمهتمين، الذين يجدون في مثل هذه الأحكام، عائقًا إبستمولوجيًا وسيكولوجيًا، يُصادرُ حقهم في الاطلاع والبحث، اعتمادًا على الذات من جهة، أو مبررًا لتقاعسهم عن خوض تجربة الاحتكاك المباشر مع النص الفلسفي الأصلي، من جهة أخرى، ومع ما يَنتُجُ عن ذلك الاحتكاك؛ من اكتسابهم لآليات التحليل، والقراءة، والتأويل، والفهم، والمحاجة الفلسفية.

أمام هذه المواقف والمُسبقات، التي تُكَبِّلُ القارئ في بلداننا ومجتمعاتنا، وتُرَسِّخُ في ذهنياتنا المزيد من الأحكام الجاهزة، التي تُمَثِّلُ الخصم المباشر للفلسفة، بدا لي، ضروريًا، أن أتوقف عند الحجج التي تؤكد وجاهة هذه الدعاوى والأطروحات الشائعة بصدد فلسفة هوبز السياسية عامة، وما تضمنه كتاب اللفياثان، بشكل خاص.

سأتوقف في هذا الموضوع، عند ثلاث نقط أساسية: سأحاول في الأولى؛ إثبات محدودية التصنيفات المدرسية السخيفة، التي تعتبر أن إشكالية الحداثة كانت مشكلة معرفة، والتأكيد، بدلًا من ذلك، على أنها كانت إشكاليةً تيولوجية- سياسيةً بامتياز. بينما سأتوقف في الثانية: عند الفهم السيئ لتصور هوبز السياسي، والقائل: إن الرجل كان من دعاة الحكم الملكي المطلق؛ لأُبين أنَّ هناك سببًا نظريًا يُبرر دفاعه عن الحكم المطلق. وأخيرًا: سأتوقف عند دعوى الباحث التونسي (محجوب محمد)؛ الذي اعتبر، بِجَرَّةِ قلمٍ واحدةٍ، أنه لا يوجد في البابين، الثالث والرابع، من اللفياثان، ما يبررُ وجاهة القيام بترجمتهما، مما يعني؛ أنهما مجرد حواشي، لا تربطهما بالبابين، الأول والثاني، أية علاقة؛ حيث إن فهمَ القارئِ للكتاب، سيكون مكتملًا دونهما.

في سذاجة التصنيفات المدرسية:

سبقت الإشارة إلى أنه لا يوجد من الحجج، ما يبرر التصنيفات العامة، التي تُفَصّلُ الحِقَبَ الفلسفية بحسب الموضوعات التي اهتمت بها كل مرحلة؛ أي إن هذه التصنيفات، تنطلق من مبدأ أساسي مؤداه؛ أن فلاسفة كل حقبة تاريخية، انشغلوا بقضية معينة، وإذا كان القدماء قد اهتموا بمبحثي: الوجود والقيم؛ فإن ما شغل بال المحدثين، هو إشكال المعرفة، وبما أن الانطلاق من مقدمات فاسدة، يؤدي إلى نتائج خاطئة؛ فقد لزمَ عن هذا التصنيف، أنْ أصبحت قيمة النسق الفلسفي وأهميته، مشروطة بمدى اهتمامه بمبحث المعرفة، وكل نسقٍ فلسفي لا تتصدر إشكالية المعرفة اهتمامه، سيُعتَبَرُ ثانويًا وغير ذي تأثير، وهذا هو العطب الأول؛ الذي أدى إلى إهمال كتاب "اللفياثان" لهوبز، واعتبار، هذا الأخير، فيلسوفًا تجريبيًا من درجة ثانية. غير أن وضع "اللفياثان"، في السياق الإشكالي الذي ظهر فيه، يجعلُ منه عملًا مؤسّسًا في الخطاب الفلسفي الحديث من جهة، ويكشف محدودية الأحكام التصنيفية؛ القول: إن إشكالية الحداثة، كانت متعلقة بالمعرفة. والقول: إن هوبز فيلسوف تجريبي، من جهة أخرى.

بعيدًا عن أحكام القيمة والتصنيفات العامة، وبالعودة إلى المنهج الإبستمولوجي؛ الذي يؤكد أن الفكر الفلسفي- العلمي، لا يظهر لأسباب اجتماعية أو ذاتية؛ بل تقف خلفه، دائمًا، دوافع نظرية، تهتم المنظومة النظرية القائمة بالبحث عن حلول لها، ينطلق الموضوع من مُصَادرَةٍ أساسية، مفادها؛ أن الإشكالية التي انشغل بها الفكر الحديث، كانت تيولوجية–سياسية، وليست معرفية.

لقد كان الخصم النظري الذي واجهته الحداثة؛ هو اللاهوت الديني، مُعَزّزًا ببقايا الأرسطية، الذي كانت ترعاه الكنيسة الكاثوليكية في روما، ولكي نفهم دلالة هذا الإشكال اللاهوتي، لا بدّ من الحديث، بداية، عن مرحلتين مهمتين من تاريخ الكنيسة الكاثوليكية، يَظهَرُ من خلالهما؛ كيف انتقلت الكنيسة المسيحية من خطاب تبشيري بالخلاص الأخروي، إلى خطابٍ هيمن على كل المجالات، وبات مصدرًا لمشروعية كل شيء.

الدين كقولٍ في الخلاص

اقتصر النشاط الديني الكَنَسِي، في البدايات الأولى، على الاستمرار في إعلان رسالة المسيح؛ التي كان جوهرها التبشير بقرب عودة مملكة الرب مجددًا، ودعوة الناس جميعًا إلى الإيمان بالبشارة، لاستحقاق مكان ضمن هذا الملكوت الخالد، هذا ما تُلَخِّصُهُ عبارة المسيح، عندما أعلن بِشَارَتَه ودعواه: **"حان الوقت، واقترب ملكوت الله، فتوبوا، وآمنوا بالبشارة"**[3]، ستبدأ المسيحية في التحول، تدريجيًا، عن هذه المنطلقات؛ التي تأسست عليها، لتنتقل من **"جماعة المؤمنين (رسُلٍ وحواريين ومبشرين متجولين ومُنَافِحِينَ عن العقيدة) إلى مسيحية أساقفة، وكنيسةٍ مؤسَّسةٍ، وسلطة دينية متراتبة هرميًا"**[4]، ينزل فيها رجال الدين في مراتب ومقامات متفاوتة من حيث القداسة، والمكانة والشرف، ولقد شُيِّدَتِ الكنيسة من خلال استلهام التصور الكوسمولوجي الإغريقي، كوسمولوجيا أرسطو، الذي كان يفصل بين عالمين متفاوتين من حيث القيمة والشرف، أعلاهما: "**العالم الفوقي/ السماوي؛ الذي هو عالم الأشياء الخالدة، التي تتحرك حركة دائرية مكتملة، بينما ينزل العالم السُّفلي، عالم الأرض والبشر، في منزلة أدنى؛ بسبب أنه عالَمُ الكون والفساد"**[5]؛ فعلى غِرار هذا التمييز الكوسمولوجي الأخير، قَدَّمتِ الكنيسة، ذاتها، بوصفها؛ عالَمَ القداسة، والطهارة، والنقاء، والشرف، في مقابل عالَمِ البشر المليء بالخطايا، والآثام، ومظاهر الفساد، وهو ما يفرض عليه (عالَم البشر)؛ أن يكون تابعا للكنيسة، وخاضعًا لتوجيهها، ليلتمس الخلاص والطهارة، وكما كان على الجسد، مصدر الشهوات والأهواء والخطايا، أن يُطِيعَ العقل في الحكمة الإغريقية القديمة؛ فإن على عامَّةِ الناس، أن يتَّبعوا إرشادات الكنيسة وتعاليمها.

يمكننا التمييز في تطوُّر الكنيسة المسيحية بين مرحلتين مختلفتين، يفصلهما حدثُ اعتناق الإمبراطور قسطنطين العقيدةَ المسيحية، واعتمادها دينًا رسميًا لإمبراطوريته؛ فقبل هذا الحدث، اتَّخذَتِ المسيحية شكل عقيدة سَمْحَةٍ، يُبَشِّرُ بها الرسل، والحواريون، والتلاميذ، ويدعون من خلالها اليهود وعامة الناس (الوثنيين)، إلى **"الإيمان بِبِعثَةِ المسيح المُخَلِّصِ"**[6]؛ الذي أَقامَهُ الله ليعيد بناء ملكوته مجددًا، ذلك الملكوت الذي أكد المسيح، نفسُهُ، أنه لا ينتمي إلى العالم الحالي: **"إن مملكتي ليست من هذا العالم"**[7]، لذلك؛ كان جوهر دعوته: هو تبشير عامة الناس بالعالَمِ الآتي، ودعوتهم إلى الإيمان بدعواه فقط، ولم تحمل هذه الدعوى ما يشير إلى أن المملكة، التي يُبَشِّرُ بقرب مجيئها، ستكون في هذه الدنيا، وحتى بعدَهُ، استمر الرسل والتلاميذ الأوائل في اتِّباعِ النهج نفسه؛ فهذا القديس بول يدعو المؤمنين بِبِشارة المسيح إلى الخضوع للسلطات العليا وطاعتها،

3 ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، الجزء الثاني، دار دمشق، الطبعة الأولى، 1996-1997م، ص 363.

4 جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1998م، ص 42.

5 أرسطو طاليس، الكون والفساد، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ص 207.

6 ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، الجزء الثاني، دار دمشق، الطبعة الأولى، 1996- 1997م، ص 362.

7 جان توشار، بمساعدة: لويس بودان، وبيار جانين، وجورج لافو، وجان سيرينلي، «تاريخ الفكر السياسي»، ترجمة: الدكتور علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الثانية، 1983م، ص 85.

مؤكدًا أن: **"سلطتها نابعة من الله، ومن يقاومها؛ إنما يقاوم مشيئة الله"**، والفكرة نفسها تَحضُرُ في موعظة **القديس بطرس: "وأطيعوا الله وعظِّموا الملك"**[8]، من هذين المقطعين، يَظهَرُ أن الدعوة المسيحية، في المرحلة الأولى، اكْتَفَتْ بالتبشير بقرب مجيء ملكوت الله، وعودة يسوع المُخَلِّص، ولِتُطَمْئِنَ السلطة السياسية الإمبراطورية، أعلنت صراحةً، عدمَ تَطلُّعِها إلى السُّلطةِ في العالَمِ الحالي، بِدَليلِ دعوة المسيح، والرسُل من بعدِهِ، جماعة المؤمنين إلى طاعة القوانين الصادرة عن السلطة المدنية، وتجنب الصراع ضدها، وحتى فيما يتعلق بطريقة الدعوة إلى العقيدة الجديدة، كان الأمر يقتصر على التبشير، والوعظ، والترغيب، ومحاولة الإقناع بطريقة تخلو من العنف والإكراه، وهذا، بالذات، ما جعل الإمبراطورية تُراقب الدعوة الجديدة، دون أن تهتم لأمرها في البداية، خاصة وأنها كانت تنتشر بين صفوف العامة، والعبيد، والجهلة، دون الأشراف وعِلْيَةِ القوم.

لكن هذا التجاهل سيختفي عندما يكثر أتباع المسيح داخل الإمبراطورية الرومانية، التي سترى في بعض تعاليم المسيحية، ما يعارض بوضوح **"الواجبات المقدسة وحقوق المواطنة"، ويُضْعِفُ الشعور بالانتماء الوطني (أُخُوَّةَ الناس، مَحَبَّةُ العدو، الصفح عن المسيء)**[9]، ويُرَسِّخُ في نفوس الناس ازدراء الحياة الحالية الفانية، والاستعداد للعالم الآتي (الخالد)، من خلال طاعة تعاليم الدين، تِلْكُمُ الطاعة التي سيجدُ فيها أنصار الإمبراطورية، المتوجِّسُونَ خِيفَةً من المسيحية، ولاءً للدين يفوق الولاء للدولة، وفي هذا السياق؛ سيطْرَحُ النقاش حول التمييز الجدِّي بين السلطتين: الروحية؛ التي ينتهي ولاء المؤمنين لها في القضايا المرتبطة بالدين والعالم الآخر، في مقابل السلطة الزمنية؛ التي تهتم بما هو دنيوي.

ستقود هذه النتائج مجتمعة، إلى تَغَيُّرِ سياسة الإمبراطورية في التَّعاطي مع المسيحية؛ حيث ستبدأ مرحلة الاضطهاد الروماني للمسيحية وأتباعها، وملاحقتهم، والتنكيل بهم، وهي المرحلة التي لم تتوقف، إلا مع تَنَصُّرِ الإمبراطور قسطنطين واعتناقه المسيحية، وإعلانها دينًا رسميا للدولة، والمسيحية لم تعانِ من الاضطهاد الخارجي فقط؛ بل عانت من التفكك الداخلي، والخلافات بين المذاهب، والتأويلات، إلى حدٍّ يصحُّ معه القول: إن **"تاريخها الأول؛ هو تاريخ الهرطقات، وتاريخ الصراع، والانشقاقات، والحرمانات الكنسية"**[10]، وقد كانت العقائد والهرطقات المتنوعة، تهديدًا حقيقيًا لأمن الإمبراطورية ووحدتها؛ لأن خلافات الطوائف والكنائس، وحرماناتها لبعضها البعض، لم تكن إلا مقدمةً لصراعٍ عنيفٍ، تسعى فيه كل طائفة إلى انتزاع الاعتراف من غيرها بامتلاكها الحقيقة المطلقة، وَرَمْيَ من يختلفون معها بالزَّيْغِ والضَّلال؛ لهذا سارعت السلطة السياسية إلى التدخل وحسم الصراع في مهده، وهو ما تَجَسَّدَ في انتصار

8 المرجع نفسه، ص 87.

9 ليو شتراوش وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، المشروع القومي للترجمة، إشراف: جابر عصفور، ص 293.

10 جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1998م، ص 43.

الإمبراطور للعقيدة، التي **حدَّدَها "مجمع نيقيا"؛ الذي تم عقده بأمر من الإمبراطور نفسه**[11]، وقد انتهى هذا المجمع الكنسي إلى التأكيد صراحة، على أن المسيحية، كما حددها المجمع، هي: العقيدة الرسمية الوحيدة للإمبراطورية، وهو ما يعني؛ عدم سماح السلطة القائمة بوجود أي مذهبٍ آخر، واعتبار باقي الطوائف المسيحية الأخرى (هرطقاتٍ)، لا يمكن التساهل معها مستقبلًا، **"وكل فرد أو جماعة، تأبى القبول بما أجمع عليه مجمع الأساقفة... ستُنْفى"**[12].

انتهى، بهذه الطريقة، عهد التسامح والتبشير، الذي اتَّبَعَتْهُ الكنيسة المسيحية إبَّان ظهورها، وبدأ عهدٌ جديدٌ، تحالفت فيه مع الدولة؛ فاكتسبت، بذلك، شكلًا من السلطة، لم يكن لها من سبيل إليه، بِحُكْمِ طبيعتها ووظيفتها؛ التي حَصَرَها المسيح في التبشير بالعهد الآتي، الذي لا ينتمي للعالم الحالي، ولا صلة تربطه بالسلطة مطلقًا، وبمجرد اتحادها مع السلطة الزمنية، أصبحت لهما مصالح مشتركة؛ فالدولة طالبةُ وحدةٍ، ولا مصلحة لها في انتشار عقائد تُسَبِّبُ الفُرقَةَ والصراع، بينما غايةُ الكنيسة؛ مُحاصرةُ المذاهب والعقائد المُخَالفة لها، ومنعُها؛ بالقمع، والعنف، والإكراه، من هنا، اكتسبت المجامع الكَنَسِيَّة/ الدينية، **"صفةَ سلطة تشريعية، تجد في الدولة وأجهزتها، سلطة تنفيذية؛ فالمجمع لا يتَّخِذُ سوى القرار الذي تريده السلطة، والسلطة لا تُنَفِّذُ إلا القرار الذي فرضَتْه على المجمع"**[13].

كانت الكنيسة تخطو خطواتٍ بطيئةٍ، وهي تتطلع إلى السلطة الزمنية، وبِتَنَصُّرِ الإمبراطور، وجدت طريقها إلى نوعٍ من السلطة، مَكَّنَهَا من تَكْريس خطابِها الديني، بوصفه الخطاب الشرعي الذي يُمَثِّلُ الحقيقة المُطلقة، وإقصاء باقي المذاهب الأخرى، واعتبارها هرطقات باطلة، غير أن امتلاكها للسلطة الفعلية، لم يكن مُتاحًا بعد؛ لأن الوصول إلى ذلك، كان يقتضي تبريرًا شرعيًا، ليس له وجود في تعاليم المسيح ولا بِشارته، وما دام الملكوت الذي بَشَّرَ بمجيئه، لن يكون في هذا العالم؛ بل في عالَمٍ آخر، سيأتي على أنقاض العالم الحالي، وبعد نهايته. وفي انتظار ذلك، دعا المسيحُ، والرسلُ، والتلاميذُ، والمبشرونَ، من بعدِهِ، المؤمنينَ بطاعة الدولة، واحترام قوانينها، وعدم التدخل فيها، **"لا بدّ أن تُفْهَمَ المسيحية؛ بأنها إيمان، وليست قانونًا موحى به بصورة إلهية، يُلْجَأُ إليه؛ لكي يحُل محل القوانين البشرية، التي يعيشُ الناسُ وفقًا لها، إنها يمكن أن تطابق أيّ نظامٍ سياسي، ولا تفرض في الأمور الدنيوية طريقة للحياة بحد ذاتها، تختلف عن طريقة حياة مواطنين آخرين من المدينة ذاتها"**[14]، وهي؛ دعوةٌ كانت تُكَبِّلُ الكنيسة، وتحول بينها وبين تطلُّعِها الخفي إلى ممارسة السلطة الفعلية، بعد نجاحها في إثبات أحقيتها بممارسة السلطة الروحية، ومن ثم، ترسيخ فكرة التمييز بين السلطتين الروحية والزمنية.

