

ما الشر؟

ما الشر؟

د. عدنان الأحمد



بيت الفلسفة
Philosophy house

ما المشر؟

تأليف: د. عدنان الأحمد

تصميم الغلاف:

الإخراج الداخلي: موزه المزروعى

نشر في الفجيرة - الإمارات العربية المتحدة

الطبعة: الأولى 2022

تم تصنيف وتحديد الفئة العمرية التي
تلائم محتوى الكتب وفقاً لنظام التصنيف
العمرى الصادر عن وزارة الثقافة والشباب.

يمنع استخدام أي من المواد التي يتضمنها
الكتاب أو استنساخها أو نقلها، كلياً أو جزئياً، في
أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو
آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو
التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين
المعلومات واسترجاعها، إلا بإذن خطي من
بيت الفلسفة.

الأفكار والآراء المنشورة في هذا الكتاب تعبر
عن آراء الكاتب ولا تعبر عن رأي بيت الفلسفة
بالضرورة.



بيت الفلسفة
Philosophy house

© بيت الفلسفة ذ.م.م.
جميع الحقوق محفوظة

Philosophyhouse.ae
Philosophyhouse.ae
Info@philosophyhouse.ae

رقم إذن الطباعة

MF-02- 8798412

الترقيم الدولي

ISBN 9789948049784

التصنيف الموضوعي

- الفلسفة وعلم النفس

- الفئة العمرية: E



بيت الفلسفة Philosophy house

الفلسفة بنت التساؤل العقليّ عن الماوراء، والماوراء كامن في
الوقائع نفسها. إنّهُ الماهيّة التي لا تُدرَكها الحواسّ.
ولهذا جاء السّؤال الفلسفيّ مُبتدئاً بِـ «ما» الدّالّة على الماهيّة.
ولأنّ الفلسفة تساؤل العقل الحرّ، والطلّيق، فإنّ بيت
الفلسفة آثر أن يُعيد للفلسفة أسئلتها المرتبطة بالوجود،
والمعرفة، والحقّ، والجمال، والإنسان في كلّ تعيّناته الحضاريّة
الكلّيّة.

أسئلة الفلسفة سلسلةٌ لجميع التّائقيين إلى المعرفة، وأحبّائها.

الفهرس

١- مقدمة:	7
٢- تعريف الشر:	25
٣- الشر نسبي أم مطلق:	26
٤- منابع ومصادر الشر:	34
أ_ الشر الأخلاقي الفردي:	35
ب_ الشر الأخلاقي السياسي:	42
ج_ الشر الأخلاقي النفسي:	58
د_ الشر الأخلاقي الأدبي والفني:	65
٥- استئصال الشر:	70

مقدّمة

تُعد فلسفة القيم، التي ينتمي إليها مفهوم الشرّ أحد المباحث الأساسيّة للفلسفة حسب التقسيم الكلاسيكي لمباحث الفلسفة، والذي يقسمها إلى ثلاثة مباحث رئيسيّة هي: الوجود (الأنطولوجيا)، المعرفة (الإبستمولوجيا)، والقيم (الإكسيولوجيا)، وثلاثة مباحث فرعية، هي: فلسفة التاريخ والدين والقانون. ومبحث القيم بدوره ينقسم إلى ثلاثة مباحث فرعية: الحق، الخير، الجمال. وضمن مبحث الخير يدرس علم الأخلاق ثنائيّة الخير والشرّ، هذه الثنائيّة التي أرقت الإنسان الأوّل، وظلّت تؤرقه حتى يومنا هذا، ولهذا راحت البشرية تمتحن إنسانيّتها بشكل مستمر من خلال السؤال الكبير، لماذا الشرّ؟

وتعتبر مشكلة الشرّ، من المشكلات الكبرى والدائمة للفلسفة منذ نشأتها. وستظل مشكلة ما دام الإنسان قائماً على هذه الأرض. بل إنّ أحد أهم مآثر الفلسفة منذ اللحظة اليونانيّة وحتى الآن، جعلها الشرّ مركز تفكير فلسفيّ.

وقد طرح الفيلسوف على نفسه مشكلة الشر منذ اللحظة اليونانية، فما الذي يجعلها حاضرة حتى الآن. ما الذي يجعل الفيلسوف مسكوناً بهاجس الشر إلى الحد الذي يطرحه الوعي العامي والوعي السياسي على حد سواء. إن الفلسفة وهي تنهض بمهمة جعل الشر موضوعاً لها، تسعى لأن تفهم لماذا تُوجد كل هذه الشرور في هذا الوجود الإنساني.

ما الشروط التي أدت إلى وجود الشر وحضوره كحالة وجود إنساني في العالم؟ وما الشروط التي تؤدي إلى غيابه؟ ذلك أن وعي شروط الشر، مقدمة ضرورية لمحاربته. فليس لإنسان أن يتمرد على الشعور بالظلم الذي يعيشه دون وعي ظلمه.

وانطلاقاً من هذا التصور، فإن معضلة الشر، من المسائل العويصة، والممّضة، والمؤرقة، والمربكة، في تاريخ الفلسفة، حيث يصعب الاتفاق على تعريف موحد له، فهو مفهوم فضفاض إلى حد كبير، والبحث في ماهيته يعدّ في حد ذاته إشكالية معقّدة وصعبة، وهو من القضايا القديمة والباقية إلى الأبد.

ما الذي يجعلنا نطرح على أنفسنا سؤال ما الشر؟ لماذا

ما زال هذا السؤال سؤالاً مركزيًا في تاريخ الفلسفة حتى الفترة المعاصرة؟ ولهذا يعتبر سؤال الشر، السؤال الأبرز في الفلسفة بعد سؤال الموت. ونحن إذا نظرنا إلى تاريخ الفلسفة بوصفه تاريخ مشكلات، عرفنا طول حياة هذه المشكلة. وقد أصاب هذا المفهوم تحولات جوهرية على مستوى المضمون، فطُرِحَ هذه المشكلة عبر تاريخ الفلسفة، يكشف لنا عن هذا التحوّل الجوهري. والحال أنّنا نحدّد مشكلة الشرّ مبدئيًا بأنها جواب عن أسئلة كبرى في لحظة من تاريخ أو من تطوّر المجتمع.

الواقع أنّ الفلسفة، وهي تطرح على نفسها مشكلة الشرّ، تحاول رصد من أجل محاربته كونه يهدد الجنس البشري برمته.

طُرِحَ سؤال الشر في بادئ الأمر بوصفه سؤالاً ميتافيزيقيًا، سؤالًا يبحث عن العلل والأسباب الأولى والبعيدة لظاهرة الشرّ، وقد ظل تاريخ هذه المشكلة ولفترة طويلة تاريخًا انطولوجيًا-ثيولوجيًا، ولعلّ هذا ما أدى إلى تزييف مشكلة الشرّ لفترة طويلة، ومن ثمّ استئناف القول فيها على نحو مختلف، أي إعادة النّظر فيها بعيدًا من المحدّدات المعرفيّة والمنهجيّة للقول الأنطولوجي، بل

تناولها بوصفها ظاهرة تاريخية بعيدة كل البعد عن السياقات الميتافيزيقية. فلقد بذل الفيلسوف اليوناني جهداً كبيراً في تناول الشر من خلال مقارنته الميتافيزيقية، في حين انصبَّ جهد الفيلسوف الغربي الحديث والمعاصر على مقارنة هذه المشكلة بردها إلى مجال الفعل الإنساني، وتحريرها من أي مقاربات ميتافيزيقية تستند إلى محاولات ثيوديسية، أي من خلال نقل المشكلة من علاقة الشر بالله والطبيعة، إلى علاقته بالإنسان ومسؤوليته عنه مسؤولية كاملة.

ما طبيعة وأصل الشر؟ لماذا يوجد شر في هذا العالم؟ هل هو من صنع الإرادة الإلهية، وإذا كان كذلك، كيف ينسجم الشر مع العدالة الإلهية؟ هل هو نتيجة عوامل طبيعية؟ أم هو من صنع الإرادة الإنسانية ولا شيء سواها؟ هل هو نسبي أو مطلق؟ هل الشر ظاهرة ثقافية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية؟ هل هو تصوّر عقلي ذاتي وفعل بشري مكتمل الأركان؟ أم أنه موضوعي مستقل عن السلوك الفردي للإنسان، وليس من صنعه، بل وجوده سابق على وجود الإنسان؟ فالسؤال عن الماهية يحيله إلى قضية ميتافيزيقية، في حين أن ربط السؤال بمفهوم الحرية والإرادة الإنسانية، ينقله إلى حيّز المجال الفيزيقي.

وهنا أسأل إلى أي حدّ يمكننا تقديم إجابة علمية عن مشكلة الشرّ انطلاقاً من السؤال الميتافيزيقي؟ أو ليس من الأفضل تحويل السؤال إلى حيّز الفعل الإنسانيّ، وتحريره من المقاربات الميتافيزيقية، من خلال ربطه بالفعل والإرادة والفكر والوعي؟ إنّ فكّ هذا الاشتباك المزمّن لمفهوم الشرّ من السّجال الأنطولوجي - كما ظهر في مختلف الفلسفات اليونانيّة، والمسيحيّة، والعربيّة الإسلاميّة، إلى مجال الإرادة والفعل الإنساني حيث تحرّر من معناه الماورائيّ إلى مجال الفعل الظاهري، وكما تبنّته الفلسفة الغربيّة الحديثة والمعاصرة - لحظةٌ لا بدّ منها من أجل إحداث قطيعة إبستمولوجية، بغية معالجة هذه المعضلة معالجة موضوعيّة. إنّ ما وقع مع الفلسفة الغربيّة الحديثة والمعاصرة هو انزياح مفهوم الشرّ عن معناه الأنطولوجيّ إلى حيّز الفعل الإنساني. بمعنى آخر، الانتقال بمفهوم الشرّ من علاقته بالطبيعة الإلهية، إلى ربطه بالطبيعة البشريّة نفسها، وهذه سمة نجدها في معظم الفلسفات الغربيّة الحديثة والمعاصرة. غير أنّ هناك خلافاً كبيراً على هذه الطبيعة البشريّة، فقد ذهب "هوبز" و"كانط"، وبعض الفلاسفة إلى أنّ الطبيعة الإنسانيّة طبيعة شرّيرة بطبيعتها، فهوبز يرى أنّ الإنسان

ذئب لأخيه الإنسان"، بينما يحاول "كانط" تأصيل الشرّ في الطبيعة الإنسانيّة. في حين اعتبر بعضهم الآخر ومن بينهم "روسو" أنّ الإنسان خَيْرٌ بطبعه. ومهما يكن من أمر هذا الخلاف، إلا أنّ الأهمّ في ذلك ردّ فعل الشرّ إلى الإنسان نفسه، وهذه نقطة تحسب للفلسفة الغربية. وسواء كانت الطبيعة البشرية طبيعة عنيفة شرّيرة أم خيرة، فإنّ مشكلة الشرّ أصبحت مفهوماً بشرياً خالصاً. وتجدد الإشارة إلى أنّ مفهوم الدولة انطلق من تصوّر الفلاسفة الغربيين للطبيعة الإنسانية، فالذي رأى الطبيعة شرّيرة فضّل السّلطة المطلقة، في حين من رأى الطبيعة البشرية خيرة، فضّل الشكل الليبرالي. ولعل هذا هو الفرق بين شكل الحكم عند "هوبز" و"ميكافيلي" (نظام ديكتاتوري)، وبين "روسو" و"جان لوك" (نظام ديمقراطي). لكلّ هذه الأسباب علينا أن نتعامل مع هذه المشكلة العويصة، بطريقة موضوعيّة من أجل تقديم إجابات فكريّة فلسفيّة بمعزل عن ربطها بقوى ماورائية، بل ربطها بالسلوك الإنساني.

إنّ مسعى الفكر الفلسفي، في محاولته نقل مشكلة الشرّ من المجال النظري إلى المجال العملي الواقعي، هو انتقال الفلسفة من برجها العاجي إلى قضايا المجتمع من أجل

حلّ مشاكله، وهذا معنى أنّ الفلسفة في حقيقتها ومضمونها هي نشاط وليست نظريّة خالصة. هذا الانزياح الطريف من المعنى الميتافيزيقي، لمفهوم الشرّ، كما استعمله أفلاطون وأرسطو والكندي والفارابي وابن سينا... إلى المعنى العملي، كما صار معمولاً به منذ عصر الأنوار، هو واقعة فلسفيّة علينا إيضاهاها.

الحقّ أنّنا نرمي إلى تجذير الدلالة السائدة لمفهوم الشرّ، بإخراجه من المجال الثيوديسي، إلى مستوى الحرية والمسؤولية الإنسانية.

على هذا النحو، فإنّ الرهان الكبير المعقود على دراسة هذا المفهوم، والإسهام في نقله من مستوى النقاش الميتافيزيقي اللاهوتي، إلى مستوى الفاعليّة الإنسانية، هو مطلبٌ ازداد إلحاحاً بشكل جذري بعد الحرب العالمية الثانية. علاوة على ذلك، لم يكن إخراج دلالة المفهوم من الحيز اللاهوتي صدفه، ذلك بأنّ السياقات التاريخيّة المعاشة لمقاربتة تختلف عن تلك التي كانت سائدة في الماضي، وذلكم بالتّحديد ما فرض هذا الانزياح.

والجدير ذكره، إنّ الشرّ ظاهرة لا يمكن تفسيرها إلّا ضمن هذا الانزياح. وإنّ الفلسفة مدعوة إلى ما هو أكثر

من ذلك، من أجل مواصلة فضّ هذا الاستشكال الحاصل، لا سيّما أنّ راهنيته تزداد يوماً بعد يوم.

”ونتيجة للتقدم الهائل الذي أحرزته العلوم الوضعيّة في القرن التاسع عشر، كادت الميتافيزيقا تفقد معناها وأهميتها، وأصبح ينظر إليها بوصفها كلاماً خالياً من المعنى، فيما يرى دعاة فلسفة التحليل والوضعية المنطقية، موضوعات الميتافيزيقا: مشكلة طبيعة الوجود، الوحدة والتعدد (الكثرة)، الشكّ واليقين، النفس وخلودها، الجوهر، مشكلة الإلهيات وما يتفرع عنها كمشكلة الذات والصفات، أدلّة وجود الله، الشر والعناية الإلهية، التوفيق بين الفلسفة والدين“⁽¹⁾.

