جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الاجتماعية

الموضــوع:

سؤال الشر بين الجذرية والتفاهة من كانط إلى حنة أرندت

مذكرة مقدمة استكمالا لمتطلبات نيل شهادة الماستر الأكاديمي
تخصص: فلسفة سياسية

إعداد الطالبة:
فتيحة جلاب

إشراف الأستــاذ:
مراد واحك

السنة الجامعية: 2016 / 2017

جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الاجتماعية

الموضـوع:

سؤال الشر بين الجذرية والتفاهة من كانط إلى حنة أرندت

مذكرة مقدمة استكمالا لمتطلبات نيل شهادة الماستر الأكاديمي
تخصص: فلسفة سياسية

إعداد الطالبة:
فتيحة جلاب

إشراف الأستـاذ:
مراد واحك

اللجنة المناقشة:

1- أ. عمور .....رئيسا
2- أ. بوداني .....عضوا
3- أ. واحك .....مشرفا

السنة الجامعية: 2016 / 2017

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر

الحمد والشكر لله الذي بتوفيقه تتم الأعمال شكرا خالصا يليق بجلاله وعظيم سلطانه، الذي أنعم علي بالصحة بعد المرض لأرى هذا العمل مكتملا.

أتقدم بجزيل شكري وخالص إمتناني إلى كل من ساعدني في إنجاز هذا العمل وأخص بالذكر:

الأستاذ المشرف واحك مراد الذي تفضل بالإشراف على هذا العمل منذ كان مجرد فكرة حتى إكتماله في صورته النهائية.

كما أتقدم بأسمى عبارات الشكر والعرفان للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة الموقرة الذين قبلوا وتحملوا عناء قراءة ومناقشة هذا البحث.

الأستاذ عمور والأستاذ بوداني.

"**جزاهم اللّه عني كل خير**"

جلاب فتيحة

إهداء

إلى مدرستي الأولى التي علمتني أبجديات الحياة

إلي رمز العطاء وشمعة الضياء.....إلى نبع الحنان لك كل الوفاء والامتنان.....

أمي العزيز

إلى من سهر على رعايتي، وتوفير وسائل النجاح لي

إلى من أفنى حياته من أجل أن ينفض عني متاعب الحياة حتى يراني في هذا المقام من العلم.....

إليك أبي

إليكما أهدي نجاحي وأسأل اللّه لكما طول العمر وعلو المقام ومسك الختام، وأن يمن عليكما بالرضا والقبول، والدي الكريمين.

إلى إخوتي: نبيل، عبد القادر، منتصر.

إلى أخواتي: حنان، طبيبة العائلة سماح، رونق.

دمتن متفوقات وزادكن الله نجاح على نجاح رعاهم اللّه وحفظهم من كل شر.

إلى كل من تهواه نفسي، إلى كل من وسعهم قلبي ولم يذكرهم قلمي، إلى كل من أحببتهم وأحبوني في اللّه.

جلاب فتيحة

ملخص:

سؤال الشر طرح فلسفي وضع على بساط البحث والتداول منذ الفلسفة اليونانية، لكن تجدد هذا الموضوع بنوع من القطيعة مع إيمانويل كانط في القرن التاسع عشر وحنة أرندت مع بدايات القرن العشرين فإن كان إيمانويل كانط قد فنّد بالنقد المناقشات التي سبقته في هذه المسألة وقدم على إثرها مصطلح **الشر الجذري** كتعبير خالص عن تجذّر ميل الشر في كنفه الطبيعة الإنسانية صادر عن حرية إرادة الإنسان ووعيه الكامل، فإنّ أرندت هي الأخرى قدمت البديل لهذه الأطروحة في الشر بنقدها لكانط بمفهوم **الشر التافه** يصدر من الإنسان وهو في حالة غياب تام للفكر بفعل تلقيني بدفع من الأنظمة السياسية التي توقد نار الشر في هذا العالم، مثلها مثل العولمة في عالمنا المعاصر، هذا ما جعل أرندت تدخل في مقاربة مع إيمانويل كانط في سؤال الشر بين الجذرية والتفاهة.

Abstract :

The issue of evil is a philosophic question that was given for search and dealings since the Greek philosophy, But this topic has been redealt with some of rejection by **Imamual kant** in the 19th century when it was revived and **Hanah Aredent** at the early beginnings of the 20th century.**Imanual Kant** denied by criticism the discussions that preceded him in this issue and he eventually introduced evil as a feature that entrenched itself in humans by his ability and his complete awareness or connuiosness. And if this trend is rejectedthen the alternative for his problematic of evil that criticized Kant definition said that the useless evil that is generated by man who is unaware of what is he doing because of political regimes that give birth to evil in world as globalization has done in our contemporary world .This what made **Arendent** enters in a convergency with **Imanual Kant** as far as the issue of evil is concerned, “entrenchment” and “uselessness”.

مقدمة

مما لا شك فيه أنّ البحث في الحياة الأخلاقية والكشف عما تنطوي عليه هذه الأخيرة من إستعداد للخير وميول نحو الشر، من أوثق الأبحاث الجدية إتصالا بالفكر البشري، أين راح الإنسان يفتش في خبايا هذا الموضوع منذ أقدم العصور تماشيا مع الفكر الديني لمعظم الديانات الشرقية القديمة كالسومرية والأشورية، وصولا إلى الزرادتشية والمانوية، حيث إحتل النقاش في ماهية الشر النقطة المركزية في أفكار تلك الحضارات لكن بطابع ديني، ومع الحضارة اليونانية وتبلور الوعي الفكري بعد الخروج من قوقعة الأسطورة التي طبعت التفكير اليوناني في مراحله الأولى، أخذ موضوع الشر منحى آخر مغاير تماما لما سبق مع **سقراط** بمثابة ثورة على كل معتقدات اليونان خاصة لما إرتبط الأمر بمشكلة الشر، وأعطاها تلميذه **أفلاطون** من مثاليته نصيبا، وأنهاها **أرسطو** بصبغة واقعية تتماشى مع مذهبه الفلسفي، ومن هذا المنطلق إختلفت وجهات النظر في مسألة الشر بحكم تأثر كل واحد منهم بحضارته وثقافته في المجتمعات المختلفة عبر العصور، حتى المسلمين كان لهم رأي خاص في الإجابة عن سؤال الشر بنبرة إسلامية مستمدة من التشبع الديني لهؤلاء الفلاسفة بالنصوص القرآنية، رغم إيمانهم بأنّ للعقل حدود لا يمكن تجاوزها إلاّ أنّ موضوع الشر يفرض نفسه في الوجود الإنساني، فإسترسل البعض منهم البحث في هذه المشكلة ، وإكتست مسألة الشر صيغة أخرى مع فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين وإرتبطت بالتفكير اللاهوتى المتزمت المنغلق للكنيسة التي سيطرت على الإنسان روحا وجسدا، لهذا كان فلاسفة هذا العصر جلهم قساوسة، فقدم موضوع الشر بطابع يعكس الأفكار التي كانت سائدة في تلك المرحلة وحدث أن خرجت أوروبا مما كانت فيه من ظلمات وجاء عصر الأنوار ودخل الإنسان في الحداثة وعلى إثرها نهض من رقدته ووّل إهتمام المفكرين الأول الإنسان وإعطائه المكانة التي وجد لأجلها.

ومن هذه القضية إتخذ الفلاسفة سؤال الشر منطلقا للإجابة عن بعض الأسئلة التي تخص الإنسان وتوضح له قيمته الحقيقية التي أهلته الطبيعة لها كقيمته بأنّه كائن حر وفعله

للشر قمة في الحرية، وتزامنت هذه الأفكار مع ميلاد منظومة فكرية ساقها **إيمانويل** كانط في كتابه "**الدين في حدود مجرد العقل**" **(1793م)** الذي قلب بيه الموازين ليعلن بنبرته النقدية حقيقة الشر بعيدا عن الدين ولصيقا بالحرية، فصاغ مصطلح الشر الجذري الدال على الفعل اللاأخلاقي ضد ما هو أخلاقي متطبع في كنه الطبيعة البشرية، صادر عن الإنسان وهو في قمة وعيه وبإرادته وحريته، ليتجدد هذا الموضوع برؤية جديدة في غمرة الحرب العالمية الثانية بأفكار معاصرة تحاكي فساد الأنظمة السياسة الديكتاتورية مع الفيلسوفة والمفكرة السياسية **حنة أرندت** في كتابها "**أسس التوتاليتارية**" **(1951م)**، وقدمت هي الأخرى مفهومها الخاص للشر على أنّه تافه دال على تفاهة الأشخاص الذين يمارسونه دون وعي ولا إرادة بتلقين من الأنظمة السياسية، فكان تحليل أرندت الذي قدمته في سؤال الشر مناقض تماما مع ما عرضه كانط قبلها، مما جعل أرندت تدخل في مقاربة جديدة وضعتها في كفة الميزان مع كانط، ليصبح الشر الجذري في مقابل الشر التافه على حد قولنا موضوعا له من الأهمية ليعالج كنظر بحثي من زاوية فلسفية أخلاقية أولا ثم سياسية ثانيا، لأنّ أرندت نقدت صاحب الثلاثية النقدية، فهي بهذا عملت على مراجعة وجهة نظر كانط من هذه المسألة، وأخرجت سؤال الشر من الطابع الديني الأخلاقي إلى المجال السياسي، وما كان علينا إلاّ أن نجمع بين ما وصل إليه كانط وما جاءت به أرندت في سؤال الشر بين الجذرية والتفاهة من كانط إلى حنة أرندت، في قالب واحد رغم الإختلاف بينهما في الموقف والتوجه، لنكون بين رأيين متمايزين منهجيا، وألزمنا هذا التمايز أن نجمعهما في عصارة مقارنة، تظهر ذلك البعد بينهما في مواضع وتلحق الأول بالثاني في مواضع أخرى.

وأردنا أن نرصد التطور الفكري الذي طبع طرح سؤال الشر قبل كانط وصولا لأرندت لتظهر بذلك الخصوصية الفكرية لكل مرحل تاريخية عاشها الإنسان كمفكر وتتباين وجهات النظر المختلفة للفلاسفة في هذا الموضوع وتتوضح الرؤى لإنسان القرن العشرين.

وأخذنا أرندت كنموذج في مقابل كانط لأنّنا أردنا تسليط الضوء على أهم روافد الفلسفة النسوية لأنهن لم يلقين الإهتمام في الدراسات الأكاديمية، ولأنّ أرندت رفعت قلم المجابهة على موقف فيلسوف كإيمانويل كانط.

ولا نعدو الحقيقة إذا قنا أن سيلا أشبه بالطوفان الذي تناول هذا الموضوع لكن من جهة متغيره الأول فقط، ولا غور في ذلك لأنّ سؤال الشر كان ومازال يغدوا معضلة العالملكن لم نجد دراسة تجمع بين هذين القطبين في الرسائل الجامعية، وحتى وإن كان هناك جمع، فإنه كان في شكل مقالات لا تتعدى السرد الإخباري الذي لا يتلاءم وبحوثنا الفلسفية التي تعتمد على المناقشة والتحليل والإستنتاج، ولا ننكر إطلاعنا على هذه المقالات لكن ليس بهدف النقل، وإنما لتتوضح وإيانا نقاط وفواصل بحثنا هذا، وكان لنا توجها خاص في هذا الموضوع وعالجناه إنطلاقا من طرحنا الإشكالية التالية: **هل الشر جذري في الأفراد أم تافه كامن في النظام السياسي؟ أو بالأحرى إلى من نعزو الشر في هذا العالم، إلى الإنسان أم إلى النظام الذي يعيش في ظله ذلك الإنسان؟**

وتتفرع عن هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة تفتح ضرورة البحث علاجها وهي كالتالي:

- هل توجد إرادة حرّة لفعل الشر من أجل الشر؟

- هل نفعل الشر بكل حرية ونحن واعون بأسبابه؟

- كيف للنظام السياسي أن يكون سبب الشر في حين أنّ النظام في النهاية هو من صنع الأفراد؟

- ما السبيل للخلاص من الشر مهما كان تأصيله؟

- كيف يمكن تبرير الوضع البشري الحالي بمبرر الشر أو الميل نحو الشر؟

– ما الذي يدعونا إلى طرح سؤال في العالم المعاصر؟

ورأينا في الخطة التالية سبيلا لمناقشة هذه الإشكالية وما تمخض عنها من أسئلة، حيث قسمنا هذه الدراسة إلى أربعة فصول.

تناولنا **في الفصل الأول** الإرهاصات الفكرية لسؤال الشر وتطلب فتح أربعة مباحث تحت هذا العنوان، فجاء المبحث الأول لمعالجة سؤال الشر عند الفلاسفة اليونان وأخذنا نموذجين، تمثل الأول في مطلب عن سؤال الشر بين سقراط وأفلاطون، لأننا لا نستطيع أن نفصل في هذا الموضوع بين أفكارهما لأنّ شخص أفلاطون ذاب في مذهب سقراط، وتجنبا للأخطاء المعرفية إرتأينا أن نجمع بين نظرهما في عنصر واحد، وفي نفس السياق وليس ببعيد عنهما، ناقشنا في المطلب الثاني سؤال الشر عند أرسطو، ثم إنتقلنا إلى المبحث الثاني تحت عنوان سؤال الشر عند الفلاسفة المسلمين، الذي قدمناه هو الآخر إلى مطلبين، رصدنا في القسم الأول سؤال الشر عند الفارابي، وألحقناه في المطلب الثاني بمنظور إبن سينا لمشكلة الشر، ولتتسع دائرة التحليل أكثر ونحيط بالموضوع في كل مراحله الفكرية أضفنا مبحث ثالث بعنوان سؤال الشر عند فلاسفة العصور الوسطى، وأخذنا كذلك نموذجين، في المطلب الأول سؤال الشر عند القديس أوغسطين والثاني توما الإكويني، وختمنا هذا الفصل بمبحث أخير في سؤال الشر عند فلاسفة العصر الحديث وأخذنا مناقشة توماس هوبز نموذجا أول وألحقنا به جون جاك روسو أكبر المؤثرين في أطروحة كانط في الشر الجذري كنموذج في المطلب الثاني.

أما **الفصل الثاني** فخصصناه لتحليل ومناقشة جوهر هذا الموضوع وعنوناه بالشر وجذريته الكانطية، وقسمناه إلى أربعة مباحث، تناولنا في المبحث الأول مبررات كانط للبحث في سؤال الشر التي صاغها في شكل إنتقادات دحض من خلالها جل الأطروحات والمناقشات النسقية التي سبقته في سؤال الشر، وألحقناه بمبحث ثاني تحت عنوان مفهوم الجذرية في الشر الجذري لنضبط من خلاله مفهوم إيمانويل كانط للشر، فقدمناه في مطلبين

كان الأول في شكل سؤال، لماذا إستخدم كانط مصطلح الجذرية للدلالة على الشر؟ لنصل لإجابة منطقية على هذا السؤال الذي أردنا من خلاله أن نصل إلى تمفصلات هذا المصطلح ولماذا ربطه كانط بالشر؟ وفي المطلب الثاني وكإضافة تحليلية للمطلب الأول عرجنا على أصل الشر الجذري وعلته، أما في المبحث الثالث الذي جاء تحت عنوان في علاقة الدولة بالشر الجذري، التي تظهر على أنّها علاقة ردع وضبط لهذا الشر، فتناولنا في المطلب الأول ذلك القانون الذي يردع الشر الجذري، أما المطلب الثاني فقدمنا فيه تغليب الدولة لمفهوم الواجب على أي قاعدة أخرى بما في ذلك الشر الجذري، وأنهينا هذا الفصل بمبحث أخير رصدنا فيه أمل كانط في الخلاص من الشر الجذري أو حتى الحد من دائرة إنتشاره تحت عنوان في ضرورة الخلاص من الشر الجذري، في مطلبين الأول: الإرادة الطيبة سبيل للخلاص من ذلك الشر، والثاني: التربية الأخلاقية والسعي إلى السلم كبح لجماح الشر الجذري.

الفصل الثالث الذي يمثل تحليل الجزء الثاني من موضوع البحث، عنوناه بسؤال الشر وتفاهته الأرندتية، قدمنا أربعة فيه مباحث، الأول عبارة عن مبررات حنة أرندت للبحث في سؤال الشر وقدمتها هي الأخرى على غرار كانط في كل إنتقادات ورفض للسياسة الوحشية للنظام النازي، كما تناولنا في المبحث الثاني مفهوم التفاهة في الشر التافه، حتى نضبط مفهوم أرندت للشر، ونقدم أهم الملاحظات التي جعلت أرندت تطلق على مناقشتها للشر بالمصطلح التفاهة، جاء المطلب الأول في شكل سؤال تحت سياق: لماذا إستخدمت أرندت مصطلح التفاهة للدلالة على الشر؟ والثاني ضبطنا من خلاله أصل هذا الشر التافه على أنّه شر نظام سياسي بالدرجة الأولى، ورطنا في المبحث الثالث بين الدولة والشر التافه في علاقة تزيد من إشعال فتيل هذا الشر وإنتشاره في العالم، حيث تناولنا في المطلب الأول كيف يكون قانون الدولة في حد ذاته شرا، والمطلب الثاني قدمنا الدولة التوتاليتارية كشكل للشر التافه، وثالثا تناولنا الأسلوب التلقيني التي تنتهجه الدولة لصناعة أشكال إنسانية فارغة

قابلة للقيام بالشر، وختمنا هذا الفصل بمبحث تأكد فيه أرندت ضرورة الخلاص من الشر التافه بالعيش المشترك كمطلب أول أو بالصفح كحل لهذا الشر كمطلب ثاني.

وفي **الفصل الرابع**، الفصل الأخير من هذه الدراسة لسؤال الشر، قدمناه في ثلاث مباحث، المبحث الأول عبارة عن مقارنة بين الشر الجذري الأخلاقي والشر التافه السياسي رصدنا من خلاله أوجه التشابه بين الأفكار الرئيسية للأطروحتين في المطلب الأول وألحقناه بأوجه الإختلاف والتعارض بين نظر كانط وأرندت في المطلب الثاني، أما المبحث الثاني فقدمناه في شكل حوصلة لأطروحة كانط، عبارة عن نظر تقييمي لدراسته لسؤال الشر تناولنا فيه، هدف كانط الحقيقي الذي أراد تحقيقه من خلال مناقشته هذه، كما رصدنا تأثر كانط وإمتداده مع من سبقوه، الذين كانوا مصدر إلهام وشغف كانط بهذا الموضوع، حتى أنّه إستعار بعض المصطلحات والمفاهيم من أفكارهم، وكما تأثر كانط، فقد أثر في واقع إنسان الوقت الحاضر، فتناولنا مطلبا ثالثا فتحنا فيه بابا للتعرف على واقع أفكار كانط في القرن العشرين، وأنهينا هذا الفصل بمبحث تقييمي لأطروحة أرندت في الشر التافه، فعرجنا في المطلب الأول على الهدف الفعلي الذي رمت أرندت لتحقيقه من تحليلها لسؤال الشر وتناولنا في الثاني مواطن تأثر أرندت بمن سبقوها من فلاسفة وجعلوها بأفكارهم تخوض في هذه المسألة، وختمنا هذا الفصل بالرهانات الفكرية لأطروحة أرندت في العالم المعاصر لتكون العولمة خير رهانات أفكارها.

بالإضافة إلى أننا أنهينا كل مبحث من هذه الفصول بإستنتاج نلخص فيه أهم الأفكار بعد أن تم تحليلها.

وإختتمنا هذا البحث بخاتمة رصدنا فيه مختلف نتائج البحث، وأجبنا فيها عن الإشكالية المنوطة بالدراسة.

ولدراسة الخطة المبينة أعلاه حاولنا الإعتماد على المنهج التحليلي والمنهج الإستنتاجي المقارن الذي فرضته طبيعة البحث، لأنّنا بصدد تحليل ومناقشة سؤال الشر عند فيلسوفين بقدر ما إتفقا فإنّهما إختلفا، ولن نستطيع رصد هذا الإتفاق أو الإختلاف إلاّ بالإستعانة بهذا المنهج.

وإستندنا في توثيق هذه الدراسة على مجموعة من المصادر والمراجع وبعض المعاجم والقواميس، وكان أهم مصدر يأطر لموقف كانط في سؤال الشر هو كتابه الدين في حدود مجرد العقل، ومؤلفه الآخر أسس ميتافيزيقا الأخلاق، وقابناه في دراسة أطروحة أرندت بإعتمادنا على مصدر ثري يبلور لمقاربة أرندت وهو كما أسلفنا الذكر أسس التوتاليتارية بالإضافة إلى كتابها الآخر إيخمان في القدس الذي يحمل حقائق واقعية حول موضوع الشر من زاوية سياسية، كما لا يفوتنا أن نذكر إعتمادنا على بعض المراجع التي ساعدتنا في الإحاطة أكثر بمشكلة الشر خاصة في الفصل الأول ككتاب الجمهورية لأفلاطون ومؤلف أوغسطين إعترافات بالإضافة إلى مراجع أخرى لا يسعني الموضع لذكرها. ولأن موضوعنا هذا شاسع في حدوده الفكرية وتتداخل بعض مفاهيمه، تطلب الأمر منا أن نشرح بعض المصطلحات ونضعها في سياقها المفاهيمي، لذا عدنا في شرحها إلى إستعمال معاجم فلسفية، ولجأنا في ذلك إلى معجم جميل صليبا بجزئيه الأول والثاني.

ولا ننكر أنه صادفتنا بعض الصعوبات وهي من صميم طبيعة البحث العلمي وكان أعسرها عدم توفر أهم مصادر البحث بصيغة pdf إلاّ في غضون الأشهر الثلاثة الأخيرة بالإضافة إلى أنّ هذا الموضوع يحتاج إلى قراءة ما وراء السطور في أفكار الفيلسوفين وهذا ما يحتاج الكثير من الوقت، لكن وجود الأستاذ المشرف قلص من أعباء هذه المهمة ويسرها لنا بما أمده لنا من توجيهات، ولم يبخل علينا بوقته الثمين، وساعدنا في ضبط الخطوط العريضة لهذه الدراسة.

وأرجوا في الأخير أن ينجح هذا البحث في تحقيق بعض أهدافه، والوصول إلى نتائج تفتح الباب لمناقشات أخرى، وهذا لإقتناعنا التام بأنّ هذا الموضوع مازال قابلا للمزيد من البحوث مادام العالم يتخبط في الشر ويعاني من نتائجه، ونسأل الله التوفيق على أن نستفيد ونفيد.

الفصل الأول: الإرهاصات الفكرية لسؤال الشر

تمهيد

المبحث الأول: سؤال الشر عند الفلاسفة اليونان

1- سؤال الشر بين **سقراط** و**أفلاطون**

2- سؤال الشر عند **أرسطو**

المبحث الثاني: سؤال الشر عند الفلاسفة المسلمين

1-سؤال الشر **عند الفارابي**

2-سؤال الشر **عند إبن سينا**

المبحث الثالث: سؤال الشر عند فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين

1-سؤال الشر عند **القديس أوغسطين**

2-سؤال الشر عند توما الإكويني

المبحث الرابع: سؤال الشر عند فلاسفة العصر الحديث

1- سؤال الشر عند توماس هوبز

2- سؤال الشر عند جون جاك روسو

تمهيد:

سؤال الشر ليس وليد اللحظة وإنما هو إشكالية لطالما أرّقت الفلاسفة منذ أقدم العصور، أو بالأحرى منذ الوجود الإنساني، لكنها ظلت مجرد محاولات بحثية لا تتعدى المجال الميتافيزيقي وترتبط بالعناية الإلهية والغوص في المثاليات وهذا ما نلمسه إنطلاقا من نظرة بعض فلاسفة اليونان، وصولا إلى العصر الحديث الذي تأثر بالنزعة الإنسانية في عصر النهضة ويبدو ذلك عندما ربط كل من جون جاك روسو وتوماس هوبز سؤال الشر ببعض من الحرية والإرادة الإنسانية كمبرر قوي لإقامة القانون السياسي، ولهذا فقد أخذ سؤال الشر قبل كانط إيمانويل بعدين: ميتافيزيقي وآخر أخلاقي بنبرة سياسية.

إذن ما فحوى القراءات الأولى قبل إيمانويل كانط في سؤال الشر؟

المبحث الأول: سؤال الشر عند الفلاسفة اليونان

قدم الفلاسفة والمفكرين على مرّ التاريخ الإنساني نظرتهم الخاصة في مشكلة الشر وكان للنظر الفلسفي اليوناني رؤية خاصة في هذه المشكلة، التي أخذت بعدا أخلاقيا من سقراط حتى أرسطو، حتى وإن إختلف كل منهم في التحليل لكن المبدأ كان واحدا، مبدأ أخلاقي بالدرجة الأولى، إذن كيف كانت نتائج القراءة اليونانية الأخلاقية لمسألة الشر؟

1- سؤال الشر بين سقراط وأفلاطون

إنّ الإرهاص لسؤال الشر عند **أفلاطون** * **(Platon)** يتبدى في الإجابة عن الإشكال التالي: لماذا رغب أفلاطون في بناء دولة مثالية المعالم بعيدة عن الواقع اليوناني؟

إنّ النتيجة المترتبة على هذا السؤال هي تخليص لمضمون فلسفته التي تلونت بالمثالية وإنعكس هذا على كل نسقه الفكري، وإذا عدنا إلى الوراء قليلا، فما هو معروف على أفلاطون أنه تلميذ سقراط، وكما أثرت المثالية على فكره فإنّ **سقراط**** **(Sacrate)** هو الآخر كان أبلغ أثر ليس على فلسفته فقط وإنما على شخص أفلاطون في حد ذاته، ولم يكن إعدام سقراط أن يمر مرور الكرام على تلميذه.

وقف سقراط أمام قضاته ومدينته موقف رجل الأخلاق، حينما أبرز ذلك التناقص اللامنهجي في بحثهم عن الحقيقة، وأيّ حقيقة بعيدة عن القيمة الأخلاقية؟ وكانت نظرته واضحة للنظام السياسي الأثيني والذي تصارعت فيه تلك القيم الخيرّية والشريرة، وإن كانت الثانية دائما تغلب على الأولى، نظرا لذلك الوجود السفسطائي الذي إتهمه، إن لم نقل جرمه بأنّه مفسد لعقول الشباب متغطرس على آلهتهم، فما كان إلاّ أن يستجدي أصول الخطاب

---

* **أفلاطون** (427 ق –م 347 ق م) فيلسوف يوناني أتيني الأصل، من أهم مؤلفاته الجمهورية.

سقراط (470 ق م –474 ق م) فيلسوف يوناني، ولا نعرف سقراط مباشرة لأنّه لم يكتب شيئا بل نعرفه من خلال مؤثرات كثيرة منها محاورات أفلاطون في كتابه الجمهورية التي شغل فيها سقراط حيزا كبيرا.

ليس دفاعا عن نفسه، بل إرسال للحقيقة الحقّة بعيدا عن الظلم.

وهكذا نجد أن سقراط "يخشى إرتكاب الظلم أكثر مما يخشى الموت، وذلك إذا تأملنا في الأمر لما وجدنا في الأمر مدعاة للحيرة حقيقة، ذلك أنه يوجد عند سقراط ما يمكن أن يسمى سلم الشرور، فهناك شرا أعظم من شر الأول أحق بالخشية وعنده أن الظلم أكثر من الموت"[1]

فإذا دققنا النظر لأيقنا أن الشر ليس واحدا وإنما مجموعة شرور تتدرج من أبسطها إلى أعظمها نابعة من السلوكات والتصرفات القريبة من المنفعة البعيدة عن الضمير، وإن كان الإنسان عاقل بطبعه له القدر على التمييز بين الطيب والخبيث وبين الصحيح والمعتل وصولا إلى التفريق بين الخير والشر، لكن الرغبة الأنانية الموصولة بالذات الطامحة لما هو أكثر، دائما تقف جدارا فاصلا بين هذا النوع من التمييز.

يبدو جليا لنا أنّه إذا كان العدل بما أنّه خير قد غاب من الدولة الأثينية اليونانية، فإن الظلم بما أنه شر قد ساد وجاء على حياة سقراط ووضع حدا لها، وإن كان سقراط سلّم لما آلت إليه الأمور إلاّ أنّه ليس مقتنع تماما " وربما كان هذا ما ينبغي أن تكون عليه الأمور وإني لأعتقد أنها ما يجب أن تكون عليه"[2]

لكن ما مصدر هذا الظلم المصنف في خانة الشر الذي سلّم له سقراط ولم يقتنع به؟ إن الشر بصريح القول كامن في عبارة **بروتاغوراس (Protagosas)*** الشهيرة " الإنسان مقياس كل شيء"[3] التي رفعت كشعار يتغنى به النظام الديمقراطي الأثيني الذي أعطى

---

[1] أفلاطون، **محاكمة سقراط**، ترجمة عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط2001،م ص 70-71.

[2] المرجع نفسه، ص133.

* **بروتاغوراس** (485ق م-411 ق م) سفسطائي يوناني، صاحب مذهب حسي ونسبي.

[3] الخطيب محمد، **الفكر الإغريقي**، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1999م، 128.

الكلمة الحرة لمن لا يعرف معنى الحرية، فأصبح للإسكافي والتاجر والصانع رأيا سياسيا وهم أجهل الناس بأمور السياسة.

إذن ذلك الجهل هو الشر في نظر سقراط، في حين يتبدى الخير في العلم والبحث عن المعرفة بإعتبارها فضيلة وتاج الملك للفيلسوف الذي يمكن أن يعتلي دفّة الحكم إنطلاقا من خيّرة معرفته وبعده عن الجهل وشرانيته، ومنه مصدر الشر ليس الإله الذي طبع الحكمة في البشر، والذي لطالما كان مصدر خير لهم، وإنما هو صورة في شخص السفسطائي الذي غلب جهله على عمله، وبالتالي سطا شره على خيره، وما هذا السفسطائي الذي دخل في مناورات كلامية مع أب الحكمة سقراط إلاّ " إنسان يريد خيره دائما ويهرب من الشر بالضرورة فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أداره حتما، أما الشهواني فرجل جهل"[1] نفسه وخيره ولا يعقل أن يرتكب الشر عمدا وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل وإن كان الخير متغير عند السفسطائيين يتغير حسب تغير المصالح، فإن الشر نتيجة حتمية لهذا التغيير فيصبح الشر والخير نسيبان فما يراه السفسطائي خيرا يناقضه سقراط على أنه شر، وبالتالي فذلك الخطاب الجاهل المبني على التلاعب في الكلمات المائعة التي أدانت سقراط وأبعدته عن طريقهم هي خير للسفسطائي، أما بالنسبة لشخص سقراط فهذا الظلم الذي لحقه شر محض، وإن كانت الإرادة الواعية غائبة عند السفسطائي، فقد غلبت عليه اللذّة بمصالحها الجسمية " فالنفس مركز الفضيلة....أو القيمة الأخلاقية بصفة عامة، أما الجسد فهو مركز القيمة الخارجية"[2] بما في ذلك مبدأ الشر الذي يسكن بجوار الخير فالأخير مركز النفس الإنسانية، أما الشر فمركزه الجسد، كمطلب نفعي دائما يكتسح النفس الخيرية.

---

[1] الخطيب محمد، **الفكر الإغريقي**، مرجع السابق، ص 133.

[2] أفلاطون، **محاكمة سقراط**، مرجع سابق ص75-76.

في هذا تأكيد من سقراط على أن الشر قابع في الجسد كرغبة لتحقيق المصلحة الفردية فنزوع الجسد الفاني دائما إلى المنفعة – البراغماتية – دائما سيكون سببا في سيادة الشر في الفرد، فتغطى تدريجيا رغبات الجسد على النفس العاقلة الخيرة أولا ثم تتطبع على أكبر صورة للفرد، وهي الدولة بإعتبارها النموذج الكامل للتجمع الإنساني الذي تحكمه الضرورة، تلك الضرورة ولّدت طموح أصحاب المغالطة الخطابية في قهر المتهكم في الحوار، فزرعوا ألغام الشر الذي يجسد سعيهم لبسط الظلم في حق سقراط "الذي رأى فيه ببساطة أفدح الشرور وهو إرتكاب الظلم".[1]

وعليه إتخذ الشر منحى آخر عند سقراط، بدءا من الشر الأخلاقي الذي يتجسد كقيمة ليست بعيدة عن مبدأ الخير لكن كمبدأ جسدي، فالنفس في نظر سقراط فاضلة لكن تلاقي ذلك الجسد مع الصدامات الخارجية المجتمعية وتضارب المصالح ينقل ذلك المبدأ المعتل إلى النفس بدون وعي أو إرادة، فتغلب النزعة الشريرة وتكتسح الجسد و النفس معا، وتتبدى في صورة الدولة وأنظمتها بما في ذلك النظام الديمقراطي الذي حكمته الأهواء اللاإرادية للسفسطائيين بشرانيتها وبحثهم عن الأشياء العملية، فأصبح الشر سياسيا نسبيا عند السفسطائي من شخص إلى آخر، أما عند سقراط فهو ثابت عند الشخص الواحد، إلاّ أنه يأخذ سلما إنتقاليا من أدنى الدرجات إلى أعلاها في الفرد ذاته، من القيمة الخارجية كالجسد وصولا إلى القيمة الداخلية كالنفس حتى يسيطر الشر على كليهما، فتبدأ هنا الصور الصغرى للشر في التبلور، فتطغي على الصورة الكبرى ألى وهي الدولة، وهذا ما دفع أفلاطون للنفور من هذه الدولة الموسومة بالشر.

ذلك النفور صيغ بشكل أوسع عندما أعلن أفلاطون أنّ العالم الواقعي مجرد صورة مصغرة مليئة بالشرور المرتبطة بكل ما هو مادي، ولا بد لنا أن نحسن الخروج من طبوهات

[1] أفلاطون، **محاورة جورجياس**، ترجمة حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ب ط، مصر، 1970، ص 64.

هذا العالم والسمو إلى ما هو أرقى في نظره إلى العالم اليوتوبي المستجد في شكل دولة أو مدنية تملؤها الفضيلة بإعتبارها الخير الأعلى بعيدا عن الرذيلة بإعتبارها أعظم الشرور ولنفهم أكثر هذا العالم الخير لا بد أن نقارنه بالصورة الأخرى الشريرة فحسب أفلاطون لكل شيء ضدّه فكما هناك خير هناك شر، لكن إن حدث وأن إستقر الشر في العالم الواقي فإنه يغيب الخير، وهكذا يسمو الخير إلى العالم المثالي الذي يجسد المعنى الحقيقى للحياة مع غياب تام لكل شر وهذا ما ينطبق أيضا على الإنسان. "فإن الخير والشر ضدان يتناقضان، فإن إستقر أحدهما في كائن، إنتفى عنها الآخر حتما "[1]

وبهذا يظهر أن هناك إنسان خير وهناك إنسان شرير، ولا يمكن لهذين الصفقتان أن تجتمعا في شخص واحد، فحضور الأولى يغيّب الثانية والعكس.

بهذا يكون أفلاطون قد قسم البشرية إلى قسمان، كما قسم من قبل العالم، قسم الخير الأسمى و قسم الشر المحض.

ومن هذا المنطلق كان تصور أفلاطون حول مبدأ المعرفة الفطري ، فلكل فرد قدرات خاصة تختلف من شخص إلى آخر، هيأته الطبيعية ليقوم بها بما أنها إستعداد فطري خالص والشر لا يبتعد عن هذه المعرفة الفطرية " فهو الآخر مبدأ زرع في قسم من الأفراد بحيث لم يكن أفلاطون ليجهل أدوار الطبيعة البشرية أو لينقاد إلى الوهم، الذي يقول بجودة نزعتنا و أميالنا الفطرية، فهذه الأخيرة هي التجسيد الفعلي للشر"[2]

الشر في معنى قول أفلاطون مستحيل أن يزول من العالم المحسوس المادي الأرضي كما يستحيل أن يجد الشر مكانا بين الآلهة في السماء، ولهذا لابد أن نبذل جهودا نستطيع

[1] أفلاطون **القوانين**، ترجمة محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، ب ط، مصر، 1986م، ص82.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، **فلسفة الأخلاق**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، 1990م، ص136.

من خلالها الهروب من الأرض إلى السماء، ويكون هذا الهروب من خلال التشبه بالإله وهذا التشبه يجعل من الإنسان فاضلا بمكانه قديس عن إدارة ووعي.

وعليه يظهر أن الإله الذي يريدنا أفلاطون أن نكون مثله "ليس خيرا فحسب و إنّما هو الخير ذاته "[1] فكل إنسان يجب أن يغير بذاته ، و يصيح إله لكي يصلح أن يكون كائنا فاضلا من سكان المدينة الفاضلة الخيّرة التي "سنحاول أن نعرفها بضدها،إذ لو لشئنا الدقة لقلنا أنّه لا يصور مثال الدولة العادلة الخيرة، لأنه يقدم الصورة المقابلة عن الدولة الظالمة السيئة، ولو أراد أن يقدم ذلك المثال لما أمكنه أن يفعل لأنّ عالم المثل لا ينطوي إلاّ على الخير أما حيث توجد " النفس" ....فلا بد أن يوجد الخير والشر معا، لأنّ النفس هي التي تختار بينهما".[2]

الشر إذن مبدأ **فطري*** في الإنسان، إلاّ أن النفس يمكنها بنزعتها أن تميل إليه برغبة منها أو تتجنبه، وهنا يتدخل العقل الذي يمكنه أن يسطر على هذا المبدأ و يغيره لخير فإن كان للنفس قدرة اللإختيار فالعقل حسب أفلاطون له قدرة التخلص من هذا المبدأ فعليا، وفي هذا تطابق مع فكرته حول القوة العقلانية ، التي يمكنها أن تكون على رأس الدولة المثالية، لأنّها تستطيع أن تتحكم في القوة الشهوانية و الغضبية معا لصالح الدولة بحيث "لن يتخلص الجنس البشري من البؤس حتى يصل الفلاسفة الحقيقيون الأصلاء إلى السلطة "[3].

---

[1] مكوى عبد الغفار، **المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون**، دار الهلال، القاهرة،ب ط، 2003م، ص65.

[2] المرجع نفسه،ص67.

***الفطري** هو المنسوب إلى الفطرة، وهو مقابل للمكتسب، والفطري هي الجبلة التي يكون عليها كل موجود في أول خلقه. أنظر إلى **جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الأول**، دار الكتاب البناني، بيروت، ب ط، 1982م، ص 150.

[3] مكوى عبد الغفار، **المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون**، مرجع سابق، ص65.

2- سؤال الشر عند أرسطو

لم يكن **أرسطو*** أفلاطونيا، في بحثه عن ماهية الأخلاق كون أستاذه أفلاطون تجاوز ما في قدرة الإنسان على التحقيق وغاص في الروحانيات الأخلاقية الصعبة المنال، ومع ذلك أرسطو صحح أخطاء أستاذه عندما ركز كل التركيز في هذا المجال على الحقائق الواقعية وبني عليها تعاليمه الأخلاقية العملية، ولهذا كان أقرب إلى عالم الإنسان الواقعي، وحمل قدرة الإنسان على التحقيق.

رأى أرسطو في الاجتماع الإنساني ضرورة طبيعة، يسعى الإنسان من خلاله إلى تحقيق غاية الغايات ، وهي السعادة القصوى، وما هذه السعادة إلاّ إرتباط بالحياة العقلية، لأنّ العقل سبيل إلى الأخلاق لأنه يتحكم في الشهوات، ويمكن أن يصنع منها فضيلة. أرسطو إذن لم يعتبر أبدا الشهوة نوعا من أنواع الرذائل، أو نوعا من الشرور، بل إنّها النوع الثاني من الحياة لأخلاقية، بعد فضيلة العقل طبعا، ومن هنا إذا كانت الشهوة التي ترتبط بالحواس واللذة و المنفعة فضيلة من الفضائل، فأين يكمن الشر إذن؟

وكإجابة على هذا السؤال، لا يمكن إطاعة الشهوة حتى تغلب على العقل، ففي هذا تفريط كما أنّه من غير المعقول محاربة الشهوة حتى تموت، ففي هذا نوع من الإفراط فإذا سطت الشهوة على العقل كان ذلك شر، وإذا قتلناها بالتصدي المباشر لها بأحكام العقل الصارمة ففي ذلك شر أيضا، "أي التنكت على الوسط وإختيار أحد طرفين، كلاهما شر"[1]. وبهذا إذا تحكمنا في هذه الشهوة أو الرغبة بالعقل و إتخذنا الوسط سبيلا عشنا في فضيلة دائمة، فإن كان الخير أو الفضيلة وسط بين رذيلتين، فإن الشر هو طرفي هذه الفضيلة فمثلا فضيلة الشجاعة تأتي كوسط بين الجبن كشر إفراط مرتبط بالخوف، وبين التهور

* **أرسطو** (384ق م- 322ق م) فيلسوف يوناني، واقعي في تحليلاته، من أهم مؤلفاته الأخلاق النيقوماخية

[1] الجبر محمد، **الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان**، دار دمشق، سوريا، ط1، 1994م، ص95.

كتفريط مرتبط بالغلو في الشجاعة و الرمي بالنفس إلى التهلكة، وبهذا فالجبن والتهور إحدى أنواع الشرور الكثيرة التي تتوسطها فضائل، لكن من الصعوبة تحديد هذا الوسط وكيفية الوصول إليه ، لكي لا نقع في الشرور المحيطة بها ، وهذا نوع من الانتقاء، ربطه أرسطو بشخصية الفرد ونابع من الممارسة الطويلة تلك الممارسة التي تكتسب بالتعلم وتنمو من خلاله، لذلك فإن بلوغ تلك المرحلة من الفصل، بين ما هو شر وما هو خير يستلزم فترة من الزمن وخبرة أيضا، وتصبح هذه الخبرة عادة من العادات ناتجة من نواتج التكرار المستمر الذي يتعود الإنسان من خلاله على معرفة هذه الشرور وتجنبها، ويكتسب كنتيجة لهذا التجنب نوعا من الفضيلة، وإن كانت الفضيلة تكتسب فإن الشر أيضا ليس طبعا فينا، فأين إذا مصدر الشر؟

ومنه إن لم نفطر على إرتكاب الشر، فإننا فطرنا على **الإستعداد*** لترسيخ هذا الفعل. يظهر إذن أن الشرور و الفضائل "لا تنشأ فينا بالطبع، كل ما في الأمر أننا نفطر طبعا على إكتسابها "[1] وهذا الإستعداد لا يعمل تلقائيا وإنّما له محرك ذاتي مرتبط بحرية الإنسان في إستخدام الإدارة المتصلة بأحكام العقل، وقدرته على الإختيار، لكن إن صدر هذا الاختيار عن جهل أو سهو في أمر ما، ونجم عنه نوع من الشقاء كالأفعال الناتجة عن حالة الغضب مثلا، فهذا ليس شرا في نظر أرسطو، وإنّما عمل إضطراري وليس إرادي، ومن هنا إعتبر أنّ الفعل الإرادي يكون الفاعل فيه ملما بكل أحوال الفعل، ما يترتب عنه من نواتج ويرتكز على إستخدام العقل و الإختيار، لكن الفعل الإضطراري يستند على الإرادة مع غياب تام للإختيار، وبهذا كان الإختيار أخص من الإرادة و الرذائل الناتجة عن إستخدام الحرية بإرادتها في الإختيار فهي شر محض وبهذا كان الإنسان قادر على فعل الشر أو تجنبه وهذا

* **الإستعداد** للشيء هو التهيؤ له، وعند فلاسفة القرون الوسطى، هو كيفية تحصيل الشيء الذي يتحقق ببعض الأسباب والشرائط، أنظر إلى **جميل صليبا المعجم الفلسفي الجزء الأول**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص70.

[1] الجبر محمد، **الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان**، مرجع سابق، ص90.

إنطلاقا من القدرة على التحكم في إختياراته، والتي تكسب الإنسان نوعا من المرونة لإستعداداته بما أنّها فطرية.

إستنتاج:

رفض سقراط النظرة النسبية السفسطائية للأخلاق، وأعلن على إثر هذا الرفض أنّ خطاباتهم التي تحمل الكثير من المغالطات هي جهل، وهذا الأخير هو الشر، إذن السفسطائيين هم الشر الحقيقي.

وأكمل أفلاطون في نفس الطريق التي سار معها أستاذه لكن بصبغة مثالية فإعتبر العالم الواقعي بكل مافيه خاصة النظام الظالم الذي أعدم أستاذه شرا، في حين يتبدى الخير كله في العالم المثالي.

الشر من منظور أرسطو هو طرفي الفضيلة التي تتوسطه، ولا سبيل لنا في تجنب الشر إلاّ بالخبرة العملية الحسية لتحصيل الوسط الخيّر.

المبحث الثاني: سؤال الشر عند الفلاسفة المسلمين

حتى الفلاسفة المسلمين رأو ضرورة البحث في تفاصيل موضوع الشر فقدموا نظرتهم الخاصة لسؤال الشر بطابع إسلامي خالص، ففرضت أطروحاتهم في هذه المناقشة نفسها كالفارابي وإبن سينا وغيرهم ممن أخذوا الشر جدلية تستحق التحليل، وعليه ما هي أهم الأفكار الرئيسية التي خرج بها هؤلاء الفلاسفة من معضلة العصر؟

1 – سؤال الشر عند الفارابي

رمى **الفارابي أبو نصر*** من خلال محاولاته الفكرية إعطاء الصورة الكاملة عن المدنية الفاضلة الأخلاقية الرامية لتحقيق السعادة القصوى للإنسان "وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو شر على الإطلاق"[1]، فنفي السعادة عن هذه المدنية يلزم حضور الشر بالضرورة وهو مرتبط ارتباطا كاملا بالإرادة المنبثقة عن التصميم الواعي للقيام بهذا الفعل، والإختيار الناجم عن الرؤية الفاحصة.

الشر من منظور الفارابي ليس رغبة ونزوع فقط، وإنما تفكير واع مستقبل، مرتبط بالاختبار، بحيث "يقدر الإنسان أن يفعل المحمود و المذموم، و الجميل والقبيح...وأما الإرادتان الأوليان فإنّهما قد يكونان في الحيوان غير الناطق، فإذ حصلت هذه في الإنسان قدر بها أن يسعى نحو السعادة وأن لا يسعى، وبهذا يقدر أن يفعل الخير وأن يفعل الشر والجميل و القبيح"[2] فوّل لكل إنسان مقدرة على تحصيل السعادة بمفرده.

***الفارابي** (870م 950م) إسمه الحقيقي هو أبو نصر محمد بن طرفان بن أوزلغ، وكني بالفارابي نسبة إلى مدينة فاراب التي ولد فيها في الفرس، من أهم مؤلفاته المدينة الفاضلة.

[1] إعاتى إبراهيم، **الفلسفة الإسلامية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ب ط، 1993م، ص214.