---

11 المرجع نفسه، ص 44.

12 المرجع نفسه، ص 45.

13 المرجع نفسه، ص 47.

14 جان توشار، بمساعدة: لويس بودان، وبيار جانين، وجورج لافو، وجان سيرينلي، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: الدكتور علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1983م، ص 101.

لم يكن سَعْيُ الكنيسة إلى امتلاك السلطة فعليًا، بِخَافٍ على الأعْيُنِ والرُّقباء، لقد كانت أغلب شعوب الرومان، تنظر إلى **"المسيحيين، بوصفهم عُصَاةً حقيقيين، لا يفعلون شيئًا من وراء ادِّعائهم ومُراءَاتِهم، سوى تَرَقُّبِ اللحظة التي يُصبحون فيها مستقلين، وأسيادًا، ويغتصبون، بِحِنكةٍ وبراءةٍ، السُّلطة التي كانوا يتظاهرون باحترامها، في وقت ضعفهم، وحدث، فعلًا، ما كانت هذه الشعوب الوثنية، تتوجَّسُ منه خيفة، حينئذ؛ تبدلت الأمور بالجملة، وبَدَّلَ المسيحيون المساكين لغتهم، ثم سرعان ما شاهد الناس ملكوت الآخرة المزعوم، وهو يَصِيرُ استبدادًا؛ هو الأشد عنفًا في دنيانا هذه"**[15]، ومع ذلك، كانت (الكنيسة) تنتظر التبرير الشرعي؛ الذي يرفع عنها حَرَجَ المطالبة بامتلاك السلطة، وهو التبرير الذي سيأتي من اجتهادات بعض رجالاتها ومفكريها، وتأويلاتهم لنصوص دينية تخدم هذه الغاية.

في المبررات اللاهوتية التي أباحت للكنيسة حق ممارسة السلطة المدنية:

يُعْتَبَرُ **القديس أوغسطين** واحدًا من كبار مفكري العقيدة المسيحية ومُنَظِّريها في العصر الوسيط، وترتكز التيولوجيا السياسية، عنده، على التمييز بين الحاضرتين اللتين تقتسمان الإنسانية، تَرجِعُ نشأةُ الحاضرتين، معًا، إلى دافعين مختلفين، يُعبِّرُ عنهما الرجل قائلًا: **"حُبَّانِ أقاما حاضرتان؛ حب الذات إلى درجة احتقار الله، أقام الحاضرة الأرضية، وحبُّ الله إلى درجة احتقار الذات، أقام الحاضرة السماوية"**[16]، ولم يَعُدِ الأمر أمر مملكة الله التي ستخلُف الحياة الدنيوية الحاضرة؛ بل باتت المدينتان، معًا، تعيشان جنبًا إلى جنب في الحياة الحالية، ونحن أمام استنتاج، يخدم كثيرًا غاية الكنيسة ومصلحتها، ويقربها أكثر من مبرر شرعي، يرفع الاعتراضات القائمة ضد اقترابها من السلطة الزمنية، ولكن الفكر الأوغسطيني، لم يكن قد قطع، تمامًا، مع تعاليم المسيح الأصلية؛ لأنه ظل حريصًا على أحقية الدولة بممارسة السلطة الزمنية، وإن كان قد رَسخَ مشروعية التمييز بين السلطتين. هذا ما تحمله مقولته: **"إن وجود مدينة الله، لا يُبْطِل الحاجة إلى المجتمع المدني؛ فليست غاية مدينة الله استبداله؛ بل تسعى إلى كماله. إن المواطنة في مدينة الله، لا تُلغِي المواطنة في دولة الإنسان؛ بل تحافظ عليها وتكملها"**[17].

في إحدى **مواعظ القديس بول**، التي يدعو فيها جماعة المؤمنين إلى احترام سلطة الملوك، والالتزام بتشريعاتهم، يُبَرِّرُ دعوته هذه، بكون **"السلطة التي يمارسها هؤلاء الملوك تنبع من الله"**[18]، شكَّلت هذه

15 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، تموز/ 2011م، ص ص 240- 241.

16 جان توشار، بمساعدة: لويس بودان، وبيار جانين، وجورج لافو، وجان سيرينلي، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: الدكتور علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1983م، ص 101.

17 ليو شتراوش وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية: من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، المشروع القومي للترجمة، إشراف: جابر عصفور، ص 28.

18 جان توشار، بمساعدة: لويس بودان، وبيار جانين، وجورج لافو، وجان سيرينلي، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: الدكتور علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1983م، ص 87.

العبارة مدخلًا سيستغله بعض الآباء والأساقفة، لتبرير أَحَقِّيَة الكنيسة بممارسة السلطة الزمنية، وهذا، بالذات، ما نلمسه عند "الأب تيرتوليان"، الذي سينطلق من المبدأِ القائل: "إن كل سلطة تنبثق من الله"، ليؤكد أن الإمبراطور مَدينٌ بالولاء للكنيسة؛ التي تمثل شريعة الله، وهذا ما يُعبِّرُ عنه بقوله: **"إن الإمبراطور لنا أكثر ممَّا هو لأيِّ إنسان آخر؛ لأن إلهنا هو الذي أقامه"**[19]، وما دام الله هو الذي أقام الإمبراطور؛ فإن الواجب يقضي أن تكون سلطة الإمبراطور، تابعة للكنيسة التي تُمَثِّلُ الله في الأرض، هكذا بدأ الخطاب الكنَسِي يتحول من خطاب يعترف بأحقية الحاكم أو الملك في ممارسة السلطة المدنية، ويعلن أنَّ عمل الكنيسة يقتصر على تحضير الأرواح للعالم الآخر، إلى خطابٍ يبتز السلطة الزمنية، ويطالبها بـ (حقوقه الإلهية)، وهو ما يتبدى في قول **القديس أمبرواز: "الإمبراطور من الكنيسة، ولكنه ليس فوقها"**[20]، سيتضح هذا الخطاب أكثر من خلال الهجوم الصريح، الذي شَنَّهُ الأب تيرتوليان على عقيدة الإمبراطور ودولته؛ التي أعلن أنها راعية للفكر الشيطاني، ومن واجب كل مسيحي معاداتها، ومواجهة تعاليمها الشيطانية والفاسدة، **"إن عبادة الإمبراطور وليدة الشياطين وخُدَعِها، ومُهادَنَةُ هذه العبادة؛ هي مهادنة للشياطين. الإمبراطورية: مجموع شيطاني، يجب على المرء التغلب عليه، والتخلص منه؛ ليصبح مسيحيًا حقًّا"**[21]، وفَّرت هذه التأويلات، وغيرها، أدلة شرعية، كانت كافية بالنسبة إلى الكنيسة لتطالب بامتلاك السلطة الزمنية، وقد استغلت أول فرصة لاحت أمامها، عندما انهارت الإمبراطورية، وتعرضت للتفكك؛ فأعلنت نفسها ملكوتًا إلهيًا على الأرض، ومن البديهي: أنَّ من يحق له تمثيل الله، والنيابة عنه في تدبير شؤون مملكته، هم الكهنة (الكنيسة) وليس الملوك، وقد حققت مؤسسة الكنيسة غايتها، الوصول إلى السلطة، من خلال خطوات تدريجية، نتتَبَّعُها في الفقرات الآتية.

رأينا، سابقًا؛ أن المسيحية أصبحت الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية، بعد تَنَصُّرِ الإمبراطور قسطنطين، وكان من نتائج هذا الحدث الحاسم؛ أنْ نجحت الكنيسة في توسيع وجودها، من خلال اعتمادها على التقسيم الإداري للإمبراطورية؛ حيث **"ظهرت أبرشيات تُمَثِّلُ وتَنْقُلُ الأثر الديني للكنيسة، حيثما كانت هناك قنصليات تُمَثِّلُ الإمبراطور"**[22]، وعلى غرار الإمبراطورية أيضًا، أنشأت الكنيسة مجموعة من الهياكل التنظيمية، والإدارية، والاقتصادية، واللاهوتية؛ التي كانت تتولى الاهتمام بمصالح الكنيسة، ونشر تعاليمها، وترسيخ أفكارها، وكان أكبر تنظيماتها اللاهوتية، هو: "المجمع الديني أو الكَنَسِي"؛ الذي كان يتمّ عَقْدُهُ للتداول في القضايا المرتبطة بالعقيدة، أو تلك التي لها تأثير على سياسة الدولة ومستقبلها. وكانت هذه المجامع تخرج بقرارات، لم تكن تروق الأباطرة دائمًا؛ بل كانت تثير مخاوفهم من تمدُّدِ سلطة الكنيسة، على حساب صلاحياتهم، وهو التَّخَوُّفُ الذي كان يدفعهم إلى إِتْباعِ ما خرجت به المجامع الدينية من قرارات، بمنشورات

19 المرجع نفسه، ص 91.

20 المرجع نفسه، ص 99.

21 المرجع نفسه، ص 92.

22 كريبي عبد الكريم، «الكنيسة والإمبراطورية»، مقال ورد ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط، كتابات فلسفية، مجلة محكمة تصدر مرتين في السنة، ملف العدد، الجسد في تقاطع الفلسفي والسياسي، العدد الأول/ 2014م، ص 4.

رسمية يُفرِغون من خلالها تلك القرارات من مضامينها الدينية، وهو الشيء الذي يعكس حالة التنافس التي كانت قائمة بين الأباطرة والكنيسة، ومن أبرز مظاهر هذا الصراع: **رفض الإمبراطور "زينون" للصيغة التي حدد بها "مجمع خالسيدون"، مادة الإيمان، وقيامه بتعميم "منشور الوحدة"؛ الذي أعاد من خلاله تعريف الإيمان من وجهة نظره الخاصة**[23]، وهو الفعل الذي دفع **البابا جيلاز الأول**، إلى تقديم أطروحة التمييز الصارم بين السلطتين، وترسيم حدود تدخلهما؛ حيث أكد أن **"السلطة السياسية للأباطرة صادرة عن الله، لكن سلطة الآباء أكبر؛ لأنهم مسؤولون أمام الله عن أفعالهم، وأفعال عامة المؤمنين، وأفعال الأباطرة، والملوك أنفسهم، وبسبب هذه المسؤولية عن أفعال الجميع؛ كان المجال الديني، هو المجال الذي لا يجوز، البتة، للسلطة السياسية أن تقتحمه؛ فهو مجال خاص بالكنيسة"**[24]، هكذا وضع البابا جيلاز الأول حدود تدخل السلطة المدنية، واعتبر أن تجاوزها لهذه الحدود، تَعَدٍّ على صلاحيات الكنيسة، وقد حمل هذا التحديد البابوي، إشارة واضحة إلى تفوق سلطة البابا على سلطة الملك؛ لأن الأول (البابا)، مسؤول أمام الله عن الثاني (الملك)، وهو ما يعني؛ أن هذا الأخير، ما دام لن يكون مسؤولًا أمام الله، يجب أن يكون مسؤولًا أمام البابا. سيتضح هذا المضمون أكثر، من خلال الرسالة التي بعثها البابا نفسه (جيلاز الأول)، إلى **الإمبراطور أناسطاز**، وبعد أن يميز فيها بين الجهازين اللذَيْنِ يحكمان العالم حكمًا سياديًا، وهما: السلطة المقدسة للأحبار، وسلطة الملوك، ويتحدث بدون مُواربةٍ، فيقول: **"ولكن سلطة الأحبار، تزداد أهمية بقدر ما يتوجب عليهم في يوم القيامة أداء الحساب أمام (السيد)، عن الملوك بالذات، وكما تعلم، أيها الإبن البار السَّمُوحُ: أنك تحكم الناس بشرف منصبك، ولكنك، مع ذلك، مُلزمٌ بأن تطأطئ رأسك باحترام أمام الأحبار، إنك تنتظر منهم، وأنت تتناول القربان الإلهي، وسيلة خلاصك، وأنت تعلم أنه: يجب عليك الخضوع للنظام الديني، بدلًا من توجيهه، وتعلم أنك: تابع لحكمهم عليك، ويجب عليك ألا تحاول إخضاعهم لإرادتك"**[25]. بَيَّنَ **البابا جيلاز** في هذه الرسالة؛ أن سلطة الكنيسة، لم تعد تقتصر على ما هو روحي، كما رأينا سابقًا؛ بل باتت لها أحقية توجيه ومراقبة عمل الملوك، حتى فيما هو دنيوي؛ لأن للملوك سلطة تنفيذية فقط، ويجب عليهم أن يكونوا تابعين للبابا، (ترسيخ فكرة تبعية الدولة للكنيسة)، مادام خلاصهم يتوقف على احترامهم لتوجيهات وتعليمات الآباء، الذين سيُسْألون أمام الله عن أفعال الجميع، بما فيهم الملوك أنفسهم، وإذا كان الملك يتولى رعاية الأبدان ومصالحها ورغباتها الفانِيَةِ؛ فإن سلطة البابا، أشرف وأسمى وأعلى، ما دام يتولى العناية بالأنفس والأرواح، وبفضل هذا السمو، يُلْزَمُ الملوك بخفض هاماتهم، وطأطأة رؤوسهم في حضرة الآباء، الذين حمَّلَتْهم السماء مسؤولية السهر على مصير الناس، تِلْكُمْ هي الفكرة التي صرَّحَ بها البابا غرغوار الأكبر، في رسالة بعثها لأحد الأباطرة جاء فيها، **"لقد أُعطِيَ الحكم، من قِبَلِ العليِّ إلى سيدين على الناس،**

23 المرجع نفسه، ص 7.

24 المرجع نفسه، ص 7.

25 جان توشار، بمساعدة: لويس بودان، وبيار جانين، وجورج لافو، وجان سيرينلي، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: الدكتور علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1983م، ص 108.

لكي يساعدا الذين يريدون فعل الخير، ولكي يفتحا السبيل واسعًا إلى السماء، ولِتكون مملكة الأرض في خدمة مملكة السماء»[26].

دولة الكنيسة

بعدما استطاعت الكنيسة، انتزاع الاعتراف، بأحقِّيتها في تدبير ما هو روحي، مقابل التزامها باحترام السلطة الزمنية، فيما هو دنيوي، وبعدما نجحت في ترسيخ التمييز بين السلطتين، في مرحلة أولى، ثم العمل على توسيع صلاحياتها، وسلطاتها، وتقوية نفوذها على حساب إضعاف السلطة الزمنية، في مرحلة ثانية، وبعدما توفر لديها المبرر الشرعي، الذي يُسَوِّغُ ممارستها للسلطة، كانت الخطوة الموالية؛ هي ممارسة الحكم التنفيذي نفسه، من خلال إمساكها بالسلطتين، معًا، بقبضة واحدة، وهذا ما تحقق بفضل الإصلاح الغريغوري (نسبة إلى البابا غرغوار السابع).

ارتبط وصول الكنيسة إلى الحكم بحركة الإصلاح الغريغوري؛ التي اعتبرت أن تفكك الإمبراطورية، وانحلالها، وفساد مؤسسة الكنيسة، راجع، بالأساس، إلى فساد الملوك والأباطرة، وابتعادهم عن تعاليم الدين، وتدخلهم في الشؤون الداخلية للكنيسة، الشيء الذي أدى إلى فشلهم في تدبير الحياة المدنية، وأمام هذه الوضعية الخطيرة، أكدت حركة الإصلاح؛ أن المَخرجَ الوحيدَ، مشروطٌ بتوحيد السلطتين، معًا، بيد البابا، وهذا ما تحقق، فعلًا، من خلال **تتويج البابا (غرغوار السابع) ملكًا سنة 1073**[27]، بعد توليه مقاليد الأمور، وإمساكه بالسلطتين معًا، سيُحدد البابا- الملك، تصوره لممارسة السلطة، وصلاحياته، ونفوذه، من خلال مجموعة كثيرة من البنود التي تضمنتها نشرة، عُرفت تاريخيًا؛ باسم «الأوامر البابوية».