ونتيجة لما تقدم يمكننا أن نسأل: هل يمكن للفيلسوف اليوم الإجابة عن السؤال ما الشرّ انطلاقاً من جهاز مفاهيم **لفّها** الشرّ في الفلسفة الشرقيّة، أو الفلسفة اليونانية، أو الفلسفة الوسيطة؟ أي انطلاقاً من تقسيمات ميتافيزيقية لاهوتية أو طبيعية. أو انطلاقاً من ثنائية إله الخير وإله الشرّ؟ أو تأسيساً على مفهوم الشيولوجيا والأنطولوجيا؟ «فعندما تتغير دلالة الوجود ذاته، ويصير معنى الوجود

(1) الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات الوحدة العربية،

هو الوجود الإنساني، تفترض دلالة الوجود بالضرورة تغيير جهاز المفاهيم.

فتحديد الوجود بالوجود الإنساني، بوجود الأنا، غير بدوره دلالة مفهوم العدم، حيث صار العدم، الموت، عدمي أنا. كل هذا أدى إلى تغير كبير في مبحث الأنطولوجيا⁽²⁾.

كل ذلك أدى إلى تغير في دلالة المفاهيم، فمن غير المقبول اليوم الحديث عن الحرية الإنسانية من خلال مفهومي الجبر والاختيار كما طرحها المعتزلة والأشاعرة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى مفهوم الشر انطلاقاً من العدل الإلهي. بل يجب طرحه من خلال الوضع الراهن والعالم المعيش، الشر وعلاقته بالإرادة والحرية والمسؤولية والفعل والسلطة والفرد والمجتمع، إلخ. فمشكلة الشر وعلاقة الله بها، تتضح من خلال الأسئلة الآتية، إذا كان الله كلي المعرفة، وكلي القدرة، وكلي الخيرية، فلماذا يوجد شر؟ وهل يستطيع الإله أن يمنع الشر؟ وهل كان في استطاعة الإله أن يخلق كوناً من دون شر؟ إلخ. إن طرح هذه الأسئلة على هذا النحو، يُفيد بأن مشكلاتنا الفلسفية، التي يجب

(2) براقوي، أحمد، العرب وعودة الفلسفة، درا طلاس، دمشق، ط2، 2004، ص158-159.

فضَّها، باتت تُعالج من دون مصادرة حقِّ أيِّ أحد في إعادة طرحها، بل لا بدَّ من تجاوز طرحها كما طرحتها الفلسفة اليونانيَّة والمسيحيَّة والإسلاميَّة.

وقد أثار «كانط» هذه المشكلة عندما سأل: هل يمكن قيام ميتافيزيقا على أساس علميٍّ؟ وخصَّص لهذه المشكلة كتابًا بعنوان: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا⁽³⁾. ولهذا تتعدد الأجوبة بتعدد زوايا رؤية الفلاسفة إلى ما يعتقدون أنه السؤال الحقيقي. "وتاريخية المفاهيم تفرض علينا دائمًا التحقق من درجة تطابقها مع العالم، ومع مستوى تطور معرفتنا بها"⁽⁴⁾. إذا طرحنا السؤال ما الشر؟ فإننا أمام احتمالات كثيرة للإجابة عن هذا السؤال. كأن يقول "البوذي": الحياة كلّها ألم واقعي مع بعض اللذة السريعة، أو يقول "الزرادشتي": إنّ الشرَّ فعل خارج عن الذات الإنسانية، وإنَّ هناك ثنائية يصدر عنها مبدآن متضادان: مبدأ الوجود والظلمة، وإنَّ

(3) إمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا، ترجمة نازلي أحمد حسين،

مراجعة عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربية، 1968.

(4) برقايوي، أحمد، العرب وعودة الفلسفة، درا طلاس، دمشق، ط2، 2004، ص 158.

الصّراع هو بين إله الخير وإله الشرّ. والأمر لا يختلف عند "المانوية" التي تعتقد أنّ العالم مركب من أصليين قديمين، أحدهما النور والآخر الظلمة. ومع الفلسفة اليونانيّة يختلف الأمر إلى حدّ ما، حيث إنّ الله ليس مصدرًا للشر ولا يصدر عنه شرّ، بل إنّ الإنسان بباهيته وطبيعته وبمقدار بعده عن الله يكون مصدرًا للشرّ في العالم. ويرى "فيثاغور" أنّ الشرّ يأتي من الآلهة التي تدعو الناس إلى التقرب منها، فمن يتقرب ينلّ أقلّ قدر من الشرّ، ومن ينأى يُصِبهُ القدر الأكبر من الشرّ. أما "هيراقلطس" فقد أعطى المسألة بعداً معرفياً حيث رأى أنّه لولا الشرّ ما عرفنا الخير، ولولا الظلام ما عرفنا النور، والمسألة عنده نسبية انطلاقاً من فلسفته في الصّيرورة والتغير. بينما يرى "بارمنيدس" أنّ الوجود الحقيقيّ هو الخير وما عدا ذلك فهو شرّ. وترى "السفسطائية" أنّ الخير هو النافع والشر هو الضارّ، والمعيّار الوحيد في التمييز بينهما هو اللذة، فما يحقق اللذة هو الخير، وما يجلب الألم هو الشر. ويقول الفيلسوف "سقراط"، "لا يمكن أن يصنع الإنسان الشرّ وهو يعلم أنّه شرّ، ولذلك فإنّ مصدر الشرّ هو الجهل، والرّذيلة هي الخطأ، أما عند "أفلاطون" فالشرّ ينشأ من

المادة، التي حلّت فيها النفس بعد هبوطها صافية ل يتم سجنها في الجسد وأن محاولتها تلبية مطالبه، هو ما يوقعها في الشر، والخير عنده مثال المثل، في حين أن الشرّ قسم من الوجود الواقعيّ، والعالم الحسيّ، العالم المشوّه. فالشرّ يصدر عن العالم المادي عالم الحس. أما ”أرسطو“ فلا يوجد عنده رأي واضح في المسألة، ولكن له مقولة شهيرة مفادها أنّ الفضيلة وسط بين شرّين، الإفراط والتفريط. ومن المعلوم أنّ الفيلسوف اليوناني ”أبيقور“، هو أوّل من طرحها بقوة حتى ارتبطت باسمه، فأطلق عليها اسم ”معضلة أبيقور“. وبعد، يتساءل أبيقور عمّا إذا كان الإله عادلاً، ومثالاً أعلى للخير، فلمّاذا توجد الشرور في العالم؟ وهو في الأديان الإبراهيمية صراع بين قانون الجسد وقانون الروح، على العكس من ذلك، يقول لنا ”العهد القديم“، إنّ تاريخ الإنسان يبدأ بعلّة الخطيئة، وهذا ما يفسّر لنا أسطورة آدم التوراتيّة. واعتقد ”أوغسطين“ أنّ طبيعة الإنسان فاسدة منذ السقوط، وأن كلّ جيل قد وُلد مع اللعنة التي سببتها معصية الإنسان الأوّل، في حين اعتبر بعضهم الآخر أنّ خطيئة آدم هي خطيئة شخصية، ولم تؤثر إلا فيه، وعليه، فإنّ كلّ إنسانٍ ”يولد وقدوراته غير فاسدة

مثل قدرات آدم قبل السقوط، وأن الخطيئة هي نتيجة الإغواء والقذوة السيئة⁽⁵⁾. وعند "المعتزلة" الشر من الإنسان والإنسان خالق الشر وليس الله، وانتقلوا ببحث مشكلة الخير والشر من مستواها الميتافيزيقي إلى المستوى الإنساني، حيث وضعوا أصول فلسفتهم الخلقية التي حدّدوا في ضوئها موقف الإنسان من قضية الخير والشر، والتزامه بالواجب العقليّ قبل ورود الشرّ، وعدّوا شريعة الأخلاق سابقة على شريعة العقائد الدينية. ولقد اشتبكت "المعتزلة" مع الكثير من الفرق في ما يتعلّق بالجانب الإلهي لعلاقة الله بوجود الشرّ في العالم، وكانت النتيجة: أن لا علاقة له، سبحانه وتعالى، بوجود الشرّ في العالم في نظر "المعتزلة"، ورأت أنّ الإنسان حرّ خالق لأفعاله خيرها وشرّها. ومن نفى الإرادة والحرية عن الإنسان فقد نفى المسؤولية، ونفى المسؤولية نفى للحساب والعقاب والمحكمة الأخيرة. بينما رأى "الأشاعرة" و"الغزالي" أنّ الله يخلق الخير والشر على السواء، وأنّ أفعال الله كلها خير. وراحت الجبرية تقتل باسم الله تحت حجة إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة،

إنما هو مجبر في أفعاله ولا قدرة له، ولا إرادة ولا اختيار، فكما يجري الماء ويسقط الحجر، ويتحرك الهواء، كذلك تصدر الأفعال عن الإنسان، وتنسب إليه مجازاً. أما ”المعري“ فيسبغ سوداوية على سلوك الإنسان وعلى طينته، فيرى أنّ الخير قليل جداً إذا ما قارناه بالشرّ الذي يصدر عن الإنسان، فاللؤم من طبعه، والغدر والخيانة أبرز ما يتّصف به. ويرى ”ابن سينا“ أنّ الخير هو الأصل وأنّ الله خلق الشرّ على أساس أنّ الحياة غير المكتملة تبقى كذلك لأنّ الكمال عند الله وليس هنا. وكانت مشكلة الشرّ بكلّ تعييناتها محور اهتمام معظم المفكرين الغربيين الذين لا يسمح المجال بالتوسع في ذكر آرائهم، وهو اهتمام بدأ مبكراً منذ عصر النهضة، وهذا ما بدا جلياً من خلال قراءتنا للفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة. يرى «ديكارت» (1650-1596)، أنّ الشرّ مرتبط بالإرادة، فالإنسان يصنع الشرّ بإرادته حتى الجهل يحتاج إلى إرادة ليصنع الشرّ، ويرى «سبينوزا» (1632-1677)، أنّ الشرّ نسبيّ فالخير والشر ليسا ذاتيين، فالله فوق الخير والشر ولهذا نفى فكرة وجودهما. أي ما أراه خيراً قد يراه الآخر شراً. ويذهب في مكان آخر إلى القول،

إنّ الخير والشر غير موجودين، فهما تصوّران ذهنيّان لا يمتلكان وجودًا ذاتيًا في كيانهما. في حين يذهب «هوبز» (1679-1588)، إلى القول بأنّ الشرّ غريزة فطرية، وبأنّ الطبيعة البشرية طبيعة عدوانية، والإنسان كائن خطير بطبعه، ومن ثم غير قابل للتغيير والإصلاح. ويذهب إلى اعتبار الإنسان ذئبًا لأخيه الإنسان. أما «روسو» (1778-1712)، فيرى أن الإنسان يولد حرًا، وهو وحده يختار بمحض إرادته فعل الخير أو الشر. والإنسان يولد طيبًا لكنّ المجتمع هو من يفسده. والإنسان عند «كانط» (1804-1724)، شرير بطبعه ولكن ليس بنفس المعنى الذي ذهب إليه هوبز، ولكن لأنه يتضمّن في طبيعته ميلاً نحو الشرّ. والشر هو عدم اتّفاق الإرادة الحرّة مع القاعدة الخلقية، من هنا يُعدّ الإنسان هو المسؤول عن أعماله خيرها وشرها. أما عند «شوبنهاور» (1860-1788)، فالوجود برمته شرّ، والسعادة ما هي إلّا انتقاص مؤقت من الشرّ. وكان «ماركس» (1883-1818)، غاية في التشاؤم، عندما اعتبر أنّ الشرّ يرجع إلى الأوضاع الإنسانية التي يحيا فيها البشر، والتخلّص منه يجب أن يبدأ من التخلّص من

التخلّف في الأوضاع الاقتصادية التي فرضتها الرأسمالية. ويذهب «نيتشه»، (1844-1900) في كتابه **ما وراء الخير والشر**، إلى معارضته معظم من تناول هذه المسألة، ويدعو إلى نسف الأخلاق برمّتها، فالإنسان شرّير بطبعه، والسواد الأعظم من البشر أشرار، فالشرّ جزء من طبيعة الإنسان وهو موجود بذاته.

أما الفلاسفة الاجتماعيّون فقد رأوا، وعلى رأسهم «أوغست كونت» (1798-1857)، و«إميل دوركايم» (1858-1917)، و«ليفى برول» (1857-1939)، أنّ المجتمع هو الذي يحدّد ما هو خير وما هو شر. بينما رأى البراغماتيون، وعلى رأسهم «وليم جيمس» و«جون ديوي»، أنّ واضع القيم هو الإنسان نفسه، وهو الذي يحدّد ما هو نافع وما هو ضار وما هو خير وما هو شرّ، وأنّ الخير هو كلّ ما يحقق نفعاً للناس ويعمل على إشباع رغباتهم وحاجاتهم. والشرّ هو كل ما يجلب ضرراً للإنسان. أما الوجوديون فقد رأوا أنّ الإنسان كائن يخلق قيمه الخاصّة بحريته المسؤولّة، ولا يوجد معيار أسمى يمكن به امتداح القيم الأخلاقية عند فرد بالنظر إلى القيم الأخلاقية عند

فرد آخر⁽⁶⁾. أما «وليم جيمس» (1842-1910)، عالم النفس البراغماتي فيعتبر أنّ الغاية تبرر الوسيلة، فنحن نصنع الأشياء ونفكر بالنتائج، ولهذا فإنّ ما يقرّر ما إذا كان هذا الفعل خيرًا أو شرًا ليس العقل بل النتيجة. يقول «بول ريكور»: «إنّ محاولة فهم الشر من خلال الحرية هو قرار خطير، إنّهُ قرار الدخول إلى المشكلة من الباب الأضيق، وذلك بالافتراض ابتداءً أنّ الشرّ هو إنسانيّ، جدّ إنسانيّ»⁽⁷⁾. ويتابع «ريكور»، أنّه من الضروريّ الحديث عن وصف المكان الذي يظهر منه الشر، وحيث منه يمكن رؤيته، لا الحديث عن الأصل الجذريّ له. وهنا يفترض أنّه من الممكن جدًّا بالفعل، أن لا يكون الإنسان الأصل الجذريّ للشرّ، وأن لا يكون الشرير المطلق؛ يبقى أنّ الكيفيّة التي بها يصيب الوجود الإنساني هي التي تجعله بارزًا. حتى لو كان الشر قد أتى للإنسان

(6) فلسفة الدين، المصطلح من الإرهاضات إلى التكوين العلمي الراهن، غيضان السيد علي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، لبنان، ط1، 2019، ص125.

