الفصل الثامن

عن الشر السياسي

On Political Evil

أود أن أذكر من البداية أن استعدادي، رغم ما في هذا الاستعداد من جرأة ذاتية، لقول شيء ما عن الشر إنما ينبع من دراستي لأعمال حنه أرندت. وفي تقديري أنها كَتَبَتْ عن الشر السياسي بقوة أكثر من أي شخص آخر حتى الآن، وفَعَلَتْ ذلك لأن الاستبدادية (التوتاليتارانية) (totalitarianism)، وهي أكثر أشكال الشر السياسي حيوية، قد أرقتها كثيراً. ومعظم ما أقوله هنا إما إيحاء أو بإثارة مما كَتَبَتْه في هذا الصدد وبخاصة في كتابيها أصول الاستبدادية (The Origins of Totalitarianism) (الذي نشر عام ١٩٥١) وأيخمان في القدس (Eichmann in Jerusalem) (الذي نشر عام ١٩٦٣). وأود أن أستمر في الجهد الرامي للاستجابة لمحاولة ارنديت الملحَّة في فهم الظواهر التي هي بحاجة للفهم أكثر ما يكون. وعلى أية حال، ينبغي أن أضيف أن دفاعي عن الفردية في الدولة الديمقراطية يقدِّم سبباً مستقلاً لجهودي هذه. ومن وجهة نظري – وهي وجهة نظر أشكُّ في أن أرنديت تشاركني فيها –، فإنه يمكن للفردية المنشأة والمقصودة بصورة جادة أن تكون عقبة في وجه الشر السياسي.

وغالباً ما يتراجع الناس أمام كلمة «الشر (Evil)». وقد تراجعت أرندت نفسها وقامت بصياغة الفكرة القائلة بـ«ابتذال الشر (the banality of evil)» في محاولة لتصحيح نفسها. فقد أرادت أن تجعل فاعلي الشر غير مستحوذين على الاهتمام وبريق الأضواء، بل وحتى بدون أن يكون لهم منزلة فاسدة. ومع ذلك فقد أبقت على الكلمة (أي كلمة الشر). وعلى أي حال، فإن الكثيرين يعتقدون أن أي استخدامٍ عملي للكلمة هو مبالغة، وأنها كلمة ميلودرامية مثيرة وشنيعة، وأنها دائماً تجعل الأشياء شيطانية بصورة غير منطقية، وأن من الأفضل أن يُحتفظ بها في كتب الفكاهة وأفلام الرعب. ولكنني أجد هذا الموقف غير مقبول في حد ذاته ولا يكون مفيداً إلاّ إذا تُرجم أو فسِّر كنوع من التحذير. وأعتقد أننا على حق عندما نستخدم الكلمة، ولكن علينا الاقتصاد في هذا الاستخدام ونقصره على الحقائق التي تسمح بذلك. فالكلمة تعبِّر عن أقسى أنواع الإدانة. حقيقة أن الكثير من الأفعال أو

السياسات أو الأوضاع أو النظم تستحق أقسى أنواع الإدانة. وإذا لم تكن هذه الأمور خاطئة فلن يكون أي شيء آخر خاطئاً. والشر هو أسوأ أنواع الخطأ[1].

وعندما أتحدث عن الشر، فإنني أشير إلى الإيذاء المتعمَّد (أو رعايته أو السماح به عن سابق علم به)، ويكاد يكون ذلك لأي سبب مهما كان المتمثل في معاناة الضيق الشديد، سواء كان على نطاق ضيق أو نطاق واسع، والمتمثل في موت واحد أو عدد قليل أو كثير. والنوع الوحيد من الإيذاء المتمثل في المعاناة والموت الذي لا أعتبره شراً هو الذي يجري (على يد الضحايا أو حلفائهم) في مقاومة أولئك الذين يقتلون الناس أو يستعبدونهم أو يجعلونهم تعساء أو يحاولون ذلك. وهذه الأشكال من العدوان هي كما يقال سيئات كبرى، بل هي الوحيدة من هذا النوع، حتى لو ارتكبت عادة ليس على يد المجرمين بل على أيدي الأشخاص العاديين، المنظمين والخاضعين لقيادة ما. (وعقوبة الإعدام، بمعناها المعتاد، هي شر؛ إذ ليس بينها وبين الدفاع عن النفس أية علاقة).

وإذا لم يكن الدفاع عن النفس بمعناه المحدَّد ضد هجوم ما عملاً شريراً، حتى وإن كان الإيذاء المتعمد المتمثل في المعاناة أو الموت، فما هي مكانته الأخلاقية؟ وهل هو لا يعدو كونه شبيهاً بتعليق الأخلاقية المسموح به أخلاقياً، أو إيثار الذات الحصيف المسموح به أخلاقياً الذي يمنح الناس غير المذنبين في ظروف القلّة الذين ينبغي عليهم أن يناضلوا ضد بعضهم بعضاً من أجل الحصول على وسائل البقاء على قيد الحياة؟ أم أن الإيذاء المتعمَّد في حالة الدفاع عن النفس ينبغي أن يُنظر له فعلياً على أساس أنه صحيحٌ أخلاقياً، أي سياسة عدالة؟

إنني لست على يقين من الإجابة: فتعاليم سقراط وتعاليم المسيح ضد إيثار الذات تمنع القبول السهل بأي من هذين الاحتمالين وتبدو تعاليم الاثنين وكأنها تصرُّ على أن الإيذاء المتعمَّد، حتى في حالة الدفاع عن النفس بمعناه الضيق، هو شر وأنه لذلك لا ينبغي القيام به. ومقابلة هذين النوعين من التعاليم في منتصف الطريق يعني أن نسمِّي الدفاع عن النفس بمعناه الضيق شراً، ولكنه لا بدَّ منه وبالتالي فهو شر مسموح به. وعلى أية حال، فإنني أميل إلى الاعتقاد أنه، من منظور قائم على الفردية، قد يكون من الأفضل ألاّ نسمي الدفاع عن النفس بمعناه الضيق شراً لا بدَّ منه ولا نسميه عدلاً، بل تعليق للأخلاقية مسموح به أخلاقياً. فالدفاع عن النفس ضد الشخص المذنب أو الأشخاص المذنبين لا يختلف جذرياً عن الدفاع عن النفس ضد غير المذنبين. وعلى أية حال، فإن المعيار التاريخي هو أن الشر الذي يُفعل من أجل إعلاء شأن أغراضٍ والدفاع عن التزامات ليس لها علاقة بالدفاع عن النفس بمعناه الضيق، أي، أن له علاقة بالاحتفاظ بالناس في أوضاع حياتية استعبادية مُذلَّة. والموضوع الذي أتناوله هنا هو المعيار التاريخي.

وهذا الموضوع، في صورته المكتملة، هو الشر الذي يقوم على الإيذاء المتعمَّد من قبل أناسٍ (من قبل حكومات أو من قبل أشخاص في الحياة اليومية)، وليس المعاناة الشديدة أو الموت السابق لأوانه اللذان يحدثان بصورة طبيعية أو بمحض الصدفة. وأُدْخل في نطاق الشر المتعمَّد المعاناة أو الموت المتوقعين أو الحاصلين، حتى لو تم ايقاعهما مع الأسف الشديد أو من حيث الشعور بضرورة ذلك. وبطبيعة الحال، فإن النشاط الإنساني قد يؤدي إلى معاناة أو موت غير متوقعين وبالتالي غير متعمَّدين (أو غير مقصودين)، ولكنَّ هذا ليس جزءاً من الموضوع الذي نحن بصدده.

والاهتمام المبدئي للطالب الدارس للسياسة سيكون هو الشر السياسي، الشر الذي ترعاه أو تسمح به عن سابق معرفة الحكومات (أو الحركات السياسية) وليس ما يفعله الأفراد كأفراد. وأود التمييز بين الشر السياسي من حيث ظاهرتين سياسيتين مرتبطتين: الاضطهاد **(oppression)** والظلم **(injustice)**. وأنواع الشر السياسي تضمُّ كلَّ أنواع الحرب تقريباً، والأعمال المحددة أو السياسات في وقت الحروب، والعبودية، والإفقار المتعمَّد أو إهمال البؤس الذي يمكن إصلاحه، والإذلال الفكري والأخلاقي المتعمَّد، والتعذيب، والقتل القضائي، وعقوبة الإعدام والعقوبة الجسديَّة، والقتل، والمذابح، وإبادة الجنس. وفي لغة الحقوق، وهي في اعتقادي اللغة الأخلاقية الصحيحة التي ينبغي استخدامها عند التفكير في العلاقة بين المجال السياسي والناس، فإن الشر هو محو الحالة الشخصية **(personhood)** وبالتالي حرمان واحد من الناس أو القليل منهم أو بعضهم أو الكثير منهم من الحقوق الشخصية والسياسية. وعلى النقيض من ذلك – وإن كنت لا أود أن أجعل هذا التناقض حاداً بصورة مفرطة لأن الحدود في بعض الأحيان تكون غير واضحة – فإن الاضطهاد السياسي يأخذ أشكالا مثل الطغيان والحكم المطلق والدكتاتورية؛ والتعصُّب النظامي؛ والتفرقة المنظومة. وهكذا فإن الطغيان هو إنكار الكثير أو معظم الحقوق الشخصية والسياسية؛ وإن كانت بعض الحقوق تظلُّ تحترم، حتى ولو كان ذلك مشكوكاً به، ولا يعترف بها كحقوق؛ على سبيل المثال الحق في الحياة، والحق في أن يحيا المرء حياته في أسرته وعلى رأس عمله وفي بعض خصوصياته. (ولكن لنفرض أن الظلم يؤدي إلى تخفيض متوسط العمر المتوقع لدى حشود الناس؟ أليس ذلك شراً؟) أما الظلم السياسي فهو إنكار الحقوق الشخصية والسياسية الخاصة بواحد من الناس أو القليل منهم – على سبيل المثال إنكار حق التصويت أو حق النشر دون رقابة مسبقة أو أن تظل صامتاً عندما تقف متهماً بارتكاب جريمة.

وإذا كانت الديمقراطيات الدستورية الحديثة، داخل أوطانها، تقوم بالظلم أو تسمح به،

سواء أكان ذلك في الأحداث العرَضيَّة أو في قطاعات من الحياة الاجتماعية، فإن سياساتها الخارجية قد لا تحافظ أو تديم الاضطهاد بل الشر كذلك.

وسأقصر حديثي على الشر السياسي على نطاق واسع. وأود الإصرار على أن الشر السياسي أمر له أهميته بصورة جذرية إذا ما وقع على شخص واحد فقط، تماماً بمثل أهمية الاضطهاد أو الظلم؛ أما في هذا السياق فإن اهتمامي هو في الشر كسياسات (وأعني بذلك تضمين الشر كحالة أو كنظام)، أي الشر على نطاق واسع.

سبق وأن افترضت أن من المسلَّم به أن الحدود بين فئات الشر والاضطهاد والظلم ليست دائماً واضحة. ولكن هناك مشاكل أخرى تعترض سبيل منهجي هذا الذي اتبَّعه: وعلى سبيل المثال، فإن لغة الحقوق قد تبدو أحياناً لغة مصطنعة أو ليست ذات ثِقَل كافٍ، وبخاصة عندما يكون الموضوع ليس الظلم بل الاضطهاد أو الشر. وينبغي أن أُلاحظ كذلك أنه حتى القرن السابع عشر لم يكن العالم يتحدَّث عن الحقوق الفردية، وبالتالي، فإننا عندما نفكّر في الشر في الماضي الأكثر بُعداً ينبغي أن ننظر للشر كما كان الناس يرونه وقتذاك. ودعماً لمنهجي هذا أودُّ أن أقول أنه مع مضي الوقت كان هناك في العادة اتفاقٌ ثابتٌ إلى حدٍ كبير على ما يمكن اعتباره أسوأ أنواع الألم والمعانة: تلك الأنواع غير المرغوب فيها، والتي يخشاها الناس، والتي كان ينبغي مقاومتها إذا كان ذلك ممكناً. كما كان هناك اتفاق على أن من الأفضل ألاّ يموت المرء قبل فوات الأوان. ونظرية الحقوق تعمِّم هذه الاتفاقية، وتجعلها تبادلية ومساواتية (أي قائمة على المساواة بين البشر) وتشجعها بإصرار، وتتفحَّص القيم والأهداف السياسية الأخرى لترى مدى انسجامها مع الحقوق، وتضع هذه القيم والأهداف في منزلة ثانوية. والعالم بأسره يقول الآن إنها (أي الاتفاقية) تقبل بهذا التقنين الخاص بالمواقف طويلة المدى. والعالم بأسره يأخذ الآن بلغة الحقوق.