[2] الخطيب محمد، **الفكر الإغريقي**، مرجع سابق، ص 216

الله خلق مبدأ الخير وما يتمحور عنه من الجمال، الحسن والسعادة، وناقضه بمبدأ الشر وما ينتج عنه من قبح وغم وخبث، والفرد وضع بين هذين المبدأين بعقله وجل ملكاته الإرادية الحرة المستقلة، عن كل إجبار أو، فتكون الإستطاعة الموصولة بينة الفعل والتدبر فيه، لكن هل هذا الشر الإرادي كإستعداد وإختيار حر، يمكن أن يكون له جانب فطري كنزوع وميل طبيعي؟

الإجابة الممكنة بالإيجاب ينفيها الفارابي معتبرا أن "الأخلاق كلها الجميل والقبيح هي مكتسبة ولا يمكن أن يفطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة، كما لا يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع حائكا ولا كاتبا، لكن يمكن أن يكون بالطبع معدا نحو أحوال فضيلة أو رذيلة، بأن تكون الأفعال تلك أسهل عليه من أفعال غيرها"[1]

أكيد بأنّ الشر بإعتباره رذيلة قيمة كسبية، فإن حدث وأخذها بالفطرة، فإنّما يأخذ بها في أضيق الحدود، ويسميها الفارابي بالإستعداد، فالإنسان لا يفطر على الشر كمبدأ، وإنّما هناك نوع من الإستعداد للقيام بهذا الفعل وإدخاله في دائرة الإمكان مما يسهل عليه بعض الأفعال وليس كلها وبهذا وضع الفارابي في ذلك إستثناء بإمكانية أن يكون الإنسان مطبوعا على الإستعداد لفعل الشر وليس شريرا بالطبع، وهنا تتدخل الإرادة في إمكانية الإنصياع لهذا الإستعداد أو نقيصة لأنه إذا تدخلت الإرادة وأصبح هذا الفعل ممكنا، فإن الطبع يعتاد عليه وينميه إنطلاقا من تلك السهولة التي تذلل الأمر أمامه، وربما إتصلت تلك السهولة بعوامل خارجية أو غيرها من الحوافز، التي ترجع قابليته لهذا الفعل، فنحصل على شر من نوع آخر متصل بدوافع خارجية، ويمكن أن نقول أن الإنسان شرير بمدنيته.

وعليه يمكن للشر أن يصبح صناعة من نتاج البيئات والمجتمعات و الأمم وهكذا يدخل الشر مجال الحرية.

---

[1] الخطيب محمد، **الفكر الإغريقي**، مرجع سابق، ص224.

لقد ربط الفارابي الشر فقط بالإرادة الإنسانية، أما غير ذلك على مستوى الله والعالم فهو خير كلي، "ذلك أن السبب الأول وكل ما لزم عنه إلى آخر اللوازم على هذا الترتيب، أي شيء كان...فهو كله خير"[1] فكل ما ترتب عن الموجود الأول وكان بعدل، وبغير نواقص فهو خير محض، بما في ذلك الكون خاصة الجاهدات والإنسان أيضا يدخل في هذا الترتيب، لكن أينما وجدت الحرية والإدارة والإستعداد يزول هذا الخير، لأنّ هذه المبادئ الثلاثة هي التي تحدد وجهة الإنسان،وكثيرا ما تنحاز إلى الشر بإعتباره طريقا للوصول إلى خير النفس.

هذا النوع من الإنجاز، لم يعتبره الفارابي شرا في حد ذاته لأنّه إستعمل فيما ينال به سعادة النفس فهو إذن على غير ذلك ،لأن الشرور في نظره تسمى كذلك"إذا إستعملت فيما تنال به السعادة لم تكن شرورا، بل تكون كلها خيرات"[2] وهنا نلمس التناقض الذي وقع فيه الفارابي حينما إعتبر أنّ السعادة هي الوجود الحقيقي للإنسان لكنه إستسلم للرغبات في تحصيله السعادة لنفسه على غيره وكأنه يقول: أن الشر ونقيضه الخير نسبيان، فيصبح بهذا الفارابي سفسطائيا في أرائه حول سؤال الشر.

2- سؤال الشر عند إبن سينا

إنطلق **إبن سينا** * لإثبات أطروحته حول الشر بالإقرار أولا أنّ هناك نوعا من العناية الإلهية كمصدر أول للخير، بما هو الله الكل الأول، الذي من واجبه إرساء النظام بوضع لكل وجود علة، فإن كان الله علم الصواب، فبالضرورة ينبثق عنه الخير الصائب الذي يعم الكل.

---

[1] عاتى إبراهيم، **الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص235.

[2] المرجع نفسه، ص235.

* **إبن سينا** (980م- 1037م) إسمه الكامل أبو علي الحسن بن عبد الله إبن سينا، له مقدمة مشهورة لمصنف بعنوان الحكمة المشرقية، وكتاب الإشارات والتنبيهات ومؤلفات أخرى.

ومنه الخير نوع من الفيض الذي يفيض عن أول "عالم بذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضيا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظام ما وخيرا، على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضا على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان"[1]، فهذا الكون منظم آليا من تنظيم الله قدر الإمكان الذي إعتنى خاصة بهذا العالم وقصد فيه معالم الخير، ولكن هذه العناية بما هو خير فائض من الكل الأول هل تمنع وجود الشر؟ أو بالأخرى من أين يستمد الشر سلطته إن كان الخير فاض وساد عن الكل بما هو خير أسمى؟

الخير موجود على الكل من الكل الأول لكن عدم السعي إلى هذا الخير يدخله في مجال العدم فيصبح شرا، فيكون الشر كعدم العلم الذي هو جهل، وهو أبسط أنواع الشرور، الذي هو شر بالذات أي عدم معرفة الذات، فالله يخلق الإنسان، لكن هناك إستثناء، فالكمان يمس الله وحده، وعندما ما يفيض هذا الكمال ينبثق عنه بعض النواقص التي تمس الإنسان كعجز حاسة من حواس وعدم عملها، مما يخلق نوعا من النقص الذي إعتبره إبن سينا أحد الشرور وقسمه بدوره إلى قسمين:"ما يكون شرا بحسب أمر واجب أو نافع أو قريب من الواجب، وما يكون شرا بحسب الأمر الذي هو ممكن على الأقل، ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكاملات، التي بعد الكاملات الثانية، ولا مقتضى له من طباع الممكن الذي هو فيه"[2]

إذن الأول إرتبط ينفع ما إقتضاه واجب آخر، فعند القيام بواجب تفرضه الضرورة يلزم عن ذلك كنتيجة شر عدمي، و النوع الثاني ليس شرا مرتبط بنوع الكائن أو طبيعة، بل بمدى كمال الفرد وأفضليته، بإعتباره إنبثاقا عن الكماليات الأولى، التي هي الأفضل، أما القسم الثاني فهو ناقص لعدم ما مرتبط بجهل إستعد له، نفسيا ورغب فيه كإختبار حر.

---

[1] بدوي عبد الرحمن، **الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1987م ص40-41.

[2] المرجع نفسه، ص42.

ومنه إذا كان الشر العدمي إنقسم إلى قسمين تولد عن جهل ما، فإنّ التالي له تعلق بإنتقاء واعي.

أما النوع الثاني الذي يقف إلى جانب الشر العدمي، فهو الشر بالعرض الذي يمس الطبيعة، ويصدر أيضا عنه شر مانع للكمال، الذي يقف حائلا بين سمو عناصر الكون الطبيعي مثاله "وقوع سحب كثيرة وتراكمها وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في النهار على الكمال"[1] أما الآخر فمكمل ومتمم، يضيف كمالا لعناصر الطبيعة ويخدم تواترها ومثاله "حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته الذي يفسد الإستعداد الخاص وما تبعه"[2].

نلخص من هذا أنّ إبن سينا إتجه، إتجاها ميتافيزيقيا في نظرته للشر بإقراره أن الكون مقسم إلى نصفين، القسم الأرضي الذي يقع تحت القمر، المليء بالشرور وأسبابه، أما القسم السماوي الذي يتواجد أعلى القمر، هو الخير الأسمى الخال تماما من الشر، وهو موقع الكمال وسائر ما تحته لم ولن ترقى إلى هذا الكمال، لأن الكمال الأول فاض عن جزئه ووقع تحت القمر، ولن يحدث تبادل في الأدوار، لأن هذا مسار الكون.

إذن سيبقى الشر مركزنا في الأرض كواقع مادي محسوس، فذلك الإحساس بالشر مرهون بوجود الخير الذي لا يمكن الوصول إلى معناه الحقيقي دون إدراك تام للشر وبما أنّ الخير كما أسلفنا الذكر قد مس الكل فإن الشر يصيب الجزء فقط في أوقات متفرقة، لنقصان كل شيء عن كماله، فكما للخير قد كامل فإن للشر قدر ناقص لكن"ليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الثانية الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة"[3]

---

[1] بدوي عبد الرحمن، **الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية**، المرجع نفسه، ص42.

[2] المرجع نفسه، ص42.

[3] المرجع نفسه ، ص45.

ولهذا يجب أن لا نترك للشر طريقا إلى أنفسنا الخيرة الثانية بثبوت الخير فيها وهو نحتاجه لنكون أفاضل بعيدا عن طمس هذه الطبيعة الخيرة بشرور خارجية زائدة مضارها أكثر من منافعها.

بهذا نصل إلى القول أنّ وجود ذلك الشر ضرورة لاحقة للحاجة إلى الخير، وأن هذا الأخير سبب غير مباشر لوجود الشر، لحدوث علّة عرضية أو منع من كمال الخير الأكثر فيصدر عنه الشر الكثير وفي هذا وضع إبن سينا، تميزا في كتابة النجاة بين الأكثر والكثير كمفهومين أساسيين لفهم أطروحته، مبينا أن الأكثر يفوق الكثير في الكم.

إستنتاج:

إن كانت السعادة من منظور الفارابي هي الخير الكلي، فإنّ كل ما عاق عن تحصيلها فهو شر، والشر ليس واحدا وإنما أنواع من منظور إبن سينا، تقع كلّها في العالم الواقعي تفيض من العالم المثالي الكامل على شكل نواقص تحمل شرا.

المبحث الثالث: سؤال الشر عند فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين

إحتلت مشكلة الشر مركز القراءات في العصر الوسيط، أين وجد فيه مفكري ذلك العصر من قساوسة موضوعا يتماشى وواقع سيطرة الكنيسة، التي صنعت لنفسها تفسيرا خاصا للشر، فأخذ كل من القديس أوغسطين والإكويني هذا الموضوع بعيدا عن رؤى خطيئة الشر، ومنه هل حقا قدم هذان الفيلسوفان الجديد في هذا الموضوع؟

1- سؤال الشر عند القديس أوغسطين

إعترف الفيلسوف القديس **سان أوغسطين** * **(Augustin Saint)** بنوع من الصعوبة التي واجهته عند البحث في المسائل الأخلاقية التي ترجع في النهاية إلى مشكلة الخير والشر، خاصة فيما يخص التأصيل البحثي لسؤال الشر من حيث مصدره وهو موقن أتم اليقين أن الإله الحق الذي وضع الإنسان جسدا ونفسا، بل كل شيء في الوجود أرساه حقا وخيرا، من المستحيل أن يكون مصدرا للشر، في حين أخذ على نفسه من تلك الأقاويل الصادرة عن بعض الفلاسفة الوثنيين، التي تروج إلى مثل هذه الأفكار المزعومة بأن ذات الإله " أكثر قابلية لتحمل الشر منهم إلى إرتكابه"[1]، وفي هذا نوع من – الجبرية – وكأنّهم يقولون أنّ لا فاعل في الحقيقة إلا ذات الإله، وفي هذا من الغلط ما ينصب في مجال الخطيئة، في حين سعى أوغسطين جاهدا لتفنيد مثل هذه المزاعم مستندا إلى تعاليم الكتاب المقدس بإعتباره المصدر النهائي للحقيقة.

---

* **لقديس سان أوغسطين** (354م – 430م) ولد في مدينة طاجسطا بالجزائر (سوق أهراس) حاليا، من أهم مؤلفاته كتاب إعترافات.

[1] القديس أوغسطينوس، **إعترافات**، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، لبنان، ط 4، 1991 ص 124.

في حين سعى أوغسطين كإنسان خاض تجربة ممارسة الشر وكان واعيا كل الوعي بما يفعل حينما كان مواليا للديانة المانوية، قبل أن يدخل مجال العفة كقديس بإعتناقه المسيحية فأخذ يستقصي الأحداث التي مر بها، وحلل وفسر مبادئ الكتاب المقدس لتحليل الشر في العالم من أين يأتي؟ وكيف يتغلغل ويتسلل إلى البشرية؟ فتوصل إلى أن الإله بما هو خير أفضل أسمى صالح غير متغير لا يمكن أن يصدر شرا، فلا يعقل أن نتصور أفضل منه لأن راحة الإنسان فيه من حيث أنه خير كامل، لا يقبل الفساد ولو كان فاسدا لما كان إستطاع أن يكون إله، ولما كان الإله لا يقبل الفساد بما هو خير فهل هذا يعني أن الإنسان يقبل الفساد بما هو شر؟

صحيح أن الإنسان مخلوق من قبل الإله الحق، إلا أن هذا لا ينفي أن يكون الإنسان شرا، وهذا الشر ليس من أصل إلهي، وإنما هو تكريس للإرادة الإنسانية "فحرية الاختيار في إرادتنا هي علة شرورنا، وأنّ الإنصاف المرعي في أحكامك هو سبب آلامنا"[1].

ومن هذا المنطلق فالإنسان يمتلك الحرية، في قبول الأفعال ورفضها إنطلاقا من إرادة تمنحه تلك القدرة، فيخرج الشر من الإرادة الإنسانية لا من الإرادة الإلهية، وأما ما يصيبنا من آلام التي لا تصل إلى درجة الشر، كما أجملها أوغسطين نابعة من الإله لكنها تقع في مصاف العقاب، عقاب على إستخدام الحرية والإرادة إستخداما مناقضا للخير، وكأنّ هذا الألم هو مجرد إزاحة عن طريق الشر وليس شرا في حدّ ذاته، يكتنفه نوع من الإنصاف، بما أن الإله هو العدل الأعظم ورداً على السير المضاد للقانون الطبيعي الخير، والسير في إتجاه الأهواء بحيث "إذ كنت أريد شيئا أو لا أريده، كنت أثق من أني أنا أريد، أما الأعمال التي أتيتها مرغما ....إستنتجت أن لا وجود فيها للخطيئة، بل هي عقاب عادل تنزله فيّ"[2]

[1] القديس أوغسطينوس، **إعترافات**، المرجع نفسه، ص 124.

[2] المرجع نفسه، ص 124.

فكل ما يصدر عن الإنسان أو بالأحرى عن إرادته، فهو شر أما ما صدر عن الإله في حق هذا الإنسان فهو عقاب على إرتكاب هذا الشر لكن هل يمكن أن نلمس هذا الشر؟ هل يمكن أن يكون هذا الشر موضوعا ماديا؟

أجاب أوغسطين في غمر هذا السؤال أنّ الشر ليس موجودا أصلا، ونقصد بالوجود هنا أنه لا يمكن أن يكون له وجود حقيقي كوجود الإنسان وعليه فإن هذا الشر شر معنوي بحيث يكون خوفنا شرا، فذلك الرعب الذي يلازمنا كخوف من إرتكاب الخطيئة، والسعي في البعد عنها، يحيلنا إلى الوقوع في شراك الشر فكأن نبدأ بالكذب خوفا من إكتشاف حقيقة نخبئها فهذا شر خوف الذي يتبدد بكل ألوان الكذب المفيدة أو غير المفيدة من حيث أنها شر أساسا، وإن كان الخوف إنفعال يصيب النفس، فإنه يولد إنفعال معنوي آخر بما هو شر إذن الشر خوف معنوي يتسرب إلينا عندما نحيد عن طريق الخير، والخير عند أوغسطين هو الاحتكاك بالقانون الذي يكسب الإنسان نوعا من المناعة كتحصين طبيعي.

نصل من خلال هذا إلى أنّ الخير مقتضى لصيق بالقانون الإلهي، أما الشر فهو مخالفة لهذا القانون والشر لا يمكن أن يعتبر وجودا حقيقيا،"بل هو السلب المحض، أي هو نفي الخير الكامل الذي يتمخض عنه الشر الناقص أو العدم"[1].

وعليه إذا كان الشر عدما أو نقصا وهذا لإتصاله بالحرية التي تميل وتنزع حسب رغبات الإنسان، فيصبح الإنسان إذن مصدرا للشر بطريقة ما، هذه الطريقة التي لم يفسرها جيدا أوغسطين، خاصة عندما تساءل عن عمل الإرادة الإنسانية بما هي منبثقة عن الإرادة الإلهية، فلم يدرك كيفية التعارض بينهما، بالإضافة إلى أنّ القانون الطبيعي الذي تحدث عنه أوغسطين هو صورة عن إعتناقه للمسيحية الكاثوليكية.

[1] القديس أوغسطينوس، **إعترافات**، المرجع السابق، ص 125.

2- سؤال الشر عند توما الإكويني

الإنسان حسب تصور **توما الإكويني*** **(THomes D'Aquin)** مزيج من جسد وروح وهذه الأخيرة يشترك فيها الإنسان مع ربه، بإعتباره إنسانا ذا روح عاقلة، ولطالما إنسجمت في تواصل مستمر هذه الروح العاقلة المفكرة مع الإرادة، لكن الفكر سابق على الإرادة وبدونه لا يمكن أن نقول أن للإنسان أي إرادة، والروح أسمى من هذين الاثنين، أي أرقى وأرفع درجة من الإرادة والفكر، لأنّها كما أسلفنا الذكر نابعة من عند الخالق أو الروح الإلهية، ومن ذلك فالروح تعتمد على الجسد وليس العكس، إنطلاقا من القضية المنطقية التي تقول أنّ: الوظائف العقلية العقلانية تعتمد بطريقة مباشرة على الوظائف الجسمانية، لكن هذا لا ينطبق على الروح الإلهية فهي لا جسم لها، فالإله مجرد روح سامية خيرة لذاتها وفي كمالها، أما الروح البشرية تعتمد في وجودها على ثلاث قوى وهي: قوة الإرادة، قوة الإحساس، وآخر هذه القوى الشهوة أو القوة الشهوانية كرغبة حسية، إذ أن الإرادة لن تعرف ما تريده إلا بمساعدة العقل العملي الفعال والشهوانية لا تبصر تظل كفيفة من دون مساعدة الحواس، إذن تتوازى الإرادة مع العقل، والشهوة تتوازى مع الحس التي بدورها تتصل إرتباطا كاملا بالعواطف والعواطف هنا ليست خيرة وليست شريرة أيضا، وإنما تدفع بالإنسان إلى الشر لإرتباطها باللذة الحسية، لكن كيف يمكن أن تكون هذه العواطف دافعا للشر مع وجود الإرادة العاقلة؟

إنّ "العقل وحده هو الذي يحدد ما إذا كان الموضوع خيرا أو شرا، وهو كذلك يمكن الإرادة من القيام بهذه الأفعال"[1] ومنه العقل كقدرة ناموسية أهله الإله للقيام بهذا الفعل لكن ليس كإختيار حر، فلا حرية للإنسان في الأخذ بالأفعال الشريرة أو تركها.

---

* **توما الإكويني:** ولد بين نهاية عام 1224م وبداية عام 1225م، توفي عام 1274م، فيلسوف لاهوتي من أصل إيطالي من أهم مؤلفاته الخلاصة اللاهوتية، كتاب العلل.

[1] عبد القادر محمد ماهر وآخرون، **فلسفة العصور الوسطى**، دار المعرفة الجامعية، مصر، ب ط، 2000م، ص 452.

وكأنّ الإكويني يقول بلغة أخرى أنّ الإله خير كامل ذو روح طيبة والإنسان هو الآخر يملك هذه الروح التي تتصل بالعقل، إذن قانون الطبيعة هو الخير الكامل وبهذا يكون الخير مطلقا، وهذه الإرادة العاقلة لا يتحكم فيها الإنسان بل يتحكم فيها الرب، فما للإنسان إلا إتباع غاية واضحة وهي تغليب العقل على الحواس وليس الإختيار بينهما إذ "طبع فينا أن نتبع غاية ما لا بالإختيار"[1] فهل طبع فينا غاية الخير الأسمى؟ أم غاية الشر المخفض؟ ذاك القانون الطبيعي الذي تحدث عنه توما الإكويني والعيش في ظله هو الذي يجسد الخير فينا أي العيش بالإرادة الإلهية التي يحركها الإله، وإن كانت الإرادة يحركها الإله فلا سبيل لنا في إختيار ما نفعل، وإن كان الإله هو الكمال المطلق الخير وخيره كامل ولا متناه، فإن خيره وسع كل شيء بما في ذلك الإنسان، لكن هذا لا يعني أن هذا الإنسان كامل كمال الإله لأن الإله لا جسد له، إذن لا تتحكم الحواس والعواطف فيه وتدفع به إلى الشر على عكس الإنسان المتكون من روح عاقلة خيرة وجسد منفعل له دوافع شريرة، أي مجرد ميول وليست طبيعة أو غريزة.

بهذا يكون الإنسان في صراع داخلي بين الطبيعة العاقلة الخيرة والدافع الحسي الشرير فالجزء الأول الذي يشارك في هذا التناحر من تحكم الروح الإلهية، أما الجزء الثاني الذي يساهم في هذا الاقتتال من رغبة دافعة ناتجة عن الانفعالات.

فإن كان الرب يتحكم في الخير والرغبة تدفع نحو الشر، فلا دخل للإنسان في القيام بالشر وهذا ما ينفي أن يكون طبعا فيه بالفطرة، ولا أن يكون قد إكتسب من المحيط الخارجي، بل مجرد إنفعال، ولا يمكن لهذا الانفعال أن يجد طريقا للواقع بالفعل، إلاّ إذا خرج

[1] عبد القادر محمد ماهر وآخرون، **فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص 83.

من القانون ولهذا كان ذلك التركيز للإكويني وحثه على ضرورة الإنصياع للقانون خاصة الطبيعي منه وما هذا القانون الذي يقصد الإكويني هنا إلا الروح الإلهية.

فالقانون الطبيعي هو الوحيد الذي يجنب الإنسان الوقوع في شر الحواس ولهذا قال الإكويني "لست أفعل الشر الذي أريده، بل الشر الذي أريده إياه أفعل"[1] ونتيجة هذا أنّ للإنسان حرية في فعل الشر لا لرغبة أو اللذة، وإنّما هو دفع قوي من الإنفعالات التي توقع الجسد لإتصالها به، في الخطيئة بإعتبارها أعظم الشرور.

ومن هذا وذاك، فالشر من وجهة نظر الإكويني ليس من الإله، ولا هو من الإنسان، بل مجرد رغبات إنفعالية بعيدة عن **الإرادة** * الخيرة والعقل العادل، مرتبطة بالحواس، ولا طالما كانت الحواس خادعة ولهذا فهي توقع الجسد في الخطايا، لكن الإرادة معصومة من هذا الوقوع لأن العقل العملي يحملها على مثل هذه الزلات.

ونصل من خلال ما ورد، إلى أنّ نظرة الإكويني توما وحديثه عن الشر بإعتباره خطيئة الحواس ناتج من تأثره بالديانة المسيحية، وهذا ليس بالغريب على شخص قديس، وذهب كغيره من الفلاسفة المتدينين إلى إعطاء إشكالية الشر صبغة ميتافيزيقية بعيدة عن المجال الأخلاقي.

إستنتاج:

ظل كل من القديس أوغسطين وتوما الإكويني يدوران في كنف المفاهيم الدينية الكنسية في مناقشتهما لسؤال الشر، حتى وإن أكد أوغسطين أنّ الشر يدور في مجال الحرية

[1] عبد القادر محمد ماهر وآخرون، **فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص483.

* **الإرادة** هي من نزوع النفس وميلها إلى الفعل بحيث يحملها علة وهي قوة مركبة من شهوة حاجة وأمل.. أنظر إلى جميل صليبا، **المعجم الفلسفي الجزء الأول**، مرجع سابق، ص 57.58.

الإنسانية ويقع بفعل الإرادة ، إلاّ أنّه توقف في بحثه عندما تعلق الأمر بالتقصي عن أصل تلك الإرادة ومصدرها الإلهي، لأنّ إرتباطه الدائم بالكنيسة جعل يتوقف خوفا ممن يمقتوا حرية التفكير، فترك ثغرات لم يسدها في هذا الموضوع، وحتى الإكويني هو الآخر لم يبتعد كثيرا عن قراءة أوغسطين لسؤال الشر، أين ربطه بالرغبات الحسية والميول الإنسانية بعيدة عن الإرادة الخيرة للفرد.

المبحث الرابع: سؤال الشر عند فلاسفة العصر الحديث

سرعان ما تغيرت نبرة البحث في مسألة الشر مع العصر الحديث والخروج من عصر الظلمات و إكتسى الموضوع طابعا واقعيا، عمليا وسياسيا مع هوبز وروسو، ولم يكن بحثهم في هذا الموضوع مجرد قراءة، بل أراد كل منهم غرضا خاصا، إذن ما الذي دفع هوبز وروسو لإعادة فتح المناقشة في سؤال الشر؟

1- سؤال الشر عند توماس هوبز

لا يمكن الحكم نظريا على **هوبز*** **(THomas Hobbes)** بأنّه رسخ معالم الحكم على الطبيعة البشرية بطبعها الشرير، إنطلاقا من قوله أنّ الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، فإنّ عبارته هذه ما هي إلا حجة أخذ بها للخروج من حالة الطبيعة إلى الوضع القانوني فكان غرضه واضحا، فهو لم يرد إثبات شيء مما جاء على لسان البعض بأنّ مراده إسقاط الشر على الذات البشرية، فظل هذا فهما خاطئا لازم فلسفته.

الجدير بالذكر هنا أن حالة الطبيعة التي تسودها الفوضى والنكران للآخر في الحقيقة ليست شرا فطر عليها الإنسان، وإنّما حركته غريزة البقاء، وهي في نظر إنسان تلك الحالة ليست سوى خيراً.

الشر الذي يمكن أن نتحدث عنه في هذا الموضع ينبثق من كيفية المحافظة على البقاء، والكيفية لا طالما إرتبطت بالسلوك البشري، إذن الشر سلوك بشري وليس طبعا إنساني، وهنا يستخدم الوسائل أو الأشياء الموضوعية، كأساليب شريرة للحفاظ على ذاته وبهذا تسقط فكرة الطبيعة الإنسانية الشريرة وتعلوا فكرة أن الإنسان يريد الحفاظ على طبعه

* **توماس هوبز** (1588م- 1679م) فيلسوف إنجليزي من أهم مؤلفاته مبادئ القانون الطبيعي والسياسي وكتاب آخر لا يقل أهمية اللفيتان.

في البقاء "فما دام لكل إنسان الحق في البقاء، فلا بد أن يمنح أيضا حق إستخدام الوسائل أعني أن يفعل شيء بدونه لا يمكن أن يبقى"[1] .

إذن فطر الإنسان على حق البقاء وهو حق غرزي، لكن ذلك الخوف من الموت يلازم إنسان المرحلة الطبيعية، مما يجعله في هيئة ذئب لكن هذا الذئب لم يكن أبدا من صنع الطبيعة، كما يفهمها البعض لأنّ الإنسان فطر على العقل أيضا لكن يشترك هذا الإنسان مع الذئب في الوسائل التي يستخدمها، لكن إن كان هذا الإنسان ليس شريرا بالفطرة، فهل يعني هذا أنه خير الطبع؟

إنّ هوبز لم يجب على هذا السؤال مباشرة، لكن عند إستقصاء فلسفته الأخلاقية السياسية يخولنا أن نقول أن الخير كامن في غريزة البقاء بإعتبارها خير الإنسان، لأن هذا الأخير بدون وجوده فلا خير له، وكأن هوبز يقول بأن الحفاظ على هذه الغريزة هو خير في ذاته، وإن إعتمدت وسائل تسبب الشقاء للغير.

في هذا نلمس النبرة **البراغماتية*** المبنية على المنفعة في فكرة هوبز هذه، منطلقا من أنّ الإنفعالات والرغبات هي التي تحرك السلوك وليس العكس، فالشر كسلوك نتاج إنفعالات تلازم الإنسان وتعطي أوامر للعقل بإختيار أسلوب معين للمحافظة على الذات وهذا مطلب أساسي، إلاّ أنّه لن يتحقق إلاّ بممارسة الشر، فيصبح تذوق الخير يفرض القيام بالشر، أو ما يسميه بالقوة وهنا يدخل الشر مجال الضرورة القصوى،" ففي المجاعة الهائلة التي لا يجد

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، دار الثقافة، مصر، ب ط، 19

* **البراغماتية** مذهب فلسفي يقرر أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح والفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، انظر **جميل صليبا، المعجم الفلسفي الجزء الأول**، مرجع سابق، ص 203.

الإنسان فيها ما يسد رمقه، أخذ الطعم بالقوة أو سرقة، فإن لم يستطع أن يحصل عليه بالمال أو بالإحسان أو أن يدافع عن حياته، إستسل السيف بسرعة من شخص آخر، فهو فعل له ما يبرره تماما."[1]

كأن هوبز هنا وضع مصوغات ومبررات للأخذ بفعل الشر، وهو يروج من خلاله إلى أن الشر هو السبيل الوحيد الذي يمكن أن يحفظ نوعه، بقاءه ودوامه، ونلاحظ هنا أننا نحمي حقنا على حساب حق غيرنا بأن نستسل السيف من يد إنسان في وجهه ذاته وكأنه يدعونا إلى ممارسة الشر ليس بوسائلنا، بل بوسائل غيرنا على حساب الآخر، أو أن نتمتع بخير غيرنا، فيصبح هذا الشر بإتجاه الغير، وفي هذا إدرار بنسبية الشر، فوّل هذا الأخير متغيرا في نظر هوبز، ونتيجة هذا أن الإنسان في حالة الطبيعة لم يكن لا إجتماعيا و لا سياسيا ولا شريرا بطبعه، وإنّما حركته غريزة البقاء ليدخل في هذه الشعب، لينتقل من مجال الأخلاق إلى ميدان السياسة.

إذن الشر منطلق أخلاقي إلى السياسة لإقامة الدولة للحفاظ على الحقوق الطبيعية ومنها حق البقاء، وليس الهدف نشر الفضائل، فالفضيلة في حماية هذا الحق، وبهذا أقام هوبز الأخلاق على حب البقاء كغريزة لأنّها في نظره تتحكم في الوجود الإنساني كله وليس فقط في وجود الشر الذي ربطه بالرغبة التي هي السبيل إلى الغاية، فيكون هذا الهدف اللجوء إلى ما ينفعنا بإستخدام ما يضر غيرنا، إذ" كل ما هو موضوع رغبة الإنسان يسمى من جانبه خيرا، وكل موضوع لنفوره وكراهيته يسمى شرا"[2]، ولا يمكن أن يميل إلى موضوع يضره وينفع غيره، لأنّ في هذا تهديد لحقه الطبيعي في البقاء الذي لا يتعارض ولا يتنافى مع الحرية في القيام بالفعل أو الامتناع عنه، كأخلاق معيارية.

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، المرجع السابق، ص334.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، **الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم**، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ب ط 2001. ص 273.

ومنه فالشر ما هو إلا نتيجة حتمية لتلك الحقوق المولودة معه، ويكون سندا طبيعيا لممارسة هذه الحقوق، كأنّ التلقائية هي التي تحرك الإنفعالات للقيام بهذا الفعل بعيدا عن كونه طبع إنساني، فالشر يكتسب نسبة للشخص الذي يستخدمه، فليس هناك خير مطلق أو شر مطلق، لأنّه لا سبيل لنا في إستخراج قاعدة أخلاقية نابعة من طبيعة الوسائل الموضوعية نفسها ما دام الخير يرتبط بما ينفعنا، والشر متصل بما يضرنا، فإن الأخلاق معيارية، إذن الشر معياري عند هوبز.

2- سؤال الشر عند جون جاك روسو:

عد **جون جاك روسو*** **(Rouseau Jean Jaque)** كغيره من فلاسفة العصر الحديث، البحث في ماهية الشر منتقلا من مقدمة كبرى مفادها أن الإنسان صالح بطبعه وهو الخير في ذاته ولا يمكن أن يكون إلاّ على هذا النحو، وكل من يريد أن يضع عليه سلطانا، فهو شر إلا سلطان واحد" فيوجد إذن في أعماق أنفسنا البشرية مبدأ عدل غريزي تحكم بموجبه على صلاح أعمالنا وأعمال غيرنا أو على طالحها، وهذا هو ما نسميه الضمير"[1]فهذا الأخير هو مصدر الخير الذي يصيب الإنسان ولا يمكن أن يكون غير ذلك لأنه **غريزة*** طبيعية وبها يصبح الإنسان صالحا، إذن الإنسان صالح الضمير بطبعه وهذا

***جون جاك روسو** (1712م- 1778م) سويسري الأصل، أهم مؤلفاته العقد السياسي في مجال السياسة، وإميل في مجال التربية.

[1] كريون أندريه، **روسو: حياته، فلسفته، منتخبات**، ترجمة نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، ط 4 1988. ص 148.

***الغريزة** مجموعة معقدة من ردود الفعل الخارجية والوراثية المشتركة بين جميع أفراد النوع والمتعلقة بغرض معين لا يشعر به الفاعل وقد تطلق على الاندفاع التلقائي الخالي من الوعي، أنظر إلى جميل صليبا، **المعجم الفلسفي،الجزء الثاني** مرجع سابق، 127.

ما لا ينطبق على العقل لأنّه يكتشف الفعل الصالح الخير، والفعل الطالح الشرير لكن ليس له قدرة التمييز، فهذه من صلاحيات الضمير وحده، لأنه لا يمكن أن يخطئ لأن الطبيعة الخيرة هيئته ليقوم بهذا العمل فيبعد الفرد عن شرانية الأفعال، ودائما ما يجره إلى الخيّر منها، بالإضافة إلى أنّه تصبح له ملكة الحكم ليس فقط على أفعاله وإنّما على أفعال غيره أيضا، فتخولنا نحن أن نصدر أحكاما إنطلاقا من الضمير الخير لأنّه "القاضي المعصوم الذي يفصل الخير والشر"[1] فله إستطاعة الفصل زيادة عن خاصية التمييز أيضا، فإن كان الضمير هو قاضي العدل، فهو الخير الأسمى وموضعه نفس الإنسان، إذن الإنسان صالح بطبعه لكن إن كان هذا الإنسان خير الضمير وبالتالي خير الطبع فما مصدر الشر الواضح للعيان في الوجود؟

كما أنّ الضمير مصدر الخير، فإنّ الشر من الإنسان إذا غلب العقل على الصوت الخير فينا فالعقل يميل إلى كل منفعة، وينفرد من كل ما يقف حائلا عنها " فالجور لا يستهوي المرء إلا إذا جرّ إليه نفعا ما، عدا ذلك كلنا يتوخى حماية البري"[2].

فالشر إذن هواية الإنسان في بحثه عن ما يخدم لذّاته، وليس مبدأ من مبادئه، فمبدأ الضمير هو الخير المرتبط بالحرية وإرادة الفعل.

وعليه أقر جون جاك روسو حرية مطلقة ترتبط بشخص الإنسان وماهيته ولا سبيل للغير في ذلك، ولكن الإنسان إجتماعي بطبعه، وهذا الاجتماع قد يخلق تدخلا تلقائيا إما من خلال التربية أو التعامل الضروري إلى الحاجة، ونتيجة هذا شقاء الإنسان الذي إعتبره روسو شراً حتى تلك التدخلات لتنمية قدراته الطبيعية الخيرة هي تطاول وشر في حق هذه الطبيعة وتبديل الخير الثابت بالشر المتغير فينا بل "إني أسألكم من أين لكم البرهان، أنّ تلك الميول

---

[1] كريون أندريه، **روسو: حياته، فلسفته، منتخبات**، ص 149.150.

[2] جان جاك روس، **دين الفطرة**، ترجمة عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2012، ص71.

الخبيثة التي تزعمون عملكم على شفائه منها، ليست في الواقع إلا ثمرة جهودكم، لا ثمرة خلقته"[1].

الشر إذن مجرد ميل وليس طبعا، متصل بما تكتنفه التربية المجتمعية المبنية على الإجبار وكبت للحرية والتدخل في نطاقها، أو ما يسميه روسو بالتربية السلبية، وفي هذا إفساد للأخلاق لا إصلاحها، وإن كانت صالحة قبل ذلك.

وإن كان جون جاك روسو لم ينفي أن ما يصيب الإنسان من ذاته بالرغم من الشقاء المترتب عنه ليس شرا، بل ذلك سبيل إلى الخير وما هذا إلاّ شقاء خير، لأنّه مرتبط بإرادة الضمير الذي يجعل الإنسان يعلم نفسه بنفسه، ويدرك ما ينجر عن أفعاله، وبهذا يكون الشر سبيلا إلى المعرفة الحقة، صادرا من الحرية الذاتية للفرد، بدون تدخل الحوافز الخارجية وفي هذا طاعة للطبيعة الإنسانية، فأينما وجدت هذه الطاعة إستطاع الإنسان العيش في كنف الخير بعيدا عن الشرور الإنسانية الصادرة عن الغير، فيقول في هذا الموضع" أطيعوا الطبيعة فتعلموا بأية عذوبة تملك عليكم، وأي رضى على أنفسكم تتذوقونه بعد أن تصغوا إلى أوامرها ونواهيها"[2]، ويقصد بالطبيعة هنا الضمير قسط العدل الذي إذا أقررنا له كان مقدورا لنا إقتلاع فكرة الشر التي تحاول الأيادي ترسيخها في طبع الإنسان الخير التي حاول روسو هو الآخر تفنيدها كتأصيل طبيعي في الإنسان فحتى" القاتل الأكثر ضراوة يهب لمساعدة رجل متفان"[3]

إذن الإنسان أخلاقي بالفطرة لا يرضى شرا لنفسه ولا لغيره إلاّ ما خلص إلى منفعة.

---

[1] جون جاك روسو، **إميل: تربية الطفل من المهد إلي الرشد**، ترجمة نظمى لوفا، المكتبة العربية للنشر والتوزيع، مصر ب ط، 1958 ص 81.

[2] كريو أندريه، **روسو: حياته، فلسفته، منتخبات**، مرجع سابق، ص 148.

[3] جون جاك روسو، **دين الفطرة، مرجع سابق**، ص72.

إستنتاج:

إذا كان توماس هوبز قد إتخذ الشر الإنساني في حالة الطبيعة مبررا لإقامة التعاقد الإجتماعي، فإنّ جون جاك روسو نفى الخير إن تدخل الغير في الحرية الإنسانية، وإعتبر في الغير إجبارا وشرا، فكان غرضه واضحا وهو القول بحرية الإنسان المطلقة وطبيعته الخيرة.

الفصل الثاني: سؤال الشر وجذريته الكانطية

تمهيد

المبحث الأول: مبررات كانط للبحث في سؤال الشر

1- نقده لنظر سقراط حول فصل الإرادة عن فعل الشر

2- دحضه لإقحام أرسطو التجربة الحسية في مسألة الشر

3- تفنيده لموقف سنيكا القائل أنّ لا شعور بدون إرادة

4- معارضته لأطروحة أوغسطين حول ربط الشر بالعناية الإلهية

5- رفضه لمبدأ الخطيئة القائل أنّ الشر منتقل بالوراثة

6- مخالفة كانط لأطروحة روسو حول طبع الإنسان الخيّر

المبحث الثاني: مفهوم الجذرية في الشر الجذري

1-لماذا إستخدم كانط مصطلح الجذرية للدلالة على الشر؟

2-أصل الشر الجذري

المبحث الثالث: في علاقة الدولة بالشر الجذري

1- قانون الدولة ردع للشر الجذري

2-الدولة تغليب لمفهوم الواجب الأخلاقي

المبحث الرابع: في ضرورة الخلاص من الشر الجذري

1-الإرادة الطيبة سبيل للخلاص من الشر الجذري

2- التربية الأخلاقية والسعي للسلم كبح للشر الجذري

تمهيد

بعد أن قدّم روسو أطروحته حول الطبيعة الخيّرة بشكل مطلق، بان للعيان فيلسوف النقد "إيمانويل كانط" الذي تحامل كثيرا بالرفض على الأطروحات التي تناولت موضوع الشر بمثل أفكار روسو وما سبقها من مناقشات لم ترق لكانط، فحلل وناقش وإستنتج على إثرها مقدما دراسته في أطروحته **حول الشر الجذري**، تحمل هذه الأطروحة الكثير من المفاهيم الجديدة بأسلوب متحرر من ظلمات العصر الوسيط، لكن في حدود مجرّد العقل.

ستأخذنا أفكار كانط من مجرد البحث في مفهوم وأصل الشر إلى علاقة هذا الأخير بالدولة وضرورة التملص من جذرية الشر.

إذن ما هي أهم أفكار كانط التي قدمها في سؤال الشر؟

ماذا قصد إيمانويل كانط بالشر الجذري وما هو أصله؟

هل نجد للشر الجذري مظهرا في الدولة؟

هل وجد كانط منفذا للخلاص من الشر الجذري؟

المبحث الأول: مبررات كانط للبحث في سؤال الشر

صاغ كانط مبررات بحثه في سؤال الشر إنطلاقا من:

1- نقده لنظر سقراط حول فصل الإرادة عن فعل الشر

ليس لنا الحق في نظر **كانط إمانويل*** **(kant emmanuel)** لفهم الشر وتحديد ماهيته القول بأنّ الإنسان لا يريد الشر، ولا يستطيع فعل الشر إراديا وهو يعرف أسبابه كما صرح سقراط قبل هذا، وإنما في معنى هذه العبارة تغييب لكل علّة إنسانية، أولها العقل الذي خّص به الإنسان بما أنه حيوان عاقل ناطق، وثانيها الإرادة بما هي الدافع للقيام بالفعل ومن الخطأ فصل الإرادة عن الفعل لأنّ هذا الأخير لا يكون فعلا أو لا يخرج إلى الإمكان بالفعل إلاّ بتسريح من الإرادة.

وإن كان سقراط قد ربط الشر بالنزعة الحسية اللصيقة بالشهوة والرغبات الجسدية، فإن الإنسان من هذا المنطلق حيوان غريزي لا عاقل ويمكن أن يكون شيطانا، وهذا ما رفضه كانط و إعتبره ضربا من الغموض، وفيه تنافي كلّي مع الحقيقة الإنسانية و خصائصها النوعية بما أنّ الإنسان كائن عاقل حر ذو إرادة.

---

*إيمانويل كانط (1724م- 1804م) فيلسوف ألماني، ينتمي إلى أسرة برجوازية صغيرة يرجع أصلها فيما يبدوا إلى إسكتلندا، كان أبوه سراجا وكانت أمه من أتباع حركة التقوية وعلى قدر كبير من الورع وتركت أثرا عميقا في نفسه فالتقوية هي ما نلتقيه دوما في قرارة فكر كانط وشخصيته، وفي السادس عشر إلى الثانية والعشرين من عمره إنكب على دراسة الفلسفة والطبيعيات بالإضافة إلى أفكار نيوتن والنيوتنيين وكتاباتهم، وقد قرأ كتب فلاسفة عصره الفرنسيين والإنجليز وعلى الأخص روسو وهيوم، وله عدة مؤلفات من بينها نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، الدين في حدود مجرد العقل. أنظر إلى جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م، ص513، 514.

2- دحضه لإقحام أرسطو التجربة الحسية في مسألة الشر

وإن كان أرسطو قد دخل مدخلا عمليا في مجال الأخلاق بإعلانه أن الشر أكبر الرذائل يشكل طرفي الفضيلة أو الخير كما ذكرنا سابقا، وتتحدد ماهية هذا الخير في الوسط إلاّ أنّ هذا لم يكن من الصواب في نظر كانط ، لأنّ الوسط الذي قال به أرسطو من الصعوبة تحديده، وإن كان قد أقّر أرسطو أنّ التجربة الحسية بما فيها من خبرة عملية كافية لإدراك الفضائل بما هي خير والرذائل بما هي شر، وإنّ هذه الشرور مجرد معارف مستقاة من التجربة وليست مبادئ عقلية

كل هذا نفاه كانط وإعتبر أنّه من المغالطة الأخذ بالنظر الأخلاقي الأرسطي لأنّه نفى تدخل المبادئ العقلية في إدراك الخير و الشر، ولم يكن هذا النفي إلاّ تسبيقا للتجربة وإعطائها الأولوية وإلحاقها بالإدراك العقلي، وهذا ما لمس فيه كانط كبرى المغالطات التي قال بها أرسطو، فالتجربة لاحقة للعقل الذي فطر عليه الإنسان بينما الحواس يتقاسمها هو والحيوان، مما يجعل الإنسان الأرسطي حيوانا بمعنى الكلمة كأنه يرتكب الشر لأنّه إستشعر بحواسه خطرا يهدده .

بهذا إذن ليست التجربة الحسية سابقة لأنّها خبرات موضوعية لا يمكن إدراكها إلاّ بالعقل الأولي ، وهذا ما يمكن أن نسقطه على الشر بما أنه مجرد مبدأ فطري مثله مثل العقل، فطر الإنسان على الميل إليه بما أنّه فعل إنساني نابع من تغليب تلك الميول الفطرية على تلك القوانين و المبادئ العقلية الأخلاقية.

بالرغم من أنّ أرسطو تشبث برأيه في أن الشر لا يعدوا إلاّ أن يكون خبرة حسية يكتسبها من تجاربه اليومية ويفسدها ذلك الإستعداد، إلاّ أنّ هذا ما وقف عنده كانط نافيا كل ما تقدم عند أرسطو، معلنا أن الأخلاق لا يمكن أن تصدر إلاّ "بالإتفاق مع القانون العام للأخلاق"[1].

[1] محمد أحمد سليمان جمال، **أنطولوجيا الوجود عند إيمانويل كانط**، دار التنوير، بيروت، ب ط، 2009م، ص24.

يبدو جليا هنا أنّ الشر يحدث إنطلاقا من تغليب قواعد السلوك اللاأخلاقية على القانون العام للأخلاق، وما هذا القانون إلاّ تلك القوانين الأخلاقية التي تعتبر الأساس الراسخ في الإنسان، ولا يمكن أن تكون أخلاق على شكل أفعال إضطرارية نابعة من الإرادة و بعيدة عن الإختيار، لأن الإختيار وليد الإرادة، ولا يمكن إلاّ أن ينبثق عنها وليس لديه أي خصوصية كانت، لأنّه تحصيل للإرادة، وليس سابق عليها.

في رأي كانط أرسطو ترك ثغرة لم يسدها لأنّه نفى عن بعض الأفعال الشريرة الحرية الإنسانية وأدخلها مجالا إضطراريا، وهنا وقع في تناقض وكأنّه ينفي مسؤولية الإنسان عن جزء من نتائج أفعاله، وهذا دحضه كانط ملغيا الأساس الذي إنطلق منه أرسطو وهو السعادة بإعتبارها "مبدأ بوسعه أن يكون قاعدة، لكنّه لا يزودنا أبدا بمثل تلك القوانين التي تكون للإرادة الخيّرة"[1] وإنّما يمكن أن تكون قاعدة لكل شر لأنّها مطلب إنساني متغير ومسألة ذاتية لا تصلح أن تكون قانونا عاما للأخلاق.

ومنه يمكن أن تتعارض السعادة الفردية مع السعادة العامة للجماعة التي قال بها أرسطو وتدخل السعادة مجال المنفعة الشخصية، وتؤول هنا إلى النسبية تتغير حسب حاجات الفرد وتكون شرا وليست مبدأ أخلاقيا، وكأنّ أرسطو إنطلق من البحث عن المبدأ الشرير لتكوين دولة خيّرة، فكيف يمكن أن يدخل هذا مدخل العقل ؟

ومن هذا المنظور إن كانت السعادة نسبية وبالتالي النسبي يحتمل أن يكون شرا وأن يكون خيرا، فإنّ هذا ينفي أن تكون الفضائل وسط بين رذيلتين فمثلا كالقول أنّ "الكرم وسط بين التبذير والبخل، بوصفه فضيلة لا يمكن أن تتصور أنّه ينشأ إمّا من التقليل التدريجي للتبذير عن طريق الإدخار، وإمّا من زيادة الإنفاق من جانب الشح"[2] وكيف يكون هنا الإدخار والإنفاق كطريق واحد للكرم شرا؟

---

[1] محمد أحمد سليمان جمال، **أنطولوجيا الوجود عند إيمانويل كانط**، مرجع سابق، ، ص24.

[2] المرجع نفسه ، ص24.