(7) بول ريكور، فلسفة الإرادة الإنسان الخطأ، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2008، ص20.

انطلاقاً من بؤرة أخرى، فإن هذه البؤرة ليست مفتوحة لنا إلا بما تجلبه إلينا في فضاء ظهور الشر. «إنّ قرار مقارنة الشر من جهة الإنسان وحرّيته، ليس اختياراً تعسفياً، بل خاصاً بطبيعة المسألة نفسها. وبالفعل، فإنّ فضاء تظهر الشر لا يبرز إلا إذا اعترفنا به، وهو ليس معترفاً به إلا إذا تمّ تبنيه باختيار تمّ التداول بشأنه»⁽⁸⁾.

”هذا القرار بفهم الشرّ من خلال الحرية هو نفسه حركة الحرية التي تأخذ الشرّ على عاتقها. إنّ اختيار مركز المنظور هو مسبقاً إعلان عن حرية تعترف بأنها مسؤولة، وتقسم على اعتبار الشرّ شراً مقترفاً، وتعترف بأنّه غير مستقل عنها. هذا الاعتراف هو الذي يربط الشرّ بالإنسان ليس فقط بصفته مكان ظهوره، بل كفاعل له. هذا الفعل، الذي هو جعل الحرية تأخذ الشرّ على عاتقها، هو الذي خلق المشكلة، فنحن لا نصل إليها بل ننتقل منها. حتى لو توجّب على الحرية أن تكون فاعل الشرّ دون أن تكون هي الأصل الجذري له، فإنّ الاعتراف يضع مشكلة في كرة الحرية”⁽⁹⁾.

(8) مصدر سابق، ص 20-21

(9) مصدر سابق، ص 21.

هكذا تصبح الإرادة الحرة علة وجود الشر، بل الإقراراف
 بفعل الشر بما هو ممارسة إنسانية هو وعي للإرادة الحرة.
 2- تعريف الشر: من الصعب ضبط المصطلح
 مع وجود تعريفات غير دقيقة واستعمالات طليقة
 للمفهوم، غير أنّ محاولة رصدّه، والتعرف إليه،
 مقدمة ضروريّة لتفكيك سردياته الأيديولوجية
 القاتلة التي تفتك بالإنسانية، وهذا يقتضي تفكيك
 منابع الشر من أجل وضع حدّ لهدم إنسانيتنا.
 وعلى الرغم من وجود مدلولات متداخلة ومختلفة من
 حيث المضامين مع مفاهيم التطرّف، والتشدد، والتعصّب،
 والإرهاب، إلّا أنّ نتائجها واحدة هي "فعل الشر". من
 هنا، فإنّ كل عمل أو سلوك أو حتى قول، ينتج عنه ألم أو
 إساءة أو كان مقصوده إلحاق الأذى والضرر بالآخرين، هو
 شر. وسواء كان هذا الضرر جسدياً أو معنوياً، صغيراً أو
 كبيراً. على هذا النحو، فإنّ "الشر ظاهرة بشريّة صرفة لا
 وجود له في الطبيعة ولا في عالم الحيوان. والشرّ بالتعريف
 كلّ فعل مقصوده إيذاء الآخر من إيلاّمه إلى إماتته"⁽¹⁰⁾.
 بهذا التعريف البسيط نستطيع إخراج المفهوم من طبيعته

(10) أحمد برقاي، كوميديا الوجود الإنساني، دار التكوين، دمشق، 2009، ص 86.

الماورائية إلى أبعاده الإنسانية، حيث الفعل والحرية والاختيار. فارتباط الشرّ بالوجود الإنسانيّ بما هو مسؤولية واختيار وتنفيذ، هو ما دفعنا إلى الحديث عنه بأبعاده الأخلاقية والسياسيّة والنفسية والاجتماعيّة والاقتصاديّة والأدبيّة. وإذا كان الشرّ ماورائيًا أو فعلاً إنسانياً، فطرياً أو مكتسباً، كما تقول التيارات الفلسفية المختلفة قديمها وحديثها، فإنّ ذلك يفسّر لنا سبب تعدد الإجابات المختلفة عن هذا المفهوم. وعليه، عندما يجد كائن بشري نفسه ساعياً لإيذاء آخر لأيّ سبب من الأسباب، هو شخص شرير، ولا يمكن أن يوجد خارج إطار النية والإرادة. وهذا ما عناه كانط بالشرّ الأخلاقي الذي هو كلّ فعل يسبّب إلحاق الضرر بالآخرين شريطة أن يكون ذلك فعلاً متعارضاً مع القوانين الأخلاقيّة.

3- الشرّ النسبيّ والمطلق: لو عدنا إلى تاريخ الفلسفة، لاستطعنا أن ندرك أن مطلب الحقيقة كان هاجس كلّ التيارات والمذاهب الفكرية، ونحن هنا لا نتحدث عن الحقيقة في العلم، فمن الصعب أن نجد من يختلف مع الآخر حول قوانين الطّبيعة الثابتة المطلقة التي لا تتغيّر،

حتى أشهر فلاسفة النسبيّة لا يمكن أن يكونوا نسبيّين في قوانين الطبيعة، فقانون الجاذبية على الأرض، قانون ثابت ومطلق. وجزّ الرقبة، والغرق بالماء، والحرق بالنار، كلها قوانين ثابتة، تؤدّي بالإنسان إلى الموت. والمريض لا يرفض تناول أدوية مجربة في علاج مرضه بحجة أنّ هذه الأدوية ليست هي الأدوية الحقيقية لمرضه! لن أتوسّع في الحديث عن إمكانية الحقيقة في العلم، فمشكلتنا في حقل الأخلاق لا العلم، حيث عرف تاريخ الأخلاق اتّجاهين متباينين، اتّجاه يرى أنّ المقياس الذي تقاس به الخيريّة، ويميز به بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة ثابت لا يتغيّر بتغيّر الظروف والأحوال، مطلق من قيود الزمان والمكان (المثاليون). واتّجاه آخر يرى أنّ الخير والشرّ مجرّد أفكار اصطلاح عليها الناس في ضوء التجارب التي يعيشونها والظروف التي تسود حياتهم، ومن هنا اختلفت الاتّجاهات باختلاف الناس، وخضعت لأهداف التطور الذي يتحكم في سائر الظواهر الاجتماعية⁽¹¹⁾.

«إن الأحكام الجماليّة والأخلاقية والأيدولوجية والسياسيّة أحكام نسبية، هذا لأننا لا نستطيع أن نصل إلى

(11) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، مصر، ط6، 1976، ص424-425.

أحكام مطلقة حول المجتمع والجمال والأخلاق والسياسة والأيدولوجية. فهذه الأحكام مشروطة اجتماعيًا - قوميًا ثقافيًا في عالم خاص، فمن الطبيعي أن تختلف الأحكام الجمالية الأفريقية عن الأحكام الجمالية الأوروبية، وكذا الأمر في الأحكام الأخلاقية. والأحكام السياسية لدولة استعماريّة مختلفة عن أحكام الدولة المستعمرة»⁽¹²⁾.

نقيض المطلقة هي النسبية. والنسبية هي رفض مبدأ الحقيقة المطلقة، والاعتقاد أنّ جميع الحقائق هي أمور نسبية. فالأخلاق في الفلسفة النسبية، هي نتاج الثقافات والمجتمعات، أي ما يبدو أنه صحيح في مجتمع معين قد يكون غير صحيح في مجتمع آخر. والحقيقة في نظر النسبيين هي شيء يخلقه فرد أو مجتمع معين، نتيجة ثقافة أو منظومة فكرية معينة. وقد ناقشت النسبية كلّ المجالات الفكرية، وفي كلّ مرة كانت النسبية تدخل إلى مجال من هذه المجالات المعرفية كانت تثير جدلاً كبيراً ونقاشات حادة بين الباحثين والدّارسين، من الأخلاق إلى نظرية المعرفة إلى الدين والسياسة والمجتمع. المجتمع هو من يصنع القيم، الدولة الشيوعيّة لها

(12) أحمد براقوي، الأنا، دمشق، 2005، ص158.

منظومة قيم، وكذلك الرأسمالية والإسلامية والمسيحية. المجتمع مصدر الأخلاق، العقل الجمعي، العادات، التقاليد، الدين كلّها قيم أتننا من مصادر مختلفة. هناك من نظر إلى موضوع الشر باعتباره مسألة ذاتية؛ ما هو شر بالنسبة إليك، قد لا يكون شرًا بالنسبة إلى الآخرين. حتى الشرور الطبيعية كالزلازل والبراكين، يمكن إثبات نسيبتهما، فبعضهم اعتبرها سببًا في استخراج كنوز من باطن الأرض. لا يوجد ضدّ للشر، ذلك بأنّ مقابلة الخير بالشرّ مقابلة أو فكرة غير مطروحة، فما تراه شرًا أراه خيرًا. إنّ أصل المشكلة هو من الذي يحدد أنّ هذا الفعل شر أو هذا الفعل خير؟ هل هناك شر لذاته؟ حقيقة الأمر أنّ ما يُعدّ شرًا في نظر كثيرين ليس ثابتًا فالمسألة نسبية تمامًا. وهنا نسأل: هل الأخلاق نسبية أو مطلقة؟ هل هناك قيم مطلقة تتفق عليها؟ هل هناك أخلاق موضوعية عامة عند البشر؟ هل يوجد شرّ في ذاته، أم أنّ المسألة كلّها انفعالات؟ هل يمكن القول إنّ ما يبدو شرًا لدى الآخرين، قد يبدو خيرًا لديّ؟ أم أنّ الشرّ هو شرّ بمعزل عمّن يقع عليه الشرّ، أو من يقوم بفعل الشرّ؟ ورب مؤيّد يقول، إنّ النسبية تنقذ البشرية من العنف

الدينيّ، فهي تعترف بأنّ لكلّ منا واقعه الخاصّ، وبناء عليه ترى أن الحقيقة لا تقتصر على مذهب أو فئة أو طائفة أو مجتمع محدد، بل أنّ لكلّ أحد نصيباً منها، ولهذا هي قادرة على إحداث نوع من أنواع السّلام الشامل في العالم.

هب أن أحداً قال إنّ العبودية كانت ظاهرة طبيعية في القديم، واليوم أصبحت ظاهرة مستهجنة ومرفوضة، أو إنّ الاستعمار شرّ مطلق، في حين يرى بعض الباحثين أنه لولا الاستعمار لما أصبح عندنا جسور وطرقات وجامعات ومستشفيات، وأنّ الاستعمار أسهم في بناء كل ذلك، وعمل على إخراجنا من حال التخلف إلى حال التقدّم، وأنه لو استمرّ أكثر من ذلك لأصبحنا أمة متقدمة، ومن ثمّ هو خير وليس شرّاً. عملية ختان المرأة كانت ظاهرة طبيعية، اليوم هي مخالفة للقانون واحترام المرأة. ممارسة الجنس وفكرة القتل خارج سياقات الجماعة هما فعلاً شرّ. لأنّ فكرتي الجنس والشرّ لم تكونا من الشر بالمطلق.

بمعنى ليس كل من يمارس الجنس والقتل هو شرير، بل كل من يمارس الجنس والقتل خروجاً عن الأعراف هو شرير. وحدّ الرّدّة عند الأصولي، ليس شرّاً، فالمرتد يُقتل وهذا شيء أخلاقي، لكن غير أخلاقي أن تقتل من هو

من طائفتك. في السّياق نفسه، مرضك خير بالنسبة إلى الطّبيب وشركات الأدوية، إذ إنّ بقاء الناس أصحّاء شر بالنسبة إليهم. لو عدنا إلى كتاب هتلر ”كفاحي“، وهو أكبر سفاح، يتكلم عن إبادة اليهود، فهو لا يعتقد أنّه يتحرك من وازع شرير، بل يرى أنّ العالم مصاب بعدد من الشرور، وأن سبب هذه الشرور هم اليهود، وبالتالي لو استطعنا أن نبيدهم فالعالم كلّ سيحوّل إلى عالم خير وخالٍ تمامًا من الشرور. في خَلده هذه هي الأخلاقيات. الديكتاتوريّ بطل في نظر مؤيديه، وشرير مطلق في نظر معارضيّه. الأصوليّة خير عند البعض، وشر مطلق عند البعض الآخر، فالأصوليّ هو الشخص الذي يمارس القتل والتدمير من منطلق أنّه يحب الله وأنّه يتقرب أكثر إليه في هذا العمل، لذا اعتبر الأصوليّون أنفسهم مُكلّفين بتطبيق شرع الله. وراحوا يقتلون باسم الطائفة والمذهب، متسلحين بأيديولوجيا عنيفة عدوانيّة. الحقّ يقال، أنّه بالإضافة إلى الأصولية الدينية يمكن أن نجد أصولية ماركسيّة أو ناصريّة، أو عرقيّة، أو إثنيّة..... الحرب شر، وممارسة عنيفة ضد الآخر، ومع ذلك هي طريق إرادة القوة نحو الحياة المتفوقة، ففلسفة القوة،

يضعها الأقوياء وتفرض على الضعفاء، في حين هي عند الضعفاء وضع حدّ لممارسة فعل الأقوياء، كما تبناها نيتشه، وهي وسيلة لتقدم الروح المطلق في التاريخ عند هيغل. تُرى هل بإمكاننا انطلاقاً مما تقدم أن نختلف على قيمة الشر؟ كيف السبيل لأن يكون حكمنا عامّاً موضوعيّاً بشأن الشرّ؟ لا بد أن يكون هناك معيارٌ موضوعيّ للحكم على الشر، نقرر من خلاله انتفاء هذا الفعل أو هذا السلوك إلى الشرّ أو لا. هذا المعيار هو الأذى: ”إنّ كل سلوك يؤذي الآخر هو شرّ، استناداً إلى معيار كهذا حاصل على إجماع بشري، باستطاعتنا أن نصدر الأحكام التالية مثلاً: الاعتداء على حق الآخر شرّ، الرشوة شرّ، الاغتصاب شرّ، الاحتلال شرّ، قتل الآخر بدواعٍ أيديولوجية شرّ. أحكام كهذه ليست عرضة للاختلاف الكبير، إنها أحكام شبه مطلقة، وأغلب الناس مجمعون عليها“⁽¹³⁾. والحق أنّ ممارسة الشرّ، ممارسة لا أخلاقيّة بالمطلق. إذا اعتبرنا الشرّ نسبياً فنصبح إذ ذاك مبررين للشرّ.

