فينومينولوجيا الشر في فلسفة كلوديا كارد السياسية

د/ حمدي عبد الحميد محمد محمد الشريف(*)

مدرس الفلسفة السياسية

قسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة سوهاج

ملخص

يتناول هذا البحث مفهوم الشر عند الفيلسوفة الأمريكية «كلوديا كارد» (١٩٤٠-٢٠١٥)، وبوجه خاص يقارب أطروحتها حول الشر السياسي في إطار فينومينولوجي من خلال الكشف عن الخصائص التي تصف الشر كفعل إنساني في المقام الأول، وهي الخصائص التي يمكن إجمالها في: الخطأ الذي لا يُغْتَفر، والضرر الذي لا يمكن تَحَمُّله، والقصدية، والمسئولية. كذلك فإن فينومينولوجيا الشر عند كارد تستلزم النظر إلى الشر بشكل أساسي من عِدَّة زوايا أخرى متصلة مثل: الفعل، والتفكير، والحرية، والوعي. ويقودنا الحديث عن مفهوم الشر عند كارد إلى الحديث عن رؤيتها للشر السياسي، والأبعاد التي يعمل من خلالها والتي يمكن حصرها في «الوحشيّة» من جانب، و«الاستمرارية» من جانب آخر. وإذا كان الشر السياسي يُشكِّل جُزءًا لا يتجزأ من التصور العام للشر لدى هذا الفيلسوف أو ذاك؛ بحيث يمكن القول: إنه لا يوجد فيلسوف قد أدلى بدلوه حول مفهوم الشر إلَّا وطرح بشكل أو بآخر تصورًا معينًا للشر في الميدان السياسي، فإن هذا البحث يسهتدف الكشف عن رؤيتها للشر السياسي، وتأويلها لانعكاساته السلبية والمدمرة على نحو شامل. وهكذا فإننا نسعى من وراء هذا البحث إلى دراسة نظرية كارد في الشر؛ بحيث يمكن أن ندللَ على أن فينومينولوجيا الشر عندها هي أولُ نظريةٍ فلسفيةٍ تبحث في مفهوم الشر كما هو قائم في عالم الوجود الإنساني، وانعكاساته على الحياة الإنسانية بصفة عامة وحياة الفرد بصفة خاصة.

الكلمات المفتاحية: الشر، الفينومينولوجيا، الضرر الجسيم، الشر المؤسسي، المنطقة الرمادية، الموت الاجتماعي.

- مُقَدِّمة.

يموج العالم المعاصر بشتى صنوف الشر، وعلى عكس ما دعت إليه مشروعات السلام في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر من إنهاء الحروب وتحجيم النزاعات، وإقرار السلام بين الأفراد والشعوب الإنسانية، خاصة مع تطور المدنية وازدياد التكنولوجيا، على عكس هذه الدعوات شهدت الإنسانية- ولا تزال- تَغَلغُل ممارسات الشر واِخْتِرَاقها لكافة مناحي الحياة؛ ممثلة في العديد من موجات العنف، والكراهية المتبادَلة، والممارسات العنصرية. لقد شهد القرن العشرون كما يشهد القرن الواحد والعشرون أكثر الجرائم وحشيّة وفظاعة: محرقة النازيين، وقصف هيروشيما وناجازاكي، وتفجيرات طوكيو وهامبورج ودرسدن، والمذابح الدموية في رواندا وبوروندي وتيمور الشرقية، وحقول القتل في كمبوديا والتي تسبَّب فيها «بول بوت» ونظامه (الخمير الحمر)، وأوْدَت بحياة ثلاثة ملايين من الشعب (أي ما يعادل ثلث السكان تقريبًا!)، ومعسكرات الاغتصاب الجماعي في يوغوسلافيا السابقة، وأحداث ١١ سبتمبر، والممارسات الإرهابية التي لا تزال تقوم بها الحركة المُسماة باسم (داعش)،...إلخ.

وفي الحقيقة إن المعالجات الفلسفية للشر ليست حكرًا على الفلسفة الحديثة أو المعاصرة وحدهما، وإنما تَضرِب بجذورها إلى حضارات الشرق القديم وعند اليونان. كما أن البحث حول ماهيَّة الشر يُعَدُّ في حد ذاته إشكالية مُعقَّدة، رغم أنها إشكالية مُهِمّة في الوقت نفسه، ويرجع ذلك إلى أن الشر مفهوم فضفاض إلى حد كبير؛ لأنه يشير في الاستعمالات اليوميّة والواسعة إلى أيّة ممارسة لا أخلاقية تنتهك إنسانية الآخرين، أو تُسبِّب لهم ضررًا بدرجة معينة. وعلى صعيد آخر فإن عدم وجود تعريف متفق عليه للشر كان سببًا- ضمن أسباب أخرى- لإساءة استعمال المصطلح من ناحية، وتوظيفه لأغراض أيديولوجية دِعائِيّة من ناحية أخرى كما شهِدَنا على سبيل المثال في استعمال الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن لتعبير «محور الشر». إن كل هذا وغيره مِمّا يَصعُب حصره من شأنه أن يكون مقدمة للدخول في مَتاهَة قد تجعلنا نَضِلُّ طريقنا في البحث، ويَحول دون

إيجاد طريقة فلسفية مُحدَّدة المَعالِم لمعالجة مسألة الشر، خاصة مع وجود تعريفات غير دقيقة واستعمالات طليقة للمصطلح.

لكن إذا كان البحث في مسألة الشر يُمثِّل في حد ذاته إشكالية فلسفية صعبة، وليس بالأمر السهل كما قد يتبادر إلى الأذهان، فإنه يُمثِّل في الوقت نفسه محاولة ضروريّة وثريّة للغاية. وقد عالج الفلاسفة على مَرِّ العصور «**مشكلة الشر**» (بالمعنى العام والواسع)، من حيث طبيعته، وأصله الذي ينبع منه. أما المقاربات الفلسفية حول «**مفهوم الشر**» (بالمعنى الضيق) فإنها لم تأتِ في صياغاتها المكتملة إلَّا مؤخرًا، وتحديدًا بعد وقوع الحرب العالمية الثانية. كذلك فقد شهدت العقد الأخير من القرن العشرين زيادة الاهتمام ببحث مفهوم الشر. وقد حاولت الفيلسوفة الأمريكية «كلوديا كارد»* (Claudia Card) (١٩٤٠-٢٠١٥) صياغة نظرية فلسفية في الشر بصفة عامة، والشر السياسي بصفة خاصة، وتقوم هذه النظرية على عَدّ الشر «نمطًا وجوديًّا» من الفعل البشري من ناحية، وتأويل انعكاساته على الحياة الإنسانية، لا تفسيره أو إظهار مدى لا أخلاقياته من ناحية أخرى.

لذلك جاء هذا البحث لينصبّ على الدراسة الفلسفية «**لمفهوم الشر**»، وليس على «**مشكلة الشر**». والفرق بين الاثنين فرقٌ كبيرٌ؛ لأن الأخيرة تبحث في المفهوم بمعناه الواسع جدًا من ناحية، ومن ناحية أخرى تنطلق من إطار ميتافيزيقي أي من التسليم بصحة فرضيات ميتافيزيقية (لاهوتية، أو طبيعية) معينة، لمعالجة مسألة التناقض بين وجود الشر من جهة، والاعتقاد في خيرية الإله وقدرته من جهة أخرى. أما البحث في تعريف الشر فيُمثِّل مسألة فلسفية خالصة، وهو لا يبدأ من التسليم بصحة مقدمات ميتافيزيقية بعينها، وإنما يحاول أن يحلل ظاهرة الشر كما هو قائم في الوجود الإنساني.