ومن هنا وصل كانط إلى أنّ أرسطو لم يقدم نظرا كافيا في الأخلاق عموما وسؤال الشر خصوصا.

3- تفنيده لموقف سنيكا القائل أنّ الشر لا شعور بدون إرادة :

لم يقبل كانط إيمانويل أبدا نظر **سنيكا (Seneque)*** القائل "أنّنا نعاني من شعور يمكننا الشفاء منه، وبما أنّ طبيعتنا قد أحسن إعدادها، فمتى أردنا أن نشفى هي يمكن أن تساعدنا"[1] ذلك القول الذي أعطى به مطلقية للخير، على أنّه طبيعي فطري، وجعل من الشر مجرد شعور خالي من الإرادة بالتمييز العقلي، وكأنّه لعنة تصيب الإنسان الخيّر من دون أي تدخل منه، وحتى التخلص من هذا الشعور تقوم الطبيعة الإنسانية بإزاحته أيضا دون قدرة إنسانية .

4- معارضته لأطروحة أوغسطين حول ربطه الشر بالعناية الإلهية

لقد عارض كانط أيضا إنطلاقة القديس أوغسطين في أطروحته حول الشر عندما صاغ مبرراته في مسألة الشر من العدالة الإلهية الخيّرة، معلنا صاحب الثلاثية النقدية أنّ ما قاله أوغسطين عن مصدر الإرادة الإنسانية بأنّها منبع إلهي، والإرادة هي السبيل إلى الشر. فما نلمسه في أطروحة أوغسطين أنّه يقول أنّ الشر فعل إرادي إنساني إلاّ أن إرادته، إرادة إلهية؛ وكأنّه بلغة أخرى يحمل أخطاء الإرادة الإنسانية الجزئية إلى الإرادة الكلية الإلهية وفي هذا تهرب من المسؤولية المترتبة عن أخطاء الإنسان الشريرة.

هذا ما إعتبره كانط من أكبر المغالطات التي يمكن أن يقع فيها الإنسان إذا إتّحذ من هذا الرأي مأخذا، وهذا ما أكده كانط في مقالة له عن فشل جميع المحاولات الفلسفية في العدل

---

* **سنيكا لوقيوس أنايوس** (4م- 65م) فيلسوف لاتيني، ولد بقرطبة وقدم لروما ليتعاطى الدروس الفلسفية، له بعض النصوص الأخلاقية بعنوان المحورات، وبعض المؤلفات في محاسن الأفعال، وأيضا المسائل الطبيعية وقدم على الإنتحار.

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2012م، ص22.

الإلهي التي تعبر عن مسلكه النقدي، حيث واصل التأكيد على أنّ فكرة الإله لا تنتمي إلى مجال الأخلاق.

وإنطلاقا من قناعات كانط النقدية بأن للعقل حدودا لا ينبغي أن يتجاوزها، فقد أعلن فشل محاولة أوغسطين و كل تلك المحاولات التي تخوض في طبيعة المقصد الإلهي و حكمته وربطها بسؤال الشر، ولا يمكن أن ينبثق الشر كنتيجة حتمية للعدل الإلهي.

5- رفضه لمبدأ الخطيئة الأصلية القائل بأن الشر منتقل بالوراثة

أبدى كانط رفضا قاطعا أن تكون الخطيئة الأصلية التي تقول بها المسيحة على أنّ الشر منتقل بالوراثة من الأباء إلى الأبناء، وهذا ما يكتنفه الفساد من منظور كانط، ويستند في رفضه لهذه الخطيئة الأولى إلى تحليل العقل وتأويل نصوص الكتاب المقدس "وينظر إلى قصة السقوط بإعتبارها صورة مجازية"[1] نابعة من فهم ديني خاطئ غير خاضع لمسلمات العقل الضرورية لكل فهم، فوّل الشر مع الآباء الكنسيين حتمية وراثية لا يمكن الخلاص منها، لأنّ آدم أخطأ حينما أكل من شجرة الشر لكن العقل هنا لم يكن قد تشكل بعد في رأي كانط، إذن كيف يكون قد أخطأ آدم من دون إستخدام العقل؟

فحسب التفسيرات الدينية التي رفضها كانط، إنّ آدم يحمل خطيئته الأصلية التي تلازمه طوال حياته لأنّ الخلاص لا يوجد في الأرض إنّما في الآخرة، وبهذا نسبوا الخطيئة إلى الإله، لكن كانط صرح بأنّ آدم إرتكب الخطيئة من دون إرادة ولا وعي، وهذا لا يعني أنّ الخطيئة من دون إرادة ولا وعي، وهذا لا يعني أيضا أنّ الخطيئة مصدرها الإله، وإنّما حسب كانط إنّ آدم ولد في تلك اللحظة التي إرتكب فيها الشر من أن يكون هذا الشر بيولوجيا أو متوارثا أبا عن جد، وكأنّ كانط يقول أنّ ما وقع فيه آدم من شر مجرد ميل طبيعي، وهذا الشر لم يخلق معه وإنّما ولد معه "وليس أنّ الولادة هي السبب الأصلي في ذلك"[2] وإنّما فطر الإنسان منذ الولادة وليس منذ الخلق على الميل إلى إتكاب الشر.

---

[1] الخشب محمد عثمان ، **مدخل إلى فلسفة الدين**، دار قباء، القاهرة، ب ط، 2001م، ص 134

[2] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص69.

6- مخالفة كانط لأطروحة روسو حول طبع الإنسان الخير

حتى روسو هو الآخر دخل في الجدل الصاعد النقدي الكانطي بالرغم من كونه أكبر المؤثرين في شخص كانط، لأنّه قرأ كتاب إميل أكثر من مرّة ووجد فيه إنعكاسا لبعض أفكاره وليس جلّها، إلا أنّ ذلك التأثير لم يعدو أن ينقلب إلى نقد لم تسلم منه مقاربة روسو هذه بإعلانه أنّ الطبيعة خيّرة في ذاتها وإعتبر كانط فكرة روسو هذه "مجرد إفتراض طيب صاغة أصحاب الخلقيات من سنيكا إلى حدّ روسو يخضّوننا على زرع لا يملّ لا يفتر لبذرة الخير التي قد تكون كامنة فينا بقدر ما يمكن للمرء أن يعوّل للقيام بذلك على أساس طبيعي في الإنسان"[1] فأعطى مطلقية للخير ونفى أي دخل للإنسان فيما يلحق به من شر، وكأنّه يقول لا مجال للشر في الطبيعة الإنسانية وإنّما هي خير كلي كأنّ الإنسان في نظره إله.

هذا ما لم يقبله كانط لأنّ ما قدّمه جون جاك روسو مجرد إفتراض جزئي لا يمكن أن يكون حلاّ لسؤال الشر وألغى دور العقل في إدراك الأفعال الشريرة، بل جعله شرا في حدّ ذاته وقدّم تبريرا لأفعال الإنسان بأنّها كلّها خيّرة مهما ترتب عنها من شقاء، ما دامت صادرة عن حرية الإنسان، وحمّل أخطاء الإنسان وشرانيته إلى المجتمع، لكنّ كانط أدرك أنّ المجتمع الذي أدانه روسو هو في النهاية مجموعة أفراد، إذن ألى يدخل هؤلاء الأفراد ضمن المجموعة الخيّرة التي قال بها روسو؟

من هنا إنطلق كانط لإيضاح ذلك التناقض الذي وقع فيه روسو بين الطبيعة الخيّرة للأفراد وبين المجتمع بأساليبه الشريرة بالرغم من أنّه في النهاية مجموعة أفراد. إذن يحاول كانط من هذا المنطلق التأسيس لأطروحة الإنسان شرير بطبعه من خلال محاولة نقده لأطروحة الإنسان خيّر بطبعه، ولكنّه بغضّ النظر عن أطروحة توماس هوبز التي لم يشر إليها حتّى، فقد ردّ على روسو وأشباهه من الفلاسفة الأخلاقيين الذين يعتبرون أنّ حالة الطبيعة هي حالة خير.

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص66.

ومنه إذا كان هؤلاء الفلاسفة يبررون أطروحاتهم بإحالتهم على الشعوب البدائية التي تعيش في ودّ وسلام، فإن كانط يستمد أمثلة من شعوب بدائية عاشت المأساة في عصره، بل حالات بدائية جدا لا تعود إلى قرارات سياسية أو إلى حروب دينية حيث يقول: "وإذا أراد المرء أن يأخذ هذه الأمثلة من تلك الحالة حيث عديد الفلاسفة يأملون العثور بخاصة على الطيبة الطبيعية للطبيعة البشرية نعني من حالة الطبيعة المزعومة، فإنّ المرء لن يحتاج أن يستحضر بروز القسوة الشديدة في مشاهدة القتل في توفوا ونيوزلندا أو جزر الملاحين، وتلك التي لم تنقطع أبدا في الصحراء للشمال الغربي الأمريكي...وأن نقارنها مع فرضيتها، وسنجد المرء من الرذائل الفضفاضة أكثر ممّا هو ضروري، لكي يبتعد عن ذلك الرأي"[1] فهؤلاء مدفوعون بالطبيعة نحو الشر ولا يوجد أي مظهر للخير متجسد في مثل تلك الأفعال التي وقعت ومحقت معنى الوجود الإنساني، أفعال بدائية جدا، حيث قتل ونكل بالجثث بوحشية وإن دلّ هذا الوقع على شيء فإنّه يدل على إستحالة أن تكون طبيعة الإنسان خيرا مطلقا وهذه الأحداث خير دليل على الطبع الشرير للإنسان.

إستنتاج :

إن كان كانط قد دحض نظرة سقراط عن غياب الإرادة الفاعلة للشر، ورمى ظلال نقده على أخلاق أرسطو الوسيطية وكسر مقدمتها الكبرى الخاطئة، ومزق أيضا البناء اللامنهجي الذي جسده سنيكا في مطلقية الخير الإنساني، وفنّد إنطلاقة أوغسطين في مسألة الشر وبيّن تناقضها؛ ورفض القراءة الدينية الخاطئة لمسألة الشر وطرحها طرحا فلسفيا سواء من حيث الأسلوب أو من حيث المقصد، وعلّق على بعض أفكار روسو الغير عقلانية في هذه المسألة.

فإنّ هذا النقد الذي صاغه كانط في شكل فلسفي لم يكن إلاّ تبريرا لطرح رؤية جديدة تفضي إلى معالجة عملية لمشكلة الشر، وكما خالف كانط كل هؤلاء فيما قدموه، فإنّه

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص84.

ناقضهم أيضا في الإنطلاقة التي صاغها للبحث في إيجاد منطلق عقلي لسؤال الشر، و ما كانت تلك الرؤى إلاّ تبريرا لإبداعه مصطلح جديد كنىّ به الشر وأصبح هذا المفهوم تلخيصا لأطروحة كانط حول مقاربة الشر.

وعليه وضع منطلقات تلك الأطروحة أساسا من جلّ الإنتقادات التي قدمها في شكل أسباب دافعة للبحث في هذه المسألة، وكان الشر الجذري عنوانا مناسبا في رأي كانط لهذه القضية الشائكة التّي أرّقت الباحثين و الفلاسفة بتشابك خيوطها والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ماذا يقصد كانط بالشر الجذري ؟ وهل هذا المفهوم الجديد يصوّغ له مثل تلك الإنتقادات؟

المبحث الثاني: مفهوم الجذرية في الشر الجذري

بعد أن برر كانط إعادته لفتح موضوع الشر من جديد، قدم مفهوما خاصا به في هذه المسألة، مفهوم الشر الجذري الذي صاغة هو الآخر بمبررات أخرى لا تقل عن تلك التي جعلته يتناول موضوع الشر كأطروحة وبحث فيها عن أصله ودواعيه، إذن:

1- لماذا إستخدم كانط مصطلح الجذرية للدلالة على الشر

وظف كانط مصطلح الجذرية إنطلاقا من أنّ:

1-1 الشر الجذري ميل طبيعي في الإنسان: الشر الجذري* لا يعني أبدا القول بطبع الإنسان الشرير، وإنّما في طبيعته مجرد إمكانية للقيام بالشر موجودة في كنه الإنسان، تتحول هذه الإمكانية إلى فعل شرير، أو يسمى شرا أخلاقيا عندما نقدم على إلحاق الضرر بالغير شريطة أن يكون ذلك الفعل متعارضا مع القوانين الأخلاقية.

إذن لا يمكن أن نصدر حكما على أنّ هذا الإنسان شرير، إلاّ إذا رجّح الكفة لبسط الدوافع اللاأخلاقية وصارت ممكنة الحدوث بالفعل، فالشر الجذري بهذا المعنى مفسد لكلّ أساس قاعدي أخلاقي، على الرغم من أنّ هذا الإنسان "واع بالقانون الأخلاقي"[1] لكن الدوافع اللاأخلاقية تكون أقوى من تلك القوانين فينحرف عن مسلماته.

***الشر الجذري لغتا:** هو المنسوب إلى الجذور أو المتعلق بالجذور والأصول، ونقول الشر الجذري وهو الشر الفعلي أو الحقيقي لا الشر الناشيء عن مجرد الحرمان والنقص، وإنّما كامن في فساد الطبيعة البشرية بسبب أسس هي الأخرى فاسدة طبيعيا، وإن كانت الجذور بما هي أصول فاسدة في الأسس التي تقوم عليها، فإنّ هذه الجذور تحمل بذور الشر وبالتالي يمكن أن تكون الجذور الفاسدة شرا، شر جذري. أنظر إلى **جميل، صليبا، المعجم الفلسفي: الجزء الأول**، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982م، ص397، (بالتصرف)

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرد العقل**، مصدر سابق، ص83.

ومنه فالشر الجذري ما هو إلاّ ضرورة قصوى لمعرفة الخير، وبهذا فالشر ليس مطلقا في نظر كانط ، إذ أنّه لا يلغي أبدا إمكانية فعل الخير لأنّها هي الأخرى جذرية في الإنسان إن لم يكن الخير أكثر جذرية من الشر، لأنّ إمكانية الخير موجودة في ماهيته بينما الشر الجذري يوجد في طبعه فقط ويشمل كل النوع البشري.

من هذا المنظور يتضح أنّ لكل إنسان في طبعه شر متجذّر لا يمكن أن يستثنى منه أي أحد مهما بلغت درجة كماله بأخلاقه الفاضلة، فالشر الجذري يوجد "في كل واحد من الناس حتى في أفضل إنسان"[1] من حيث أنّه ينشأ مع الفرد منذ الولادة، دون أن تكون الولادة في حدّ ذاتها سببا له

هذا يعني أنّ الشر يوجد في صميم الطبيعة البشرية من حيث هو نزوع طبيعي لفعل ما لا يتفق مع قواعد السلوك الأخلاقية.

حسب المدلول الكانطي للشر الجذري فإنّه ميل طبيعي راسخ في الطبيعة الإنسانية، يرتبط بنية الفعل التي فطر الإنسان عليها لأنّها أساس ذاتي موجودة في كل إنسان، ويتعلق بذاته للإقرار بالقواعد سواء كانت خيّرة أو شريرة فهي "نية خلقية في قوتها...لا حق لنا أن نكون مسؤولين عن وجودها ونحن لا نستطيع أيضا أن نكون كذلك، من أجل أنّها في خلقتنا فنحن لسنا لها بخالقين"[2] فيصبح إمتلاكنا فطريا لإحدى النيتين، نيّة الخير أو نيّة الشر والإنسان يستثمر إحداهما، فهو ليس خالق للنية لأنّها فطرية لكنّه فاعل بموجبها للشر إنطلاقا من إرادة حرّة تقرّ له، وبالتالي تحرك أفعاله.

يؤكد كانط هنا في نظره الأخلاقي أنّ الإنسان إما خيّر و إما شرير، ومن الضروري أن يصبح كذلك، أي أن ينتهج طريق الخير أو طريق الشر بفضل إرادة حرّة، فسلوكه وأفعاله الأخلاقية تحمل في ذاتها الخير والشر معا ، ممّا يعني أنّ السلوك البشري متناقض بطبعه

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص83.

[2] المصدر نفسه، ص86، 87.

وللقضاء على التناقض يستخدم الإنسان إرادته العاقلة الحرّة في الميل بنيّة إلى إحدى النقيضين فيكون فعله إذا مال إلى الشر صادرا عن قراره الذاتي.

وعليه لا يمكن أن ننزع عن الإنسان المسؤولية الأخلاقية في تحمل نتائج أفعاله، لأنّه هو مرتكبها بإختيار نابع من إرادته هو وحده.

وإنطلاقا مما سبق ذكره، الشر الجذري "هو شيء تعرض له الإنسان مباشرة من حالة البراءة إذ: مهما كان سلوكه السابق ومهما كانت العلل الطبيعية المؤثرة فيه، سواء أكانت موجودة فيه أم خارجه، فإنّه مع ذلك فعلا حرا وليس متعينا بأي من تلك العلل بحيث يمكن وينبغي دائما أن يتم الحكم عليها بوصفها إستعمالا أصليا لمشيئته"[1]

من خلال قراءتنا لهذا النص يتضح أنّ الشر قسمة الإنسان منذ الولادة لأنّ العلل الأولى لهذا الشر كامنة في أساس النوع البشري لكنّها لن تجد طريقا للفعل إلاّ بخلاصة الإرادة الإنسانية النابعة من حريته لأنّه إنسان عاقل وله القدرة على التمييز لذا إن إرتكب شرا فهو الذي جنى على نفسه.

1-2 الشر الجذري كسر للقاعدة الأخلاقية: يتضح لنا أنّ الشر أصل في طبيعة الإنسان وأساس يرتبط بميل ونزوع نيته إلى كسر القاعدة الأخلاقية، وتأخذ الميول مجراها كنتيجة للاستخدام السيئ للإرادة الحرّة عندما تحيد عن طريق القيام بالفعل لواجب من المفروض أن تقوم به لإتّفاقه مع قواعد الإنسان الأخلاقية، لكنّها تحيد بدافع من بعض المحفزات التي تغري الإنسان وتجذبه لفعل الشر للحصول على نتائج هذه المحفزات. هذا يعني أن الشر لا ينشأ عن وجود إرادة شريرة كامنة أنطولوجيا فينا، وإنّما هذا الميل الطبيعي الفطري في الإنسان هو من يدفع بالإرادة إلى فعل الشر لأنّه يعاني من ثلاث نقاط ضعف يمكن أن تحول وخيّرة الإنسان، لأنّ هذا الميل في النوع الأول يحتوي وهنا في الطبيعة الإنسانية.

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق ، ص94، 95.

هذا الوهن إذن يجعل الإرادة عاجزة أمامه على إنجاز ما تريده من خير و يكون الخير الموضوعي دافعا ضعيفا للذات، وخاصة فيها يتعلق بقواعد السلوك الأخلاقية و الإلتزام بها. هنا يقرّ كانط "أنّ الطبيعة البشرية تتميز بالهشاشة لأنّ الإنسان لا يلتزم بالقوانين الأخلاقية رغم قناعته بها، فهو مقتنع بأنّ القاعدة الأخلاقية تقول أنّ يفعل فعلا لأجل واجب لا لغاية ما، لكن هشاشة طبيعته تجعله ينحاز دائما إلى ما هو غير أخلاقي وما ينتج عنه من شر ثاني هذه الميول ميل غير صافي يمس القلب أين تتصارع القواعد الأخلاقية و اللاأخلاقية وتتضارب من أجل تحصيل الفعل، لكن هذا التلوث الطبيعي في القلب يقتل كل ما هو أخلاقي ويغلب ما هو غير أخلاقي،النوع الثالث خبث ومكر الطبيعة البشرية أين تكون فاسدة وشرسة بتفضيلها لدوافع أخرى على القاعدة الأخلاقية، لأنّ في طبيعة كل إنسان نوع من المكر يجعل من أفعاله شريرة"[1] نظرا للفساد الكامن فيه ويمكن أن يسمى هذا النوع أيضا "تقلّب القلب البشري، من أجل أنّه يقلب النظام الأخلاقي بالنظر إلى الدوافع الخاصة بمشيئة حرّة"[2]

يبدو هنا أنّ حرية الإنسان هي التي تقلب النظام المبني على قوانين أخلاقية باستخدام الإرادة في تكريس نواقص الميل لفعل الشر، إذ لا يمكن لهذا الميل أن يصير ممكنا إلاّ بتحفيز من الإرادة التي تحدد حرية الإنسان في فعل ما يريده.

وقد خلص كانط لإيضاح ما هو الشر الجذري إنطلاقا من وضع مقارنة بين الميل والإستعداد لإبانة الفرق بين الميل إلى الشر لأنّه طبع الإنسان وبين الإستعداد للخيّر لأنّه ماهيته، فإذا كان الشر هو ممارسة للحرية طبقا لقاعدة سيئة النية والميول وسابقة عن الحرية إلاّ أنّها لا تعمل بدون حرية و إرادة ولهذا فالإنسان هو المسؤول الأول والأخير عن أفعاله. للإيضاح فقط ولتعميق الفهم للشر الجذري إستخدم كانط مصطلح الميل وليس النزوع

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص 91

[2] المصدر نفسه، ص80.

والاستعداد، لأنّ هذا الأخير أصل في حين أنّ الميل هو الأساس الذاتي لإمكان النزوع والشهوة، والميل يمكن أن يكون فطريا لكن الحرية و الإرادة التي تجعل منه فعلا شرا مجلوبا بسبب عوامل خارجية تحركه وهنا يمكن أن يتحرك بدافع مكتسب، أي دوافع خارجة عن الميل في ذاته وإنّما ترتبط بحوافز و مغريات خارجية، و ما دام القانون الأخلاقي يفرض نفسه على نحو كليّ فإنّ الشر لا يصدر عن قوانين طبيعية، وإنّما بالتمرّد على هذه القوانين باستخدام الإرادة إنطلاقا من الميول الضعيفة، العكرة، الفاسدة طبيعيا وهذا ما يمكن أن نسميه الشر الجذري.

1- 3 الشر الجذري قمّة في الحرية : إنّ الشر الجذري يتعلق في معناه بمجال الحرية ويندرج ضمن الميل الخالص للطبيعة، ولكنّه ليس ميلا بيولوجيا مرتبط بالوراثة أو بنوع من الجنات، بل يتعلق بالحكم المرتبط بمجال إستخدام الفرد لحريته و لا يمكن إختزاله في نقص بسيط في الخير، لأنّ الشر الجذري في الواقع متعارض مع الخير و ليس غياب طفيف في الخير، و من هنا يكون الأساس الثابت الذي يختار الفرد بموجبه قواعد سلوكه هو الطبيعة البشرية، وهي أساس فطري في كل إنسان، داخله تتجذّر كل إمكانية للخير و الشر معا و"بذلك لا يمكننا أن نقول أنّ الشر...فطري في الإنسان إلاّ في معنى أنّه كامن في أساسه قبل كل استعمال للحرية"[1].

وعليه يمكن القول أنّ الشر الجذري فطري، لكن ليس بمدلول أنّه حتمية وراثية، فبالعكس من ذلك فهو موجود في الأساس الإنساني المتمثل في الميول ، النية، الإرادة بما أنّها فطرية و قابلة في جزء منها للشر، قبل إستخدام الحرية التي تجعل من هذه الأسس ممكنة في مجال الشر أو تدخل في إمكانية الخير، لكن هناك مكر إنساني يمكن أن يرجح الكفّة دائما لفعل ما هو شر.

[1] كانط إيمانويل، الدين **في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص16.

ومنه فالشر جذري فينا كون أسسه و أسبابه لا تنفصل عن الطبيعة البشرية، وهو نابع من إستخدامنا اللاأخلاقي للحرية "لأنّه لا وجود لشر أخلاقي من دون حرية"[1] فالشر الأخلاقي هو نفسه الشر الجذري، إنطلاقا من قدرة الإنسان الحرّة على الإختيار بين مختلف قواعد السلوك الأخلاقية والغير الأخلاقية بما أنّ قدرة الإختيار هي أيضا متأصلة في الطبيعة البشرية إلى جانب الميول والإمكانية، النية، الإرادة، الحرية وحتّى قواعد السلوك اللاأخلاقية تدخل ضمن الجذور الطبيعية الممكنة لفعل الشر، فإن كانت كل تلك السبل أو الأسس متجذرة في كنه الطبيعة البشرية وهي أساس كل شر إذن فالشر جذري بأسسه الفطرية متجذر في طبع الإنسان.

وإن كان كانط قد قال بطبيعة الإنسان الشريرة فذلك لا يعدو إلاّ تعييرا عن إمكانية للشر موجودة في الإنسان كأساس ضروري للقول بالحرية الإنسانية، فإمكانية الشر هي التي تجعل الحرية ممكنة، لأنّه ينتفي القول بأنّ الإنسان حر إذا كان مجبولا على الخير فقط، أو على الشر فقط، فالشر كنزوع منحرف "ينبغي أن يكون متجذرا في الإنسان"[2] كضرورة ملحة للإقرار بحرية الإنسان التي تعمل على الإعتراف بهذا النزوع المتأصل في طبعنا. ومن هنا يتضح جليا الغرض الكانطي من إستخدام مصطلح الجذرية وربطه بالشر الذي يتجسد في الإقرار الفعلي بالحرية من خلال إحتمالية إرتكاب الشر وحتىّ إن إرتكب الإنسان الخير فقط فهذا لا يجعله كاملا في نظر كانط وإنّما فيه مصادرة وكبت لحريته، إن لم نقل إلغائها تماما، ووجد في الشر الجذري مبررا للإعتراف بهذه الحرية ووجودها، إذن الشر الجذري "هذا الذنب الفطري المسمّى على هذا النحو، من أجل أنّه يمكن أن ندركه في اللحظة المبكرة نفسها التي يعبر فيها إستعمال الحرية في الإنسان عن نفسه، وعلى الرغم من أنّه ينبغي أن يصدر مع ذلك عن حرية، ومن ثم يمكن أن يكون ذنبا يتحمل الإنسان مسؤوليته إذا إرتبط بمجال الحرية ويصدر عنها.

---

[1] كانط إيمانويل، الدين **في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص16.

[2] المصدر نفسه، ص84.

إذن الشر الجذري كفيل لوضع مقصد كانط في خانته الأصلية وهو الإقرار بالحرية، ممّا يجعل المسؤولية ملقاة على عاتق الإنسان وحده وفي نهاية الأمر يتحمل نتائج أفعاله بما أنّه مسؤول عنها، وللحرية الإنسانية أيضا قدرة كامنة في صلب الطبيعة البشرية و مصدر كل شر، وبالتالي الشر نابع هنا عن أساس فطري في هذه الطبيعة، إذن الشر فطري جذري في الطبيعة البشرية.

إستنتاج:

إذا أردنا أن نحصر مفهوما للشر الجذري عند كانط فهو على الشكل التالي:

أولا: الشر له أسس تساعده ليكون شرا جذريا، وهذه الأسس هي الأخرى جذرية في الطبيعة البشرية تكتنفها منذ الولادة وهي النية، الإرادة، الحرية، والميول بأنواعها الثلاثة المتمثلة في الهشاشة، عدم الصفاء، والفساد.

ثانيا: الأسس الطبيعية هذه تدفع الإنسان لتغليب السلوك اللاأخلاقي على القاعدة الأخلاقية الواجبة الفعل، بما أنّ تلك الأسس يعتريها في جزء منها نوع من الفساد و المكر وتجد اللاأخلاق طريقها إلى الفعل بإستخدام الإرادة الإنسانية التي تدخل في مجال الحرية بما أنّها هي الأخرى مكملة لتلك الأسس ولاحقة لها.

ثالثا: إن كانت النية والميول والإرادة سابقة عن الحرية إلاّ أنها لا تعمل بدونها، ومن هنا فالشر يصبح جذريا لأنّ أسسه و أسبابه كامنة في جذور الطبيعة البشرية، ممّا يجعل منه فطريا لكنّه ليس مطلقا، لأنّ تلك الأسس تحمل في جزئها بذورا للخير أيضا، لكن النزوع الدائم إلى الشهوة يغلب الدوافع اللاأخلاقية على ما هو أخلاقي بإستخدام الحرية، ممّا ينجر عنه شرا نابعا من أنفسنا ونحن نتحمل مسؤوليته.

2- أصل الشر الجذري

إنّ حديث كانط عن الشر الجذري بأنّه الحل الوحيد لإثبات قيمة الإنسان بما تحتويه من حرية مريدة، يقودنا إلى القول أنّه وجد في اللاقانون و اللاأخلاق مخرجا لإثبات هذه الحرية التي تقبل القانون الأخلاقي مرّة كواجب خيّر، وتدفع به مرّة أخرى في خانة اللاأخلاق كشر فإنّ هذه الإزدواجية في الحرية لا تعطي مطلقية للخير، إذ أنّ الشر هو الآخر غير مطلق يحتمل النسبية، إذن الحرية هي الأخرى نسبية متغيرة لأنّها نابعة من رغبة وحساسية الميول و بالتالي كيف تكون الحرية بنسبيتها التي تقبل القانون الأخلاقي مرّة، وتغلّب السلوكات اللاأخلاقية مرّة أخرى مصدرا وأصلا لشر متجذر فينا؟

صحيح أنّ هذا السؤال يحمل في بعض مضامينه الكثير من التناقضات، لكن هذا التناقض ما هو إلاّ التعارض الداخلي و التضارب الذي يعيشه الإنسان كل يوم ضمنيا بين الواجب الأخلاقي و الشر الجذري الأخلاقي بما أنّه دفع للأخلاق مكان القوانين الأخلاقية وبين الحرية التي تغلب الأحد على الآخر التي رأى فيها صورة نموذجية لكل شر، ومن هنا إذا كانت الحرية مصدرا للشر فما هي علّته؟

2- 1 حرية الإرادة علّة الشر الجذري: في هذا السياق "إذا كانت الحرية هي المصدر الذي يصدر منه كل فعل أخلاقي أصيل، أو حتّى إمتناع عن الفعل، فإن الحرية ليست فاعلية فإنها هي بالأحرى إمكانية، ومن ثم فهي تحتاج إلى الإرادة لتتحول إلى فاعلية، وهنا تغدو الإرادة هي علّة الفعل والحرية هي صفة له"[1].

فحوى هذا النص أنّه لا يمكن للحرية أن تصنع من الرغبة فعلا من دون إرادة لأنّها المحرك الفعلي للحرية وتدخل في مجالها الواسع، فالإرادة إذا هي سبب الفعل و آليته إلى الإمكان بالفعل و الحرية تبقى صفة لهذا الفعل والدائرة التي تحيط به، فلا سمو للحرية بدون إرادة، وهذه الإرادة تكون خالصة لفعل الخير لكنّها كثيرا ما تميل مع رغبة الميول للقيام بفعل

[1] محمد أحمد سليمان جمال، **أنطولوجيا الوجود عند إيمانويل كانط**، مرجع سابق، ص424.

الشر، فتصبح هنا علّة للشر والقيام به، فكما أنّ الحرية تحتمل كصفة خيرا كثيرا وتغلب عليه السلوك اللاأخلاقي ليصبح شرا، فإنّ الإرادة هي الأخرى بما أنّها علّة للخير "إلاّ التطابق التام للإرادة مع القانون لا يتحقق بشكل تام، أي أنّ القداسة تظل مثالا لا يطال"[1] إذن حتى الإرادة يمكنها أن تخرج على القانون الأخلاقي وتتعداه لتصدر شرا، وبالتالي فالإرادة علّة الشر بتصرفها الحر، وبما أنّ الإرادة سبب الشر فهل هذا يعني أنّها أصله؟ إنطلاقا من هذا السؤال خلص كانط إلى تعريف قيّم للأصل على أنّه "تولّد مفعول ما عن علته الأولى، أي تلك العلّة التي هي ليست بدورها مفعول علّة أخرى من النوع نفسه"[2] والمفعول هنا تحت إرادة حرّة هو الشر الذي لم يأتي من العدم، وإنّما له علّة تقف على فعله ولن تكون تلك العلّة بما أنّها أصل للشر، أصلا لفعل آخر يدخل في الإطار نفسه.

نأخذ على سبيل المثال التجربة الحسية بإعتبار أنّ أصلها محكوم بالقوانين الطبيعية ومبدأ الحتمية، والفعل الأخلاقي هو الآخر محكوم بالواجب والشر ليس محكوما بأي قانون والحرية هنا هي اللاقانون بإعتبار أنّها صفة للإرادة كونها علّة تلقائية ليس لها علّة، أي أنّها المبادرة الأولى و السبب الأول الذي لا يسبقه سبب، والتي ينتج عنها بالمقابل فعل الشر، إذ أنّ أسس الشر كالميول مثلا سابقة عن حرية الإرادة في الوجود، لكنها معطلة الفعل بدون حرية إرادة ، فالميول إذن أساس الشر و الحرية صفته والإرادة علّته وهي السبب العلّي لهذا الفعل بما أنّه شر يمكن وصفه "أصلا يعود إلى العقل أو بوصفه يعود إلى الزمان"[3].

2- 2 الأصل العقلي للشر الجذري : أراد كانط بقوله بالأصل العقلي للشر تصحيح الرواية الدينية الخاطئة لحادثة سقوط آدم إلى الأرض بعد إرتكابه للخطيئة، حيث جعلوها في تأويلهم الخرافي شرا لصيقا بالإنسان و حتمية متوارثة، ولا يمكن للإنسان بعد آدم التخلص من شرور الخطيئة على حد تعبير هؤلاء القساوسة، وهذا ما دفع كانط للرد عليهم وإعتبار الأصل

---

[1] محمد أحمد سليمان جمال، **أنطولوجيا الوجود عند إيمانويل كانط**، مرجع سابق، 425.

[2] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص93.

[3] المصدر نفسه، ص93.

التاريخي للشر صورة عقلية فقط لا إرتباط لها بزمان معين و بالتالي لا يمكن أن يكون الشر متوارثا لأنّه "مهما كان الشكل الذي به كان أصل الشر الخلقي حاصلا دوما في الإنسان فإنّ أشنع أنواع التمثل لنشر الشر وإنتشاره عبر كل أعضاء بني جنسنا وفي كل الأجيال هو: أن تتمثله بوصفه شيئا وصل إلينا عبر الوراثة من آبائنا الأول"[1].

يتضح مما تقدم أنّ كانط قرأ حادثة السقوط قراءة عقلية منهجية و لهذا إستخدم مصطلح العقل للدلالة على هذه الحادثة و سماها بالفساد الفطري في الطبيعة، و ليس مدلول العقل هنا إلاّ تبريرا منطقيا لما وقع فيه آدم من غواية بعدما كان يعيش حالة من البراءة الأصلية فهي "شيء رائع حقا، غير أنّه مما يدعونا للأسف أنّها لا تحسن المحافظة على نفسها وأنّها تتعرض بسهولة للمغريات"[2] وهذا ما وقع فيه آدم حقا وسقط على إثره في الغواية بإرادة حرّة تعدت القانون الإلهي بما أنّه أمر ملزم القيام به، وهو بمثابة القانون الأخلاقي العقلي المنوط بالواجب في حالة الإنسان بعد آدم، لكنّه وقع فريسة المغريات بسبب الميول الطبيعية التي حركت دوافعه الحرة بإرادته للأكل من شجرة الشر وبالتالي الخروج عن الأمر الإلهي وتجاوزه بفعل الشر، وقد سار آدم في طريق الخطيئة لأنّ العقل لم يكتمل بعد أو حسب القول الكانطي تاريخ العقل لم يبدأ بعد.

إذن الوقوع في الغواية يعني قدرة آدم كإنسان إستخدام إرادته الحرّة ومعارضة تلك الغواية والإغراءات التي بسطها الشيطان أمامه والعودة إلى حالة النعيم، لكن آدم رضخ لرغباته ودوافعه بما هي شر وعارض القانون الإلهي بما هو خير، فإنتقل من حالة البراءة إلى حالة الخطيئة وهو ما إنجر عنه واقعة الطرد التي تعرض لها آدم، أما نحن البشر فإنّنا ننتقل من حالة الخطيئة الأولى إلى حالة ثانية للخطيئة و هكذا دواليك وإذا أردنا العودة إلى النعيم فعلينا أن ننتظر نهاية العالم الوشيكة في أي لحظة بترجيح كفة الميزان للقانون و الواجب

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر ، ص93، 94.

[2] كانط إيمانويل، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2002م ص60.

الأخلاقي على الدوافع الأخرى للشر الجذري، لكن آدم كانت له فرصة للخلود في النعيم إلاّ أنّه إستخدم إرادته الحرة في غير موقعها.

بالإضافة إلى هذا فالخطيئة ما هي إلاّ مبدأ و صورة عقلية في قراءة التاريخ الديني للكتاب المقدس الذي "يصور أصل الشر بوصفه بداية للشر في الجنس البشري، ذلك بأنّه يساعدنا على تمثله في قصة، حيث إنّ ما ينبغي أن يتم تصوره حسب طبيعة الأمر من دون مراعاة الشرط الزماني بوصفه الأول...إنّ الشر طبقا له، هو لا يبدأ من نزوع كامن في أساسه لأنّه لو كان الأمر كذلك، لما كانت بداية الشر لتنبثق من الحرية بل من الخطيئة وهو ما ينبغي أن نفهم منه التعدي على القانون الخلقي بوصفه أمرا إلهيا"[1].

فما إقترفه آدم إذن هو خطيئة في حق نفسه ولا يمكن أن يكون قد جنى علينا بما فعله لأنّه إستخدم إرادته الحرة، ونحن أيضا نمتلك هذه الإرادة و يمكننا أن نختار وبالتالي ليس الشر حتمية وراثية نتحمله أبا عن جد، لكن لا يمكن أن ننكر أنّ تلك الحادثة فعليا هي بداية للشر وليست حتمية له، لأنّ آدم عندما إرتكب الخطيئة لم يكن خاضعا لشروط الزمان ولم يمتلك عقلا مفكرا متمرسا بعد بل روحا فقط، ولم يكن الشر كامن في أساسه، بل كان يعيش في حالة البراءة والصفاء يكتنفها القانون الخلقي بما أنّه أمر إلهي، لكن بدل إتباع هذا القانون كدافع قوي، آدم فضّل دوافع أخرى لا يمكن أن تكون خيّرة لأنّها نقيض لما أمر به وقدم المنازع الحسية على حساب القانون الأخلاقي فإقترف الخطيئة "غير الأسماء وسترى أنّ القصة تتحدث عنك"[2].

إذن خطيئة آدم ما هي إلاّ ما نركبه كل يوم من أخطاء بملء إرادتنا بما أتاحته الحرية من إختيار لكن نقطة الإختلاف بيننا وبين آدم أننا نمتلك نزوعا فطريا إلى الشر و الإعتداء وإقتراف الأخطاء بملء إرادتنا الأخطاء لأنّ الأسس الراغبة في كل فعل فاسد كامنة فينا

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص95، 96.

[2] المصدر نفسه، ص95.

متجذرة بطبعها، بينما في حالة آدم لم يكن لديه هذه الأسس بل كان في وضع بريء، ولو كان محكوما بشر يتحكم فيه لنفينا عنه الحرية و قلنا هنا أنّه أجبر على إرتكاب الخطيئة بما أراده هو.

إذن لم يجبر آدم على فعل الشر بل هو من إختاره و قد تحمل مسؤولية فعلته هذه بنزوله من اللامكان و اللازمان الخير إلى المكان و الزمان المحكومان بالخطيئة الأصلية.

2- 3 الأصل الزمني للشر الجذري: من الضروري حسب الرأي الكانطي عدم البحث عن زمان تلك الحادثة وأقصد هنا الخطيئة، لأنّها مجرد صورة مجازية كان الغرض منها تبرير العقل لظهور فكرة الشر ليس إلاّ، و أنّها إنتصار على الجانب الحيواني لأنّ العقل تاريخه بدأ مع حادثة السقوط التي رسمتها مجازا إرادة آدم الحرّة بحيث "إبتدأ تاريخ الطبيعة بالخير لأنّها من صنع الله بينما تاريخ الحرية بدأ بالشر لأنّها من عمل البشر"[1].

وعليه فالشر في أصله التاريخي حرية إنسانية بدأت مع آدم في اللازمان وإستمرت معنا في هذا الزمان مع إكتمال العقل لكن هل ظهور العقل يدفع بالحرية المريد إلى الشر؟

من هنا كانت إنطلاقة كانط للحديث عن الأصل الثاني للشر بعلة مريدة حرّة وهو المصدر الزمني للشر الذي يجسده الإنسان بعد آدم بإقترافه لأخطاء خلقية عندما تتدخل الميول و تشارك القاعدة الخلقية في توجيه السلوك أو تسيطر عليها تماما و تمسك القبضة على العقل بما أنّه مصدر الواجب الأخلاقي كقانون منظّم للسلوكات الأخلاقية و على رأسها الخير ولا يمكن أبدا للعقل أن يكون مصدرا للشرور وإمتثالها للرذائل الحسية، فتدخل الحواس على الخط وتصبح شريكا للميول في إرتكاب الشر، ويصبح الشر بميول فطرية وبرذائل حسية ترتبط بالمواضيع الخارجية، محكوما بزمن معين لكنّه يبقى في الأساس نابع ذاتيا من الإرادة الحرّة للإنسان ويتحمل مسؤولية أفعاله، فما هو متغير في أصل الشر الزمني هو الأساس الحسي الذي إنبثق من هذا الشر.

---

[1] كانط إيمانويل، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر سابق، ص94.

ومنه يمكن القول أنّ الحواس تمثل آخر للشر بما تكتنفه من مغريات حسية، والشر هنا مكتسب من الحواس وإرضاء لميولاتنا الفطرية، فبقدر ما تجذّر الشر بأسسه العميقة فينا فإنّنا نجد له صورا كسبية تمثلها الحواس بشرورها.

حاول كانط إذن أن يفتح العقل على الدين، و الدين على العقل بحديثه عن الفساد الفطري في الطبيعة الإنسانية من خلال قصة السقوط التي أبعدها عن المصير الحتمي الذي نزل ببني آدم وذريته وأعاد قراءتها بعقل متدين وأخرجها من الحدود الضيقة التي أحيطت بها، وأعلن أنّ تاريخ الحرية بدأ مع آدم عندما عصى الأمر الإلهي ولم يكن في تلك الخطيئة أي إجبار كانت قصدا إراديا من آدم، وإرتكابه لشر تحمل مسؤوليته كما نتحملها نحن اليوم بحكم الزمان وقيامنا بالشرور بملء إرادتنا وليس نتيجة حتمية لخطيئة آدم فإن كانت الخطيئة شرا فإنّها حدثت بحرية وإرادة إختيار، إذن الحرية طريق للشر.

إستنتاج:

ما أراده كانط حقا من إعادة النظر في خطيئة آدم هو إيضاح أنّ الحرية بدأت بالشر وأنّ الإنسان في اللازمان و الزمان تتكشف حريته في قدرته "على ترك فعل ما وإتيان فعل ما، و ممارسة حرية الإختيار بين الأفعال...فالإنسان حر في أن يجعل فعله فعلا أخلاقيا أو لا"[1] حتى ولو كان منافيا للأخلاق وهذا ما إنطبق على آدم وعلينا نحن بإرتكابنا لأبشع الشرور بحرية وإرادة.

وبالإضافة لكل ما تقدم فإنّ كل من الأصل العقلي التاريخي و الثاني الزمني للشر محكومان بحرية الإنسان الراغبة في الشر، ولهذا لا يمكن أن نقول على الشر أنّه وراثة عن آدم وأننا نحن اليوم نتحمل خطيئته، ففي هذا القول خطأ منافي لإرادتنا الحرّة التي نفعل بموجبها ما نريد في أي وقت، والحواس هي الأخرى لها إرتباط شرير لكونها دافعا للإنسان برذائلها لإرتكاب الشر من أجل تحصيل رغباتها، وفي هذا رد قوي من كانط على أصحاب

[1] محمد أحمد سليمان جمال، **أنطولوجيا الوجود عند إيمانويل كانط**، مرجع سابق، ص423.

النزعة الحسية وإيضاحا منه للمغالطات التي نقع فيها بسب إتباعنا للحواس، فهي تخدعنا بهذا وتجرنا لكسر القاعدة الأخلاقية بمبادئها العقلية، وكأنّ كانط هنا يبرئ العقل من أي مغالطة وأنّه المصدر الحقيقي للمعرفة الحقة بما أنّها خير، وتبقي الحواس تالية في المرتبة بما أنّها تقود الإرادة للشر.

إذن تتمحور الإرادة الحرّة بما أنّها علة الشر الجذري على كل من المصدر التاريخي والزمني ولا يمكن للشر أن يجد طريقا للواقع من دون هذه الإرادة، والمصدر التاريخي ما هو إلاّ تأريخا لشرارة الشر و بدايته التي ستستمر مع إنسان القرون الموالية، ليس كحتمية تقع على عاتقه وإنّما إذا أراد أنّ يكون حرا فعليه بإرتكاب فعل الخير والشر لتظهر تلك الحرية.

المبحث الثالث: في علاقة الدولة بالشر الجذري

من خلال قراءة نصوص كانط الفلسفية ذات البعد الأخلاقي تظهر علاقة الدولة بالشر الجذري على أنّ تلك المؤسسة السياسية تعمل على جعل:

1- قانون الدولة ردع للشر الجذري

الدولة كيان سياسي تسير وفقا لمراسيم تنظيمية إنطلاقا من مجموعة قوانين تحدد الهيئة النظامية التي تحرك هذه الدولة في دواليب القانون، ونظر كانط "إلى السياسة على أنّها نظرية تطبيقية للحق"[1] بإعتباره الركيزة الأساسية الذي تقوم عليه الدولة وتسعى جاهدة لبسط الحقوق المنوطة بكل فرد، وما هذه الحقوق إلاّ تكريس للأخلاق في إطار سياسي، ومن هنا نلمس ذلك الترابط الذي أقامه كانط إيمانويل بين الدولة السياسية والحقوق الأخلاقية لبناء منظومة متكاملة للفرد يمكنه فيها أن يكرس ذاته لخدمة هذا الحق من وجهة نظر أخلاقية سياسية، لكن التعارض الذي يمكن أن يحدث في هذه الدولة، كيف يتأتى الحفاظ على الحق والأفراد يتجذر فيهم شر فطري؟ وهل يمكن لفرد شرير في جذوره أن يحافظ على التبادلية بين حقوقه وحقوق غيره؟

حاول كانط تجاوز هذا التعارض الحاصل في الطبيعة الإنسانية وكنهها، كونه لم ينكر أبدا أن تكون شرانية هذه الطبيعة دافعا لإقامة الدولة، إذ أنّ هذا الإنسان قبل أن يدخل في جماعة سياسية كان يعيش في حالة الطبيعة أين يكون "الحسد وحب السيطرة والجشع والميول العدوانية المرتبطة بها، هي أمور سرعان ما تدخل الإضطراب على طبيعته التي هي ذاتها كافية حينما يكون بين الناس...حتى يفسدوا بعضهم بعضا بشكل متبادل في إستعدادهم الخلقي، وأن يجعلوا من بعضهم البعض أشرار"[2]

---

[1] محمد أحمد سليمان جمال، **أنطولوجيا الوجود عند إيمانويل كانط**، مرجع سابق، ص435.

[2] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص160.

يبدوا جليا هنا أنّ حياة الإنسان ستصبح عبارة عن حرب دائمة تحكمها الأهواء ويزيد تعارض المصالح بين الأفراد إشعال فتيل هذه الحرب فتتضارب الحقوق، التي لا يمكن أن نطلق عليها هذا الإسم لأنّ الإنسان في هذه المرحلة لازال لا يدرك ما معنى الحق والواجب، بل تكون هذه المرحلة مبنية على المنافع التي تحرك ميوله في أساسها الشرير فيقضي بذلك على كل إستعداد خير وينتشر الشر ويبسط هيمنته على باقي الأفراد بسبب تلك الميول البراغماتية.