(13) أحمد برقاي، الأنا، دمشق، 2005، ص158.

وهكذا نجد أنفسنا أحياناً بورطة تاريخية كبيرة مفادها أن هناك شر أسهل من شرٍّ، وحتى لو كان هناك شر أسهل من شر آخر، هذا لا يعني أن الشر الأسهل ليس شراً، وعليه، لا نسبة في الشر. ولهذا فمن غير المعقول أن نوافق على اختيار شرٍّ بديل شرٍّ. وهذه مسألة على قدرٍ كبيرة من الأهمية. يطرح عليك شرير أن تقبل بشره على أنه أسهل من شرٍّ الآخر. علينا أن نجيب هذا الشرير جواباً حاسماً، قاطعاً جامعاً مانعاً، لا هذا الشر، ولا ذاك إطلاقاً، ومن ثم أن نُخَيِّرَونا بين شرَّين يعني أن نختار العيش في الشر. هذا الطرح لفعل الاختيار بين شرَّين، يعني أنك لست حراً بل أنت مجبر على اختيار الشرِّ. لا اختيار بين شرَّين، البديل عن الشرِّ هو الخير. الشرِّ لا يناقض الشرِّ، ما يناقض الشرِّ هو الخير. ولهذا عندما يطرح علينا الأشرار أن نختار بين شرَّين، على أمل أن نختار الشر الأقل، فإننا نواجه عدواناً أخلاقياً وعدواناً قيمياً، لأنَّ القبول بالشرِّ قبول بالعدوان. الشرُّ عدوان. ليس هناك فروق كميّة بين شرٍّ وشر، الفروق كميّة. من يقتل شخصاً أو عدة أشخاص، هو شرير في كلتا الحالين.

عبادة الفكرة وجعلها صنمًا هذا شر، والقتل من أجلها شر. علينا مقاومة الشر أينما كان، ولا يجوز إطلاقًا أن ندافع عن شرٍّ ضدَّ شرٍّ. لا خيار بين شرِّين، كلُّ سلوك ينال من حرية الآخرين هو شر. الشر فعل إرادي، وكل سلوك ليس مقصوده الشر ليس شرًا. الشر شر، ولا علاقة بمدى التأثير أو بالكم الذي يقع على فرد أو مجموعة من الأفراد.

4- منابع الشر ومصادره

طرحت مشكلة الشر على العالم مشكلات ضخمة، وهي مشكلات يجب النظر إليها من زوايا مختلفة، من الزاوية المرتبطة بالطبيعة الإنسانية، والسياسية، والنفسية والأدبية_الفنية. والشر حصيلة مجموعة هذه العوامل منفردة أو مجتمعة. ولهذا علينا بيان وجوب اقتصار الشر على الفعل الإنساني الخالص، وإخراجه من حيز المقاربات الميتافيزيقية والطبيعية واللاهوتية. في هذا الضوء، نفهم تمامًا ضرورة فضح مظاهر الشر في مختلف مصادره من أجل تخليقه بخلق حسن. هكذا وجدت العلوم الإنسانية أنَّ مسؤوليتها الأخلاقية، تفرض عليها أن تسأل باستمرار، عن الأسباب التي أوصلت الإنسانية، إلى هذا الرعب الذي ظهر في المجتمع

البشري! فكان لزاماً عليها البحث عن منابع الشر ومصادره من أجل خلخلته وتقويضه وتهفيته، ولهذا كان سؤالها الأراس، ما الشر، وما علاقته بالطبيعة الإنسانية؟! أـ الشر الأخلاقيّ الفرديّ (الطبيعة الإنسانيّة).

تحدّث «ليبنتز» عن ثلاثة أنواع من الشرّ، الميتافيزيقي، والطبيعي، والأخلاقي. «فالشرّ الميتافيزيقي هو عدم الكمال الفيزيائي، والعقلي، والخلقي في المخلوقات، والشرّ الفيزيائي هو الألم على جميع أشكاله، أما الشرّ الخلقي فهو الخطيئة على جميع درجاتها»⁽¹⁴⁾. ومعلوم أن الشرّ الطبيعي هو الشرّ الذي لا دخل للإنسان به، كالزلازل، والبراكين، والأعاصير، والطوفان، والفيضانات، والعواصف، والإعاقات والأمراض. وهذه الكوارث لا صلة للبشر بها. وتجدر الإشارة إلى أنّ الطبيعة ليست شريرة ولا ينطبق عليها مفهوم الشرّ بالمعنى الذي نطلقه على الإنسان، فالطبيعة لا تفكر، والحال أنّنا لا نستطيع الحديث عن الحرية والمسؤوليّة في مجال الشرّ الطبيعي. مقابل الشرّ الطبيعي، هناك الشرّ الأخلاقي الذي يصدر

(14) ليبنتز، المونادولوجيا، ترجمة ألبير نصري نادر، مكتبة الفكر الجديد، المنظمة العربية للترجمة، توزيع

عن الإنسان نفسه، وليس من قوة أعلى منه، مثل التطهير العرقيّ، وعمليات التعذيب، والقتل، والجريمة المنظمة، والاغتصاب، والكذب، والجوع، والحروب، والأمراض البيولوجية والجرثومية، والسرقة، والتعدي على الآخرين، وكلّ أشكال الشرّ التدميريّ البشريّ الذي شهده القرن الأخير، من استعمال قنبلة هيروشيما ونجازاكي، إلى التهديد بالحروب، والإرهاب، والتطهير العرقيّ، والجريمة المنظّمة، وتصنيع الجوائح الفيروسية، وغياب عوامل الإنسانيّة التي أتت على أرواح الملايين من الأبرياء خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية، هذه الكوارث تماثل تمامًا الكوارث الطبيعية، بأسلوب بشريّ خالص. وإذا كان الفكر اللاهوتيّ يحصر الشرّ الأخلاقيّ في مخالفة أوامر الله، فإنّ الفكر الفلسفيّ الحديث والمعاصر يسعى إلى إخراج الشرّ الأخلاقيّ من إطاره الدينيّ، ليحصّره في ميدان التجربة والمسؤولية الإنسانيتين. ويربطه بالنيّة التي تستهدف الآخرين، باعتباره ممارسة عدوانية تدميرية، وفعلاً وحشياً صادراً عن إرادة إنسانيّة حرّة، وإن مبدأ المسؤولية يقتضي حرية الإرادة عند القيام بالشرّ، ولهذا فإنّ "علته

القريبة حريّة الإنسان التي هي في ذاتها خير عظيم⁽¹⁵⁾. وعلى الرّغم من أنّ «هوبز» يعتبر، «إنّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان. وإنّ الكلّ في حرب ضدّ الكلّ، وإنّ الحاجة واستشعار القوّة يحمّلان الفرد على الاستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض، وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة، يشهد بذلك ما نعلمه عن أجدادنا البرابرة وعن المتوحّشين، وما نتّخذة جميعاً من تدابير الحيلة وأساليب العدوان، وما نراه في علاقات الدول بعضها ببعض، وغاية ما تصنعه الحضارة أن تحجب العدوان بستار «الأدب» وأن تستبدل بالعنف الماديّ النميّة والافتراء والانتقام في حدود القانون⁽¹⁶⁾. رغم كلّ ذلك فإنّ الطبيعة الإنسانية تشتمل على العقل إلى جانب الهوى، والعقل المستقيم يحمل الناس على التماس وسائل لحفظ بقائهم. ويعتقد «هوبز»، أنه من الأفضل طلب السلم، فإن لم نفلح في تحقيقه وجب التوسّل للحرب، غير أنّ للسلم شروطاً، وهي أن ينزل كل فرد عن حقه المطلق في حال الطبيعة، فينزل الأفراد عنه صراحة أو ضمناً إلى

(15) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، ص 142-143.

(16) المرجع نفسه، ص 65.

سلطة مركزية، وقد تكون فردًا وقد تكون هيئة تجمع بين يديها جميع الحقوق، وتعمل الخير للشعب فتحل الحياة السياسية محلّ حال الطّبيعة. يقول هوبز: «إن السّلطة يجب أن تكون عامة مطلقة قويّة إلى أبعد حدّ، بحيث لا يعود الفرد بإزائها شيئًا مذكورًا، ويكون واجبه الخضوع المطلق، وإلاّ عدنا إلى التخاصم والتنابد»⁽¹⁷⁾. أما كانت، فقد أعطى أهمية كبيرة للحرية الإنسانيّة في نسقه الفلسفي. بهذا المعنى، يصبح الشرّ بالمفهوم الكانطي، مسألة أخلاقية، مرتبطة بالإرادة الإنسانية، وإن كان متجذرًا بالطبيعة الإنسانية؛ فجذريته لا تحيلنا إلى عبيد، بل إنه مرتبط بالحرية والإرادة، وعليه، فالإنسان مسؤول عن جميع أفعاله، إنّه الكائن الوحيد القادر على الاختيار. «إنه، من أجل أن يصبح المرء إنسانًا خيرًا في خلقه، لا يكفي أن يدع بذرة الخير الكامنة في جنسنا، تنمو بلا عائق، بل عليه أيضًا أن يصارع علّة الشر التي توجد فينا»⁽¹⁸⁾. وتجدد الإشارة، إلى أنّ فطرية الخير والشر لا تعني أكثر

(17) المرجع نفسه، ص 66.

(18) إيمانويل كانت، الذين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحى المسكينى، جداول للنشر والتوزيع،

لبنان، ط 1، 2012، ص 113.

من كمونها قبل أي استعمال للحرية. فالحرية وحدها مصدر كل ما هو شرّ أو خير فينا. بهذا المعنى، فإنّ الخير أو الشرّ ليس أصلياً فينا إلّا لأنه ينتمي إلى إمكانية الطبيعة الإنسانية، وذلك يعني بالتحديد أنّ أصل الشرّ هو الحرية ولا شيء غير ذلك. وهكذا يمكننا أن نقول في الوقت نفسه إنّ الشرّ جذريّ فينا، لأنّه جزء من الطبيعة البشرية، إلّا أننا بوجه ما نحن الذين جنيناه على أنفسنا، لأنه لا وجود لشر أخلاقي من دون حرية⁽¹⁹⁾. ويجب التركيز على فكرة أساسية في فلسفة كانط الخلقية، وهي أنّ الشرّ، وإن كان متجذراً، إلّا أنه ليس مطلقاً ولا يلغي إمكانية القيام بفعل الخير استناداً إلى الإرادة والحرية الإنسائيتين. يقول كانط: « لا يمكن للقضية القائلة: إنّ الإنسان شرير، أن تعني، حسب ما قيل سابقاً، سوى هذا: إنه واع بالقانون الخلقي، وإنّه، رغم ذلك، قد قبل بالانحراف (الظرفي) عنه في مسلماته.... والآن بما أنّ هذا النزوع ينبغي أن يُعتبر من الناحية الأخلاقية شريراً، ومن ثم ليس بوصفه استعداداً طبيعياً، بل بوصفه شيئاً يمكن أن يتحمّل الإنسان مسؤوليته. فالناس أحرار دائماً في فعل الشرّ أو الإحجام عنه. إذ

(19) المرجع نفسه، ص16.

يعتبر في كتابه الدين في حدود مجرد العقل، الشرّ والخير متعارضين والشر ينبع من طبيعة البشر، «إن هذا النوع من النزوع المنحرف ينبغي أن يكون متجذراً في الإنسان، هو أمر نحن نستطيع أن نعفي أنفسنا من تقديم دليل صوري عليه، بسبب كثرة الأمثلة الصارخة التي تضعها التجربة أمام أعيننا عن أفعال البشر» ⁽²⁰⁾. والإنسان خيرٌ وشرير في آن معاً، فإذا وجهت القاعدة الخلقية الإرادة الحرة حصل الإنسان على النعيم الخُلقي، فيصبح الإنسان عند كَانط خيراً عندما يسلك بحريته قاعدة خيرة، ويكون شريراً عندما يسلك بحريته طبقاً لقاعدة سيئة، ومن ثم يكون الشرّ الأخلاقيّ والرذيلة موجودين في الحرية. «إنّ الخير أو الشرّ في الإنسان يسمّى فطرياً فقط في معنى أنّه كامن في أساسه قبل كل استعمال للحرية، معطى في التجربة ومن ثمّ متمثلاً بوصفه حاضراً في الإنسان في الوقت نفسه مع الولادة؛ وليس أنّ الولادة هي السبب الأصلي في ذلك» ⁽²¹⁾.

ورفض كَانط النظريتين المعروفتين: النظرية القائلة

(20) المرجع نفسه، ص 84.

(21) إيمانويل كَانط، الدّين في حدود مجرّد العقل، مرجع سابق، ص 69.