- إشكالية البحث:

تدور الإشكالية الرئيسة لهذا البحث حول هذا التساؤل: **ما الذي نَعنِيه بفينومينولوجيا الشر عند كارد؟**

بالإضافة إلى ذلك توجد مجموعة من التساؤلات الأخرى التي يحاول البحث الإجابة عنها، ومنها: ما الذي تَعنِيه كارد على وجه التحديد بمصطلح الشر؟ وماذا يَعنِي قولنا إن الإنسان شِرّيرٌ؟ وهل الشر مجرد تصور عقلي، أو محض مقولة أخلاقية، أم إنَّه فعلٌ بشري مكتمل الأركان، ويتشكَّل فحسب عن طريق الممارسة؟ وما السمات التي تُميِّز الشر عن غيره من الأفعال الأخرى مثل «الكراهية» و«الحقد»، وكذلك عن الأخطاء العادية؟ وما الشروط الضرورية لوقوع الشر؟ وما أبرز نموذج له؟ وهل ثمَّة صلة بين «الشر بدلالته الأخلاقية»، و«الشر بمعناه السياسي»؟ وهل الإنسان كائن شِرّير بطبعه، أم إنه قد يصبح شِرّيرًا بمحض إرادته؟ وما الذي تَعنِيه كارد بـ«المنطقة الرمادية» "Gray Zone" التي تتجسَّد فيها بعض صور الشر؟ وهل يمكن محو الشر تمامًا من العالم؟ وكيف أَوَّلَت كارد انعكاسات خبرة الشر على «الحيويّة الاجتماعية» "Social Vitality" للأفراد؟ وما دور الشر السياسي في حركة التاريخ؟ وأخيرًا، إلى أيِّ مدى تأثرت كارد في معالجتها لمسألة الشر بتحليلات الفلاسفة السابقين عليها؟

- منهج البحث:

للإجابة عن هذه التساؤلات، وغيرها، سنتناول بحث فينومينولوجيا الشر في فلسفة كارد من خلال تعويلنا على المنهج التحليلي في العرض، والمنهج النقدي والمنهج المقارن في المعالجة، هذا من جانب. ومن جانب آخر سنعتمد في دراسة أطروحتها للشر على الطريقة الفينومينولوجيّة (Phenomenological Approach). ويرجع اختيارنا لهذه الطريقة- بالذات- إلى أن تحليلات كارد للشر جاءت عبر مرحلتين: في الأولى حاولت إظهار مدى قصور المعالجات الميتافيزيقيّة/ الثيولوجيّة، والأخلاقيّة الخالصة حول الشر، وفي الثانية حاولت وضع مفهومٍ للشر تقوم نقطة ارتكازه على وصف الشر كفعل إنساني من جانب، وتأويل آثاره السلبية في ضوء خبرة الوعي به من جانب آخر. ورغم أن العديد من الباحثين الغربيين الذين تناولوا أطروحة كارد بالتحليل والنقد، رأوا فيها نموذجًا فلسفيًا جديدًا في النظر إلى الشر بوصفه فعلًا وحشيًّا في عالم الوجود الإنساني، فإن ما غاب عنهم جميعًا هو الكيفية

التي عالجت بها كارد مسألة الشر، وتتخذ هذه الكيفية- كما سنحاول البرهنة على ذلك- صيغة فينومينولوجية تأويلية.

ثمَّة نقطة أخرى نود الإشارة إليها، وتتمثل في أنه ليس من بين أهداف هذا البحث عقد مقارنة بين «هوسّرل» و«كارد» فيما يتعلق بمنهجهما في دراسة القضايا والمشكلات الفلسفية، وإنما هدفه الأول والأخير هو توضيح الصياغة الفينومينولوجية للشر عند كارد من خلال تحليلنا لأنموذج الشر عندها؛ أيّ عن طريق ملامسة جوهر مفهومها للشر من ناحية، والكشف عن الشروط الضرورية لوقوع الشر من ناحية أخرى، وتأويل انعكاسات الشر، المباشرة وغير المباشرة، على وعي الإنسان (الضحية) من ناحية ثالثة.

وبشكل مبدئي يمكن القول: إن كارد استفادت- بطريقة أو بأخرى- من عناصر التحليل الفينومينولوجي عند هوسرل، مثل: الوجود، والإدراك، والتأثير، والقصدية. ومن هنا يحاول البحث البرهنة- دون أن نَستَبِق النتائج- على أن معظم هذه الأدوات المنهجية التي تستند إليها فينومينولوجيا هوسّرل حاضرة في تحليلات كارد للشر، على الرغم من أنها لم تُصرِّح بذلك، و لم تُطلق عليها هذه الأسماء الخاصة عند هوسرل. ومن هذه الجهة فإننا نقدم قراءة فينومينولوجيّة تأويليّة لأنموذج الشر عند كارد.

- أقسام البحث:

اقتضت طبيعة هذا البحث أن يَرِدَ في أربعة أقسام أساسية على النحو الآتي:

القسم الأول: المداخل الفلسفية لدراسة الشر.

القسم الثاني: ماهيَّة الشر.

القسم الثالث: الخصائص والسمات المشتركة للشر.

القسم الرابع: الشر السياسي.

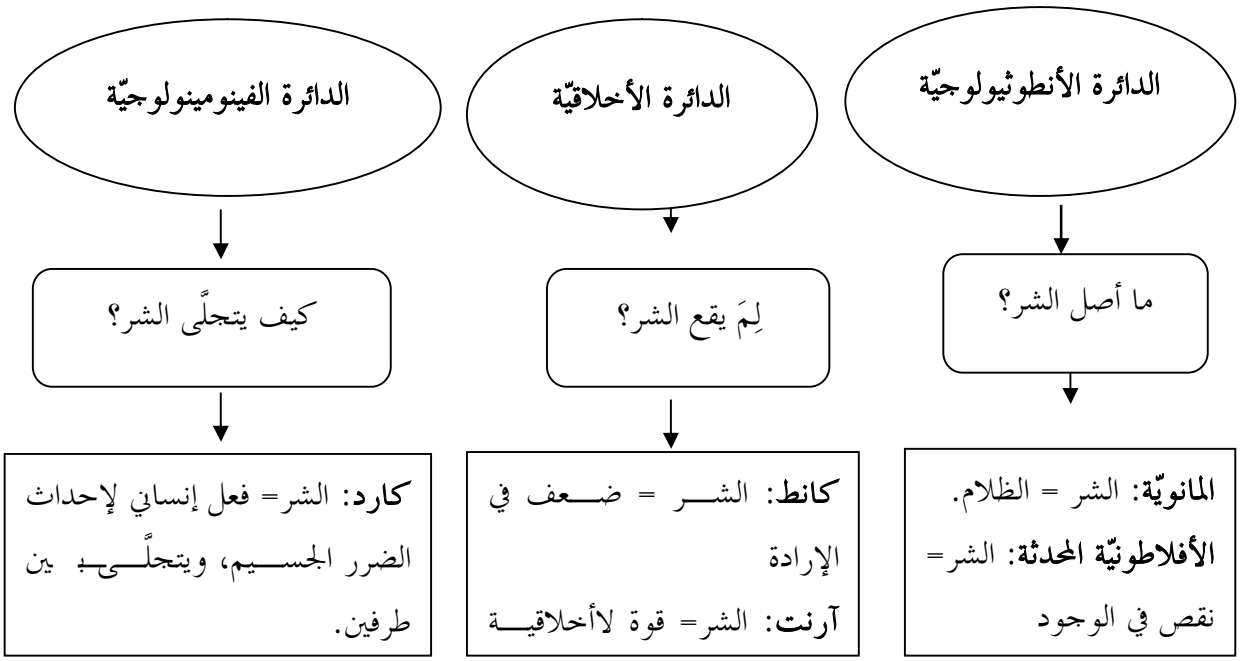
وبعد هذه الإطلالة على أهم محاور فلسفة كارد، وإشكالية البحث، ومنهجه، وهدفه، يتضح لنا أن مسألة تعريف الشر تَحتَلُّ جوهر فلسفتها السياسية. ولذلك، فإنني ركَّزتُ- في هذا البحث- على مفهومها للشر، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل: ماذا عن

المداخل الفلسفية الأساسية التي عالجت مسألة الشر؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل تُمثِّـــل محور مناقشتنا في القسم الأول.

القسم الأول: المداخل الفلسفية لدراسة الشر.

أوضحت في مقدمة البحث كيف أن مسألة الشر تُمثِّل جوهر فلسفة كارد السياسية، ومن ثَمَّ يأتي هذا المحور من محاور البحث ليقف على جوهر الطريقة التي عالجت بها كارد مفهوم الشر، وهو ما سنتناوله من خلال الأمر ثلاثة عناصر أساسية: يدور الأول منها حول أصل الشر من المنظور الأنطوثيولوجي، أما العنصر الثاني فنكشف من خلاله عن المقاربة الأخلاقية لماهيَّة الشر، ويأتي العنصر الثالث ليقف على جوهر المقاربة الفينومينولوجية للشر والتي نزعم أن معالجة كارد تدخل في إطارها.

ويمكننا حصر المعالجات الفلسفية حول مسألة الشر في ثلاث دوائر؛ كما يُمثِّلها الشكل الآتي:



(أ) المقاربة الأنطوثيولوجية حول أصل الشر.