لذلك، وعلى الرغم من كلِّ الصعوبات، فإنني أعتقد، إنصافاً، أنه يمكن التمييز بين الشر والاضطهاد والظلم وأن فكرة الحقوق يمكن أن تقدم معياراً للتفريق بينها وكذلك الأساس الذي يمكن به المحاججة بها. وبصورة عامة انتقائية نقول: إن ما قام به هتلر وستالين وماو وبول بوت كان شراً؛ وأن المنبوذين في الهند **(the untouchables)**، والسود في جنوب افريقيا في ظل نظام التفرقة العنصرية يعانون من الاضطهاد؛ وأن وضع المستعمرات البريطانية في أمريكا قبل الثورة كانت في رأيي – وهو مبني على أولية المحافظة على الحياة، للأبرياء والمذنبين على حد سواء – وضعاً كان قائماً على الظلم. واعتقادي هو أن ليس هناك ما يبرر تبريراً أكيداً المقاومة العنيفة سوى الشر؛ وقد يبررها

الاضطهاد وقد لا يبررها؛ ولكنَّ الظلم لا يبررها. حقيقة قد تثير المقاومة العنيفة تعاطفنا معها، إلاّ أنه يجب إدانتها على أنها نوع من الشر.

لماذا توقع الحكومات أو الحركات السياسية الشر أو تسمح به على نطاق واسع؟ وكطالب من طلبة النظرية السياسية بقيت زمناً طويلاً أرى أن الكتب المقررة العظيمة أو الجيدة التي أدرِّسها – وهذا هو القانون القائل إن على المنظرين السياسيين الأكاديميين أن يعلِّموا، وهذا يعود إلى عهد أفلاطون وحتى عهد ماركس ونيتشه – ينبغي عليها (أي الكتب المقررة) أن تلقي الضوء على هذا السؤال. ولكن منذ أن بدأت أفكر في الشر السياسي صُعِقْت عندما لم أجد سوى القليل من المساعدة من جانب القانون الذي تقدِّمه النظرية السياسية. ولهذا فإنني أنسب الكثير من الفضل إلى أرنديت، وهذا هو السبب أنني أود أن أبرز عالماً معاصراً آخر قام بعمل لا يقدَّر بثمن، ألا وهو إتزفيتان تودروف (**Tzvetan Todorov**) في كتابه فتح أمريكا (**The Conquest of America**) (الذي نشر عام ١٩٨٢). (ومع ذلك فلربما كانت الحُجَّة التي سأوضحها مأخوذة في معظمها من كتاب الجمهورية لأفلاطون أو كتاب «بحث في أصول اللامساواة (**Discourse on the Origins of inquality**)» لروسو، ولكنني لست متأكداً أن الأمر كذلك). وثمَّة نقطة أخرى هي أن الكثير من بنود هذا القانون تنتهي إلى جانب الشر دون معرفة تامة بذلك – تنحاز إلى جانب المعاناة الشديدة والموت السابق لأوانه على نطاق واسع، نطاق العمل الذي لا تقدر عليه عادة سوى الوكالات والقوى السياسية. (وأفلاطون نفسه يجعل الحرب متأصلة في النظام الاجتماعي العادل الذي يفتقر إلى المبدأ التدريجي والتنظيمي والتبريري ما لم يكن له أعداء أجانب يقوم بمحاربتهم).

ولذلك فإن حجتي تقدم نقطتين رئيسيتين. أولاً، في معظم الوقت لا يقلق المنظِّرون السياسيون لمجموعة القوانين من الشر الذي تقوم به الحكومات – ولنطرح جانباً القوى السياسية الأخرى. وقد يكون لدى المنظرين احساساً حاداً أن الحكومات يمكن أن تكون اضطهادية أو ظالمة، ولكن ليس لديهم احساس بأنها تقوم بالشر. وعلى النقيض من ذلك، فإن الكثيرين من المنظرين السياسيين يرون في الحكومة علاجاً من الشر، الشر الذي يظهر وجهاً لوجه أوالذي يكون على نطاق ضيّق: أي الجرائم الفعلية أو المحتملة وتعديات الأفراد (وفي بعض الأحيان تعديات الجماعات أو الفئات الصغيرة) ضد بعضهم (أو بعضها) البعض. وغالباً ما يتجاهل المنظِّرون الشر الأكبر في سبيل درء الشر الأصغر. ويميلون إلى أن يكونوا إلى جانب النظام بدلاً من جانب السلام، ويسمُّون ذلك عدلاً. ومن ثمَّ يتقدمون لتفسير الشر بالإشارة إلى الطبيعة البشرية ويوحون بأن تفسير الشر كشر إنما يوجد في الموهبة الغريزية أو الشهوية التي وُهِبها الكائن البشري، أو ينسبون الشر إلى الولع بالأذى والفسوق الذي عليهما

القلب الانساني. ويفسرون كلَّ شر متعمد بردِّه إلى الطبيعة البشرية. كما يقول الكثيرون من المنظِّرين أن التشاؤم هو الحقيقة التي تعطي معنى لسلسلة المعاناة والأعمال الخاطئة بأكملها. ولكنني أعتقد، عوضاً عن ذلك، أن التحليل التشاؤمي يفسِّر بالفعل الكثير من الشر الذي يظهر وجهاً لوجه والذي يكون على نطاق ضيِّق – أي أنواع الشر الدرامية الفورية، السياسية منها والخاصة – ولكنه لا يفسِّر بدرجة كافية الاضطهاد والظلم على نطاق واسع ولا يفسِّر إلاّ القليل من الشر السياسي على نطاق واسع.

ثانياً، عندما أقول إن الكتَّاب في مجموعة القوانين غالباً ما ينتهون إلى جانب الشر، فإنني أقصد أكثر من شيء واحد، وأقصد بصورة خاصة أنهم يفترضون شرعية فكرة الجماعة أو يدافعون عنها بنشاط دون فحص أو تمحيص. وفي كلتا الحالتين، يجري تشجيع فكرة الهوية الجماعية القويَّة. وهم يفترضون أو يدافعون عن أولوية الجماعة على حساب الفرد، وكذلك مبدأ دفاع الأفراد عن جماعاتهم أو التأكيد عليها بالنسبة للعلاقة مع الجماعات الأخرى. ويشجعون الأفراد بصورة بارعة أو دون وعي على أن يحيوا خارج أنفسهم وأن يعتبروا مَن هم خارج جماعتهم من الدخلاء. وفي رأيي أن الكثير من الشر واسع النطاق يرتبط ارتباطاً حميمياً بالإيمان العميق بالجماعة وبهويتها. وأعني بالجماعة بصورة خاصة الجماعة القومية المسلَّحة في عالم الجماعات المسلحة، ولكن كذلك الجماعات الثورية المسلحة أو الجماعات المسلَّحة والمسيطرة التي تقوم بخداع الجماعات الأخرى في مجتمعها والاحتيال عليها.

وكما هو واضح، فإن النقطتين اللتين ذكرتهما موجهتان ضد واحدة من أكثر الحسابات في أدبيات النظرية السياسية تأثيراً وأكثرها معيارية. ويُفْترض (في هذا النوع من الحساب) أن الكائنات البشرية هي وحوش ضارية. وبصورة عامة، ما لم يتم كبح جماح هذه الكائنات، فإنها ستقوم بتدمير بعضها بعضاً. ووفقاً لهذا الحساب، فإن مهمة النظرية السياسية هي إظهار الحاجة إلى نزع سلاح الأفراد وعناقيد الأفراد والعودة إلى حظيرة التمدُّن. وتوحيد هؤلاء الأفراد وعناقيدهم ضد العالم الخارجي من شأنه أن يجعلهم يسلكون السلوك السويِّ في داخل الوطن. والقلق من قوة الحكومة هو أقل شأناً من القلق من حشود الأفراد العاديين.

ولنفترضْ على أية حال، أن هذا الحساب – الذي توجد صور منه في كل التقاليد الغربية الخاصة بالنظرية السياسية، ومنذ البداية – لا يقول ما فيه الكفاية من الحقيقة وقد يوجِّه اهتمامنا بعيداً عن مسألة الشر السياسي واسع النطاق؟ أنا لا أنكر – إذن كيف يمكن لأي أحد أن ينكر؟ – أن الكائنات البشرية بحاجة إلى كبح جماحها وترويضها على السلوك

السوي. وكل ما أودّ قوله هو أن ما يبدو وكأنه مرافق حتمي لجعل الناس أفضل وأقل عرضة للشر في الحياة اليومية هو جعلهم، في الوقت ذاته، أطرافاً في شر واسع النطاق. فأشكال الشرور في الحياة اليومية المتمثلة في الجرائم العنيفة وأشكال العدوان الأخرى يجري تقليلها؛ وعن طريق ذلك التقليل، يجري تمكين الشرور السياسية وتسهيل عملها. والنظام الإجتماعي هو، من بين أمور أخرى، وسيلة لإحداث الجرائم السياسية واسعة النطاق. ولا أعني بهذا أن المجتمع يقوم بإرسال بعض أذاه إلى الخارج وبالتالي يخفّض هذا الأذى في داخل الوطن. بل إن حلول مشاكل الأذى التي تجري محاولتها في داخل الوطن تسمح بخلق مصادر أخرى للشر غير الأذى. ويوحي هذا الاستنتاج أنه قد يكون بعض الاختلاف بين ما يدفع الأفراد وعناقيد الأفراد على ارتكاب الشرور وجهاً لوجه وعلى نطاق ضيق وبين ما يسمح للحكومات (والحركات) من القيام بالشر على نطاق واسع. واسمحوا لي أن أضيف أنه نادراً ما يوجد جيل من الأجيال تكون كمية الشر السياسي واسع النطاق فيه أقل من كمية القتل، والضرب، والجرائم العنيفة الأخرى في الحياة اليومية.

إن المجتمعات السياسية هي آلات للشر – على الأقل بصورة متقطعة غير متواصلة – وليس لمجرد الاضطهاد والظلم. فالحكومات في كل أشكالها (شأنها شأن الحركات المسلّحة بكافة اتجاهاتها) تقوم بالشر أو تسمح به، كنوع من السياسات – أي أنها تقوم بذلك بدمٍ باردٍ، وليس بدمٍ حار. ومن الناحية الفعلية فإن عقلية هذه الحكومات (والحركات) ليست دموية حتى عندما تكون إجرامية. فهي تقوم بالشر أو تسمح به داخل الوطن بالنسبة لبعض القطاعات من سكانها، أو تقوم أو تسمح به فيما يتعلق بالمجتمعات الأخرى. ولمّا كان الشر هو إحدى سياساتها، فإنني أجد من المستحيل عليَّ القول ببساطة أننا لسنا بحاجة إلى الموهبة العريزية أو الشهوانية الإنسانية لتفسير حدوث الشر. فالسياسات ليست غرائز أو شهوات. ولكنها لا شخصية (غير ذاتية) إلى حدٍ كبير جداً. وهي وسيلة أو أداة بارعة، أو بِنيَة محكمة.