إنّ الإنسان شرير بطبعه وإنّ هذا سبب طرده من الجنة وهبوطه على الأرض (هوبز)، والنظرية القائلة إنّ الإنسان خير بطبعه ويتقدّم دائماً نحو الأكمل (روسو)، ويحاول التوفيق بين النظريتين، فالإنسان عنده خير وشرير في آن معاً، أو ليس خيراً وشريراً، أو هو خيرٌ من جانب وشرير من جانب آخر. ويحدد كانط الشرّ بأنّه عدم اتّفاق الإرادة الحرّة مع القاعدة الخلقيّة، وذلك لتدخّل بعض الميول الطبيعيّة التي تشير إلى وجود مثل هذا الشرّ، وجعل البواعث أقوى من القاعدة أو المشاركة فيها. فإذا وجهت القاعدة الإرادة الحرّة حصل الإنسان على النّعيم الخلقيّ، أمّا الفساد الطبيعيّ فإنه لا يتعدّى سوء النّية أو الخطأ المتعمّد، ولذلك كانت الأخلاق هي صفاء السّريرة، وهذا يعني أنّ كانط في حديثه عن الطبيعة إنّما يتحدّث عن الحرّية، فالقول إنّ الإنسان خير بطبعه يعني أنّه يسلك بحريّته طبقاً لقاعدة خيرة، والقول إنّ الإنسان شرير بطبعه يعني أنّه يسلك طبقاً لقاعدة سيئة فطبيعة الإنسان هي أي فعل خاص يقوم به، فإذا قيل إنّ الطّبيعة هي الميل كان مبدأ الميل

الإرادة الحرة التي يمارس الإنسان من خلالها حرّيته⁽²²⁾. كل هذا دفع كانط إلى اعتبار أنّ الأخلاق ليست بحاجة إلى دين من أجل قيامها، فهي مكتفية بذاتها بحكم طبيعة العقل، وهذا ما قاده إلى إيمانه العميق بالحرية، فالإنسان حرّ، وهو لا يدين بقدرته على التفكير إلّا لنفسه. وقد أعطى كانط قيمة خلقية لأفعاله ولمصيره الخاصّ، وعمدَ من ثمّ إلى ترسيخ دينٍ مدنيّ عقلائيّ أخلاقيّ، ينسجم ومتطلبات عصر التنوير؛ هذا العصر الذي أعطى الإنسان قيمة عليا، ولتحمّل البشر المسؤولية عن جميع ما يصدر عنهم من أفعال. كما اقترح ضرورة التمسك بالعقل بوصفه قيمة تحفظ كرامة البشر وحقوق البشر المدنيّة والدينيّة، مؤكّداً أنّ خلاص الإنسان من شأن الإنسان وحده.

بـ الشر الأخلاقي السياسي: تقوم أطروحة هذا العرض على تفكيك خطاب الشرّ السّياسي، والتّصورات التي تحكمه، من أجل فضّه وبيان هشاشته في الفكر الفلسفيّ السياسيّ الحديث والمعاصرة؛ والكشف عن المشكلات التي أدّت بدورها إلى هذا العنف، نتيجة خلل بين علاقات

(22) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،

السّـلطة والاجتماع البشري. ولا شكّ أنّ العنف والاستبداد السّـياسيَّ ينشآن نتيجة النزاع بين الجماعات البشريّة، غير أنّ هذه النشأة اتخذت أشكالاً عديدة، بين أنظمة ديمقراطيّة ليبراليّة تحترم الحريّات الفرديّة وممارسة السّـلطة وتداولها وأنظمة قمعيّة ديكتاتوريّة كلّانية شموليّة تمارس العنف التراجيديّ المأساويّ على الأفراد والمجتمع. ولهذا فعلاقة هذا النوع من الأنظمة مع العنف علاقة وجوديّة. وهنا تصبح الدولة نفسها بحاجة إلى وازع يمنعها من ممارسة العنف، والفظائع، والأهوال، والإبادة الجماعيّة، وإرهاب الدولة. هذه الأنظمة تولي اهتماماً كبيراً للأجهزة القمعيّة من أجل أن تفرض قيمها وتوجّهاتها، وكل ذلك ترافق مع غياب كامل للوعي التاريخي لدى الجماهير. هنا، ينبغي التأكيد أنّ هذه الأنظمة تسعى وبشكل دائم إلى تحويل الإنسان البسيط والسّاذج إلى آلة شر. في هذه الأنظمة لا يوجد أيّ اعتراف بالقيم الإنسانيّة السّامية وحرية الإرادة، حيث إنّ فعل الشرّ، هو الإرادة المسيطرة على جميع أجهزتها ومؤسساتها القمعيّة التي أدّت إلى انهيار الأخلاق والقيم في المجتمع. فالديكتاتوريّة شرّ، لأنها تريد أن تحكم عبر استخدام العنف ضدّ المجتمع، أي أن تؤذي المجتمع

ماديًا ومعنويًا، وأي دفاع عنها هو فعلٌ شريرٌ أيضًا. بالمقابل، تسعى الأنظمة الديمقراطية إلى ترسيخ مفاهيم الحق والتسامح والخير بين أفراد المجتمع من أجل تعزيز نظام الحماية والردع الذاتي. سنحاول مقارنة الشر السياسي، معتمدين في ذلك على بعض النماذج التي نعتبرها الأكثر حضورًا في التاريخ المعاصر. لم يعطِ "ماركس" أي أهمية للطبيعة البشرية بما هي مصدرٌ للشر المتجذّر، الفطري، الغريزي، الداخلي، كما فعل "هوبز" و"كانط"، بل أرجع ذلك كله إلى أسباب مادية، اقتصادية، خارجية. فالشر لم يعد متجذّرًا في الطبيعة البشرية، إنما أصبح متجذّرًا في التاريخ، والنتاج عن الصراع الطبقي ووسائل الإنتاج وتعارض المصالح المادية والاقتصادية وظهور المجتمع العبودي. فالمرحلة التي مرّت بها المجتمعات البشرية، حسب تسلسلها التاريخي خمس: المرحلة المشاعية، والعبودية، والإقطاعية، والرأسمالية، والإشتراكية. فالتاريخ تاريخ صراع الطبقات، من هنا فإنّ مقارنة "ماركس" لمسألة العنف السياسي ودوره في السيرة التاريخية، كانت الثورة البروليتارية والقضاء على البرجوازية. فالعنف الدموي بهذا المعنى ملازم لأي

تطوير وتغيير. يقول "ماركس": "فعندما تتوحد البروليتاريا وجوباً في طبقة إبان كفاحها ضد البرجوازية، وعندما تنصب نفسها بثورة طبقة سائدة، وتلغي علاقات الإنتاج القديمة بالعنف، بصفتها طبقة سائدة فإنها تلغي سيطرتها الخاصة كطبقة. ومحل المجتمع البرجوازي القديم، بطبقاته وتناحراته الطبقيّة، محلّ تجمع تشاركيّ، يكون فيه التبسط الحرّ لكل فرد شرطاً للتبسط الحرّ للجميع"⁽²³⁾. والسؤال الذي يفرض نفسه، هل كانت الماركسيّة نظرية لتغيير حقيقيّ للواقع الاجتماعي أم نظرية لتبرير نهج متطرف لا يختلف عن النازيّة والفاشيّة؟ هل يعتبر العنف وسيلة حتميّة ومشروعة لتحقيق جميع التحوّلات الاجتماعيّة وقلب أنظمة الحكم، أم وسيلة تبريريّة لفرض نظام ديكتاتوريّ بالغ القسوة والعنف؟ هل صحيح أنّ الماركسيّة مجّدت العنف من خلال اغتصاب التاريخ لتأكيد مصداقيّة أطروحتها الطوباويّة وتنبؤاتها التاريخيّة؟ أوليس من الحقّ القول إنّ العنف والإرهاب وأيديولوجيا التطرّف الثوريّ هي صناعة ماركسية بامتياز؟! يقول ماركس: "فالبروليتاريا ستستخدم سلطتها

(23) بيان الحزب الشيوعي، كارل ماركس وفريدريك أنجلز، 1848، ص 18.

السياسية لتتنزع من البرجوازية تدريجيًا، رأس المال كله، ولتتركز أدوات الإنتاج كلّها في أيدي الدولة، أي في أيدي البروليتاريا المنظّمة في طبقة سائدة، ولتزيد حجم القوى المنتجة بأقصى سرعة ممكنة⁽²⁴⁾.

وظهور العنف عند «ماركس»، يعود إلى ظهور المجتمع العبودي، وظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. هذا العنف لم يكن موجودًا في المرحلة المشاعية حيث كان كلّ شيء مشاعًا بين الناس، لهذا فإنّ العودة إلى المرحلة المشاعية الشيوعية هي الحلّ، وهذا الحلّ هو نهاية التاريخ واختفاء الطبقيّة والتخلّص من العنف. ويعتقد «ماركس» أنّ الوصول إلى المرحلة الشيوعية يتطلّب تحقيق الوعي بالحركة الاستقلالية، عبر العنف الثوري، وهذا ما تنبأت به الفلسفة الماركسية عبر العنف الثوري المشروع الصادر من الطبقة البرولتاريا. يقول ماركس: «لا يمكن حدوث ذلك طبعًا، إلّا بالانتهاك الاستبداديّ لحق الملكية ولعلاقات الإنتاج البرجوازية، أي بتدابير تبدو، اقتصاديًا، ناقصة وغير مأمونة البقاء، لكنّها تتجاوز نفسها في مجرى الحركة،

(24) المرجع نفسه، ص 17.

وهي لا غنى عنها كوسيلة لقلب نمط الإنتاج بأسره»⁽²⁵⁾.
 فالثورة العنفيّة المعادية للرأسمالية بوصفها ذروة
 الصّراع الطبقيّ بين البروليتاريّة والبرجوازية. إذ
 ذاك يصبح ممارسة العنف عند الماركسيين، الترياق
 السّافي للقضاء على وحش الرأسمالية وشرورها.
 ولأنّ الفلسفة عند «ماركس» ليست فهم العالم كما
 فعل الفلاسفة قبله، بل العمل على تغييره، وبما أنّ هذا
 التّغيير لا يمكن أن يأتي بشكل عشوائي، كان لا بدّ من
 عنف ثوريّ يقف ضدّ عنف الدولة الممارس من قبل
 الطبقات المسيطرة. واستعمال العنف ليس سوى وسيلة،
 بينما المنفعة الاقتصاديّة هي الغاية. بل لا بدّ من استعمال
 العنف من أجل تغيير الواقع، وليس ثمة داعي لإدانتته أو
 رفضه، بل أنّ هذا العنف الضروري الذي يحكمه منطق
 الضّرورة من أجل تغيير العالم. هنا، يصبح العنف ظاهرة
 طبيعيّة ومقبولة باعتبارها لحظة حاسمة في جدلية صيرورة
 التحوّل الاجتماعيّ التي تمثّل الطبقات المتصارعة،
 فاعله الأساس. غير أنّ منطق الثورة القائم على العنف
 المبرّر، الذي أنتج نقيض ما هدفت إليه الثورة، أنتج

الاستبداد، وهذا بدوره أنتج عنف الدولة التي امتهنت بناء المعتقلات والتجويع والقتل والتعذيب حتى الموت. أمّا العنف السياسي، عند «حنة آرنت» (1906-1975)، فقد عاجلته خير معالجة في معظم أطروحاتها بأسلوب علمي رصين، بيّنت من خلاله كيفية صعود الأنظمة الشمولية، ومسؤوليتها عن الشرور. والشر بالنسبة إليها قضية مركزية، والسؤال المركزي في مسارها الفكري. مشروع «آرنت»، محاولة جادة لاستعادة ما نُسي من الإنسان وحياته، فإذا كانت البنيوية قد أعلنت موت الإنسان الغربي، وتطور التقنية أضاع الإنسان في مستنات الآلة، فإن ضياع الإنسان بالنسبة إلى «آرنت»، سببه بالدرجة الأولى الأنظمة الشمولية التوتاليتارية. من هنا نفهم لماذا ولّت وجهها شطر فضح هذه السلطة من خلال تجربتها الشخصية مع النظام النازي، وصعود الأنظمة التوتاليتارية الشمولية في أوروبا، وتنامي هذه الظاهرة مع الفاشية في إيطاليا والستالينية في الاتحاد السوفياتي وفرنكو في إسبانيا... وغيرها. تذهب «آرنت» إلى أن الشر السياسي سببه بالدرجة الأولى الشمولية المطلقة، بحيث تعتبر هذا النظام الأكثر وحشية في العالم.

لقد قدّمت «آرنت» دراسة معمّقة وفريدة في الفكر السياسيّ المعاصر لظاهرة الدولة الكليانية التوتاليتارية الشمولية. هذه الدولة هي التي أدّت إلى ولادة الوحش الذي عزل الإنسان عن حرّيته وفردّيته وخصوصيّته الإنسانيّة، وعن مشاركته في الحياة السياسيّة والاجتماعية. هذا النوع من الشرّ السياسيّ الذي مورس على الإنسان والذي أحالهم إلى كتلة جماهيريّة مستلبة مغترّبة أمام ذاتها، من خلال إحالتهم إلى بشر مبرمجين لا يفرّقون بين الخير والشر، بل يرتكبون الشر باعتباره هدفًا أسمى يخدم هدف الجمهور. تقول «حنة آرنت»: «إن الإرهاب لا يمكن أن يسود الناس مطلقًا، إلا في حال كونهم معزولين بعضهم عن بعض، ومن ثمّ فإنّ أولى اهتمامات كلّ الأنظمة الاستبداديّة هي أحداث هذه العزلة. لذا يمكن أن تكون العزلة بدء الإرهاب؛ فهي الأرض الخصبة التي ينمو فيها الإرهاب، ويكون ثمرتها على الدوام. وبهذا تكون العزلة سابقة لإحلال التوتاليتارية»⁽²⁶⁾. انتقدت «آرنت» مفهوم الشرّ الجذري كما صاغه

(26) أيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر، ترجمة وتحقيق: أ. نادرة السنوسي، تقديم د. علي

عبود المحمداوي، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2014، ص17.