تُركِّز هذه المقاربة على البحث عن المصدر الذي ينبع منه الشر (أنطولوجيا الشر)؟ وكذلك على تساؤلات من قبيل: إذا كان الله عادلًا وحكيمًا (على افتراض التسليم بوجود

إله)، فلماذا يرضى بوقوع الشر؟ وهل الله عاجز عن محو الشر، رغم أنه قادرٌ على كل شيء؟ وهل الشر أصلًا يخالف إرادة الله أم يوافقها؟[1]. وقد أدرك الفلاسفة أنه من أجل تفسير مشكلة وجود الشر فإنه يتعيَّن علينا تحديد المصطلح ذاته، وفهم طبيعته أولًا، وكما يقول «أفلوطين» (نحو ٢٠٥-٢٧٠م): «إنَّ منْ يَبحث عن جوهر الشر، سَواءً أكان مُنتشرًا في الأعيان (الموجودات)، أو كان بالأحرى مُنحصرًا في صنفٍ خاصٍّ من أصنافها، فيَجدر به أن يُباشر عمله بالتساؤل عن ماهيَّة الشر وحقيقته. وبذلك نَعرِف من أين يأتي الشر؟ وأين يحلّ؟ وفي أي شيء يحدث؟ علاوة على أننا نستوثق من وجود الشر أساسًا»[2].

(١) «المانوية»[3] وثنائيّة الخير والشر.

حاولت المانوية تفسير أصل الشر، فنظرت إليه ضمن الإطار الكوزمولوجي (الكوني)، ورأت أن الكون نتاجٌ لصراع بين مبدأين أصليين ومتكافئين: الله، والشيطان. ومن هذين المبدأين تنبع الجواهر الخيرة والجواهر الشرّيرة، والتي ستظل في صراع دائم ومستمر من أجل التفوق والغلبة. كما رأت أن الله ذو طبيعة خيرة تمامًا ويخلق ما هو خير فحسب، رغم أنه عاجز عن منع القوة الأخرى من خلق الشر، أو حتى السيطرة عليه[4].

ورغم أن افتراض المانوية بأن ثمَّة مبدأين يحكمان العالم: أحدهما يُفسِّر ما فيه من خير، والآخر يُفسِّر ما فيه من شر، رغم أن هذا الافتراض قد يبدو متماسكًا من الناحية المنطقية، فإنه في واقع الأمر غير مقبول فلسفيًا؛ لعِدَّة أسباب، منها:

١- لم تُدعِّم المانوية تصورها الكوزمولوجي لأصل الخير والشر بأسانيد وبراهين فلسفية قويّة.

٢- اعتقادها بأن ثمَّة انفصالًا جَذريًّا بين الخير والشر، وجعلها الشر قوة كوزمولوجية تعمل بانتظام في مقابل قوة الخير[5].

٣- امتزاج الشر بالخير، والخير بالشر، في كثير من الأفعال ومظاهر الواقع، مع أنهما ضِدّان لا يلتقيان[6].

٤- نظرتها للإله على أنه ليس هو الخالق الوحيد للكون، وأنه عاجز عن مقاومة الشر؛ الأمر الذي يفسر لنا صعوبة قبول التعاليم المانوية نظرًا لعدم اتساقها وعدم عقلانيتها[٧].

لهذه الأسباب، وغيرها، رفض «أوغسطين» (٣٥٤-٤٣٠ م) وجهة نظر المانوية في تفسير أصل الشر، وأيَّد وجهة نظر «الأفلاطونية المحدثة». وبتأثير من المانوية، عالج الفيلسوف الفرنسي «بيير بايل» (Pierre Bayle) (١٦٤٧-١٧٠٦) مشكلة وجود الشر؛ حيث شكك في فكرة الإله القادر على كل شيء، وذهب إلى أن الله ليس هو الخالق الوحيد للكون؛ لأنه إذا كان الكون نتيجة لخَلْق إلهي، فإما أن الله غيُر قادر على محو الشر، أو أنه ليس خيرًا تمامًا. وقد عَدَّ «بايل» الشر قوة طبيعية في الكون وشيء أساسي بالنسبة لخبرتنا[٨]. ولذلك اتَّخَذ تفسيره للشر صيغة طبيعية بدلًا من الصيغة الثيولوجية عند المانوية، ومن ثَمَّ فإن الفارق بينه وبين المانوية هو أنه استبدل العامل الميتافيزيقي/ الطبيعي بالعامل الميتافيزيقي/ الثيولوجي.

(٢) «الأفلاطونية المحدثة» والشر بوصفه حرمانًا من كلِّ خير.

رَدَّت الأفلاطونية المحدثة ثنائية الخير والشر إلى أصل واحد، لكي لا نقع في المشكلات النظرية التي وقعت فيها المانوية. فوفقًا لها، فإن «الشر لا وجود له "كجوهر"، وإنما هو عَرَضٌ (شيءٌ حادِثٌ) من أعراض الوجود، أو بالأحرى (حرمان) من الجوهر ومن مِثال الخَير. أما الخير فهو وحده الذي يُمثِّل الجوهر، وبه يتعلّق كلّ شيء، وإليه تَهدف الأشياء كلّها حيث تجد فيه أصلها، كما أنها في حاجة إليه دائمًا، أما هو فليس في حاجة إلى شيء آخر؛ إذ يُكتفى بذاته»[٩].

من هنا فإن الكراهية بوصفها شرًا نابعة من الحرمان من المحبة، والمرض بوصفه شرًا نابع من الحرمان من الصحة، والخطيئة بوصفها شرًا كذلك نابعة من الحرمان من الفضيلة. ولذلك قدَّم أفلوطين نظرية متماسكة إلى حد ما حول الشر؛ لأنه إذا كان الشر يَعني الحرمان من الجوهر، فإن الله لا يخلق الشر أبدًا، فكل ما يخلقه خيرًا[١٠]. ولذلك ووفقًا لِما يقوله «أفلوطين»، فإن «الأجساد ليست شرًا في حد ذاتها، وإنما تكون كذلك على قَدر ما

يُلْحَق بها من فساد الترتيب والنظام. فأصل الأشياء جميعًا هو الخير، وهي تكون شرًا عندما تكون محرومة على نحو مطلق من الحياة، فيُفسِد بعضها بعضًا»[١١].

(ب) المقاربة الأخلاقية في تفسير الشر.

لم يكن اهتمام كثير من الفلاسفة مُنصبًّا على الشر بوصفه ظاهرة إنسانية يُنتجها الفرد والمجتمع، وتولِّدها السياسة في كثير من الأحيان، ومن ثَمَّ لم يبحثوا عن الأسباب التي قد تدفع الإنسان إلى الشر، وكل ما هنالك أنهم ردّوه إلى عِلَل غيبية؛ فاعتبروه مكونًا من مكونات الكون. وهو الأمر الذي دفع بعض الفلاسفة إلى التركيز على المقاربات الأخلاقية والتي تعزو الشر إلى ضعْف في الإرادة الإنسانية، أكثر من تركيزهم على المقاربات الأنطوثيولوجية والتي تعزوه إلى قوة ميتافيزيقية عليا.

من هنا لم يَعُدْ الشر في المقاربات الأخلاقية مُحملًا بحمولات (ملحقات) ميتافيزيقية بعينها[١٢]، الأمر الذي أدى إلى جعل النقاش حوله غير منحصرًا في إطار الدائرة الثيولوجية، أو الطبيعية وحدها، وإنما أصبح يتم التعامل معه بوصفه مفهومًا أخلاقيًا، حيث أصبح يشير إلى أيّ فعل إنساني خاطئ- بالمعنى العام والواسع لكلمة الخطأ- يُسبِّب ضررًا للآخرين[١٣]. وهذا ما يتضح في معالجات الفلاسفة منذ الفيلسوف الرواقي والخطيب الروماني «سينيكا» (٤ ق. م-٦٥ م) حتى عصر «جان جاك روسو» (١٧١٢-١٧٧٨) و«إيمانويل كانط» (١٧٢٤-١٨٠٤)، حيث نجدهم يتعاملون مع الشر بوصفه نقيضًا للطبيعة الخيرة عند الإنسان، أو هو- على أقل تقدير- معادل لِما هو «لا أخلاقي».