حاول البابا، من خلال هذه الأوامر، تحقيق غايتين، لهما أثر حاسم في مستقبل الكنيسة والدولة، تتجلى الغاية الأولى: في التأكيد على أن الإيمان والخلاص، مشروطان بتبعية كل الناس والكنائس، للكنيسة الكاثوليكية المركزية. أما الثانية؛ فتكمن في اعتبار البابا نائبًا لله في الأرض، فأمام نزوع الكنائس إلى الاستقلالية عن المركز (كنيسة روما)، وادِّعاءِ القداسة، سيعمل البابا على تأكيد قداسة الكنيسة المركزية (كنيسة القديسين والرسل)، ورفعها فوق باقي الكنائس الأخرى، وهو ما تجلى في وصفه لها بالعصمة من الخطأ، ومن البديهي أن كنيسة لا تضل ولا تخطئ، هي الأحق والأجدر بقيادة الناس (المؤمنين)، نحو الخلاص في الدنيا والآخرة، ولحسم هذا النقاش، نهائيًا، سيُعلن البابا؛ أن **من لا يَتْبَعَ الكنيسة الكاثوليكية المركزية، يضع نفسه خارج جماعة المؤمنين، (التأكيد على عالمية الكنيسة الكاثوليكية، وكونيتها،**

26 المرجع نفسه، ص 108.

27 المرجع نفسه، ص 130.

وتجاوزها لكل الحدود الجغرافية)، ما دام أن للمسيحيين، جميعًا، كنيسة واحدة وشاملة[28]، وإذا كانت المكانة العليا بين الكنائس للكنيسة الكاثوليكية المركزية؛ فإن أعلى مكانة وأسمى مقام داخل هذه الأخيرة، يرجع إلى البابا الذي يُمَثِّلُ وريثًا شرعيًا للقديس بطرس، وبناء على هذه الوراثة؛ فإن الكلمة التي وجهها السيد المسيح لبطرس: «**إرعَ خرافي**»[29]، وسلَّمَهُ بموجبها مفاتيح السماء والأرض، قد انتقلت بالوراثة إلى البابا؛ فهو أعلى سلطة داخل الكنيسة بالمعنى المادي: «كنيسة روما»، وداخل الكنيسة بالمعنى الروحي: «جماعة المؤمنين» (عالمية الكنيسة)، هذه الصفات المقدسة التي استمدها البابا من المسيح والرسل، تجعل منه «**الرجل الوحيد الذي يقبل الأمراء قدميه، ويحق له تعيينهم، ويجوز له خلعهم، ولا يمكن تسمية أي جمع عامٍّ بدون أمره، كما لا يمكن لأي أحد، أن يُعَدِّلَ حكمًا أصدره البابا، بينما يحق له تعديل أحكام الجميع، وبما أنه الرجل الأكثر قداسة، بحيث يعلُو، ولا يُعْلَى عليه؛ فإنه ليس لأحد أن يحاكمه**»[30].

كانت أغلب الأحكام والبنود التي تضَمَّنها الإصلاح الغرغوري، تبدأ بلازمة «يحق للبابا وحده أن...»، وهي؛ لازمة تنَصُّ على احتكار البابا لكل الصلاحيات، وتؤكد أن لا حدود لسلطته، التي باتت ممسكة، بالروحي والزمني، على حدٍّ سواء، وهكذا تَمكَّنَتِ الكنيسة من حسم صراعها الطويل مع الدولة، التي كَفَّتْ عن أنْ تكون خصما للكنيسة، أو نِدّاً لها؛ بل أصبحت تابعة لها وخاضعة لتوجيهها، «**إنها مجرد مصلحة تابعة للكنيسة، تساعدها على خلاص النفوس، إن جماعة الكنيسة تشبه النفس، بينما الدولة تشبه الجسد، وكما أنه يجب أن تسيطر النفس على الجسد؛ فكذلك، يجب أن يكون المقام الكهنوتي، متفوقًا على المقام الملكي، كما تتفوق السماء على الأرض**»[31].

اتَّخذت سيطرة الخطاب الديني في نهاية العصر الوسيط، ثلاثة ملامح أساسية؛ أولها: أنه لا حقيقةَ إلا ما يقوله الدين الحق، الذي تمثله الكنيسة الكاثوليكية. أما الملمح الثاني: فيؤكد أنَّ التوصل إلى الحقيقة الدينية، لا يتم اعتمادًا على قدرات الذات، من تعقُّلٍ وتجرُّد، كما كان يزعم الفلاسفة؛ بل بوساطة الكهنة. ومن هذه النتيجة؛ ينبع الملمح الأخير: الذي يتحدث عن قداسة الكنيسة، وعصمتها، وطهارتها، مقابل الفساد والانحلال اللذَيْنِ يعرفهما عالم البشر.

كانت المنظومة الفلسفية الإغريقية، تُقدم نفسها كمرجع وحيد للحقيقة، وكان الوصول إلى هذه الأخيرة، يقتضي إعمال العقل، والتصرف بناء على توجيهاته، وإخضاع كل الأهواء لسلطانه؛ لأنه أشرف وأطهر من الجسد، الذي تُودِي رغباته بالإنسان إلى دَرَكِ الجهالة والانحطاط، لهذا ركَّز الآباء المسيحيون الأوائل على

28 كريبي عبد الكريم، «الكنيسة والإمبراطورية»، مقال ورد ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، كتابات فلسفية، مجلة محكمة تصدر مرتين في السنة، ملف العدد «الجسد في تقاطع الفلسفي والسياسي»، العدد الأول/ 2014م، ص 14.

29 المرجع نفسه، ص 15.

30 جان توشار، بمساعدة: لويس بودان، وبيار جانين، وجورج لافو، وجان سيرينلي، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: الدكتور علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1983م، ص 131.

31 المرجع نفسه، ص ص 133- 134.

انتقاد التصور الفلسفي للحكمة/ الحقيقة، وطرق تحصيلها، واتجهوا مباشرة إلى مهاجمة ما اعتبروه نُزوعًا نُخْبَوِيًّا، يغلق الباب أمام عامة البشر، ويحرمهم فرصةَ بلوغ الحكمة، التي يَنحصرُ نيلها في نخبة الفلاسفة والمفكرين، وانتصروا، في مقابل ذلك، للحقيقة الدينية، التي لا يقتضي تحصيلها إلا التواضع والإيمان، ممَّا يجعلها في متناول كل الناس.

إن الحكمة الحَقَّةَ، كما صاغها الآباء الأوائل، تكمن فيما يراه الفلاسفة مُنافيًا للعقل والبرهان، «**حذار أن يخدع أحدكم نفسه، إنْ ظَنَّ نفسه حكيمًا في هذا العالم؛ فلْيَصِرْ جاهلًا، ليصير حكيمًا حقًّا، أو من، لأن ذلك غير معقول**»[32].

لقد انتهى زمن البرهان العقلي، وتأكدت محدوديته؛ فالبحث عن الحكمة والمعقولية في الشأن الديني، لا يمر عبر طريق الفهم، كما ادَّعَى الفلاسفة؛ بل عبر الإيمان الذي قد يتفوق فيه الجهلةُ والعامةُ على الفلاسفة؛ لأن مجال الدين أكبر من أن تتسع له مقولات الفهم الإنساني؛ فالمعجزات التي ينشرها المبشرون، ويتحدث عنها الكهنة، تبدو للعقل مجرد خرافاتٍ غير مقبولة، وهذا مَكْمَنُ الخلاف بين الخطابين؛ لهذا حرص الآباء على دعوة المؤمنين إلى «**تَجَنُّبِ الخوض في أمور الدين بالعقل، والإعراض، تمامًا، عن فلسفة اليونان وعلومهم**»[33].

بعد إبعاد الحقيقة الفلسفية وتحريمها، سيتحول الدين إلى خطاب يحتكر الحقيقة المطلقة، أما باقي المعارف الأخرى، والفلسفية منها بشكل خاص؛ فليست إلا أباطيل، «**الرب يعلم أفكار الحكماء، ويعرف أنها باطلة**»[34]؛ بل أكثر من ذلك، سيُنْظَرُ إلى **الفلسفة باعتبارها مصدرًا لكل الهرطقات** والضلالات، وبما أن الحكمة/ الحقيقة، مُتَضمنة في الدين؛ فإن فهمها وتفسيرها، ليس مُتاحًا لجمهور المؤمنين؛ لأن من شأن الاجتهادات المختلفة، أن تقود إلى الخطأ والضلال والفُرْقة. أَضِفْ إلى ذلك؛ أن إدراك أسرار الكتب المقدسة، يقتصر على الأساقفة (قداسة الكنيسة)، الذين هم: «**وساطة المؤمن إلى الكتاب المقدس وأعمال الرسل، وهم، وحدهم، المؤهلون لتفسير العقيدة، ولتوجيه مجتمع المؤمنين**»[35]، من هذا المبدأ، تأتي عقيدة التمييز؛ التي تُرسِّخُ فكرة قداسة الكنيسة وأهلها، وتفوقهم على باقي الناس. إننا أمام نخبوية كَنَسِيةٍ، تُعْطي المقام الأعلى والأسمى للأساقفة والكهنة، في مقابل الحط من قيمة عامة الناس، وهي النخبوية التي هاجمتها الكنيسة في صورتها الفلسفية، واتَّخذت منها مدخلًا للدفاع عن تَصَوُّرِها لموضوع الخلاص والحكمة، ممَّا يسمح لنا بالقول: إننا أمام (رِدَّةٍ تمييزية) وضعت «أُمَمِيةَ الدعوى المسيحية، في موضع تساؤل»، والحقيقة: أن الأمر كان يتعلق بتمييز كوصمولوجي، فُرِضَ على الكنيسة فرضاً. فكيف حدث ذلك؟

32 عبد المجيد باعكريم، العنف في تاريخ الفكر النظري، مقال منشور في العدد 14 من مجلة «وليلي»؛ التي أصدرتها المدرسة العليا للأساتذة بمكناس، أبريل/ آب 2009م، بعنوان «العنف؛ مقاربات فلسفية»، ص 90.

33 المرجع نفسه، ص 97.

34 المرجع نفسه، ص 90.

35 جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة؛ بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1998م، ص 42.

بَنَتِ الكنيسة مشروعيتها، كمؤسسة متمسكة بالسلطتين، معًا، على فكرة قداستها، وطهارتها، وأفضليتها على عالَم البشر، وهي أفضلية استلهمت فيها التصور الكوصمولوجي الإغريقي في صورته الأرسطية، وتأسس هذا الأخير على التمييز بين عالَمَين متفاوتين، من حيث الأفضلية والشرف؛ أعلاهما: عالم ما فوق القمر، الذي يختص بالشرف والأفضلية، **بحكم أنَّ حركة الأشياء فيه ثابتة وأزلية، ولا تَغَيُّرَ فيه ولا تبدل**[36]؛ لأنه يخلو من الوجود المادي، في مقابل عالَم ما تحت القمر (الأرض): الذي هو عالَم الكون، والفساد، والتغير (عالم الماديات). وخارج العالمين، معًا، يوجد **المحرك الأول**؛ الذي هو منتهى الكمال والشرف. ستأخُذُ الكنيسة بالنموذج نفسه؛ حيث إنها ستبني تراتبيتها على قاعدة هرمية، ينزل فيها البابا المنزلة الأعلى (المحرك الأول)، ثم تتفاوت منازل باقي رجال الدين ومواقعهم، حسب قداستهم داخل الهرم.

تُمثِّلُ الكنيسة عالمًا فوقيًا، يتصف بالنقاء والطهارة، بحكم خُلُوِّهِ من الفساد، وهذا بالذات ما يجعلها نموذجًا، يتوجب على المجتمع البشري (عالم الفساد، والانحلال، والأهواء، ...إلخ)، محاكاته، والتشبه به، والخضوع له، طلبًا للطهارة، وقد وجدت الكنيسة، في كوصمولوجيا أرسطو، بِناءً عَزَّزَ قوتها، ورَسَّخَ أفضليتها وتفوقها، ولكنها لم تعِ بأنَّ هذا النموذج النَّظري، سيجعلها تواجه خطر الانهيار، عندما ستظهر الوقائع النظرية والفزيائية التي ستكذبه.

الثورة الكوبيرنيكية وميلاد الفكر الحديث:

ففي القرن السادس عشر، سيُتَوِّجُ عالم الفلك **البولندي نيكولا كوبيرنيك** اجتهادات علمية طويلة، بإعلانه ميلاد تَصَوُّرٍ فلكي جديد، سيُغير نظرة الإنسان إلى ذاته، وإلى الكون والحقيقة؛ إذ **قدَّمَ كوبيرنيك نظريته في صورةِ فرضيةٍ رياضيةٍ، لحل مشاكل رياضية، خلقها عدم التوافق بين الواقع الفيزيائي، وما تقوله النظرية الأرسطية– البطليمية، ولكنها سرعان ما اتَّخَذَت طابعًا فزيائيًا حقيقيًا، مع توالي الاكتشافات الفلكية المُعَزَّزَة بالوقائع التجريبية، التي قدمها جاليلي وكبلر، وقد كان انتشار هذه النظرية واكتسابها صفة الحقيقة، تهديدًا حقيقيًا لسلطة الكنيسة، ومصداقية الخطاب الديني**[37]؛ لأن الحقيقة، التي لطالما حرصت الكنيسة على حصرها في مضامين الكتب المقدسة، تتعرض للتكذيب علميًا، وكانت النظرية الفلكية الجديدة، مُعَزَّزة بكشوفات جاليلي وكبلر وغيرهما، تكذيبًا سافرًا لنصوص توراتية، تؤكد صراحة على فكرة ثبات الأرض في مركز الكون، «**في ذلك اليوم؛ الذي هزم فيه الرب الأموريين أمام بني إسرائيل، ابتهل يشوع إلى الرب... يا شمس دومي على جبعون، ويا قمر على وادي أيلون، فثبتت الشمس، وتوقف القمر**»[38]، كما أنَّ التصور الكوصمولوجي الأرسطي، الذي بنت الكنيسة نفسها وكرَّستْ تفوقها على غراره، يتأسس على

36 أرسطو طاليس، الكون والفساد، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، من الشرق والغرب، ص 207.

37 عبد المجيد باعكريم، العنف في تاريخ الفكر النظري، مقال منشور في العدد 14 من مجلة «وليلي»؛ التي أصدرتها المدرسة العليا للأساتذة بمكناس، أبريل/ آب 2009م، بعنوان «العنف؛ مقاربات فلسفية»، ص 104.

38 المرجع نفسه، ص 105.

الاعتقاد في **ثبات الأرض في المركز**[39]، كلها نتائج جعلت من النظرية الكوبيرنيكية، ثورة وضعت مؤسسة الكنيسة أمام «**أزمة وجود**»، وهذه الأزمة: هي التي تبرر **ردود فعلها العنيفة تجاه العلماء والفلاسفة؛ كإحراق جيوردانو برينو، ومحاكمة جاليلي، وحظر كتاب كوبيرنيك «دوران الأجرام السماوية»، ...إلخ، في هذه المرحلة**[40].

كان من نتائج الثورة العلمية الجديدة: أن انهار التمييز القديم بين العالَمين، عندما أظهر جاليلي، بمقرابه الفلكي، أن العالم الفوقي، ليس أثيريًا، ولا نورانيًا، ولا خالدًا، كما ادَّعى القدماء؛ بل إنه من طبيعة لا تختلف في شيء عن طبيعة الأرض (بالقمر، والوديان، والهضاب، والجبال، ...إلخ)، وهو ما يعني؛ تكذيب فكرة التفاضل بين الفوقي والسفلي، ما دام بالفوقي؛ كونٌ وفساد أيضًا (رَصْدُ مذنبات، ونجوم تظهر وتختفي)؛ فالقول بوجود تغيرٍ وتبدُّلٍ في طبيعة الموجودات السماوية، لم يكن يتوافق مع معتقد الثبات السماوي، والكمال والأزلية التي يوجد عليها الكوصموص، ومع وجود أدلة تجريبية، تؤكد دوران الأرض حول الشمس من جهة، ووحدة الكون من جهة أخرى، كانت سلطة الكنيسة تضعُفُ، وتتآكلُ، (تكذيب النصوص الدينية، وتحطيم مبررات القداسة والأفضلية)، وتتراجع كي تُخلي المجال أمام منظومة نظرية جديدة، وبينما كانت الكنيسة تحاول، بشتى الطرق، الحفاظ على هيبتها، وكانت محاكم التفتيش تُشَدِّدُ على حظر الكتب والأفكار العلمية، وتُحَرِّمُ امتلاكها أو الاطلاع عليها، وتُبالغ بقسوة في تعذيب أو إعدام من يدعو إليها؛ كانت الاكتشافات العلمية تندفع في اتجاه ترسيخ مبادئ الثورة العلمية الجديدة، وهو ما يؤكد: أن لتطور الأفكار وحركيتها، منطق خاص يجعلها بمنأى عن تحكم الأشخاص، وتَدخُّلِهم، ورغباتهم، وقد أدت الثورة العلمية الجديدة، إلى تقويض فكرة العالَم بما هو عالم متناه ومُنَظَّم، **وتعويضه بكونٍ لا محدود، ولا ينطوي على أي تراتب طبيعي؛ بل يَتَوحَّدُ بالقوانين الطبيعية، التي تحكم كافة أجزائه، وبمكوناته المتقوقعة كلها في المستوى الأنطلوجي نفسه**[41].