كانط باعتباره جزءاً متأصلاً في طبيعة الوجود البشريّ، وصاغت مفهومًا بديلاً عنه هو الشرّ التافه. فهي لا تتفق مع مفهوم الشرّ الجذريّ الكانطيّ الذي يجد أساسه في الطبيعة البشريّة وفي القواعد الأخلاقيّة، بل أصبح للشرّ عندها أسبابه السياسيّة التي تتحمّل نتائجها الأنظمة القمعيّة الكليانيّة. وقد اتخذ الشرّ عندها مسارين أيديولوجي وعرقي، الأوّل يمثل "ستالين" والثاني يمثل "هتلر". وهنا نجد "آرنت" تقرب من "ماركس"، حيث أصبح للعنف وظيفة، باعتباره فعلاً سياسياً. هذه الأنظمة القمعية تركز على حركة جماهيرية قوية وهو ما فسّره "آرنت"، بالزواج بين النخبة والرعا، أي الانتقال من المجتمع الطبقيّ إلى مجتمع الحشود. هذا النظام يعتمد على نظام استخباراتيّ وتنظيميّ مركزيّ محكم. يتحكّم في المعلومة ويمكنه أن يفعل ما يشاء. إنّ مفهوم العزلة قريب من مفهوم الاستلاب أو الاغتراب، وهذا ضرب من اغتراب الذات عن ذاتها من قبل السلطة الكليانيّة، وتحويل المجتمع الطبقيّ إلى كتلة جماهيرية، هي ما يخفي جميع الفروق الفرديّة حتى يستحيل الأفراد إلى أشبه بالبشر المبرمجين. بهذا المعنى، فإنّ أيّ نظام شموليّ

لا بد أن يكون نظامًا ديكتاتوريًا بالضرورة، لأنه يجعل المجتمع مجتمعًا عضويًا متماسكًا بالقوة، لا مكان فيه للأفراد والجماعات المخالفة لسردية السلطة. "إن الحركات التوتاليتارية تكون ممكنة أتنى كان حيثما توجد الجماهير، التي انكشفت فيها شهية لا تقاوم إلى الانتظام السياسي، لسبب أو لآخر... توجد الجماهير، وجودًا بالقوة، في كل البلدان، وتشكل غالبية الشرائح العريضة من الناس الحياديين، واللامبالين سياسيًا، والذين نادرًا ما يصوتون ولا ينتسبون إلى أي حزب" (27).

كل هذا دفع "آرنت"، إلى الكشف عن هذه المشكلة التي أدت بدورها إلى ولادة هذا الوحش المخيف بوصفه ممارسة عدوانية مدمرة للفرد والمجتمع والحياة. وبهدف الوصول إلى جذور العنف السياسي وفهم حركته ومنطلقاته، ومن ثم تفكيكه ومحاربتة، تصف لنا "آرنت" في كتابها أئخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر، محاكمة الجلاّد النازي "أئخمان". تتساءل "آرنت" في هذا الكتاب، هل يمكن محاكمة أئخمان كمسؤول

(27) حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة انطوان أبو زيد، دار الساقى، بيروت، ط2، 2016،

عن جرائم النازية؟ أي هل أئتمان فرد تاريخي أم هو مجرد شخص؛ موظف إداري؟ برأيها هذه المحاكمات هي محاكمات فردية وليست تاريخية ومن ثم فإن "أئتمان" لا يمكن تحميله جرائم النازية كلها، ويمكن محاكمته عما ارتكبه فقط، وليس عن جرائم التاريخ. إذ كيف يمكن لإنسان لا يحمل دوافع شريرة أن يرتكب شرًا، لا بل أفظع أنواع الشرور؟ هذا التحليل الذي أقامته "آرنت" قادهما لعدم اعتبار "أئتمان" وحشًا بشريًا دمويًا يجسد الشر المحض كما كان الانطباع، بل تضع الحدث في إطار المؤسسة التي كان يعمل لصالحها، إذ ذاك، يبدو الشر تافهًا وعاديًا وتتحمّل مسؤوليته الأنظمة الشمولية. وتتفاجأ "آرنت"، أثناء محاكمة "أئتمان"، إذ كانت تعتقد أن شخصيته مأكرة حاكمة مشبعة بفكر عقائدي كما يقال، ولكن، في الواقع، فوجئت أنها تقف أمام شخص عادي جدًا لدرجة "التفاهة". من فرط عاديته يثير الضحك وحتى السخرية، إذ كان - كما تصفه - ضحلًا على المستوى الفكري، مغيبًا على المستوى الفكري، مغيبًا على الجانب الذهني، سطحيًا في ردود أفعاله، متلعثمًا في ردوده وكلامه ومقولبًا ومُعلَبًا على المستوى العقلي، لم يفعل شيئًا إلا الوظيفة المنوطة به.

كان يعرف أنّه ليس صانع القرار، فهو لا يتقن إلا اللغة الإدارية التي تجعله ينفذ أوامر رؤسائه دون أي اعتراض. هو أشبه بآلة مبرمجة التي تنفذ التعليمات والأوامر بطريقة آلية دون النظر إلى بعدها الإنساني والأخلاقي. ما أرادت "آرنت" قوله هنا إنّ "أريخمان"، لم يُقدم على ارتكاب هذه الجريمة الشنيعة لوجود دوافع شريرة في داخله أو لأنه متعصب ضد اليهود كدين أو عرق، بل من أجل تادية واجبه الوظيفي، وهنا يتحوّل الواجب الأخلاقي بالمفهوم الكانطي عند "أريخمان"، إلى واجب طاعة القائد وتنفيذ أوامر النظام الحاكم، هذا الانزياح للطاعة من أفق الواجب إلى أفق القائد هو ما حاولت "آرنت" أن توضحه في كتابها *أينخمان في القدس*. وهذا ما دفعها لنحت مصطلح جديد لتوصيف هذه الحالة وهو "الشرّ التافه" أو "الشرّ المبتذل". جريمة "أينخمان"، لم تصدر عنه لأنه شرير، أو لأنه يحمل دوافع شريرة، أو نواياه حيثة، أو لأنّه مجبول على الشر، بل قام بها لأنه كان خاضعاً لإرادة رؤسائه وفاقده القدرة على التفكير، وخاضع للأظومة الأيديولوجية السائدة التي ترتكب أفظع الجرائم بأدوات مثل "أينخمان". وأخيراً، لأنّه تخلّى عن شرطه الإنساني، أي

عَمَّا يجعل من الإنسان بحقّ وهو التفكير والتبصّر وتحكيم الضمير والقيم الأخلاقية قبل اتخاذ القرار، وقبل الإقدام والشروع بالفعل. وهذا هو مفهوم الشر التافه والمبتذل. هذا هو الشر الذي ينحدر إلى مستوى الابتذال والتّفاهة. هل هناك أتفه من أن يقتل شخص مثلاً مئات الآلاف من البشر بجرة قلم من دون أن يرفّ له جفنٌ أو من دون أن يشعر. ولكن، في الواقع، لم تعف "آرنت"، "أريخمان" من المسؤولية عن جريمته، لا بل اعتبرته مجرمًا ويستحقّ العقاب أقلّه لتخليه عن شرطه الإنسانيّ، ولتخليه عن ما يميزه كإنسان عاقل، من المفروض أن يكون مدرّكًا لكلّ تبعات الأفعال التي يقوم عليها. و"أريخمان" في نهاية الأمر لا يعدو كونه منفذًا تافهًا نكرة بُرّمج على تأدية وظيفة وعلى السمع والطاعة وتنفيذ الأوامر، أما المجرم الحقيقيّ بنظرها فهو ذلك النّظام الشموليّ الذي حوّل "أريخمان"، وأمثاله إلى ما يشبه الكائنات المستلبة القدرة على التفكير، وعلى تحكيم الضمير، وهذا كله تمّ من خلال ممارسة فعل التدجين المستمرّ والتّلقين المستمر، وممارسة فعل الترهيب والترغيب. ومن خلال إذابة "النّظام الشمولي"، لكلّ النزعات الفرديّة والذاتيّة وصهرها في

قالب المجموع، بمعنى أنّ العقل والضمير الفردي
الذائقيّ للإنسان يتخلّيان هنا عن دورهما لصالح العقل
الجمعيّ. وهذا الضمير الجمعيّ ضمير منحطّ مبرمج،
مقولب، ولذلك لم يشعر هذا المجتمع الشموليّ ولو مرة
واحدة بأنّه ارتكب جريمة نكراء، أو أنّه ارتكب جريمة
تصنّف في خانة الإبادة البشريّة، أو الجماعيّة، أو في خانة
الجرائم ضد الإنسانية. لا بل هذا الضمير الجمعي المنمّط
والمبرمج أشعر "أينحمان" بأنّه فعل الصواب، وبأنّه قام بما
يجب عليه القيام به. وهكذا بهذه الطريقة يفقد إنسان
المجتمع الشمولي القدرة على التمييز بين ما هو خير وما
هو شرّ، لأنّ المعايير مختلفة داخل هذا المجتمع الشمولي،
ولأنّه فاقد القدرة على التفكير، ومنقاد بسلطة المجموع أو
بالسلطة العليا للعقل والضمير الجمعيّ. هذا هو الوجه
الأساس لاعتراض "أرنت" على محاكمة "أينحمان". المجرم
الحقيقي في نظر "أرنت" النّظام النازيّ الشموليّ، هذا
النّظام الذي يحوّل أناساً عاديين إلى أدوات قد ترتكب
من الشرّ ما هو مهول ومرعب لا يمكن تصوّره ابداً.
هذا هو السؤال المحوري الذي حاولت "أرنت"
الإجابة عنه من خلال تحليلها وقائع المحكمة

بشكل عام، وشخصية المتهم "أيجمان" بشكل خاص. تميّز طرح "آرنت" بمجموعة آراء اتّسمت بالعمق والجرأة الفكرية والشخصية. هذه الآراء جاءت معاكسة لكلّ الجوّ العام الموجود في أوروبا. وهي ترى أنّ ظهور الشمولية يرجع إلى تغيير في التركيبة الفكرية كما حدث في المجتمعات الأوروبية قبيل ظهور الأنظمة الشمولية. استطاعت "آرنت"، أن تطرح المشكلة بشكل فلسفيّ، فالمحاكمة لم تكن عن نظام أو عن معاداة السامية، المحاكمة كانت عن شخص فقط. "أيجمان"، الجلاد النازي، الذي أنكر كلّ الصفات الشخصية، هو لم يفعل أي مبادرة شخصية منه، ولم يكن لديه أي نية بأي شكل من الأشكال لفعل الخير أو لفعل الشر، وأنّه لم يفعل شيئاً سوى طاعة الأوامر هذه. وهنا، ترى "آرنت"، أن أعظم الشرور في العالم هي شرور يرتكبها أشخاص نكرات، الشرّ يرتكبه أشخاص ليس لديهم أي دافع ولا قناعات وليسوا سيّئين وليس لديهم غايات شيطانية (تفاهة الشر). مشكلة "أيجمان" هي رفضه أن يكون إنساناً، لقد تنازل بشكل كامل عن إنسانيّته، عن هذه الصفة المميزة للإنسان، والتي هي القدرة على التفكير.

ولهذا السبب لم يعد باستطاعته أن يستتج أيّ أحكام أخلاقية، هذا العجز عن التفكير مكن رجالاً عاديين كثيراً من تنفيذ أفعال متوحّشة وذات ضخامة هائلة. التجلي لأنفاس التفكير لا تكون بالمعرفة، بل بالقدرة على التمييز بين الخير والشرّ، والجمال والقبح. بعد كل هذا، لا يعود الحديث عن دولة شريرة أمراً غريباً. كل دولة تسعى إلى استعباد شعبها، وتحليقه بخلق القطيع والرّعاع، وكلّ دولة تسعى إلى التوسع والهيمنة على حساب شعب آخر، ودولة أخرى وتحتلها هي دولة شريرة. لكنّ المشكلة أنّ الدول تُغلّف شرّها بخطاب أخلاقي، تدمّر بلدًا انطلاّقاً من خطاب صوريّ كاذب. نخلص ممّا سبق، إلى أنّ الصلة وثيقة بين الشرّ والسياسة، حيث إنّ انتشار الشر في الميدان السياسيّ يبدو ظاهرة منتشرة بشكل لا يقبل الشك. ومن هنا فإنّ الشرّ الذي لجأت إليه الأنظمة السياسيّة (أيدولوجية، عرقية)، إنما هو شرّ يعمل على تفريغ الإنسان من إنسانيته، ليتركه إنساناً بلا مضمون، وليستخدمه فيما بعد من أجل تنفيذ ما يهدف إليه.

ج - الشرّ الأخلاقيّ النفسيّ

طرح "فرويد" (1856-1939)، معظم آرائه الفلسفيّة المتعلقة بالحرب والحضارة والحبّ والموت في كتابه أفكار لأزمة الحرب والموت، وقد تناول في هذا الكتاب الذي كتبه بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، الإسهام النظريّ في تفسير ظاهرتي الحرب والموت، من خلال شرحه "عقدة أوديب" و"عقدة الكترا". يرى "فرويد" أنّ الشرّ جزء من البنية النفسيّة للإنسان، وأنّ العنف عنده طبع وغريزة، وأنّ الضمير الأخلاقي (الأنا الأعلى)، تشكّل من التربية، ونواهي الأهل، والعادات، والتقاليد، والمحيط الخارجي، والمدرسة، من أجل ردع أوامر "الهو"، الذي يمثل كل ما هو شرير في الإنسان. يقول "فرويد": "ليس الإنسان بذلك الكائن الطيب السمح، ذي القلب الظمآن إلى الحب، الذي يزعم الزاعمون أنه لا يدافع عن نفسه إلا متى هوجم، وإنما هو على العكس كائن تنطوي معطيّاته الغريزيّة على قدر لا يستهان به من العدوانية، فالإنسان في الواقع يسعى دائماً إلى إشباع حاجاته العدوانيّة حتى لو كان على حساب قريبه، وإلى استغلال عمله بلا تعويض، وإلى استعماله جنسياً بدون مشيئته، وإلى وضع اليد على

أَملاكه وإذلاله، وإلى إنزال الآلام به واضطهاده وقتله⁽²⁸⁾. والإنسان عند "فرويد" بطبيعته يحبّ الحرب، وهو أكثر قسوة ووحشية مما يبدو عليه. وهو أول من قدّم نظرية حول تفسير العنف والعدوان البشريّ، أكّد فيها أنّ الرغبة في الموت والرغبة في التدمير جزء أصيل في الإنسان يتعدّد استتصالها، وهي رغبة غريزية مساوية لغريزة الحياة. الرغبة في الموت والتدمير تساوي غريزة الحياة. ويعتقد أنّ الأهواء الغريزية أقوى من الاهتمامات العقلية، وعلى الحضارة أن تجنّب كلّ ما في متناولها كي تحدّ من العدوانية البشرية. فالحرب تكشف الحقائق، فترى التدمير للثروة البشرية، وترى العلم الذي يفترض أن يكون طوق النجاة للبشرية، هو الذي يصنع هذه الأسلحة التي تلحق الضرر بالآخرين، ويقدم فيه أيضًا تحليلًا نفسيًا لظاهري الحرب والموت، وما بينهما من حزن ومرض وألم وانهيار فرديّ وجماعي. فالكتاب يجيب عن سؤال لا يزال يتردد بيننا اليوم، وهو لماذا العنف؟ يرى "فرويد" أنّ ازدواجية الإنسان موجودة لديه منذ

(28) سيغموند فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،

الطفولة. فهو يحبّ ويكره في نفس الوقت، وهذا معنى تعلّق الولد بأمّه وكرهه لأبيه، وتعلّق البنت بأبيها وكرهها لأُمّها. أو انجذاب الابن لأُمّه وانجذاب البنت لأبيها. والغرائز الإنسانيّة حسب "فرويد" هي غريزة شبقية جنسيّة، وغريزة تسعى للتدمير والقتل وهي عدوانية. ويشرح بعد ذلك كيف يمكن لغريزة حفظ الذات أن تملك قدرًا من العدوانية تحت تصرّفها لتحقيق غرضها. ومن أجل تفادي الحرب يجب إدخال غريزة الحب من أجل أن تعمل ضده، وقد ربط "فرويد" العنف بالجدور النفسية اللاوعي، وأرجع هذا العنف إلى المصدر الأساسيّ لغريزة الليبدو، الطاقة الحيوية التي هي بمعزل عن كلّ أخلاق. ووفقًا لفرويد "فإنّ التدميريّة متأصلة في كلّ البشر وهي تختلف على الأغلب فيما يتعلق بموضوع التدمير، تدمير الإنسان للآخرين أم لأنفسهم" (29).