على هذا النحو، تم تقسيم الشر إلى قسمين: «الشر الطبيعي»، و«الشر الأخلاقي». تتمثل الشرور الطبيعية في الأضرار التي لا دخل للإنسان فيها، مثل الأعاصير والزلازل. أما الشرور الأخلاقية فتتمثل في الأخطاء التي تَصدُر من الإنسان نفسه- وليس من قوة أعلى منه- وتشمل كل ما يَصدُر عن خَطَئِهِ وعن سلوكه من عواقِب وَخِيمَة. ومن هنا تفترض هذه المقاربة عنصر الحرية، وكذلك عنصر المسئولية عند الفعل، ومن ثَمَّ ووفقًا لهذه المقاربة فإنه ينبغي أن يقتصر مفهوم الشر على الدائرة الإنسانية فحسب، وبذلك نجدها تتعامل مع الشر بمعناه الضيق، وليس بمعناه الواسع كما في المقاربات الأنطوثيولوجية؛ بمعنى

إنها لا تفسر كل ما يؤذي الإنسان على أنه شر، وإنما تَقصُر المفهوم على كل ما ينطوي على إدانة أخلاقية، ويَصدُر عن إرادة إنسانية حرة. ولما كان البشر هم وحدهم الكائنات الأخلاقية، فإن مفهوم الشر يَقْتصِر من ثَمَّ على الأفعال الخاطئة التي تَصدُر من الإنسان وحده[١٤].

وهكذا، لم يَعُدْ الشر يتم النظر إليه بوصفه نقصًا في الوجود كما تصور «أفلوطين» و«أوغسطين». ويُمثِّل «كانط» هذه المقاربة في العصر الحديث؛ حيث يُعَدُّ أول من قدَّم نظرية فلسفية متكاملة حول الشر، بحيث لا تعتمد على رَدّه إلى أيّة قوى ميتافيزيقية، أو طبيعية. وقد عالج كانط[١٥] ثلاث قضايا أساسية كمدخل لتفسير وجود الشر في العالم، وتتمثل هذه القضايا في: (١) هل نحن أحرار بطبيعتنا؟ (٢) هل نحن نميل إلى الخير بطبيعتنا؟ (٣) هل نحن نميل نحو الشر بطبيعتنا؟ ومن خلال معالجته لهذه القضايا، فسر الشر بإرجاعه إلى الإرادة الفاسدة للإنسان، ونظر إليه بوصفه ضعْفًا أخلاقيًّا، وانحرافًا عن مسلمات القانون الأخلاقي؛ وهو الأمر الذي جعله يُطابق بين الشر وكل ما لا يتفق مع السلوك الأخلاقي القويم. كما طرح كانط لأول مرة مصطلح «الشر الجذري» "Radical Evil" وقد عبَّر من خلاله عن النزوع المستمر إلى الشر والمُتأصِّل في الطبيعة البشرية بوصفه جزءًا منها.

كذلك تدخل معالجة «حنّه «آرِنت» (Hannah Arendt) (١٩٠٦-١٩٧٥) لتفسير مسألة الشر ضمن هذه المقاربة؛ حيث قدَّمت تحليلات عميقة يمكن عَدّها بمنزلة أول نظرية فلسفية في القرن العشرين طُرحت حول طبيعة الشر. ويمكن عَدّ الشر عندها بمثابة قوة لاأخلاقية تستهدف تحقيق الهيمنة الشاملة. وقد طرحت مصطلح «الشر الجذري»، ولكنها لم تكن تَعنِي به ما كان يقصده كانط[١٦]؛ لأنها استعملته للإشارة إلى أشكال العنف والدمار التي صاحبت ظهور الأنظمة الشمولية. وإنَّ السمة المُمَيِّزة لهذا النوع من الشر، وفق ما ترى، هو أنه لا يسعى إلى إشباع دوافع إنسانية خاصة، وإنما «يهدف إلى تحقيق الهيمنة الكلية والمطلقة على جميع الناس، من خلال تكوين جيل من النخبة يكون تابعًا

أيديولوجيًا لهذا النوع من الأنظمة، وكذلك من خلال الإرهاب المطلق في معسكرات الاعتقال»[١٧].

(ج) المقاربة الفينومينولوجيّة في وصف الشر.

يتضح لنا مما سبق أنه إذا كان البحث حول الطبيعة اللاأخلاقية للشر يَحظَى باهتمام عدد كبير من الفلاسفة، فإن المفهوم ذاته لم يَحظَ بالقدر نفسه من الاهتمام، رغم أن هناك أسبابًا عِدَّة تدعو إلى الاهتمام الفلسفي به[١٨]. ومن هنا جاء اهتمام كارد مُنْصَبًّا على محاولة تعريف الشر، وتأويل نتائجه، وكما توضح: «إن معالجتها لا تُركِّز على مسألة استحقاق الضحايا للشر أو عدم استحقاقهم، كما لا تُركِّز على براءتهم أو عدم براءتهم؛ لأن (استحقاق الشر) و(افتراض البراءة) ليسا عنصرين ضروريين ولا كافيين لكي نَعُدَّ الآلام التي تُصيب الضحايا شرًا: فهما ليسا ضروريين؛ لأن الفعل الشِّرِّير الذي يرتكبه الإنسان لا يستلزم مسبقًا عنصر البراءة عند الضحية، وهما ليسا كافيين؛ لأن المعاناة قد لا تكون جسيمة، ومن ثَمَّ لا نكون أمام فعل من أفعال الشر»[١٩].

وفقًا لكارد ثمَّة حَصْرٌ مُتَرسِّخٌ لمعالجة الشر داخل الدائرة الأنطوثيولوجية، وربطه بمسألة وجود الله. وإذا كان البحث حول أصل الشر ومصدره ضروريًا، إلَّا أنه من غير المقبول ومن غير المنطقي أيضًا ربطه بقوة عليا؛ لأنه مرتبط أساسًا بفعل الإنسان وحده، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إذا كان عنصر المعاناة مهمًا عند الحديث عن الشر، فإن الحديث عن فاعله أو المُتسبِّب فيه ينبغي أن يكون مُقْتصِرًا على الإنسان وحده.

ومن هنا يمكننا القول: إن السبب المركزي في قصور معظم المقاربات الثيولوجية والطبيعية، يرجع إلى الربط بين إرادة الشر من جانب، ومشكلة وجود الله من جانب آخر، أو حَصْره في وجود قوة ميتافيزيقية هي التي تتدخل في تَشكُّل العالم ومساره؛ الأمر الذي دفع كارد إلى رفض ما توصلت إليه هذه المقاربات، مؤكدة أن انقسام الكون إلى قوتين: الخير والشر، على النحو الذي تقول به المانوية، «ما هو إلَّا نوعٌ من المقاربات الخيالية التي لا تلامس جوهر الشر»[٢٠]. هذا هو السبب الذي دفع كارد إلى التوجّه صوب المقاربة الفينومينولوجية[٢١] والتي تربط وجود الشر بالفعل الإنساني وحده بكل تعقيداته وما يُحيط

به من متغيرات سياسية واجتماعية من ناحية، وتُركِّز على وصف خبرة الشر من ناحية أخرى.

كذلك تحاول كارد- ربما بتأثير من «آرِنت» وكذلك بتأثير من الفيلسوف الفرنسي المعاصر «بول ريكور»- القيام بما أسمته «نزع الطابع الأسطوري عن الشر»[٢٢] "Demythologizing Evil"؛ وبعبارة أخرى تحاول تحرير معالجة الشر من القوى الغيبية والخارقة للطبيعة، والقوى الظلامية المهيمنة عليه، وبقول ثالث فإنها تحاول تحطيم الأساطير التي تروج لفكرة إن فاعل الشر قوة وحشيّة (سواء كانت قوة كونية، أو إنسانية)، وإن الجنس البشري منقسم إلى قوتين: الخير (نحن)، والشر (هم).

تحاول كارد- على ما يبدو- تأسيس نظرية فلسفية تهدف إلى تقديم تحليلات فينومينولوجية للشر؛ أيّ دراسة الشر كما هو مُتجلٍّ في التاريخ الإنساني من ناحية، وتَلَمُّس آثاره وانعكاساته المباشرة وغير المباشرة على الحياة الإنسانية بصفة عامة من ناحية ثانية، وتأويل هذه الآثار والانعكاسات على حياة الأفراد بصفة خاصة من ناحية ثالثة.