وكما سأقول فيما بعد، فإن المشاعر التي تبادر بالشر وتساعد على ديمومته هي مشاعر مجرَّدة: لا نشعر بها، وإذا شعرنا بها، فإننا بعد ذلك نرغب فيها ونتبناها أو نتلبسها أو نجرِّبها كما لو كانت في حلم وليس حقيقة. وهذا التجريد يقودني إلى الاعتقاد أن الشر السياسي هو نتاج لحساسيات البشر أكثر بكثير مما هو طبيعة متأصلة بصورة كبيرة جداً لدافعٍ مسيطرٍ خاص. وليس هناك ثمَّة طريق مستقيم يقود من الأذى البشري إلى الشر السياسي، ومن الجريمة الفردية إلى الجريمة الرسمية أو الحزبية، مهما كان حجم ما تقوله مجموعة قوانين النظرية السياسية صراحة، أو بصورة ضمنية. وحتى لو كان كلُّ فرد

عدوانياً أو معتدياً، بطبعه، فإن هذه الحقيقة لا تفسر مع ذلك الشر السياسي. والالتزامات السياسية تحوِّل البشر، وتجعلهم قادرين على التصرف بصورة أكثر فظاعة (بطرق منهجية أو منعزلة أو حتى فيها تضحية بالذات) مما يمكن أن يكون عليه الأذى على الإطلاق. ومن ناحية أخرى، فإن أولئك الذين يحيون حياة يومية لا غبار عليها يمكن أن يحوَّلوا على غير رغبة منهم إلى عملاء للشر السياسي.

وأولئك المفكرون الذين ينسبون براءة فطرية للبشرية يعترضون سبيلنا عندما نحاول فهم الشر السياسي واسع النطاق، أقل مما يفعل أولئك الذين ينسبون الفسوق إلى هذه البشرية. وإذا كنت ترغب في معرفة حقيقة الأمر فإن الشر السياسي واسع النطاق انما ينشأ من سيكولوجية آدم وحوَّاء قبل هبوطهم وليس من سيكولوجيتهما بعد الهبوط (هذا إذا كان للمخلوقات البشرية التي لم تكن اطفالاً في أي يوم من الأيام أن يكون لها سيكولوجية).

وافترض أن من المُسَلَّم به أنه إذا كانت الحساسيات المرتبطة بهذا الأمر عامة (أو قريبة من ذلك) ولا يمكن مقاومتها (أو يمكن مقاومتها بجهد جهيد، وحتى عند ذلك فإن هذه المقاومة نادراً ما تكون ناجحة)، فإن الشرَّ كسياسة من السياسات لا بدّ أنه يحدث بصورة منتظمة كما لو كان فساداً، أو رذيلة فطرية. ولا يمكن من خلال أي من هاتين الفرضتين أن يكون الشر السياسي مجرد انحراف أو حادث عرضي. ومع ذلك، يمكننا، في الأقل، القول إن الحساسيات المذكورة لا تكشف عن نزعة فطرية للأخلاقية ولكن عن استعدادٍ للإفراط الخيالي (من ناحية) وللحياة العادية وإلى «الانسانية، كل الإنسانية» (من ناحية أخرى). وهذه الحساسيات تُدخِل الطالب الدارس للشر السياسي واسع النطاق في متاهة ما هو خارق للطبيعة. فالإفراط هو خرق للطبيعة بصورة ظاهرة والحياة العادية خارقة للطبيعة رغم أنفها.

إذا بدأنا بالفكرة القائلة إن السلطة تنزع بالمرء نحو الفساد، فإن ذلك لن يعطينا مناسباً للسبب الذي يجعل الوكالات والقوى السياسية تمارس الشر أو تسمح به. ويبدو أن عبارة اللورد آكتون (**Lord Acton**) (التي تردِّد صدى آراء ميل) تفسِّر ذلك بالرجوع إلى القسوة والغطرسة وكبرياء الأقوياء. ولا بد أن تكون هذه الرذائل الشخصية جزءاً من هذا التفسير، بصورة لا مجال لنكرانها. ولكنَّ الشر كسياسة من السياسات يتطلَّب مصادر أخرى. وفي محاولة لتفسيره، سأقتفي، على أية حال، أثر آكتون في إبراز اختلاف الأدوار بين الزعماء والناس، حتى وإن كانوا يشتركون في بعض الخصائص الحاسمة. والآن، فإنني لا أعتزم القاء اللوم كاملاً على عاتق الزعماء أو الإدعاء، على مذهب الإثنينيَّة (**dualistically**) أن الزعماء

هم أسوأ بصورة جذرية من الأشخاص العاديين. فاختلاف المناصب وبالتالي اختلاف الفرص المتاحة للعمل من الأمور الهامة بدرجة كبيرة. وفي كل حالة من حالات سياسات الشر، أي الشر على نطاق واسع، يمكن لنا لذلك طرح الأسئلة التالية: أولاً: ماذا كانت الأحاسيس وماذا كانت أهداف الزعماء التي ألهمت أو أثارت تلك السياسة؟ وثانياً، ماذا كانت الأحاسيس وماذا كانت مشاعر الأشخاص العاديين والتي كانت لازمة لتنفيذ تلك السياسة؟ (وتتضمن هذه الأحاسيسُ الأحاسيسَ والمشاعر التي يراها الزعماء موجودة بصورة صادقة عندما يبادرون بالشر). وثالثاً، ماذا كانت الأحاسيس وماذا كانت مشاعر الأشخاص العاديين التي جعلت من الممكن قيام هذه السياسة، رغم أنه من غير الضروري لهم أن ينفذوها؟ والأسئلة الثلاثة ليست محكمة الإغلاق عن بعضها بعضاً. وفي بعض الأحيان فإن مناقشة أحدها تنطوي على الإشارة إلى الاثنين الآخرين بسبب الخصائص المشتركة بينها. ولا بد لي من القول أيضاً أنني لا أعتقد أن واحداً من هذه الأوصاف سيتمكّن من تتبع كل الشر السياسي على نطاق واسع حتى يردُّه إلى سبب نهائي وحيد. ولكنّ بعض العناصر تبرز فوق غيرها.

وينبغي أن نبدأ بوصف للشر السياسي على نطاق واسع بمحاولة فهم الأحاسيس الخصائصية لرجال السلطة. فأولاً وقبل كل شيء هم الذين يبادرون بالشر. وإحدى التعميمات الأولية التي يمكن ذكرها في هذا السياق هي أن أولئك الذين يكونون في السلطة أو مع السلطة – مهما يكن شكل الحكومة أو طبيعة الحركة المسلحة – يكونون عُرضة بصورة خاصة للمشاريع الخيالية والتفكير على نطاق واسع (وهكذا نعود نحن ونستخدم تعبير «على نطاق واسع» ثانية). وهم يقعون تحت طائلة اغراء الأبهة والعظمة. وهم عُرضة بصورة خاصة إلى نوع خاص من التجريد: فأولئك الذين يكونون في السلطة أو مع السلطة لا ينزعون لرؤية البشر كأفراد. وهم ينزعون إلى تحويل شعبهم هم إلى عناصر أو موارد أو أدوات، أو لتجميع أفراد هذا الشعب معاً في فئات مختلفة، أو حتى يرونهم جميعاً ككتلة واحدة فحسب يمكن التخلص منها، أو استخدامها. وبالمقابل، فهم ينزعون أيضاً لرؤية الناس في المجتمعات الأخرى، أو جماعات معينة في مجتمعهم هم، بصورة مجرَّدة، وإن لم يكن ذلك على شكل وسائل، بل على أساس أنهم «الآخر» أو، في الحالات المتطرفة، كأعداء بالضرورة (كأعداء ضروريين).

ويأخذ التجريد السياسي شكلاً ثانياً بين مبادري الشر. فأولئك الذين يصمِّمون السياسات، الذين يقدِّمون الإلهام، الذين يصدرون الأوامر، غالباً لا يرون، بكل ما تحمله الكلمة من معنى، سوى بعض التفاصيل أو الحوادث في سياساتهم. وهم لا يرون، بكل ما

تحمله الكلمة من معنى، سوى القليل. ومن هنا، فإن الشر الذي يبادرون به غير مرئي إلى حدٍ كبير (حتى تتفاقم المعاناة ويحلُّ الدمار عليهم، بطبيعة الحال، هذا إذا تمَّ ذلك). وعلى أية حال، فإنني لا أود التأكيد على أن من المحتم أن ينهي الزعماء سياساتهم إذا استطاعوا رؤية اثارها كاملة عن كثب. ولكنَّ ما يحدث مرات عديدة هو أن الزعماء لا تكون لديهم مشاريع مجرَّدة فحسب، بل يمارسون مشاريعهم تجريدياً كذلك – أن أنهم يمارسونها بطريقة غير مرئية، أو غير محسوسة، أو بطريقة أبعد ما تكون عن الحواس. وما يتعلق بذلك هو أن الكثيرين من أولئك الذين يُبْقون على السياسات عن طريق إدارتها، أو عن طريق تنفيذها يوماً بعد يوم، قد يرون، بكل ما تحمله الكلمة من معنى، ما يفعلون، ولكنَّ تقسيم العمل يفصل بعض الناس عن كلِّ رؤية ويوكل الرؤية لأناس آخرين يستطيعون أن يروا، بكل ما تحمله الكلمة من معنى. ويبدو الأمر وكأن خلاصة الشر على نطاق واسع يمطر قنابل من ارتفاع شاهق. إذ لا يمكن لأي كان ممن ينخرطون في سياسيات الشر، على أي مستوى، أن يرى هذه السياسات كاملة أو يشعر بها بأكملها. (وبطبيعة الحال، فإن المتقابلين في الحرب يرون أكثر من القليل). ولا يمكن إلاّ للخيال الفردي أن يفكِّك أوصال التجريد الخيالي. ولذلك فإن الدور الحاسم الذي تقوم به غياب الرؤية هو واحد من الاعتبارات التي تقودني للقول إن الفساد البشري لا يهم إلاّ قليلاً في إحداث الشر كسياسة من السياسات، واحداث التجريد بدرجة كبيرة.

ويتناسج مع النزعة لتدشين المشاريع المجرَّدة وممارستها تجريدياً العادة المتمثلة في تشخيص **(personifying)** المجتمع أو الدولة التي ينتمي المرء إليها: أي جعلها وحدة واحدة أو جسداً واحداً ومن ثم ينسب لها وجوداً أخلاقياً وحقوقاً أخلاقية شبيهة بتلك الخاصة بالأفراد. وتماماً كما يقوم الزعماء بتحويل الأشخاص إلى كميات مفيدة أو هدامة، كذلك يقومون بتحويل الخيال القانوني إلى شخوص. غير أنه مع أنهم يتخيَّلون المجتمع أو الدولة كما لو كانا فرداً من الأفراد، إلاّ أنهم يتخيلونهما فرداً أكثر أهمية بدرجة كبيرة وأكثر أنَفَة بدرجة بالغة من أي فرد حقيقي. فهم يرون المجتمع أو الدولة شخصاً ولكنه شخص خارق للعادة **(superperson)**. ووجوده هو في مصالحه، والذي يعني القيام بأي شيء في سبيل المحافظة عليه وحمايته والدفاع عنه. والنشاطات أو الأعمال الخاطئة التي تمنع الدولة الأفراد من القيام بها دفاعاً عن مصالحهم هم، هي (أي النشاطات) التي تسمح الدولة لنفسها القيام بها نيابة عن المصالح التي تتوهَّم الدولة أنها تقوم بها من أجل جميع الأفراد. فالدولة تقتل وتشوِّه وتُكْره (الناس) على الطاعة، ولكنها تقوم بكل ذلك لا لضمان البقاء غير المُستَعْبد (بكل ما تحمله الكلمة من معنى) لشعبها على الإطلاق

تقريباً. والتشخيص هو كذلك نوع من التجريد ينزع له مَنْ هم في السلطة كما لو كان ذلك نداءً باطنياً، حتى وإن لم يكن هذا التشخيص قاصراً عليهم. (وظواهر مشابهة لذلك تختمر في عقول زعماء الحركات المسلَّحة).