يقول «فرويد»: «إنّ الحق والعنف يبدوان لنا اليوم كنفقيّين. وعلى ذلك فإنه يمكن أن نبين بسهولة أنّ الواحدة منهما نشأت عن الأخرى؛ وإذا ما عدنا إلى

(29) اريك فروم، الإنسان من أجل ذاته، بحث في سيكولوجية الأخلاق، ترجمة محمود منقذ

البدايات الأولى ورأينا كيف حدث هذا لأول مرة، حلّت المشكلة بسهولة»⁽³⁰⁾.

أما «أريك فروم» (1980-1900)، فإنه يتناول النزعة التدميرية عند الإنسان، ويقوم بتقصي مختلف أنواع العنف والعدوان في سلوك الإنسان عبر التاريخ، وذلك في كتابه الضخم تشريح التدميرية البشرية، وهو عمل علمي رائع يمثل أحد أهم المراجع العلمية في هذا المجال.

كان «فروم» واحداً من عشرات العلماء الذي أخذ على عاتقه الإجابة عن هذه الأسئلة، انطلاقاً من كونه عالم نفس ينتمي إلى مدرسة التحليل النفسي، ولهذا يعتبر أن نزوع الإنسان نحو التدمير له منشأ نفسي. يقول في ذلك: «إن الإنسان هو من فصيلة أنواع كثيرة من الحيوانات في أنه يحارب نوعه من جهة؛ ولكنه من جهة أخرى من بين آلاف الأنواع التي تحارب، هو النوع الوحيد الذي يكون في القتال ممزّقا... فالإنسان هو النوع الوحيد الذي هو قاتل جماعي، وهو الناشز الوحيد في مجتمعه»⁽³¹⁾.

(30) سيغموند فرويد، أفكار لأزمة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1981، ص44.

(31) أريك فروم، تشريح التدميرية البشرية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ج1، دمشق، 2006، ص60-61.

يكمُن إسهام "فروم" في أنّه جعل من مفهوم الشرّ المتمثّل في النزعة التدميريّة، إزاحةً من الرابط البيولوجيّ، بما هو غريزة وراثيّة إلى الحيّز النفسي من أجل تسهيل مهمة دور الأوساط العلميّة التعامل مع هذه المشكلة المرضيّة، ومن ثمّ القدرة على التعامل معه بوصفه مفهومًا إجرائيًا من خلال تحريره من الربط الغريزيّ كما كان يتعامل معه إلى مجال الدوافع النفسيّة، من أجل الاستفادة منه في دراسة الظواهر الاجتماعيّة والنفسيّة والأعمال الأدبيّة. هذه الدوافع الكامنة في أعماق الإنسان، أي في الأعماق البعيدة للوجود الإنساني، هي التي أثبت التاريخ أنّها تعمل أحيانًا بفعاليّة أكبر من الغرائز نفسها، لأنّها تشكل أساس المصلحة والحماس والاستثارة للكثير من الأفعال. ويقسم "فروم" العدوان إلى عدوان حميد وعدوان خبيث. العدوان الحميد، عدوان دفاعيّ اكتسبه الإنسان، إذ تمّت برمجته بيولوجيًا من أجل الهجوم والفرار، خصوصًا عندما يشعر بخطر ضدّ حياته، فهو في هذه الحال يلجأ إلى العنف بهدف الدفاع عن نفسه وعن مصالحه الحيويّة، وهذا العنف مبرمج. أما العدوان الخبيث، فهي الحال التي لا يكون فيها العنف مُبرَّرًا. وهذا النوع من العنف

لا نجده عند أي كائن غير الإنسان. «وإذا اتفقنا على إطلاق «العدوان» على كل الأعمال التي تسبّب، ويُقصد أن تسبّب، الأضرار بشخص آخر، أو حيوان أو كائن حي، فإنّ أهم تمييز أساسي يندرج تحت صنف العدوان هو التمييز بين العدوان غير الخبيث، المتكيّف بيولوجيًا، والعدوان الخبيث غير المتكيّف بيولوجيًا...العدوان المتكيّف بيولوجيًا هو الاستجابة لتهديدات المصالح الحيوية، وهو مبرمج من الناحية النشويّة النوعيّة، وهو مشترك عند الحيوانات والبشر، وليس عفويًا... وإنما هو استجابي ودفاعي؛ ويهدف إلى إزالة التهديد... والعدوان الخبيث، غير المتكيّف بيولوجيًا، أي التدميريّة والقسوة، ليس دفاعًا في وجه تهديد، وهو ليس مبرمجًا من الناحية النشويّة. وليس معهودًا إلّا في الإنسان، وهو مضرّ من الوجهة البيولوجيّة لأنّه عامل على التمزيق الاجتماعيّ... والعدوان الخبيث، ومع أنّه ليس غريزة، فهو كامن إنسانيّ له جذوره في صميم أوضاع الوجود البشري» (32).

من الأمثلة على تلك «السادية» المتجدّرة في التكوين النفسيّ للإنسان، أنّه يشعر دائمًا بعاطفة من أجل أن يمتلك

قوة جاحمة يُعذَّب بها الآخرين. السَّادِيَّة واشتهاء الموتى طباع إنسانية قد لا تظهر، ولكن لا يمكن فصل السلوك عن دوافعه وبواعثه. يقول فروم: كلما ازداد الإنسان المعاصر تطوُّراً وتحضُّراً أصبح أكثر وحشيَّة وساديَّة. النزعة التدميريَّة تزداد مع النمو المتزايد للحضارة وليس العكس. يقول «فروم»: «ما هو فريد في الإنسان هو أنه يمكن أن تدفعه الدوافع إلى القتل والتعذيب، وأن يشعر بالشهوة لدى فعله ذلك، وهو الحيوان الوحيد الذي يمكن أن يكون قاتل نوعه ومدِّمِّره من دون أي مغنم معقول سواء أكان بيولوجيًّا أم اقتصاديًّا»⁽³³⁾. الإنسان يختلف عن الحيوان بأنَّه قاتل الإنسان، وهو الكائن الوحيد الذي يقتل ويُعذَّب أعضاء نوعه من دون أيِّ سبب، والذي يشعر بالرضى عن تلك العدوانية. «إن الرغبة في التدمير من أجل التدمير أمر مختلف. ويبدو أنَّ الإنسان هو وحده الذي ينال اللذة في تدمير الحياة من دون أي سبب أو قصد غير التدمير»⁽³⁴⁾. والإنسان العدوانيَّ عند «فروم» مريض ومنحرف،

(33) م.س.ص 341.

(34) م. س. ص 295.

ومن ثمّ يجب النّظر إليه نظرة إنسانيّة متعاطفة مهما كان عرقه وقوميته وجريّمته. والشخص العدوانيّ الذي يرتكب جرائم، والذي يحمل عاطفة تدميرية للحياة هو إنسان، لم يفقد إنسانيّته هو ليس شيطاناً، هو يعيش بيننا، وقد يكون الكثير منا يحمل هذا النوع أو هذا الشيء من العدوانية. «ولكن تبقى الحقيقة هي أن الإنسان كثيراً ما يتصرف بقسوة وتدميرية حتى في الأحوال التي لا تنطوي على الازدحام. ويمكن للتدميرية، والقسوة أن تسبباً له الشعور بالرضى الشديد؛ وقد يستحوذ على عامة الناس اشتهاؤ الدّم على حين غرّة. وقد تكون للأفراد والجماعات بنية طبع تجعلهم يترقبون بشوق أوضاعاً تسمح بالتعبير عن التدميريّة أو يخلقونها»⁽³⁵⁾.

الشرّ الأخلاقيّ الأدبيّ والفنيّ:

لا ينحصر فعل الشرّ في نطاق الممارسات الفردية والسياسية، ولكنّه يتعدّى ذلك إلى المجال الأدبي والفني، حيث نجد من يمارسه بوصفه شراً أدبياً وفنياً. ونحن لو عدنا إلى تعريف الشرّ بوصفه عملاً أو سلوكاً أو حتى قولاً، ينتج عنه ألمٌ أو إساءة أو كان مقصوده إلحاق الأذى

والضرر بالآخرين، لأمكننا الحديث عن أنواع مختلفة من الشرور الأدبية والفنية.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه من البين أن ينساق الذهن عفويًا للحديث عن أنواع عديدة من مظاهر هذا الشر. لتأمل قليلاً بعض هذه المظاهر كتلك التي نجدها في قصيدة أو ملصق أو رسمة أو أغنية أو مسرحية أو مثل شعبي أو أي نتاج أدبي آخر، قد يتضمّن إقصاء الآخر واحتقاره، وقد تصحبه مشاعر قوية وغير عقلانية يُعبر عنها بالازدراء والعداوة والبغضاء وممارسة فعل الشر، تجاه مجموعة مستهدفة، وإلحاق الأذى والضرر والألم المعنوي بها من أجل ترهيبها ومضايقتها وإبعادها. وهذا كله عبارة عن موقف أو فعل أو قول، يستهدف الآخر في كرامته، في مقدّسه، في دينه، في معتقده، أو يحطّ من كرامة هذا الشخص أو تلك المجموعة. ولهذا لو اردنا أن نستهدف أي أمة، وأن نتصر عليها دون أن نطلق رصاصة واحدة، نستهدف منظومة الأخلاق والقيم فيها؛ وإن ما تفعله الكلمة قد يعجز الرصاص عن فعله. وهذا يعني أنّ أيّ بلد فيه تنوّع في القوميّات، وفي الديانات، وفي الإثنيّات يشكّل حالة غليان فيما لو حاول أيّ أحد المسّ

أو التقليل من معتقد أو دين أو إثنية أحد آخر. ويمكننا القول إنَّ هذا النوع من الشرِّ، عدوِّ التنوُّع والتَّسامح والسلام. والعجيب أنَّ هذا الشرِّ، يبرِّز سياسياً ومذهبياً ودينياً وعرقياً...

ولأنَّ هذا النوع الأدبيِّ والفنيِّ، يقدِّم شرارة الانتقام والغضب والثَّار، ويولِّد مشاعر الخوف من الآخرين، محاولاً تكوين ذاكرة جمعيَّة عنيفة تجاه الآخر، من خلال زرع ثقافة الكراهية في أذهان النَّاس وأسطرة ممارسة الشرِّ باعتباره حقّاً تاريخياً، كان علينا لجم هذه الممارسة والتحرُّر من هذه الأوهام، التي أغرَّتنا في يوم من الأيام، إنطلاقاً من إيماننا بأننا مختلفون في الهوية، ومتساوون في الكرامة الانسانية.

ونحن لو اتَّخذنا من القصيدة العربيَّة بما هي ديوان العرب منذ الجاهلية، والتي تشكِّل ذاكرتنا ومخيلنا وتراثنا وثقافتنا العربيَّة، مثلاً للتدليل على وجه من وجوه هذه الممارسات، سيَّضح لنا أنَّ الشَّعر العربيَّ في مجمله "مدحٌ وهجاءٌ"، والهجاء ليس قولاً عابراً، أو عرضاً استثنائياً من شعرنا العربي، بل أكاد أجزم أنَّ الهجاء يرهن تقريباً معظم قصائدنا العربيَّة. وهذا النوع من الشَّعر مجبولٌ على

الشرّ أساسًا، كيف نكره شعرًا، كيف نمجد فعل الشر في قصيدتنا؟ كيف نحرض على إيذاء الآخر من خلال هذا العمل؟ الغريب أنّ هذا النوع من القصائد كان له جمهوره وتأثيره وحضوره. المصيبة أنّ أجمل ما أنتجناه في أدبنا هو الشعر المشبع بالكرهية والتفنّن في قيمها وأدبياتها والإعلان عنها في إيذاء الآخرين. هذه ميزة استفحلت واستحكمت ورهنت قصائدنا. والمصيبة الأكبر أنّ القصيدة ليست معطى خارجيًا، نحن أمة شاعريّة والقصيدة تستوطن في وجداننا، ولهذا فإنّ ثقافة العنف تجذّرت في وجداننا العربي. المتنبي الشاعر الأول تفوح رائحة العنصرية من معظم قصائده، هذه الرائحة التي تجافي إنسانية الإنسان، ولنا في قصيدته، "هجاء كافور الأخشيدي"، وقصائد جرير والفرزدق، خير دليل على ذلك.