لقد سقطت فكرة التناغم الكوني والانسجام الطبيعي، عندما أظْهَرَ العلم الحديث أنَّ الكون ليس مظهرًا للتناسق والنظام؛ «**بل إنه نسيج من القوى المُشكلة من طبيعة مادية واحدة، وهي تسبح في فضاءات شاسعة، وتتصادم على نحو أعمى، ولم يعد ثمة مركز. والأرض التي تحمل الإنسان مجرد كوكب صغير، يجوب أقطار السماء، أنَّى وجَّهَ الإنسان بصره، لن تقع عينه إلا على الفوضى والتشتُّتِ، إلى حدٍّ يمكن القول معه: إنَّ ما بدا للقدماء نظامًا بديعًا، استحق تسميته بـ (الكوصموص)، لا يمكن للعين أن ترى فيه،**

39 أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحق بن حنين، مع شروح ابن السمح، وابن عدي، ومتى بن يونس، وأبي الفرج بن الطيب، المكتبة العربية، تصدرها دار الثقافة والإرشاد القومي، الجزء الثاني، حققه: عبد الرحمن بدوي، ص 832.

40 عبد المجيد باعكريم، العنف في تاريخ الفكر النظري، مقال منشور في العدد 14 من مجلة "وليلي"؛ التي أصدرتها المدرسة العليا للأساتذة بمكناس، أبريل/ آب 2009م، بعنوان "العنف؛ مقاربات فلسفية"، ص 105.

41 لوك فيري، تعلم الحياة: سأروي لك تاريخ الفلسفة. ترجمة: د. سعيد الوالي، مراجعة: د. زهيدة درويش، أبو ظبي للثقافة والتراث، ص 154.

إلا خليطًا يستحق اسم الكاووس»[42]، وبإفراغ الكون من معانيه، وغاياته، ومظاهر تناسقه وتعويضه، بطبيعة يسودها الصراع والفوضى، وكان من الضروري على العقل البشري: أن يبحث عن طريقة يُعِيدُ بها الانسجام المفقود للعالم، من هنا، تأتي مهمة العالم الحديث، الذي كفَّ عن أن يكون تأملًا نظريًا، كما أراده القدماء، أو إيمانًا واستسلامًا كما أرادته الكنيسة؛ بل أصبح فاعلية، تنمو وتتطور، من خلال بناء وتركيب القوانين العلمية، التي تمنح معنىً لعالمٍ فقد تناغمه ومعناه.

لقد وضع العلم الحديث في موضع المساءلة والشك، ليس فكرة التناغم الطبيعي؛ التي تجعل منها نموذجًا يُحْتَذى به اجتماعيًا وأخلاقيًا فحسب؛ بل إنه سيدعو الكائنات العاقلة، إلى تبني موقفٍ مُشَكِّكٍ تجاه الخطاب الديني أيضًا، من هذا المنطلق، يمكن القول: إن هذه اللحظة كانت لحظة أزمة، فقد فيها الإنسان مكانه، بعد انهيار الكوصموص العادل والجميل، والتشكيك في مصداقية الخطاب الديني؛ ولهذا سيطر الشك على الجميع، وكان **على «هؤلاء التائهين، بالمعنى الحرفي للكلمة، أن يستعدُّوا لإيجاد معالم جديدة بأنفسهم، لقد وجد الإنسان نفسه وحيدًا، ومحرومًا من معونة، تأتيه من الكوصموص، أو من الله ...»**[43]، **وكانت فلسفة ديكارت، تعبيرًا عن هذا الشك العميق.**

ميلاد «الذات المُفَكرة»:

كان الشك تعبيرًا دقيقًا عن حالة الحيرة، التي أصابت العقل البشري بعد انهيار كوصموص القدماء، وتهافت الخطاب الديني، ولم تعد هناك ثقة في أي شيء، ولا يوجد مركز ثابت يستند إليه الفكر لينطلق مجددًا؛ فالأرض التي لطالما اعتقد أنها مركز ثابت، يسمح له برصد حقيقية العالم الذي يدور من حوله، تَبَيَّنَ أنها؛ مجرد كرة تجوب فضاءً لا متناهيًا؛ لهذا سيطرت على العقل الحديث «**فكرة الإصلاح وإعادة البناء**»، التي يمكن القول: إنها تختزل مشروع الحداثة بأكمله، ذلِكُمُ المشروع الذي تَحَقَّقَ من خلال اقتحام العقل البشري لكل المجالات، التي لم يكن مسموحًا له الاقتراب منها، سابقًا، وكان القول فيها يقتصر على تعاليم الدين المقدس.

في هذا السياق؛ كان للعقل الحديث غايتان أساسيتان؛ تتعلق الأولى: بنزع القداسة عن كل الممارسات والأفكار، وإكسابها الصفة الإنسانية، التي تجعلها قابلة للمساءلة، والنقد، والفحص. أما الثانية: فتتجلى إعادة بنائها، على أساس جديد لا تستمِدُّ فيه مشروعية وجودها من الطبيعة أو السماء؛ بل من الإنسان. لكن تحقيق الغايتين، معًا، ظلّ مشروطًا بوجود نقطة ارتكاز أو مرجعية فكرية، يتم اعتمادها كأساس للبناء الحديث

42 محمد منادي إدريسي، نقد العقل الميتافزيقي في الانتقال من الطبيعة إلى الحرية، رسالة دكتوراه نوقشت يوم 29 نوفمبر 2016 م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس- المغرب، (الرسالة غير منشورة)، 466.

43 لوك فيري، تعلم الحياة: سأروي لك تاريخ الفلسفة، ترجمة: د. سعيد الوالي، مراجعة: د. زهيدة درويش، أبو ظبي للثقافة والتراث، ص ص 152-153.

بأكمله، وفي غياب أي مرتكز مادي أو لاهوتي، لم يكن ثمة من مخرج، إلا بالعودة إلى الذات، واتِّخاذها نقطة ارتكاز، ولا يتعلق الأمر، هنا، بالإنسان، كما فهمه القدماء (مادة وصورة)، أو إنسان الدين؛ الذي تعده الكنيسة بالخلاص، شرط تطهره من الخطايا والآثام؛ فالفهمان معًا، يخلطان في الإنسان بين القدرة على التعقل والمادة، وينسبان، لهذه الأخيرة (المادة)، القدرة على التفكير والفعل. أما الذات الحديثة؛ فتُسْتَحْضَرُ بصفتها «ذاتٌ مفكرةٌ» فقط، وهذا ما يقوله ديكارت: «**أستطيع القول: إن ماهيتي تنحصر في أني شيء أو جوهر مفكر، ولدي فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي، من حيث إنني لست إلا شيئًا مفكرًا، لا شيئًا ممتدًا، ولَدَيَّ فكرة متميزة عن جسمي، من حيث إنه ليس إلا شيئًا ممتدًا، وغير مفكر**»[44].

بالفكر، فقط، يسمو الإنسان على سائر المخلوقات، وبه يستطيع، أيضًا، إعادة تشكيل العالم وتنظيمه، من خلال صياغة قوانينه وتوليفاته، التي يربط بها بين الظواهر، ويفسرها، ويتحكم فيها.

لقد استوحى ديكارت تصوره للذات المفكرة، من شكّه المنهجي بالثورة الكوبيرنيكية؛ فإذا كان بمقدور الذات (كوبيرنيك)، أن تصل إلى الحقيقة اليقينية (دوران الأرض حول الشمس)؛ التي تُخالف المألوف المُعَزَّزَ بنصوص مقدسة (دفاع الدين عن ثبات الأرض في مركز الكون)، اعتمادًا على الفكر الخالص فقط؛ فإنه تترتب عن هذه النتيجة فكرتان حاسمتان؛ تُقَرِّرُ الأولى: أن البحث عن الحقيقة، يقتضي، أولًا، تحرير الذات من الموروث الثقافي- الديني (مجموع الآراء والأحكام المسبقة التي لا سند لها عقليًا)، و**إفراغ العقل دُفعة واحدة من كل ما يوجد فيه، وإعادة البناء على أسس جديدة**[45] (فكرة الطاولة الممسوحة). أما الثانية؛ فتتلخص في: أنَّ إجماع الجماعة على فكرة ما، واعتقادها في صحتها (الاعتقاد بصحة ثبات الأرض)، لا يُعَدُّ دليلًا على صدق تلك الفكرة؛ فقوة الفكرة وحقيقتها، تكمن في قدرتها على مقاومة الشك، والتغلب عليه (قوتها في ذاتها)، لا في عدد أو قوة من يؤمنون بها ويدافعون عنها، ومنذ هذه اللحظة؛ لم يعد مقبولًا أن تُجبِرَ أية سلطة، مهما علت، الناس على الأخذ برأي أو اعتناق مُعتقد ما؛ لأن قبول الذات بفكرة ما، يقتضي اقتناعها بوجاهتها وصحتها، وهذا ما تعبر عنه قاعدة البداهة، التي تُؤكد أن الذات المفكرة، باتت معيارًا وحيدًا للحقيقة: «**أن لا أقبل شيئًا على الإطلاق، على أنه حقيقة، دون أن أعرف معرفة جلية؛ أنه كذلك، وألا أُدخل في أحكامي، إلا ما يتمثل لفكري، بقدرٍ من الوضوح والتميز، لا يدع لي أية فرصة للشك فيه**»[46].

كان الدرس الديكارتي ثوريًا بشكل حاسم؛ لأنه غير نظرة الإنسان إلى ذاته وإلى الحقيقة؛ فبعدما كانت الحقيقة: هي الثقة العمياء (الإيمان) فيما يقوله الآخر، مهما كان منافيًا للعقل (الإشارة إلى المعجزات والخوارق، التي أشاعها رجال الدين سابقًا)، والاستسلام له، وتسليمه زمام الذات، والسماح له بقيادتها،

44 ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق: عثمان أمين، تصدير: مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، 2014م، ص 249.

45 المرجع نفسه، ص 71.

46 ديكارت، حديث الطريقة، ترجمة وشرح وتعليق: عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، تموز/ يوليو 2008م، ص ص 94 -95 -96.

ستصبح الحقيقة: هي ما تعترف به الذات المفكرة، التي صارت مركزًا جديدًا، ينبغي على كل الأفكار والممارسات، أن تنطلق منه لنيل المشروعية، هكذا كان العالم الحديث يُبْنى مُجددًا على مرجعية الذات المفكرة، وقد تم التركيز على تطهير كل الأفكار، التي تريد الانتماء للعالم الجديد، من كل شوائب المرحلة السابقة ورواسبها؛ حيث لم يُسْمح لأي خطاب، مهما كانت مرجعيته وقداسته، أنْ يَلِجَ المملكة الإنسانية الجديدة، إلا بعد إخضاعه للفحص والنقد العقليين، لإفراغه من كل ما لا يقبله العقل (معيار الحقيقة ومانح المشروعية، هذا ما يُعَبِّرُ عنه كانط، بقوله: «**إنَّ عصرنا هذا؛ هو عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء؛ يريد الدين بقدسيته، والتشريع بجلاله أن يتملَّصا منه عادة، ولكنهما يثيران، بذلك، الشكوك حولهما، ولا يمكنهما أن يطمحا إلى نيل ذلك الاحترام الصادق، الذي لا يمنحه العقل، إلا لِمَن يفوز في امتحانه، الحر والعلني، فحسب**»[47].

لم يكن للشك الديكارتي تداعيات على المستوى الفكري فقط، ولم يقتصر تأثيره على تحديده الطريقة السليمة لاستعمال العقل؛ بل كانت له تداعيات حاسمة، على المستوى؛ الاجتماعي، والسياسي، والديني، ويتعلق الأمر بفكرة «الطاولة الممسوحة»، أو الرفض المطلق لكافة المسبقات والاعتقادات الموروثة عن الماضي، كشرط ليستعيد الفكر المبادرة والحرية.

إن أول ما يلتقي به العقل، بعد الشك، والتخلص من المسبقات (القيود)؛ هي **حريته في أن يَحكُمَ أو ألا يحكم**[48]، وعندها يجعل من نفسه معيارًا للحقيقة.

لم يكن تحرير العقل إلا نموذجًا للطريقة، التي يمكن بواسطتها تحرير الفضاء العمومي؛ الذي ما زال خاضعًا للسلطات الموروثة؛ لهذا يعدّ بعض الفلاسفة (دي توكفيل مثلًا): أن «**اليعاقبة؛ الذين أنجزوا الثورة الفرنسية، ليسوا سوى الديكارتيين، الذين خرجوا من المدرسة، ونزلوا إلى الشوارع**»[49]، ليكرروا، في الواقع السياسي، الصنيع الذي أَقْدَمَ عليه ديكارت على مستوى الفكر، فكما أصدر هذا الأخير (ديكارت)، قرارًا بِوَضعِ كل المعتقدات والأفكار الموروثة من المجتمع وتعاليم الكنيسة، مَوْضِعَ الشك، وأنْ تُفْحَصَ من قِبَلِ ذاتٍ مفكرةٍ، تضع نفسها في موقعِ الحَكَمِ المستقل، والقادر وحده على البتِّ فيما هو صادق أو كاذب؛ فكذلك، أصدر الثوار الفرنسيون قرارًا، يقضي بأنه يجب وضع حدٍّ للطريقة التي تتم بها ممارسة الفعل السياسي الموروث، ذي المرجعية اللاهوتية، وهذا ما يُلخصه أحد المشاركين في الثورة الفرنسية، بقول ما **معناه: «إن كُنَّا قد عشنا، على الدوام، في ظل نظام اللامساواة، والتفاوت، والامتيازات؛ فإن ذلك لا يُلْزِمُنَا بالاستمرار في ذلك إلى الأبد؛ أي لا شيء يُلزمنا باحترام التقاليد إلى الأبد؛ بل يجب طرحها جانبًا،**

47 عمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، مشروع مطاع صفدي للينابيع، ص 26.

48 ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق: عثمان أمين، تصدير: مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، 2014م، ص 194.

49 لوك فيري، تعلم الحياة: سأروي لك تاريخ الفلسفة، ترجمة: د. سعيد الوالي، مراجعة: د. زهيدة درويش، أبو ظبي للثقافة والتراث، ص 210.

وتغييرها، عندما لا تكون صالحة»[50]، وسواءٌ تعلق الأمر بديكارت أو بالثوار؛ فإن مشروع نزع القداسة التي كرَّستها الكنيسة من جهة، وأَنْسَنَةُ كل الخطابات والممارسات من خلال إعادة بنائها على الذات من جهة أخرى، كان يفعل فعله، وكان ينتقل، تدريجيًا، من العلم والفلسفة، إلى السياسة والدين.

كان على كل المجالات؛ أن تُقدمَ أوراق اعتمادها أمام «العقل»، لتنال مشروعية الوجود، ولم يكن ممكنًا، البتة، استثناء الدين من هذا المخاض، بعدما فقد هالته وقداسته، اللتين كانتا تمنحانه حصانة، وتجعلانِ أفكاره وتعاليمه فوق الشك والمساءلة العقليتين؛ بل وتُلْغيانِ العقل، وتُعَطِّلانهِ باسم الحقيقة المقدَّسَة، أمَا وقد تقلص مجال نفوذه وسلطانه، وكفَّ عن أن يكون مرجعية تُصَدِّرُ المشروعية لكل شيء؛ فقد كانت عودتُهُ إلى العالَمِ الإنساني الجديد، مشروطةً بِمُثُولِه أمام محكمة العقل/ النقد، التي ستحدد له طبيعته، ووظيفته، وحدود تدخله، والشكل الذي يجب أن يكون عليه، وبتحقيقه لهذه الشروط والتزامه بهذه الحدود يمكنه، فقط، أن ينال (حق المواطنة)، في دولة لم تعد تستمد مشروعيتها من الطبيعة، أو من الدين؛ بل من الإنسان، وكانت هذه هي الإشكالية الكبرى للفلسفة الحديثة بأكملها، وهي الإشكالية التي اهتم بحلِّها (طوماس هوبز) وغيره من فلاسفة الحداثة.

من خلال ما سبق عرضه؛ نصل إلى أن التصنيفات العامة التي نتبناها دون فحص، ونُرَسّخَها، بوعي أو بدونه، داخل مجتمعاتنا، تفتقر إلى السند، وتنقصُها الحجة، ويؤدي تقبلها إلى إبعادنا عن الإمساك بحقيقة الأفكار، التي تبقى عصيةً على الحصر والتصنيف، وقد رأينا: أن الخصم الذي كانت تواجهه الحداثة؛ هو اللاهوت المُعَزَّزُ ببقايا الفلسفة الإغريقية، ولم يكن تساؤل ديكارت حول منهج المعرفة، غاية في ذاته؛ بل كان الهدف منه، إعدادُ الأداة الفكرية التي بمقدورها تحرير العقل من سلطة الموروث الفكري، من أجل أن يستعيد زمام المبادرة، ويَشرَعَ في إعادة البناء مجددًا، كما أنَّ النظرة المتفحصة للطريقة التي اتبعها هوبز في بناء الدولة، ومناقشته للدين في كتاب اللفياثان، تؤكد هشاشة تصنيفه كفيلسوف تجريبي، يعارض ديكارت الذي يوصف بـ (العقلاني)؛ لأن الرجل كان يشتغل بالأداة المنهجية الديكارتية.