ووفقًا لها، إن الأنساق الأنطوثيولوجية وكذلك المقاربات الأخلاقية، صارت قاصرة وعديمة الجدوى، بل ومُضَلِّلة؛ لأن الشر لا يمكن اختصاره جملة في الدائرة الثيولوجية والتي تَعُدُّه نقصًا في الوجود (أفلوطين)، أو حتى على أنه نتاجٌ للخطيئة الأصلية (أوغسطين)، أو على أنه مرتبط بقوة كوزمولوجية بصفة حَصْرِيّة (المانوية)، كما لا يمكن حَصْره في الدائرة الأخلاقية وحدها والتي تَعُدُّه مجرد ضعْف في الإرادة الإنسانية (روسو، وكانط)؛ لأن ذلك يجعل منه ظاهرة غير قابلة للوصف من جانب، ولغزًا يستعصي فهمه ومواجهته عمليًا من جانب آخر. بدلًا من ذلك، نجدها تتناول الشر بوصفه فعلًا يَصدُر عن إرادة حرة مدفوعة إلى تحقيق أهداف معينة، وهو الأمر الذي قادها إلى محاولة تحديده تحديدًا إيجابيًا مستقلًا؛ بمعنى إنه ليس مجرد نقصٍ في الوجود أو حرمان من الخير، كما أنه ليس فعلًا سلبيًا يتلقاه وعي الإنسان من الخارج، وإنما هو فعلٌ إنساني مكتمل الأركان، ويَحضُر في وعي الإنسان نتيجة لعوامل مختلفة.

وخلاصة القول: إن تحليل منابع فينومينولوجيا الشر عند كارد قادها إلى إخـــراج المفهوم من الإطار البرهاني للخطابات المعرفية الثيولوجية من ناحية، وكذلك إخراجه مـــن الإطار القيميّ السلبي للخطابات الأخلاقية من ناحية أخرى، وذلك من خلال الكشف عن مدى إخفاق الأنساق الثيولوجية، وكذلك الأنساق الأخلاقية والتي نزَعَـــت إلى مقاربـــة الطبيعة اللاأخلاقية المدمرة للشر. ومن ثَمَّ يمكن القول: إن كارد بهذه الطريقة تحاول إخراج المفهوم من الدوائر الضيقة لهذه المقاربات إلى أفقٍ أرحب وأوسع ليُحيط بالفعل الإنساني عبر تَشكُّلاته، وتحولاته المستمرة، وتغيُّر مساره الدائم، وللكشف عن انعكاساته المدمرة.

سنعتمد في دراسة أطروحة كارد على الطريقة الفينومينولوجية، وهي طريقة حديثة نسبيًا في التفكير الفلسفي، وتُركِّز في الأساس على الدراسة الموضوعية لظواهر الوعي الناجمة عن الفعل الإنساني. وبعبارة أخرى، فإن الفينومينولوجيا تَعنِي بدراسة ظـــواهر الـــوعي، وكيفية حضورها وتَمثُّلاتها، وطريقة إدراكها، وخبرتنا بها. والفينومينولوجيا بهذا المعنى هي فلسفة الوعي المَعْنِيّ بأساس "الخبرة" المباشرة. وقد طـــرح هوسّـــرل الفينومينولوجيـــا، في الأصل، كطريقة أو أسلوب في البحث الفلسفي الذي يدرس ويحلل البنى الداخلية للخـــبرة والسمات الأساسية للأنماط المختلفة لها[٢٣].

لكن ثمَّة نقطة مهمة نود التأكيد عليهـــا، وتتمثـــل في ضـــرورة التمييـــز بـــين الفينومينولوجيا كتيار فلسفي خاص بهوسرل وهيدجر وغيرهما، والفينومينولوجيـــا كمـــا نوظفها في هذا البحث. صحيح أن بعض عناصر التحليل الفينومينولوجي عنـــد هوســـرل ستظهر بشكل واضح أثناء تحليلنا لأنموذج الشر عند كارد، غير أن توظيفنا للفينومينولوجيا ينطوي- كما سيتضح ذلك خلال عناصر هذا البحث- على توسيع في دلالة المصطلح وفي استخدام المنهج. وبعبارة أخرى أوضح، فإن مفهوم الفينومينولوجيا الـــذي نســـتعمله لا يتطابق على نحو تام مع التصور المنهجي لهوسرل، فهو (استعمالٌ أوســـع بكثـــير) مـــن الاستعمال الفلسفي المعروف. ومن هذه الوجهة فإن ثمَّة علاقة وثيقة بين الفينومينولوجيـــا كمنهج فلسفي حديث، والقضايا التي تناقشها كارد في فلسفتها السياسية.

بعد هذا العرض- الضروري والمُركَّز- للمداخل الفلسفية التي تناولت مسألة الشر، وموقف كارد من هذه المداخل، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه: ما التعريف الذي تطرحه كارد للشر؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل تُمثِّل محور مناقشتنا في القسم الثاني.

القسم الثاني: ماهية الشر.

(أ) المعنى الإجرائي للشر.

تُعرِّف كارد الشر بأسلوب بسيط وبصياغة مختصرة، على النحو الآتي: «**ينصبّ الشر على الأضرار الجَسِيمة، أو التي لا يمكن تَحَمُّلِها، والتي تنتج عن أخطاء إنسانية لا تُغْتَفر**»(٢٤).

رغم بساطة هذا التعريف الذي تطرحه كارد، فإنه مفهوم شامل وغاية في العمق والوضوح، وسنقوم- في المحور الثالث من البحث- بتناول المقومات الأساسية للشر من خلال تحليل العناصر التي يتكون منها والشروط الضرورية والكافية لوقوعه. ولكننا نلاحظ هنا أن هذا المفهوم ينصبّ على وصف الشر؛ لا تفسيره، أو إرجاعه إلى أصل ميتافيزيقي ينبع منه، وهنا تتضح أول سمات المنهج الذي نعتمده في دراسة أطروحة كارد حول الشر، ونعني به المنهج الفينومينولوجي الذي يركز على إدراك الفعل من حيث تأثيراته. وقد أكد «أندرو هريهوروايش» (Andrew Hryhorowych) على هذه النظرة للشر عند كارد بقوله: «إنَّ الشر بالنسبة لكارد ليس "حدثًا" بالمعنى الدقيق، كما أن الأشياء ليست شريرة في ذاتها، وإنما نتائج وتأثيرات أفعال الإنسان هي ما يُشكِّل ماهية الشر في المقام الأول»(٢٥).

كذلك نلاحظ أن الأساس الذي تعتمد عليه في تعريفها للشر هو مزيج من الأنطولوجيّا والأخلاق: فهو أساس أنطولوجي نابع من تحليلها الخاص لمقولة الوجود، وهو أساس أخلاقي نابع من رؤيتها الفلسفية العامة لجوهر الفعل الإنساني. لذلك نجد تحليلها ينصبّ على فعل الشر، وليس على الشخصية الشريرة؛ فبالنسبة لها، إن ما يُميِّز الشر عن الأخطاء العادية هو طبيعة الضرر وشِدّته أو مدى خطورته، وليس دوافع الأشرار أو حالتهم السيكولوجية(٢٦). وهذه نقطة أخرى ستتضح لاحقًا.

ولكي تتجنب كارد الوقوع في الصعوبات التي وقعت فيها الأنساق الأنطوثيولوجية، نجدها تُركِّز على النظر إلى مظاهر فاعلية الشر في الحياة الإنسانية: (الإرادة، والحرية، والفعل، والضرر)، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى نجدها تُركِّز على انعكاساته السلبية على الحيوية الاجتماعية للأفراد. وبهذه الطريقة تُخرج كارد الشر من مجال «الثيوديسيا» Theodicy (مبحث دراسة الشر في علم اللاهوت، أو ما يُعرَّف اصطلاحًا بمشكلة العدل الإلهي)، وذلك لكي تتجنب الدخول في المعضلات التي تنبعث من مشكلة التوفيق بين وجود الشر من جانب والاعتقاد بأن العالم يخضع لإرادة إله قادر وخيِّر من جانب آخر. ولذلك نجدها توضح «أن الكوارث الطبيعية، كالزلازل والفيضانات، والتي لا دخل للإنسان فيها، ليست شرورًا إلَّا عن طريق المجاز»[٢٧]. وهو الأمر الذي يجعل رؤيتها للشر- على هذا النحو- تقترب من رؤية بعض الفلاسفة المعاصرين من أمثال: «سوزان نيمان» (Susan Neiman) (١٩٥٥-...؟)، و«روس شافر- لانداو» (Russ Shafer-Landau) (١٩٦١-...؟)، اللذان حاولا تأسيس أطروحة فلسفية خالصة في الشر بعيدًا عن المقاربات الثيولوجية، والطبيعية[٢٨].