وفي اعتقادي أن هيجل (Hegel) يمجِّد ويعبِّر بوضوح عمّا يشعر به الكثيرون ممَّن هم في السلطة شعوراً خافتاً على الأقل وإن كانوا نادراً ما يجهرون القول به. ففي مقدمة كتاب محاضرات في فلسفة التاريخ العالمي (Lectures on the Philosphy of World History) يقول:

> فالتاريخ العالمي يتحرَّك على مستوى أعلى من ذلك الذي تنتمي له الأخلاقية انتماءً صحيحاً... ومهما يكن ما هو مطلوب وما يتم انجازه من قبل النهاية الختامية للروح... ومهما تفعله العناية الإلهية فإنه يتسامى على الواجبات والالتزامات القانونية والمسؤوليات التي ترتبط بالفردية... وابتهالات الفضائل الفردية... لا ينبغي إثارتها ضد [الأعمال التاريخية العالمية وأولئك الذين ينجزونها]... وقد يتجاهل التاريخ العالمي كلية المجال الذي ... تنتمي له الأخلاقية.. عن طريق تجاهل الفردية جملة وتفصيلاً.. لأن ما يتوجب على هذا التاريخ أن يسجله هو نشاط روح الأمم[٢].

ومن الصعب تصوُّر رخصة أكبر للشر مما تقول به هذه الكلمات. فهذه الكلمات تكرِّس النزعة لكل أشكال التجريد التي أوردتها قبل قليل.

وفي اعتقادي أن هذه الأحاسيس تساعد على جعل الكثير مما هو مجرَّد سياسة عادية «سطحياً وغير إنساني»، على حد تعبير ثورو «في الحياة الخالية من أي مبدأ». فهذه الأحاسيس هي جزء من أرض الشر، وليست أكثر من جزء، لأن الزعماء هم عاجزون دون الحشود من الأتباع، من الناس العاديين.

كما أن بعض الأحاسيس العادية هي جزء آخر من أرض الشر هذه لأنها تشجِّع المبادرين بالشر السياسي على نطاق واسع. وأعود إلى الرأي الذي أوردته فيما سبق القائل إن هناك علاقة حميميَّة بين الشر كسياسة من السياسات والإيمان العميق بالهوية الجماعية. وأعني هنا التفريق بين هذا الإيمان وأشكال التجريد التي قلت من قبل إن الزعماء ينزعون لها. وهو إيمان بشيء يبدو حقيقياً وملموساً – على سبيل المثال، أسلوب حياة – ولكنه إيمان يصل إلى ما هو أبعد من حدود الإدراك الجيد ليصل إلى حدِّ الخرافة. والإيمان بالهوية الجماعية عادة يكون مشتركاً بصورة متساوية وبنفس الشدَّة بين الزعماء والناس على حدٍ سواء. وأعترف أن الأشخاص العاديين يعيرون أنفسهم بصورة روتينية للتجريد السياسي، لتشخيص المجتمع ونسبة حقوق وسلطات غير عادية إلى حكومة هذا المجتمع؛

وقد يستمتع هولاء الأشخاص، نيابة عن الحكومة، بمشاريعها الخيالية ويستمتعون بالتفكير واسع النطاق الذي يصاحبها. وعن طريق مشاركة هذه الخصائص مع زعمائهم، رغم أنهم يكونون بعيدين عن السلطة، فإن الناس يعيشون بعيدين مرتين عن الحقيقة. ولكن الأمر الأكثر مباشرة هو أن الناس العاديين في كلِّ مكان يفعلون أكثر من مجرَّد إعادة أنفسهم إلى الهوية الجماعية العميقة؛ فهم يحتضنون هذه الهوية بما لا يقلُّ ضراوة عن زعمائهم. وحتى إن الأكثر حسماً في إحداث الشر كسياسة من السياسات من العقلية التجريدية أو الدولاتيَّة (أو الحزبية) التي عليها أولئك الذين هم في السلطة أو معها هي الأحاسيس القوية لدى الناس والزعماء والأشخاص العاديين على حدٍ سواء لفقدان أنفسهم في الجماعة، ولنسيان أنفسهم فيها، وللتضحية بأنفسهم (بحرية أو بما هو شبيه لها، وليس تحت ظل التهديد فحسب) على محرابها. وهناك نوع من النشوة الدونيَّة في مقولة نحن. إذ عندها يشعر المرء وكأنه تضخم حجمه، ولكن تقلَّص بامتنان كذلك، عن طريق الانتماء إلى جماعة، وعن طريق تصوُّر أن شخصية المرء ليست مِلْكه فحسب، بل تُخْلق بالضرورة على يد الجماعة ويُعبَّر عنها بصورة هامة جداً فيما تفعله الجماعة وما تتحمَّله الجماعة كجماعة.

والشعور بالانتماء إلى جماعة هو المعاكس القطبي للجهد المثالي الديمقراطي للانتماء للآخرين من أجل فهمهم والتعاطف معهم. ففي الحالة الأولى، يتوقَّف الفرق بين المرء ذاته وبين زملائه المواطنين، ليس كما هي الحال في تقمُّص شخصية الآخرين بل من أجل ما ليس له سوى حقيقة خيالية. فالغرباء المتجمِّعون مع بعضهم البعض إنما يخدعون أنفسهم عندما يظنون أنهم متشابهون في معظم النواحي الهامة إلى حدٍّ لا يتوجَّب عليهم عنده بذل جهد كي يعرف الواحد منهم الآخر، وأن الخارجيين بالنسبة للجماعة يُعرفون تماماً لا لشيء إلاّ لأنهم في اختلافهم هذا عن الجماعة فإنهم يبدون أدنى شأناً. وعندما تكون الهوية الجماعية قوية، فإن أعضاء الجماعة يشعرون بأنهم كتلة صلبة صادة، وليس كمجتمع لا يربطه رابط سوى عقد.

وحتى عندما ينجح زعيم في جعل مجتمع بأكمله أداة من أدوات إرادته ووسيلة إلى جنون العظمة عنده، فإن من المحتمل أن يقع في حفرة عدم القدرة على تصور نفسه كنفسه. وعليه أن يضمَّ جماعة في نفسه قبل أن يكون في مقدوره الشعور بأن له كياناً ذاتياً. ولا يمكن له أن يوجد ككائن إلاّ بصورة منتفخة. وهذه اللامنطقية هي أبعد ما تكون عن الأنانية البلقاء.

حقيقة لا يمكنني تصور الحياة البشرية دون أن يكون فيها قَدَر من الهوية الجماعية، ولكنني في الوقت ذاته لا أستطيع تصور حياة كريمة نسبياً (على الأقل على النطاق الدولي) ما لم يجرِ التخفيف من غلواء الهوية الجماعية بصورة كبيرة عن طريق مبدأ الحقوق الانسانية الفردية – أي عن طريق المبدأ القائل إن الناس الآخرين هم أيضاً أناس حقيقيون بالنسبة لأنفسهم بمثل ما أنا حقيقي بالنسبة لنفسي أو بقدر ما نحن حقيقيون بالنسبة لأنفسنا. وفي هذا الصدد فإنني لا أقول إن على كلٍّ واحد منا أن يعيش لنفسه فحسب، وكل ما أقوله هو أنه لا ينبغي أن ينتابنا جنون الشعور بأننا اجتماعيون فحسب.

إلى هذا الحد، إذن، قدَّمت إحساسين، أو اعتبارين يمهدان السبيل أمام الشر على نطاق واسع: أولهما، الخاصية المجردة للحسابات السياسية التي يقوم بها الزعماء، وهي نوع من شبه التفكير؛ وثانيهما الإيمان العميق بالهوية الجماعية، التي يشترك فيها الزعماء والناس على حدٍ سواء، والتي تصل بصورة متكررة إلى حدِّ التطرُّف أو المرض والتي هي نوعٌ آخر من أنواع شبه التفكير. ولكني أؤكد هنا أنه بالنسبة لكل من الزعماء والناس فإن لب الموضوع هو الإيمان العميق بالهوية الجماعية. ودون هذه الحساسية العامة، فإن الاضطهاد والظلم سيظلان موجودين، ولكن ربما لن يكون الشر على نطاق واسع موجوداً معهما. وفي اعتقادي أن الشر على نطاق واسع، بشكل أو بآخر، متضمَّن بصورة ذات دلالة في المبادرة بالشر كسياسة من السياسات، ومن بعد ذلك في المحافظة عليه وتطبيعه وتنظيمه. وإذا جرى تصوُّر الجماعة على نحو حيوي مشرقٍ جداً، فإن الأفراد سيفقدون القدرة على رؤية أنفسهم، وستُفقد القدرة على رؤيتهم. وهكذا فإن الأشخاص العاديين يتعاونون في إبطال دورهم وفي التضحية بالأشخاص العاديين الآخرين. وهذا هو ما يعنيه في الغالب، الشر كسياسة من السياسات.

إن السؤال الذي سأطرحه الآن هو فيما إذا كانت هناك صِيَغ تعبِّر عن الأهداف الأساسية للزعماء الذين يبادرون بالشر. وما هي الأهداف المسيطرة التي تبدو وكأنها تستفيد بصورة متكررة من الأحاسيس الموجودة لدى الزعماء التي أشرت لها قبل قليل؟ وأول ما يقال هو أن أولئك الذين يكون الشر مهنتهم لا يقولون قط تقريباً ولا يعترفون أن الشر (أو أي نوع من أنواع الضرر) هو هدفهم، أو أن الشر هو مصلحتهم، كما يقول الشيطان (Satan) في كتابات ميلتون (Milton). ومن الصعوبة بمكان أن نجدهم يقولون أو نحملهم على الاعتراف بأنهم يفعلون الشر عَرَضاً أو حتى على الاعتراف بأنهم يقومون بأي خطأ، في اثناء تحقيقهم لهدف من الأهداف. أما السعي السياسي من أجل الشر – أي

الشر كنوع من التلذذ بعمل الشر – فلا وجود له تقريبا. ولربما كان هناك أفراد معيَّنون، ممن يعملون بصفة رسمية أو في الحياة الخاصة، يسعون للشر كشر. ونحن نقول عن مثل هؤلاء بأنهم ساديون، أو أنهم مدفوعون برغبة لا تشبع للانتقام أو التعويض؛ أو أن هؤلاء الأشخاص ولأسباب غامضة واقعون تحت تأثير ألوانٍ خبيثة من الحسد والضغينة والحقد؛ أو أنهم مصابون بجنون الزهو والخيلاء. وتضمّ الآداب المشهورة أوصافاً مثيرة لمثل هذه الشخصيات. ولكنني لا أعتقد أنه يمكن تفسير المبادرة بالشر السياسي على نطاق واسع بالرجوع لمثل هذه الاعتبارات.

ويعود السبب في ذلك إلى أن المشاعر والعواطف التي تقف وراء الأهداف هي عواطف مجردة: فهي لا تشبه العواطف اليومية، حتى أكثر هذه العواطف شدَّة. وهي ليست مجرد تصعيد في تسامي أو «حَطٍّ من قدر تسامي» العواطف اليومية. والزعماء مجبرون بنداء باطني على خلق البواعث والأهداف التي تخلق العواطف. وسياسة الشر ليست سوى مبالغة شنيعة للسياسة الطبيعية، ولا تُفهم بأفضل ما يكون على أنها مبالغة للحياة اليومية. ويتناسج مع العواطف المجرَّدة، بطبيعة الحال، العواطف الشخصية؛ ولكنَّ هذه العواطف الشخصية محاطة بالعواطف المجرَّدة، أو موزعة عليها، أو تنشَّط عن طريقها أو أنها تستمد منها شكلها وترابطها ومعناها. وعلى سبيل المثال، فإن الحرب تتألف من دوافع ضغينة – أو القصد العنيف المتمثل في تدمير الطرف الآخر جزئياً على الأقل. ولكنَّ المبادرة بالحرب لا تتأتَّى عن طريق ضغينة مثل الضغائن اليومية، ولكن بسبب ضغينة مجرَّدة أو أي نوع آخر من أنواع التجريد، أو العواطف والمشاعر اللاشخصيَّة مثل أشكال الحسد أو الغيرة أو الكبرياء أو الغضب المجرّدة. بل إنك لا تحتاج حتى إلى ضغينة مجردة كي تبادر بإشعال الحرب. فالروح الرياضية، الروح الخاصة بالدخول في منافسة رياضية، تكفي في حدِّ ذاتها.