يتضح ذلك في أنه انطلق، أولًا، من الرفض التام للسلطة الكنسية (إعادة النظر في الموروث؛ شرط ضروري للوصول إلى الحقيقة)، وانتقد، بشكلٍ مُفَصَّلٍ في البابين الثالث والرابع من الكتاب، حججها، وشكَّكَ في مصداقية تعاليمها (الشك في الأفكار السائدة)، وبعد إثباته، بأدلة عقلانية ولاهوتية أيضًا، بطلان المبررات التي استندت عليها الكنيسة، لتبرير أحقيتها بممارسة السلطة الزمنية، أكد أن بناء السلطة السياسية على أسسٍ متينة، يقتضي إبعاد الدين والطبيعة عن هذا البناء، والانطلاق من الوضعية الأصلية، التي سبقت حالة الدولة، والمجتمع، والثقافة (حالة الطبيعة)، وهي الفكرة التي تحيلنا على فكرة الطاولة الممسوحة عند ديكارت.

50 المرجع نفسه، ص 210.

وكما أن مشروعية الحقيقة عند ديكارت، تتوقف على مدى اقتناع الذات المفكرة بها، وعدم قابليتها للشك؛ فكذلك هوبز، يبني مشروعية الدولة على اقتناع الناس إراديًا بها، واختيارهم الطوعي الخضوع لسلطتها.

لقد كان الخطاب الفلسفي الحديث، خطابًا تكوينيًا بامتياز، اقتنع فيه الفلاسفة، بأن معقولية الظواهر والأشياء والمفاهيم، لا تظهرُ عليها، كما هي في وضعيتها الراهنة؛ بل إن الإمساك بهذه المعقولية، يقتضي العودة إليها في أصلها، وتَتَبُّعِهَا في تاريخِ تَشَكُّلِها وتطورها، ولذلك؛ فإن البحث عن الحقيقة، يستلزم، دائمًا، العودة بالأشياء إلى أصلها، وإفراغها من كل ما لا ينتمي إليها، وهذا ما قام به ديكارت في الفكر، عندما اعتبر أن الوصول إلى الحقيقة، يقتضي إفراغ الفكر دفعةً واحدةً من كل ما فيه، والشك في كل الأشياء، والانطلاق من وضعية الصفر، وطَبَّقَهُ روسو في الدين، عندما شَكَّ في الموروث الديني، وتخلَّصَ منه، وعاد إلى الفطرة السليمة؛ ليستنبط مبادئ دين الفطرة الكوني.

وقام به هوبز في السياسة، عندما عاد إلى حالة الطبيعة، ليؤسس الدولة الحديثة على مشروعية الرضا والاختيار الطوعي الإنساني، وفي كل المجالات؛ كان هناك إجماعٌ على أن الذات هي مانحة المشروعية.

هل كان هوبز «مَلَكيًّا مُتطرفًا» أو مُنَظِّرًا للاستبداد؟

أشرت في بداية هذا الموضوع؛ إلى أبرز أسباب إهمال الدارس العربي لفلسفة هوبز، خاصة كتابه «اللفياثان»، وهي الأسباب التي أرجعتها إلى ما يُشَاعُ حولَ هذه الفلسفة؛ من المُسبَقَات، وأحكام القيمة، التي تُجمِعُ على انحيازِ فلسفة الرجل للحكم المطلق، ودفاعه، بشراسةٍ، عن مشروعيةِ إمساك الحاكم المطلق بكل الصلاحيات والسلطات، في مرحلةٍ تاريخيةٍ، طَغَت عليها الدعوةُ إلى الحرية وحق الشعوب في تقرير مصيرها، ومناصرة الديمقراطية، ومُهاجمة الحكم المَلَكي. ربما يجد دعاةُ هذا الحكم العام في كتاب اللفياثان، ما يبَرر مشروعية حكمهم، ومن دون شكٍّ؛ فإن من يطالعُ الفصل الثامن عشر، المتعلق بحقوق الحكام المطلقين؛ سيجد هوبز حريصًا على وضع كل الصلاحيات، والسلطات، والقدرة على اتخاذ القرارات التي تَهُمُّ كل شيء داخل الدولة بيد الحاكم المُطلق، إلى حدِّ أنه؛ **يحق للحاكِمِ التَّقرير في الأفكار، والآراء، والمعتقدات، التي يمكن السماح بها داخل الدولة**[51]، ولكن ذلك لا يُبَررُ، البتة، تصنيفهُ كداعيةٍ للاستبداد؛ لأن هذا التصنيف، يَجتزئ جزءًا صغيرًا من مشروعٍ كبيرٍ، ويعزلها عنه، ليصل إلى استنتاجات تَخُصُّ الكُل؛ بل إنه، حتى عندما يجتزئ فكرةً ما، يقف عند ظاهرها، ويسيء فهمها، ويأخذ منها ما يريد؛ لأن وضعَ اللفياثان في سياقه الإشكالي، يكشفُ أن ما كان يشغل الرجل، ليس طبيعة النظام السياسي ولا شكله؛ فهذا إشكالٌ لا يُمثل أولوية، ولا يمكن التفكير فيه، قبل تحرير الفضاء العمومي، الذي كان لا يزال خاضعًا للسلطة الدينية، وتحت رقابة محاكم التفتيش.

51 توماس هوبز، اللفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. ترجمة: ديانا حداد وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، الطبعة الأولى، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011م، ص 186.

لقد كانت غاية المعركة الأولى؛ تحطيم الدعامات اللاهوتية- الأرسطية، التي تعتمدها الكنيسة؛ لتبرير هيمنتها وتسلطها، من أجل رفع وصايتها، وإبعادها عن الحياة، والحكم المدنيين؛ فحتى هذه المرحلة (لحظة هوبز)، لا تزال الكنيسة متشبثة بحقها في ممارسة السلطة المدنية، ولا تزال أطروحة التمييز بين السلطتين؛ الزمنية والروحية، رائجة ومقبولة، ولا يزال الحديث عن الكنيسة، باعتبارها مملكة الله على الأرض، مشروعًا، ولو أخذنا بعين الاعتبار هذه الدعاوى اللاهوتية مجتمعة؛ سنفهم السر في إصرار هوبز على تجميع كل السلط بيد الحاكم المدني المطلق.

لقد كان هَمُّهُ مُنْصبًا، بالأساس، على إغلاق هذا البناء السياسي بشكلٍ مُحكم، لا يسمح بأية ثغرة يمكن للدين أن يتسلل منها، للعودة مجددًا إلى الحياة المدنية؛ فبعدما أَبعَدَ الدين عن التدخل في العقد الاجتماعي، الذي أفضى إلى تأسيس الدولة، وبيَّنَ أن العقد تَمَّ بين الناس، بصفتهم بشرًا فقط، لا بصفتهم مؤمنين، وأنَّ أمل هؤلاء البشر، في الأصل، لم يكن الحياة الآخرة، ولا الخلاص الذي تدعي الأديان تحقيقه؛ بل كان أقصى ما يأملون تحقيقه؛ هو الحياة المدنية الآمنة على الأرض، وليس في السماء، وعاد، بعد ذلك، ليؤكد أن «العقد الاجتماعي» مُلْزِمٌ، بشكل **يصبح التفكير في نقضه، أو التراجع عنه، ظلمًا وعدوانًا**[52]، لا يمكن التساهل معه؛ بل إنه من الواجب على الحاكم المدني، طبقًا لعقد التأسيس؛ أن يمنع بكل الوسائل التي يراها مناسبة، مثل هذه السلوكيات، التي تهدد الحياة المدنية بالدمار.

إن التفويض الأصلي للحقوق، كان مطلقًا وشاملًا، ولا يمكن لأي شخص أن يرفع ولاءه وطاعته، لأي شخص أو قوة غير الحاكم المدني، مهما كانت طبيعة هذه السلطة؛ فلا مشروعية إلا للسلطة المدنية، وإن تشديد هوبز، هنا، على الولاء المطلق للحاكم المدني، لم يكن مُوَجَّهًا إلى عامة الناس؛ بل كان يقصدُ، من خلاله، إغلاق المجال أمام إحدى الدعاوى الكنسية الخطيرة، يتعلق الأمر بفكرة التمييز بين السلطتين، الروحية والزمنية، تِلْكُمُ الفكرة التي كانت تدَّعِي، من خلالها، الكنيسة الكاثوليكية؛ أنها مُخَوَّلَةٌ، شرعًا، برعاية أرواح المسيحيين، حيثما كانوا، وهو ما يعني؛ أن ولاء أي مواطن مسيحي، يجب أن ينتهي بالدرجة الأولى إلى قداسة البابا قبل الحاكم المدني، ما دام أن خلاص هذا المواطن، يتوقف على طاعته للبابا، وليس الملك، ضِدًّا على هذه الدعوى؛ سيُشدد هوبز على أن العقدَ الوحيد المُلزِم للناس، هو العقد الاجتماعي، الذي فوضوا من خلاله حق قيادتهم لسلطة مدنية، تحتكر المشروعية المطلقة، وكل العقود الأخرى؛ هي مجرد أوهام وأباطيل فاسدة، هذا ما تكشفه العبارة الآتية: «**إن من يرفضون طاعة حاكمهم المطلق، مُتَذَرِّعين بوجود اتفاقية جديدة معقودة مع الله، وليس مع البشر، يقومون بفعل غير عادل؛ لأنه لا توجد في الواقع اتفاقية مع الله؛ بل إن الزعم بإقامة اتفاقية مع الله، هو كذبة بديهية، لدرجة أنه، حتى في عقول من يدَّعُونها، ليست عملًا مُجْحِفًا فحسب؛ بل نتيجة منطق دنيء**»[53]، وأمام الفكرة الراسخة حول «قداسة البابا

52 المرجع نفسه، ص 183.

53 المرجع نفسه، ص 183.

والكهنة»، بوصفهم ممثلي الله على الأرض؛ سيؤكد هوبز: أنه لا وجود في الطبيعة لِمَا يُبرر كل مظاهر التفوق والشرف، التي يزعم بعض الناس امتلاكها، ليمنحوا لأنفسهم مقامًا فوق الآخرين؛ فالناس، كما رأينا سابقًا، متساوون بالطبع، ولهذا؛ لا يوجد في الدولة المدنية شخص «**أشرف من الحاكم المطلق، وحتى شرف هذا الأخير، لم يكن له بالطبع؛ بل استمده من مُهِمته كحاكم مدني، يمتلك السلطة المطلقة**»[54]، وكل ما عداه من الناس سواء، وبما أنه لا يوجد مصدر آخر لنيل الشرف غير الحاكم المدني المطلق؛ فإنه الشخص الوحيد الذي يحدد الأفعال، التي يمكن أن ينال أصحابها التكريم، والتشريف، والإشادة، ولكن لن تترتب عن هذه التشريفات أية أفضلية، تُعْفي من يحصلون عليها من الحاكم المدني المطلق، من الواجبات التي يُلْزَمُ بها غيرهم من الأفراد، وبحرمان الكنيسة من قداستها، وبإفراغها من معاني الشرف والسمو، وحصر منبع الشرف والرفعة بالحاكم المدني؛ يكون هوبز قد نجح في تجريدها (الكنيسة)، من كل ما كان يرفعها فوق العالَم البشري، وهو ما يعني؛ أنه أنجز الخطوة الأولى في اتجاه إعادة جمع السلطتين، معًا، بيد السلطة المدنية، النابعة من إرادة البشر واختياراتهم الطوعية، هكذا يَظهَر لنا؛ أن الحكم المسبق ضد مضمون اللفياثان، نابع، بالأساس، من آفة اجتزاء الأفكار، وعزلها من سياقها الإشكالي والنسقي، وهذا ما يجعل منه فكرًا قاصرًا، ولا نقديًا، وسطحيًا.

هل يصِحُّ تصنيف «اللفياثان» ككتابٍ في السياسة؟ وهل يخلو القسمان الأخيران منه (الثالث والرابع) من أية فائدة؟ وهل يمكن حصر قيمة الكتاب في الجزء الأصغر منه وإقصاء الباقي؟

نتوقف، في هذا الصدد، عند دعوى الباحث والمترجم التونسي «محمد محجوب»؛ الذي اعتبر أن محاولة ترجمة البابين، الثالث والرابع، من كتاب اللفياثان، فكرةٌ تخلو من الوجاهة، وبَرَّرَ هذا الحكم العامَّ، بكون البابين المقصودين، يتضمنان من النصوص، والإحالات الكثيرة على الإنجيل، وقراءاته، وشروحاته، مما يجعلهما بعيدين عن اهتمامات المتلقي العربي، الذي قد لا يجد فيهما ما يعنيه على الإطلاق.

يَلزَمُ عن هذا الحكم/ الموقف، فكرتان أساسيتان؛ إذا كان يصحّ أنه يمكن الاكتفاء بترجمة القسمين؛ الأول (في الإنسان)، والثاني (في الحكومة) من الكتاب، دون أن يلحقَ معناهُ خللٌ أو تَشَوُّهٌ؛ فإن هذا يعني: أن القسمين الأخيرين، مجرد حشوٍ، وإضافةٍ لا تأثير لهما، وإذا كان الاستغناء عن ترجمتهما ممكنًا بهذا الشكل؛ فإن ذلك لا يعني أكثر من القول: «إنَّ أقسام الكتاب مُفَكَّكَةٌ، وتخلو من أي رابطٍ أو خيطٍ ناظمٍ يوحدها، إلى حدٍّ أنه يمكن ترجمة «الجزء المفيد والمناسب منها»، وعزله عن الباقي الأقل فائدة»، والذي «يرى الباحث المذكورُ؛ أنه يمكن أخذ الدرس منه، دون الاضطرار إلى ترجمته»، بعيدًا عن طريقة التعامل «الانتهازي» الفاسدة مع النصوص، نجد أنفسنا أمام استنتاجين خطيرين، يضعاننا أمام خيارين؛ إما أن نذهب مع رأي الرجل، ونُسَلِّمَ، فعلًا، بأن القسمين، الثالث والرابع، من الكتاب، غير جديرين بالترجمة، ويخلوان من الفائدة

54 المرجع نفسه، ص 191.

التي يمكن أن تثير اهتمام الاستقبال العربي الإسلامي؛ الذي قد ينفر منهما، بسبب امتلائهما بنصوص الكتاب المقدس، وشروحاته، وتفسيراته، وهو اتفاق يبدو صعبًا، إذا علمنا أنه يقودنا إلى السقوط أسرى موقفٍ سطحيٍّ، يُبعدنا، تمامًا، عن الفهم السليم للكتاب، وتجنبًا لهذه النتيجة، التي لا تُنْصِفُ العمل (اللفياثان)، ولا صاحبه؛ ننفتح على الخيار الثاني.

يقع كتاب «اللفياثان» في أربعة أقسام كبرى؛ اهتم في أولها: بدراسة الإنسان، باعتباره بنية عضوية مُركبة بطريقة آلية، تجعلها قابلة للتفسير، استنادًا إلى قوانين الميكانيكا، بحيث لا يوجد في الإنسان ما يستعصي على التفسير الميكانيكي، بما في ذلك؛ الإحساسات، والخيالات، والأحلام. أما القسم الثاني: فخصصه للحديث عن الحكومة، وعالج فيه؛ أصل الدولة، وأسباب نشأتها، وأشكال النُّظُم السياسية، وطبيعة السلطة وحقوقها، والفرق بين العقد المشروع، والعقود الباطلة. بينما خَصّصَ القسم الثالث منه: للحديث عن الدولة المسيحية، وقد تعَرَّضَ فيه بالنقد الدقيق والمُفَصّلِ، للمبادئ السياسية (النبوة، والوحي، والمعجزات، والكتب المقدسة، والكنيسة، ومملكة الله، وفكرة الخلاص، ...إلخ)، التي اعتمدتها الكنيسة الكاثوليكية، للدفاع عن أحقيتها في ممارسة السلطة الزمنية، وهي المبادئ التي كانت ترسخ سلطاتها، وترفعها فوق النقد والمساءلة، وأخيرًا، اهتم في القسم الرابع: بالحديث عن «مملكة الظلام»؛ التي هي صفة تُميزُ الدولة التي شيدتها الكنيسة، مستندة على تأويلات فاسدة لبعض النصوص الدينية، وعلى ميتافزيقا أرسطو.

يمثل القسمان، الثالث والرابع، من الكتاب الضخم، الجزء الأكبر منه مقارنة بالباقي؛ فهل يعني هذا: أنهما مجرد حشوٍ لا تربطه بالباقي علاقة؟ وما موقع هذين القسمين داخل كتاب اللفياثان؟ وهل يمكن فهم مقاصد الكتاب بالاكتفاء بالجزء الأصغر منه؟ وكيف يمكننا إيجاد الرابطة بين هذه الأقسام الأربعة دون الاستغناء عن أيٍّ منها؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفقرات المقبلة.