حسب النظر الكانطي المرحلة الأولى التي عاشها الإنسان في شكل حرب دائمة هي أكبر الشرور التي عان منها الأفراد، ولا يمكن أن يستمر الوضع على هذا الشأن في "حالة معاداة لا تنقطع من قبل الشر...يفسدون إستعدادهم الخلقي بعضهم البعض بشكل متبادل حتى لو كان كل فرد منهم على إرادة طيبة فإنّهم بإفتقادهم إلى مبدأ موحد لهم، كأنّهم ضرب من أدوات الشر...حالة ظلم وحرب للكل ضد الكل"[1]

فالدولة إذا إنبثاق من هذه الحالة الطبيعية التي يسميها كانط الحالة الأخلاقية، ويمكن أن نفهم منها الدفع باللاأخلاق مكان الأخلاق، ولهذا أطلق عليها هذا اللفظ، فالحالة الأخلاقية إذا شرط ضروري يسبق منطقيا إقامة المجتمع المدني الكامل، وما تلك الحالة التي تسبقه إلاّ الميول الشريرة المتجذرة في الإنسان بما تغرسه من أنانية ونكران للآخر. ويمكن القول هنا أنّ كانط إستلهم من الشر المتجذر في الأفراد إمكانية تأسيس الدولة إنطلاقا من القيام بصناعة عقد إجتماعي تدفع الضرورة بهذا الإنسان للحفاظ على ذاته ومصالحه في إيطار تعاقدي يحكمه القانون.

إذن ومن هذا المنطلق الإنسان يعيش في الحالة الأخلاقية حرية كاملة بما يمارسه من شر كامن في تلك الطبيعة الحرة، لكن هل هذا يعني أنّ الدولة بما أنّها خروج من هذه الحالة قضاء على الشر الجذري وبالتالي حد من حرية الأفراد؟

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص166.

صحيح أنّ كانط أقام الدولة على مبرر الشر لكنّه أقّر أنّ هذه الدولة ماهي إلاّ حد من هذا الشر الجذري وليس قضاء عليه، لأنّه ضرورة كامنة في أساس طبيعته، والتخلص منه كبت للحرية وبالتالي فإنّ الدولة السياسية تنظيم لهذه الحرية في إيطار قانوني يحكمه الدستور بما أنّه يمثل إرادة الشعب في "إقامة العقد الإجتماعي الذي يأتي كتطور ضروري لحالة الطبيعة بين المجتمع الواحد كخطوة أولى"[1] للحد من الشرور الكامنة في الأساس الطبيعي للإنسان في ظل قوانين خالية من الإكراه، فلا يجبر أي فرد على الدخول في هذه الدولة.

هنا إذن يحق لهم أن يبقوا في حالة الطبيعة ولا يجب أن تقوم الدولة بجماعتها السياسية بإكراه مواطنيها على الإنخراط في كيانها فهذا سيكون مناقضا تماما لمبادئها وكأنّها بهذا الفعل حالة الطبيعة ذاتها، أين يكره الأفراد بعضهم البعض بتصرفاتهم التلقائية الحرة أفراد آخرين على القيام بالشر للحفاظ على مصالحهم، لكن الدولة في مبادئها لا يمكن أن تكون كذلك، وإن حملت الإجبار يوما فإنّه يدخل في إطار الفضيلة، لكن حتى وإن كان هدف الدولة الحفاظ على الحقوق إلاّ أنّه ليس منوطا أن تتدخل في حرية الأفراد، أليس في إجبارها للأفراد كسرا لمبادئها وإخلالا بعقدها الرامي للحد من الشرور وتنظيم الحريات؟

في هذه النقطة لا بد من إستذكار أنّ الإجبار قد تم الإتفاق عليه كبند جماعي في العقد وفقا للإرادة الجماعية الحرّة، ومن هنا يمكن القول أنّ الإجبار لا يعتبر أبدا شرا تمارسه الدولة، فهو لا يتعارض مع مبدأ الحرية بل يكون متفقا معها بموجب الإرادة الجماعية التي أدخلته ضمن إتفاقية العقد لأنّه غالبا ما تكون الإرادة الجماعية شرا في ذاتها تميل لمخالفة القانون السياسي ولا تلتزم بالإرادة الجماعية التي تم التعاقد عليها، فلا بد أن يمارس الإجبار على الإلتزام بالقانون ومعاقبة من خرج عنه، وفي هذا وضع للحرية في نصابها القانوني حتى لا تكون شرا.

[1] محمد أحمد سليمان جمال، **أنطولوجيا الوجود عند إيمانويل كانط**، مرجع سابق، ص438.

2 – **الدولة تغليب لمفهوم الواجب الأخلاقي:** إنّ الدولة وضع قانوني من شأنه أن يضمن حقوق الأفراد التي تكون إرادة شعبية، لأنّ الشعب هو الوحيد الذي يمكنه أن يقرر ما يمكن أن يوصف بالحقوق وتتحول إلى ممارسة عامة بعيدا عن المنافع الشخصية، فالدولة إذا لابد أن تكون "أخلاقية بمعنى مملكة الفضيلة، مملكة مبدأ الخير والتي ستستقي فكرتها من العقل الإنساني واقعها الموضوعي المؤسس على نحو جيد تماما"[1]

وهنا يمكن أن نقوم بمقاربة بين الدولة بما أنّ كيانها كيان جماعي والشر الجذري بما أنّه كيان فردي، إذ أنّ الدولة يرسمها قانون العقل بموجب قاعدة أخلاقية، بينما الشر ممارسة فردية نابع من الميول المؤسسة لذات الشخص الشريرة وتغليب لهذه الميول على القاعدة الأخلاقية، إذ أنّ الدولة نظريا مجتمع سياسي قانوني يحمي الحقوق إنطلاقا من مراسيم عقلية أخلاقية والشر الجذري هو كيان هؤلاء الأفراد الذين يمثلون الصورة الكلية للدولة والدولة هنا كفيلة بتنظيم حريات هؤلاء الأفراد والحد من زحف شرهم إلى الغير بإبرام إتفاق قانوني يكفل لهم العيش في سلام والخروج من حالة الحرب الدائمة، لكن إذا كانت الدولة في حد ذاتها وفي كيانها السياسي الأعلى تمثيل حكومي، والحكام أفراد يسكنهم الشر، فمن يراقب إذن هؤلاء حتى لا يكونوا ظلّمة أشرار في حق أفراد الدولة؟

"فبدلا من ممارسة مهام الدولة التي يتباهى بها هؤلاء السياسيين المحنكون، فإنهم يمشون بالدسائس، ويقدحون قرائحهم في ذلك فحسب، ويحلوا لهم أن يتحدثوا بلسان السلطة الحاكمة ولا يتجاهلون مصالحهم الخاصة، لذلك يهدون الناس ولا يتورعون عن أن يضحوا بالشعب أو العالم بأسره إن أمكنهم هذا"[2]

وفي هذا إعتراف من كانط أنّ الدولة في كيانها السياسي لا تخلوا بتاتا من الشرور إنطلاقا من البحث عن تحقيق المصالح الذاتية بمنافعها الشخصية لهؤلاء السياسيين على

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص161.

[2] محمد أحمد سليمان جمال، **أنطولوجيا الوجود عند إيمانويل كانط**، مرجع سابق، ص436.

حساب الشعب، ويتعدى ذلك ليصبح لهجة عنيفة تطال الأفراد في كل مرّة ويتطاولون على حقوقهم دون وضع أي إعتبار للتبادلية بين الأخلاق والسياسة، فتحل الشرور الناتجة عن أفعالهم اللاأخلاقية بإهمالهم لما وجب عليهم النظر فيه كأولوية، وهي شؤون الدولة بما أنّها صورة مكبرة لما يعيشه الفرد داخليا، فهؤلاء يبنون قواعد دولتهم على فكرة – إفعل ثم برر وإن فعلت فأنكر – ومثل هذه الأفعال قضاء على كل قانون كمبدأ عقلي وكأنّنا هنا نتحدث عن حرية الإرادة التي في إمكانها إفساد القوانين الأخلاقية التي تخدم الواجب من أجل الواجب وتبلور أمامه الغايات، وأي غايات غير إرتباطها بالحياة الشخصية لهؤلاء السياسيين، وما هؤلاء إلاّ مجموعة أفراد يسكنهم الشر ويتمحور في جذورهم.

وإذا أردنا في هذا الموضع تبريرا كافيا لما يقومون به، فهم مؤمنون كل الإيمان بأنّ ما يفعلونه بمخالفتهم للمبادئ الأخلاقية مرهون بعجز الطبيعة الإنسانية الشريرة في جذورها عن تحقيق فكرة الحق التي يرسمها العقل، إذن يمكن أن تكون الدولة شرا إذا خرج حكامها على العقد الذي من الضروري أن يكونوا قرطاسا ودرعا له.

في هذه النقطة بالذات ذهب كانط إلى أبعد من ذلك في تحليله لصورة الدولة التي يجب أن تكون عليها، أي خيّرة في ذاتها بعيدة عن كل شر بحيث ينبغي أن لا يكون هدفها جلب السعادة لمن ينتمي إليها، لأنّ هذه السعادة غاية تجريبية في ذاتها ويمكنها تحطيم مبادئ العقل الأخلاقية، ولهذا ينبغي أن يكون هدف الدولة تحقيق الحق وضمانه لا غير ذلك كمبدأ في ذاته، إذن كيف تتعارض السعادة بما أنّها فضيلة من الفضائل مع مبدأ الحق الذي هو خير كامل؟

أراد كانط من هذه الصياغة أن يكون حازما في الأمور السياسية لأنّها شأن للشعب كلّه وحتى لا يجد المستبدون في تحقيق هذه السعادة طريقا يصوغون من خلاله مبرراتهم لإنتهاك حقوق الأفراد من أجل الإقرار بالسعادة التي قد تتعارض أحيانا في طرقها مع مبدأ الحق وتصبح شرا.

ومنه تنحو هذه السعادة مجالا متغيرا من شخص لآخر مما ينجر عنه تناحر شعبي بسبب تحصيلها، لكن إذا وضعنا في عين الإعتبار الحقوق كأول مبدأ يجب تجسيده، ومن شأن ذلك أن يحقق السعادة تلقائيا من دون البحث عنها في مراسيم تجريبية، بحيث "أنّ القواعد السياسية يجب ألاّ يتوقع منها تحقيق الرفاهية والسعادة لكل دولة من جراء إتباعها هذه القواعد أملا في الغاية التي تجعلها كل دولة موضوعها وفقا للمبدأ الأسمى لحكمة الدولة مع أنّه تجريبي، بل يجب أن تنتج عن الخالص لواجب الحق الذي يعطي مبدأه أوليا من خلال العقل الخالص مهما تكن النتائج المترتبة على ذلك"[1]

فكانط يرى في السعادة إذا إتخذت كضرورة لوجود الدولة شرا يمكن أن يتمخض من خلال البحث في تحقيقها، لكن القواعد التي يرسمها العقل بمبادئه الأخلاقية لا يمكن أن نتوقع منها غير العمل على تحقيق وحماية حقوق الأفراد.

إستنتاج:

لا يمكن أن نفهم من البحث في علاقة الدولة كمنظومة سياسية بالشر الجذري كصياغة ذاتية كامنة في إستخدام حرية الأفراد في الميل لهذا الفعل، غير أنّ كانط برر مشروعه السياسي إنطلاقا من تلك الحالة الطبيعية المكنونة بحرية الإرادة في تغليب السلوكات الشريرة والميل للدفع بالرغبات الذاتية وممارسة العدوان إتجاه الآخر بعيدا عن القوانين الأخلاقية فكان من الضرورة إتخاذ هذا الوضع كأساس ينطلق منه لتجسيد الدولة الأخلاقية تحت قانون العقل وبتحكيم الحرية تحت قاعدة التنظيم للحد من شرور الذوات وذلك بضمان الحقوق في ظل تعاقد إجتماعي بين هؤلاء الأفراد في إطار جماعة سياسية، لكن وبحكم الشر المتجذر في الأفراد الذي لا يمكن التحكم فيه بسهولة، لأنّه وعلى العموم يبقى إرادة ذاتية يمكنها أن تطول الجهاز الحكومي بإعتبارهم مجموعة أفراد غير منزهين عن الشر بل هو جذر يتغلغل في أساسهم، ومن هنا إذا كانت الدولة بما أنّها جهاز حكومي تحد من

[1] محمد أحمد سليمان جمال، **أنطولوجيا الوجود عند إيمانويل كانط**، مرجع سابق، ص37.

شرور الأفراد، من يخلص الأفراد من الشر الذي قد ينتج عن هذا الكيان السياسي؟ رفض كانط الخروج على الطاغية واضعا في الحسبان أنّ الخروج على الطاغية هو عصيان للقانون لكل من تسول له نفسه ذلك، لأنّه إذا سمح من هذا المنطلق التصدي لهذا الطاغية والخروج عن القانون قد يختلق تحت هذه القاعدة كل فرد أسبابا يراها مقنعة لخروجه هذا وفي كل مرّة أراد ذلك.

لكن هذا لا يعني أنّ كانط يطالب بطاعة عمياء للحاكم، فإذا تجاوز حدوده وبلغت الأمور نطاقها وكسر هذا الحاكم القواعد الأخلاقية وبطش بالشعب شرا، فلا حل هنا إلاّ الثورة، لكن هل يتم الحد من شرور الحاكم بشرور الشعب التي لا حدّ لها؟

هنا يقر كانط أنّ الثورة لا بد أن تمثل الإرادة العامة للشعب الذي يتحد على كلمة واحدة كما كان مقررا في العقد الإجتماعي، إذ أنّه لا يجوز لهم الثورة عليه كضرورة للإلتزام بذلك العقد الذي يتفق مع القواعد الأخلاقية لكن الحاكم هنا تجاوزهما، فلا ريب إذا بمقابلة شرور هذا الحاكم وغطرسته بالتمرد لكنّه لا يعتبر شرا، لأنّ الشعب بهذه الثورة يحافظ على القانون المحكوم بقواعد أخلاقية أسسها العقل طبقا لتنظيم الحريات ويحافظ عليها الشعب بإرادته الجماعية ،وإن حدث ونجح الشعب في هذه الثورة "يحتم على الحاكم أن يعود إلى مكانه كواحد من أفراد الشعب دون أن يحاول إثارة الفتنة لمعاودة الإستلاء على السلطة ، ويجب ألاّ يخشى الحساب على ما قام به من أعمال إبان حكمه"[1]

حتى لا يزيد الطينة بلّة، يتساهل كانط إن لم نقل يتغافل عن كل ما قام به الحاكم من شرور في حق شعبه، ويسمح له أن يكون فردا منهم فيعود طرفا من العقد شرط أن لا يعود إلى أفعاله الشنيعة، حتى أنّه لا يواجه أي عقاب كان على ما قام به وذلك تفاديا لمزيد من الشرور التي قد تجر في طريقها شرورا أعظم.

[1] محمد أحمد سليمان جمال، **أنطولوجيا الوجود عند إيمانويل كانط**، مرجع سابق، ص441.

تظهر إذا علاقة الدولة بالشر الجذري في كون هذا الأخير السبب الرئيسي لدخول الأفراد في التعاقد من أجل إنشاء الدولة، ووضع كانط الشر بجذريته في الطبيعة الإنسانية ضرورة لا بد من الحد منه في إطار تعاقدي بقوانين لا تحكمها الأهواء وحرية الميول الشريرة لإنسان حالة الطبيعة، بل تسيرها قواعد أخلاقية كالحفاظ على الحقوق وترسيخ تجسيدها، الذي يخرج بالإنسان بطبعه المؤسس على الشر من تلك الحرب الدائمة والميل للعدوان وممارسة الشر بحرية، ولا يمكن أن نفهم من هذا العقد سوى أنّه تنظيم لهذه الحرية وليس قضاء عليها ويمكن أن تقف أنانية بعض الأفراد عائقا أمام هذا العقد بما يسلكونه من طرق ملتوية يحوزها الشر، فتكون الدولة هنا ترياقا مناسبا لشرور هؤلاء الأفراد فتحملهم بالإجبار المتعاقد عليه بحرية إرادة على ترك مثل تلك الأفعال الشريرة التي ليست حكرا على أفراد الشعب وإنما يمكن أن تصدر من الحاكم في حد ذاته، ويكرس سلطته في غير ما تعاقد عليه ولا سبيل للحفاظ على هذا العقد سوى الثورة على الحاكم وردعه عن أفعال الشر.

حتى السعادة من المنظور الكانطي غاية تحمل الكثير من الشرور في ذاتها بما أنها رغبة ذاتية متغيرة ولطالما كانت الرغبات في مجملها شرورا متجذرة في الطبع الإنساني، وإذا كان كانط قد برر أطروحته في الشر الجذري على أنّها إطلاق العنان لحرية الإنسان، فإنّه هاهنا يرسم معالم الدولة السياسية من خلال المنطلق نفسه، بحيث يمثل الشر الجذري الأساس الذي تبنى عليه الدولة وكأنّه سببها، فإن كانت الحرية الإرادية علة الشر الجذري فإنّ هذا الأخير علة الدولة، وإن لم يغب أبدا عن أدائها العملي وتغلغل في كيانها حتى وإن عقد مرسوم نظري يبوح بضرورة الحد منه، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف السبيل للخلاص من هذا الشر؟ إذ "كيف يكون ممكنا أنّ إنسانا شريرا بطبعه يجعل من نفسه إنسانا خيرا، فهو أمر يتجاوز مفاهيمنا، إذ كيف لشجرة خبيثة أن تحمل ثمرا طيبا؟"[1]

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص100.

المبحث الرابع: في ضرورة الخلاص من الشر الجذري

إنطلاقا من السؤال الذي طرحناه في نهاية مبحثنا السابق، وطرحه كانط في مضامين كتابه "الدين في مجرد حدود العقل"، يتضح لنا أنّ كانط عندما طرح هذا السؤال لم يكن يريد أن يدخلنا في معضلة يعجز بها عقولنا عن إيجاد حل منطقي لطرحه ذاك، بل أراد أن ينبهنا إلى معادلة مهمة جدا وهي أنّه مهما إستأصل الشر فينا فإننا نحمل إمكانية سيادة مبدأ الخير وهذا لا يعني سوى أنّ "الإستعداد الأصلي في الإنسان هو خيّر"[1] إذن "تعين على الطبيعة البشرية أن تسعى جاهدة نحو الخير الأسمى"[2] ضد كل نزوع نحو الشر.

وبالفعل، فمن نافل القول أن نحمل الطبيعة الإنسانية على الوقوف ضد تيار الشر وتغليب إمتداد الخير المتجذر هو الآخر فينا أمام سيادة الشر الجذري المتغلغل في كنه طبيعتنا، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا كيف تتم هذه الثورة على النوايا الشريرة المتأصلة في طبيعتنا الإنسانية؟ أو بالأحرى إذ كان الإنسان يحمل بذور للخير في مقابل الشر، فهل هذا يعني إمكانية سيادة الأول على الثاني و تخليص الطبيعة الإنسانية من الشر الجذري؟ أم أنّ هذه الإمكانية تحمل مجرد مراجحة كفة الميزان تارة خيرا و تارة شرا؟

1- الإرادة الطيبة سبيل للخلاص من الشر الجذري

"إنّ تحويل نية الإنسان الشرير إلى نية إنسان خيّر ينبغي أن يكون تغييرا للأساس الباطني الأسمى للقبول بكل مسلماته طبقا للقانون، شريطة أن يكون هذا الأساس الجديد ذاته القلب الجديد"[3] وهذا إنطلاقا من الإيمان بضرورة تجسيد مملكة الخير و ذلك لا يكون إلاّ بالحفاظ على قيمة القانون الأخلاقي ووضعه في هرم سلّم الطبيعة الإنسانية بتغيير طفيف نمس به جوهر تلك الطبيعة ونجعلها مطيعة للواجب الأخلاقي، وهذا لا يتأتى إلاّ بتحفيز من

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص99.

[2] كانط إيمانويل، **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008م، ص248.

[3] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص107.

الإرادة الطيبة التي تعمل على صفاء القلب فينا بما أنّها أساس كل فعل صادر عن طبيعتنا. إذن تتم تلك الثورة على النوايا بدفع من الإرادة الطيبة التي تجعل الإنسان خيرا محضا بعيدا عن شرور النية الفاسدة في أصلها الذي يميل إلى الشر الأخلاقي بدفع الطبيعة الإنسانية لتغليب كل ما هو أخلاقي على القانون الواجب الأخذ به، فلا بد هنا أن نعكس هذه القضية حتى نقلب المعادلة لصالح الخير فينا لهذا "ما ينبغي علينا أن نضعه في إعتبارنا حين نعقد النية على بلوغ هذا الهدف، أن نجعل الحذر رائدنا فلا نسمح لخاطر أن يصور لنا أنّ من المستطاع إستنباط هذا المبدأ من الخاصية المميزة للطبيعة الإنسانية ذلك أنّ الواجب ينبغي أن يكون ضرورة عملية غير مشروطة للفعل، أي ينبغي أن يكون صالحا لكل الكائنات العاقلة...وأن يكون لهذا السبب قانونا صالحا بكل إرادة إنسانية"[1]

ومن هذا المنظور يتضح جليا لنا أنّ سيادة الخير مرهون بقدرتنا على التحكم في إرادتنا بإعطاء الأولوية للواجب الأخلاقي على كل قانون آخر، ولا يمكن أن نجعل من هذه الطبيعة الإنسانية أساس للخير، لأنّها تميل دائما إلى ما هو شر لذلك علينا أخذ الحيطة عند التعامل مع تلك الطبيعة، ونعمل على جعل القانون الأخلاقي هو قدوة هذه الطبيعة و أساس لكل فعل صادر عن إرادتنا الحرّة، حتى نستطيع وضع إمكانية لسيادة الخير بإعتبار الواجب بكل أخلاقه تحفيزا للإرادة و جعلها تنحو طريق الخير، لكن "الإرادة الخيّرة لا تكون خيّرة بما تحدثه من أثر أو بما تحرزه من نجاح لا ولا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك بل إنّها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده"[2].

ومنه إذا كانت الإرادة أساس للشر الجذري بميولها المتغلغلة في طبيعتها، فإنّه يمكن لهذه الإرادة أن تكون أساس للخير بتغليب الواجب الأخلاقي على كل ما هو غير أخلاقي وأعني بذلك الميول، النية، القلب الخبيث و ردها بكل إرادة أساسا للخير، وذلك لن يتحقق

---

[1] كانط إيمانويل، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر سابق، ص101.

[2] المصدر نفسه، ص39.

إلاّ بتدخل حرية الإرادة الطيبة لأنّها الوحيدة التي تجعل من الفعل الخيّر ممكنا بعيدا عن كل أثر تتركه، بل خيرها كامن في أساس الفعل في حد ذاته، دون وضع المنفعة بآثارها الإيجابية هدفا لها، بل قانونها الوحيد هو فعل الواجب من أجل الواجب و فقط، والواجب هنا هو الخير المحض للتخلص من الشر الجذري.

إذن يبقى الإنسان عاقلا بطبعه حتى و إن كان يحمل في جزء من كنهه ميولا نحو الشر، مما يفتح الباب للحديث عن قدرة هذا الإنسان ليغير واقعه خيرا لأنّ العقل الذي طبع به يمكنه أن يقوده إلى البحث في إستعداداته لجعل الممكن واقعا.

يمكن القول أنّ الإنسان يحمل إرادة تمكنه بموجب حريتها أن يكون شريرا و أن يكون خيرا، فإذا غلبت الميول ذات الأساس الشرير على طبع الإنسان كان فعله الصادر شرا وتنحو بذلك الإرادة طريق الشر أيضا، و إن غلبت القواعد الأخلاقية ذات الأساس الخيّر على طبع الإنسان كان فعله الصادر خيرا، و تنحوا بذلك الإرادة طريق الخير أيضا، إذن يصبح الإنسان خيرا بطبعه مطيعا للواجب الأخلاقي.

وعليه حتى نستطيع الخلاص من الشر الجذري لا بد "أن نوفر للنفس البشرية دافع أقوى بكثير بحيث تستطيع أن تحدث حتى تلك الشرعية للأفعال و تنتج قرارات أكثر صرامة تحمل على تفضيل القانون بدافع إحترام محض له على أي اعتبار آخر"[1] وهذا الدافع هو ضرورة التقييد للقيام بالواجب الأخلاقي، حتى يكون في مقدرة الإنسان أن ينحاز إلى القانون بغض النظر عن أي ميل آخر يمكن أن يقوده إلى فعل الشر، وعليه التشبث بالواجب والإحترام له يخولنا لأن نصبح أخيار و نقتلع ذلك الأصل الشرير المتجذر فينا ونقلب المعادلة لصالح الخير الأكثر تجذرا في طبعنا.

ومنه "إذا كانط قد وصف الذات الإنسانية بأنّها عاقلة و مفكرة، ووصفها بأنّها ذات أخلاقية، فإنّها من حيث هي أخلاقية لا بد أن تتصف بمجموعة من الصفات، فلا بد أن

[1] كانط إيمانويل، **نقد العقل العملي**،مصدر سابق، ص254.

تكون خيرّة، لأنّ حرية الإرادة شرط ضروري كي تصبح أخلاقية"[1] فإن وجد الشر وحده هنا يصبح الإنسان مجبولا على هذا الفعل و كأنّه حتمية لا مناص منها، فيفقد الإنسان طبعه الحر لكن هذا ما رفضه كانط حين أكّد أن مقابل الشر الجذري يوجد في طبعنا أيضا الخير لكن تلك الميول تجعله دائما في الزاوية، وإنّ الثورة على هذه الميول هو الحل الوحيد لإظهار ذلك الخير و جعله فعلا ممكنا، إذن الحرية عامل مهم في كون الإنسان خيرا في جزء من طبعه و ليس كلّه، و إن إختفى أحد الطرفين سواء كان خيرا أو شرا، فهذا ينفي حرية الإنسان في الفعل و يدخله في إطار الإجبار.

إذن يبدو جليا هنا أنّ طريق المناص من الشر الجذري هو التوجه نحو الخير، وقد عرف كانط الخير بقوله "إنّ الخير الأصلي هو قداسة المسلّمات في الإمتثال لواجبه، بذلك فإنّ الإنسان الذي أخذ بهذا النقاء في مسلمته على الرغم من أنّه ليس هو ذاته قديسا بعد...فهو مع ذلك في طريقه إلى الإقتراب من ذلك في نحو من التقدم الذي لا نهاية له، إنّ المهمة الراسخة التي صارت قدرة تبعث على الإمتثال للواجب إنّما تسمى فضيلة"[2].

إنّ إمكانية الخير و الإبتعاد عن الشر الجذري تتحصل بالإنصياع للواجب الأخلاقي فإن كان الإنسان يحمل ميلا إلى الشر فإنّ طبيعته لا تخلوا من النقاء و الصفاء المحفز للخير و يقترب بهذا النقاء أن يكون قديسا على حدّ تعبير كانط أو بعبارة أخرى فاضلا إلى حد ما، و هذا رهين تحصيل الواجب الأخلاقي على كل ما هو غير أخلاقي، إذن "ينتج عن ذلك التكوين أنّ التكوين الخلقي للإنسان لا ينبغي أن يبدأ بتحسين الأخلاق، بل بتحويل في طريقة وبتأسيس ضرب من الخلق أو الطبع، مع أنّ المرء عادة ما يتصرف على نحو آخر و ذلك بأن يكافح ضد الرذيلة وحدها"[3] فيكبح النفس ضد الميول و إرتكاب الشر و تجنب الوقوع في الخطيئة، ويتجسد هذا بالتفكير الإنساني الباغي الخير المتجنب للرذيلة، فيحدث

---

[1] محمد أحمد سليمان جمال، **أنطولوجيا الوجود عند إيمانويل كانط**، مرجع سابق، ص264.

[2] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص102.

[3] المصدر نفسه، ص104.

تغيير في الطبع من الميل للشر إلى الإستعداد للخير، بإحداث تغيير أيضا في نمط التفكير الذي يسيطر على الميول الشريرة و يستبدل نية فعل الشر بالإرادة الطيبة فعلا خيرا. رأى كانط أنّ الإرادة الإنسانية مستقلة وسابقة عن الإيمان بالله، ومن خلالها يصبح الإنسان صاحب أفعاله ومسؤولا عليها، و لذلك أعتبرت بلغة كانط إرادة مقدسة، فهي قائمة على الصفاء و النقاء و متصلة بالإرادة الكونية المطلقة و مدركة لحقيقتي الخير و الشر كقيمتين أخلاقيتين.

وفي هذا الإدراك يتحرر الإنسان من التبعية التي جعلت الشر أصيلا في الإنسان من خلال خطيئة آدم، ليدرك الخير والشر إدراكا عقليا حيث يرى كانط أنّ "الإنسان في نظر نفسه جدير بالإحتقار حتى يكون فاسدا، و هذا الإحتقار يقوم في الإنسان نفسه، و لا يوجد فقط لكون الله قد حرّم إرتكاب الشر"[1]

وبهذا يتعلم الإنسان و يرى أنّ سلوكه الحسن هو وحده الذي يمكن أن يجعله خيرا لأنّه حقيقة مدرك أن حريته تتأتى بإزدواجية الخير والشر في طبيعته الإنسانية، و متأكد من طبعه الفاسد ومدرك كذلك لطبعه الخير أيضا، فلا يقبل على نفسه أن تسيطر عليه الميول و النية العاطلة و تتحكم في سلوكه لأنّه يحتقرها من نفسه لأنّه يعرف جيدا قيمة الواجب الأخلاقي، فيبتعد عن فعل الشر تلقائيا من نفسه و ليس خوفا من الله أو تجسيدا للتعاليم.

إذن في مقدور الإنسان الإبتعاد عن إرتكاب الشر بإدراكه العقلي لحقيقة القانون الأخلاقي كضرورة ملحة للقضاء على كل ما هو غير أخلاقي سواء كان شرا أو رذيلة أو عنفا مدفوعا بالإرادة الطيبة التي تحمل النقاء و الصفاء في جانب منها، فيلقى الخير طريق الفعل حين يجتمع إدراك الإنسان و إرادته لكبح ميول الشر الجذري.

---

[1] بدوي عبد الرحمن، **فلسفة الدين والتربية عند كانط**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ب ط، 1980م، ص91.

2- التربية الأخلاقية و السعي للسلم كبح للشر الجذري

بالإضافة إلى كل ما سبق ذكره فقد تحدث كانط مطولا في فلسفته التربوية عن التربية الأخلاقية التي تعمل بموجبها على تهذيب ميول الإنسان الشريرة و ضبطها أخلاقيا، تلك التربية التي تخاطب الإنسان كذات عاقلة و حرّة و ذات أخلاقية بالدرجة الأولى، بغض النظر عن طبعه الفاسد في إحدى أجزائه، و بذلك تعمل التربية الأخلاقية على إيقاظ ذلك الجانب المتأصل شرا، فيحافظ على إنسانيته لأنّ "الإنسان حقا هو ما تصنع منه التربية"[1] فمهمة التربية الأخلاقية إذن مهمة تاريخية وحضارية يتوقف عليها صناعة الإنسان الأخلاقي بعيدا عن كل شر جذري، فيها يدرك الإنسان معنى الواجب ومفاهيم أخرى من شأنها أن تصور الإنسان كغاية في ذاته لوضع حدّ للشر و جذوره الكنهى فينا.

كما أنّ تقصي فلسفة كانط السياسية يخولنا القول أنّ تنظيره لمشروع السلام الدائم لم يكن محل صدفة، وإنّما هدف من خلاله لتوضيح الرؤى السياسية ووضعها في سياق أخلاقي لكبح جماح الحروب بما أنّها عبارة عن شرور تخطت دائرة النفس الإنسانية و تعدتها لتدخل مجال الدولة و سياستها لأنّها صورة مكبرة عن الفرد، فتعمل على جعل الواجب الأخلاقي منظما في إطار سياسي على شكل قاعدة أخلاقية قانونية، الواجب الأخذ بها لأنّ القانون ينظم العلاقات بين الأفراد بعد أن تعاقدوا بالدخول في الجماعة السياسية.

ويتجلى دور الأخلاق بوصفها أساسا للسلم في ذلك التعلق بالخير الأسمى وفق مقتضى الواجب الأخلاقي الذي أصبح قانونا يجسد السلم الأبدي بين الأفراد أولا، وبين مختلف الشعوب ثانيا ليقضي على تلك الأنانية المتشبعة بالنزعة الفردانية و الميول الراغبة شرا. إذن أيقض مشروع كانط الهادف إلى السلم الدائم الإنسانية في الإنسان، التي تجعل منه مواطنا من العالم و تجعل من كل واحد منّا "أعضاء مشرعين لمملكة أخلاقية"[2] بإحترام

---

[1] بدوي عبد الرحمن، **فلسفة الدين والتربية عند كانط**، مرجع سابق، ص93.

[2] عثمان أمين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، دار المعارف، القاهرة، ب ط، 1967م، ص110.

الواجب و الدفع بإرادتنا إلى الخير و نبذ شرور أنفسنا و كبحها.

وعلى إثر هذا تحملنا ضرورة العيش مع الجماعة بحكم الحاجة الدائمة للآخر، للخلاص من الشر الجذري، ولا يعني الخلاص منه القضاء على وجوده، لأنّ عدمه يفضي إلى عدمية الحرية و هذا ما لم يقله كانط في أطروحته حول الشر الجذري، و إنّما يبقى الشر جزء من طبيعتنا و أصلا متجذرا فينا، لكن نحمل الإرادة الطيبة على تغليب الواجب الأخلاقي على هذا الشر وضعه في زاوية النظري فقط، ولا يرى وجه النور إلى الواقع أبدا ما دام الواجب الأخلاقي قائم على هرم الطبيعة الإنسانية بكل إرادة حرّة فيعيش الإنسان بذلك سلما داخليا وخارجيا مع بني جلدته.

فحسب نظر كانط "إقامة مشروع السلام الدائم هي مشكلة أخلاقية...لأنّ مشروع السلام الدائم لم يعد مرجوا حينئذ بإعتباره خيرا ماديا فحسب، بل و أيضا بإعتباره أمرا لا بد أن يحدثه تقديس الواجب"[1] الأخلاقي الذي يدفعنا إلى تحقيق السلام و الخير و الخلاص من الشر و الحرب، تلك "الحرب التي إن كانت تخلق شيئا لا تخلق إلاّ الشر"[2]

إستنتاج:

رأى كانط ضرورة الخروج من إشكالية الشر الجذري و سيطرت الميول الشريرة على الطبيعة الإنسانية لن يتأتى إلاّ ب:

أولا: يجب على الإنسان أن يسعى جاهدا نحو الخير وذلك بالوقوف في طريق الشر الجذري و إعادة صياغة النوايا الشريرة بتغليب القانون الأخلاقي على أي دافع آخر.

ثانيا: لا بد على الفرد أن يقوم بثورة على الميول المتأصلة شرا في الإنسان و ذلك بدفع من الإرادة الطيبة التي تقلب الشر الجذري خيرا محضا.

---

[1] كانط إيمانويل، **مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين**، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، ط1، 1952، ص102.

[2] المصدر نفسه، ص64.

ثالثا: يستطيع الإنسان أن يجعل واقعه خيرا بجعل فعله واجبا من أجل الواجب الأخلاقي فقط بما أنّه خير محض للتخلص من الشر الجذري ما دام اللإنسان كائنا عاقلا بطبعه.
رابعا: دافع الإنسان للخروج من دائرة الشر الجذري هو التقييد بالواجب الأخلاقي.

خامسا: إنّ الحرية الإنسانية تشترط إحتمالية الشر تارة و الخير تارة أخرى، ممّا يقودنا للقول أنّ الشر الجذري ليس الطبع الوحيد فينا بل نملك إستعداد أيضا للخير ممّا يفتح الإمكانية لسيادة الخير و حلوله مكان الشر الجذري.

سادسا: السلوك الحسن للإنسان الذي يكفله إدراكه العقلي لحقيقة القانون الأخلاقي كاف للقضاء على الجزء الخبيث فينا.

سابعا: التربية الأخلاقية تهذب الميل الشرير في الإنسان و تعمل على إيقاظ ذلك الجانب الخيّر فينا، و ترفع إنسانية اللإنسان إلى الكمال و الفضيلة.

ثامنا: تنظيم الحياة الإنسانية في إطار سياسي يقتضي ضبط كبح الشر الجذري داخل الجماعة السياسية بالتنظير لمشروع السلم الدائم بما أنه عبارة عن أخلاق سياسية هدفها الخير العالمي.

الفصل الثالث: سؤال الشر وتفاهته الأرندتية

تمهيد

المبحث الأول: مبررات أرندت للبحث في سؤال الشر

1-نقدها لأطروحة لكانط

2-نبذها لمحرقة اليهود

3-رفضها لسياسة النظام النازي

المبحث الثاني: مفهوم التفاهة في الشر التافه

1- لماذا إستخدمت أرندت مصطلح التفاهة للدلالة على الشر؟

2-أصل الشر التافه

المبحث الثالث: في علاقة الدولة بالشر التافه

1- قانون الدولة تكريس للشر التافه

2- الدولة التوتاليتارية قضاء على الحرية وزرع للشر التافه

3- التلقين أسلوب الدولة لصناعة الشر

المبحث الرابع: في ضرورة الخلاص من الشر التافه

1- العيش المشترك يفتح الضرورة للخلاص من الشر التافه

2- الصفح حل للشر التافه

تمهيد:

لم تتوقف حلقة البحث عند إيمانويل كانط، ففي غمر الحرب العالمية الثانية أعادت الفيلسوفة اليهودية الأصل فتح موضوع الشر من جديد، ولكن هذه المرة بروح أكثر جدية تحاكي الواقع المعاش للإنسان الذي بدأ يفقد إنسانيته منذ تلك الحرب، فراحت أرندت تعاتب من كان في نظرها ولا زال سببا في الشر، مقدمة بشيء من النقد مفهومها الجديد تحت **لفظة الشر التافه** مبينتا أصل الشر ومفهومه، وكيف للدولة علاقة سببية بنشر الشر، كما حملت هي الأخرى أملا في الخلاص من ما أسمته شرا تافها، وعلى إثر هذا الطرح تستوقفنا الأسئلة التالية:

- على أي أساس أعادت أرندت فتح المناقشة في سؤال الشر؟
- ماذا قصدت أرندت بمفهوم الشر التافه وما أصل هذا الشر؟
- على أي أساس أعادت أرندت فتح المناقشة في سؤال الشر؟
- ما علاقة الدولة بالشر التافه؟
- كيف رأت أرندت السبيل للخلاص من الشر التافه؟

المبحث الأول: مبررات حنة أرندت للبحث في سؤال الشر

صاغت أرندت مبررات في سؤال الشر انطلاقا من:

1- نقدها لأطروحة كانط:

لم تكن دوافع **حنة أرندت*** **(Hannah arendt)** أقل بقليل من مبررات إيمانويل كانط التي صاغها في تأصيله لمسألة الشر، التي رأت فيها أرندت ضرورة واجبة للمناقشة لكن بعيدا الميتافيزيقا الوجودية التي أرهقت إنسان هذا القرن، بتداخل مباحثها التي لا تنفك في تحليلها لموضوع الشر بربطه دائما بالمجال الديني المحفز الأول لكل ما هو أخلاقي. إذن كانت حنة أرندت واضحة في مناقشتها لمسألة الشر حين خلصتها مما كان يعتريها من تأويل كانطي أخلاقي منطلقة في كتابها "حياة الفكر" من سؤال في غاية الأهمية لمقاربة نقدها لسؤال الشر الجذري، ويتعلق الأمر "بما إذا كانت مشكلة الشر و الخير، أو ملكة تمييز ما هو خيّر مما هو سيء متصلة أو ذات علاقة بملكة تفكيرنا"[1]

وتقصد أرندت في هذا الباب بملكة التميز "الإرادة" بإعتبارها ملكة الحكم و تعني بملكة تفكيرنا "العقل".

---

*__حنة أرندت__ (1906م- 1975م) فيلسوفة سياسية ذات أصول يهودية، ولدت في ألمانيا، تنتمي إلى أسرة مثقفة ما جعلها تهتم مبكرا بالأدب والمعرفة، وفقدت والدها في مطلع حياتها، حيث لم تتجاوز عقدها الأول، ولذلك كان لأمها دورا مهما في تنشئتها درست في جامعة هاربورغ، وإطلعت على التطورات السياسية في ألمانيا، وكان لأستاذها في الجامعة **هيدغر** بالغ الأثر على بعض توجهاتها الفلسفية، وجمعتها به علاقة حب طوال مسيرة حياتها، حازت على جائزة سونينغ عام 1975م لمساهمتها في الثقافة الأروبية، من أهم مؤلفاتها: أزمة الثقافة، حياة الفكر، أصول التوتاليتارية، إيخمان في أورشليم. أنظر إلى جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مرجع سابق، ص126، (بالتصرف)

[1] أرندت حنة، **حياة الفكر**، ترجمة حسن العمراني، دار التنوير، لبنان، ط1، 2014، ص22.

ومنه فتحليل أرندت لم يكن سوى سؤال نقديا للتحليل الكانطي لموضوع الشر، و أرادت منه بيان أنّ ملكة الحكم لا تنفصل بتاتا عن ملكة التفكير، و هو الأمر الذي يتعارض و تحليل كانط في "نقد ملكة الحكم" و "نقد العقل العملي"، حيث أنّ الإرادة سابقة على كل تفكير، مما قاده إلى إعتبار الخطيئة تعبيرا عن العقل لأنّه لم يتشكل بعد، و فعل الشر نتاج إرادة آدم وليس نابعا من فكره، إلاّ أنّه مسؤول عن فعله الشرير ذاك، إلاّ أنّ أرندت وجدت في تحليل كانط نوعا من التناقض، لأنّ المسؤولية لا تحضر إلاّ بحضور ملكة التفكير و بذلك يظل الحكم كيفما كان نوعه مرتبط أساسا بالنفعية المبتغاة منه و خاصة في الأحكام الذاتية. فخلصت أرندت إلى التعارض الكانطي حول طبيعة الحكم الذي تسبقه الإرادة، إذ كيف يغيب الحكم النابع من العقل و تحضر المسؤولية؟

هذه الثغرة في معالجة كانط لمسألة الشر و ربطها بالإرادة و نفي تدخل العقل و إستحضار المسؤولية، فتحت الباب أمام حنة أرندت لنقد كانط أولا و لمحاولة إعطاء البديل في مسألة الشر ثانيا، فكانت محاولتها جادة في هذا الإطار متخذتا بعض نقاط الضعف في النهج الكانطي مركزا لقوة أطروحتها في مقاربة الشر، ولم يكن كانط وتحليله المتناقض دافعها الوحيد للخوض في أكبر معضلات ما عانته و تعانيه البشرية إلى حد الساعة.

2- نبذها لمحرقة اليهود.

برز إهتمامها أكثر فأكثر بمسألة الشر إنطلاقا مما لاحظته من تعرض اليهود للإضطهاد و الإبادة في أروبا و على الخصوص في ألمانيا أيام النازية، ذلك القمع الذي إنتهى بمحرقة كان اليهود هم وقودها، فعادة ما تنسب النازية الشر إلى اليهود و تبرر تلك التصفية بنزوعهم الأصيل المتجذر في طبيعتهم البشرية نحو الشر، و هذا ما رفضته أرندت معتبرتا ما آل إليه

التفسير النازي لهذه المسألة محض آراء لا جدوى منها، تختفي في ثناياها أسباب أخرى تتنافى والقول النازي وترتبط أشد إرتباط بخلفية تاريخية آيتها الوحيدة هي الإنتقام لا غير ذلك وفق إستراتجية سياسية محكمة إذ أنّ "التمثيل اليهودي بإعتباره تجسيدا للشر، فيعزى بعامة إلى بقايا أعمال عدائية وذكريات خرافية تعود إلى القرون الوسطى، و الواقع أنّ لهذا التمثيل صلة وثيقة مع الدور الأحدث والغامض الذي راح يؤديه اليهود في المجتمع الأوربي منذ تحررهم...والواضح أنّ الجماعات اليهودية القاطنة في أوروبا عمدت بعد الحرب العالمية الأولى إلى التمثيل بالشعوب الوطنية أبدا كما فعل اليهود الفرنسيون في بدء الجمهورية الثالثة"[1] أين لعب اليهود في العالم و أروبا تحديدا بعد الحرب العالمية الأولى دورا مهما بحيث طرحوا أول الأمر مسألة الهوية و الحاجة إلى بلد ووطن معين.

ففي روسيا بعد إنتصار **الثورة البلشفية*** كان النقاش محتدما لسنوات حول ما يعرف بالمسألة اليهودية، وهو ما شجع غيرهم من اليهود خاصة في ألمانيا على التفكير بجدية في مسألة الهوية وإعادة طرحها من جديد، و هو التفكير الذي أسس لمسألة الهوية اليوم، ووجدت النازية الألمانية في الرغبة اليهودية المستهدفة لإيجاد هوية بغية إكتناز وطن واحد يجتمع فيه اليهود و يؤسسوا لوطنيتهم بعيدا عن الإستوطان، تهديدا علنيا على الدولة الألمانية، فراح الجيش النازي يبيد هؤلاء بذريعة ذلك الشر الجذري الذي يكتنفهم، وأنّ تلك المحرقة ماهي إلاّ إنتزاع لشر متوغل في الفرد اليهودي الذي يمكن أن يطغى بغطرسته و ميله شرا على العالم ككل وليس ألمانيا فحسب، "فصار الرعاع على قناعة بأنّ اليهود كانوا يمثلون القوى القائمة تمثيلا

---

[1] أرندت حنة، **ما السياسة**، ترجمة زهير الخويلدي وآخرون، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014م، ص124، 125.

* **الثورة البلشفية**: كانت في المرحلة الثانية من الثورة الروسية عام 1917م، قادها البلاشفة تحت إمرة فلاديمير لينين (1870م-1924م) ويده اليمنى جوزيف ستالين (1878م- 1953م) بناء على أفكار كارل ماركس لإقامة دولة إشتراكية. أنظر إلى سعيفان أحمد، **قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية**، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 2004م، ص124.

حقيقيا و أنّ المسألة اليهودية رمز النظام في مجموعه و إنعدام شرفه"[1] فوجدوا أنّ "الحل الوحيد يكمن في إبادتهم"[2].

رغبت أرندت أن تبتعد عن القراءة التاريخية لما وقع لليهود في ألمانيا بقيادة **أدولف هتلر (Adolh hitlr)** * و أرادت أن تكشف الغطاء الذي يخفي في ثناياه الحقيقة، فما كانت هذه الأخيرة سوى شر سياسي وضع أسسه أصحاب المصلحة السياسية مغطين أفعالهم بأسباب واهية و دوافع أخلاقية كتدمير الشر اليهودي مثلا، وهذا ما إعتبرته أرندت تزييفا للحقائق بغية تحطيم المكانزمات الوجودية لهذا الشخص بما في ذلك الهوية، ولم يكن أي هدف أخلاقي البتة و إنّما شر النظام السياسي الألماني النازي كان كافيا لتدمير العالم بأسره و ليس اليهود فقط. فكون حنة أرندت من أصول يهودية لم يستثنها النظام النازي من مخططاته الذي نالت منه حصتها الكبرى، و دفعها للهجرة إلى أمريكا كما هو الأمر بالنسبة إلى مختلف المثقفين والفلاسفة اليهود الذي طالهم الظلم النازي الباغي إلى تغليب الكلمة الحرّة المجسدة للقيم الإنسانية في نظر أرندت البعيدة عن الشر النظام السياسي، و من هذه المعانات صاغت أرندت قناعتها في ضرورة إعادة الإعتبار لليهود و أنّهم ليسوا أشرار، إنّما تلك المحرقة هي الشر نفسه الذي مورس في حقهم، فنفت من هذا المنطلق أن يكون الشر ذاتا يهودية، أو بالأحرى ذاتا إنسانية حتى، وإنّما لهذا الشر تجليات تتجسد في الواقع العملي بما أنّه أصبح أسلوبا وإستراتجية سياسية.