من هنا جاء تعريف كارد للشر كمحاولة للتحرر من المقاربات الثيولوجية، وهو ما أكده «أندريا فيلتمان» (Andrea Veltman) و«كاثرين نورلوك»[٢٩] (Kathryn J. Norlock)؛ حيث ذهبا إلى أن نظرية كارد في الشر جديرة بالدراسة؛ لأنها استطاعت أن تتحرر من الأنساق الثيولوجية القديمة. كذلك فقد ذهبت «ماريا بيا لارا»[٣٠] (María Pía Lara) إلى أن هدف كارد كان مُنْصَبًّا على صياغة نظرية فلسفية- علمانية في الشر في ضوء خبراتنا التاريخية المعاصرة؛ الأمر الذي يجعل إسهامها في هذا المجال يُمثِّل خطوة مُهِمّة. وتُضيف «لارا» أنه إذا كانت الفلسفة واللاهوت معًا تحاولان تحديد ماهية الشر باعتباره نموذجًا لا أخلاقيًا وبحيث ينصبّ على تفسير نوع محدد من الفعل الإنساني، فإن معظم المعالجات الفلسفية قبل كارد كانت منحصرة حول تفسير وجود المعاناة التي يشهدها الإنسان رغم التسليم بوجود إله خيِّر. ولسوء الحظ فإن هذه المعالجات أخفقت إلى حد

كبير؛ فبدلًا من تحديدها للشر، انغمست في مشكلات ميتافيزيقية وثيولوجية يبدو أنها لم تُقدمِّ إجابات حاسمة ومُقْنِعة لها حتى الآن.

(ب) الشر بوصفه خاصية إنسانية.

يُعَدُّ الشر في نظر كارد نوعًا من الفعل، شأنها في ذلك شأن «كانط» و«آرِنت» بصفة خاصة، والوجوديين بصفة عامة. فالشر ممارسة تنبع من إرادة إنسانية فاسدة، وتَنَزَع إلى إلحاق الضرر بالآخرين، وانتهاك كمالهم الإنساني. ولكن ما يُميِّز كارد في هذه الناحية- على وجه التحديد- يتمثل في تصورها لماهيّة هذا الفعل؛ فهو ليس بالفعل "العَرضيّ" الذي يَصدُر عن الإنسان بطريقة عفويّة في لحظة معينة، وإنما هو نوعٌ خاصٌ من الفعل يجسد القوة المدمرة الكامنة عند الإنسان. وبعبارة أخرى فإنها لا تنظر إلى الشر بوصفه مبدأ جامدًا وقائمًا على المصادفة، أو حتى على أنه فعلٌ يرمي إلى تحقيق أهداف لا أخلاقية، وإنما على أنه فعل متطور باستمرار ويحوي أبعادًا سلبية ومُتشعِّبة، ومن ثَمَّ جاءت فلسفتها السياسية لتساير نظرتها للشر بوصفه فعلًا متطورًا.

وفي واقع الأمر فإن ما تَعنِيه كارد بالشر ليس هو الفعل في ذاته، وإنما مبدأ الفعل والذي يمتاز بالصيرورة والاستمرارية على الدوام. ولذلك، فإنه أثناء القيام بالشر، فإن الإنسان يقوم بفعل معين من أجل هدف معين، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، إذا كان فعل الشر يقوم على مبدأ محدد (مبدأ الضرر)، فإن الاستدلال المنطقي يؤدي بنا إلى القول بأن الشر مبدأ فاسد. ومع هذا فإن مبدأ الشر لا يكتسب معناه ودلالته إلَّا إذا كان مُنْصَبًّا على الفعل، وتحوَّلَ المبدأ إلى ممارسة عملية عن طريق خروجه من حيز الإمكان إلى حيز الفعل والوجود. ولذلك نجد كارد توضح أن تركيزنا ينبغي أن ينصبّ على كينونة فعل الشر، لا اسمه أو مبدأه النظري؛ وبمعنى آخر مختلف نسبيًا، على الشرور بصيغة الجمع؛ لأن الشر بصيغة المفرد قد يُوحي إلى الأذهان بأنه قوة ميتافيزيقية[٣١]؛ أي بوصفه مبدأ صادرًا عن قوة تتجاوز قدرة الإنسان، وهو ما ترفضه كارد.

من هنا لا يشير الشر إلى مجرد الفعل الخاطئ في ذاته، وإنما هو في الأساس مبدأ الفعل المدمر والمتطور، ومن ثَمَّ فإنه خاصية إنسانية دلالًة ومعنًى، وهي خاصية إنسانية

تُجسِّد فعلًا مقصودًا لنتائجه. ولذلك يجب أن يكون الإنسان على علم بما يفعل، وأن يرمي من وراء فعله إلى تحقيق هدف معين، وإلَّا فهو لا يكون شِرّيرًا. كذلك فإن الشر عند كارد بآثاره؛ أي إنه يتعلق بإخراج النِيَّة إلى حيز الفعل والتنفيذ، أو على الأقل مجرد الرغبة في ذلك، وليس بالنزوع الفطري إلى الشر كما يتصور «توماس هوبز» (١٥٨٨-١٦٧٩) على سبيل المثال. وبهذا المعنى نجد الشر يتصف بطبيعة «سميكة»، "Thick" وذات خصوصية شديدة بكل حالة على حدة؛ لأنه يَحوي تفاصيل خِصْبة ومعقّدة، ولأنه يتولَّد أساسًا في عالم الوجود الإنساني ويعمل في غَمرة الفعل والممارسة النسبيان، على عكس الخير الذي يتصف إلى حد كبير بثباته وسعيه نحو الكمال. وعلى هذا النحو فإن التعارض بين الخير والشر ليس تعارضًا منطقيًا ولا حتى نظريًا، وأنا لا يمكنني أن أحكم على شيء معين بأنه خير أو شر إذا أنا حصَرتُ نفسي في النظر إلى صورته أو مبدأه النظري، وإنما يجب النظر إلى عواقبه وآثاره السبلية.

من ناحية أخرى، إذا كان الشر ينبع من مجموعة من الدوافع الخاصة، فإن ماهيّته يمكن تحديدها- وفق ما ترى كارد- دون الحاجة إلى معرفة دوافع الأشرار[٣٢]. كما أنه إذا كانت أكثر أفعال الشر رعبًا وفظاعة ترتكز إلى أسباب ودوافع محددة- وهي أسباب ودوافع متباينة ومُعقَّدة إلى حد كبير- فإنه ليس لكل أفعال الشر أسباب ودوافع ملموسة، والتعذيب الساديّ أبرز نموذج على ذلك؛ فقد يجد أولئك الذين يرتكبون جريمة اغتصاب جماعي- مثلًا- أن اقتراف مثل هذه الجريمة من شأنه أن يحرِّرهم من كَبْتِهم بحيث إنهم يقومون باغتصاب نساء بَريئات بلا سبب سوى رغبتهم الساديّة في التَّلذُّذ بمعاناة ضحاياهم. وهذا ما جعل كارد تُركِّز على طبيعة الفعل الإنساني نفسه ومدى جَسامة الضرر الناتج عنه، وليس على السبب الذي قاد الإنسان إلى الشر.

وخلاصة القول: إن الشر نوعٌ خاص من الفعل البشري الذي ينزع عن الآخرين إنسانيتهم، وقد عبَّر «لوك راسل» (Luke Russell) عن هذه الطبيعة العنيفة للشر بقوله: «إذا كان الشر نوعًا من الفعل الذي يقوم على إحداث خطأ غير مُبرَّر، فإن الحدّ الفاصل

الذي يميزه عن كل الأفعال الإنسانية الأخرى هو كونه فعلًا متطرفًا ويستوجب الإدانة الأخلاقية على نطاق أوسع»[٣٣].

بعد هذا التحليل لماهية الشر عند كارد، فإن هناك تساؤلًا يطرح نفسه: لماذا يكون الشر فعلًا؟ وتجيب عن ذلك موضحة أن واقعها المعاصر كان دافعها الأساسي للبحث حول الشر من حيث كونه فعلًا في المقام الأول، وكما تقول: «إن هدفها ينصبّ على تقديم نظرية فلسفية للشرور التي وقعت في عصرها والتي تُمثِّل جرائم وحشيّة لم يسبق لها مثيل»[٣٤]. ومن هنا فإن فينومينولوجيا المعاناة الناجمة عن الأعمال الوحشيّة التي عايشها الإنسان المعاصر، خاصة تلك النابعة من إرادة حرة ومسئولة، شَكَّلت الإطار العام لفلسفة كارد السياسية؛ وبكلمة واحدة: فقد كانت الأعمال الوحشيّة موضوعًا لخبرة عايشَتها من ناحية، وموضوعًا للتفكير والنظر الفلسفي من ناحية أخرى؛ الأمر الذي انعكس عليها من حيث تحديد معالم منهج تفلسفها حول مسألة الشر، وهو ذلك المنهج الذي يتحدَّد في إطار أنثروبولوجي سياسي من جانب، وإطار فينومينولوجي من جانب آخر، ويُركِّز على تحليل فينومينولوجيا المعاناة من ناحية، ويتخذ الطابع النقدي لآثار الشر وانعكاساته من ناحية أخرى.