من الواضح أن الحكم العام الذي أصدره الباحث المذكور أعلاه، نابعٌ من الاعتقاد، الذي نفترضه سطحيًا وخاطئًا، بأن الإشكالية التي يعالجها كتاب اللفياثان؛ هي إشكالية سياسية خالصة، وبما أن القسم الذي يتناول بالتفصيل الإشكالية السياسية، المتعلقة بأصل الدولة، وأنواعها، وأسباب نشأتها، وطبيعة سلطتها: هو القسم الثاني؛ فإن ذلك يقود، تلقائيًا، إلى القول: إنه يمكن الاكتفاء به في الموضوع، ومن ثم، الإعرَاضُ عن القسمين، الثالث والرابع، ما داما يتحدثان عن الدولة المسيحية، وعن مملكة الظلام. من محدودية هذا الحكم العام؛ الذي ينتهي به المطاف إلى موقفٍ تفكيكيٍّ للكتاب، تنبعُ مشروعية قراءة اللفياثان، بوصفه محاولة لحل إشكالية لاهوتية- سياسية، تتعلق بطبيعة الدين الذي يمكن قبوله داخل المجتمع الإنساني الحديث، ولا شك أننا لن نستوعب ما كانت تمثله سلطة الكنيسة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لكن، لو تَمَوْقَعْنَا فكريًا في هذه المرحلة؛ فسنفهم، مباشرة، أن التفكير في طرق مواجهة سلطة الكنيسة، وسبل إنهاء هيمنتها، وإبعادها عن الحياة السياسية والاجتماعية، كانت مسألة بالغة الخطورة والأهمية، إلى حد أنَّ فلاسفة المرحلة وعلماءها، كانوا يَتَهَيَّبُونَ إعلان أفكارهم أو التصريح بمواقفهم، لِمَا قد يجلبه عليهم ذلك من أذى، ومن

ملاحقاتِ محاكم التفتيش؛ التي كانت تترصَّدُ المفكرين والفلاسفة، وتراقب منشوراتهم وأعمالهم؛ فتَحظُرُ منها ما تجدهُ مخالفًا لتعاليم الكنيسة، وتُحرِّمُ نشرهُ أو امتلاكه أو الترويج له.

ويكفي، في هذا السياق، أن نُذَكِّرَ؛ بِحَظْرِ محاكم التفتيش لكتاب كوبيرنيك «دوران الأجرام السماوية»، وإحراقها لجيوردانو برينو، ومحاكمة جاليلي، ونشرِ إسبينوزا لكتابه «رسالة في اللاهوت السياسي» دون اسمه، خوفًا من الرقابة نفسها، كل هذه الأحداث والوقائع، تدل على ما كانت تتمتع به مؤسسة الكنيسة من قوة وسلطة؛ لذلك كان الفكر الحديث، منشغلًا كثيرًا بالبحث في كيفية تحرير العقل والفضاء العمومي، من سيطرة اللاهوت الكنسي، المُعَزز بميتافزيقا أرسطو، وبقراءة كتاب «اللفياثان» من هذه الزاوية؛ يمكننا أن نعثُرَ على الرابط المتين بين أقسام الكتاب، بحيث يُصبِحُ القسم الأول منه، مجرد مقدمة تتضمن الأسس النظرية الضرورية، لِتخريب مبادئ السياسة المسيحية، التي يتضمنها، بالتفصيل، القسمان الأخيران من الكتاب.

سأحاول في الفقرات الآتية: أن أُحَدِّدَ هذا الرابط الإشكالي بين أقسام الكتاب؛ لإظهار الهَمِّ اللاهوتي-السياسي، الذي يحضر في ثنايا أقسام الكتاب، مستعينًا بإحالات من الكتاب نفسه، وليس، فقط، بتأويلات أو إسقاطات خاصة.

من الواضح؛ أنه لا يمكننا فهم هوبز معزولًا عن السياق العلمي الذي ظهر فيه، والحديث، هنا، عن «النزعة الآلية»، التي طبعت العلم/ الفكر الحديث بأكمله، وبما أن الخصم النظري، هو اللاهوت الغارق في التصورات الخرافية؛ فإن إبراز هشاشة تصوره للعالم والذات، ستصبح مسألة سهلة، بالاستناد إلى التفسير الميكانيكي، ومن المبادئ الأساسية التي يرتكز عليها هذا الأخير؛ نجد «مبدأ السببية»: الذي يقتضي أنَّ لكل ظاهرة أو حدث سبب مباشر، يكشف معقولية حدوثه، وتَكمُنُ الغاية من وراء ترسيخ مبدأ السببية في إفراغ الطبيعة، والكون، والذات الإنسانية من كل التفسيرات اللاهوتية والأرسطية، التي كانت تنسُبُ للظواهر والمواد الطبيعية، صفات إحيائية؛ كالحنين، ومحبة الراحة، والغضب، والخوف، والحظ، ...إلخ، وهو ما كان يُمَهدُ الطريق أمام القول: إن هذه الظواهر قادرة على إلحاق الضرر والأذى بالإنسان، أو التأثير فيه، وخلافًا لهذه المواقف والتفسيرات، يبني هوبز تصوره للإنسان، مُستندًا إلى المبدأ الميكانيكي القائل: إنَّ لا شيء يحدثُ دون سبب، ويعني ذلك؛ أنه يمكن تفسير كل حالات الإنسان، وسلوكاته، وردود أفعاله، من خلال تحديد أسبابها المباشرة، بشكلٍ لا يسمح، البتة، بتدخل التفسيرات الغيبية في الحياة البشرية.

في نقد فكرتي؛ «الوحي» و«لغة اللاهوت»:

تَنَبَّهَ هوبز إلى أن سلطة الخطاب الديني، ترجع، بالأساس، إلى عنصرين اثنين؛ يتجلى أولهما: في حرص الكنيسة على غرس وتكريس مبادئ التفكير الغيبي، القائم على المعجزات التي تخرق قوانين الطبيعة، بحيث لا يمكن لأية قوة إحداثها غير الله، وطالما أن الأمر، هنا، متعلق بالأسرار الإلهية؛ فإن فهم هذه الأخيرة

(الأسرار الإلهية)، وتفسيرها، غير مُتاحٍ لكل الناس؛ بل يقتصر ذلك على الكهنة، وهذا ما يجعلُهم وُسطاء ضروريين بين الناس من جهة، والله ونصوصه المقدسة من جهة أخرى. أما الدعامة الثانية لهذه السلطة؛ فترجع إلى اللغة التي تستخدمها الكنيسة لنشر تعاليمها، وأفكارها، ومعجزاتها، وهي لغة يرى هوبز؛ أنها مليئة بالأغلاط والكلمات المتداخلة والغامضة، التي تخلو من المعنى، أو يصعب تحديد دلالتها، إنها (اللغة اللاهوتية): وهي خلاصةُ المزج بين ميتافزيقا أرسطو، أكثر مقاطع ونصوص الكتاب المقدس غموضًا.

لذلك؛ ستتَّخذُ مواجهة السلطة الكَنَسية عند هوبز، منحيان مترابطان؛ الأول: يسعى فيه إلى صياغةِ فهمٍ جديدٍ للطبيعة الإنسانية، مُستندًا إلى عُدَّةٍ منهجية، وخلفية مفاهيمية، مستوحاة من النزعة الميكانيكية. سيلزَمُ عن هذا الفهم الجديد، كشفُ تهافتِ المبادئ التي ترتكز عليها سلطة الكنيسة، غير أن بناء الفهم الحديث بصدد الذات والعالم، لا يَمُرُّ عبر استبعاد التفسيرات الغيبية والخرافية، التي تستغلها الكنيسة لتعميق سلطتها على العامة والسّذج؛ بل يستلزم إعادة النظر في اللغة والمفاهيم السائدة، من أجل تطهيرهما من المغالطات، وإعادة صياغة المفاهيم، وإعطائها دلالات واضحة، فارغة تمامًا من مظاهر اللبس والغموض. ومن معالجتنا للقضيتين معًا؛ سنُحاول إظهار الترابط بين أقسام اللفياثان.

أيّة مصداقية للوحي الذي يتمُّ عن طريق الرؤى والأحلام؟

يُخَصِّصُ هوبز القسم الثالث من اللفياثان (في الدولة المسيحية): لفحص المبادئ السياسية التي ارتكزت عليها سلطة الكنيسة الكاثوليكية، في هذا السياق؛ يُبَيِّنُ أن قوة سلطتها ترجع، أساسًا، إلى سلطة الخطاب الديني، الذي تَدَّعي امتلاكه، وتحتكر حق الخوض فيه، وتبليغه للناس، وبما أن الكنيسة تُمَثِّل مملكة الله، التي يدبرها الكهنة نيابة عنه، واعتمادًا على تعاليمه التي يتلقاها منه الأنبياء والرسل والقديسون؛ فإن طاعة الكهنة من طاعة الله، وعصيانهم عصيانٌ له، من هذا المنطلق؛ يتبين لنا أنَّ مبدأ السلطة الدينية: هو (الوحي) الذي يتلقاه الرسل والقديسون. ومن المشروع التساؤل، هنا، عن الطريقة التي يتبعها الله ليُبَلِّغَ رسالةً ما إلى إنسان (نبي)، ولا شَكَّ أنه بمقدور الشخص الذي خاطبه الله، أن يعرف ذلك ويقتنع به، ولكن هذا الشخص لن يكون قادرًا على إقناع غيره من الناس، أن الله توجه إليه، وخاطبه، وكلَّفَه بتبليغ رسالة ما.

تتفق الأدبيات الدينية المسيحية، على أن الله أوحى إلى أغلب الأنبياء عن طريق «**الرؤى والأحلام**»[55]، ومن دون شكٍّ؛ فإن أي شخص يعلن نبوءة ما، أو يزعمُ أن الله تحدث إليه، يمتلك بوساطة هذا الزعم، نوعًا من السلطة على الناس؛ فإذا كان الله قد اختاره من بين كل الناس، واصطفاه لتبليغ رسالته، فلأنه أفضلهم، وأزكاهم، وأجدرهم بالقيادة، وباعترافهم بنبوته، يكونون قد سلَّمُوه زمام أمورهم، وباتوا تحت إمرته وقيادته. رَدّاً على هذه الدعوى الكنسية؛ يتَّخِذُ نقد هوبز شكلين؛ أولهما لاهوتي، والآخر فلسفي/ علمي.

55 المرجع نفسه، ص 417.

في النقد اللاهوتي؛ يرجع هوبز إلى بعض نصوص الكتاب المقدس، التي تؤكد: أن فكرة «الوحي الإلهي المستند إلى الرؤى والأحلام»، كانت مثارَ جدلٍ ونقاشٍ، بسببِ كثرة الدجالين والكذابين؛ الذين كانوا يسعون إلى السلطة والحكم، من خلال ادِّعاءِ النبوة، إلى حدٍّ أن الله حذّرَ نبيه إرميا، قائلًا: «**إن الأنبياء يتنبؤون باسمي كذبًا، وأنا لم أُرسلهم، ولم آمرهم، ولم أكلمهم، إنما يتنبأون لكم برؤيا كاذبة وبالعرافة والباطل ومكر قلوبهم**»[56]، يحملُ هذا النص التوراتي اعترافًا بوجود أنبياءٍ كذابينَ ودجالين، يخدعون الناس، ويستغلونهم باسم الوحي، ويمكنُ اعتبارُ هذا الاعتراف الديني؛ نوعًا من التشكيك في المصداقية المطلقة لـ«فكرة الوحي»، وتساؤلًا مشروعًا؛ عمَّا إذا كان من المعقول اعتبارها حُجَّةً مطلقة، تكفي لتبرير ممارسة السلطة السياسية استنادًا إليها؟ لم يكن هذا التشكيك اللاهوتي في مصداقية «الوحي»، وصعوبة التحقق منه، السبب الوحيد لإنكار أهميته، وعدم صلاحيته كمبرر للدفاع عن امتلاك السلطة؛ بل يؤكد هوبز أنه (الوحي عبر الحلم والرؤيا) بالاستناد إلى الفكر العلمي، يمكن إثبات سذاجته، وبطلانه من الأساس.

يتأسس الفهم اللاهوتي للوحي، على الاعتقاد بأن الله يتكلم مع شخصٍ ما أثناء الحلم، عن طريق الحلم أو الرؤيا، وعندما يقول شخصٌ ما: إن الله أوحى في رؤيا أو حلمٍ بأمرٍ ما، وكلَّفَه بتبليغه، لا يعني أكثر من القول: إنه قد تحدث مع الله في حلمه الخاص. ومن البديهي؛ أنه لا يحق لأحدٍ أن يُرغِمَ غيره من الناس على تصديق أحلامه ورؤاه الخاصة، لماذا؟ نجدُ الإجابة عن هذا السؤال؛ في الفصل الذي تحدث فيه هوبز عن «الخيال»، في هذا الفصل: يؤكد، استنادًا إلى مبدأ السببية، أنَّ الرؤى والأحلام، لا تحدثُ نتيجةً لتدخلِ قوة غيبية أو سحرية في الإنسان؛ بل «**تُسَبّبُها اختلالات في بعض أجزاء الجسم الداخلية، ولا بدّ للاختلالات المختلفة أن تُنتجَ أحلامًا مختلفة؛ فالشعور بالبرد خلال النوم، يُنَمّي أحلام الخوف. وكما يُسَبّبُ الغضبُ حرارةً في بعض أجزاء الجسم الداخلية، عندما نكون متيقظين؛ فإن الارتفاع الزائد لحرارة الأجزاء نفسها، يُسَببُ غضبًا، ويُطلِقُ في الدماغِ تَخَيُّلًا لعدو**»[57]، يُبَيّنُ هذا المقطع؛ أن للأحلام والرؤى أسبابًا طبيعية، لا مكان فيها للتفسيرات الغيبية، التي تفتح المجالَ أمام القولِ: إنها من صنع الله، أو إنها طريقتُهُ للوحي إلى البشر. وإلى جانب تأثير الأجزاء الداخلية للجسد في إنتاج الأحلام، يتحدث هوبز عن دوافعَ أخرى، تجعلُ بعض الناس يتوهمون أنهم أفضلُ من غيرهم؛ «**كالاعتداد بالذات، والاعتقاد في قداستها، والتَّوَهُّم بأنها تستحق نعمة وحي لا مثيلَ له**»، هكذا يُمكننا الإمساك بالخيط الناظم بين أقسام الكتاب؛ حيث إن الإجابة عن إشكاليةِ (الوحي)، طُرِحَتْ في القسم الثالث، تقتضي العودة إلى القسم الأول (في الخيال)، ومن الواضح؛ أنّ الرّجلَ قد خصص القسم الأول من الكتاب، لتحديد دلالة المفاهيم، وإعادة صياغتها، وإفراغها من المعاني اللاهوتية والميتافزيقية، التي كانت تستخدمها بها الكنيسة.

56 المرجع نفسه، ص 423.

57 المرجع نفسه، ص 29.

فالحلم الذي كان يعني عند اللاهوتيين؛ حالةً إعجازيةً، يستغلها الله لتبليغ تعاليمه ووحيه إلى البشر، أصبح عند هوبز؛ حالةً طبيعيةً، يمكن تفسيرها بأسبابها الطبيعية المباشرة.

في نقد «اللغة اللاهوتية»:

بعد أن وضع هوبز الأسس النظرية (حالة الطبيعة، والعقد الاجتماعي الطوعي، والحرية، والمساواة، وبناء السلطة المدنية، ...إلخ)، التي يراها شرطًا ضروريًا لبناء سلطة سياسية مشروعة، يُخَصّصُ القسم الرابع من الكتاب، للحديث عن الدولة التي تتحكم في رقاب الناس بشكلٍ غير مشروع؛ لأنها لا تستمدُّ سلطتها من رضا الناس واقتناعهم بها؛ وإنما تحكمهم بالقوة والترهيب، وتستغل سذاجتهم وخوفهم، لتُكَبّلَهُم بتعاليمها الخرافية، وأساطيرها البالية، ولغتها الغامضة. والحديث، هنا، متعلق بالسلطة التي كانت تمارسها الكنيسة الكاثوليكية، التي يصفها بـ(مملكة الظلمات)؛ إذ يعتبر هوبز أن هذه السلطة، بُنِيَت في جانبٍ قويٍّ منها على **فلسفة أرسطو**[58]، التي يصفها؛ بأنها الفكر الأكثر عبثية في التاريخ.