يقول المتنبي:

أكلما اغتال عبد السوء سيده أو خاناه فله في مصر

تمهيد

صار الخصي إمام الأبقين بها فالحرّ مستعبد

والعبد معبود

لا تشتري العبد إلا والعصا معه إن العبيد لأنجاس
مناكيد....

ويقول النابغة الجعدي:

إذا أنت لم تنفع فضر فإنما يُرجى الفتى كما
يُضر وينفع

وقد يعبر عن فعل الشر أيضًا برسمة، أو بعمل
مسرحي أو حتى بأغنية، من خلال تشكيل وعي لدى
من يتوجه له هذا العمل. من هنا يصبح خطر الأدب
والفن الممزوج برائحة الشر كبيرًا، خصوصًا عندما
يتحول إلى سلطة حسب الفيلسوف الفرنسي ميشيل
فوكو. هكذا تصبح هذه الأنواع الأدبية، فعلاً عدوانياً
صادرًا عن أحقاد تمنع أي فرصة للحوار، بحيث يتحول
الآخر المختلف هدفًا لتحطيمه وتحطيم قيمه بعمل يحتوي
على جميع مفردات الاحتقار والسخرية والإذلال والانتقام
والثأر، ويتحول مع الأيام إلى نزعة عدوانية رعائية،
ويظهر كل مخزونه من السادية والتدمير، وتولد في المجتمع
الميليشيات المستغلة لهذا المنحى من الوعي المدمر له،
وبالتالي تعيد الطريق أمام أخلاق القتل وأيديولوجيته.

5_ استئصال الشر:

إنَّ مآلات البشرية المستمرة، في خلق بشاعات تفتك بالوجود الإنساني، منذ تعلم الإنسان استعمال قوس النَّشاب، وصولاً إلى تصنيع الجوائح الفيروسية، تدفعنا إلى افتضاح الشرِّ من أجل فضِّه، خصوصاً بعد سقوط البشرية المعاصرة في الخواء المعنويِّ. فالبشرية اليوم تواجه وضعاً مصيرياً مأساوياً خطيراً جداً. وفي هذا السياق، ينبغي أن نفكّر في مسألة جوهرية بالنسبة إلى كل ما من شأنه أن يؤصّل ويرسّخ القيم الأخلاقية في الذات الإنسانية من داخلها، من أجل الوصول إلى المجتمع الأمثل. والجدير ذكره، أنَّ القيم الأخلاقية أصبحت رهينة الخطابات الأيديولوجيّة، هذه الخطابات التي اتخذت من تلك القيم واجهة لها من أجل تبرير ممارساتها لفعل الشرِّ، والقتل، والإجرام. إنَّ تحرير القيم الأخلاقية السّامية، من المبرّرات الأيديولوجية، وتفكيكها وبيان بطلانها، خطوة أساسية، لفضح تلك الممارسات التي تختفي خلف الخطاب الأخلاقيِّ. هذه الأيديولوجيا قد تكون دينيةً سماويةً، وقد تكون أرضيةً. فالأيديولوجيا الدنيئة تكفر، لأنها محملة حمولةً أيديولوجيّة عالية جداً من خلال استنادها

إلى نصوص مقدّسة، تمارس من خلالها العنف والقتل باسم الدين نفسه، والأيديولوجيا الأرضيّة تحوّن، ولهذا فالأولى أخطر من الثانية لأنها تبرر ارتكاب الشر بمبدأ إلهي. المشكلة الخطيرة في تلك الخطابات أنها جعلت من الأخلاق منصّة لتبرير خطابها الأيديولوجي. وفي الواقع، لا تخلو تلك الخطابات من انتهاك كينونة الإنسان ووجوده. ولما كان الخطاب درجات، إذا أخطر تلك الخطابات الأيديولوجية، هي التي تقتل دفاعًا عن حق تاريخيّ ثأريّ. إنّ الحملة الأيديولوجيّة من أهمّ ملامحها إلغاء الآخر، وهذا سببه بالدرجة الأولى اليقينيّات التي سيّجتها الأفكار الأيديولوجية. إنّ ضبط الخطابات بكلّ أشكالها _ سماويّة وأرضيّة _ ونبذ الشر، جزءٌ من معركة إنسانية واسعة ضدّ العنصريّة والطائفيّة، والتحريض على الآخر المختلف، دينيًا وثقافيًا وعرقيًا وسياسيًا ووطنياً. والحقّ يقال، أنّ هذه الشرور لا يمكن تبريرها أخلاقيًا، وكلّ من يحاول تبرير الشرّ الأرضيّ من خلال حديثه عن شرّ دينيّ أقلّ خطرًا، ومن ثمّ العيش بِشرٍّ أقلّ، هو إنسان لا أخلاقيّ وشرير بالضرورة. إنّ وضع الإنسان في خيار تعيس جدًّا وهو اختيار أسهل الشرين. فالشرّ

بكل أشكاله يجب إرجاعه إلى الإرادة الفاسدة للإنسان، باعتباره ضعفاً أخلاقياً وانحرافاً عن مسلّمات القانون الأخلاقيّ. إنّه قوّة لا أخلاقيّة تستهدف تحقيق الهيمنة الشاملة، ولهذا فإنّ نزاع الطابع الأيديولوجي عنه وتحريره من القوى الغيبية، والمنحى المقدس، عمل لا بدّ منه. في ظلّ هذا الاستفحال للأزمات المتتالية التي تعيشها الإنسانيّة، تبدو الدعوة إلى فلسفة إنسيّة أمراً مطلوباً وملحاً، في إعادة المركزية للإنسان، باعتباره قيمة عليا، وهذا يستدعي أن يبدأ الفكر الإنسانيّ، استئناف خطابه الجديد يتناسب مع الوضع التاريخيّ الحاليّ الذي وصل حدّاً لا يمكن تصوّره. تكفي هذه الصراعات التي نعيشها في عالم تحطيم القيم، لكي نسأل أنفسنا: هل يمكن استتصال الشرّ من المجتمع الإنسانيّ؟ ولعلنا لا نجانب الصواب، إذا قلنا إنّ البداية يجب أن تبدأ من غرس قيم الفضيلة والحقّ والخير والعدالة والعفو والتسامح، من أجل تربية إنسان يؤمن بتلك القيم. البداية من العائلة بما هي النواة الأولى للتربية، تليها المدرسة فالمجتمع، من خلال محاربة نزعة الشرّ لدى الأفراد والمجتمعات. فسنّ الأعراف

والقوانين والعادات والتقاليد لحماية البشر من الشرّ مهمّة لا بدّ منها، من أجل الوصول إلى اجتماع إنسانيّ أكثر إنسانيّة. إنّ "الشّعوب التي علّمت أبناءها أخلاق عدم الإيذاء ترى الفرد فيها أميل إلى السلم الاجتماعي. وهذا يؤكد أن حضور التربية وضرورتها يعني اقتلاع الطّبيعيّ من حياة الإنسان. وطبعه بطابع ثقافيّ _ مدنيّ"⁽³⁶⁾.

إنّ القضاء على ممارسة فعل الشرّ عبر القانون الأخلاقيّ والمجتمعيّ والقوانين الوضعية أمر لا بدّ منه. المسألة هي، في نهاية المطاف، المحافظة على القيم الإنسانيّة التي فقدناها جرّاء الشرور في ظل تلك الحروب الدائمة التي يعيشها العالم، إذ يجب إعادة الاعتبار للإنسان وقيّمته ومكانته العقلية، ورفع راية الإنسانية عاليًا. وذلك يتمّ من خلال الانتقال من مصدرٍ مُتعالٍ خارجيّ إلى مصدر يكمن في داخل الإنسان ذاته، تكون الكرامة الإنسانيّة أو الإنسان كقيمة في حدّ ذاته. هذه القيمة التي يجب أن تنبع من داخله لا أن تكون مُستمدة من أيّ مصدر خارجي. الإنسان باعتباره قيمة له استقلال ذاتيّ، حامل للكرامة، له قيمة مطلقة، كائن له حرية أن يشرّع لذاته، باعتبار

(36) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، بيروت، دار الطليعة، 2005، ص 88.

العقل مصدر التشريع. فالأشياء ليس لها قيمة إلا لأنّ الإنسان يضيف عليها قيمة. الإنسان صانع الأشياء صانع القيمة. إنّ ما يميز مرجعية القرون الوسطى بما هي نزعة مقدّسة، عن مرجعيّة عصر النهضة، هو النزعة الإنسانيّة التي ركّزت على قيم الخير والمحبة والتسامح. هذه النزعة التي لعبت دورًا في زيادة قدرة الإنسان على مواجهة الشرّ. تميّز عصر الأنوار بالنزعة الإنسانية، والإعلاء من القيم الأخلاقية، وتحرير الإنسان من كلّ أشكال الوصايا والتبعيّة عن طريق الجرأة في استعماله العقل والتفكير بحريّة. هذه النزعة التي أعادت الاعتبار للإنسان والتي سعت إلى إنقاذه من كلّ أشكال الاستلاب. هذه الرؤية القيمة للإنسان، كانت بداية الانتقال من العصور الوسطى إلى النزعة التي مجّدت الإنسان الحديث. لننظر إلى الموضوع من زاوية أخرى، فإذا اعتبرنا الفقر شرًّا وهو كذلك، فالتخلّص منه يصبح واجبًا أخلاقيًا. الإنسان الفقير يفقد أدنى مقومات الحياة الكريمة، من غذاء وكساء ولباس. ولهذا فالفقر شرّ، ومحاربتة واجب إنسانيّ وأخلاقيّ. التعصب لنظرة واحدة شرّ، في حين يتعيّن الخير

بالاعتراف بحق الاختلاف، ولهذا تأكيد الفكرة التي تقول إنَّ الخير قيمة متعددة الأوجه يجب أن تتعيَّن في السلوك، هذه مسألة مهمة في عالم تخطيم القيم النبيلة. في حين أنَّ النزعة الأصولية بكلِّ مسمياتها أيديولوجية أو دينية، أو قبلية، تعمل على تعليب الإنسان لصالح مرجع ما. امتلاك السَّلاطة بالقوَّة العسكرية شرٌّ، لأنَّه ضدَّ حرية البشر في اختيار حاكمهم. فرضُ سلطةٍ بالقوة عدوان، وكلُّ عدوان شرٌّ. ولهذا، فاختيار الحاكم بطريقة حرَّة ديمقراطية فضيلة أخلاقية سامية. العبودية شرٌّ، وتحرير الإنسان منها انتصار للحرية، والانتصار للحرية انتصار للخير. والإنسان الذي أساء استعمال حرَّيته انتصر للشرِّ، إذ ذاك تتحوَّل مشكلة الشرِّ إلى مشهد فلسفيٍّ أخلاقيٍّ. الحرب شرٌّ وبخاصَّة إذا كان مقصودها الهيمنة والاستيلاء والاحتلال لأرض، أو تهجير لشعب، أو طمع في ثروة. والحرب بهذا المعنى سلب لحقٍّ، وكلُّ سلب للحق هو شرٌّ. التَّعدي على حقوق الآخرين شرٌّ. أن تنال من شخص لتحقيقه هو شرٌّ. وقس على ذلك كلَّ أشكال الفساد، والسَّرقَة، والفرز الطائفي، والقتل

بداعي ثأر تاريخي ديني مقدّس. إنّ هذا التحطيم المستمرّ للقيم قد خلق كائنات عدوانيّة قائمة على نفى الآخر. انطلاقاً من هذا تصوّر الواسع الاهتمام، أقول إنّ نقل الإنسان من النزعة العدوانيّة القائمة على الشرّ بكلّ أشكاله، إلى النزعة الإنسانيّة عمل يحتاج إلى جهد كبير وفكّ الارتهان المرتبط بالخلاص الميتافيزيقي _ اللاهوتي، إلى الخلاص المرتبط بالواقع الذاقيّ للبشر. يقول غوته "إنّ النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد المتواصل والمبذول من أجل التوصل إلى أروع صيغة للوجود البشري" (37). يتحصل من هذه الملاحظات أنّ تنمية النزعة الإنسانية بداية أصيلة نحو التخلّي عن الأنانيّة والعدوانيّة والشرّ. هذه النزعة شكّلت تصوّراً جديداً، لا يدور حول الإله وإنما حول الإنسان. هذه النزعة التي حقّقت نقلة لمركزية الإنسان في مقابل مركزية الإله. أو قل، تأليه الإنسان وأنسنة الإله. الانتقال من النزعة العنفيّة إلى النزعة الإنسانية، انتقال إلى العفو والتسامح والعدل والخير والحقّ. وليس من قبيل الصدفة أن يكتب «جون لوك» سنة 1689 ثمّ «فولتير» 1763 كتابين بنفس العنوان تقريباً وهو رسالة في

(37) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، بيروت، دار الطليعة، 2005، ص82.

التسامح، بل كان ذلك نتيجة حتمية للزعة الإنسانية التي شهدها عصر النهضة، والتي اتخذت من مفهوم التسامح حلاً لتلك الوحشية وذلك التعصب الدموي في أوروبا. والسؤال الذي نطرحه، هل للتسامح مكان، في علاقة متناقضة بين ما هو خير وما هو شر؟ هل يمكن أن نعفو عن من يمارس علينا فعل التهديد في وجودنا وكياننا وإنسانيتنا؟ التسامح قيمة أخلاقية، وهو موقف من الآخر، ولكن أي تسامح يمكن أن يقوم بين قاتل ومظلوم، بين من يملك الحق وبين من يريد سلب هذا الحق. وكذلك الأمر بالنسبة إلى العفو، فهو أيضاً قيمة إنسانية غير أن هذه القيمة لا يمكن أن تمارس مع من يرتكب الجرائم. فمن الصعب أن نعفو عمّن ارتكب أكبر الحماقات والجرائم في حقّ شعب أعزل. بهذا المعنى، العنف شرّ، وهو سلوك المحتلّ والطاغية والمليشيات الأصولية بكل انتماءاتها المذهبية، هذا النوع من العنف هدفه السيطرة والحكم وتحقيق غايات أيديولوجية نكوصية، وهو يختلف اختلافاً جذرياً عن استعمال قوّة الحق، القوّة الأخلاقية، من أجل الكفاح الإنساني للدّفاع عن الوجود الحرّ.