فالتفكير على نطاق واسع، وهو أمر مجرد، يكون مصحوباً بالمشاعر الصحيحة التي هي أيضاً مجرَّدة: أي التقليد غير الواعي للمشاعر التي لا تستحق أن يقال إنها حقيقية أو صحيحة إلاّ عندما تكون لدى الأفراد ويتصرفون بموجبها، بسبب العمليات السيكولوجية الأصلية الحقيقية، أي عندما يتصرف الأفراد غير الرسميين بطريقة إجرامية. والحالة الطبيعية التي تكون عليها الجماعات المسلحة تشبه إلى حدٍ كبير حالة الجنون الفردي: أي حالات متطرفة من جنون الارتياب أو المسِّ الاحادي (المترجم: الاعتلال العقلي المقصور على فكرة واحدة). وأولئك الذين يكون لديهم مشاعر مجرَّدة يحيون حياة بديليَّة (أي كبديل عن الآخرين) دون أن يعرفوا ذلك: إذ أن الحياة هي التي تقودهم. كما يشعرون أنهم ملزمون بأن

تكون لديهم مشاعر معيَّنة أو يتوجب عليهم إثارتها. أما الزعماء فإنهم يتصورون، وليس بمحض اختيارهم تماماً، المشاعر التي ترغب الجماعة فيها لو كانت هذه الجماعة شخصاً واحداً، حتى وإن لم تكن شخصاً واحداً، وبعد ذلك يتصرفون بموجبها من أجل الجماعة في تركيبة هشَّة من الشعور بلا شيء والمشاعر المضلِّلة. وتشبه هذه العقلية ولاءات الجماعة الشديدة المرتبطة بالأمور المحلية والمؤسسات والألعاب والرياضة، وإن كانت حقيقية أقل بكثير من هذه الولاءات. ويحوِّل الزعماء (وأتباعهم) هذه العواطف غير الضارة والمنشِّطة (وإن كانت مجرَّدة بعض الشيء) إلى مستوى اجرامي. وهم ينظرون دائماً إلى الواقع المصطنع للجماعة كما لو كان واقعاً حقيقياً ويسمحون لهذا الواقع أن يفرض نفسه، ويملي منطقاً أو نمطاً يجب عليه أن يكمل نفسه.

مع ذلك، وعلى الرغم من أن هذه العواطف عواطف مجرَّدة، إلاّ أنها غالباً ما تكون أقوى من العواطف الشخصية، لمجرَّد أن تجريدها يميل لجعلها غير قابلة للاشباع وبالتالي لا حدود لها. والعواطف السياسية المجرَّدة، وخاصة تلك التي تُحدث الشر، والتي يُفترض أنها مكرسة لمستويات أعلى من الحقيقة أو الجديَّة، هي فعلياً أقرب إلى الحُلَم أو يجري تحملها على صورة هذيان أكثر من كونها تجارب فعلية في أوضاع محرجة. وهذه العواطف التي من الواضح أنها أكثر منطقية إذا نُظر لها كما لو كانت ألعاباً لأنها لا تتأثر بالحوافز الشخصية غير الواعية، هي غير منطقية بصورة تامة، لأنها معزولة بصورة مضطردة عن واقع الأفراد. والأهداف التي تنميها الجماعة أو تعافها هي كرتونية أو كاريكاتيرية؛ فهي لا تقدم هدفاً متعلقاً بأي شعور أمين صادق. وتبرز المشاعر الصادقة أو غير المجردة بصورة هامة في إبقاء الأشخاص العاديين على الشر وليس في إثارته من قبل الزعماء. وجزء من المعنى الذي أقصده عندما أقول إن الشر هو مكر وخداع هو أن العواطف المستثيرة هي عواطف مجرَّدة. فهي في جزء منها، اعتبارات مشكلة بصورة أوتوماتيكية من قبل مجرَّد امتلاك السلطة السياسية (من جهة) والإيمان العميق بالهوية الجماعية (من جهة أخرى). (وبعد قليل سأقوم ببحث الاسهام الذي تقوم به هذه الأيدولوجية في خلق الأهداف التي تستخلص عواطف الشر المجرَّدة.) وإذا كنت أبدو وكأنني أتحدث كثيراً عن الأمور المجرَّدة، إذاً فلنستخدم تعابير أخرى عامة مثل الأمور الخيالية أو الأمور الرمزية.

وباختصار، فإن العواطف المجردة تكمن وراء المشاريع أو الأهداف المجردة التي يطورها الزعماء ثم يمارسونها بصورة مجرَّدة. وتنزع هذه اللاواقعية إلى الانتشار في كل أشكال السياسة؛ وهي بكل تأكيد تعبِّر عن الخصائص الخاصة بالمبادرة بالشر كسياسة من السياسات. ولأن الأشخاص العاديين، وليس الزعماء فحسب، يشعرون شعوراً عميقاً بالهوية الجماعية، فإنهم هم أيضاً يشتركون في العواطف المجردة.

لقد تتبّعت حتى الآن الشر السياسي ورددته إلى اللاواقعية التي تتمسّك بكل النشاطات السياسية. ولنفرض، على أية حال، أن أحداً ما يقول، مقتفياً أثر أفلاطون، إن الحياة اليومية للأفراد العاديين مليئة في حد ذاتها باللاواقعية – أي مليئة بالمشاعر المجرَّدة أو الخيالية بالرغبة فيما هو رمزي فحسب – وإن هذه الحياة تنقضي في عبودية لما هو ليس بأكثر من تراقص ظلال على جدار كهف. وفي الحقيقة فإن أفلاطون يعلمنا أن لاواقعية الحياة الخاصة هي التي تخلق التجريد والخيال والخرافة السياسية وتحافظ عليها، وبالتالي فهي تخلق الشر وتحافظ عليه. وبالنسبة لوجهة نظر أفلاطون، لأ أود أن أقول شيئاً سوى أن التجربة على نطاق ضيق ووجهاً لوجه، أي التجربة المرئيَّة هي التي تقدم بصورة روتينية الضوابط الخاصة بها بالنسبة للآثار التدميرية للامنطقية الأحداث اليومية. وهناك في الحياة الخاصة تعقلٌ أكثر، حتى عندما تكون هذه الحياة الخاصة خالية من التعقّل. وعندما تفشل هذه الضوابط، فإن آثارها تظل، مع ذلك، تحت السيطرة – واعترف أنني أقول هذا بكل برود.

وزيادة على ذلك، كنتُ أُحاول أن أقول إن النشاط السياسي، سواء أكان شراً أم لا، ليس أكثر من ثمرة للمشاعر والرغبات الخاصة، ولكنه يخلق إلى درجة كبيرة عالماً غير متواصل مع الحياة اليومية. وأنا أعترف بهذه الحقيقة بشيء من الفزع وليس بالتقديس الذي قال به هيجل. وعدم التواصل هذا علامة على الدونيَّة الأخلاقية للمجال السياسي وعلى البُغض الذي تقابله حتى مجرَّد ضرورته. فهو دوني رغم أنه من حيث خصائصه بريء أو شبه بريء في داخله، في الوقت الذي تظهر فيه الحياة الخاصة أكثر من مجرَّد آثار قليلة على مكرها وخداعها؛ ورغم أن الشر الذي يظهر وجهاً لوجه يتأتى من أسوأ المشاعر والدوافع، فإن الشرّ السياسي له مصادر أخرى.

على أية حال، يمكن اظهار وجهة نظر أفلاطون بصورة ثابتة مضطردة. ويمكن لأي ما أن يقول إنه حتى لو كانت الفكرة القائلة بالعاطفة المجرَّدة (بشقي معناها وهما الشعور القائم على التقليد والشعور المضلِّل المخادع) ذات معنى، إلاّ أن هناك تشابهاً واستمرارية بين العواطف الحقيقية والعواطف المجرَّدة. فالعواطف الحقيقية تمهِّد السبيل للعواطف التجريدية عن طريق توفير لغة يومية لها وجعلها تبدو مألوفة أكثر وأكثر. عندها، فإن الكراهية المجرَّدة أو الكبرياء المجرد، على سبيل المثال، سيظلان مع ذلك، وفي أحد معانيهما، كراهية أو كبرياء. والاستعداد النفسي ذاته يظل موجوداً إزاء ذلك؛ فالرغبة في الكراهية أو الشعور بالكبرياء موجودان هناك كذلك؛ أو على الأقل هناك الرغبة في تخيُّل الكراهية أو الكبرياء. وينبغي أن ينصبَّ الاهتمام على هذه العاطفة، وليس على كونها مجرَّدة أو حقيقية، وينبغي تسميتها بالرذيلة التي هي عليها. وفي الحقيقة، من الأفضل القول إن العواطف التي تكمن

وراء الشر السياسي هي عواطف حقيقية، وليست مجرَّدة، على الرغم من أنها قد تنطلق من عقالها بفعل عمليات عقلية مضطربة أو مبعدة أو أنها كانت مصاحبة لهذه العمليات. والوصف التقليدي للشر على أساس أنه نابع من رذيلة بشرية فطرية هو أولاً وقبل كل شيء أمر صحيح.

وكل ما يمكنني قوله رداً على ذلك هو أن أعترف بوجاهة هذا الرأي، ومن ثم أحاول أن أظل أعتقد أن عواطف الشر السياسي – العواطف التي تستثيره والتي هي ضرورية للمحافظة عليه – ليست حقيقية بقدر ما هي عليه العواطف اليومية.

إذن، هل يمكننا التعميم فيما يتعلق بمحتوى مشاريع الشر، أو الأهداف الأساسية للشر كسياسة من السياسات؟ وما هي البلورة للعواطف المجردة التي يظهرها سجل التاريخ؟ ولا أستطيع في هذا السياق سوى تقديم عينة مختصرة انتقائية. وصياغاتي لذلك واضحة جلية. أولاً، إن الحكومات والحركات المسلحة تقوم بفعل الشر عندما تقاتل ضد هذا الشر. (وأعترف، على أية حال، أنه لا بد أن يكون هناك فرق أخلاقي كبير بين فعل الشر ومقاومته في الوقت ذاته من جهة، وإثارة الشر الذي يجري بعد ذلك مقاومته من جهة أخرى). وثانياً، إن الحكومات والحركات المسلحة تفعل الشر في محاولة تحقيق الصالح الأخلاقي الإيجابي. وثالثاً، هي تفعل الشر في حربها ضد شيء تسميه شراً ولكنها لا تراه شراً من الناحية الأخلاقية ولكن تراه أسوأ من الشر من الناحية الأخلاقية. ورابعاً، هي تفعل الشر في محاولة تحقيق الصالح الايجابي الذي تزعم أنه أكبر من الخير الأخلاقي. وقد يكون الأمر هو أن الشر على أوسع نطاق إنما يحدث عندما تعتقد الحكومات أو الجماعات السياسية، وتقنع الناس على الاعتقاد، أن هناك شراً أسوأ من الشر الأخلاقي، أو أن هناك خيراً أكبر من الخير الأخلاقي، وتعمل في ظل غياب كامل لأي شكوك في صحة هذا الاعتقاد. وعندما يجري إزاحة الأخلاقية عن مكانها السامي فإن شروراً فظيعة تكون هي النتيجة. وهذه العبارة تافهة ومبتذلة ولكن لا بدَّ من تكرارها في هذا السياق. ومن ناحية أخرى، فإن إحداث الشر باسم محاربة الشر الأخلاقي، أو محاولة تحقيق الصالح الأخلاقي الايجابي ظل كذلك كبيراً جداً مما لا يمكن إنكاره.