ومن الجدير بالذكر أن الأعمال الوحشيّة التي وقعت خلال القرن العشرين تكاد تكون غير مسبوقة في التاريخ، ورغم أنها اتخذت صورًا مختلفة، فإنها تشترك جميعها في كونها أفعالًا للتدمير والتخريب الحضاري على نطاق واسع. ومن هنا فإن هذه الأعمال الوحشيّة كانت بمثابة الحافز الذي دفع كارد إلى الاهتمام بالبحث الفلسفي حول الشر بوصفه فعلًا.

نستنتج من هذا أن الشر صورة من صور الفعل العنيف، ويتجسَّد على هيئة واقع ملموس، ويستهدف إلحاق الضرر بالآخرين، ومن ثَمَّ فبدل الحديث عن (الشر) يجب الحديث عن (فعل الشر)؛ لأنه لا وجود بتاتًا للشر في ذاته، بل للضرر النابع من فعل معين، أو اعتزام الشروع فيه. لكن التساؤل المهم الذي يَطْرَح نفسه في هذا المقام: إذا كان الشر نوعًا من الفعل المدمر، فهل الشر غريزة فطريّة مُتأصِّلة في الإنسان؟ أم إنه فعلٌ مكتسبٌ يقترفه الإنسان بحرية تامة، ويتحمَّل المسئولية عليه؟

يُعَدُّ الشر فعلًا مكتسبًا من البيئة التي يعيش فيها الإنسان؛ فهو يرتدُّ إلى الأنظمة الاجتماعية والسياسية الفاسدة التي سلبت البشر حريتهم الطبيعية وكرامتهم الإنسانية، وتوضح كارد هذا المعنى بقولها: «إن البشر ليسوا أشرارًا بطبيعتهم، وإنما يكتسبون هذه الإمكانية في ظل ظروف معينة قد تكون خارجة عن إرادتهم»[٣٥]. ومن هنا فإن الطبيعة الإنسانية ليست شريرة وعدوانية في ذاتها، كما أنها ليست أيضًا طبيعة خيرة ومسالمة، وإنما «هناك درجات مختلطة من الخير والشر في طبائع البشر»[٣٦].

نلاحظ أن كارد بنظرتها هذه لطبيعة الشر تتحفظ على ما ذهب إليه الرواقيون من أن خيرية الإنسان هي الأصل في الطبيعة البشرية، وأن خلاصه يكمن في الابتعاد عن الشر الطارئ على هذه الطبيعة، وإنْ كانت تتفق معهم في أن الحياة الفاضلة هي التي تسير وفقًا للطبيعة الخاصة والعامة المنسجمة والمتسقة مع نفسها. كما نلاحظ أن كارد تتفق مع «أوغسطين» الذي ذهب إلى أن الشر قوة سلبية دائمًا. ولكن نقطة اختلاف كارد مع أوغسطين تتمثل في تفسيره لأصل الشر في الكون بإرجاعه إلى الخطيئة الأصلية (خطيئة آدم)، الأمر الذي قاده إلى عَدّه مجرد خَلَل أو حرمان من كل خير، أو محض عدم[٣٧]. ويرجع اختلاف كارد مع أوغسطين إلى أنه بحسب هذا التفسير الأوغسطيني فإن الشر نزعة لا أخلاقية موروثة، وإنَّ الإنسان محكومٌ عليه بفعل الشر دائمًا؛ الأمر الذي ترفضه كارد. كما نلاحظ أن كارد تقف علي طرفي نقيض مع «هوبز» الذي ذهب إلى أن الشر غريزة فطرية، وأن الطبيعة البشرية طبيعة عدوانية، وأن الإنسان كائنٌ خَطِرٌ بطبعه؛ ومن ثَمَّ فهو غير قابل للتغير، أو الإصلاح.

كذلك فإن قولها بأن الشر نتاجٌ اجتماعي؛ بمعنى إنه من صنع الإنسان، يدلل على مدى اتفاقها مع العديد من الفلاسفة، مثل روسو الذي ذهب إلى أن الإنسان يُولَّد حرًا، وهو وحده الذي يختار بمحض إراداته فعل الخير أو الشر[٣٨]. كما أن تأكيدها على أن إمكانية فعل الشر تتوقف أساسًا على الشروط والظروف التي تُحيط بالإنسان، يؤكد خلافها مع كانط من جهة، والماركسية من جهة أخرى؛ فوجهة نظر كليهما في رأيها متطرفة: الأول وجهة نظره غاية في التفاؤل، والثانية غاية في التشاؤم. فبالنسبة لكارد، ليس

صحيحًا في كل الأحوال كما يقول كانط إن البشر أحرار تمامًا في فعل الشر أو الإحْجام عنه. كما أنه ليس صحيحًا كما يقول ماركس إن وقوع الشر يرجع فحسب إلى الأوضاع الإنسانية التي يحيا فيها البشر، وأن التخلص منه يتوقف بصفة حَصْرِيّة على التخلص من هذه الأوضاع. أما بالنسبة لكارد فإن وقوع الشر يعتمد ليس فحسب على إرادة الإنسان، ولكن أيضًا على الأوضاع الإنسانية التي يحيا فيها البشر، وكذلك على عوامل أخرى أكثر تعقيدًا قد تكون خارجة عن إرادته، وهي عوامل سنشير إليها لاحقًا.

(ج) ديناميكية الشر.

يُعَدُّ الشر قوة فعَّالة ومدمرة دائمًا، وليس مجرد فعل ساكن، وهو علاوة على ذلك فعل يتغير بتغير الظروف والأوضاع والعصور، ويتخذ أشكالًا عِدَّة، أو يظهر في صور وأنماط مختلفة. وتتضح نظرة كارد لديناميكية الشر في معرض تمييزها بين «**الشرور الأساسية**» وغيرها من الشرور الأخرى، وهي تقصد بالشرور الأساسية «تلك الأفعال التي ليس من المعقول تَحَمُّلِها طَوْعًا من أجل شيء آخر»، كما تُعرِّفها بأنها «تلك الأفعال التي لا ينبغي تقع تحت أي ظرف من الظروف، بغض النظر عمّا تُسبِّبه من نفع لأيّ شخص أو جماعة أخرى»[٣٩]، ومن أمثلتها: الاغتصاب، والإبادة الجماعية. والشرور الأساسية تُعَدُّ كذلك؛ لأنه أصبح من المتفق عليه في كل المجتمعات البشرية أنها شرور خطيرة. وتوضح كارد أن هذا النوع من الشرور يتميّز بالطابع القمعي[٤٠]، كما توضح أن المعاناة الشديدة التي تصيب الآخرين تُمثِّل العنصر الأكثر أهمية في هذه الشرور[٤١].

في مقابل ذلك هناك ما تسميه كارد «**الشرور العادية**»، وهذا النوع ليس مختلفًا عن النوع الأول من حيث الكم، وإنما يختلف معه من حيث الكيف. بَيْدَ أنَّ بعض الشرور التي كانت تُعَدُّ في عصر معين شرورًا عادية قد تصير مع مرور الوقت شرورًا أساسية، والعكس صحيح. ولذلك فإن الخط الفاصل بين هذين النوعين من الشرور ليس حاسمًا وفق ما تقول كارد؛ فما كان يُنظر إليه كشر عادي، غَدَا في بعض الأوقات من الشرور الأساسية، وعلى سبيل المثال لم يكن الرق منذ عصر أفلاطون شرًا أساسيًا، وأفلاطون نفسه لم يعارضه بل كان متسامحًا معه وكان يُبرره لأسباب اجتماعية واقتصادية. أما في عصرنا

الحالي فقد أضحى الرق شرًا أساسيًا. والعكس صحيح؛ فما كان يُعَدُّ من منظور أخلاقي وديني معين شرًا أساسيًا بصفة حَصْرِيّة في العصور القديمة، كالانتحار أو قتل النفس على سبيل المثال، صار في أوقات أخرى وفي مجتمعات معينة من الشرور العادية(٤٢).