---

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، ترجمة أنطون أبو زيد، دار الساقي، لبنان، ط2، 2016م، ص96.

[2] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، ترجمة نادرة السنوسي، ط1، إبن النديم، الجزائر، 2014م، ص119.

* **أدولف هتلر** (1889م- 1945م) سياسي ألماني نازي، ولد في النمسا وكان الزعيم المؤسس لحزب العمال الألماني الإشتراكي الوطني المعروف بالحزب النازي، حكم ألمانيا في الفترة مابين عامي (1933م- 1945م)

وعليه لا يمكن أن نجزم حقيقة أنّ حنة أرندت عالجت مسألة الشر فقط لتصحيح أخطاء كانط في هذا الموضوع، و إنّما يتضح جليا أنّ دافعها الثاني كان أقوى بكثير من مجرد نقد لتأسيس صرح فكري جديد، لأنّها إنطلقت من واقع مرير عاشه شعبها ولمس شخصها، فلم تشأ أن تسكت و تطوي دفاتر التاريخ، و إنّما رفعت قلمها لمجابهة الحقائق وإزالة الزيف عنها وكانت مسألة الشر التي جعلها الألمان تهمة لصيقة باليهود كجذر متأصل فيهم نقطة أخرى أعادت حنة أرندت النظر فيها ووضعت الحقائق في نصابها، فكان إعادة الإعتبار لشعبها وشخصها مبررا آخر لا يقل أهمية عن دوافعها الأخرى، وإنّما يتأتى كإلزام ضروري لمناقشة سؤال الشر من جديد.

3- رفضها لسياسة النظام النازي

أغراها موضوع الشر أكثر من ذي قبل عندما أرسلتها مجلة "نيويوركز" إلى القدس لإعداد تقرير حول محاكمة **أدولف إيخمان*** **(Adolf eikhan)** الذي أتهم بإبادة اليهود و قتلهم وإعترفت حنة أرندت أنّ محاكمة إيخمان التاريخية قادتها من التغطية الصحفية إلى حدث عادي جدا لا يستدعي كل الضجة التي أثيرت حوله ناهيك عن الأهداف السياسية للمحاكمة، حيث تسعى اللوبيات الصهيونية إلى التمويل من ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، فرأى الألمان إلحاق الجرائم بشخص واحد كإيخمان مثلا كاف لتبرئة الألمان من تلك المحرقة بغية الإستفادة من إمتيازات إقتصادية في إطار سياسي، فغطّى الصهاينة ما مورس في حقهم من إبادة بتجريمهم إيخمان و إعتباره الشرير الوحيد الذي بسط شره على اليهود، وهذا ما لمست فيه أرندت شيئا من التفاهة لأنّ إيخمان في نظرها لا يمكن أن ننعته بالرجل الشرير أو بالأحمق أو بالشيطان، بل

* **أدولف إيخمان** (1906م- 1962م) ضابط في القوات الألمانية الخاصة، كان أحد كبار المسئولين عن إبادة اليهود وحرقهم، حوكم من قبل إسرائيل في القدس عن تلك المحرقة وحكم عليه بالإعدام.

على العكس من ذلك فهو رجل عادي جدا تصرف كما يتصرف أي مواطن لا يمتلك الفكر أو القدرة على القرار، فهو ضحية من ضحايا **النظام التوتاليتاري***، لكن رغم ذلك فهو مسئول عما قام به، ليس لأنّه لا إنساني أو شرير بطبعه، و إنّما لأنّ بإمكانه أن يتخذ قرارا شجاعا ضد هذا النظام النازي حيث "كان النازيون على قناعة بأنّ الشر يمارس في عصرنا قوة جذب مرضية"[1] فألقوا ذلك المرض على إيخمان الذي أصابته العدوى من جراء القواعد النازية التي إلتزم بها حتى آخر لحظات حياته، بحيث لم يعد الشر كما هو الحال عند كانط القيام بأفعال لا تنسجم والقانون الأخلاقي، وإنّما أصبح الشر نابعا من طاعة الأوامر القانونية وهو الأمر الذي لم ينتبه إليه الكثير من المتتبعين لمحاكمة إيخمان.

ومنه ليس ثمة شر حسب أرندت في الطبيعة البشرية، لأنّ هذه الفكرة لاهوتية في الأساس و على الأخص المسيحي الذي ينسب فعل الشر إلى غواية الشيطان، فأرندت تعتقد "صراحة أنّ الشر لم يكن راديكاليا أبدا، وإنّما فقط شر إلى أقصى حد"[2].

يبدو أنّ حنة أرندت أدركت مبكرا أنّ أزمة العصر الحديث هي الأزمة التي إمتدت مع المد التوتاليتاري، الذي إعتبرته أفولا لمعنى السياسة التي لطالما كانت أخلاق منظمة، و أصبحت أزمة إختلط فيها العنف بالفعل السياسي وتلاشت فيه الحدود من المجال العام –المجتمع – وحتى المجال الخاص –الدولة– وكيانها السياسي، مما أدى إلى نتائج كارثية على مجال التربية

* **النظام التوتاليتاري**: نسبة للتوتاليتارية، كمفهوم حديث النشأة نسبيا، يستعمل لوصف نظام سياسي معين، حيث تدمج الدولة الحياة الوطنية وتسيطر بشكل كامل على جميع الأنشطة الإنسانية في إطار أحادية السلطة. أنظر إلى سعيفان أحمد، **قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية**، مرجع سابق، ص109.

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص32، 33.

[2] أرندت حنة، **ما السياسة**، مصدر سابق، ص63.

و تكوين الناشئة و كذا على تصورنا لفعل الحرية و السلطة وكل لمفاهيم التي تأطر وعينا السياسي، فالعنف و نشره المنافي لمعنى الإنسانية صار أمرا عاديا جدا في المجتمع، إن لم نقل ولّ محاثيا لنمط العيش و الوجود الإنساني في القرن العشرين، وغدا مقبولا ومتاحا إلى حد لا يطاق، أين ضيق الخناق على السياسة و أصبحت هذه الأخيرة "بالمعنى الضيق والمحدود للعبارة ليس لديها الكثير ما تفعله للبشر كما للعالم الذي يوجد بينها، والتي تبقيهم على قيد الحياة طالما أصبحت وظيفة تدميرية، و حيث أنّها تتسبب في إنهيار العالم"[1] ففقدت السياسة معناها من جراء شرور أنظمتها التي قضت على معنى السياسة في حد ذاتها، وتسير في طريق تدمير العالم ككل وما الإنسان في ظل هذا الوضع إلاّ وسيلة تدميرية من وسائل هذا النظام الذي يبقيه على قيد الحياة مع ضمان الإنقياد التام لهذا النظام.

إستنتاج:

وضعت حنة أرندت دواعيها لمناقشة وتحليل سؤال الشر بنقدها لأطروحة كانط في هذه المسألة، التي رمت بظلالها على شعبها و دمرت كيانه، ولم تسلم هي الأخرى من هذا التفكيك بأبعاده السياسية، تلك السياسة التي أفل مقصدها و حاد عن طريقه مع تطور الأنظمة وإتباعها سبلا غير أخلاقية ترمي إلى إلصاق التهم بالأفراد و تغطية جرائمهم السياسية، لكن حنة أرندت رمت إلى إبراز حقائق الشر الذي بغى في العلم تدميرا جراء العنف الذي طال ظلما بالإنسان ولم تشأ السكوت، وإنّما راحت تعالج إشكالية الشر في القرن العشرين بصورة جديدة بعيدة عن التفكير اللاهوتي بصورة سياسية، و السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل اليهود و هي منهم راحوا ضحية تنظير فلسفي قد شرع له لاهوتيا نتيجة القراءة المغلوطة للخطيئة ثم نظّر له فلسفيا فيما

[1] أرندت حنة، **ما السياسة**، مصدر سابق ، ص101.

بعد؟ أو بالأحرى لماذا إنقلبت حنة أرندت على التقليد الفلسفي القائل بالشر الجذري لتدشن مفهومها الذي نشأ من واقعة سياسية أخلاقية؟

ترى حنة أرندت أنّه في خضم المحاولة للإجابة على هذا السؤال ضرورة يستوجب قلب المعادلة من الشر الجذري إلى الشر التافه، و يحدث ذلك بتغيير النية التي تحدث عنها كانط كأساس ذاتي لفعل الخير أو الشر، إلى النية كأساس ذاتي للتفكير لأنّ غياب التفكير لا تؤمن به التوتاليتارية، و هذا الغياب هو سبب الشر و لهذا يجب أن نغير طريقة تفكيرنا ويكون حاضرا دائما نحو الخير.

يمكن أن نقول إذن أنّ حنة أرندت لم تنطلق من العدم في ضرورة تأكيدها على تحليل وقراءة ومناقشة سؤال الشر، حيث صاغت دوافعها و مبرراتها من نقدها لإيمانويل كانط في أطروحته حول الشر الجذري الذي رأت فيه أرندت صياغة خاطئة غير ممنهجة جيدا و قراءة ناقصة يجب دحضها و تفنيدها، لأنّها قدمت مبررات لبعض الأنظمة ليقوموا بجرائم في حق إنسانية هذا الإنسان الذي قيل عنه أنّ أصول جذوره يكنفها الشر. ومن بين الأنظمة التي رفعت حنة أرندت أصبع الإتهام في وجهها هو النظام التوتاليتاري، ولم تكف عن هذا بل حفزتها مثل تلك الجرائم لإبراز حقائقها، من خلال مناقشتها لموضوع الشر ودواعيه السياسية التي كانت سببا في إنتشار العنف بأساليبه الشريرة في العالم ككل. إذن أخذت حنة أرندت منحى آخر يختلف تماما عن نظر كانط إن لم نقل يعارضه، صاغت من خلاله أطروحتها هي الأخرى حول سؤال الشر التي تحمل بعض الأجوبة عن مصوغات الشر الذي بات جزء كبيرا من حياتنا، فقدمت أطروحتها تحت إسم الشر التافه في كتابها إيخمان في أورشليم، الذي ترجم فيما بعد إلى عدة لغات منها العربية، إذن ماذا قصدت حنة أرندت بالشر التافه؟

المبحث الثاني: مفهوم التفاهة في الشر التافه

لكي نفهم أطروحة حنّة أرندت لابد أن نضبط مفهوم الشر التافه، أين إختارت هذا المصطلح الأخير عنوانا لمناقشتها في سوال الشر والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الموضع:

1- لماذا استخدمت أرندت مصطلح التفاهة للدلالة على الشر؟

وظفت أرندت مصطلح التفاهة للدلالة على الشر إنطلاقا من:

1-1غياب الفكر والإرادة عند ممارسة الشر:لا يمكن أن نفهم من **الشر التافه*** غير أنّ الإنسان في ممارستة للشر يعاني من حالة غياب للفكر، أو كما تقول أرندت "عوزا في الفكر"[1] و هذا لا يعني في نظرنا أنّ الإنسان بليد، أو غبي، وإنّما يكتنفه نوع من عدم القدرة على الفهم أو "غياب القدرة على الفهم"[2] و من المنطقي أنّ الفهم لا يتحقق في حالة غياب الفكر، ومنه فإن كان الشر فعل نابع من تفكير جاد في القيام بالفعل، لا يمكن أن يكون الإنسان مصدرا له حتى وإن كان هو الفاعل له، فغياب الفكر نتيجة حتمية يترتب عنها أنّ الإنسان غير عاقل، و إن غاب العقل يمكن أن يصبح هذا الإنسان حيوانا في تصرفاته قابلا للإنقياد أو الترويض حسب الحاجة، لكن كيف يفقد الإنسان القدرة على التفكير قبل القيام بالفعل وقد عرف عنه منذ وجوده أنّه الكائن الوحيد العاقل؟

---

*__الشر التافه__ لغتا: يتماهى مع العدمية، إنعدام الهدف، إنعدام الإجابة لماذا أفعل هذا وذاك؟ ويكون بذلك الشر التافه عدم وإفتقار لوجود حقيقة أخلاقية، وأي هيكلة للقيم، والفكر هو الآخر يحتمل تلك العدمية التي تفتقر إلى تمثل هذه الهيكلة والذي يتسائل دائما ما جدوى ذلك؟ ولا يمكنه ذلك. أنظر إلى أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية الجزء الأول**، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م، ص871.(بالتصرف)

[1] أرندت حنة، **حياة الفكر**، مصدر سابق، ص22.

[2] المصدر نفسه، ص23.

وكإجابة على هذا السؤال، يدخل غياب الفكر للقيام بأي فعل كالشر مثلا في دائرة إستغلال هذا الإنسان، بحيث تستغله الأيادي السياسية لممارسة الشر و العنف، وتحوله إلى قطيع يطيع الأوامر إذ "لم يكن الرعاع لينمازوا بغياب الوازع، بإعتبار أنّ جمهور المغفلين المتضامن منظورا إليه من آلات الإستبداد و الإبادة العديمة الشفقة، هو خير مادة و أطوعها لإقتراف الجرائم المهنية، على أن تكون هذه الجرائم منظمة بعناية فائقة، و يكون لها مظهر الأعمال الروتينية"[1] بالتالي القوى السياسية بأنظمتها الراغبة في السيطرة تستطيع أن تسيطر على هذا الإنسان وتجعل منه كائنا غير عاقل في وقت ليس بالكثير، و يصبح الشر عادة يومية من عاداته مثلها مثل الأكل، و كأنّه آلة مدمرة أو قنبلة موقوتة يمكن أن تنفجر في أي وقت من ماسكها، و ما ماسكها هنا إلاّ أصحاب القوة و النفوذ من البورجوازيين، ويسير ذلك الإنسان المرتكب للشر بخطى ثابتة منظّمة في إطار قانوني يشرعه له النظام الذي ينضوي تحته و يكون الشر مهنته الأساسية، وإن كان لا يدرك فعلا أنّه يرتكب الشر، إلاّ أنّه يرى في قيامه بهذا الفعل إحدى واجباته المهنية وعليه ضرورة أن ينصاع للأوامر مهما كانت، ولم يعد يخفى علينا "أنّ الرعاع يذهبون في ظنهم إلى أنّ الحقيقة هي كل ما كان المجتمع الراقي قد أسدل عليه ستارا من الصمت، أو ألقى عليه غطاء من فساده"[2].

يبدو جليا أنّ الإنسان في ممارسته للشر يحمل قناعة أنّه يدافع عن الحقيقة التي زرعها فيه من هم في نظره أًصحاب نظام فاسد يلقي بظلاله على هذا الإنسان لتغطية جرائمه الفظيعة بما يحمله من إيديوجيات فكرية.

إنّ الذي تحاول أرندت أن تبرزه في نظرنا هو ضرورة التفكير في مجال الحرية و الإرادة من

---

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص76.

[2] المصدر نفسه، ص91.

زاوية سياسية، وإن غاب التفكير تنمحي في ظل هذا الغياب الحرية و الإرادة ، ويصبح الإنسان تافها في تصرفاته بدون تفكير في الفعل ولا حرية ترسم مجال هذا الفعل ، بعيدا عن الإرادة التي تصنع من التفكير في الفعل وتنقله من المجال النظري إلى مجال الإمكان بالفعل، لكن هل هذا يعني أنّ الإنسان إذا إمتلك فكرا وإرادة وحرية يصبح إنسانا خيّرا؟ بالعكس من ذلك تماما فما رغبت أرندت في إبرازه من خلال مناقشتها لمسألة الشر واعتباره تافها هو إمكانية هذا الإنسان أن يتخذ قرارا شجاعا ضد ذلك النظام الذي ينطق شرا، ويستخدم فكره وحريته وإرادته لما يرغب فيه، لا لما أمر به حتى وإن كانت رغبته شرا.

يتضح جليا أن أرندت تريد إبراز قيمة الإنسان، تلك القيمة التي تتجسد في إرادته الحرّة على الفعل والإقرار بكل إرادة من زاوية سياسية مهما كان ذلك الفعل شريرا، المهم فيه أن يكون ذا منبع ذاتي يعيد إلى الفرد شرطه الإنساني وهو حضور الفكر وحرية إرادته، فيكون مسؤول هنا عن أفعاله التي قام بها بما في ذلك الشر الصادر عن إرادته ولا يكون هذا الشر تافها أبدا، لأنّه صدر من إنسان واع كل الوعي لما يقوم به وهذا الذي لم يتحقق في شخص إيخمان الذي روضته الإديولوجيات النازية وسحقت كل بذرة فكر فيه.

تعمل هذه الإديولوجيات إذن على "إقناع ضحاياها بذنبهم عن جرائم لم يكونو قد إرتكبوها"[1] إذ أنّ الشر هاهنا يتبدى ظاهرة سياسية تتجلى في الإنسان شيئا فشيئا كلما زاد تعلقه بتلك السياسة.

هل نفهم إذن من كلام أرندت أنّها تبرئ إيخمان من جرائم تلك المحرقة؟

لا أبدا فهي لم تقل هذا، بل ما قصدته هو إبراز أنّ محاكمة إيخمان لم تكن عادلة لأنّه لم

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص94.

يحاكم كفرد، وإنّما حوكم على تاريخ لم يكن سوى موظف فيه، وكانت المحاكمة لتكون منصفة أكثر لو أنّها حاكمته عمّا إرتكبه فقط وليس عن جرائم النازية في التاريخ، رغم أنّ المحاكمة نظريا محاكمة فردية وليست تاريخية، لكن ما أبان عنه الحكم الصادر في حق إيخمان وهو الإعدام يختلف تماما عمّا نوقش خلال المحاكمة وقانونها الذي بات هو نفسه منبع الشر. ومن هذا المنظور كان من المفروض ألاّ يحاكم إيخمان بإعتباره مجرما قام بفعل لا أخلاقي وإنّما يستوجب الإعتراف أنّه ليس مذنبا بقدر النظام السياسي النازي الذي يمثله، إذ أنّ "اللباس العسكري النازي يخفف كثيرا على ضمير مقترفي الجرائم، إذ تجعلهم أكثر تقبلا للطاعة السلبية"[1]

ومنه فالشر التافه أو المبتذل في معنى أرندت هو لغة إنسان لا يملك قدرة على إتخاذ أي قرار من نفسه، لأنّه محكوم بواجبات تكون أقوى من إرادته الراغبة في القيام بالفعل أو تركه، ولا يمثل الشر بالنسبة لهذا الإنسان أي غاية أو هدف خاص أو إرتباط عاطفي بقضية ما، بل هو عمل مهني تحمله ضرورة الإلتزام بالقانون الإداري الذي رسمه النظام النازي أو أي نظام آخر يحمل قيما سياسية شريرة في آلياته، حتى أنّ هذا الإنسان الآلة لا يعتبر شخصا البتة، بل هو مجرد منفذ لمخطط سياسي وقلّما حمل هؤلاء الأشخاص أسماء، بل هم أرقام متسلسلة في قوائم إديولوجيات سياسية، لكن هذا لا يعني البتة من وجهة نظر أرندت أنّ الإنسان غير مسؤول عن جرائمه، بل يحمل جزء من المسؤولية وليس كلّها لكونه كائنا مفكرا وعاقلا وواعيا وكان من الضروري أن لا ينقاد إلى مثل تلك الأفعال الشريرة حتى وإن مورست عليه كل الضغوطات السياسية.

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص116.

وعليه فالشر التافه عند أرندت هو شر سياسي بالدرجة الأولى كونه مجرد أوامر سياسية يتلقاها الإنسان الفاعل الذي لا يعي إطلاقا قيمة هذا الفعل إن كان خيرا أو شرا بالرغم من أنّه يمتلك إرادة الفعل أو العزوف عن القيام بالفعل ، إلاّ أنّ هذه السياسة لها آلياتها الخاصة التي تعمل على تحويل هذا الإنسان إلى آلة شريرة، يمكن أن تنتهي صلاحيتها في أي وقت، لكن الشر التافه لا يمس كل النوع البشري وإنّما لا يحضر إلاّ لدى من يفتقد للوعي والفكر، أي من أراد أن يدخل المعترك السياسي، ويكون هذا الإنسان شريرا سياسيا هو ومن "كانوا يكتفون بأن يكونوا أنصارا عميانا لكل ما كان المجتمع المحترم قد حذقه، دون إعتبار لنظرية أو محتوى"[1] وتتلاشى مع هذا الإنقياد الأعمى حرية الإنسان "ولئن كان من العجيب أن تختفي كلمة الحرية ذاتها من القاموس الثوري"[2] فلم يعد للحرية مكان في عالم مليء بالشر التافه، تفاهة الأشخاص الذين يمارسونه بإنقياد تام للجهة السياسية الأولى المسئولة عن هذا الشر.

1-2 الشر من مجرد واجب قانوني إلى إيديولوجيا: تتحول الإيديولوجيات الفكرية مع مرور الوقت من مجرد أفكار تدور في سياق نظري ضيق إلى أفعال شريرة في إطار عملي بوسائل مدمرة يكون الإنسان فيها أول هذه الأساليب و السؤال الذي يطرح نفسه هنا كيف تقنع هذه الإيديولوجيات الإنسان و تجعل منه سلاحا شريرا دون إدراك منه؟

تتمحور إجابتنا على هذا السؤال في كون هذه الإيديولوجيات تتبع أساليب إقناعية تتمحور جلها على إمكانية تخليص الفرد من القيود التسلطية التي فرضت عليه قرون عدة، لكنّ حقيقة لطالما تحولت هذه الإيديولوجيات إلى عذاب أليم بالنسبة إلى الجماهير التي تؤيدها بعدما أسكرتها وسحرتها بعباراتها التحررية، فالإنسان بما أنّه جزء من تلك الجماهير الشعبية ترسخ

---

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية** ، مصدر سابق، ص64.

[2] أرندت حنة، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2008م، ص14.

لديه قناعة طاعة الأوامر القانونية، وليس الأمر ها هنا إلاّ مجرد فعل شرير، تافه، مبتذل عدمي ليس له البتة علاقة بالإنسان الفاعل الذي لا يقل إبتذالا عن هذا الفعل الذي ليس له إي معنى ويندرج في خانة طاعة قانون إداري مهني منظم في إطار منهجي في نظر تلك الأنظمة وذلك الإنسان الذي ينصاع، وأصبح القانون الإداري هو القاعدة الأساسية التي يستند إليها الإنسان عند الرغبة قي القيام بالفعل، وما الرغبة هنا إلاّ أوامر تسند إليه للقيام بها، ولا تدخل بتاتا في رغبة ذاتية لهذا الفاعل، لأنّه وبمجرد إنقياده إلى فعل الشر يغيب كل ما هو ذاتي وتحضر الأوامر الموضوعية وولّ مغمورا "بالحكمة العميقة بأن تطلق العنان للإبتذال بإعتباره قاعدة حياة"[1].

وإن كان الإنسان من هذا المنظور قد رسخ لنفسه قاعدة أن يعيش بأفعاله المبتذلة التي لا تحمل جانبا قيميا وإنّما قيمتها الوحيدة هي الطاعة العمياء وإقتراف الجرائم ، فسيكون مكانه دائما على الهامش في ظل غياب الفكر الذي ينعدم معه الوعي المجسد دائما للإرادة، وما معنى لإنسان لا يحمل ميكانيزماته الأساسية!

ومنه يبقى هذا الإنسان في نظر حنّة أرندت لا معنى لتصرفاته وأفعاله الشريرة الصادرة في غياب الوعي الملازم للأفعال اللاإرادية، وبالتالي لا معنى لوجود هذا الإنسان أصلا وتكون أفعاله الشريرة مبتذلة تدخل في دائرة الأعمال التافهة لأنّ لا علاقة لها بإرادته الباغية إلى الفعل الشرير، ونلمس هنا نوعا من التقييد الرامي إلى الإجبار لكن دون أن يكون هذا الأخير علني بل يتمحور حول آليات تكرس لهذا الفعل في الإنسان في ظل عدم القدرة على الفهم وكأنّها تجبره بشعاراتها الرنانة التي تسيطر على إرادة هذا الإنسان، فإن حضرت السيطرة سيغيب الفكر

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص72.

و الفهم و الوعي و الإرادة، وحتى الحرية هي الأخرى.

1-3 أدولف إيخمان نموذج للشر التافه: إذا أردنا أن ندرك أكثر إستعمال حنة أرندت لمصطلح التفاهة الذي ألحقته بمفهوم آخر وهو العدمية أو الإبتذال، فإنّنا سنلقي الضوء على محاكمة إيخمان أدولف الذي رأت فيه أرندت الصورة الأوضح لهذا الشر المبتذل لأنّه "أكد ستة من علماء النفس بأن إيخمان كان عاديا، ويظهر أنّ أحدهم قال بأنّه على أي حال عادي أكثر مني شخصيا عندما فحصته، وإكتشف عالم نفس آخر بأنّ شخصية إيخمان نفسيا وموقفه إزاء زوجته وأبنائه ووالدته لم تكن عادية فحسب، بل مستحبة"[1] إذن "ماقام به لم يكن سوى جرم بالتقادم، وقد كان دوما مواطنا محترما للقانون، إذ من الأكيد أنّ أوامر هتلر التي نفذّها بكل ما لديه من جهد كانت بمثابة سلطة للقانون"[2] .

وكأنّ حنة أرندت تقول هنا أنّ إيخمان لم يرتب لتلك الجرائم التي قام بها حتى وإن إرتكب الشر بنفسه لكن ليس من نفسه، ويتضح من هذا أنّه شخص تافه وعادي وشره ليس صادرا منه أي أنّه ليس شرا جذريا بل هو سطحي مرتبط فقط بالقشرة، أي بجسم إيخمان وليس بذاته وشخصه، و قام بما قام به وهو على غير وعي بما يفعل، إذ هو مجرد منفذ ليس إلاّ، وهذا ما يجعل شره مجرد حادثة عرضية لا يتعلق بمعرفة مسبقة لديه، وكان أكثر ما شد إنتباهها في دفاعه قوله "إنّي لا أعرف سوى اللغة الإدارية، ولكن ما تجدر ملاحظته هنا، هو أنّ اللغة الإدارية هي الوحيدة التي صار يعرفها لأنّه كان فعلا عاجزا عن التفوه بكلمة وإلاّ كانت مبتذلة"[3].

---

[1] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص59.

[2] المصدر نفسه، ص58،57.

[3] المصدر نفسه،86.

يبدو جليا هنا أنّ إيخمان حينما كان يفكر، فإنّه يربط فكره هذا مباشرة بمهنته، أي أنّه لا يفكر بقدر ما يتصرف شرا كعبد لمهنته تلك، مما جعله غير قادر ذاتيا على إيجاد لنفسه أحكام خلقية يستند عليها ويعود إليها إذا أراد إقرارا لأفعاله، لكن إيخمان فقد هذه القدرة على التحكم بأفعاله فقدها عندما أعلن ولاءه لنظام غايته الأولى أهداف سياسية، والإنسان وسيلة لخدمة هذه الأهداف حتى وإن كانت ترمي إلى الشر لا غير ذلك.

وإذا تبصرنا في تقرير حنة أرندت "إيخمان في أورشليم" فإنّه سيبدوا لنا واضحا أنّ جريمة إيخمان لا تتأتى من كونه إنسانا مجبولا بالشر، بل من كونه تخلى عن شرطه الإنساني أي عما يتميز به الإنسان من التفكير و الوعي وحرية التصرف وغيرها، وتمسك بالأوامر الإدارية التي كانت مسطرة قبليا من خلال أجهزة سياسية، تكون المجرم الأكبر الذي يأمر الإنسان بفعل الشر، لكن عندما تتأتى الحقيقة فإنّ هذا النظام يحمل ذلك الإنسان المأمور المنقاد كل تلك الأفعال الشريرة، وهذا ما صرحت به أرندت عند قرائتها محرقة اليهود التي قامت بها الجيوش الألمانية النازية وما تبعها من مناهضات فكرية ومظاهرات إحتجاجية التي لحقت تلك المحرقة فكان أول المنددين هو ذلك القائد النازي وفي هذا الصدد تقول حنة أرندت: "ليس محض صدفة أن تكون الندرة من الإحتجاجات على القطاعات الجماعية المرتكبة من النازيين ضد اليهود وشعوب أوروبا الشرقية لا عن العسكريين ولا عن فئة أخرى من جمهور المغفلين المحترمين المتضامن، بل من رفاق الساعة الأولى بالتحديد ممن كانوا ممثلي الرعاع النموذجيين"[1]. تقصد أرندت في هذا النص بكلمة الرعاع أولئك المنفذين لأفعال الشر، إذ يظهر ذلك التناقض بين أن تكون قائدا أولا آمرا لهذا الإنسان بإرتكاب الجرائم، ومنددا ثانيا وفي نفس الوقت بتلك الجرائم ومتهما ذلك الإنسان بحمله صنيعة الشر، مع العلم أنّه مجرد عبد مأمور وهذا ما حدث

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص76.

فعلا عندما كانت تتكشف تلك الجرائم، يتسارع القائد لتقديم كبش الفداء محمله جل ما أرتكب ودمر، ويقف هنا القائد بنظامه الفاسد في صفوف المنددين المحتجين، وهذا ليس بالغريب لطالما شهد التاريخ السياسي مثل هذه المواقف التي تعبر عن فصل للسياسة عن الأخلاق وتلك الفجوة بين ما هو نظري وما هو عملي، إذ أنّ القائد "إن شاء أن يصحح أخطاءه التي إنساق إليها توجب عليه أن يصفي أولئك الذين إرتكبوا هذه الأخطاء بأوامر منه، وإذا أراد أن يحمل أخطائه إلى الآخرين إستوجب أن يقتلهم"[1].

وهذا ما حدث فعلا مع إيخمان وغيره ممن أدينوا بجرائم تاريخية، وما ذنبهم الوحيد سوى أنهم أخلصوا حق إخلاص لمهنتهم فوّلوا تافهين بأفعالهم الشريرة، ولا يمكن أن نفهم من تحليل أرندت لمسألة الشر وإعتباره تافها أنّها تقلل من فضاعة الجرائم التي كان إيخمان شريكا فيها ولا إختزالا لتجربة المحرقة كمجرد حادة عابرة في التاريخ، بل على العكس من ذلك تماما فأرندت كانت تفكر في تقدير الصعوبة الكبيرة في الحكم على جرائم بلغت حدا قويا من البشاعة، مادام مرتكبوها أناسا عاديين وفي غاية التفاهة كإيخمان مثلا "بحيث كان من البديهي بالنسبة للجميع بأنّ هذا الرجل لم يكن غولا مهما قال المدعي العام عنه، غير أنّ هذا لا يمنعنا من الإعتقاد بأنّه مهرج"[2] ويكمن التهريج هاهنا في ذلك الإنصياع الغير واعي، الذي يمكن أن يتحول في ظل غياب الفكر والحرية في الفعل إلى جرم فضيع رغم تفاهة الشخص المرتكب له.

إستنتاج:

إذا أردنا أن نحصر مفهوما للشر التافه عند حنة أرندت فهو يتبدى على الشكل التالي:

أولا: الشر التافه هو عبارة عن حالة غياب لفكر الفاعل له، وإذا غاب الفكر يغيب معه الفهم

---

[1] حنة أرندت، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص122.

[2] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص93.

وإرادة الحرية للقيام بالفعل، فيصبح فعل الشر من دون معنى ناتج عن عدمية الفكر والفهم، إذن هو شر تافه تفاهة الإنسان الذي مارسه.

ثانيا: يغيب فكر الإنسان وإرادته عند القيام بفعل الشر نتيجة تلك الإستراتجية التي تمارسها الإدارة السياسية في ترويض فكر الإنسان لصالح خدمة الأغراض السياسية، التي لا تحيد عن إستخدام العنف لتحقيق أهدافها، وبهذا يكون الشر التافه نابعا من تخطيطات سياسية فوّل الشر التافه مرادفا للشر السياسي، إن لم نقل هو شر سياسي في حد ذاته.

ثالثا: إتخذت أرندت تصرفات أدولف إيخمان اللاعقلانية نموذجا فعالا لإبراز الشر التافه الذي إرتكبه إيخمان بطاعته للأوامر القانونيّة بدل الأخلاقيّة وما إيخمان إلاّ أحد الأشخاص الذين تستغلهم الأنظمة السياسية الشمولية لتسيطر على العالم، وتبيد أفراده بإستخدام كل أساليب الشر، وبهذا يكون الشر التافه حاضرا لدى كل من أطاع الأوامر السياسية دون تفكير أو وعي وليس لدى كل النوع البشري.

يتضح لنا إذن أنّ أرندت إستخدمت مصطلح التفاهة للدلالة على الشر لإبراز الجرائم التاريخية السياسية التي يذهب ضحيتها الأفراد، وما هم إلاّ بمطبقين لتلك الأوامر القانونية وليسوا مبلوريها، لكن هذا لا ينفي عنهم تحمل مسؤولية أفعالهم لأنّه وبموجب كون الإنسان متجذر في طبيعته العقل، والوعي، الإرادة كان لابد أن يستخدم هذه المميزات بدل أن ينقاد وتؤثر فيه بعض الكلمات الرنانة التافهة بقالب سياسي إيديولوجي، لكن هل هذا يعني أنّ منبع الشر هنا سياسي؟ أو بالأحرى ما أصل هذا الشر؟ هل هو شر نظام فقط؟ أم أنّ للأفراد يدا في هذا الشر الذي يتبدى سياسيا في أول الأمر؟

2- أصل الشر التافه

إنّ الحديث أرندت عن الشر التافه بأنّه يجعل الإنسان تافها في تصرفاته التي يغيب معها التفكير في الفعل قبل القيام به، يقودنا إلى القول أنّ غياب الفكر لم يتأتى من العدم، كون الإنسان هو الكائن الوحيد العاقل، فكيف يحصل ذلك الفعل الشرير دون وعي الفاعل؟ هل من المنطقي أن يكون الشر فعلا إنسانيا دون أن يكون هذا الشر نابعا من الإنسان في حدّ ذاته؟ كانت إجابة أرندت واضحة بهذا الخصوص بقولها أنّ:

2-1 النظام السياسي أصل للشر التافه: كانت أرندت واضحة في حديثها عن أصل الشر التافه بأنّه مجموعة أوامر سياسية يتلقاها المنخرط في هذه الجماعة ، وتسبق هذه الأوامر ما سمته أرندت "بالحملة الدعائية التي كانت جزء لا يتجزء من الحرب النفسانية"[1] التي كان يقوم بها القادة النازيون الذين إتخذتهم أرندت مثالا واضحا عن الشر التافه الذي صدر ونبع من النظام الفاسد الذي إبتدعوه وسيطروا من خلاله على فكر أولئك الأشخاص وجعلوهم آلات مدمرة ووسائل عنف وتخريب، فكون الإنسان المأمور لا يستطيع الخروج عن الأوامر بدى واضحا لأنّ تلك الأنظمة وضعت لنفسها نسقا منظما من الطرق لترويض مثل هؤلاء الأشخاص فشنت عليهم حربا نفسانية تؤثر من خلالها على توجهاتهم وتضمن ولاءهم لها.

وقد "شكّل كتاب بروتوكولات حكماء صهيون النموذج الأمثل للحملة الدعائية النازية بعد الحرب العالمية الأولى حيث بيعت منه الآلاف من النسخ ، فهو نموذج تحتذيه في سبيل تنظيم الجماهير الألمانية للمستقبل، وذلك لبلوغ الإمبراطورية العالمية المنشودة"[2] ويقتصر هدف هذا الكتاب إلى مجرد السيطرة على فكر الشعوب وصناعة قوالب فكرية على نموذج واحد إن لم نقل

---

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص82.

[2] المصدر نفسه ، ص101.

القضاء على هذا الفكر كليا، فحنة أرندت وجدت في الأنظمة التوتاليتارية أحد وجوه الشر التافه لأنّ هذه الأنظمة لم تكن تضيع الفرصة أبدا في بحثها عن وسائل تحكم بها السيطرة على الإنسان وتضعه في صفوفها.

إذ لا يمكن أن تبلغ الحركات التوتاليتارية أهدافها السياسية و الإديولوجية، إلاّ بفضل التنظيم الهرمي والتسلسلي الخاضع لنظام رقابة صارم، لا حياة فيه للفرد ولوعيه ولمبادرته فالأفراد يستجيبون للأوامر بإعتبارها هي الحقيقة عينها بحيث شكل التنظيم الصارم في نظر أرندت للحركة النازية و المبني على الإنضباط التام والطاعة العمياء البيئة المناسبة لتشكيل فطريات أو جرثومات الإجرام والإرهاب، حيث يتم تنشئة وتكوين بشر لا بشري، أي أعضاء يطيعون الأوامر ولا يفهمون إلاّ تطبيقها، وهذا هو شأن أدولف إيخمان الذي سقط في فخ النظام النازي التوتاليتاري الذي شكّل "تنظيمات جماهرية تضم إليها أفرادا مبعثرين ومعزولين، أمّا الأظهر تمييزا لها عن كل الأحزاب و الحركات الأخرى فتكمن في إقتضاء الولاء اللامحدود وغير المشروط وغير المتبدل من قبل المناضل الفذ إزاء حركته"[1].

2-2 النظام النازي نموذج لأصل الشر التافه: يتبدى لنا من خلال النظر الأرندتي أنّ النظام الشمولي النازي هو سبب الشر التافه الذي حصل بعد الحرب العالميّة الأولى، بإعتباره الحزب الواحد المسيطر آنذاك على كل ألمانيا، بكل ترسانته الإيديولوجية الرامية لتكوين جيوش يتقدمها أفراد رسخ الشر في ذواتهم وذلك بسحق آلية التفكير لديهم، وعندما يغيب التفكير تحضر الأفعال اللاإرادية بما في ذلك الشر كونه لا إرادي، يجعل ذلك الفعل تافها ناتج عن عدميّة قدرة العقل على التفكير، بدفع من الأنظمة السياسية التي تضع الولاء أولى مراسيمها وقواعدها، ذلك

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص55.

الولاء اللامشروط والإنصياع الأعمى نظامها الأول لقبول إنظمام الفرد وإنخراطه في صفوفها بعدما سممته بسمها غير القاتل، الذي يدفع إلى الإدمان القاتل فيتحول الأفراد إلى مجرمين قتلة أشرار، دون وعي بما يقومون به وما إدراكهم هنا إلاّ التشبث بالنظام مهما كانت صفته، وهذا التشبث ما يجعل الإنسان الفاعل للشر مسؤولا عن جزء من فعله هذا وليس كلّه. إذن أصل الشر هو النظام السياسي الذي حوّل الإنسان إلى هذا الوحش، والإنسان هنا يتحمل مسؤولية الإنصياع للأمر لا مسؤولية الفعل، الذي يبقى مجرد فعل تافه ليس بالجديد وإنّما هو واقع متجدد لا أهمية فيه للأفراد فهم مجرد منفذينن، بحيث "إنّ تدمير العالم وإبادة الحياة الإنسانية بوسائل العنف لا هي بالجديدة ولا هي بالمرعبة، ومن كانوا دوما مع وجهة نظر أنّ إدانة العنف ستؤدي في نهاية المطاف إلى إدانة السياسي بصفة عامة"[1]، تبقى وجهة نظر سياسية تقضي على تفكير الأفراد أولا ثم تلحقها بتصفية هؤلاء الأفراد ثانيا، حتى أنّ العنف لا يدان مقارنة بفاعله، بحيث تقلص دوائره وتدرج في شخص الفرد فيقاضى على العنف، ولواحقه وسوابقه من أوامر، بحيث تحمله الأجهزة السياسية تاريخ الفعل، وليس الفعل فقط للشخص الفاعل وليس الآمر بالفعل.

وعليه يصبح الشر تافها في فعله، تتخفى جذوره وأصوله بأوامر ليست بالتفاهة أبدا ، وإنّما يتمحور حول قاعدة منظّمة ومتسلسلة من الأوامر المسطرة أهدافها مسبقا مما أدى ضرورة إلى تسطير كل الوسائل لتحقيق هذه الأهداف "فهذا التزايد المقلق في وسائل العنف والإعدام أصبحت ممكنة...لأنّ المجال العام السياسي أصبح ليس فقط في البداهة النظرية للحداثة، لكن في الواقع الوحشي مكان عنف"[2] وإن دل المجال السياسي على تنظيم الحياة وفق قواعد ترسم

[1] أرندت حنة، **ما السياسة**، مصدر سابق، ص77، 78.

[2] المصدر نفسه، ص69.

العيش الخيّر للأفراد فور إنصياعهم لقوانينه، وأنّه العملة الحديثة للمجتمع بالنظريات التي سادت العالم فكرا للإنخراط في التنظيمات السياسية وتشكيل القاعدة الأساسية للمجتمع وهي الدولة، فإنّ هذا المجال أصبح يشكل خطرا مهددا على هذا المجتمع المؤسس له في حدّ ذاته لأنّه ولّد دائرة من العنف جراء البحث عن تحقيق النفعية السياسية على حساب الذات الإنسانية فبغى به شرا وجعله وسيلة نفعية لشره السياسي ذاك.

2-3 تلبية الأوامر في شكل واجبات دافع للشر التافه: بعيدا عن كل منفعة شخصية للإنسان الفاعل للشر لأنّ واجبه في نظره هو تلبية الأوامر، وكأنّ أرندت تلمح إلى أنّ واجب الإنسان المهني يؤدي به إلى القيام بالشر، فيقع الإنسان حبيس واجبه من أجل واجبه المهني لا غير وكأنّها تقول هنا أنّ الواجب من أجل الواجب يمكن أن يقوده إلى فعل الشر. لكن كيف يدرك هذا الإنسان الذي غيّب فيه عقله المفكر هذا الواجب ولا يدرك ما ينجر عن ذلك الواجب؟

يمكن أن نفهم من حديث أرندت عن إيخمان وعلاقته بالنظام النازي، أنّها علاقة عامل برب عمله لا غير ذلك، وهذا يجرنا إلى إدراك أنّ المجند المأمور كان عليه الحفاظ على الكل حتى وإن كلّف ذلك حياتهم وما الكل هنا إلاّ ذلك النظام السياسي وعصبته الشريرة، وأصبح هؤلاء الأفراد أنصارا عميانا لذلك النظام.

ومنه إتخذت أرندت النموذج النازي التوتاليتاري لتوضح أنّه أحد الأنظمة الفاسدة وليس كلّها التي تنشر في الأرض فسادا بما أنّه نظام دكتاتوري، تصرّف أنصاره من عامة الشعب أو الرعاع بلغة أرندنت عميانا يهرعون إلى العنف بكل أشكاله للإنتقام من أوضاع لم يصنعوها بأنفسهم، حيث صار الإنتقام أمرا لا مفر منه، غذّته نزعة رفض الغير بما أنّها هي أولى القواعد

على لائحة الحملة الدعائية التوتاليتارية، إلى جانب تلك المغريات التي مآل لها من الصحة التي تصطنعها الأنظمة زاعمتا أنّها "تضع رفاه البشرية هدفا لها في حين أنّ ذلك بعيد كل البعد عن التوتاليتارية"[1].

من خلال قراءة هذا النص يتضح أنّ هدف التوتاليتارية هو السيطرة على الكل بالكل دون المساس بأهدافها مضحية في ذلك بمن ساعد نظامها في تحقيق أهدافه التي تميل إلى الشر فولّدت لدى أفراها سيكولوجية خاصة تغذيها الحملات الدعائية الموجهة للمجتمع ككل لجعله خاضعا فاعلا للشر وليس منفعل، لأنّ الإنفعال يرتبط بالشعور التي كانت قد قضت عليه الأنظمة بحملتها الدعائية.

تبقى إذن الأنظمة التوتاليتارية من وجهة نظر أرندت وتحديدا النظام النازي و**الستالينية الروسية*** بشكل أخف تزكية الإتجاه نحو تكريس النظرية السلوكية في الفعل البشري، بحيث يتصرف أجراء البيروقراطية الإدارية والعسكرية والإقتصادية كفئران تجارب، ولقد أدت الحرب النازية على اليهود إلى إبادة الملايين من يهود أوروبا، وفي الآن ذاته عذبت الستالينية المعارضين السياسيين الموالين لأصدقاء ستالين نفسه، فهل نجد حلا لكل هذه الفظاعات؟ ترى أرندت من هذا المنظور أنّ الشر يمارس في الفضاء العام وتحت أعين أشخاص معدين سلفا تحت التأثير الإيديولوجي الصارخ الذي ترعاه المؤسسات الإعلامية الرسمية "حتى إن التشتيت الجماعي الذي أصاب المجتمع السوفياتي، كان قد تم بلوغه من خلال إستخدام حملات التطهير المتكررة إستخداما حاذقا...سيقت هذه الحملات بطريقة يتهدد فيها مصير المتهم الأنف

---

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص87.

* **الستالينية الروسية**: هي خصائص وأفكار سياسية وإيديولوجية،و ضع أسسها جوزيف ستالين (1878م- 1953) أيام الإتحاد السوفياتي، أنظر إلى سعيفان أحمد، **قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية**، مرجع سابق، ص178.

وكل علاقاته المعتادة، بدأ من معارفه البسيطة ومرورا بأصدقائه وإنتهاء بأهله الأقربين"[1] الذين يصبحوا آلة ضغط على الفاعل المأمور، حتى يقدم على فعله تحت أوامرهم على أن يكون فعل شر ذا منبع ذاتي لا سياسي وإلاّ سيلقى هو ومن قرب منه مصيرا أكثر شرا، وهذا ما فعلته الستالينية عندما قضت على كل من عارضها، وبنت لنفسها مصنعا لتكوين الأشخاص – مصنع الآلات المدمرة– صناعة نفسية فكرست الإنسان لخدمة مصالحها الشريرة، وهذا ما إستقرأته أرندت في الوقائع التاريخية فلسفيا سياسيا.

وعليه فما كانت هذه الصناعة النفسية إلاّ دفعا قويا من قبل وسائل الإعلام التي تلعب دورا مهما في هذه الحرب النفسية، كونها تؤثر في الأفراد تأثيرا مبالغا وصل حد الطاعة بذلك "النهج الذي لبثت تتبعه الحملة الدعائية...ببعض التقنيات الإعلامية التي تتوجه إلى الجماهير بشكل مماثل"[2].

إستنتاج:

إنّ بحث أرندت عن أصل للشر التافه من خلال قراءة الواقع الألماني النازي فلسفيا يقودنا إلى القول:

أولا: إنّ أصل الشر التافه عند أرندت يتبدى في النظام السياسي، وكان نموذجها المأصل للشر هو النظام التوتاليتاري، الذي تجسد في النظام الألماني النازي والنظام السوفياتي ومازال متجسدا في الأنظمة الحالية، مادام العنف لا يزال ينطق شرا في العالم.

ثانيا: الإنسان الفاعل للشر يبقى مجرد فاعل تافه هو الآخر يمسه الشر السياسي في نهاية

---

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص54.

[2] المصدر نفسه، ص83، 84.

المطاف، أين يتحول من فاعل للشر إلى ضحية لهذا الشر نفسه.

ثالثا: الحملة الدعائية النفسية التي تخفي وراءها حقائق كاذبة، وتأثير وسائل الإعلام من شأنه أن يصنع الإنسان الذي يريد وفق قوالب معينة، يخدم الأهداف السياسية و يضعها في هرم أولوياته أو أنّها كل أولوياته، وتكون الحملة والوسائل مبرمجة سياسيا من قبل ديكتاتور شرير يؤمن بالنفعية الخاصة ويوهم الإنسان بالمنافع العامة، ويصبح في إمكان هؤلاء الديكتاتوريين التنبؤ مسبقا بأفعال الإنسان المبرمج الذي هيئ مسبقا للقيام بسلوكات شريرة. ويمكن أن نقول أنّ السياسة بما أنّها أصبحت أصلا للشر الإنساني إستغلت علم النفس لصالحها فكونت جيوش حيوانية في جسم إنسان فاعل للشر ليس من ذاته.