لقد وجد اللاهوتيون في ميتافزيقا أرسطو ومفاهيمه (الماهية، الجوهر، الكيان، ...إلخ)، أدوات مفاهيمية ولغوية، أعادوا صياغتها وبناء دلالتها، بما يخدم مقاصد الكنيسة، التي كانت حريصةً على ترسيخ قداسة كهنتها، وتأكيد حاجة الناس إليهم كوكلاءٍ ووُسطاءٍ، لا غنى عنهم لتفسير الكتاب المقدس وشرح تعاليم الكنيسة، ولهذا؛ كانت لغة اللاهوت على درجةٍ عاليةٍ من الغموض واللبس، مِمَّا كان يستعصي على العقل الطبيعي فهمه أو إدراكه، وكان يستلزم وجود المفسرين (الكهنة)، الذين كانوا ينشرون من الأفكار ما يريدون، وما يخدم مصالحهم، ولعل هذا ما جعل هوبز يؤكد على أن الحداثة، ليست ثورةً علميةً أو سياسيةً فحسب؛ بل إن لها وجهًا لغويًا، يكمن في ضرورة إعادة النظر في اللغة المستعملة، وإفراغها من الكلمات المغلوطة، وتلك التي لا معنى لها، وتنقيتها من مظاهر العبث اللغوي الموروثة من اللاهوت والميتافزيقا القديمة، ولفهم هذه الدعوى؛ لا بد من العودة إلى الفصل المتعلق بـ (اللغة)، فسيرًا على خطى المنهج الديكارتي؛ يؤكد هوبز أن البحث عن الحقيقة في أي شيء، يقتضي من الإنسان أن يفحص المفاهيم التي ينوي استعمالها، ويعمل على إفراغها من الدلالات التي حَمَّلَها إياها المؤلفون السابقون، ويعيد صياغتها مجددًا؛ لأن استخدامها بالدلالة القديمة المغلوطة، سيؤدي بالإنسان إلى نتائج عبثية.

إن الخطوة الأولى على درب التحديث، وإعادة بناء الفكر على أسسٍ متينةٍ، يحتاج إلى تطهير اللغة من الكثير من التسميات، التي ليست سوى أصواتٍ لا دلالة لها ولا تعريف؛ **بل إنها لا تستند إلى أية حجة، سوى أنها من وضع الفلاسفة المرتبكين، أمثال؛ أرسطو وطوما، وكل الأشخاص الذين يستمدون أفكارهم**

58 المرجع نفسه، ص 636.

من وحي الكتب والمؤلفات، التي خلَّفَها هؤلاء، وليس من تأملهم الخاص، ويضعون أنفسهم في مرتبة أدنى من الجهلة[59].

إن إجماع الكثير من الناس على فكرةٍ ما، أو اتفاقهم على دلالة مفهومٍ ما، لا يجعل من تلك الفكرة أو الدلالة شيئًا مقدسًا أو مطلقًا؛ لأن حجة الأفكار ومصداقيتها، لا تنبعان من قوة السلطة التي تتبناهما، أو من عددِ الناس الذين يتبنونهما؛ بل من ذاتهما فقط، وبما أن لغة اللاهوت كانت مليئة بالتناقضات والأوهام والأغاليط، ولم يكن لها من حجة، سوى أنها تحظى بدعم الكنيسة؛ فإن بناء الحقيقة يقتضي إعادة صياغة معانيها، بعيدًا عن التفكير الغيبي والخرافي. يتعلق الأمر، إذن، بمشكلة لغوية ناتجة عن الاستخدام السيئ للكلمات؛ إذ يقتضي الاستعمال السليم للكلمات، أن يتم «**استخدامها لتسجيل الأفكار الذاتية، أو للتعبير عن الأفكار، والمواقف، والرغبات الخاصة للغير. كما أن هذه الكلمات، إمّا أن تكون أسماءً للأشياء والأجسام الطبيعية، التي تؤثر في حواس الإنسان، وتترك فيه انطباعات (خيالات)، أو أن تكون تسميات للصور الذهنية، التي تحتفظ بها المخيلة عن الأشياء، التي سبق للمرء أن رآها أو تذكَّرها**»[60]، من هذا المقطع الصغير؛ يُبَيِنُ لنا هوبز أشكال الاستعمال السليم للكلمات، وخارج هذه الاستعمالات، تصبح المفاهيم والكلمات مجرد أصوات فارغة، تمامًا، من كل دلالة أو معنى، كما هو حال المفاهيم الموروثة من ميتافزيقا أرسطو (الكيان، والجوهر المفارق، والماهية، ...إلخ)، والتي لا تحيل على أشياءٍ أو موجودات؛ بل إنها مجرد كلمات جوفاء، لا يمكن للعقل السليم أن يفهمها أو يحيط بمعانيها.

وأبرز مثال لهذه الاستعمالات الفاسدة: يتوقف هوبز عند الفكرة القائلة بـ «وجود جواهر لا مادية، مفارقة لوجود الأجسام»، تقودنا هذه الفكرة الخاطئة، إلى الاعتقاد بوجود عالمين متمايزين من حيث الطبيعة؛ أحدهما مادي: يمكن إدراكه حسيًا، وهو عالَم الطبيعة، والأجسام، والأشياء، التي لها خصائص؛ الحركة، والطول، والعرض، والعمق، والارتفاع. أما الآخر؛ فهو عالمٌ روحي مفارق للأول: وهو مسكنُ الأرواح والكيانات اللامادية المفارقة، (يذكرنا هذا بالتمييز الأفلاطوني؛ بين عالم المحسوسات، وعالم المثل المفارق)، ومن العقيدة القائلة بوجود جواهر منفصلة، وكيانات روحية مفارقة للموجودات الحسية، تأتي مشروعية القول: «**إن روح الإنسان بعد موته ودفنه، قد تسير منفصلة عن جسمه، وتُشَاهَدُ ليلًا بين القبور. وعلى هذا الأساس، نفسه، يقولون: إن شكل ولون ومذاق الخبز، موجودٌ حيث لا يوجدُ الخبز. وعليه، أيضًا، يقولون: إن الإيمان والحكمة وغيرها من الفضائل، تُصَبُّ في الإنسان، أو تُنفَخُ فيه من السماء، كما لو كان الإنسان الفاضل وفضائله، قابلين للفصل. ومن الواضح؛ أن هذا الاستعمال اللاهوتي، والفاسد، والمُضَلِّلَ، لمفاهيم من هذا النوع، لا يرمي إلا إلى التقليل من اعتماد الرعايا على السلطة المدنية في بلدانهم؛ فمن الذي سيبذل جهدًا لإطاعة القوانين، إذا توقع أن تُنفَخَ فيه هذه الطاعة؟** وإذا صَدَّقَ الناس

59 المرجع نفسه، ص ص 44- 45- 47.

60 المرجع نفسه، ص 638.

أن الأرواح وأشباح الأجساد، تهيم ليلًا بين القبور؛ **فإن أي إنسانٍ يخاف الأشباح، سيُكِنُّ احترامًا عظيمًا للكاهن الذي يستطيع أن يصنع المياه المقدسة، التي يمكنها أن تبعد هذه الأشباح عنه»**[61].

وبما أن الانطلاق من مقدمات خاطئة، يستلزم، بالضرورة، خطأ النتائج؛ فمن دفاعها عن «وجود جواهر لا مادية مفارقة»، وجدت الكنيسة نفسها، ملزمة بضرورة تحديد المكان الذي يُفتَرَضُ أن هذه الكيانات المفارقة تسكنه، غير أنه لمَّا كانت طبيعة هذه الأخيرة، روحية وغير مادية، وكان المكان هو الحيز الذي تشغله الأجسام الطبيعية المادية؛ فإن محاولة تحديد مكان الجواهر المفارقة، أوقع اللاهوت في أزمة؛ وهي الأزمة نفسها التي سيقود إليها الحديث عن حركة الأرواح ليلًا؛ لأن الحركة لا تعني شيئًا، أكثر من تغيير الأمكنة، ولم تكن هناك من طريقة، يمكن للكنيسة بوساطتها أن تكشف؛ كيف يمكن للروح متابعة سيرها دون الجسد؟ وكيف يمكن للأشباح أن تهيم في الكنائس وبين المقابر؟ لكنها كانت في حاجة ماسة إلى إيمان الناس بهذه العقائد والأفكار، مِمّا يُبقيهم في حاجة إلى الكهنة الذين يحمونهم، ممّا يمكن لهذه الأشباح أن تسببه لهم من ضرر، وذلك من خلال طقوسٍ كهنوتية مختلفة؛ كالتعميد، والتطهير، والتعاويذ، والتمائم، لهذا؛ يعتبر هوبز أن الغرض من فحص هذه المفاهيم المغلوطة، يكمن في «ألا **يتحمل البشر، بعد الآن، أن تُساءَ معاملتهم، على يد الذين يستعملون عقيدة الجواهر المفارقة، المبنية على فلسفة أرسطو الباطلة، ليخضعوهم لسلطتهم، ويُبعدوهم عن طاعة قوانين بلدهم، بواسطة مفاهيم فارغة، كما يُبعِدُ الناس الطيور عن الذرة، بواسطة فزاعات»**[62].

إن تطهير الفكر واللغة من المغالطات، واختلاط الدلالات، والكلمات الفارغة من المعنى، يتطلب إعادة بناء اللغة، وصياغة دلالات المفاهيم، على أسس علمية جديدة، من خلال الاعتماد على الخلفية المفاهيمية الميكانيكية، وبما أن اللغة اللاهوتية، كانت مليئة بالمفاهيم التي لا تحيل على شيء، ولا هي تسميات لأجسام طبيعية؛ فإنه يمكن، استنادًا إلى التفكير الآلي، تحرير العقل من سيطرة هذه الأفكار؛ التي لا معنى لها، كما هو حال «الجواهر المفارقة»؛ فالكون، كما تحدده النزعة الآلية، **هو جسم له أبعاد الأجسام المادية؛ من طول، وعرضٍ، وعمقٍ، وارتفاع، ...إلخ، وكلّ ما يوجد فيه من المكونات والموجودات، هي أجسامٌ لها الخصائص نفسها، وكل ما ينطبق على الكل (الكون) من خصائص وقوانين، يسري على الأجزاء بالضرورة، ويَلزَمُ عن ذلك؛ أنّ ما ليس بجسم، هو ليس جزءًا من الكون، ولِأَنّ هذا الكون هو الكلُّ، وهو الوجود الحقيقي الوحيد؛ فإن ما لا ينتمي إليه، ليس موجودًا**[63]، وبما أن الجواهر اللامادية، أو الأرواح المفارقة، ليست أجسامًا، ولا تملك صفات الامتداد؛ فإنها مجرد وهم كَرَّسته الكنيسة، وأتبعته بوهم آخر، مفاده؛ أن هذه الأرواح المفارقة، تستطيع إلحاق الضرر والأذى بالناس، مِمّا يجعلهم ملزمين بطاعة سلطة الكهنة، والولاء لهم، أكثر من السلطة المدنية، ما دامت هذه الأخيرة، لا تستطيع حمايتهم من الأرواح

61 المرجع نفسه، ص 640.

62 المرجع نفسه، ص 639.

63 المرجع نفسه، ص 637.

والأشباح، هكذا يُبَيِّنُ لنا هوبز؛ كيف استغلت الكنيسة «مفاهيم الميتافزيقا الباطلة»؛ للتسلط على الناس، والتحكم فيهم بطرق غير مشروعة.

خلاصة:

لم يقتصر نقد هوبز لمبادئ السلطة الدينية التي كانت تمارسها الكنيسة، على فحص فكرتي «الوحي واللغة»؛ بل تعددت أوجه هذا النقد، واختلفت موضوعاته، ولكننا اقتصرنا على هاتين الفكرتين فقط؛ لأن موضوعنا لا يتعلق بنقد مبادئ السياسة المسيحية كاملة؛ بل إننا استحضرناهما من أجل غايتين؛ تكمن الأولى: في أننا حاولنا من خلالهما، أن نثبت أن قراءة اللفياثان، باعتباره يجيبُ عن إشكالية سياسية فقط، مشروعٌ ضيقٌ، وتنقصه الرؤية الشمولية، التي لا يمكن أن تتحقق، إلّا إذا قرأناه بوصفه محاولة للإجابة عن إشكالية لاهوتية- سياسية، وهذا ما رأيناه سابقًا، عندما بينا؛ أن حصر إشكالية الكتاب في المشكل السياسي، يُفقده رابطته، ويحوله إلى عملٍ مفكك، يمكن الاكتفاء بجزءٍ منه، والتخلي عن الباقي، وهذا غير صحيح؛ بل إنه لا ينتج إلا عن الفهم الضيق للكتاب. أما الغاية الثانية: فتتجلى في أننا استخدمنا القضيتين معًا (اللغة والوحي)، لنثبت الرابطة الضرورية بين أقسام الكتاب؛ حيث إن حل إشكالية الوحي المعروضة في القسم الثالث: تعيدنا إلى مضامين القسم الأول، كما أن معالجة مشكلة اللغة اللاهوتية والفلسفة الباطلة، التي تمَّ عرضُهَا في القسم الرابع من الكتاب؛ اقتضت منا العودة إلى القسم الأول، الذي يضعُ فيه هوبز تصوره، لما يجب أن تكون عليه اللغة الحديثة.

خاتمة:

والآن؛ ما الذي يمكن أن يعنينا في كتاب «اللفياثان»؟ وما الذي يمكننا أن نستفيده من هذه الفلسفة؟

لا شك أن الأحكام التصنيفية والمسبقات التي سبق وتحدثنا عن انتشارها في بلداننا بصدد «اللفياثان»، وحاولنا إظهار محدوديتها، وعدم مشروعيتها، أَثَّرَت كثيرًا على استقبال المتلقي العربي لفلسفة هوبز، ولكتاب اللفياثان على وجه الخصوص؛ فأن يَحكُمَ دارسٌ كبيرٌ، يُمثّلُ سلطةً معرفيةً في العالم العربي-الإسلامي على الكتاب؛ أنه كان محاولةً من هوبز، لحل المشكلات السياسية التي عاشتها بلاده (إنجلترا)، خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، يجعل من الكتاب عملًا محليًا، محدودًا بجغرافية معينة، وتنقُصُهُ الكونية، التي يُفْتَرَضُ وجودها في الفكر الفلسفي، ويتَعَزَّزُ هذا الحُكمُ كثيرًا، عندما تعلنُ سلطةٌ معرفيةٌ أخرى: أنَّ القسمَ الأكبر من الكتاب، يخلو من الفائدة التي تجعلُ من ترجمته عملاً وجيها، وذا جدوى، وبالعودة إلى وزنِ وأهميةِ الأشخاص الذين صدرت عنهم هذه الأحكام، تتحولُ، هذه الأخيرةُ، إلى عائق إبستمولوجي-سيكولوجي، يُنَفِّرُ المتلقي العادي، وحتى الباحث، من الاهتمام بهذا الفكر، أو محاولة الاطلاع عليه؛ فمن ذا

الذي قد يهتم بكتابٍ، كان صاحبه «**يُفَلسفُ الأحوال السياسية في بلده**»؟ ومن ذا الذي قد يهتم بقراءة **عملٍ ضخمٍ، يتضمن عشرات الإحالات على الكتب المقدسة (العهدان القديم والجديد) التي لا تعنيه عقديا؟**

لقد حاولنا، طيلة الصفحات السابقة، أن نكشف محدودية أحكام القيمة والتصنيفات العامة، التي تُمَثّلُ أسوارًا عالية، تَحصُرُنا داخل مواقفٍ محددة، وتفرض علينا الالتزام بأحكام محددة، وتمنعنا من رؤية الأشياءِ، اعتمادًا على الذات فقط، كما رأينا، أن من مبادئ التفكير الفلسفي: أن يَتَجَنَّبَ الدارسُ الحصيفُ اللغة التقريريةَ، والأحكام القطعية، عندما يتعلق الأمر بالفكر الفلسفي؛ لأن التقرير لا يتناسب والمرونة التي تتمتع بها الأفكار الفلسفية، التي تبقى عصية على الحصر. وفي الفقرات المتبقية؛ سأحاول أن أُظهِرَ أننا، في بلداننا العربية والإسلامية، في حاجةٍ ماسّةٍ إلى قراءة اللفياثان، الذي قد نعثر بين صفحاته الكثيرة، على تحليلٍ دقيقٍ، وحلولٍ لبعض المشكلات التي تُمَثّلُ تحدياتٍ، تفرضُ نفسها علينا بإلحاح.