وبصورة عامة، من الصعب عليَّ الحكم أين تكمن الحيرة الأكبر: هل هي في الحقيقة القائلة إن الشر يمكن أ ن يأتي من المصادر الأخلاقية أم هي في الحقيقة القائلة إن المصادر الأخلاقية المتبادلة يمكن أن تُحدث نوعاً من اللامبالاة الأخلاقية. ويمكن إيجاد مخرج من هذه الحيرة إذا استمرينا في الافتراض القائل إن الإيديولوجية هي قريبة من أن تكون لا مفرَّ منها. ففي كل قضية تقريباً، أعتقد أننا سنجد أن الشر على نطاق واسع يُستثار عندما

تستشاط العقلية المجردة العادية لمسؤولي السلطة بفعل أيديولوجية تستشيط في الوقت ذاته الهوية الجماعية (لدى الزعماء والناس) وتربط هذه الهوية بهدف أخلاقي ومتبادل أخلاقياً. وتسعى الهوية المستشاطة لتحقيق أهدافها دون اعتبار للحدود الأخلاقية: وأعني احترام الكائنات البشرية، فيما نسميه الآن الحقوق الإنسانية. وحيثما يجري فعل الشر، وفي الوقت نفسه مقاومته (وبالتالي عدم استثارته بكل ما تحمله الكلمة من معنى)، فإن المقاومة غالباً ما تأخذ شكل صفات ما يجري مقاومته.

وهكذا فإن الإيديولوجيات (والأديان من بينها) لها قدرة مميزة على جعل الزعماء والناس عديمي الشفقة والرحمة بصورة لاشخصية. ولا يمكن لطاقات الشر المتعمد على نطاق واسع أن تسير في مجراها دون الأيديولوجية في أي من شكلَيْها الأساسيين: الأفكار الرخيصة أو الأفكار النبيلة بصورة غاية في البساطة.

ويتأتى الخطر الأعظم عندما تكون الأيديولوجية ثنائية بصورة بلقاء. والثنائية هي كنه معظم الأيديولوجيات التي تساعد على المبادرة بالشر على نطاق واسع (وكذلك المحافظة عليه). إذ تقوم احدى الجماعات بنسبة سلسلة من الدونيّات (أو العيوب) إلى جماعات أخرى، زاعمة أن هذه الجماعات غير متمدِّنة أو أنها أدنى منها بصورة لا يمكن معالجتها، أو حتى أنها قاتلة، غير نظيفة أو غير نقية بصورة لا يمكن اصلاحها، أو منبوذة أو أدنى من مستوى البشر، أو شيطانية أخلاقياً أو شريرة من وجهة نظر النظرية الوجودية. ونحن جميعاً نعرف هذه السلسلة بأكملها. ولربما كان الوضع الطبيعي للهوية الجماعية هو وضع فوضوي أو ما هو قريب من ذلك، لأن الثنائية البلقاء لم تكن قط بعيدة عن ذلك.

ولا أملك نظرية عامة لتعليل ظهور أو نجاح ايديولوجيات ثنائية بعينها. ولكننا جميعاً نعشق التوضيح الذي يفترض أن الثنائية تقدمة للحياة. ومن العسير جداً مقاومة هذا الحب. فنحن حسَّاسون بطريقة قَدَريَّة للجمالية الرديئة. ونحن نستسلم أمام اللاحقيقة الدينية أو الميتافيزيقية التي تنطوي عليها الكثير من الأيديولوجيات. أو أننا نفشل في علاج العمى المتمثِّل في عدم رؤيتنا كيف أن معظم الجماعات، على ما بينها من اختلافات كبيرة جداً في المعتقدات والممارسات، هي مع ذلك، واحدة من حيث الادعاءات التي تقول بها عن نفسها من أنها أفضل من غيرها، أو أنها هي الأفضل، أو أنها هي من نوع خاص أو مميَّز أو فريد في نوعه. (والإنسان يشعر أن مَن يحب هو (أو هي) ليس له شبيه آخر في العالم كله. ولكنَّ هذا الشعور هو حقيقي بقَدر لا يتوافر لدى حبِّ الجماعة لذاتها). فالجماعات تحب اللاحقيقة. وتحبُّ نفسها بنفس الطريقة والأيديولوجيات الثنائية تزيد من شدَّة هذا الحب. والداروينية (Darwinism) الاجتماعية القائمة على البقاء للأصلح وغير الأصلح.

والأيديولوجيات الثنائية القائمة على المعتقدات والجنس واللغة والعنصر والأثنيَّة (العرقية) والطبقة والأمة هي التي خلقت الفروق جميعها في حياتنا المعاصرة، والفرق الهائل عبر التاريخ كله. ولقد آمن بها الزعماء بكل إخلاص، وليس من قبل اتباعهم فحسب. وهي ليست مجرد تبرير للمصالح. وفي الحقيقة، فإن المصالح غالباً ما تكون تبريراً للعواطف الأيديولوجية، والعكس ليس بالضرورة صحيحاً، كما لو أن المصالح تقدم واقعية ما أو حقيقة ما للأغراض المجرَّدة. كما أن الأيديولوجيات الجماعية ليست مجرد وعاءٍ ملائم للعواطف أو الرغبات أو الدوافع الخام التي لم توجد بعد. والأيديولوجيات تخلق العواطف وما يستتبعها – رغم أن من المؤكد أنها تستفيد مما سبق وأسميته الأحاسيس. والإنسان هو حيوان أيديولوجي ولا يصبح أخلاقياً حقيقياً إلاّ في محاولته مقاومة الأيديولوجية.

ويعود الفضل في نقد الأيديولوجية هذا إلى نيتشه. ومن العار أنه في أثناء رفضه لثنائية الخير والشر فإنه يحتفظ بصورة غير مضطردة أو متوازنة بالتزام تجاه ثنائية مُتَّهمة أخرى، ثنائية الصالح والطالح.

دعوني الآن أعطي أمثلة على كل من الأهداف الأساسية الأربعة الخاصة بالشر كسياسة من السياسات. فقد قامت الولايات (الأمريكية) الشمالية أثناء الحرب الأهلية ودول الحلفاء في الحرب العالمية الثانية بشرٍ كبير في محاربتها لشرٍ كبير أو لشرٍ أكبر. وفي الحقيقة، فإنني أعتقد أن القيام بأي حرب، مهما كان السبب، ينطوي دائماً على شرٍ من جميع الجوانب. فالشر هو الشر حتى لو كان جزءاً من الجهد الرامي لصدِّ الشر، وحتى لو كان أقل شأناً من الشرِّ الذي يقاومه. إذ كلما قام الجانب الأقوى بإحداث المعاناة والموت فيما هو أبعد من الضرورة الدفاعية القصوى، فإنه يفعل شراً. وفي بعض الأحيان، من يدري أن الجانب الأقوى قد يفعل شراً أكبر مما يقوم بمعالجة هذا الشر. فالولايات الأمريكية الشمالية إبَّان الحرب الأهلية والحلفاء في الحربِ العالمية الثانية (على الأقل في البداية) لم تفسدهم الايديولوجيات. ولكن ما إن بدأوا في ردِّ الفعل على الشر، وما إن بدأوا يدافعون عن حقوق الإنسان، حتى تخلَّوا عن القيود والحدود وأخذوا يتصرَّفون دون قيد أو شرط. وأظهرت بعض أفعالهم غضباً مجرَّداً متمثلاً في الرغبة في انزال العقوبة التي جاءت نتيجة لايحاءات مزدوجة. ثمَّ ماذا عن الشر الذي لحق بأولئك، المجنَّدين إلزامياً، الذين عانوا أو ماتوا في الحرب ضد نظام شرير رغم أنهم أنفسهم لم يكونوا مهدِّدين أصلاً، من قبل ذلك النظام، بالموت أو الاستعباد أو الإذلال الذي ألحقه ذلك النظام الشرير بالآخرين؟

ثانياً، تقوم الحكومات الثورية، شأنها شأن الحركات الثورية، بصورة خاصة، بإلحاق الشر في سبيل خلق مجتمع جديد، وهو خيرٌ أخلاقي إيجابي مزعوم، وليس من أجل

تحطيم النظام القديم الشرير فحسب. ومما لا شك فيه أن هذين الهدفين مترابطان: إذ لا بدّ للدمار أن يسبق محاولة إعادة البناء. وأسوأ هذه الحالات حدثت في هذا القرن: فأنظمة الحكم في عهود ستالين وماو وبول بوت كلها تساعد في الحقيقة على تعريف ماهية الشر في هذا القرن.

ثالثاً، يمثِّل غزو الأوروبيين لأمريكا واستعباد الأفارقة السود، والنازية كلها أمثلة رئيسية (على الأقل جزئياً) على قيام الحكومات بارتكاب شرٍّ لم يكن في الحسبان أو السماح بوقوعه باسم التغلُّب على شرٍّ جرى تخيله أيديولوجياً على أساس أنه أسوأ من الشر الأخلاقي. وهنا سنجد هدفاً يتردد كثيراً وهو تخليص العالم مما يراه البعض أو ما كان مصمماً كعمل غير نظيف أو في اخضاعه وتطهير العالم منه.

أما بالنسبة للحالات التي قامت فيها الحكومات أو الحركات بفعل الشر أو السماح به من أجل تحقيق هدف ما إيجابي ويُزْعَم أنه أكبر من الخير الأخلاقي، فأمامنا مثلُ الحروب الصليبية، وما يسمى المهمَّة الحضارية للإمبريالية الأوروبية، والحروب المقدَّسة من أجل اكراه الناس على التحوُّل (إلى المسيحية)، وإعلاء شأن الثقافة عن طريق استغلال الآخرين، وكذلك الكثير من مشاريع الغرب الساعية لفتح عوالم جديدة، أو المغامرة فيما وراء الحدود، أو مقاومة طبيعة الأشياء أو التغلُّب عليها بروح ميكافيلية، أو السيطرة على الطبيعة والطبيعة البشرية عن طريق التكنولوجيا.

وهكذا فإنني آخذ من الأمور المسلَّم بها أنني أقدم هنا بطريقة تخطيطية الأهداف الأساسية الأربعة المتمثلة في المبادرة بالشر وأن من المحتمل أن ينظر إلى أي حالة منها بأكثر من طريقة وبالتالي تصنيفها بأكثر من طريقة. وهناك حالات مختلطة. ومما لا شك فيه أن هناك أوصافاً عامة يمكن استخدامها غير تلك التي أوردتها. ولكن لأكرر النقطة الرئيسية في هذا السياق: إن الايديولوجيات متاحة بصورة متكررة للوصول إلى أكبر الأحاسيس لدى الزعماء، الحاضرة أبداً، للانخراط في الحسابات المضخمة والمجرَّدة ، ولكي يتخيَّلوا أنفسهم وكأنهم يدٌ واحدة مع الجماعة، والجماعة يدٌ واحدة، والجماعة هي الأعظم. وبطبيعة الحال، فإن الأيديولوجيات بدورها تُغري الناس العاديين على القبول بالأهداف التي يحددها الزعماء. والأحاسيس لأنصاف التفكير شيمة عالمية، ولا تقتصر على الناس ولا على القادة. ولكنَّ النقطة التي لا بد من التأكيد عليها هي أن القادة ليسوا أحراراً، بصورة ساخرة من الالتزامات الايديولوجيَّة.