المبحث الثالث: في علاقة الدولة بالشر التافه

من خلال قراءة نصوص أرندت الفلسفية ذات البعد السياسي، تظهر علاقة الدولة بالشر التافه على أنّ تلك المؤسسة السياسية تعمل على جعل:

1- قانون الدولة تكريس للشر التافه

من الضروري أن تكون الدولة هي السد المنيع ضد أي نكوس نحو الهمجية والفوضى، ومن ثم يجب ضمان إستمراريتها وسيادتها، غير أنّ الدولة إذا ما إستقلت في وجودها عن أغلبية المواطنين وإنفصلت عن إرادتهم ستتحول لا محالة إلى أداة لقهرهم فكريا وقمعهم جسديا، وهذا ما لاحظته أرندت في الوضع السياسي في إطار الدولة التوتاليتارية في القرن العشرين، التي دخلت الواقع السياسي بطابع تنظيم الحياة الإنسانية في وضع قانوني لكن يبقى هذا "القانون رغم أنّه يحدد مجالا يتنازل الناس فيه عن العنف فيما بينهم، يخفي في ذاته بالإستناد إلى تكوينه كما بواسطة طبيعته ذاتها شيئا من العنف، فإنّه ينتج عن التصنيع"[1] الذي تعمل الدولة بنظامها على زيادة الحدّ من تصنيع العنف وآلات إحلاله شرا.

إذن يتحول القانون في ظل الدولة إلى أسلوب من أساليب الشر، لأنّه عوض التنظيم يكون قالبا نموذجيا يحتذى به للقيام بما يلزمهم من واجبات، وأي واجبات قانونية تأمر بالشر وتجعله فرضا مقدسا!

ولأنّ الدولة هي القائد الأعلى الذي يصنع هذا القانون المليء بأساليب الشر في شكل أمر واجب تنفيذه، فإنّ هذه الدولة هي العملة ذات الوجهين للشر، لأنّها تبسط للجماهير وجهها

[1] أرندت حنة، **ما السياسة**، مصدر سابق، ص109.

الرامي إلى الحماية وتكرس لنكران الآخر وعدم مشاركة الأرض مع الغير، وفي نفس الوقت تخفي وجهها الآخر الذي لا يعدوا إلاّ أن يكون شرا تافها، ينتظر من أشخاص لقنتهم بنظامها كل أنواع الشر في شكل قوانين مهنية واجبة، فهذا "هتلر مثلا يعلن مدركا تلك الصلة المتبادلة القائمة بين الجماهير والقائد...قائلا: كل ما أنتم عليه تكونونه عبري وكل ما أنا عليه أكونه من خلالكم فحسب"[1] الذي يتفق في هذا مع "**هملر*** **(Adolf himler)** الذي قال مخاطبا رجال مخابراته: شرفي هو ولائي"[2].

يبدو أنّ مثل هذه الخطابات السياسية التي يلقيها كوادر السلطة السياسية من شأنها أن تترك أثرا سيكولوجيا لدى الأفراد الذين يرون فيهم النموذج الأمثل الذي لابد أن يحذوا حذوه، فيغدوا الولاء شعارا يرفعونه دوما عند القيام بفعل الشر المبتذل، الذي أكّد عليه هتلر ويده اليمنى هملر على أنّه صناعة سياسية كونه الأساس الذي يكوّن الأفراد ويلقنهم أصول الفعل. ومنه فالفرد ينساق إلى فعل الشر لأنّه دخل في هذا التجمع السياسي أي الدولة، وهذا ما حدث فعلا تدريجيا وأضحى واقعا مرا، من خلال بسط الدولة التوتاليتارية لسيطرتها على الأفراد هدفها الأول السلطة لبناء الدولة الشمولية، ولن يتحقق غرضها إلاّ بالمبادرة إلى وسائل العنف والتدمير والتقتيل ضد كل من يقف عائقا بينها وبين السلطة، ولا تستثني حتى أولئك الذين كانوا الدرع الحصين الذي تتغنى به، فبمجرد الإنتهاء من مهامهم التي سطرت في شكل شرور وجرائم يتم تصفيتهم فورا، بحيث تغطي الدولة جرائمها بشرور أفظع من تلك الجرائم فما كانت الدولة ومازالت إلاّ "إيديولوجيات شمولية تفهم الإنسان بوصفه لهذه السيرورات الكارثية التي أطلقها هو

---

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص57.

* **هاينريش هملر** (1900م- 1945م)، ألماني، من أقوى رجال أدولف هتلر وأكثرهم شراسة، قاد فرقة القوات الخاصة الألمانية والبوليس السري المعروف بالجيستابو، كما أشرف على عمليات إبادة المدنيين في معسكرات الموت في ألمانيا.

[2] المصدر نفسه، ص56، 57.

نفسه، وحيث الوظيفة الأساسية تقتضي أن يكون في خدمة الصيرورة المتواصلة وتقدمها الذي يتسارع بإستمرار"[1] ويتخلل هذا التسارع في المقابل على كل قيمة أخلاقية وإنتشار الشر المبتذل الذي يجسده أفراد يخدمون هذا التطور في مساره المتواصل على حساب القيم الأخلاقية، لكن دون إدراك لما يقومون به، لأنّ الدولة بنظامها السياسي الذي يكتنفه الشر جرّدت الإنسان من إنسانيته، وبنت له ذات جديدة غارقة في القانون السياسي الذي صار شرا، فلم يعد يميز بين الفعل الإنساني من جهة الواجب الأخلاقي المحكوم بالإرادة والوعي والحرية، والفعل التلقيني الصناعي من جهة الواجب القانوني المحكوم بغياب الفكر والوعي والحرية، فعندما يغيب الفكر يحضر الشر النابع من النظام السياسي بقوانينه الأكثر شرا.

فحسب أرندت "وفي اللغة النازية تصير إرادة **الفوهرر*** الذي لا يجد راحة على الإطلاق والحيوي أبدا، القانون الأسمى الذي يسود الدولة التوتاليتارية"[2] ومنه فإنّ القائد السياسي هو القانون في حد ذاته، هذا القانون الذي يحمل جملة من الواجبات التي تدفع الإنسان إلى الشر جراء الطاعة لتلك الأوامر لا غير ذلك، أين "تكون السلطة المطلقة من الأعلى إلى الأسفل والطاعة المطلقة من الأسفل إلى الأعلى"[3] فتغدوا إذا المطلقية صورة الإنصياع التام للأوامر التي لم ولن تكون خيرا أبدا مادامت السلطة السياسية تدفع بها إلى واقع الفعل فضرورة تكون شرا، لأنّ السياسة في هرمها السلطوي يعلوها "القائد الذي يتجسد في شخص ماكر"[4].

2- الدولة الديكتاتورية قضاء على الحرية و الإجتماع الإنساني وزرع للشر:

---

[1] أرندت حنة، **ما السياسة**، مصدر سابق، ص78.

الفوهرر: لقب حمله أدولف هتلر (1889م- 1945م) بمعنى القائد، المرشد والملهم الوحيد للروح الوطنية. أنظر إلى سعيفان أحمد، **قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية**، مرجع سابق، ص255.*

[2] أرندت حنة، **أسس التوتاريتارية**، مصدر سابق، ص110.

[3] المصدر نفسه، ص109.

[4] المصدر نفسه، ص 122.

قضت الدولة بحملتها الدعائية التي تغري العقول وتفقدهم لبنة التفكير لينقادوا لفعل الشر التافه العادي، من دون معنى على الحيوان السياسي ثم الإحتماعي، وهذا ما يتجسد فعلا في الدولة التوتاليتارية التي ينعدم في ظلها أي وجود حقيقي للتعددية الإنسانية، فتسيطر على الحياة الخاصة للإنسان وحياته العامة هيمنة كاملة، يؤدي هذا في النهاية إلى غياب الذات غيابا لا رجعيا إذ "أنّه من الصعوبة بمكان الوعي بأنّه يوجد مجال حيث بجب أن نكون أحرارا، بمعنى حيث لا نشعر أننا مستسلمين لأهوائنا ولا في تبعية في أي حال من الأحوال للأشياء المادية لا توجد حرية إلاّ في الفضاء الوسيط الخاص بالسياسة، للهروب من هذه الحرية نهرع للضرورة التاريخية وهو ما يمثل عبثية فظيعة"[1]

وعلى هذا الأساس أمن نأمن بتلك الشعارات قبل الدخول في النظام السياسي، لكن سرعان ما تظهر حقيقة هذا النظام الذي يمقت الحرية، ولطالما نادى بها وعبّر نظريا عنها إلاّ أنّ خباياه أعمق من ذلك، يرمي بظلاله الشريرة على الأفراد ويصبح وجودهم شرا، لأنّ الطاعة إذا بنت ولاءها على الإعتبارات المادية تنتفى بذلك الإعتبارات الأخلاقية، ويختفي الوعي بأفعاله ونتائجه في ظل غياب الحرية، التي كان قد قضى عليها النظام تدريجيا من خلال أساليبه التأثيرية المبنية على التحايل والمكر.

وعليه ينتج عن كل هذا الشر القابع في النظام فعل تافه ولا تكمن تفاهته هنا في نتائجه التي يمكن أن تكون أعظم الكوارث، بل تكمن في الإنسان الذي قام بالفعل الذي يلازمه العدم في كل شيء ويصير عديم الفهم والوعي والحرية، لأنّ النظام لا يحتاج مثل هذه المميزات لتحقيق أهدافه بل يمكنها أن تكون عائقا في طريق هيمنته.

[1] أرندت حنة، **ما السياسة**، مصدر سابق، ص8.

إذن الدولة التوتاليتارية من وجهة أرندت تمحق الوجود الإنساني داخل الجماعة، لأنّ ذلك الوجود يمكن أن يحيّن فيه تلك الميكانيزمات مما يجعله تهديدا لهذا النظام عوض أنّ واجب هذا الإنسان الذي قيد لفعل الشر هو واجب قانوني وليس أخلاقي وأنّه حافظ على القانون من أجل القانون لا غير ذلك، وهذا لا يحتاج إلى إدراك بتاتا بل إلى تلقين وترسيخ من قبل الجهة السياسية، فيكفي أن يحفضه الفرد دون أن يفهمه ويدركه، وعند إعطاء إشارة إلى ذلك الأمر يعود إليه تلقائيا لأنّه تعوّد على مثل تلك الأوامر.

كما تحمل التوتاليتارية بما أنّها يقين مجسد للشر وأصله الذي يبعث في الإنسان قناعات تسير بها الدولة نظامها الذي هو عبارة عن "اللامبالاة الصادقة التي تلازم المنضوين في لوائها: لئن كان ممكنا أن يقدر المرء عدم إهتزازات قناعات النازي أو البلشفي حين ترتكب الجرائم في حق أناس لا ينتمون إلى الحركة موضوع التآمر المزعوم، أو يكونوا أعداء لها، فإنّه لمن المذهل أن لا يرف له جفن حين يشرع الغول في إفتراس أبنائه، وحين يصير هو نفسه ضحية الإضطهاد، وحتى في حال أدين ظلما أو طرد من الحزب وسيق إلى الأشغال الشاقة أو إلى معسكر إعتقال، إنّما العكس يصح فيه، إذ يحدث إزاء ذهول العالم المتمدن أن يكون مستعدا لإعانة متهميه، ولأن يلفظ بنفسه في حكم إعدامه، شرط ألاّ يمس مركز عضويته في الحركة"[1]. ومنه فالإستراتجية الإديولوجية التى تتبعها التوتاليتارية تجعل من الفرد مقتنعا تمام الإقتناع أنّ مهنته فوق كل إعتبار، حيث ينساق إلى الإعدام مدانا من طرف رؤساءه، الذين ورغم كل هذا إلاّ أنّه مازال يكّن لهم الولاء القانوني ويعينهم على نفسه وهذا ما أذهل حنة أرندت، حيث يجعل النظام من الإنسان عدّو نفسه قابلا أن يفعل الشر والذي فيه خير النظام، ويقابل بشّر لا يقل عن الشر الذي مارسه.

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص33.

وفي نفس هذه النقطة أرندت لم تستغرب من تلك الأفعال الشريرة التي تقتل وتتكل بالإنسان ذلك الإنسان الذي لا ينتمي إلى الحزب النازي التوتاليتاري مثلا، وقتلهم لليهود فهذا ليس بالغريب على قناعات هذا النظام، لكن ما شد إنتباهها وإنتباهنا في نفس الوقت هو كيف يقتّل هذا النظام أعضاءه الذين كان لهم يد في بناء قاعدته وبسط لواء سيطرته؟! و ما يزيد الأمر ذهولا هو قناعة هؤلاء الأشخاص ضحايا أنفسهم أنّ هذا ما يجب أن يقع لا محالة، فالوفاء للمهنة أصدق من الوفاء لشخصه الإنساني في حد ذات.

3- التلقين أسلوب الدولة لصناعة الشر

بدل أن تخلق الدولة إنسان خاضع لمصالح متصارعة فيما بينها داخل فضاء ديمقراطي، تعمل على صناعة هياكل إنسانية فارغة من كل عاطفة أو فكر، أسلوب هذه الهياكل الوحيد الشر وممارسته بكل أنواعه دون أن يرف لها جفن، فتعتمد الدولة على تكوين "جمعيات سرية تشكل بدورها ترتيبات وفقا لدرجات التلقين، وهي تنظم حياة أعضائها بحسب معتقد سري ومتوهم بحيث تتبدى الأشياء كلّها مختلفة عما هي، كما أنّها تعتمد إستراتجية للكذب متماسكة في سبيل أن تضّلل الجماهير غير الملقنة، كما أنّها تفرض الطاعة العمياء على أعضائها، الذين يوحدهم ولاؤهم لقائد غالبا ما يكون مجهولا وسريا على الدوام، ويكون هذا القائد محاطا أو ينبغي له أن يكون كذلك بفريق صغير من الملقنين، ويكون هؤلاء محاطين بدورهم بشبه ملقنين"[1] تلقنهم الدولة أنّ الشر هو الأسلوب الوحيد الذي يمكن أن يجعل من هذا النظام متماسكا، في حين أنه مجموعة من الطغاة في ظل النظام الديكتاتوري هذا الذي يقيم نفسه نظاما ديمقراطيا علنا، لكنّه يرسم وراء كل هذا خفايا من الكذب والأوهام بغية إحكام الولاء على هؤلاء لصالح القائد، وإن

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص123، 124.

كـــان القائـــد قـــد أحكـــم ســـيطرته علـــى الـــذين تـــأثروا بتلقـــين كيفيـــة أن يكونـــوا أشـــرار. وعليـه أخـذ هـؤلاء الأشـرار يـؤثرون فـي مجموعـة مـن الجمـاهير، فتكـون الدولـة إذن ديكتاتوريـة إنطلاقا من النظام الذي كوّن هؤلاء القادة وصولا إلى من تأثر بفظاعات الشر من الجماهير فيصبح الشر واقعا يوميا مثله مثل الجرائد الصباحية التي تنقل نتائج تلك الأفعال، فلا يغدوا شيئا مدهشا لأنّ التعود على فعل الشر والسماع بنتائجه أضحى شيئا تافها مادامت الدولة قد قضت على الوعي الجماعي بالفعل، فمن يستأثر من فظاعة تلك الأفعال بعدما سيطر فعل الشر على كيانهم؟

من المؤكد أنّه لن يتأثر أي أحد لأنّ الدولة عملت على وأد روح الجماعة والحرية في الفعل والإختلاف، وأصبح بالتالي التمتع بالحقوق محذوفا من أساسه وساد التعلق بالواجب القانوني للنظام، الذي مكّن الفرد المنخرط في الدولة وصوغ له القيام بالشر بتداعيات واهية بعدما أباد الحيوان السياسي في الإنسان ودمّر معه المجال الإجتماعي وما يحمله من روابط ثقافية إنسانية، ليدخل الإنسان مع هذه الدولة في تجربة اللاانتماء وفي مستوى الفاجعة الأنطولوجية حيث تقضى على الشخصية الأخلاقية وكل مرجعية من شأنها أن تقودنا إلى التمييز بين الخير والشر، وهذا ما إستنبطته أرندت من تنظيم الجيوش النازية "حيث أنّ رجل الجمهرة الذي عمل هملر على تنظيم صفوفه وأفراده، وأعده من أجل أن يقترف له الجماعية الأفظع في تاريخ البشرية، وكأنّه أشبه بالرجل المغفل الأنف منه برجل الرعاع"[1] الذي ينصاع للنظام الذي يبني له شخصية تافهة، جراء ما لقنه له، فوّل أشبه بالمغفل وهذا ما تريده هذه الأنظمة حتى لا يفضحها في النهاية مفضلا التضحية بنفسه في سبيل الحفاظ على بقاء تلك الدولة ومكانتها، لكن هل كل أنظمة الدول تنطبق عليها نبوءة أرندت؟ أو بالأحرى هل يمكن أن نجد في هذا العالم نموذجا

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص77.

ديمقراطيا بعيدا عن شر الأنظمة التوتاليتارية الديكتاتورية؟

"ماكنّا قد لاحظناه يمكن أيضا وصفه كحضارة متصاعدة للعالم...والصحراء هي العالم ضمن شروطها نتحرك والخطر الأكبر للصحراء يتمثل في كونه يحمل إمكانية العواصف الرملية وتشكل الواحات كل مجالات الحياة التي توجد على نحو مستقل، أو على الأقل في جزء كبير منها مستقلة عن الظروف السياسية"[1].

من هذا المنطلق فإنّ كان العالم يشهد صراعات دامية لا تخلوا من الشر تكاد تمحق وجود هذا العالم في حدّ ذاته، فإنّه لا يستثني أبدا وجود الخير فيه، فأرندت شبهته بالصحراء التي تتخللها واحات شاسعة، فلا بد إذن أن نأمل في ظهور تلك الواحات التي لا ترضخ للعوامل السياسية بما أنّها طبيعة كامنة في الإنسان وحده، فإن كان النظام السياسي هو أصل الشر الذي يتجسد في الإنسان وما يفتأ حتى يفتك به، فإنّ هذا الشر لا ينطبق على كافة النوع الإنساني مادام الإنسان عاقلا بطبيعته.

إستنتاج:

نخلص في علاقة الدولة بالشر التافه من خلال القراءة التي قدمتها أرندت لفساد نظام الدولة التوتاليتارية مايلي:

أولا: تصنع الدولة قوانين تحمل واجبات تفضي بفاعلها إلى القيام بفعل الشر التافه الذي تكون نتائجه كارثية على الفرد الفاعل في حد ذاته.

ثانيا: لا تتحمل الدولة مسؤولية نتائج أفعال الشر رغم أنّها أوامر نظامها ويقع بذلك الإنسان

[1] أرنت حنة، **ما السياسية**، مصدر سابق، ص134،133 .

ضحية النظام من جهة الفعل ونتيجته لتغطي الدولة جرائمها.

ثالثا: تعتمد الدولة في تأثيرها على الذات الفردية، على تلقينها كيفية ممارسة تلك الأفعال في شكل واجبات، بعدما تكون قد ألقت بظلالها الخطابية الكاذبة لإيهامهم بأنّ الولاء فوق كل إعتبار، صانعتا الدولة بذلك جيوشا على قوالب نمطية من الشر.

رابعا: تقع مسؤولية التلقين على القائد الذي يكون ماكرا في ذاته، يحفز بقية الأفراد على القيام بفعل الشر، وينعكس ذلك واقعا كلّه عنف وإجرام ويكون القائد هو الآخر ضحية هذا النظام إذا إستدعى الأمر، ففي السياسة لا شيء ثابت.

خامسا: الدولة هي عامل للقضاء على لبنة التفكير لدى الإنسان وتستغله لمصالحها، ولا يكون هذا الإستغلال إلاّ بعد أن تكبت حريته المريدة للفعل الذي يراه صائبا وتغير مبادئه ويكون مبدأه الوحيد هو الإنصياع للأوامر التي لا تخلوا من الشر وإنّما هي الشر كلّه، فتقضي بذلك على الموازنة بين الحقوق والواجبات، ويبقى الواجب الرابط بين الشر التافه والإنسان.

سادسا: الدولة التوتاليتارية التي تحدثت عنها أرندت بإسهاب في كتابها أسس التوتاليتارية لا تمثل فقط النظام النازي، وإنّما يمكن أن توجد في أي قاعدة سياسية، وما التوتاليتارية إلاّ مصطلح يمكن أن يكنّى به أي نظام ديكتاتوري يلقن أفراده كل أساليب الشر ويصنع بذلك أشخاصا تافهين بعيدا عن إدراكهم.

سابعا: إنّ حديث أرندت عن النظام التوتاليتاري بأنّه أصل الشر لا يعني أبدا تعميم هذه الفكرة على كل الأنظمة السياسية، لأنّ الشر السياسي ليس حتمية تاريخية وإنّما هناك واحات في ظل الصحراء القاحلة لازالت تتميز بديمقراطية النظام الحر الجماهري، مادام الإنسان عاقلا بطبعه يبقى الشر السياسي الجزء المظلم من العالم وليس كلّه، وتقع مسؤولية الخلاص منه على عاتق

الإنسان وحده، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل يستطيع إنسان القرن العشرين الخلاص من الشر التافه؟ وإن كان يحمل قدرة الإستطاعة على الخلاص، كيف يكون السبيل إلى الخلاص من الشر التافه؟

المبحث الرابع: في ضرورة الخلاص من الشر التافه

طرحت أرندت إشكالية الشر في إرتباطها بالوضع البشري، بالنظر إلى واقع الأنظمة السياسية التحكمية الشمولية التي فرضت قيما جديدة حولت البشر بموجبها إلى آلة ميكانيكية تستجيب للمثيرات، ويصبحوا بموجب هذه المعادلة أساليب سياسية شريرة، ويمكن أن نقول: أنّ الشر كفعل لا يعود سببه إلى الإنسان، فهو مجرد وسيلة ليست قادرة على رفض الأوامر، ويبقى ذلك الإنسان شخص عادي وفعله دليل على غياب وضعف تفكيره وبالتالي شره تافه ومبتذل لكن أرندت تصر على قيمة الإنسان والقدرة التي تميزه بما هو كائن فاعل، مبدع وسياسي في الآن ذاته، ولا يمكن أن يستمر العالم شرا مادام الإنسان يمتلك هذه القدرة، حتى وإن غيبتها لدى بعض الأفراد الأيادي السياسية إلاّ أنّ هذا لا ينطبق على الكل، فعلى الرغم من الشر الذي يميز العصر الحديث بعد أن غزته الأنظمة التوتاليتارية، فيبقى للسياسة معنى "معنى السياسة هو الحرية"[1] إذن يمكن للإنسان الخلاص من الوضع اللاإنساني الذي يعيش في ظله، لكن كيف تتأتى هذه الإمكانية؟

1- العيش المشترك يفتح الضرورة للخلاص من الشر التافه

مهما حاولنا أن نضع حدا فاصلا بين الحياة الفكرية والحياة النشطة، أي بين الفكر والفعل فإننا لا نستطيع ذلك لأنّ ماهية الإنسان الحديث هو الفعل السياسي، فأرندت لا تدعوا إنسان القرن العشرين العيش بمعزل عن السياسة، أو العودة إلى حالة الطبيعة حتى يحافظ على إرادة فعله بل تدرك بكل وعيها أنّ الإنسان لا يستطيع أن يحيا إلاّ بموجب ماهيته السياسية، حتى ينظم إرادته الفردية في شكل جماعي في ظل القانون لأنّ العالم لم يعد في مأمن بعد أن

[1] أرندت حنة، **ما السياسة**، مصدر سابق، ص26.

صوغت له المبررات لإستخدام العنف والقوة، ويكون دخوله في هذه الجماعة السياسية أكثر مأمنا من البقاء وحده، حتى وإن كانت تلك الجماعة تجسيدا فعليا للشر. وعليه ومع الإنتشار الواسع لوسائل العنف "فمن غير الممكن أن تكون هذه الوسائل التي هي متوفرة في الوقت الحالي للقوى العظمى، والتي ستوفر في المستقبل القريب لكل الدول ذات السيادة، ستكون في النهاية في خدمة الفعل السياسي"[1] لأنّ الواقع سيتغير لا محالة وتنحو هذه الوسائل عن أهدافها الأكثر تعنيفا، فهل هذا يعني أنّ وسائل العنف سترتد عن نفسها وتخلق خيرا بدل الشر الذي كانت تزرعه؟

إنّ المتأمل قليلا في هذا السؤال يدرك الإجابة التي فحواها أنّ وسيلة الشر والعنف التي تستعملها الأنظمة هي الإنسان وأصبح سلاحها القوي، لكن في إمكان هذا الإنسان أن يخلق لنفسه واقعا حسنا ويخرج من الطاعة العمياء للأوامر، ويبتعد عن الإنصياع لخدمة الفعل السياسي، ويكون ذو شخصية محنكة سياسيا بعيدا عن تفاهة تلك الأفعال الشريرة التي تجعل منه تافها ويكون سببا في "حماية الفعل نفسه ضد الخطر المتزايد الملازم له دوما"[2] ويصيروا "هم قادرون على تحويل الصحراء إلى عالم إنساني"[3] تتخلله واحات حسب تعبير أرندت. فعلى الرغم من الواقع القاتم الذي رسمته أين أصبح هذا العالم مجرد صحراء تزحف رمالها يوما بعد يوم، فلا تزال وسط الصحراء واحات تقاوم وستظل تقاوم شبح التصحر. فإن كانت الأنظمة التوتاليتارية تقاتل من أجل نشر الشر وجعل فاعله شريرا تافها، فإن هذا التافه لابد عليه أن يتملص من هذه الصفة وتركها في أبجديات الماضي ولن يحدث هذا التغيير إلاّ من نفس الإنسان ذاته، فلا يعود إلى ما إقترفه سابقا ويبقى قابعا في نتائجه، إنّما عليه

---

[1] أرندت حنة، **ما السياسة**، مصدر سابق، ص182.

[2] المصدر نفسه، ص 128.

[3] المصدر نفسه، ص133.

ضرورة أن يتحدى واقعه مهما إتسم بالشر، ويدرك قيمة التعايش مع الآخر، ويبتعد عن مثل تلك الأقاويل الوجودية التي تعتبر الآخر جحيما.

ومنه فإنّ البحث وراء المعاني التي تحددها أرندت هنا وهناك، يأخذنا إلى أنّه ثمة بين نصوصها العديد من شذرات الأمل من أجل الرقي بالوضع البشري نحو الأفضل "فرغم أنّ العصر الحديث هو عصر العنف، ونحن نحوم في مجال يحيط به العنف من كل الجوانب الذي عممته الثورات من كل جهة و**الأنظمة الكليانية**"*[1] التي سيطرت على الإنسان وقضت على كيانه بما زرعته في ذاته تتصل للذات وولاء للسياسة، وفي خفايا هذا الأمر ما جعل أرندت بأملها في الخلاص أن تقترح لمواجهة الشر ضرورة العيش المشترك في ظل التعاون من أجل الرفع من قيمة الإنسان دون النظر إلى التعارض الحاصل بين مصلحتي ومنفعة الآخر. إذن لا حل لتناقضات العيش المشترك والتواجد معا في الفضاء العام، إلاّ بالتحلي بالقيم النبيلة التي لطالما نادت بها الإنسانية، التي تتجسد فعلا في الخير وحب الغير على الرغم مما "يمكن أن يبدو في بعض الأحيان أن كل شيء يتآمر لتصبح الصحراء في كل مكان لكن ليس هذا سوى خيال، في نهاية المطاف العالم دائما نتاج الإنسان، نتيجة حب الإنسان للعالم"[2] وسيعمل على بناء هذا العالم بكل إرادة التي تحمل في جزء من جذورها ميلا إلى الخير، فتكف بذلك على الشر ويحاول الإنسان أن ينسجم في هذا العالم وسياسته لكن ليس كآلة لأوامره، وإنّما ذاتا

* **الأنظمة الكليانية:** نظام سياسي لدولة ما، تتميز بالهيمنة الكلية على النشاطات الفردية من خلال تبنيها لإديولوجيا معينة، وبدأ إستعمال لفظة الكليانية في نهاية الثلاثينات من القرن الماضي لوصف الأنظمة والحركات السلطوية التي نشأت في ذلك العقد من الزمن، أنظر إلى سعيفان أحمد، **قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية**، مرجع سابق، ص298.

[1] أرندت حنة، **إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح**، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، مصر، ط1، 2005 ص54.

[2] أرندت حنة، **ما السياسة**، مصدر سابق، ص136.

فاعلة بإرادتها وذلك "باللجوء إلى صوت الضمير الإفتراضي"[1] .

2- الصفح حل للشر التافه

إنّ أمل أرندت في الخلاص إقترن بإمكانية الصفح "إذ تتيح ملكة الصفح محو أفعال الماضي الذي تعلق أخطاؤه"[2] فالصفح حسب هذا المفهوم الذي قدمته أرندت وحده القادر على أن يجعل الإنسان يتصالح مع نفسه أولا ومع الآخرين ثانيا، فيتعرّف على ذاته أكثر ويتقرب من الآخرين ويعلي من كلمة الحرية رغم الإختلاف في الآراء، يبقى التعايش في ظل الصفح ضرورة لابد من تجسيدها حتى ينمحي الشر وتفاهته من هذا العالم، ويفتح الإنسان مع الصفح دفترا جديدا يحرق من خلاله كل الدفاتر التي خطها شرا في الماضي، ويصنع لنفسه وعالمه مستقبلا خيرا لأنّ "الواحات...تستطيع توفير حياة قد أبيدت عندما كنّا نبحث عن ملاذ"[3] ففي هذا العالم يوجد أمل نحو الخير، لأنّه وحسب أرندت تبقى السياسة في معناها الحقيقي تحقيقا للحرية ولابد أن يعمل الإنسان على تحقيق هذا المعنى فعليا، فما ينطبق على أحد الأنظمة بالفساد لا يلغي إمكانية أن نجد بعضا منها لازال يحمل بذور الخير، أو بالأحرى يمكن أن نقلب هذه الأنظمة خيرا وذلك لا يكون إلاّ بإستعادة الإنسان قيمته المتمثلة في الحوار والإيمان بالتعددية ونبذ الفردانية تلك القيم التي لم تعد مقبولة في عالم التوتاليتارية حيث الإنتقام والجشع والإنطواء على الذات هو ما يميز إنسان المجتمع التوتاليتاري، لكن يبقى "الصفح بحق نقيض الإنتقام الذي يتحدد فعله كرد فعل ضد عثرة أصلية من هنا، وبعيدا عن التمكن من وضع حدّ للآثار المترتبة عن الخطأ الأول ويقوم بربط الناس بالسيرورة وترك ردّ الفعل المتسلسل المتسمة أعماله

---

[1] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص202.

[2] أرندت حنة، **إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح**، مصدر سابق، ص58، 59.

[3] أرندت حنة، **ما السياسة**، مصدر سابق، ص135، 136.

بالضخامة، ويواصل سيره بكامل الحرية...إنّ الصفح بعبارة أخرى هو رد الفعل الوحيد الذي لا يقتصر على إعادة إنتاج الفعل، ولكنّه يمارس فعله بطريقة جديدة ولا متوقعة وغير مشروطة بالفعل الذي أنتجها وهي التي تحرر بالتالي الصافح والمصفوح عنه"[1]

وعليه إن كانت النزعة الإنتقامية بكل نتائجها السلبية تدخل في صلب الهوية السياسية التي تنعكس على شخص الإنسان تفاهة وواقعه شرا إجراميا مدمرا، فإنّ الصفح كفيل بتغير هذا الشخص وواقعه فينتج عن تلك المصالحة والسلم الداخلي فعلا جديدا كليا من حيث تفعيل التفكير بحرية مريدة إلى ذلك الفعل، بإختيار ذاتي بعيدا عن التلقين على شكل نماذج نمطية متوقعة ليكون فعله مبادرة شخصية وليس دفعا آليا من أي نظام، فعلا غير متوقع متحررا بذلك من تسلط الأنظمة ويحكم سيطرته على قراراته، ويعيد بناء ذاته نفسه بنفسها بعدما كان قد مكّن تفكيره من الحلول قاعدة أساسية لكل فعل صادر عن إرادته ورغبته الحرّة، ويتحمل بموجب هذه الإرادة في الفعل المسؤولية الكاملة عن نتائج رغبته في الفعل والقيام به. ومنه يقع على عاتقه الفعل ونتيجته وتحمل المسؤولية الكلية لهذا الفعل، فيتحرر الإنسان من القيود الأداتية بأن يكون محكوما بكونه أداة شر ويصفح بذلك عن نفسه ويتعايش مع الآخرين ويأخذه هذا الصفح ليتقبله الآخر ويسامحه فيعفوا الجلاد عن ضحيته ويحدث ذلك الإنسجام بموجب الصفح كمبدأ يحقق التسامح كأعلى قيمة إنسانية "فلولا صفح الآخرين عنا الذي به نتخلص من تبعيات أعمالنا، لبدت قدرتنا على الفعل كما لو كانت حبيس فعل واحد يلتصق بنا إلى الأبد، وليبقينا ضحايا عواقبه وآثاره تماما مثل ساحر مبتدئ عاجز في غياب الوصفة السحرية عن إيقاف صنيعه أو التحكم فيه، ولولا إلتزامنا بالوعود لكنّا عاجزين عن الحفاظ على هوياتنا ولكتبت علينا أن نتيه بلا قوة ولا هدف، كل يهيم في ظلمات قلبه الوحيد ويفرق في

[1] أرندت حنة، **إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح**، مصدر سابق، ص54، 55.

إلتباسات وتناقضات هذا القلب، ظلمات لا يبددها إلاّ النور الذي ينشره حضور الآخرين في المجال العمومي بتأكيدهم هوية الإنسان الذي يعد الإنسان الذي يفي بوعوده"[1] إذن الآخر يؤثر صفحه على أفعالنا كما يؤثر هو نفسه على وجودنا، فذلك ما يجعل الإنسان ذا قدرة على تغيير نمط أفعاله إلى الأحسن بعدما كان فعله واحدا في كلّ الأحوال، تسيطر عليه الآلية والتبعية الدائمة إلى النظام الذي يمثل جلاده الدائم، رغم كونه أصل شر أفعال الإنسان إلاّ أنّ هذا الأخير هو من يفعل الفعل ويتحمل نتائج ذلك الفعل الذي لا يدرك معناه حتى نظرا لغياب الفكر في ظل النفي الكلي للحرية تتحقق نبوءة النظام ويكون الواقع شرا، لكن الإحتكاك المستمر للإنسان بأخيه الإنسان وتكوين مجتمع سياسي مبني على الصفح والتسامح ورد الأخطاء إلى الماضي والتطلع الدائم إلى مبدأ المستقبل الأفضل هو الطريق إلى الخلاص. ومن هذا المنطلق لا بد على الفرد أن يحافظ على شرطه الإنساني وهو التفكير الذي يتماهى فيه الفعل السياسي بما هو جوهر الماهية الإنسانية مع مختلف الأنشطة الإنسانية الأخرى داخل الفضاء العمومي أي المجتمع ككل، لأنّ الأنا المفكرة لا تعيش بمعزل عن الآخرين وإن عزلت تكون تجسيدا للشر التافه القابع في ديكتاتورية الأنظمة الفاسدة، والصفح وحده يمكن أن يلغي إمكانية هذا الشر لكن هل حقيقة يكون الصفح أداة عملية وليس مجرد تنظير فلسفي لتجنب جرائم الشر؟

يمكن القول في هذا الطرح أنّ الصفح كقيمة إنسانية نبيلة لا نجد تأطيرها الفعلي كمبدأ يمكن أن يأخذ به الإنسان إلاّ في الدين المسيحي كما تقول أرندت "لقد كان المسيح وراء إكتشاف الدور الذي يلعبه الصفح في مجال الشؤون الإنسانية، ولا يجوز التذرع بكون هذا الإكتشاف قد تم في سياق ديني وجرى التعبير عنه بلغة دينية، لكي لا نعامله بالجدية المطلوبة

[1] أرندت حنة، **إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح**، مصدر سابق، ص56.

من منظور علماني صرف"[1]

إذ يمكن أن نخرج هذا الصفح من الطابع الديني الأخلاقي إلى المجال السياسي دون أن ندخل الدين دائما في الشؤون السياسية، لأنّه ومهما كان الصفح ميزة صغناها من الدين المسيحي إلاّ أنّ محتواها قيمة إنسانية تمكن البشر من العيش في مجتمع سياسي، ونستطيع إمكانا أن نبلوره في شكل علماني لأنّ طابعه المسيحي هذا لا يلغي إمكانية علمنته، وتحويله من مجرد قيمة أخلاقية إلى قانون داخل منظومة سياسية توثق الصفح بإعتباره قيمة قانونية تحمي الفرد داخل هذه الدولة، وتسمح له بالعيش في ظل التعددية الإنسانية بعيدا عن الشر وتفاهته.

إستنتاج:

رأت أرندت ضرورة الخروج من إشكالية الشر التافه والخلاص من التبعية الدائمة للإنسان من ذلك النظام السياسي يكون على الشكل التالي:

أولا: يجب على الإنسان أن يعمل على إعادة المفهوم الحقيقي للسياسة، ذلك المفهوم العملي وتكون تلك السياسة مجسدة للحرية الإنسانية في الإختيار بين القيام بالفعل ورفضه، مما يحمله مسؤولية أفعاله في النهاية، ويضمن له الخلاص من نمطية التجسيد الفعلي للشر بعيدا عن آلية التفكير والعوز الدائم للفهم.

ثانيا: إنّ السياسة ماهية إنسانية مما يجعلها واقعا يوميا لهذا الإنسان فلا مهرب منها، وإن جعلته بعض السياسات آلة للشر وحولت شخصه فردا تافها، لكن هذا لا يعني أبدا أن كل نظام

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص97، 98.

فاسد في ذاته بل على الإنسان أن يطهر هذه السياسة من كل فساد ويحمي العالم الذي أصبح في نظر أرندت صحراء قاحلة، ويكشف الواحات التي تتخلل هذا العالم ويخرج خيرها ويدحض الشرور التي تحيط بها.

ثالثا: إن كان الإنسان إرتكب شرا في حق نفسه أولا وغيره من بني جنسه ثانيا، فإنّ هذا لا يعني أنّه حتمية إستمرارية لمثل هذا الفعل، بل يمكن أن نجد بعيدا عن الإنتقام والذاتية قيما تعايشية في وسط إجتماعي سياسي كقيمة الصفح مثلا، التي تقترحها أرندت كحل منهجي للشر التافه.

رابعا: فإن كانت الأنظمة التوتاليتارية قد لقّنت الإنسان أساليب الشر، فإنّ الصفح يعلمه تلقائيا ما معنى الإرادة والوعي والحرية، إذن الصفح أسلوب من أساليب قهر الشر وإحلاله خيرا.
خامسا: إذا كان الصفح قيمة دينية تدرج في أسمى القيم الأخلاقية النبيلة، فإنّنا يمكن أن نجعلها قاعدة قانونية نعمل بها بمصوغ حماية الإنسان، ويصبح بمقابل تلك الواجبات التي تبلورها الأنظمة في شكل أوامر، له حقوق ينصفه بها ميزان العدل، إذن الصفح حق من حقوق الإنسان السياسي يحميه مهما كان فعله شرا.

سادسا: الصفح بما أنّه لغة التسامح لن يحدث إلاّ بمعية الآخرين والسؤال الذي يطرح نفسه على المستوى العملي السياسي: هل يقبل الضحية بمصافحة الجلاد؟ وهل يقبل من قضى نصف حياته في معسكرات الإعتقال في الصحراء التي لا معنى فيها للوجود أن يقبل الصفح ويسامح شخصا مثل إيخمان مثلا ويتصالح معه؟

الفصل الرابع: الشر الأخلاقي في مقابل الشر السياسي

تمهيد

المبحث الأول: مقارنة بين الشر الأخلاقي والشر السياسي

1- أوجه التشابه بين الشر الأخلاقي والسياسي

2- أوجه الإختلاف بين الشر الأخلاقي والسياسي

المبحث الثاني: نظر تقييمي لأطروحة كانط حول الشر الجذري

1-الهدف الفعلي لأطروحة كانط

2-كانط والإمتداد مع من سبقوه

3-الرهانات الفكرية لأطروحة كانط

المبحث الثالث: نظر تقييمي لأطروحة أرندت حول الشر التافه

1-الهدف الفعلي لأطروحة أرندت

2-أرندت والإمتداد مع من سبقوها

3- الرهانات الفكرية لأطروحة أرندت

تمهيد:

بعد ما تقدم من تحليل ومناقشة وإستنتاج في بادئ الأمر لأطروحة كانط حول الشر الجذري وألحقناه تاليا بدراسة أطروحة أرندت حول الشر التافه، تفتح الضرورة الباب لمقاربة أفكارهما في مخاض سؤال الشر في مقارنة نرصد من خلالها ما توافقت فيه أرندت مع كانط كأوجه تشابه بين نظرهما، حتى نخلص إلى أوجه الإختلاف التي تعطي طابعا من الخصوصية لكل من طرح كانط وأرندت وتتم عن إنفراد كل منهما بمبدأ أساسي أقام عليه طرحه أو طرحها خالصا إلى أهداف أراد تحقيقها من موضوعه هذا كما حملتها هي الأخرى رغبتها الإنسانية لإعادة ما هو إنساني إلى مكانته الحقة، بالإضافة إلى أنّ حياكة هذا الموضوع عند كل من كانط وأرندت لم يأتي من العدم، أين كان لأفكار الفلاسفة الذين سبقوهم أو عايشوهم وقعا على ما تقدم في طرحها لسؤال الشر، سواء كان ذلك التأثر بمصطلح أو مفهوم أو مبدأ كل ذلك نجد له روح في مناقشتهما، كما أضحيا اليوم نعيش في فلك أفكارهما التي قدماها في سؤال الشر واقعا ملموسا، والأسئلة التي تطرح نفسها في هذا الموضع هي كالتالي:

– هل نهلت أرندت من أفكار كانط في معالجته لمشكلة الشر ما جعل البعض من أفكارهما تتشابه وتصب في المسار نفسه؟

– ما هي خصوصية كل أطروحة؟ أو بالأحرى فيما إختلفت أفكار أرندت عن كانط؟

– ما غرض كل من كانط وأرندت الحقيقي من طرح سؤال الشر؟

– هل ما قدمه كانط وأرندت من تحاليل وأفكار له علاقة حقا بمن سبقوهما من فلاسفة؟

– هل نجد حقا لأفكارهما التي أرادوا أن يمرروها من خلال أطروحتهما في الشر واقعا في العالم المعاصر؟

المبحث الأول: مقارنة بين الشر الأخلاقي والشر السياسي

بنت أرندت أطروحتها حول الشر التافه ذو الأصل السياسي من فحوى نقدها لمقاربة كانط حول الشر الجذري ذا الكنه الإنساني المتعدي على القيم الأخلاقية لتضع بذلك لفكرها صرحا فلسفيا خاصا بها، لا يقل أهمية عن مناقشة وتحليل كانط لسؤال الشر، هذا الأخير الذي حارت الميتافيزيقا في مقاربته وتقديم تفسير عقلاني له، أين وقف كل من كانط وأرندت موقف ثورة على ذلك البناء القديم الذي صفّه الأوائل ، بتحليلهم لمشكلة الشر وكأنّها خطيئة أبدية تلازم الإنسان طوال وجوده، وقدّما بذلك صياغة جديدة لهذا الموضوع.

لقد عملت أرندت على مراجعة الموقف الكانطي من مسألة الشر، وهو ما يمكن أن نسميه بالنقد الأخلاقي ووضعه في نصابه السياسي وإبعاده عن النظر الديني، الذي ينهل من مقاربة جديدة تدمج فيه الأخلاقي في السياسي، وهذا ما تجسد حقا في شر النظام التوتاليتاري الذي "مثّل...الرعب الذي إجتاح كلّ الإعتبارات السياسية–لأخلاقيّة ورد الفعل الغاضب السياسي والأخلاقي المباشر"[1] وحطم بذلك هذا النّظام القواعد الأخلاقية الواجب الإنصياع لها، وقدّم بذلك البديل طاعة الواجب القانوني والإنقياد له.

إذن يمكن أن يكون النّظام السياسي بممارساته تجسيدا للشر الجذري الذي ينعكس على شخص الإنسان شرا تافها، ولربما يظهر هنا ذلك التقارب بين أطروحة أرندت والنظر الكانطي لمسألة الشر، ولكن هذا لم يمنع أن تتناحر أفكارهم في بعض المواضع الأخرى.

[1] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص40.

1- أوجه التشابه بين الشر الأخلاقي والشر السياسي

لم تكن أطروحة كانط حول مشكلة الشر ذا الشأن القليل، لأنّه قدمها على شكل نقدي، تعدى من خلالها مواقف من سبقوه في هذه المسألة، فإفترض وناقش ثمّ حللّ وإستنتج ليبلور مفهوم الشر الجذري، ولم تتوقف حلقة الفكر عند كانط ومفهومه الجديد، بل تعرض هو الآخر للفحات حنة أرندت النّقدية عندما صاغت هي الأخرى أطروحتها الخاصة حول الشر التافه، ليظهر ذلك التعارض في المواقف، لكن هذا لم يمنع أرندت أن تكون كانط في بعض الأفكار، أين إستقرءنا بعض نقاط التشابه في جزء من نظرهما.

1- 1 كل من الشر الجذري والشر التافه فعل إنساني

مهما كان دافع الإنسان للقيام بالشر، يبقى فعلا إنسانيا محضا، يكون هذا الإنسان محوره الأساسي، بغض النظر إن كان جذربا أو تافها، يكون الفرد الحلقة الأقوى في معادلة الشر، أين يلعب الإنسان دور المخطط والمنفذ للشر والضحية في نفس الوقت، فإن كانت أرندت قد أعلنت أنّ الشر تنظيم سياسي فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا: من وراء صياغة هذا النظام السياسي؟

ومنه فالنموذج الذي إتخذته أرندت مثالا للشر التافه هو الصورة المكبرة للشر الجذري لدى كانط، حيث إعتبرت أرندت أنّ "ألمانيا...كان مهيمنا عليها عصابة من المجرمين الذين من الصعب تصورهم كأشياء"[1] إذ يبقى بذلك الشر فعلا "ينتمي إلى مشيئة الإنسان من حيث هو كائن طبيعي"[2] حسب مفهوم كانط الذي رأى في الإنسان أداة للشر بحكم ميوله الطبيعية التي تحمل الدوافع نحو الشر، هذا الأخير لا يمكن أن يكون فعلا إلاّ بتدخل إرادة أو مشيئة ذلك

[1] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص261.

[2] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص.81

الإنسان، وكأن الشّر جذر متأصل فيه، في ذاته الطبيعية ، التي تتخذ من فعل الشر أسلوبا لإبراز حريتها، تلك الحرية التي إتخذتها بعض الأنظمة حجة لتحقيق ديمقراطية ورفاهية الأفراد على حدّ قول عصبتها من الأشرار، أين يمثل مثل هؤلاء المحرك الأساسي لتلك الأنظمة الفاسدة في قوانينها، التي تكون واجبا منصوص للقيام به عند بعض الأفراد، في حين يسقط البعض الآخر ضحيّة فعل هذه الأوامر الجائرة، فتتشكل على هذه الهيئة دولة دكتاتورية في نظامها. وعليه فقد صنع هذا النظام مجموعة أفراد يتخللهم الشر ميلا ليكون في دائرة الحرية فعلا، وهنا يتجسد فعلا وجه الشبه بين الشر الجذري والشر التافه حينما تكبر دائرة الشر النابع من الفرد في ولاة نظام طاغي، وتنعكس تلك التخطيطات المنظمة في شكل قانوني على قناعات بعض الأفراد وترسم لهم دولة الحرية والقانون، من خلال إدخال الشرعية على الشر والعنف ليكون بندا أساسيا للحصول على السلم، فتضيع ملكات الفكر و تتبدد مع تغذي تلك القناعات وتلقينها أساليب الشر.