تحدثنا بشكلٍ عرَضِيٍّ، في فقرات هذا الموضوع، عن حقوق الحكام المطلقين، كما تَصَوَّرَها هوبز، وهي: حقوقٌ يستنبطها من العقد الاجتماعي، الذي يَعتَبِرُهُ أساس الحياة المدنية، ومصدر مشروعية السلطة السياسية، وبدونه تفقِدُ السلطة السياسية مشروعيتها، وتصبحُ حكمًا ظالمًا، من أهمّ هذه الحقوق؛ نجدُ هوبز حريصًا على أن يَخْضَعَ أفراد الدولة، بشكلٍ مُطلقٍ، للسلطة السياسية المدنية، التي فوَّضوا إليها، بشكلٍ طوعي، حق اتخاذ ما يلزم من القرارات، واستخدام الوسائل التي تراها مناسبة لحفظ الأمن، وأنْ يكون ولاؤهم للحاكم المدني فقط، وكلُّ طاعةٍ يتوجهُ بها المرءُ إلى جهةٍ أو مؤسسةٍ أخرى؛ هي طاعة غير مشروعة. تَتَّضحُ هذه المسألة أكثر، عندما يؤكد هوبز؛ «**أن الغرض الأساسي من الكتاب: هو أن يكشفَ العلاقة الضرورية بين الحماية والطاعة**»[64]؛ فالطاعة المشروعة: هي تلك التي يُظهِرُها المواطن للدولة التي تتولى حمايته، مما قد يتعرض له من عدوان أو عنف. وقد بيَّنا في تلك الفقرات، أيضًا؛ أنَّ تشديدَ هوبز على ولاء الناس المطلق للسلطة المدنية، كانَ ردّاً على دعوى الكنيسة الكاثوليكية، التي كانت تُطالبُ المسيحيين، حيثما كانوا، برفع الولاء للبابا، وطاعته فوق طاعة ملوكهم، وهو ما كان يستغله البابا، لإخضاع ملوك الدول المسيحية لسلطانه؛ حيث كان يستطيع إثارة القلاقل والفوضى داخل أية دولةٍ، يرفُضُ حاكمها المدني طاعته (البابا)، والخضوع لتوجيهاته وتعليماته، وذلك من خلال تحريض المواطنين المسيحيين داخل ذلك البلد، ودفعِهِم إلى التمرد ضد ملوكهم.

نحن أمام مشكلة يُسَبِّبُها تسلُّطُ رجال الدين، الذين يستغلون قداسة الخطاب الديني، واحتكارهم القولَ فيه، لبناء قداستهم الخاصة، ونظرًا لما يملكه الدين من تأثيرٍ ووقْعٍ عند الناس الذين يعتنقوه؛ فإن هيبته وهالته، تنتقلُ تلقائيًا إلى أهله والمشتغلين به، وهذا ما يجعلُ من كهنةِ أي دينٍ، أشخاصًا ذوي مكانةٍ، وقداسةٍ، وهالةٍ، ترفعهم فوق مستوى البشر العاديين؛ حيث تتحول أفكارهم ومواقفهم وتصرفاتهم، وكل ما يصدرُ

64 المرجع نفسه، ص 674.

عنهم، إلى شيءٍ مقدسٍ، يَحْتَذيهِ الباقونَ، ويُعلِّمونه في المدارسِ، ويغرسونه في نفوس النشء، لذلك؛ تصبحُ طاعتُهم لِكهنة دينهم، مسألة لا تقبل النقاش، ويرسخُ في أذهان هؤلاء الأتباعِ؛ أن إيمانهم لا يكتملُ، إلا بولائهم لكهنة دينهم والقائمين عليه، وبما أن الأمر يتعلق بسلطةٍ روحيةٍ؛ فإن الولاء لها يَتَجاوزُ كل الحدود الجغرافية، والسياسية، والثقافية، ولا تخلو مجتمعاتنا العربية والإسلامية من هذا النوع من الأعطاب؛ بل نكاد نجزِمُ أن أغلب ويلاتنا، ليست إلا نتيجة لهذا الخلط بين الاعتقاد الديني والفعل السياسي، وهو ما يمكننا رصده من خلال مثالين.

لا يخفى على أحدٍ ما تعانيه مجتمعاتنا العربية والإسلامية من مشكلات وصراعات جَمَّةٍ، تَجدُ جذورها ومبرراتها؛ في الخلاف المذهبي بين الطائفتين الأكثرَ تأثيرا داخل العالَم الإسلامي، ويتعلق الأمر، هنا، بالصراع الطويل بين السنة والشيعة، وبما أننا لسنا معنيين بالحديث عن مظاهر هذا الصراع، وأسبابه، ومقاصد رُعَاته، وأهدافهم التي ليست عقدية بالتأكيد؛ فإننا سنتوقف عند المشكلة التي ذكرناها آنفًا، والمتعلقة بولاء الناس للسلطات الدينية/ الروحية، أكثر من ولائهم للسلطة السياسية؛ فالمسلمون الشيعة في مختلف بلدان العالَم الإسلامي، لا يجدون حرجًا في إعلان الولاء والطاعة للمرجع الشيعي الأعلى «**الولي الفقيه**» في إيران، والذي يُمثل في الأدبيات الشيعية: مرجعًا روحيًا، يتولى قيادة المسلمين، في انتظار «رَجعَةِ المهدي المنتظر». وليس سرّاً؛ أنَّ الولاءَ للمرجع الروحي الأعلى، الذي يساوي «**الإمام**»، يفوقُ الولاء للسلطات السياسية المدنية، إلى حدّ أن بعض الأحزاب السياسية الشيعية، في لبنان والعراق مثلًا، لا تتردد في خوض الحروب، تنفيذًا لتعليمات «الإمام»، حتى لو كانت نتائج هذه الحروب، لا تخدمُ مصالح بلدانها. وفي الاتجاه الآخر؛ (السُّنَّة): نجد أن أغلب الجماعات السلفية المتشدّدة في العالَم الإسلامي، تدين بالولاء المذهبي للفكر الوهابي؛ الذي ترعاه المملكة العربية السعودية، وتدعمه، وتنشره، بصفته الخطاب المضاد للفكر الشيعي، الذي ترعاه إيران؛ وهو الولاءُ الذي يقودُ السَّلفي المتشدد إلى نوعٍ من الطاعة، يصلُ به إلى حد استعداده لِتفجير نفسه وسط أبناء وطنه، نزولًا عند رغبة «**الخليفة**»، الذي يقود التنظيم السلفي. وهنا، تصبح طاعة الخليفة المُفتَرَض، أعلى من طاعة الحكم المدني، وهذا ما نلمسُهُ، أيضًا، عند جماعة «**الإخوان المسلمين**»؛ التي تُمَثلُ تنظيمًا عالميًا، يتوجه فيه أنصار التنظيم بالولاء لـ **(مرشد الجماعة)**، الذي يُعتَبَرُ مرجعية روحية شبيهة بـ«الإمام» عند الشيعة.

غير أنّ توجُّهَ مواطني بلدانٍ ما، بالولاء والطاعة، لمؤسساتٍ أو أفرادٍ، بشكلٍ يفوقُ ولاءهم لدولهم وسلطاتهم السياسية، لا يُحَرّكُهُ الدافع الديني أو المذهبي دائمًا؛ بل يَتَّخِذُ، أحيانًا، طابعًا سياسيًا أو إيديولوجيًا، يجعل أفرادًا في دولٍ متنوعة، يُناصرون «**زعيمًا**» سياسيًا، ويتبنَّونَ أفكاره، ويرون في اتّبَاعِهِ والسير على نهجه خلاصهم، وخير مثالٍ على ذلك؛ ما كانت تُبديهِ النزعات اليسارية الراديكالية حول العالَم، بما في ذلك العالَم العربي والإسلامي، من احترامٍ وطاعةٍ لرموز الفكر الشيوعي، مثل؛ **فكر ماركس، وتشي غيفارا، وفيديل كاسترو**، ....إلخ، وقادة الاتحاد السوفياتي، مثل؛ **ستالين**، قد يصل إلى حد تقديس الزعيم، والموت

في سبيله، ورفض انتقاده أو الاعتراض على أفكاره، والتشكيك في مصداقيته، وهو نوعٌ من الولاء؛ الذي تتحول فيه الإيديولوجيا السياسية، إلى معتقدٍ، لا يختلف في شيءٍ عن المعتقد الديني.

رأينا سابقًا: أن الباحث والمترجم التونسي «محمد محجوب»، قد بَرَّرَ إعراضَهُ عن التفكير في ترجمة القسمين، الثالث والرابع، من كتاب «اللفياثان»، بدعوى: «أنهما يتضمنان الكثير من الإحالات على الإنجيل، وشروحاته، وقراءاته، مِمّا قد لا يكون الاستقبال العربي- الإسلامي مستعدًا له، وقد لا يعنيه ذلك على الإطلاق»، ومن الواضح أن موقف الرجل، والـمُبرِّرَ الذي يقدمه، هنا، يُخفي تخوُّفَهُ من الحساسية التي يُظهِرُها الحس المشترك في بلداننا، كلما تعلق الأمر بخطاب ديني مختلفٍ عن العقيدة الدينية الإسلامية، غير أنه إذا كان يمكننا تبرير هذا التَّهَيُّبِ، عندما يَصدُرُ عن الإنسان العادي، الذي يفتقر إلى المناعة الفكرية اللازمة للخوض في هذه المواضيع، وتنقُصُهُ العُدَّةُ المنهجية لتحقيق ذلك؛ فإنه ليس مقبولًا، البتة، عندما يتعلق الأمر بباحثٍ ودارسٍ مُتخصص في الفكر الفلسفي؛ لأن المطلوب من المشتغلين في مجال الفلسفة، ليس أن يتكلموا بما يُعجِبُ الناس، ويريحهم، ويحبون سماعه؛ بل على العكس من ذلك؛ إزعاجهم، وإخبارُهم بما لا يحبُّون سماعه، وما يُثيرُ فيهم التساؤلات، ويَحُثُّهم على التفكير والبحث.

من هذا المنطلق؛ يمكننا أن نُحدد واجب الباحث في الفلسفة داخل مجتمعاتنا الإسلامية، شرقًا وغربًا، في مهمتين مترابطتين؛ الأولى: تتجلى في مُساءلة الأحكام المسبقة والتصنيفات العامة، التي تُلْصَقُ بالفكر الفلسفي، من قِبَلِ الدارسين العرب في الغالب؛ فتحوله إلى فكرٍ ممسوخٍ ومُشوهٍ، كما هو حال التصنيفات المشهورة، التي تُقَسّمُ الفلاسفة إلى: عقلانيين في مقابل تجريبيين، وماديين في مقابل مثاليين، ومحافظين في مقابل ثوريين، واستبداديين في مقابل ديمقراطيين؛ لأن هذه الأحكام الساذجة، تقول كل شيءٍ إلا الفكر، وبِشَخْصَنَتِها للأفكار، وربطها بذوات الفلاسفة، تبتعد عن الدقة والموضوعية، ويكون الفشل مصيرها المحتوم. أما المهمة الثانية: التي يجب أن ينهض بها الدارس/ الباحث في الفلسفة؛ فتكمن في أن يتحلى بالشجاعة الفكرية، اللازمة لاقتحام المجالات الفكرية والمواضيع، التي يرى الحس المشترك أن الخوض فيها ممنوعٌ وخطٌّ أحمر، ويُخضِعها للفحص العقلي، متسلحًا، في ذلك، بالموضوعية، ومتجردًا من الأهواء الذاتية، والانتماءات السياسية، والإيديولوجية، والدينية، والمذهبية التي يُفسدُ تدخلها سلامة الفكر.

إن دعوى الباحث المذكور بإعراضه عن ترجمة القسم الأكبر من اللفياثان، بسبب ما يتضمنه من إحالات على الكتاب المقدس، يُمثِّلُ استجابةً لموقف الحس المشترك، الذي يبقى حبيس الاعتقاد الواهم: أنه يملك الحقيقة المطلقة، التي تجعله في غنىً عن الفكر الآخر المختلف، وهي القناعة: التي تتحول مع مرور الزمن، وبسبب غياب الفكر الناقد والسَّؤول، إلى دوغمائيةٍ، تجعل من نفسها، ومن أفكارها ومعتقداتها، معيارًا أو تفكيرًا كونيًا، يُلغي كل ما عداه، ويُقصي كل ما يخالف دعواه، ولا يخفى على عاقلٍ؛ أن الكثير من الآفات التي تعانيها مجتمعاتنا العربية والإسلامية، نابعةٌ من الموقفِ المتعصِّبِ لما تؤمن به الذات/ الجماعة، وتراه الحق المطلق من جهة، ومن الأحكام المسبقة والتصنيفات العامة من جهة أخرى، وهما أزمتان لا

مخرج لنا منهما، إلا بإعادة بناء الفعلين، التعليمي والتربوي، على أسسٍ جديدة، نستلهم فيها التمييز الكانطي؛ بين التفكير الضيق والتفكير المتسع.

تكمُنُ أخلاقيات التفكير السليم/ المتسع في عدة قواعد، أهمها اثنتان:

1. **فكّرْ بذاتك: وهي قاعدة تخلص التفكير من سابق الأحكام، ومبدأٌ لتحرر العقل من النزوع إلى السلبية والتبعية للخرافة؛ فالأحكام المسبقة والتصنيفات العامةُ، تضرب غشاوةً على الفكر، وتحرم العقل من القدرة على الإبصار؛ فلا يجد مناصًا من الانقياد للآخرين. هذه هي قاعدة التنوير، التي تَحُثُّ الإنسان على الجرأة على استخدام فهمه الخاص، والتخلص من نير الوصاية، وربقة القصور.**

2. **فَكِّرْ واضعًا نفسك مكان الغير: وهذه قاعدة التفكير المتسع، الذي يرتقي فوق شروط الحكم الذاتية والخاصة؛ ميول، ومعتقدات دينية أو ثقافية، وانتماءات إيديولوجية، ووضع تاريخي، ...إلخ، ويفكر في الأمور من زاوية نظرٍ كونية؛ أي التفكير المرن القادر على التحرك من زاوية إلى أخرى، مِمّا يجعله قادرًا على رؤية الأمر الواحد من زوايا مختلفة، وهو ما يجعل حكمه غير متحيز، ولا يدَّعي صلاحيته، أو صلاحية الجماعة التي ينتمي إليها فقط**[65].

بالفكر المتسع، فقط، نستطيع أن نكون على مسافة من أنفسنا، ومواقفنا، وأفكارنا. وبدونه؛ سنبقى منغمسين في ثقافتنا الضيقة، ومعتقداتنا الخاصة، ونتخذ من خلفياتنا هذه مرجعًا للحكم على العالَم أجمع، وإن ابتعادنا عن ذواتنا، ووضع أنفسنا مكان الغير، يجعلنا قادرين على فهمه بطريقة أفضل مِمّا لو ظللنا ننظر إليه كتهديد، أو كخصم يتآمر علينا، وبهذه الطريقة، فقط، يمكننا فهم ذواتنا، وتطوير مجتمعاتنا؛ فالمجتمعات، والثقافات، واللغات المتقوقعة على ذاتها، والغارقة في عزلتها، والخائفة من المختلف الذي تراه دخيلًا يهددها، يكون مصيرها الموت والانحطاط.

65 محمد منادي إدريسي، نقد العقل الميتافزيقي، في الانتقال من الطبيعة إلى الحرية، رسالة دكتوراه، نوقشت يوم 29 نوفمبر 2016م، في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس- المغرب، (الرسالة غير منشورة)، 443.

لائحة المراجع:

1. إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985م.

2. محمد محجوب، ترجمة كتاب «اللفياثان» إلى العربية، مقال وارد في مجلة «حركة الترجمة العربية لأعمال الفكر السياسي الحديث»، سلسلة حوار الضفتين، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، الدار البيضاء، 2011م.

3.ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، الجزء الثاني، دار دمشق، الطبعة الأولى، 1996-1997م.

4. جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1998م.

5. أرسطو طاليس، الكون والفساد، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر.

6. جان توشار، بمساعدة: لويس بودان، وبيار جانين، وجورج لافو، وجان سيرينلي، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: الدكتور علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1983م.

7. ليو شتراوش وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية؛ من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2005م، المشروع القومي للترجمة، إشراف: جابر عصفور.

8. جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، تموز 2011م.

9. كريبي عبد الكريم، «الكنيسة والإمبراطورية»، مقال ورد ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، كتابات فلسفية، مجلة محكمة تصدر مرتين في السنة، ملف العدد، الجسد في تقاطع الفلسفي والسياسي، العدد الأول/ 2014م.

10.عبد المجيد باعكريم، العنف في تاريخ الفكر النظري، مقال منشور في العدد 14 من مجلة «وليلي»؛ التي تصدرها المدرسة العليا للأساتذة بمكناس، أبريل/ 2009م، بعنوان «العنف، مقاربات فلسفية».

11. أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيب، المكتبة العربية، تصدرها دار الثقافة والإرشاد القومي، الجزء الثاني، حققه: عبد الرحمن بدوي.

12. لوك فيري، تعلم الحياة: سأروي لك تاريخ الفلسفة، ترجمة: د. سعيد الوالي، مراجعة: د. زهيدة درويش، أبو ظبي للثقافة والتراث.

13. محمد منادي إدريسي، نقد العقل الميتافزيقي، في الانتقال من الطبيعة إلى الحرية، رسالة دكتوراه نوقشت يوم 29 نوفمبر 2016م، في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس- المغرب. (الرسالة غير منشورة).

13. ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق: عثمان أمين، تصدير: مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، 2014م.

14. ديكارت. حديث الطريقة، ترجمة وشرح وتعليق: عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، تموز (يوليو) 2008م.

15. عمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي. مشروع مطاع صفدي للينابيع.

16. توماس هوبز، اللفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حداد وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، الطبعة الأولى، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011م.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018