وأعود الآن للتركيز على الأحاسيس والمشاعر الخاصة بالناس العاديين واللازمة لتنفيذ الشر كسياسة من السياسات والمحافظة عليها. ولقد سبق وأن أصريت على أنهم يشتركون

مع قادتهم في أهم هذه السياسات، وهي الاستعداد الدائم لرؤية العالم مقسوماً بالضرورة إلى جماعيتن، والاعتقاد بأن حياة المرء لا تنفصل عن حياة جماعته. وحتى لو فكَّر المرء في نفسه لنفسه على الاطلاق، كنفس مستقلة، كشخص له هويته، فإن المرء يجد من الصعب أو من المستحيل أن يرى تلك الهويَّة إلاّ بالرجوع إلى الجماعة. هذه هي الحالة الاعتيادية: وفي الحقيقة هناك زعم بأنها هي الحالة الطبيعية، هي القاعدة، والفردية هي الاستثناء. والهوية الجماعية ليست نتاجاً لخلق ايديولوجي مقصود. بل تخلق هذه الهوية بصورة غير مقصودة. فالجماعة هي التي تفرزها. وعلى أية حال، فإن الأيديولوجيات قد تلتهب أوارها إلى حدٍّ يأخذ عنده الأشخاص العاديون في التفكير بأن جماعتهم أفضل، بالفطرة، من الجماعات الأخرى. وتأجيج المشاعر هذا أو المبالغة فيه، بدوره، يتحوَّل إلى حالة مَرَضيَّة مطلقة من حيث آثاره عندما يُنظر للجماعات الأخرى على أنها مختلفة إلى حدٍّ اعتبارها غير إنسانية أو دون مستوى البشر. وإذا سُمح للشر سياسياً أو الشر المستثار على هذا النحو أن يدوم على مدى فترة زمنية، فإن من المؤكد عندئذ أن الإحساس بالهوية الجماعية يكون قد طفح به الكيل.

إلاّ أنه مهما تكن الدرجة التي تتعزَّز عندها الهوية الجماعية ايديولوجياً، إلاّ أنها لا يمكن لها أن تعمل بمفردها في الإبقاء على الشر. إذ ما إن يُطلق الشرُّ من عقاله، وفي وضعٍ يكون الاحساس بالهوية الجماعية قد طفح به الكيل، فإن الأحاسيس العادية الأخرى تهب لتقديم المساعدة الضرورية له. وعلى سبيل المثال، فنحن جميعاً لدينا ميل كي ننصاع مهما يكن ذلك الشيء الذي يدعونا للإنصياع. فنحن نقلِّد ما حولنا، مهما يكن الأمر. كذلك، فإن القدرة على الرؤية الواضحة، عندما يكون ما يحيط بها مدعاة للانزعاج، تصبح بسهولة في حكم المفقودة. كما يمكن للتعوُّدِ على الشر أن يجعل من العسير تلمس هذه القدرة. غير أن هناك نزعات انسانية أخرى تساعد على الإبقاء على الشر، وكلُّ هذه النزعات بدورها هي الأخرى لازمة للإبقاء عليه: ومع ذلك فإن معظمها، في ما عدا ذلك، غير مؤذية، ولا يوجد من بينها أي نزعات خبيثة على الإطلاق. ومن الأمثلة على ذلك: الرغبة في أن يُترك المرء وشأنه، وألاّ يضايقه أحد، والاعتقاد بأن على المرء طاعة جميع الأوامر، والرغبة في أن يكون المرء وفيَّاً مخلصاً، والرغبة في أداء مهمة ما بمهارة، والرغبة في السير إلى أمام. والحياة الطبيعية – أي الحياة التي لم تتعرَّض للاختبار – غالباً ما تسير على ما يرام، رغم أنها تكون مشكَّلة بلا إحساس وفق نظام يقوم بأحداث الشرِّ للآخرين. بل إن ارندت ذهبت إلى حدِّ القول ان رجل الأسرة الجيد هو «أكبر المجرمين في هذا القرن»[٣]. والقبول السلبي فعَّال بنفس القدر مثل التعاون النشط.

أما فيما هو أبعد من ذلك، فإن نوعاً من الضمير الحي قد يكون حتى لا غنى عنه بالنسبة للشر على نطاق واسع. فبالنسبة للمؤسسة التي قامت على العبودية فإن ثورو يقول عنها في مقالته «العصيان المدني (Civil Disobedience)»: إن أوسع الأخطاء شأناً وأكثرها شيوعاً تقتضي أكثر الفضائل لامبالاةً للمحافظة عليها. وأقل توبيخ تتعرض له فضيلة الوطنية بصورة عامة، هو أكثر ما يحتمل للنُبْل أن يجلبه لها. فأولئك الذين يقدمون ولاءهم ودعمهم للحكومة، وفي الوقت نفسه لا يوافقون على شخصية هذه الحكومة واجراءاتها، هم، دون شك، أكثر مناصريها من بين ذوي الضمائر الحيَّة، ولذلك فإنهم مراراً وتكراراً يكونون أكثر العقبات خطورة في وجه اصلاحها [٤].

وهكذا، يستجمع الشر، من خلال سلوكنا الاعتيادي، كلَّ الدعم اللازم له؛ كما يستجمع دعمه كذلك حتى من بعض الخصائص التي تكون، باستثناء ذلك، مدعاة للفخر والإعجاب. ومن ناحية أخرى، لا بدّ من أن نأتي على ذكر نقص أو قصور إنساني عام. فهذا النقص، أيضاً، ليس دافعاً شريراً أو غريزة شريرة. بل إنه موطن من مواطن القصور: تبلُّد في الذهن والاحساس، وفي الحقيقة، غباء لا يكاد يُقهر في انسانيتنا المشتركة. وهذا أسوأ جانب في حياتنا الاعتيادية. وأعني بذلك أنه ما لم نأخذ منتهى الحيطة والحذر، فإننا ننسى بسهولة أن كل الأشياء التي ندينها، قد نكون قد ارتكبناها بالفعل، أو أننا كنَّا مذنبين بأشياء ليست مختلفة عما نقوم بإدانته. وفي العادة لسنا مختلفين ولسنا أفضل من غيرنا، بل أننا نفس الشيء تماماً، مهما اختلفنا في المظاهر أو مهما اختلفنا من الناحية الخارجية. ومع ذلك فإننا نضرب ضربات تأديبية فيها قصاص، ولربما نفعل كلَّ ذلك لأننا نشكُّ في أنفسنا. وأعمق أنواع المعرفة نجدها في الحكاية الرمزيَّة الخاصة بالذرَّة والشعاع (The mote and the beam) التي قصَّها علينا المسيح[٥]. فنسيان الدرس – وهو أكثر الحوادث شيوعاً في العالم – يساعد على الابقاء على الكثير من الأخطاء، بما في ذلك الشر السياسي على نطاق واسع، وبخاصة عندما يُفْعَل الشر في القتال ضد شرٍ أخلاقي أو في محاولة إنجاز خير أخلاقي إيجابي.

وسأقدم الآن ملاحظات قليلة فقط حول تلك الأحاسيس والمشاعر التي، رغم أنها ليست ضرورة لتنفيذ الشر كسياسة، تجعل القيام به أكثر سهولة. وإذا كان هناك ثمَّة شر إنساني واضح وفساد إنساني غامض في أي مجال، فإن هذا هو مجالهما. وأعني بذلك أنه على الرغم من أن حبَّ إيقاع الألم، وشهوة القسوة ليسا ضروريين على الإطلاق للمبادرة بالشر على نطاق واسع، أو للإبقاء عليه، فإن تمسك بعض الناس بالشر هو أمر مكتسب. فالشر كنظام يزودهم بالفرص المحسَّنة كثيراً لإيقاع الألم وجهاً لوجه أو على نطاق ضيِّق.

وفي عدد من السكان يصل إلى عدة ملايين، فإنك ستجد آلافاً على هذا النحو. فأنظمة القسوة بحاجة إلى أيديولوجيات، كما تصرُّ أرندت على ذلك بلا كلل أو ملل؛ ولكن وكما أوضحت، فإن هذه الأنظمة ليست بحاجة إلى أشخاص قساة. والتفسير الذي ساقه أورويل (Orwell) في كتابه «ألف وتسعمائة وأربع وثمانون (Nineteen Eighty Four)». حول كون الأنظمة الدكتاتورية مدفوعة بساديةٍ شخصية، هو تفسير مضلِّل على نحو كبير (غير أن «ملاحظات حول القومية (Notes on Niationalism)» [الذي كتبه عام ١٩٤٥] لهو دليل أفضل من الكتاب المذكور). ومع ذلك، إذا كان هناك عدد لا بأس به من الناس يحبون القسوة، فإنهم يساعدون على استمرار الشر. إنهم يقومون بدورهم. وتهيء الأيديولوجيات لهم الغطاء اللازم، بل إنها قد تحدُّ من الموانع التي تعترض قيامهم بذلك.

ولا أعتزم هنا القول بالاثنينية – أي تقسيم العالم إلى فئة القساة وفئة غير القساة – أو أن أكون قاسٍ، عن غير قصد، على القساة. إذ من الممكن تماماً أن يكون شخص ما قاسياً لا لشيء إلاّ لأنه (أو لأنها) عُومِل بقسوة، وبخاصة في أوائل حياته. كما أن من الممكن كذلك ألاّ يظهر بعضٍ الأشخاص قسوتهم ما لم تتهيأ الفرصة السياسية أمامهم. ومع ذلك، فإن بعض الناس يتصرَّفون بسادية عندما تتاح لهم فرصة ذلك، والبعض الآخر لا يتصرَّف كذلك.

وثمَّة نقطة أخرى، أكثر النقاط عمومية، وهي أنه يمكن لأي نوع من الأحاسيس أو المشاعر أن يربط بين شخص ما وبين الشر كسياسة من السياسات. إذ يجد الأشخاص العاديون في مثل هذا الشر فرصاً عديدة لإشباع هذه الرغبة أو تلك، للقيام بكل أنواع الرذائل والإفلات من العقوبة، أو للقيام ببعض الفضائل بشرف. ولذلك فإنهم قد يجدون أن حياتهم قد تحسَّنت نتيجة لمشاركتهم في الشر؛ وأنهم في معظم الأوقات ينسون أو يتغاضون أو يتجاهلون فقط الطبيعة الشريرة لذلك العملٍ الذين يساهمون فيه بفعل مشاركتهم هذه. وهم، في ذلك، لا يفكرون؛ أي أنهم لا يكوِّنون أي مفهوم أو يتصوَّرون شمولية (النظام أو الحالة أو العملية) التي هم جزء منها. ومثل هذه النزعة العامة ليست ضرورية تماماً للإبقاء على الشر على نطاق واسع. ولكن من المؤكد أن الشر سيجد يد المساعدة ممدودة له عندما يجد سعيدو الحظ أن من الممكن لهم أن يتسلَّطوا على غيرهم دون أن يصبحوا هم بدورهم ضحية. ويعزِّز هذا الرأي النقطة التي تقول بها أرندت والتي أحاول بلورتها في هذا السياق: وهي أنه ليس هناك حاجة لأشخاص شريرين للإبقاء على الشر كسياسة من السياسات. وتكمن القوة الكبرى للشر في الحياة الطبيعية: المتمثلة في عدم اختبار الذات والميل إلى الأشياء الخيالية ومن ثمَّ الخلوِّ من الخيال الحقيقي، الخيال اللازم للتعاطف والتقمُّص.