يمكن القول أنّ إنسان كانط المتطبع بالشر هو من صنع النظام السياسي الذي إنعكس سلبا على شخص إنسان أرندت الفاقد للفكر صاحب الشر التافه، فضرورة الإجتماع هي التي تكوّن الدولة، وهذا ما حدث حقا عندما دخل الإنسان ذو الأصل الشرير في الجماعة التي لا تقل شرا عن ذلك الإنسان، وأعطوا مشروعية قانونية لبعض الممارسات التي تتفق مع الطبيعة الإنسانية و ميولها الكنهى بالشر بتغليب اللاأخلاق على ما هو أخلاقي، ووضعه في قمة هرم السلطة السياسية على شكل نظام، وبهذا يدخل الشر في الدائرة السياسية بعدما كان يحوم بين الأخلاق و اللاأخلاق، فتكشف التفاهة طبع من سيطرت عليهم إرادة أصحاب النظام الشريرة وتنعكس أكثر شرا على الجماهير، فولّ الشر إذن فعلا إنسانيا سواء كان هو الضحية أم الجلاد.

1-2 الإنسان يتحمل مسؤولية نتائج فعله للشر سواء كان جذريا أو تافها

إنّ الإنسان القادر على فعل الشر، قادر أيضا على تحمل مسؤولية الفعل ونتيجته هذا ما رأى فيه كل من كانط وأرندت معادلة صحيحة، يمكن أن تضع الأمور في نصابها، إذ ذهب كانط إلى القول أنّ الفعل لا يمكن أن يكون كذلك بدون حرية القيام بالفعل في حدّ ذاته وهذا ما لاحظته أرندت أيضا حينما تحدث إيخمان عن واجبه إتجاه القانون، فأكدت أنّه من الإبتذال أن يدرك الفاعل واجبه القانوني ولا يتحمل نتيجة هذا الواجب الذي إنصاع له إذ "أنّ التفاهة تكمن في إستقالة العقل والضمير عن تحمل المسؤولية بوعي"[1].

إذن لم تنفي أرندت المسؤولية الملقاة على إيخمان وأمثاله من المجرمين، فهم في نظرها إنقادوا إلى فعل الشر بإدراك للأوامر حتى تحول ذلك الإدراك إلى عادة يومية على شكل أفعال يغيب معها الفكر كلّما تكرر فعل الشر أكثر من مرّة، فإن كان الإنسان قد قام بالفعل واعيا بقيمة واجبه القانوني من أجل واجبه فقط، فهذا يحمله جزء من المسؤولية وليس كلّها، ففي كل الأحوال كان من الضروري على ذلك الفرد أن يستحضر ضميره الأخلاقي قبل أي قاعدة قانونية، وهذا ما كان على إيخمان القيام به قبل أي مبادرة قام بها.

فإن كان إيخمان مثلا ضحية من ضحايا النظام التوتاليتاري، إلاّ أنّه يبقى مسئولا عما قام به، ليس لأنّه لا إنساني أو شرير بطبعه، وإنّما لأنّ بإمكانه أن يتخّذ قرارا شجاعا ضد النظام النازي، وهذه المسؤولية إسقاط على شخص كلّ إنسان قام بفعل الشر، خاصة إن كان ذلك الفعل يدور في مجال الحرية وينّم عن الإرادة الواعية، لتغليب ما هو لا أخلاقي على القواعد الأخلاقية بما أنّ ذلك الفعل الشرير طبع راسخ في ميل الإنسان المتجذّر في

[1] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص18.

صلب مشيئته الحرّة بما تريد.

وفي ما سبق إقرار من كانط أنّه كلّما حضرت الحرية قضت الضرورة تحمل المسؤولية فالإنسان "لا يمكنه بسبب أي علّة في العالم أن يكف عن أن يكون كائنا فاعلا بحرية...فضرورة إذن أن يتحمل المسؤولية أيضا عن النتائج التي تنجر عن أفعاله الماضية الحرّة"[1] التي قصد إليها مريدا في فعلها دون أي إجبار، ويقتضي ذلك القصد في حرية الفعل تحمل مسؤولية الفعل أيضا دون أي تتصل من نتائج أفعاله.

إذن خلص كل من كانط وأرندت إلى ضرورة تحمل مسؤولية فعل الشر لأنّه فعل إنساني محض بغض النظر إن كان متجذرا في طبع الإنسان أو تافها في شخص الفرد.

1-3 وجود الشر سواء كان جذريا أو تافها لا ينفي أبدا إمكانية سيادة الخير

إن كان كل من كانط وحنة أرندت قد إتفقا على إستفحال ظاهرة الشر، فإنّهما أكدا أنّ هذا الشر ليس ظاهرة حتمية لا يمكن التخلص منها، بل على العكس من ذلك تماما فبقدر إنتشار الشر يمكن إيجاد وسط هذا الإنتشار بذورا للخير، ويكون الإنسان محور إمكانية تغيير واقعه خيرا، إذ ينبغي حسب كانط "أن نؤسس الأخلاق على مبادئها الحقّة، ونوجد بذلك طبائع أخلاقية خاصة ونبثها في الضمائر لتحفزها على السعي إلى أقصى خير ممكن في هذا العالم"[2]

وعليه فإن كان الشر جذريا في الإنسان، فإنّ الخير هو الآخر متجذّر في صلبه "وتكون الإرادة خيّرة بإطلاق إذ لم يكن في وسعها أن تكون شريرة"[3] إذن تقع مسؤولية التغيير

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص95.

[2] كانط إيمانويل، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر سابق، ص76.

[3] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص124.

على الإنسان وحده، إذ تسمح له تلك المساحة من الحرية أن يتغلب على ذلك الجزء المتأصل بالشر، ويرده خيرا بما يمتلكه من إرادة موقظا بذلك الضمير بما أنّه ميزان العدل والإعتدال لضمان سيادة القانون الأخلاقي والحفاظ على واجب الخير من أجل الخير.

وهذا ما خلصت إليه أرندت أيضا عندما أعلنت أنّ الشر التافه بقدر ما هو أسلوب سياسي فإنّه يحتمل إمكانية ردّه خيرا ويعود ذلك إلى "أنّ السيطرة التوتاليتارية شأن النظام الإستبدادي تحمل بذور دمارها في نفسها"[1] ويمكن للإنسان بعد ذلك الدمار أن يتخلص من تلك القيود السياسية ويحكم عقله وضميره لينحوا جانبا من الخير، ويتخلص من شذرات الشر وتفاهته، ويسمو بعالمه إلى ثقافة مشاركة الغير والتعددية الإنسانية في ظل إحترام الحريات بعيدا عن كل تعسف يجبر الإنسان أن يكون شريرا في ممارساته، ولن يحدث ذلك التجسيد للخير إلاّ بصحوة الضمير فينا.

إذن مهما كانت قوة تلك الأنظمة وسياستها يمكن ردعها وقلب مصير الإنسانية إلى الخير لأنّ هذا الأخير قابع بجوار الشر ويمكن للإرادة أن تمكّنه واقعا حيا فينا، فإن كان الشر دليل واضح على حرية الإنسان في التصرف وإختيار مصيره حسب مفهوم كانط فإنّ الخير هو الآخر قرين ملازم لإمكانية الشر، وكلما إبتعد الإنسان عن الشر وجد الخير أمامه، فهو جزء من عالم الإنسان ويمكن أن يكون كل عالمه إذا بغى بإرادته خيرا، وهذا ما وجدت أرندت فيه نصيبا من الحقيقة، أين أكّدت هي الأخرى على أنّ في هذا العالم الذي تلون شرا قدرا من الخير، فإن كان واقعنا ولّ صحراء جرداء يكتنفها العنف وشرور الإجرام في كل ركن من أركانه، فإنّه يوجد في كل صحراء واحات مخفية يكتشفها الإنسان بفكره كونه عاقلا بطبيعته

[1] كانط إيمانويل، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، مصدر سابق ، ص276.

ويمكـــن أن تكـــون تلـــك الواحـــات نموذجـــا للخيـــر بفعـــل مـــن الإنســـان وحـــده. وهنا يمكن أن نقول أنّ كل من أرندت وكانط يحملان بذرة أمل في نهاية أطروحة الشر للخلاص من جذريته تفاهته وبسط هيمنة الخير على ذات الإنسان وواقعه السياسي.

2- أوجه الإختلاف بين الشر الأخلاقي والشر السياسي

بالرغم من نقاط الإشتراك التي جمعت بين نظر كانط وأرندت في بعض الأفكار حول سؤال الشر، إلاّ أنّ هذا التداخل لا يلغي أبدا حقيقة سعّة الإختلاف بين ما قدمه كانط وما جاءت به أرندت في وقت لاحق على كانط، ليظهر التناقض بين أفكارهما تارة والتعارض تارة أخرى.

2-1 الشر الجذري ميل أصيل في الطبيعة الإنسانية بينما الشر التافه مرتبط بالفعل السياسي

إذا كان كانط قد ذهب إلى القول أنّ في الطبيعة الإنسانية ميل متجذر للشر في كنه الفرد وذاته، إذن "في الإنسان نزوعا طبيعيا للشر...فإنّ هذا النزوع ذاته هو نزوع شرير من الناحية الأخلاقية، إنّ هذا هو شر جذري"[1] على خلاف الشر التافه، أين أكدت أرندت على إثره أنّ الواقع السياسي بأنظمته الفاسدة يفرض علينا شرا يجعل من الإنسان فينا تافها في الفعل، إذ تعمد الأنظمة السياسية "إلى القضاء على الفعل الإنساني، فسيطرتها تنحوا إلى إلغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية عامة ولا تكتفي بتقليص الحرية، أيا كان مبلغ الإستبداد في ذلك"[2]

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص89-90.

[2] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص13-14.

وإن كان كانط قد ردّ فعل الشر إلى الإنسان بغية تأكيد طابعه الحر، فإنّ أرندت بغت من التنظير للشر التافه تأكيد مسار الإنسان المقيد المحجوز على حريته. وعليه الشر الأخلاقي الجذري يقين واضح على إستخدام الإنسان للحرية وإعطاء ذلك الميل الشرير جانبا من الواقع وتجسيدا عمليا لما أراده الإنسان بإختياره الحر، الذي يمكن أن يبغي خيرا وهذه هي الحرية على حقيقتها، فوجود أحدهما ونقصد هنا الخير أو الشر ينفي وجود الحرية، لكن الإحتمالية في سيادة أحدهما على الآخر بإرادة في الفعل هي الحرية التي كانت مقصد كانط من الخوض في سؤال الشر، أما أرندت فرأت أنّ الشر السياسي كفيل بصناعة جماهير تافهة يكبت حريتها في التفكير والتصرف، ويصبح الإنصياع هو القانون الوحيد الذي يجدر الإنقياد له، فوّل فعل الإنسان ناتجا عن أمر سياسي لا غير ذلك.

ومنه فإن كان الشر الجذري إبانة لشخص الإنسان وقدرته على صناعة الفعل بكل حرية فإنّ الشر التافه طمس لكينونة الإنسان ومظهر من مظاهر الإنصياع للأوامر بكل إنقياد بحكم سيطرت النظام السياسي على تصرفاته، وإن كان الشر الجذري فعل إنساني قابع في ميله صادر عن نيته المريدة في الفعل، فإنّ أصل ذلك الشر هو تلك الحرية وإرادتها المجسدة للفعل وجعله ممكنا.

إذن الشر الجذري أصله كامن في صلب الإنسان يقع في زمان ما بعد تشكل العقل القادر على صناعة قرار الإختيار بكل حرية، لكن الشر التافه السياسي على خلاف ذلك تماما بما أنّ أصله إرادة سياسية تمحي بإرادتها المقننة شرا شخصية الإنسان وطبعه العاقل المفكر وتصنع نماذج فارغة في جوهرها، إمكانيتها الوحيدة هي الفعل دون إدراك لمعنى هذا الفعل في حدّ ذاته. يتضح إذن أنّ أصل الشر السياسي كامن في واقع الإنسان خارج طبعه العاقل، تدفع به القوانين الإدارية للدولة لأن يصبح شريرا في أفعاله بموجب القواعد التي يرسمها ذلك النظام فالشر عند

أرندت أخذ وجهة مغايرة لما قدمه كانط، أين حاول هذا الأخير أن يقدم الشر الجذري كذريعة لتأكيد حرية الإنسان بحافز ذاتي، لكن أرندت حاولت أن تنظر لمسألة الشر التافه لتحاكي الواقع الذي غابت فيه الحرية بدافع سياسي.

2-2 الشر الجذري مخالف للقواعد الأخلاقية، بينما الشر التافه تنفيذ للقواعد وقوانين الإدارة السياسية

قصد كانط بالشر الجذري ذلك الشر الأخلاقي الكامن في الطبيعة الإنسانية المناقض لكل مبدأ أخلاقي الرامي للقضاء على القاعدة الأخلاقية في الإنسان، بتغليب الشر كفعل منافي لقانون الواجب الأخلاقي، بينما عمدت أرندت إلى الشر التافه كفعل لصيق بالطاعة العمياء للقانون، ولا تقصد بهذا القانون القاعدة الأخلاقية التي قال بها كانط بل يكون الشر تافها إذا إنصاع ذلك الإنسان للقاعدة الإدارية السياسية، وهذا ما وقع لشخص إيخمان وحدث مع الكثير من المنفذين للجرائم في هذا العالم.

وقد ناقشت أرندت الفرق بين مخالفة القانون الأخلاقي وبين طاعة القاعدة السياسية من خلال ما لمسته في أقوال إيخمان أثناء محاكمته في القدس أين أكدت أنّ "إيخمان صرّح فجأة مشددا على كلماته بأنّه عاش طوال حياته على التعاليم الأخلاقية لكانط، وبالخصوص التعريف الذي يمنحه للواجب...قال إيخمان بأنّه قرأ كتاب كانط نقد العقل العملي، ثم شرح أنّه منذ أن وقع تكليفه بتطبيق الحل النهائي، توقف عن العيش بمبادئ كانط، وأنّه إعترف بذلك في تلك الفترة وأنّه كفّر عن ذنبه مفكرا أنّه لم يعد سيّد أفعاله، وأنّه لا يقدر على تغيير أيّ شيء ولكنّه لم يقل للمحكمة بأنّ الجريمة في تلك الفترة كانت مقننة من طرف الدولة مثلما كان يقول بنفسه"[1]

[1] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص188.

إذن إيخمان كان مدركا تماما أنّه يتصرف بموجب القانون الإداري الذي نظمه الهيكل السياسي للدولة في شكل قاعدة قانونية من الواجب ترسيخ مبادئها حتى ولو كانت شرا، نافيا بذلك الطاعة الواجبة للقانون الأخلاقي والإعلاء من كفّته على حساب كل قانون آخر لا يعدوا أخلاقيا، لكن حسب كانط إستعمال العقل العملي "يساعد الإنسان على إكتشاف المبادئ القادرة والواجبة أن تكون مبادئ للقانون، بل عليه تجاوز مقتضيات الطاعة وجعل إرادته الشخصية متماشية مع مبدأ القانون وهو مصدر كل شريعة"[1].

ومن خلال الإمعان في هذا النص يتضح من خلاله الفهم الصحيح للقانون الواجب الإنصياع له، بموجب أنّه قاعدة أخلاقية تساعدنا على إستقراء أي قانون أخلاقي آخر حتى ولو كان سياسي بحضور الإرادة، وهذا ما غاب على ذهن إيخمان الذي أراد تشويه الفهم الكانطي للقانون بما أراده بفهمه الناقص، الذي بغى به إلصاق التهمة بتعاليم كانط حيث يظهر من تصريحه أنّه تشبث بمفهوم الواجب الذي صاغه لنفسه بتحليله الفردي لما جاء في مناقشات كانط حسب فهمه الخاص، وكأنّه يصّوغ مبررات جرائمه إنطلاقا من فهمه للواجب الكانطي على أنّه ضرورة قصوى في حياة الفرد ولا يمكن التخلي عن هذا الواجب كقاعدة للقيام بالأوامر حتى ولو كانت ضد مفهوم الواجب في حدّ ذاته، ويبقى هذا فهم إيخمان الذي لا يجسد حقيقة مفهوم القانون أو الواجب الأخلاقي الذي قال به كانط.

وعليه فقانون العقل العملي الذي يجسد قيمة الواجب كفيل بإدراك كل قيمة للواجبات الأخرى حتى ولو كانت بعيدة عن ما هو أخلاقي، أي أوامر سياسية ويحاول مقارنتها مع القاعدة الأخلاقية لإعطائها بعدا عمليا يتماشى وحقيقة القانون الحقيقي الذي يسير جنبا إلى جنب مع الواجب الأخلاقي، وهذا الذي لم يعمل به إيخمان حينما قرأ كتاب نقد العقل العملي

[1] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص189.

حيث نفّذ القوانين التي جاءت على شكل أوامر من الإدارة السياسية دون أي إعتراض، إنطلاقا من إيمانه بأنّه يقوم بواجبه غير مفرق تماما بين معنى الواجب الأخلاقي والواجب القانوني، فوّل شخصا تافها قام بجرائم أكبر حتى من قدرته على فهم معنى الشر في حدّ ذاته.

خلافا لذلك يظهر الشر الجذري على أنّه كسر للقاعدة الأخلاقية التي تقول: بالواجب الأخلاقي من أجل الواجب الأخلاقي فقط، فلا معنى لهذا الواجب حينما يحضر الشر الأخلاقي أما الشر التافه فهو الإعلاء من مكانة الواجب بما أنّه إنصياع للقانون السياسي لا للقانون الأخلاقي ومن هنا تظهر الهوة بين ما جاء به كانط وبين ما قدمته أرندت، حيث يكمن التباين الذي صار واضحا بين الشر الأخلاقي والشر السياسي في كون الأول ضّد القانون والقاعدة الأخلاقية في الطبيعة الإنسانية بينما الثاني هو دعم وإقرار بضرورة الإنصياع للقانون والقاعدة السياسية للدولة، وعملت أرندت على إظهار وجه الإختلاف هذا عندما إستقرأت خفايا أقوال إيخمان عند مقاضاته، وقدمت بذلك الفهم الصحيح لمعنى الواجب من منظور كانط الذي خفي على ذهن إيخمان.

يتضح لنا أنّ هناك موطن تناقض وتباين بين منطلقات كل من كانط وأرندت في أطروحتيهما حول مشكلة الشر، أين يخالف الشر الجذري الأخلاقي المبادئ الأخلاقية، بينما ينقاد الشر التافه السياسي للقوانين السياسية.

2-3 الشر الجذري عام على كل النوع البشري بينما الشر التافه لا يحضر إلاّ لدى من يفقد الوعي والفكر

إذا كان كانط ينظر إلى الشر الأخلاقي من منظور الحرية والإرادة، فإنّ أرندت تنظر إلى الشر السياسي بإعتباره فعلا نابعا عن غياب الفكر، فعلى خلاف كانط ترى أرندت أيضا أنّ

سبب الشر ليس أصلا متجذرا في الطبيعة البشرية، أين يقع في صلب الإرادة التي تشترط المسؤولية الكاملة بحكم أنّ الإنسان سيد أفعاله على حدّ تعبير كانط، بل على العكس من ذلك تماما تذهب أرندت إلى الإقرار بأنّ غياب الفكر هو السبب الرئيسي لما يسمى شرا، لأنّ الإرادة لاحقة لوجود العقل حتى بالمبرر الكانطي.

ومنه فإذا كان الإنسان يتحمل مسؤولية أفعاله بحكم أنّه بغى فعله للشر الجذري بكل إرادة فإنّ غياب الفكر في الشر التافه لا يعني أكثر من غياب الإرادة، وإن غابت هذه الأخيرة عند بعض الأفراد فهذا لا يعني التعميم، بل يفتقدها البعض ممن كانوا عرضة "لمنهجيات وبرمجيات صهر وتلقين ودعاية كانت تمثّل العمود الفقري للتوتاليتارية"[1] ومازالت تنخر عقول الجماهير في كثير من الأنظمة الديكتاتورية في نسختها الشبيهة بالتوتاليتارية، التي كانت تعمل على إلغاء دور الفكر وتغييب إرادة الإنسان، إلاّ أنّ هذه العدمية في الفكر ليست قاعدة عامة تكتنف كل النوع البشري، بل لا يزال بعض الأفراد يلجئون لإستحضار الضمير عندما يتعلق الموضوع بالأوامر.

إذن الضمير كفيل بإبقاء الفكر يقضا ويستطيع على إثره إدراك معنى الفعل وقيمته من الناحية العملية، ومن هذا المنظور يبقى الشر التافه السياسي حكرا على من تأثروا بتلك المنهجيات الملقنة تحت وطأة القانون السياسي، وولّ الإنسان تافها بعد أن غيب فكره فأصبح قادرا على الإتيان بفعل الشر دون إدراك، لكن هناك إستثناءات في قضية الشر التافه الذي لا يمس كل الأفراد بحكم الطبيعة العاقلة للإنسان، لكن الشر الأخلاقي عام لدى كلّ جنس من البشر "إذ أنّنا تحت لفظة إنسان، الذي نقول عنه أنّه خيّر أو شرير بالطبيعة، لا يحق لنا أن

[1] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص14.

نفهم الإنسان المفرد...بل ينبغي أن يفهم هو الجنس برمته"[1] كون الإنسان قادر على القيام بفعل الشر لأنّه حر في أفعاله.

يمكن القول أنّ الشر الجذري كامن في ميل كل إنسان ولا يستثنى منه أي فرد، كون الحرية هي الأخرى أساس كامن في طبيعة هذا الإنسان أيضا، وكلّما حضرت الحرية حضر الشر لكن الشر التافه حاضر لدى من فقد الفكر فقط وليس كل الأفراد "الذين حافظوا على ملكة التمييز بين الخير والشر ولم يكونوا أبدا ضحية أزمة ضمير"[2] على نقيض الشر الأخلاقي المتجذر في طبيعة كل إنسان مهما كان فاضلا، ونفي أصله الشرير نفي لحريته وهذا يتعارض مع طبيعته الإنسانية في حدّ ذاتها.

إستنتاج:

نلمس من خلال قراءة أطروحة كانط وأرندت أنّه يمكننا أن نضع مقاربة بين الشر الجذري الأخلاقي والشر التافه السياسي، لأنّه بقدر ما نقدت أرندت كانط وإختلفت عنه في بعض الأفكار، فبقدر ما تأثرت وتقاربت معه في بعض الآراء الأخرى، إذا يلتقي كل منهما في:

أولا: كل من الشر الجذري الأخلاقي والشر التافه السياسي فعل إنساني يتحمل تبعياته وما يترتب عنه من نتائج كل إنسان بكل مسؤولية، لأنّه فعل سواء بإرادة أو بدونها يبقى جرما إقترفته أيادي إنسانية.

ثانيا: وجود الشر سواء كان أخلاقي أو سياسي لا يتعارض مع الإمكانية المتاحة أن يحل واقعنا خيرا، إما بإرادة الضمير فينا أو بالصفح.

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص73.

[2] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص150.

يختلف كل منهما في:

أولا: الشر الجذري أصل متجذر بميوله في كنه الطبيعة الإنسانية بينما الشر التافه يرتبط بأساليب سياسية تحمل الإنسان لفعل الشر بكل إبتذال.

ثانيا: الشر الجذري الأخلاقي يتعارض ويتنافى مع القاعدة الأخلاقية بينما الشر التافه السياسي جوهره الإذعان للإرادة السياسية.

ثالثا: الشر الجذري الأخلاقي يمس كل فرد إنساني لأنّه فساد طبيعي في ميل البشرية ككل، بينما الشر التافه السياسي كامن في فاقد الوعي والفكر جراء ما لقّن له بالحملة السياسية الدعائية.

المبحث الثاني: نظر تقييمي لأطروحة كانط حول الشر الجذري

بنى كانط مناقشته وتحليله لسؤال الشر على أساس إنساني، فقدم أطروحته حول الشر الجذري، كأطروحة تقوم على محورية الإنسان في الوجود، ورمى من خلالها إلى أهداف إنسانية محضى، وتأثر في ذلك الطرح بأفكار أعلام الفلاسفة من سابقيه وأثر في واقع الإنسان المعاصر ولاحقيه، وسياق سؤالنا في هذا الموضع: ما مدى قيمة أطروحة كانط حاضرا ومستقبلا؟

1- الهدف الفعلي لأطروحة كانط

لقد أخذتنا الفلسفة الكانطية بين مدّها وجزرها للبحث في سؤال الشر، وتمخض عن هذا الأخير رؤية فلسفية جديدة ثارت على سابقاتها، التي لم تستطع أن تستحدث حلا نهائيا لتلك المشكلة التي تمثلت في عدم إستعاب الإنسان على مدى كل العصور لما يعانيه من أزمة أخلاقية، فجاء كانط ليضع النقاط على الحروف بأطروحته التي لم يبنها على أساس عبثي وإنّما وضّح من خلالها ماهية الشر، أصله وكيفية تجاوزه والعيش بكل إرادة أخلاقية. إذن لم يكن تحليل كانط لهذا الموضوع مجرد مناقشة وفقط، وإنّما كان له أهداف رمى إلى تحقيقها، فوجد في مقاربة الشر العرض المناسب لتوضيح بعض الآراء التي تخص ماضي حاضر ومستقبل الإنسان وعليه، **ما هو غرض كانط الذي بغاه من خلال تحليل ومناقشة مشكلة الشر؟**

إنّ فحوى الإجابة عن هذا السؤال موجودة في كتابه "الدين في حدود مجرّد العقل" أين وضّح بصريح العبارة أن غرضه الأساسي من تناوله لسؤال الشر يكمن في البحث عن **حقيقة الحرية الإنسانية** التي لا يمكن إدراكها في نظره إلاّ لحظة قيام الإنسان بالشر وعليه إن كان الشر طبعا متأصلا في الإنسان، فلا بدّ من إخراجه للعلن، حتى تتجسد حرية الفرد التي تتراوح

بين الخير والشر، ومنه فإنّ تلك القابلية في الإنسان التي تتأرجح بين إحتمالية الخير في جزء منها والشر في نصفها الآخر هي التجسيد الفعلي لمعنى الحرية الكامنة تحديدا كأساس ضروري في الطبيعة الإنسانية، وعلى هذا الأساس"فإنّه علينا ألاّ نفهم هنا من لفظة الطبيعة الإنسانية في الإنسان سوى الأساس الذاتي لإستعمال حريته بعامة"[1] إذن "لا يوجد إنسان شرير ولا إنسان خير، بل فقط إستعمال للحرية"[2]

يبدو جليا من خلال قراءة هذا النص أنّ كانط لم تحمله الصدفة للبحث في موضوع الشر وإنما رغبة هذا البحث تمخضت عن إرادة مسبقة من صاحب الثلاثية النقدية في إبراز القيمة الجوهرية للإنسان ليخرجه من وسط التناقضات التي يعيشها بين سيطرت ميوله ورغباته على سلوكه، وبين ما يريده إراديا بكل حرية راغبة في الفعل والمنهج الصائب لتحقيق التوافق بين ميول الإنسان الشرير، وإرادته في جزئها الطيب الذي يكمن في تلك"الطريقة فقط التي يجب علينا أن نتبعها في تصورنا لإنسجام كهذا بين قوانين الطبيعة وقوانين الحرية فيها شيء يتعلق به إختيارنا يعود إلينا"[3]

يتضح مما سبق أنّ جوهر الشر الجذري يتمحور حول قيمة الحرية، كونها قادرة على فرض نوع من التوازن النفسي يخرج الإنسان من التضارب بين ما هو أخلاقي وما هو غير ذلك، بالإضافة إلى أنّها لبّ الإختيار الذي يمثل جزءا من ماهية الإنسان وحده دون تدخل لأيادي خارجية أو سيطرت داخلية متطرفة.

---

[1] كانط إيمانويل، **الدين في حدود مجرّد العقل**، مصدر سابق، ص16.

[2] المصدر نفسه، ص16.

[3] كانط إيمانويل، **نقد العقل العملي**، مصدر سابق، ص246.

ومنه لا فعل إنساني من دون إرادة حرية الإختيار، إذن ما أريده فعلا فأنا الوحيد المسئول عن نتائجه سواء كانت خيرا أم شرا.

ولم يتوقف هدف بحثه عند الحرية فقط، بل أخذه إيمانه بالعقل وإستقلاله عن كل سلطة خارجية كونه الضمير الحي في الإنسان، إلى إقراره أنّ العقل لا يعترف بقاض آخر غير العقل نفسه، رغم وضعه حدودا للمعرفة التي يجب على العقل ألاّ يتعداها، وفي ظل هذا كان إهتمامه الأكبر ببيان هذه الحدود، حتى يضمن للعقل داخل نطاقها السيادة المطلقة، لكن السؤال الذي يطرح نفنسه هنا ما علاقة العقل وحدوده المعرفية بالشر الجذري؟ وكيف وجد كانط منفذا في أطروحة الشر الجذري لإيضاح قيمة العقل؟

يمكن القول هنا أنّ الإنسان صاحب هذا العقل المطلق السيادة في ميدانه، ينبغي عليه أن يسعى لتوطيد سلطان العقل وقيمته الفعلية، فيكون ذلك التوطيد العقلي حاكما في كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال وما يستشعره من عواطف في الأخلاق وهنا يلتقي حكم العقل على فعل الشر، ويمكن ان يغيره خيرا، ومن أحكام هذا العقل سواء كان نذري أو عملي تولد مفهوم الواجب والأمر المطلق في الأخلاق ومنه فإن هذا الإيمان بالعقل هو إيمان بالإنسانية أين يتطلع هذا الإنسان لتغيير واقع حكم عليه شرا، من خلال تحكيمه للعقل على كل ميول طبيعة متأصلة شرا.

فكانت أطروحة كانط من هذا المنظور فلسفة علمية للإنسان، من خلال تأكيده على صوت الواجب الكامن في أعماق كل واحد منّا بطبيعته الفطرية، وضرورة تغليب هذا الواجب على كل قلب خبيث ومكر إنساني حتى يظهر الإنسان الأخلاقي بدل من الإنسان المطبوع بفعل الشر أين يحاول الميل فينا إلى ذلك الفعل دائما تغليب الشر لكن"على الرغم من كل

جهودنا لم نستطع أن نتحرر كليا من العقل في حكمنا"[1]

وعليه وضّح كانط من خلال مناقشته لموضوع الشر أنّه ينبغي على الإنسان مهما كان وضعه وحتى وفي حالات ضعف إنسانية أمام نزوات الميول و حيادها عن الواجب الأخلاقي عليه أن يعمل لخير الأجيال المستقبلية، وأن ينقل لهذه الأجيال هذه المهمة حتى تتدرج بصفة آلية ضمن صيرورة تطور النوع الإنساني، ذلك الإنسان الذي بحث له كانط في نظره الفلسفي الأخلاقي حول الشر قيمة تجسدت في ضرورة الإعتراف بحريته في الفعل بتحكيم من العقل الذي يقف حائلا أمام إرتكاب الشر من قبل الإنسان العاقل، الذي تكمن مهمته في العمل الدائم على التعريف بقيمة الخير من كل شر، فتظهر هنا القيمة الفعلية للإنسان حاضرا ومستقبلا.

يرمي إذن كانط إلى القول: أنّ الإنسان لا يمكن له إمتلاك إيمان بإنسانيته إذا كان يحمل بداخله إحتقار لذاته، يعاني من لعنة الشر الحتمية التي روج لها أولئك الذين سطو على المفاهيم الدينية، فهذا الشعور يبعد الإنسان عن حقيقته أنّه كائن عاقل حامل للقانون الأخلاقي في مقابل كل شر متجذر في طبعه، ما عليه حسب تصور كانط إلاّ التّوجه العقلاني للحرية حتى يتحقق الواجب الأخلاقي و يعتلي قمة كل فعل إنساني.

من هنا كان حرص كانط في بحثه عن إجابة لسؤال الشر على إبراز أنّ "ما يجب هو ممكن دون تنازلات أو تجاوزات"[2] حفاظا على قيمة حرية، إرادة، إختيار الإنسان دون تجاوز الحدود التي يرسمها العقل، والسعي نحو الفضيلة ضد كل شر، بالعمل على ترسيخ مبدأ الواجب الأخلاقي، فلا ضرورة إذن لتنازل الإنسان عن قيمته الحرّة في فعل الخير أو الشر، ولا طائل من تجاوزها لأن الممكن فعله لا يتطلب الحط من مكانة الإنسان بل العمل على جعل المكن

---

[1] كانط إيمانويل، **نقد العقل العملي**، مصدر سابق، ص254.

[2] ديورانت ول، **قصة الفلسفة**، ترجمة فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988م، ص106.

فعلا عمليا بالرفع من قيمة الفرد، حتى وإن تطلب إبراز وجوده القول بأنّ الشر الجذري هو التجسيد لما يسمى حرية، لكن من أين إستلهم كانط هذا الشغف بالسعي لإثبات الحرية الإنسانية؟

2- كانط والإمتداد مع من سبقوه

"قال **برونو***: إنّ جميع المذاهب الفلسفية الغربية الحديثة تنتمي إلى **ديكارت***"[1] **هل هذا يعنى أنّ كانط كان ديكارتيا عندما قدم أطروحته حول الشر الجذري كطريق لإثبات الحرية الإنسانية؟ أو هل تنطبق مقولة باوش برونو* (Bauch bruno)على أطروحة كانط؟**

إنّ الثورة التي جاء بها **رينيه ديكارت*** **(René descarte)** لا تقل أهمية عن الثورة التي جاء بها كانط بعده إلاّ أنّ إنتماءه لديكارت لم يصل إلى درجة إعتبار كانط ديكارتيا، فهو يتعامل مع أساطين الفلسفة ليكون ردّ فعله أكبر وأعمق وأمتن، إلاّ أنّ هذا لم يمنعه أن يتشرب من بعض الأفكار التي بدأها ديكارت خاصة "في فلسفة الحرية كان ديكارت مصدر إلهام قوي لفلسفة كانط"[2] فأثرت فيه الطريقة التي إتبعها ديكارت في إثبات قيمة الوجود الإنساني من خلال الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" أين ربط الوجود بملكة التفكير، فلم يتوانى كانط عن إتباع نفس المنهج ولكن هذه المرة لإثبات قيمة الإنسان الحر، ويمكن أن يكون لكانط هو الآخر كوجيتو خاصا به وإن لم يصرح به "أنا شرير إذن أنا حر".

---

* **باوش برونو** (1877م- 1942م) فيلسوف ألماني، ممثل مدرسة بادن الكانطية المحدثة، من مؤلفاته علم الأخلاق.

* **رينيه ديكارت** (1596م 1650) فيلسوف فرنسي، رياضي وفزيائي، يلقب بأبوا الفلسفة، من أهم مؤلفاته تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى.

[1] عثمان أمين، **رواد الميثالية في الفلسفة الغربية**، مرجع سابق، ص111.

[2] المرجع نفسه، ص100.

إذن يمكن القول أنّ كانط وضع نصب عينيه الحرية عند معالجته لسؤال الشر، وكان تأثره بالفلسفة الديكارتية بصفة عامة والكوجيتو الديكارتي بصفة خاصة واضحا، حينما أخذ نفس خطوات ديكارت الذي وجد في الفكر سبيلا للقول بالوجود ذلك الوجود الإنساني الحر فأخذ كانط نفس المأخذ وبحث في مشكلة الشر لإثبات هو الآخر معنى أن يكون الإنسان حرا.

ولكانط قصة أخرى مع روسو بدأت أحداثها عندما وقعت عيناه لأول مرّة على "كتاب إميل الذي كتبه روسو، وإنصرف إليه بكلّ إهتمامه...وأقبل على هذا الكتاب بكل قلبه"[1] أين نجد في حديث كانط عن الطبيعة الإنسانية نسمات من روح الفلسفة عند روسو، إلاّ أنّ توظيفه لهذه الطبيعة جاء مختلفا، لكن تركيز روسو على ضرورة حرية الطبيعة الإنسانية أو بالأحرى الإنسان منذ لحظة ولادته كان لها من الأثر على أطروحة كانط فجعلها الهدف الأساسي عندما خاض غمار سؤال الشر في الطبيعة الإنسانية.

وعليه فقد تشرب كانط من أفكار بعض الفلاسفة بما في ذلك روسو الذي إستلهم من فحوى نظرته للإنسان، تلك الحرية التي لابد أن تكون لأنّها هي الطبيعة الإنسانية في حدّ ذاتها، وإن كان روسو جون جاك قد وجد في إميل وتربيته مخرجا بالإنسان إلى الحرية، فقد أخذ كانط إمانويل الشر منفذا للإقرار بحرية الإنسان.

لكن هل نجد لهذا اللإمتداد واقعا عمليا؟ أو بالأحرى هل تحققت أهداف كانط التي أرادها من مناقشته لسؤال الشر؟ هل نجد لتداعيات هذه الأطروحة أثرا في عالمنا المعاصر؟

3- الرهانات الفكرية لأطروحة كانط :

ونحن نستقرأ أطروحة كانط حول الشر الجذري، ترسّم لدينا قيمة تلك الأفكار الواردة في

سياقه الفلسفي الأخلاقي، إذ أبانت عن فحوى هدفها الرامي لإبراز قيمة الإنسان، وإستطاع كانط أن يجد الإستراتجية المناسبة لهدفه ذاك، إنطلاقا من تأكيده على ضرورة فعل الشر لتظهر الحرية فلا يكفى الخير وحده كفعل لإبانة ما يكنن الإنسان من تحرر، وبذلك يتجسد الوجود الإنساني الحقيقي ككائن عاقل، فاعل، حر، ذو إرادة وهذا ما لاحظه **آرثر شوبنهاور*** (Arthur Schopenhauer) الذي تشبع بروح الفلسفة الكانطية ورأى فيها الكمال الفلسفي أين قال: "إنّ ما جاء به كانط لا يمكن لتوه أن يصبح ملكا للإنسانية، لأنّ الإنسانية ليس لها من القوة على التقبل والأخذ قدر ماله هو على العطاء والبذل، وكذلك تعاليم كانط الزمان وحده سيكشف عن بالغ قوتها ولست أريد أن أتنبأ بمستقبلها، ولكن أود أن أكد بعد الذي قلت، أنّ مؤلفات كانط لا تزال فتية جدا...هذا هو الطابع الذي طبع به العبقري أعماله، على أنّ أعماله ليست بحاجة إلى مدائحي المتواضعة، إنّها قادرة بنفسها على تمجيد صاحبها، وستحيا حياة خالدة في هذه الدنيا لا بنصها بل بروحها"[2]

وعلى إثر هذه الكلمات التي تؤكد قيمة الفكر الكانطي وسعته **هل سنجد روحا لأطروحته هذه كما قال شوبنهاور في واقعنا اليوم؟**

إنّ الصدى الذي تركته أطروحة كانط والذي إمتد ليشمل الزمن إلى الوقت المعاصر ليس بالقليل، أين "أعلنت فلسفة كانط بأنّها مقدمة تمهيدية لكل ما يجيء في المستقبل من أبحاث في الميتافيزيقا"[3] بما في ذلك ما إرتبط من أبحاث لاحقة لسؤال، بحيث إعتبرت أفكار كانط الحلقة الأقوى في مسألة الشر لأنّه ثار على سابقيه كسقراط على سبيل المثال وأثر على

---

[1] ديورانت ول، **قصة الفلسفة**، مرجع سابق، ص325.

* **آرثر شوبنهاور** (1788م– 1860م) فيلسوف ألماني، معروف بفلسفته التشائمية، من أهم مؤلفاته العالم إرادة وتمثلا.

[2] عثمان أمين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، مرجع سابق، ص113.

[3] ديورانت ول، **قصة الفلسفة**، مرجع سابق، ص452.

لاحقيه كحنة أرندت مثلا.

كما ساد أيضا أنّ كانط هو المعبر عن روح التنوير العقلاني الغربي الحديث، وذلك عندما ثار على من أرادو إلصاق الخطيئة بالإنسانية، فحرر العقل اللإنساني من فوهة حتمية الشر ومن تلك المسلمات اللاهوتية التي غلب عليها طابع التزمت والإنغلاق، بعدما وضعها موضع التساؤل والمراجعة في أطروحة الشر الجذري، ففصل بأفكاره التنويرية القائمة على مبدأ الحرية بين حقبتين تاريخيتين، العصر الحديث الذي يمثل عصر التنوير وحقبة العصور الوسطى التي قيدت الإنسان بفكرة خطيئة الشر المتوارثة، فأصبح الإنسان بعد كانط يملك حرية تدفعه لإختيار مرجعيات حاضره القادرة على بناء مستقبله.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل أراد كانط أن يبث فينا النزعة الفردية بأطروحته الداعية للتحرر بالشر الجذري؟ أو بالأحرى هل أفكار كانط التي ناقشها في سؤال الشر تحمل نظر إيديولوجي أذعن للنظرية الفوضوية من أجل الحرية؟ وهل حطم هدفه لبسط الحرية بممارسة الشر مقولة الواجب الأخلاقي من أجل الواجب الأخلاقي؟

ما يمكن أن يقال أنّ فلسفة العصر الحديث هي فلسفة إنسانية بكل ما تحمله الكلمة من معنى أين وضع كل مفكر سواء كان عالما أو فيلسوفا كل في مجاله الإنسان موضوعا له وذلك سعيا لإظهار القيمة الحقيقية لهذا الكائن، وكانط كفيلسوف تنويري حمل على عاتقه مسئولية البحث عن الخلاص الإنساني من كل تقليد يقيده، فأرسى معالم الحرية الإنسانية وإن كانت طريقته في إثباتها مختلفة قليلا، إلاّ أنّه حقق ما بغاه إنطلاقا مما يعيشه إنسان اليوم الذي تشبع من أفكار المدارس الوجودية التي لطالما بحثت عما أراده كانط دائما في معالجته لمشكلة الشر ألى وهي الحرية.

ومنه فإنّ أفكار كانط لها من الوقع على عالمنا المعاصر ما يخولنا القول أنّ إنسان اللحظة هو إنسان تجليات أفكار كانط الداعية للحرية، خاصة تخليص العقل من الأفكار اللاهوتية وبالضرورة إذا تحرر العقل تحرر الإنسان.

إنّ التأمل في نظرة كانط للشر يوضح لنا تلك النزعة الفردية التى أراد كانط أن يجسدها، أين أكد في كل ركن من أركان أطروحته تلك الإرادة الإنسانية الحرّة المنفصلة عن كل إرادة جماعية، فكرّس بذلك لوجود إنسان براغماتي متحرر فكريا وجسديا بعيدا عن التقوقع في دهاليز الخطيئة، وهذا ما نجد له صدى في كتابيه "نقد العقل النظري" الذي نقل الحرية من مجرد نظر فكري إلى الواقع العملي للإنسان في "نقد العقل العملي" وهذا الذي لم يحسب لصالح فلسفته من قبل اللاحقين عليه.

وعليه فيبدوا أنّ أطروحة كانط تحمل بذورا من البراغماتية أين أكد على قيمة الفعل العملي إما خيرا أو شرا، فرمت أطروحته بظلالها البراغماتية على شخص إنسان اليوم في كل مبدأ يعيش به سواء كان إجتماعي، سياسي، إقتصادي...إلخ فهو يتنفس البراغماتية.

وللإجابة على السؤال الذي طرحناه أعلاه حول إنعكاسات البحث في سؤال الشر في الدفع بالفوضى إلى الواقع فيمكن القول أنّ دوافع كانط الإنسانية لا تختلف تماما عن أهدافه الأخرى الأكثر إنسانية، أين كان مقصد كانط واضحا هو حرية الإنسان لا غير ذلك، وإن كان قد قال بفعل الشر كسلوك متجذر في طبع البشر، فإنّه يسعى من خلاله إلى تجاوز التأويل الديني والتاريخي لمسألة الخطيئة الأولى، بغية تحميل البشر مسؤولية أفعالهم السيئة من جهة، ومن جهة أخرى بغية التأسيس لنظر فلسفي جديد يهدف إلى إمكانية المرور إلى حالة مدنية مبنية على الخير، وذلك بالتوفيق بين الإستعداد الأصيل نحو الخير في الطبيعة الإنسانية ومتطلبات

القانون الأخلاقي الصارم، ومن هنا نفهم صرخة كانط الداعية إلى السلم بعيدا عن الفوضى لأنّه وفي مقابل كل ما قاله كانط عن الشر والحرية ، فإنّه يؤكد في أكثر من مناسبة مسؤولية كل فرد عن نتائج أفعاله، إذن كانط بأطروحته ليس مسئولا عن فوضى الإنسان المعاصر لأنّه ذو إرادة حرة في إختيار قناعاته وبالتالي مسئولا عنها.

إذن لا يمكن أن نلوم كانط عن أي جرائم تقع اليوم لأنّه لو تأملنا قليلا في كتابه النقدي الثالث "نقد ملكة الحكم" لوجدنا فيه نموذجا صارخا لفيلسوف متنور حامل لهمّ الإنسانية ككل بالإضافة إلى بيانه الشهير "مشروع السلام الدائم" والذي يعلن فيه من دون شبهة أو لبس إيمانه العميق بالسلام، ودفاعه المستميت عن مجتمع جديد خال من العنف والإبادة والقتل كيفما كان ففي المادة الثالثة من المواد التمهيدية للقسم الأول يقول "يجب أن تلغى الجيوش الدائمة إلغاء تاما على مرّ الزمان" وفي هذا إقرار منه بأنّه مريد للحفاظ على إنسانية الإنسان الحرة في الحاضر والمستقبل من دون وجود مكان لأي فوضى، وهذا ما لمسناه واقعا في كل دولة نظّمت حريتها في مشروع هادف للسلم.

كما أنّ سعيه لتأكيد فعل الشر كطريق للقول بالحرية لا يتنافى أبدا مع مبدئه القائل بالواجب الأخلاقي من أجل الواجب الأخلاقي، فهذا التناقض هو الحرية الحقيقية في حدّ ذاتها فمتى وجدت الإحتمالية في تغليب فعل الشر أو الواجب بما أنّه الخير في ذاته كان ذلك الترجيح بينهما هو الحرية التي أرادها كانط، فلا ينبغي أن يوجد الواجب وحده، كما لا يمكن أن يكون الشر على حدا، فمتى وجد الشر والواجب والإنسان الذي يختار بينهما ويتحمل نتائجهما بمسؤولية حضرت الحرية.

إستنتاج:

كان لكانط دوافع صاغها في طرحه لسؤال الشر بنفس جديد أخذتنا للقول:

أولا: أن للإنسان قيمة وقيمته الحقّة تتجسد في حريته حتى ولو كان فعله شرا، لأنّ الخير وحده لا يكفي للإقرار بحريته.

ثانيا: حتى ولو تحامل كانط قليلا بفلسفته النقدية على من سبقوه، إلاّ أنّه يدين لديكارت وروسو في بعض أفكاره وليس كلّها، فأخذ منهج الكوجيتو في تحرير الفكر للقول بالوجود وطبقه على مناقشته لسؤال الشر بتحرير الإنسان للقول بقيمته، كما نهل من روسو مفهوما في غاية الأهمية وهو الطبيعة الإنسانية وحريتها وإن إختلفا بين خيرتها وفسادها.

ثالثا: الحرية التي قال بها كانط من خلال أطروحته نعيشها في حاضرنا المعاصر كلّ يوم خاصة في مناهج المدارس الوجودية والبراغماتية.