ومما له علاقة بذلك: أنه لو كان لا بد من اعتبار الذين يبادرون بالشر أشراراً بمعنى من المعاني، فإن ذلك لن يكون بالمعنى المتعارف عليه. فالتكريس المتعصّب – وأكاد أقول التكريس الديني – للتفكير الأيديولوجي غير الناضج، سواء كان على صورة جمالية سيئة أو تطرُّف أخلاقي أو نشوة دينية، أو عنصرية، هو لدى مثيري الشر على نطاق واسع ولدى الموحين به أكثر بروزاً بكثير جداً من السادية أو الفسق أو حتى من الخطايا القاتلة السبع؛ على الرغم من أن من الواضح أنه من بين هذه الخطايا فإن الكبرياء والغرور والمجد الزائف على كل ما فيها من غموض وعدم التقيد بقيود، ستوجد على الدوام ممزوجة بكل الاعتبارات التي حاولت تقديمها. ولكنَّ الفخر والاعتزاز في الجماعة وبالجماعة هما، كما يقال، يشكلان أكثر من نصف المشكلة التي يحدثها الشر، وليس الأنانية. ومن مثل هذا الفخر والاعتزاز (أو الخيلاء) سواء كان ذلك ينزع نحو الغرور أو نحو الإذلال، فإن الخطايا الأخرى للقادة والزعماء – مثل الكراهية أو الحسد أو الغيرة أو الغضب – ستظهر على هذه الصورة في الشكل المجرَّد الذي أشرت له فيما سبق.

والنقطة الأخيرة التي أتناولها تتعلق بموقف المرء إزاء الشر السياسي على نطاق واسع. ولنفترض على حدٍّ رأي أرندت، أننا نقول أن بعض حالات الشر السياسي في الأقل شنيعة بصورة خاصة، وبالتالي فإن ذلك لا يغتفر للزعماء ومساعديهم. لقد كان النازيون في ذهن أرندت عندما كتبت ذلك، ولكنني أشك في أن إبادة النازيين لليهود يتميَّز كلية عن أحداث الشر الأخرى، ومن المؤكد أن أعمالهم هذه ليست فريدة، في حجمها، رغم أنها من المحتمل أن تكون مميَّزة في نواحٍ أخرى، مثل القصد الرسمي والقانوني المكثَّف، والرغبة في فرض هوية جماعية خيالية تماماً على اعداد من السكان لم يكونوا بصورة موضوعية يهددون غيرهم، ومن بعد ذلك القيام بتدمير هذه الأعداد من السكان. ومع ذلك، إذا كان الذنب الذي ارتكبه النازيون لا يغتفر، فإن الحال هو هو بالنسبة لستالين وماو وبول بوت. فهل المفهوم الدال على الذين لا يغتفر لهم مفهوم مناسب لصياغة الموقف الصحيح نحو الشر السياسي على نطاق واسع؟.

في اعتقادي أن الكثير يتوقف على ما إذا كان المرء نفسه ضحيَّة أم كان لهذا المرء علاقة بالذين كانوا تلك الضحيَّة وبالتالي يشعر كما تشعر الضحيَّة بسبب ذلك الارتباط. إن منظور أي ضحيَّة من المحتمل أن يكون منظوراً شخصياً وعلى حق. وتجربة أن يكون المرء هو الضحيَّة يمكن الشعور بها مثل الخضوع إلى قسوة الأشخاص الذين يتصرفون وكأنهم يتلذذون بهذه القسوة، رغم أنهم قد لا يكون لديهم مثل هذا الشعور. وأثناء المرور بتجربة أن يكون المرء هو الضحية، وبعد ذلك يُكتب للمرء، ذكراً كان أم أنثى،

البقاء على قيد الحياة، فإن هذه الضحية ستكون، وعن حق، أبعد ما تكون عن التحلي بشيمة العفو. وتوقع عكس ذلك هو توقع أن كل امرء (من مثل هؤلاء الضحايا) هو قديس؛ وهذا أمر مستحيل. ومن الأفضل عدم توجيه النصح للضحايا أن يكونوا كذلك. أما، على أية حال، إذا كنا محظوظين إلى حدٍّ ألاّ يمسَّنا سوء، ولكننا نخضع مع ذلك للإكراه، فكيف سيكون تفكيرنا وشعورنا إزاء ذلك؟ ويبدو أن الروح التي تشيعها الأناجيل (the Gospels)، في أبهى حالاتها، لا تفترض صراحة أو بطريقة ضمنية أي خطأ أو خاطئ يصل إلى حد ألاّ يُغْفر له. (وأستثني من ذلك خطيئة الكفر ضد الروح القدس (The Holy Ghost)[٧]، لأنني أعرف حقيقة ما هي هذه الخطيئة، ولا أستطيع أن أتصور معناها بأي شكل من المعاني يجعلني أهتم به) وفي موعظته على الجبل، يقول (لنا) المسيح بألاّ نقاوم الشر وبأن نحب أعداءنا[٨]. وحتى لو لم يكن قد حلَّ بنا شخصياً أي شر حتى نعفوَ عن فاعله أو فاعليه، إلاّ أن بامكاننا أن نتصور معاناة الشر، وبالتالي لا بدَّ وأن نكون قادرين على تخيُّل معاناة الآخرين التي نراها مستمرة في كل ما حولنا. فهل ينبغي أن يكون بامكان المراقب النظر في الشر على نطاق واسع بنفس الروح التي تُشيعها الأناجيل في أبهى حالاتها؟ وهل الروح التي تشيعها الأناجيل هي الروح الصحيحة للمرء ذاته لا كمراقب فحسب، بل كشخص يحتمل أن يتعرض للمعاناة في المستقبل وبالتالي يحاول أن يعدَّ ادراكه وإرادته لأي حدث قد يقع؟

لنلاحظ الاعتبارات التي تبرز في الأناجيل أو التي يمكن استشفافها من هذه الأناجيل والتي يفترض أنها هي التي تخفف من غلواء كرهنا لفاعلي الخطأ، بل وتجعلنا نميل إلى التعبير عن حبنا لهم. إذ يقول المسيح وهو على الصليب: «يا أبتِ اعفُ عنهم فإنهم لا يفقهون ما يفعلون»[٩]. واحدى الطرق لقراءة المعنى العام لهذه الكلمات هي أن أولئك الذين يرتكبون الأخطاء لا يعرفون قط ما يفعلون؛ فهم يكونون غارقين حتى اذنيهم في حركة ما أو عمل ما إلى حدٍّ أنهم لا يستطيعون التوقف للتأمل والتفكير. فهم كأن على عيونهم غشاوة أو كأنهم واقعون تحت تأثير مخدِّر ما وذلك بفعل الرغبة العارمة لارتكاب ذلك العمل أو أنه لا يوجد لديهم سوى القليل جداً من المشاعر. وثمَّة فكرة أخرى جاءت على لسان الأناجيل هي أن الناس دائماً يظنون أنهم يعملون الخير أو الصحيح، مهما تكن طبيعة ما يعملون؛ بل حتى أن الذين يرتكبون أسوأ الأفعال يظنون، بكل نية صادقة مخلصة، أنهم يقومون بفعل العمل الصحيح أو على الأقل يعملون عملاً له قيمة عالية جداً. وفي ملاحظاته في مقالته «التجربة» (Experience) يقول إيمرسون عن الخطيئة أو الأعمال الخاطئة: «ينبغي على الضمير أن يشعر بها كجوهر شر أساسي. ولكنها ليست هذا الشيء؛ إذ ان لها

وجوداً موضوعياً ولكن ليس وجوداً ذاتياً»[١٠]. ثم هناك بعض الاعتبارات الأخرى. فأولئك الذين يجعلون الآخرين يعانون، هم أنفسهم يعانون؛ وبإظهار المزيد من الحب أو التسامح معهم، فلا بدّ وأنهم كانوا أو سيكونون أفضل. كما أن الناس الذين يجعلون الآخرين يعانون قد يكونون منقسمين داخل أنفسهم ويتصرَّفون على غير طيب خاطر، وقد يشعرون، حتى أثناء تصرفهم هذا، أو بعده مباشرة، بالندم أو تأنيب الضمير. ولو كان ضحاياهم مكانهم، لكانوا تصرَّفوا بنفس الطريقة، لأن الضحايا لديهم نفس الرغبة في إذلال الآخرين وتحطيمهم. وفي ظروف أخرى – والظروف التي يجد الناس أنفسهم فيها هي ظروف طوارئ أو ظروف مهمات – فإن المخطئين سيتصرفون على نحو أفضل.

إن جميع هذه الاعتبارات تشكِّل مادة الإحسان المسيحي، وبالتالي مادة الإحساس الأخلاقي الديمقراطي الحديث. فهل هذه الإجراءات يجري تطبيقها بصورة صحيحة على الزعماء والقادة ومساعديهم في عمل الشر على نطاق واسع – الشر من مثل قيام الإسبان بتدمير الشعوب الأصلية في أمريكا، واستعباد الأوروبيين للأفارقة السود، وإبادة النازيين لليهود، والشعب الروماني (**Romani People**)، والشاذين جنسياً، والعجزة؛ وإبادة ستالين وماو وبول بوت، أو سماحهم بإبادة فئات بأكملها من الناس؟ وهل ينبغي على الدارس الموضوعي أن يتأمل في مثل هذا الشر، ومن بعد ذلك يعفو عن الزعماء والقادة ومساعديهم بمعنى أن يتجنَّب إدانتهم أو كرههم؟ إنني لا أستطيع الاقتناع أن الشر بمثل هذا النطاق الواسع كان في ذهن المسيح عندما كان يعلّم التسامح والحب. ولا أدري ما الذي ينبغي على مَن يتمسك بموعظة الجبل أن يشعر به أو يستطيع أن يشعر به إزاء الشر كسياسة من السياسات. والعلاقة بين موعظة الجبل والحياة السياسية، وهي علاقة لا يكاد يكون لها أي ذكرٍ في الأناجيل ، هي موضوع أثار أدبيات واسعة النطاق ومتناقضة. وحتى لو كان المرء يرغب في التفكير في الحياة الأخلاقية بالرجوع إلى موعظة الجبل، كما أحاول أن أفعله ها هنا، فإن هذا المرء مع ذلك سيرى أن كلمات المسيح لا تقدم قدراً كافياً من المساعدة. فالتجريد الذي أطلت الحديث عنه لا يبرز في تفكيره كمشكلة تحتاج إلى تفكير.

وإذا كانت وجهة نظري بالنسبة لمصادر أسوأ الأخطاء السياسية – المتمثلة في الشر كسياسة من السياسات – هي في الاتجاه الصحيح، فإن الحكم الأخلاقي على الزعماء والقادة ومساعديهم في عمل الشر السياسي قد يكون شائكاً بعض الشيء. فالنشاطات التي تبدو إدانتها أسهل ما تكون يتبيَّن فيما بعد أنها تنبع من، أو يجري الحفاظ عليها من قبل، الأحاسيس العامة التي لا تكون شريرة بطبعها، والتي تشجع زيادة على ذلك شعوراً ذاتياً داخلياً ليس شريراً، بل هو إما أجوف أو خيالي، أو بريئ بصورة أو بأخرى. وكيف للمرء أن يحكم أخلاقياً

(ولا بد له من اصدار هذا الحكم)[11] على اللاشخصية الاجرامية، أو الاهتياج الاجرامي أو البراءة الإجرامية؟ وأولئك الذين يرتكبون الشر السياسي لا يكونون غالباً مجرد خطاة، ولكنهم أسوأ من الخطاة.

على أية حال، لا بدّ لكلٍ منا أن يكون على علاقة شخصية بقضية الشر. إذ لا يمكن لأي أحد أن يفترض أنه يستطيع أن يشرِّع لنا المواقف الصحيح[12]. وكل ما أود قوله هو أنه إذا كانت كلمة «لا يمكن العفو عنه أو عنهم (**unforgivable**)» قوية في وصف الطريقة التي ينبغي علينا الحكم من خلالها على الذين يمارسون الشر على نطاق واسع (وأنا شخصياً لا أعتقد أن هذه الكلمة تكفي لوصف ذلك)، عندها يمكننا، في الأقل، الاتفاق على أن المصالحة مع حدوث الشر هي كارثة، على الرغم من أن حدوث هذا الشر أمر لا مفرَّ منه.

obeikandl.com