رابعا: نظرة كانط لسؤال الشر وتحليله الذي قدمه ليس إذعانا بالفوضى الإنسانية بقدر ما هو إقرار منه بضرورة الخروج إلى واقع خيّر في ظل سلم دائم.

خامسا: إنّ قول كانط بفعل الشر في مقابل الإستعداد للخير وتغليب الواجب الأخلاقي ليس تناقضا في منظومته الفكرية، وإنّما هذا التعارض الحاصل هو الركيزة الأساسية كدعامة للقول بالحرية الإنسانية.

المبحث الثالث: نظر تقييمي لأطروحة أرندت حول الشر التافه

1- الهدف الفعلي لأطروحة أرندت

ونحن نكتشف أطوار أطروحة أرندت حول الشر التافه، تتجلى لنا أهمية ما خلصت إليه في تحليلها ومناقشتها لمشكلة الشر التي حازت تقريبا على إهتمامها الكبير في جل كتاباتها سواء بطرح مباشر كالذي جاء في كتابها "إيخمان في أورشليم" أو بمناقشة غير مباشرة كتلك التي قدمتها في كتابها "أسس التوتاليتارية"، أين وضحت الكيفية التي يسترسل بها فعل الشر في ممارسات الإنسان اليومية، كعادة فيه غلبت على كل إرادة بدفع من النظام السياسي الذي يجرد المجرم لا الضحية فحسب من آخر علامات الإنسانية بداخله، فيختفي في ظل هذا النظام ألم الضمير وتنمحي المسؤولية، وتحول الإنسان الفاعل إلى أداة أرخص ثمنا الصمت هو رفيقه الدائم، يرى في القانون درعا يحتمي به عند كل نكسة، ذلك القانون الذي تتخلله إجراءات تقوم بتحويل السؤال الذي قد يتبادر في ذهن الإنسان الذي إستغلته الأنظمة وينتاب ضميره نحو "هل ما أقوم به أخلاقي" إلى "هل ما أقوم به قانوني".

وعليه تنتقل أولويات هذا الإنسان إلى تفضيل أو بالأحرى تقديس القانون على الأخلاق ويتستر على كل ما يأمر به وينفذ الجرائم التي خطت له من قبل قادة النظام الدكتاتوري، وإن شاء مثل هؤلاء البقاء في ولاء للتعسف السياسي، فأرندت لم تشأ ورغبت كشف الغطاء عن مثل هذه الجرائم التي أصبحت تعيد نفسها في واقع الإنسان في كل مكان وزمان وهي من قالت "هذه هي المرة الأولى التي غدا فيها ممكنا التلفظ بالمسائل التي لطالما أجبر

جيلي على العيش ملازما إياها أغلب حياة رشده وطرحها على الملأ"[1] فأخذت على عاتقها تصحيح الحقائق التي زورتها الأنظمة بترسانتها القانونية التي تجرم الإنسان الآلة وتبرئ نفسها دائما وتتنصل من المسؤولية.

إذن حنة أرندت هي الأخرى مثلها مثل كانط لم يحملها مجرد البحث وفقط الخوض في سؤال الشر، بل إختفاء مظاهر الوجود الإنساني بفعل سياسي أخذها إلى ضرورة إعادة فتح ملف موضوع الشر في القرن العشرين، خاصة وأنّ هذا الأخير إكتسى بألوان الدم في السنوات الأخيرة، **ومنه إذا لم تكن أطروحة أرندت مجرد مناقشة عابرة فما هو الغرض الحقيقي الذي رمت إليه في تحليلها لسؤال الشر؟**

إنّ الإمكانية في الإجابة على هذا السؤال تتأتى في قراءة ما وراء سطور النصوص التي خطتها أرندت وهي في صلب الحدث، أين لاحظت التلاشي للمعاني الإنسانية في كل قانون تضعه الأنظمة السياسية ويفتن به الجماهير من الشعب، فكلما سيطرت الأنظمة أكثر على حياة الإنسان فإنّه تضيع قيمة هذا الأخير بين فروعها، ولم يبقى لوجود الإنسان أي معنى ماعدا إرتكاب فعل الشر وفي هذا تنافي كلي مع القيمة الحقيقية للوجود الإنساني. ومن هذا المنظور يتبدى جليا أنّ أرندت أرادت أن تفضح السياسات في نظامها الديكتاتوري الإستبدادي الذي يستغل الإنسان لأغراض تتفق وطموحات أصحاب هذا النظام وتتعارض مع جوهر الإنسان الحر أولا، ذو الفكر والإرادة ثانيا، فمن واقع أرندت وواقعنا نحن "لا تزال الأنظمة تنكر كلّ أشكال الحرية السياسية، وليس فقط حرية الإنتماء بل حرية الرأي والتعبير أيضا"[2] فكان مراد أرندت أن تأكد ما آل إليه الواقع الإنساني من تقييد للفكر الحر الراغب في التعبير عن

---

[1] أرندت حنة، **أسس التوتاليتارية**، مصدر سابق، ص54.

[2] المصدر نفسه، ص23.

وجوده بعيدا عن الآلية التي كرستها له الأنظمة، أين فقد مميزاته ككائن عاقل ومفكر.

يتضح مما سبق ذكره أن أطروحة الشر التافه تتمحور حول قضية قيمة الإنسان الضائعة في زمن الأنظمة السياسية الدكتاتورية، أين تنبأت أرندت أنّ العالم المعاصر يتجه إلى إنتاج نماذج إنسانية فارغة من القيم الأخلاقية وتذعن بالولاء للنظام، أي تغيب حقوق هذا الإنسان وتحضر الواجبات ويصبح واقعنا لا إنساني بإمتياز أو على حد قول أرندت مجتمع رعاع ونكون نحن الضحايا مثلنا مثل "إيخمان كبش الفداء الذي تخلت عنه الحكومة الألمانية لفائدة محكمة القدس...حتى تتنصل من مسؤوليتها"[1] ومن يتحمل المسؤولية في هذه الحالة؟

هذا السؤال لا يحتاج إلى كثير من الذكاء فعباراته تجيب عن نفسها، إيخمان تحمل مسؤولية جرائم نظام أو بعبارة أخرى "جرائم ضد الإنسانية"[2] وشخص إيخمان يتواجد في كل ركن من بقاع هذا العالم الذي تحكم زمامه أنظمة توتاليتارية، وسنتحمل تباعا مسؤولية أفعال كنا نحن فيها شبيهين بالآلة ننفذ وفقط إذا إستمر واقعنا ديكتاتوريا.

إنّ هذه الرؤية الثاقبة في التحليل لدى أرندت كشفت حقا ما كان يقع للإنسان وسيقع لا محالة إن بقيت هذه الأنظمة وشبيهاتها تعامل الإنسان مثل تلك المعاملات التي تمحق وجوده وعليه مادام الشر السياسي موجودا يلزم عنه عدمية الحرية لا فكرا ولا تعبيرا، إذن لا وجود لمعنى كلمة إنسان.

فكانت أطروحة أرندت من هذا المنظور فلسفة تحاكي واقع الإنسان الذي لم يعد إنسان، من خلال تقديمه دائما للعلن على أنّه المجرم الوحيد ويحاسب على جرائم ضد الإنسانية

---

[1] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص316.

[2] المصدر نفسه، ص327.

كان هو الآخر أحد ضحاياها رغم أنّ "الأمر يتعلق بجريمة جماعية من حيث عدد الضحايا وكذلك عدد الذين ساهموا في هذه الجريمة، وإن كان العديد من المجرمين ليس لهم علاقات مباشرة مع المجرم الحقيقي، فإنّهم ليسوا غير مسئولين عن ذلك، ويمكن لنا إعتبار أنّ درجة المسؤولية تزداد عموما كلّما إبتعدنا عن الرجل الذي يحرك الآلة الجهنمية بيديه" [1] نلمس في هذا النص رغبة أرندت في جعل كل من كانت له يد في إرتكاب الشر سواء كان مخططا أو آمرا وحتى منفذا للأمر يتحمل مسؤولية فعله الجماعي لأنّه وفي النهاية يبقى الشر السياسي فعلا جند له الآلاف من الأشخاص، لكن إعتاد الساسة على تقديم ضحيتهم على أنّه خطط ونفذ في الوقت نفسه، لتغطية أفعالهم الإجرامية التي يحركون أطوارها من بعيد حتى لا تطلهم المقصلة، وإن إستطاعوا حقا التنصل من مسؤولية فعل الشر فإنّ أرندت إستطاعت أن تفك خيوط الشر التافه السياسي وتكشف تلاعباتهم بالحقائق.

يمكن القول إذن أنّ أرندت أرادت أن تقام محاكم دولية تعاقب كل من كان له دخل في إبادة شعب أو نتكيل بشخص إنسان من قريب أو من بعيد، ورفضت أن يرمى بشخص واحد للعقاب على جرائم تاريخية أو بالأحرى جرائم نظام بأكمله، بل ضرورة لا بد من إعادة النظر في مثل هذه المسائل التي أصبحت جزء من واقعنا المعاصر لأنّه وفي النهاية تمس قضاياها الإنسانية ككل.

إجمالا لما سبق ذكره أرندت رمت من خلال أطروحة الشر التافه إلى رسم الصورة الحقيقية لمعانات الإنسان الذي فقد كل ما يجعله إنسان حريته، فكره، إرادته وصار تافها، ورغم كل هذا هو من يتحمل المسؤولية في النهاية بعد أن طغت تفاهة شخصيته على أفعاله شرا تافها، وكان

[1] أرندت حنة، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، مصدر سابق، ص316.

هدفها واضحا بعد أن كشفت الحقائق رغبت في تغيير جذري للوضع الإنساني بما يتماشى مع ماهيته الإنسانية فألحقت أطروحة الشر التافه بمناقشة مهمة تمثلت في "إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح" لفتح المجال للقضاء على الشر السياسي ويكون واقع الإنسان أحسن بأن يصفح عن من أجرم في حقه وهذا هو جوهر التعايش السلمي، والسؤال الذي يطرح نفسه **من كان وراء رغبة أرندت في طرح إشكالية الشر من جديد؟**

2- أرندت والإمتداد مع من سبقوها

كانت حياة أرندت الدراسية حافلة بالمحطات التي نجد لها صدى واضح في سؤالها حول الشر ويتجلى تأثرها بأفكار أستاذها والذي أصبح فيما بعد أقرب أصدقائها الفيلسوف **مارتين هيدغر*** **(Martin heideggr)** في المعاني المتجسدة في الرسائل التي كانوا يتبادلوها أوقات العطل أو إنشغال أحدهما عن الآخر بتلقي الدروس أو إلقائها، ونلمس في إحدى رسائل هيدغر جوهر أطروحة الشر التي ناقشتها أرندت أين قال فيها "وأنا أقلب صفحات مسودتي حول تأويلي لكانط إنّني أشتغل دائما على كتاب كانط"[1] مستنتجا من هذه القراءة أنّه "إذا كان الشر هو ما حصل وما يحصل...لكن لا يمكن أن يكون هذا إرادة أخلاقية إنسانية فقط"[2] وفي هذا النص يبدو تشكيك هيدغر في أطروحة كانط واضحا للعيان لأنّه كان كثير الإطلاع على كتاباته، حيث نقل عدوى التشكيك هذه إلى تلميذته التي لم تتوانى هي الأخرى الأخذ بالفكرة التي قدمها لها هيدغر ووسعت فيها النقاش والتحليل، ولربما هو أول من نبهها إلى

* **مارتين هيدغر** (1889م- 1976م) فيلسوف ألماني، وجه إهتمامه إلى مشكلات الوجود والحرية والحقيقة، من أهم مؤلفاته الوجود والزمان.

[1] أرندت حنة-مارتين هيدغر، **رسائل حنة أرندت ومارتين هيدغر (من 1925م إلى 1975م)**، ترجمة حميد لشهب، جداول، لبنان، ط1، 2014م، ص133.

[2] المصدر نفسه، ص133.

ضرورة إعادة النظر للطرح الكانطي في موضوع الشر الجذري الأخلاقي المدفوع بالإرادة الإنسانية.

ومن نفس المنطلق ذهبت أرندت إلى الإمكانية الموجودة للتخلص من الشر التافه ورد للإنسان مكانته من خلال ما ساقه إليها مارتين هيدغر في رسالته مخاطبا إياها بقوله "يا حنة؟ إنّ التصالح هو ما يخبئ في ذاته الغنى الذي يجب أن نتحمّله إلى غاية الرجوع حيث يتجاوز العالم روح الإنتقام"[1] وعليه "الإنسان قادرا على تجاوز روح الإنتقام"[2] ، وهذه الجملة تحمل معنى الصفح الذي إقترحته أرندت كحل أخلاقي، يمكن أن يتجاوز به الإنسان تداعي الشر السياسي. صحيح أنّ هيدغر لم يصرح بقيمة الصفح كحل للشر في هذا العالم، لكنه آمن بقدرة الإنسان على تغيير واقع الإنتقام، وحملت تلك الإمكانية التي آمن بها هيدغر أرندت إلى إقتراح حل يتناسب مع تلك القدرة الإنسانية على الصفح والتسامح.

إذن مبادئ أطروحة أرندت في الشر التافه لم تتأتى من العدم ، بل كان لتعاليم أستاذها هيدغر تأثير كبير في توجهها لطرح سؤال الشر من جديد وإعطائه بعدا آخر ومنحى بعيدا عن ما قدمه كانط.

وعلى الرغم من إنتقادها لكانط إلاّ أنّنا لا يمكن أن نتحدث عن أرندت في أطروحة الشر من دون العودة إليه، لأنّه وبقدر ما ثارت على إستنتاجاته نلمس الكثير من التحليلات الكانطية في المفاهيم الأساسية التي إعتمدتها أرندت في سؤالها حول الشر التافه، كمفهوم الواجب مثلا الذي أخرجته من معناه الأخلاقي وقدمته في شكل سياسي، لكنه ومع ذلك يبقى مصطلحا ينتمي

[1] أرندت حنة– مارتين هيدغر، **رسائل حنة أرندت ومارتين هيدغر (من 1925م إلى 1975م)**، مصدر سابق، ص 147.

[2] المصدر نفسه، ص 116.

إلى فلسفة كانط وإستعارته أرندت حنة لمجرد المناقشة والتحليل، ويكفيها أنها دخلت بأطروحتها حول الشر التافه في مقاربة جمعتها مع كانط التي أبانت عن تشبعها بقيم كانط حول السلام والتعايش الدولي بعيدا عن الحروب والإبادة والإقتتال ما جعلها تصر أكثر على أنّ للشر نهاية لا محالة سواء بالصفح أو بإعتماد مشروع كانط، والشيء المهم هنا أنّها تقدر كثيرا شخص كانط ومبادئه وبدا ذلك واضحا حينما دافعت عنه أمام افتراءات إيخمان بإدعائه أمام محكمة القدس على أنّه حافظ في أفعاله الشريرة على قيمة الواجب الذي قدمه كانط، وصححت لإيخمان وأمثاله حقيقة الواجب من منظور كانط كما أسلفنا الشرح في المبحث السابق.

وعليه يمكن القول أنّ روح أطروحة كانط في الشر الجذري حاضرة في مناقشة حنة أرندت للشر التافه وإن كانت بأبعاد أخرى، إلاّ أنّها ظلت تدور في مفاهيم إيمانويل كانط. وبقدر هذا التأثر الذي وقفنا عليه في أطروحتها، **هل نجد للأفكار التي قدمتها أرندت في سؤال الشر التافه واقعا نلمسه في العالم المعاصر؟ هل حقا مازالت سياسة النظام الفاسد للحرب العالمية الأولى والثانية تنخر وجود الإنسان في الأنظمة السياسية الحالية؟ وإن كان النظام التوتاليتاري النازي الألماني تجسيدا للشر التافه في زمن مضى، ما هو النظام الحالي الذي يمكن أن يكون تجسيدا للشر التافه في العالم المعاصر؟**

3- الرهانات الفكرية لأطروحة أرندت

إنّ تلاشي مفهوم قيمة الوجود الإنساني الحقيقي للإنسان ككائن فعّال كما ورد في أطروحة أرندت يفتح الباب للحديث عن السبب الرئيسي وراء هذه النكسة الإنسانية التي إختفت منها بوادر إرادة إختيار الفعل بكل حرية في عالمنا المعاصر رغم كون هذه الأخيرة الشعار الأساسي الذي لم ينمحي من قانون أي دولة، خاصة بعد إنتهاء الحربين العالميتين الأولى

والثانية وإنطفاء شحنة الحرب الباردة وإنفراد الولايات المتحدة الأمريكية بموجب نظام الأحادية القطبية بزعامة العالم، أين راحت تتحدث عن حقوق الإنسان وحريته وضرورة التخلص من الحواجز والقيود التي تجعله متقوقعا على نفسه من جراء قوانين تحصر أفعاله سواء كانت تلك القيود سياسية، إقتصادية أو إجتماعية مما جعله دائما أداة تحركه كيفما أرادت أداتها للممارسات اللاأخلاقية والأفعال الشريرة والعنف الذي لا ينتهي.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الموضع هل الولايات المتحدة الأمريكية هي المخلص لهذا الإنسان من الإستغلال الأداتي الذي وضعته فيه بعض الأنظمة الأخرى؟ أو بالأحرى هل الولايات المتحدة الأمريكية هي إحدى واحات الخير وسط الصحراء التي تحدثت عنها أرندت؟ أحكمت الولايات المتحدة الأمريكية السيطرة على كل مجالات الحياة السياسية، الإقتصادية الإجتماعية والثقافية في كل مكان، بفعل نظامها العالمي الجديد أو ما يسمى **بالعولمة** بإعتبارها "مصطلح بدأ لينتهي بتفريغ الوطن من وطنيته وقوميته وإنتمائه الديني والإجتماعي والسياسي بحيث لا يبقى منه إلاّ خادم للقوى الكبرى"[1]، وكان هدف هذه الظاهرة أو النظام الذي أصبحا نتنفس تجلياته في يومياتنا الإنسان، حيث أخذت العولمة طابع إقتصادي ترغيبي في الحرية الإقتصادية والتخلص من القيود الجمركية وفتح الأسواق وتشجيع الإستثمارات الخارجية وضرورة مساعدة أي دولة تعرضت لنكسة سواء كانت ذات طابع سياسي أو إقتصادي وذلك بفتح الطريق للنظام الرأسمالي، لكن سرعان ما ظهرت الإديولوجيا الخفية لهذا النظام الذي إختلفت شعاراته النظرية عن تطبيقاته العملية وشتانا بين هذا وذاك، وتحولت قيمة الحرية في الإختيار إلى إجبار، حيث فرضت هذه العولمة قيما على الإنسان تمحي شخصيته في الوقت الذي تمرر من خلاله قيمها وإن كانت لا تحمل معنى القيم الأخلاقية، ويصبح الإنسان

[1] الرقب صالح، **العولمة**، الجامعة الإسلامية، مصر، ط1، 2003م، ص7.

بفعل هذا التنميط أداة في يدها تحركه كيفما شاءت، وهذا ما كانت تفعله الأنظمة الدكتاتورية في وقت مضى بإعتمادها لحملات دعائية بشعارات مغرية تحمل ضمنيا أفكار إديولوجية تغيب فكر الإنسان وبالتالي تقضي على شخصيته.

وإن كانت النازية قد إعتمدت على أسلوب التلقين فإنّ "وراء عبارة النظام العالمي الجديد ذات الرنة السياسية القوة تكمن...صورة قوامها فواعل التاريخ المعاصر الذي إتخذ بعدا كوكبيا وقرويا اليوم، هي التقنية بتحويل كل شيء إلى أداة"[1]

وعلى هذا الأساس وبموجب التقنية التي توحي بخلفيات تمحق الوجود الإنساني وتكرس أفعاله لخدمة أغراض أصحاب هذه التقنية، وما أغراضهم هنا إلاّ القضاء على كل تفكير ومبادرة وإرادة وحرية إنسانية، وأصبحنا مقيدين في زمن التقنية التي تظهر أنّها باب الحرية لكنها تمثل صورة من صور التنميط الذي جعلنا قطيعا إلكترونيا، تتمحي فيه أوجه الإبداع وولت تصرفاتنا متوقعة بفعل الجوسسة الإلكترونية وتشبع الإنسان بما إختاروه له أصحاب هذا النظام العولمي الجديد، فلا مجال إذن لإستخدام الإنسان لإرادته أو فكره وإختياراتنا أضحت مختارة مجهزة لنستهلكها، وبعد هذا الحشو لا يبقى من الإنسان إلاّ هيكل فارغ، أداة في يد القوى العظمى أصحاب رأس المال، دمية يحركونها كيفما أرادوا سواء بتحويلنا إلى قطيع أو جنود لهم لخدمة مصالحم أو إرهاب ضد نظامنا، المهم أنّ الإنسان أضحى مجرد شيء من الأشياء مثله مثل عبيد عصر الجاهلية ونحن في عصر يتغنى بشعارات الحرية.

وعليه لازال وجود الأنظمة السياسية يأتي بأكله على الإنسان وأقصد هنا النظام العالمي الجديد العولمة أو الأمركة وآليتها في دمقرطة العالم على نمط قيمها ومستهدفها الأول

[1] سبيلا محمد، **زمن العولمة: فيما وراء دوائر الوهم**، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006م، ص68.

إنسان هذا القرن الذي صنعت منه جماعات في أشكال نمطية تافهة يمكن أن تكون أدواتها في ممارسة الشر والفتك بإستقرار الدول وهذا ما يقع كل يوم في الدول التي تشهد ثورات، فتيلها أشعلته العولمة التي تغلغلت في كينونة هذا الإنسان بآلياتها وكرست الإنسان أداة شر ضد نظام دولته بحملاتها الدعائية التي رافقتها التقنية في كل خطواتها بتلقين الفرد ما أرادوا لفعل ما يبغون بنوع من الإذلال الذي أصبح الإنسان مقتنعا به وراغبا فيه وهذا "ما إستقرأناه من خلال نصوص أرندت التي ترى أنّ أكثر البشر المعاصرين لا يناسبهم العيش في عالم خال من الإذلال دأبوا على أن تملى عليهم ما يقومون به أو يفكرون فيه وترى كذلك أنّ توماس هوبز كان محقا في توقعه هذا الموقف في منتصف القرن السابع عشر، ذلك أنّه يمكن تحديد السمات النفسية الأساسية للنمط الجديد للشخصية غير النشطة التي تقبل التكيف تماما مع المجتمع المعاصر بمنظومته السياسية الطاغية"[1] وهذا فعلا ما يحدث حاليا ويتوافق مع نبوءة أرندت ويتوازى مع إتجاهات العولمة.

ومنه النظام الذي خلف الألمانية النازية والذي يزرع الشر التافه ويلقنه في عالمنا المعاصر هو نظام الولايات المتحدة الأمريكية أو ما يسمى العولمة و "إذا لم تغير العولمة إتجاهها وتطوي شراعها، فإنّ الثمن المدفوع من صميم الحرية وحقوق الإنسان سيكون فادحا، وإذا مضينا على النحو الذي نعيشه الآن فستزيد نذر الشر التي تفضي إلى نشوب حرب عالمية كبرى بحلول منتصف القرن"[2]

إذن الأمركة وعولمتها لا تمثل أبدا الواحات التي تحدثت عنها أرندت فبالعكس من ذلك تماما، فنظامها هو الذي يزيد من التصحر أين ولّ "مشهد العالم المعاصر هو فعلا مشهد يثير الرثاء

[1] بينيس سميث، **الأجندة الخفية للعولمة**، ترجمة علي أمين علي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011م، ص58.

[2] المرجع نفسه، ص11.

حروب في كل مكان ، مؤامرات، إقتتال بين الإخوة...لقد أصبح الخير والسعادة والسلم هي الإستثناء"[1] وكأننا نعيش على تحليلات أرندت في سؤال الشر التافه المبتذل بأشخاصه ولكن نتائجه هدت كيان الإنسان والعالم.

إستنتاج:

رمت أرندت من خلال أطروحة الشر التافه إلى القول بأنّ:

أولا: واقع الإنسان حاد عن أصله الإنساني وقيد فكره وإستغل لأغراض سياسية.

ثانيا: لابد أن يتحمل النظام ككل مسؤولية جرائمه وضرورة كشف الغطاء عن من يقف وراء الشخص المنفذ الذي لطالما كان ضحية هو الآخر.

ثالثا: نلمس في أطروحة أرندت مبادي من فلسفة هيدغر وبعض مفاهيم كانط.

رابعا: أطروحة الشر التافه نعيش تصوراتها في ظل النظام العالمي الجديد الذي أكمل بظاهرة العولمة خريطة تسلط وسيطرت الأنظمة القديمة، وغير في الإنسان ما غير حتى أضحى تافها.

[1] سبيلا محمد، **زمن العولمة**، مرجع سابق، ص66-67.

خاتمة

ونحن نكتشف أطوار سؤال الشر عند كل من **إيمانويل كانط** و**حنة أرندت** خلصنا إلى أنّ كانط بنى أطروحته في الشر الجذري عن قناعة بأن كل ما قدمه الفلاسفة قبله في هذا الموضوع يعتريه النقص أو الخطأ، فما قدمه في مشكلة الشر من إنتقادات في شكل مبررات كان دافعا له لطرح رؤية جديدة تتماشى وعصر الأنوار وتطمح لإثبات أصالتها وقيمة الإنسان بالدرجة الأولى، كما إتبعت أرندت نفس منهجية كانط، وإنطلقت من نفس النقطة التي بدأ منها وهي النقد، فخصصت لأطروحته جانبا مهما من مناقشها وإستبدلت مصطلح الجذرية بمفهوم التفاهة وأخرجت سؤال الشر من المجال الأخلاقي إلى السياسي، تماشيا مع ما شهده العالم من شر إبان الحربين العالميتين الأولى والثانية.

وإستخدم كانط إيمانويل مصطلح الجذرية للدلالة على الشر، لأنّه بنى قاعدة مفادها أنّه كلما تجذر الشر في كنه الطبيعة البشرية وكسر القاعدة الأخلاقية، قاعدة الواجب الأخلاقي والخير، فإنّ النتيجة المترتبة عن هذه الممارسة الإنسانية هو إثبات حرية الإنسان في الفعل بكل إرادة واعية وبالتالي الإنسان هو الوحيد المسئول عن أفعاله، وناقضت أرندت هذه القاعدة بإستخدامها مصطلح التفاهة بدل الجذرية، وقدمت هي الأخرى القضية الأساسية التي بنت عليها دراستها في هذا الموضوع، أين أعلنت أنّ الشر تافه تفاهة الأشخاص الذين يقومون به بدفع من الأنظمة السياسية، بعد قتل روح المبادرة والفكر والقضاء على إرادة الإنسان، وبالتالي هذا الأخير ليس مسئولا وحده عن فعل الشر.

إذن أصل الشر حسب المنظور الكانطي يكمن في حرية إرادة الإنسان التي تدفع الميول لإخراج رواسب الشر المتجذرة فيها، وهذا ما حدث مع سيدنا آدم حسب قراءة كانط لأصل الشر التاريخي العقلي حينما لم يكتمل تشكل العقل بعد، ويحدث تكرارا معنا بعد الخطيئة الأولى متولد عن الأصل الزمني، وما وقع من شر مع سيدنا آدم ويقع معنا اليوم وليد حرية الإنسان في الفعل، وفي نفس هذه النقطة صرحت أرندت أنّ أطروحة كانط لا تتعدى حدود زمانه، وهي عبارة عن قراءة لمرحلة تاريخية ما، لا تصلح لحاضر ومستقبل الإنسان

المعاصر، لذا بادرت لتكييف سؤال الشر بما يتلاءم وواقع الإنسان، فلاحظت الممارسات الفاسدة للأنظمة التوتاليتارية التي كانت تحرك سياساتها العالم، وأكدت أنّ ما يقع للإنسان من شر ليس نابع من نفسة بل قانون الواجب بلا حق وأسلوب التلقين والحملات الدعائية أساليب سياسية حولت الإنسان إلى آلة شر.

وعلية تظهر علاقة الدولة بالشر الجذري عند كانط على أنّها ردع للشر وإضفاء لطابع القانون على الواجب الأخلاقي، في حين توضح أرندت تلك العلاقة بين الدولة والشر التافه على أنّها زرع للشر وقضاء تام على مفهوم الواجب الأخلاقي، وإحلاله واجبا قانونيا بدون أخلاق ولكن مهما كان تأصيل الشر سواء جذريا أو تافها، لن يستمر الوضع البشري شرا، وهذه الإمكانية في التخلص من الشر حملت كانط إلى الإقرار بأنّ إرادة الإنسان الطيبة يمكن أن تطغى على الميول الشريرة للإنسان وإحلالها خيرا، بمساعدة التربية الأخلاقية للفرد لكبح جماح الشر الجذري بالسعي الدائم للسلم وترسيخ معالمه من طرف القيادة العليا للدولة، كما قالت أرندت في هذا المنظور أنّ العالم لازال فيه واحات من الخير في مقابل التصحر التوتاليتاري، والحفاظ على ما بقي من تلك الواحات يقع على عاتق الإنسان وحده في سعيه للخلاص من تفاهة الشر التي تلاحقه، ولن يتأتى ذلك إلاّ بدخول الإنسان في المجتمع بفعالية العيش المشترك وتبادل المنافع، ووضع قيمة الصفح قاعدة حياة في هذا الإندماج البشري بعيدا عن غطرسة الأنظمة وتطاولها على حياة الإنسان.

يتجلى إذن توافق كانط وأرندت في بعض الأفكار وتعارضهما في بعض الأفكار الأخرى على غرار تأكيدها أنّ الشر فعل إنساني وضرورة تحمله المسؤولية كلها حسب كانط وجزء منها حسب أرندت، ولا يخفى علينا إصرارهما على ضرورة الخروج من دائرة الشر بإرادة الإنسان وحده بإيقاظ ضميره الأخلاقي والإعلاء من قيمة الصفح.

وأخذت أفكار أرندت منحى آخر مغاير تماما على الذي قدمه كانط عندما ثارت على أطروحته في الشر الجذري الأخلاقي الذي يتنافى مع القاعدة الأخلاقية بإصطلاح دراستها

في الشر التافه السياسي بالرضوخ للإرادة السياسية، كما أنّ أرندت لم تتقبل مبدأ كانط القائل بعمومية الشر على كل الجنس البشري، وأخذت عليه قوله هذا وأكدت متناقضة مع هذا المنطلق أنّ الشر يمس قفط من فقد فكره وسيطر النظام السياسي على إرادته.

ويمكن القول أنّ أطروحة كانط التي قدمها في سؤال الشر وجمعته في مقاربة فلسفية مع حنة أرندت لم تكن وليدة الصدفة، بل أقامها على هدف، غرضه الأول والأخير هو الإعلاء من مكانة الإنسان التي حطتها ظلمات العصور الوسطى، بإيضاحه في مقابل تجذر الشر في طبع الإنسان تتمركز الحرية هي الأخرى في طبعه، وحتى حنة أرندت لم يأخذها مجرد البحث لمناقشة سؤال الشر، بل حركتها إنسانيتها لكشف حقيقة معاناة الإنسان من شر الأنظمة السياسية، ورغبتها في تحقيق التوازن بين واجب الإنسان وحقه.

كما أنّه لا يمكن إنكار أنّ كانط في أطروحته هذه إستعار منهجية **رينيه ديكارت** في صياغة القضية الأساسية التي بنى عليها مناقشته، وإستلهم من **جون جاك روسو** منطلق أطروحته هذه وهي حرية الطبيعة الإنسانية وأخذها هدفا له في هذه الدراسة، وكان لكانط نفسه تأثير كبير على أطروحة أرندت، فإستعارت هي الأخرى مفهوم الواجب وكيفته على منوال مناقشتها لسؤال الشر، ناهيك عن تعلقها الشديد بمبادئ أستاذها **مارتين هيدغر** الذي كان لأفكاره صدى واضح في موضوع الشر التافه، وكان أول من نبهها إلى ضرورة تجديد مفهوم الشر بما يتساير مع وضع الإنسان في تلك المرحلة، وقدم لها مفاتيح أساسية لأطروحتها كإيمانه بشتات الإنتقام في يوم ما.

وإذا بحثنا عن صدى لأطروحة كانط وأرندت في العالم المعاصر، فإنّ الواقع يتحدث عن نفسه، أين إكتسح مبدأ الحرية الثورات الشعبية لبعض الدول، التي وجدت في أطروحة كانط ملاذا تصوغ به أعمالها، لكن يبقى كانط بريء من تلك الأفعال، لأنّه رسم هدف أطروحته على أنّه تأكيد لحرية الإنسان لا تكريسا للفوضى، كما عبرت أيضا المدارس الوجودية والبراغماتية عن فحوى أطروحة كانط عندما أكدت على الحرية الفردية ودافعت عنها أمام

التيارات الفلسفية الأخرى.

وقد أكملت أرندت ما بدأه كانط عندما إتهمت الأنظمة السياسية بأنّها تعمل على مصادرة حرية الإنسان، وكشفت الغطاء عن الممارسات الشريرة لتلك الدول، وحملتها المسؤولية عما وقع من جرائم وقصدت بذلك النظام النازي، الذي تجلياته لم تختفي من العالم المعاصر وبقيت سياسته تلاحق إنسان القرن العشرين، ولكن بمفهوم آخر صاغته دولة الولايات المتحدة الأمريكية وهو **العولمة**، أمركة العالم وإلحاق إنسانه تافها، فارغا، آلة، ل امعنى لوجوده وهذا هو التجسيد الفعلي للشر التافه في العالم المعاصر.

وتلك الإمكانية للخلاص من الشر التي إقترحها كانط وأرندت لم تعد سارية المفعول، لأنّ العولمة أصبحت ظاهرة مست كل جوانب الحياة الإنسانية إنطلاقا من الجانب الإقتصادي إلى السياسي، وصولا للإجتماعي، فوّل إقتصادنا وسياستنا ومجتمعنا شرا، أو بالأحرى أصبح واقعنا كلّه شرا، والإقتراح الأمثل للخلاص ليس تحديها لأنّها أكسجين هذا القرن، فالأفضل إذا تكييفها ومتطلبات حياتنا ومسايرتها، حتى تتقلص دائرة شرها ونخفف من وطأة إستغلالها للإنسان.

وكنتيجة لما سبق وإجابة على إشكالية يمكن القول أنّ الشر ميل جذري في الأفراد يخرج إلى مجال الإمكان بالفعل بإرادة الإنسان وحريته في الفعل أي مجرد شر نظري، وكون الإنسان حيوان سياسي، كوّن على إثر طبعه هذا جماعات سياسية على شكل دول لها أنظمتها التي صاغها الإنسان بما يتكيف ومتطلباته بالدرجة الأولى، فنلمس في كل نظام أطماع الإنسان ورغبته الدائمة في السيطرة، فيظهر للعلن النظام الديكتاتوري في صورته الكاملة، فتطغى غطرسته ويعم الفساد ويأخذ طابع عملي، ويبدأ إستثماره في الإنسان بالدرجة الأولى فيصنع جيوشا من الملقنين بأساليبه الخاصة، ويظهر الشر التافه في شخص تلك الجيوش القادرة على إحلال العالم كلّه شرا، ومن بين تلك الأنظمة السياسية التي بلورها ميل الإنسان إلى الشر النظام العالمي الجديد بقيادة القطب الواحد ألى وهو الولايات المتحدة

الأمريكية، التي عولمة الإنسان على نمطها وجعلته بلا فكر ولا إرادة، وعبدها المطيع عندما تحتاجه في أفعال الشر.

إذن لم تعد توجد إرادة حرة في فعل الشر من أجل الشر، لأنّ ذلك الطبع المتجذر فينا للشر الصادر عن حريتنا، كبلته سياسة تلك الأنظمة وولدت لنا نوعا آخر من الشر يتكيف وأهدافها شر بدون إرادة ولا وعي بأسبابه ولا نتائجه، حتى أنّها تمحي إدراكنا لمعنى ومفهوم الشر في حدّ ذاته، وأخذ طابع قانوني تحت إسم "شر الواجب".

ومنه أصبح الوضع البشري يسير على نمطية الأنظمة في فعل الشر، فعل لا يمت للإنسان بصلة غير أنّه فاعله عن غير إرادة، ولا ميل، ولا حرية، فنحن اليوم نفعل الشر وفقط بلا مبرر شخصي لتحقيق ما يصبوا إليه النظام، دون إدراك منّا إلى ما يهدف إليه، فنحن في النهاية نبقى مجرد آلة للشر لا غير ذلك، جنود في حرب لا ناقة فيها لنا ولا جمل.

إذن يفتح الوضع الإنساني الحالي المتأزم الواقع بين سيطرة العولمة بأساليبها الشريرة على الفرد روحا وجسدا، الضرورة لإعادة طرح سؤال الشر في العالم المعاصر، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا **هل الشر جدلية حتمية مع الخير مادام الإنسان موجود في هذه الحياة؟ أو بالأحرى هل الإنسان يدور في حلقة مفرغة بين شره الجذري النظري، وتجسيده عمليا في الشر التافه؟**

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر

1) إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرّد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2012م.
2) إيمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجميل ألمانيا، ط1، 2002م
3) إيمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ط12008م.
4) إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، مكتبة أنجلو المصرية القاهرة ط1، 1952م.
5) حنة أرندت– مارتين هيدغر، **رسائل حنّة أرندت ومارتين هيدغر (من 1925م إلى 1975م)**، ترجمة حميد لشهب، جداول لبنان، ط1، 2014م.
6) حنة أرندت، **حياة الفكر**، ترجمة حسن العمراني، دار التنوير، لبنان، ط1، 2014م.
7) حنة أرندت، **ما السياسة**، ترجمة زهير الخويلدي وآخرون، دار الأمان، الرباط، ط 1 2014م.
8) حنة أرندت، **أسس التوتاليتارية**، ترجمة أنطون أبو زيد، دار الساقي، لبنان، ط2، 2016م.
9) حنة أرندت، **إيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر**، ترجمة نادرة السنوسي، ط1، إبن النديم، الجزائر، 2014م.
10) حنة أرندت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1 2008م.

11) حنة أرندت، **إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح**، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، مصر، ط1، 2005م.

ثانيا المراجع:

1) أفلاطون، **القوانين**، ترجمة محمد حسن ظاظا، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، ب ط مصر، 1986م.
2) أفلاطون، **محاكمة سقراط**، ترجمة عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط2، 2001م.
3) محمد الخطيب، **الفكر الإغريقي**، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1999م.
4) أفلاطون، **محاكمة جورجياس**، ترجمة حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ب ط، مصر، 1970م.
5) إمام عبد الفتاح إمام، **توماس هوبز فيلسوف العقلانية**، دار الثقافة، مصر، ب ط1985م.
6) إمام عبد الفتاح إمام، **الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم**، المجلس الأعلى للثقافة مصر، ب ط، 2001م.
7) إمام عبد الفتاح إمام، **فلسفة الأخلاق**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، 1990م.
8) عبد الغفار مكوى، **المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون**، دار الهلال، القاهرة، ب ط، 2003م.
9) محمد الجبر، **الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان**، دار دمشق، سوريا، ط1، 1994م.
10) إبراهيم عاتى، **الفلسفة الإسلامية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ب ط، 1993م.

11) عبد الرحمن بدوي، **الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1987م.

12) أندريه كريّون، **روسو: حياته، فلسفته، منتخبات**، ترجمة نبيه صقر، منشورات عويدات بيروت، ط4، 1988م.

13) جمال محمد أحمد سليمان، **أنطولوجيا الوجود عند إيمانويل كانط**، دار التنوير، بيروت، ب ط، 2009م.

14) محمد عثمان الخشب، **مدخل إلى فلسفة الدين**، دار قباء، القاهرة، ب ط، 2001م.

15) عبد الرحمن بدوي، **فلسفة الدين والتربية عند كانط**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ب ط، 1980م.

16) عثمان أمين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، دار المعارف، القاهرة، ب ط، 1967م.

17) صالح الرقب، **العولمة**، الجامعة الإسلامية، مصر، ط1، 2003م.

18) جون جاك روسو، **إميل: تربية الطفل من المهد إلى الرشد**، ترجمة نظمى لوفا، المكتبة العربية للنشر والتوزيع، مصر، ب ط، 1958م.

19) القديس أغوسطينوس، **إعترافات**، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، لبنان، ط4 1991م.

20) عبد القادر محمد ماهر وآخرون، **فلسفة العصور الوسطى**، دار المعرفة الجامعية، مصر بط، 2000م.

21) محمد سبيلا، زمن العولمة: **فيما وراء دوائر الوهم**، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006م.

22) سميث بينيس، **الأجندة الخفية للعولمة**، ترجمة علي أمين علي، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط1، 2011م.

ثالثا الموسوعات و المعاجم:

1) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية الجزء الأول**، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م.

2) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي الجزء الأول**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ب ط، 1982م.

3) أحمد سعيفان، **قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية**، مكتبة لبنان ناشرون لبنان، ط1، 2004م.

4) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي الجزء الثاني**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ب ط 1982م

5) جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

المحتـــــــــوى	الصفـحة
شكـــــر	
إهـــــداء	
الملخص باللغة العربية	
الملخص باللغة بالإنجليزية	
مقدمة.....	أ
الفصل الأول: الإرهاصات الفكرية لسؤال الشر	
تمهيد الفصل.....	**13**
المبحث الأول: سؤال الشر عند فلاسفة اليونان.....	**14**
1 سؤال الشر بين سقراط وأفلاطون.....	**14**
2- سؤال الشر عند أرسطو.....	**20**
- إستنتاج.....	**22**
المبحث الثاني: سؤال الشر عند الفلاسفة المسلمين.....	**23**
1- سؤال الشر عند الفارابي.....	**23**
2- سؤال الشر عند إبن سينا.....	**25**
- إستنتاج.....	**28**
المبحث الثالث: سؤال الشر عند فلاسفة العصور الوسطى المسيحيين.....	**29**
1- سؤال الشر عند القديس أوغسطين.....	**29**
2- سؤال الشر عند توما الإكويني.....	**32**
- إستنتاج.....	**34**
المبحث الرابع: سؤال الشر عند فلاسفة العصر الحديث.....	**36**
1- سؤال الشر عند توماس هوبز.....	**36**
2- سؤال الشر عند جون جاك روسو.....	**39**

- إستنتاج.....	42
الفصل الثاني: سؤال الشر وجذريته الكانطية	
تمهيد الفصل.....	44
المبحث الأول: مبررات كانط للبحث في سؤال الشر.....	45
1- نقده لنظر سقراط حول فصل الإرادة عن فعل الشر.....	45
2- دحضه لإقحام أرسطو التجربة الحسية في مسألة الشر.....	46
3- تفنيده لموقف سنيكا القائل أنّ الشر لاشعور بدون إرادة.....	48
4- معارضته لأطروحة أوغسطين حول ربط الشر بالعناية الإلهية.....	48
5- رفضه لمبدأ الخطيئة الأصلية القائل أنّ الشر منتقل بالوراثة.....	49
6- مخالفة كانط لأطروحة روسو حول طبع الإنسان الخيّر.....	50
- إستنتاج.....	51
المبحث الثاني: مفهوم الجذرية في الشر الجذري	53
1- لماذا إستخدم كانط مصطلح الجذرية للدلالة على الشر؟.....	53
1-1 الشر الجذري ميل طبيعي في الإنسان.....	53
1-2 الشر الجذري كسر للقاعدة الأخلاقية.....	55
1-3 الشر الجذري قمة في الحرية.....	57
- إستنتاج.....	59
2-أصل الشر الجذري.....	60
2-1 حرية الإرادة علة الشر الجذري.....	60
2-2 الأصل العقلي للشر الجذري.....	61
2-3 الأصل الزمني للشر الجذري.....	64
- إستنتاج	65
المبحث الثالث: في علاقة الدولة بالشر الجذري.....	67

1- قانون الدولة ردع للشر الجذري.....	**67**
2- الدولة تغليب لمفهوم الواجب الأخلاقي.....	**70**
- إستنتاج.....	**72**
المبحث الرابع: في ضرورة الخلاص من الشر الجذري.....	**75**
1- الإرادة الطيبة سبيل للخلاص من الشر الجذري.....	**75**
2- التربية الأخلاقية كبح للشر الجذري.....	**80**
- إستنتاج.....	**81**
الفصل الثالث: سؤال الشر وتفاهته الأرندتية	
- تمهيد الفصل.....	**84**
المبحث الأول: مبررات حنة أرندت للبحث في سؤال الشر.....	**85**
1- نقدها لكانط.....	**85**
2- نبذها لمحرقة اليهود.....	**86**
3- رفضها لسياسة النظام النازي.....	**89**
- إستنتاج.....	**91**
المبحث الثاني: مفهوم التفاهة في الشر التافه.....	**93**
1- لماذا إستخدمت أرندت مصطلح التفاهة للدلالة على الشر؟.....	**93**
1-1 غياب الفكر والإرادة ممارسة للشر.....	**93**
2-1 الشر من مجرد واجب قانوني إلى إيديولوجيا.....	**97**
3-1 أدولف إيخمان نموذج للشر التافه.....	**99**
- إستنتاج.....	**101**
2- أصل الشر التافه.....	**103**
2-1- النظام السياسي أصل للشر التافه.....	**103**
2-2- النظام النازي نموذج لأصل الشر التافه.....	**104**

2-3- تلبية الأوامر في شكل واجب دافع للشر.....	**106**
- إستنتاج	**108**
المبحث الثالث: في علاقة الدولة بالشر التافه.....	**110**
1- قانون الدولة تكريس للشر التافه	**110**
2- الدولة التوتاليتارية قضاء على الحرية وزرع للشر التافه.....	**112**
3- التلقين أسلوب الدولة لصناعة الشر.....	**115**
- إستنتاج.....	**117**
المبحث الرابع: في ضرورة الخلاص من الشر.....	**120**
1- العيش المشترك يفتح الضرورة للخلاص من الشر التافه	**120**
2- الصفح حل للشر التافه	**123**
- إستنتاج	**126**
الفصل الرابع: الشر الأخلاقي في مقابل الشر السياسي	
تمهيد الفصل.....	**129**
المبحث الأول: مقارنة بين الشر الأخلاقي والشر السياسي.....	**130**
1- أوجه التشابه بين الشر الأخلاقي و السياسي	**131**
1-1 كل من الشر الجذري والتافه فعل إنساني	**131**
2-1 الإنسان يتحمل نتائج فعله للشر سواء جذريا أو تافها.....	**133**
3-1 وجود الشر سواء جذريا أو تافها لا ينفي أبدا إمكانية سيادة الخير.....	**134**
2- أوجه الاختلاف بين الشر الأخلاقي والسياسي.....	**136**
1-2 الشر الجذري ميل أصيل في الطبيعة الإنسانية بينما الشر التافه مرتبط بالفعل السياسي	**136**
2-2 الشر الجذري مخالف للقواعد الأخلاقية بينما الشر التافه تنفيذ للقواعد وقوانين الإدراة السياسية	**138**
- إستنتاج.....	**142**

المبحث الثاني: نظر تقييمي لأطروحة كانط حول الشر الجذري.....	**144**
1- الهدف الفعلي لأطروحة كانط.....	**144**
2- كانط والإمتداد مع من سبقوه.....	**148**
3- الرهانات الفكرية لأطروحة كانط.....	**149**
- إستنتاج	**154**
المبحث الثالث: نظر تقييمي لأطروحة أرندت حول الشر التافه.....	**155**
1- الهدف الفعلي لأطروحة أرندت حول الشر التافه.....	**155**
2- أرندت والإمتداد مع من سبقوها.....	**159**
3- الرهانات الفكرية لأطروحة أرندت.....	**161**
-إستنتاج.....	**165**
خاتمة.....	**167**
قائمة المصادر والمراجع.....	**173**
فهرس الموضوعات	**178**