من هنا يتصف إدراكنا لما هو شر بالطابع المُتغيِّر؛ بمعنى إنه يختلف من عصر إلى عصر. فالشر- أو بالأحرى وصفنا لما هو شر، يختلف حسب الموضوع، والسياق، أو هو يتحدد من خلال الخصوصية التاريخية والثقافية للمجتمعات البشرية، ولذلك توضح كارد أن «السمة المُمَيِّزة للشر لا تكمن في **وجود** الشر ذاته، وإنما في **إدراك** المعاصرين للفعل بوصفه شرًا أساسيًا أم عاديًا»(٤٣).

نلاحظ أن كارد متأثرة في صياغتها للتمييز بين هذين النوعين من الشرور بالفيلسوف الأمريكي «جون رولز» John Rawls (١٩٢١-٢٠٠٢) والذي ميَّز في الخيرات الاجتماعية بين ما أسماه «الخيرات الأوَّليّة» "Primary Goods"، و«الخيرات الثّانويّة» "Secondary Goods"، ويقصد بالأولى ذلك النوع من الخيرات التي يحتاجها الجميع، أيّا كان ما يرغبون فيه، وتشمل الأشياء المادية والمعنوية التي تُمدُّ الأفراد بوسائل للحصول على الخيرات الأخرى، وتقوم بدورٍ فعَّالٍ في تحقيق مطالبهم المتَنَوُّعة. ومن أمثلتها: الحقوق، والحريات الأساسية كحرية التفكير وحرية الاعتقاد، وتكافؤ الفرص، والقوة، والدخل والثروة،...إلخ(٤٤).

وإذا كانت كارد ترى أن هناك تماثلات من جانب، واختلافات من جانب آخر، في إدراكنا للشر، فإن هذا يجعلها تقترب من «نيتشه» (١٨٤٤-١٩٠٠) الذي ذهب إلى أن الشر لا وجود له، وكل ما هنالك تفسيرات أخلاقية مُتغيِّرة حوله؛ الأمر الذي جعله يتصور الشر على أنه مفهوم قديم ينبغي هجره، وأن أحكامه تطوّرت تاريخيًا لتُجسِّد وجهات نظر فردية معينة، وكما يقول: «إن ما كان يتم النظر إليه في عصر من العصور الحديثة على أنه شرٌ يُمثِّل أثرًا رجعيًا لما كان يُعَدُّ في عصر ماضي خيرًا، الأمر الذي يجعل منه (أي الشر) إحياء لنموذج قديم»(٤٥). لكن ثَمَّة اختلاف مركزي بين كارد ونيتشه،

ويتضح في أن «كارد تدافع عن أهمية تقديم مفهوم محدد للشر ضد المشككين في وجوده Evil-Skeptics من أمثال نيتشه»[٤٦].

ومن أجل أن نزيد من الأمر وضوحًا، فإن نيتشه[٤٧] يرفض مفاهيم الخير والشر؛ لأنها يرى أنها نشأت من الناحية التاريخية عن المشاعر السلبية للحسد من جانب الضعفاء الذين اختلقوها لضمان سلامتهم الأخلاقية، الأمر الذي من شأنه أن يكون له تأثيرٌ سلبي على الإمكانات البشرية من خلال تعزيز روح الضعف في المجتمع بصفة عامة، وقمع الأقوياء بصفة خاصة[٤٨]. ولذلك يُنكر وجود أيّ معيار للحكم على قيمة الخير أو الشر في الفعل الذي يَأتِيه الإنسان، ويعتقد بأننا يجب أن نسعى إلى تجاوز الأحكام من هذا النوع؛ لأنها تساهم في تقديم رؤية سلبية أو غير صحية للحياة الإنسانية، وهي رويـة تسعى إلى التخفيف من معاناة الضعفاء على اعتبار أن ذلك قيمة أعلى من مجرد الإنجاز والتعبير الإبداعي عن الذات[٤٩].

لكن إذا كان نيتشه يرى ضرورة تجاوز مفهومي الخير والشر، فإن كارد تمضي في اتِّجاه مغاير وهو ضرورة الإبقاء عليهما، ليس فحسب لأنهما لا يزالان صالحين كغيرها من المفاهيم، وإنما أيضًا من أجل تقديم مشروع يَحول دون المعاناة التي تنتج عن الشر وحماية الإنسانية منه من جانب، والمحافظة على المتطلبات السياسية والقانونية التي يدعمها نظام العدالة من جانب آخر[٥٠].

كذلك فإن نظرتها للشر بوصفه قوة فعَّالة متماثلة ومختلفة معًا، تجعلها تقترب من مفهوم فيتجنشتاين «للتشابهات الأسرية»[٥١]؛ وبمعنى آخر إذا كانت أفعال الشر متشابهة، فإنها ليست على درجة واحدة من الأهمية، كما أنها ليست على درجة واحدة من الإدانة الأخلاقية. كما تبدو كارد في ربطها بين الشر والفعل أقرب إلى الفلسفة الوجودية التي تُركِّز على مشكلات الوجود الإنساني من ناحية، وتؤكد أسبقية وجود الإنسان الفرد علي ماهيته من ناحية أخرى. ومن هنا يمكننا القول إن فلسفة كارد حول الشر تحوي نظرة وجودية، وخيوطًا رومانسية عميقة.

هكذا فإن الشر عند كارد يشير إلى إرادة فعل الأشياء التي متى اكتسبها الإنسان ألحقت ضررًا بالآخرين؛ الأمر الذي من شأنه أن يجعلهم تعساء. ومن الملاحظ أن الشر بهذا المعنى يُمثِّل علاقة بين طرفين. كذلك فإننا نخلص إلى أن الشر يرتبط بـ«القدرة على الفعل»؛ فما لا يُفعل لا يمكن الحكم عليه بالشر، أو بالخير. ومن ثَمَّ فليس هناك- وفقًا لكارد- شيئًا اسمه «الشر»، وإنما هناك فعلًا معينًا يُوصف بأنه شرٌ. ولذا فربما لم يَعُدْ يكفينا بشأن ماهيَّة الشر ذاته أن نتساءل: ما الشر؟ وإنما ما الذي ترمي إليه إرادة الشر؟ وما الذي يقوم به فعل الشر؟ ومَنْ الذي يَصدُر عنه هذا الفعل؟

ومن هذا المنظور، فإن الفعل هو الجذر الذي يُشكِّل جوهر مفهوم كارد للشر، وما عداه مثل الشخصية الشريرة، يكون مشتقًا من الفعل؛ أيّ إن جوهر الإنسان الشرير يتمثل في المقام الأول في ذلك الشخص الذي يكون مدفوعًا لإرادة فعل معين يَنتج عنه ضررًا بالآخرين. ومع هذا فإن مفهوما الإجرائي لم يَسلَم من الانتقادات، فقد رأى كل من: «كلير تشامبرس»[٥٢] (Clare Chambers)، و«إيريك روسرت كريمر»[٥٣] (Eric Russert Kraemer)، أن تعريفها قاصرٌ؛ لأنه لا يشمل حالات واضحة ومُهِمّة للشر من ناحية، ومن ناحية أخرى لأنها لم تضع في حسبانها مفهوم (الشرور الضرورية) 'Necessary Evils'، مثل الحرب؛ لأنه إذا كانت الحرب شرًا ولا يمكن أن تكون خيرًا أبدًا- بغض النظر عن دوافعها وضرورتها- فإنها مع هذا شرٌ ضروي في بعض الأوقات، وليست شرًا في كل الأحيان كما تقول كارد؛ لأنه إذا كانت الحرب شرًا فإنها تُعَدُّ كذلك بالمقارنة مع الشر الأعظم الذي هو تدمير دولة بأكملها، أو استعباد شعبها مثلًا.

كذلك فقد أخذ عليها «أندرو هريهورواىش»[٥٤] أن تعريفَها غيُر كافٍ وذو طابع إشكاليّة؛ لأنه يُركِّز أساسًا على عنصر الضرر الذي يُلْحَق (بالضحايا) أكثر من تركيزه على إرادة الشر نفسها ضد (الأبرياء). وعلى سبيل المثال: إذا كان هناك شخص يريد زرع قنبلة في إحدى المنشآت الحيوية، ولسبب ما أو لآخر لم ينجح في ذلك، ومن ثَمَّ لم يقع أيّ ضرر على الآخرين. ولنفترض كذلك أنه لم يتم اكتشاف القنبلة، و لم يقع أيّ ذعر بين الناس. في هذا المثال ووفقًا لتعريف كارد، فإن الشخص الذي أراد زرع القنبلة وشرع في ذلك بالفعل

لم يرتكب أيّ فعل من أفعال الشر؛ لأن تعريفها يُركِّز على وقوع الضرر على الآخرين- سواء كانوا ضحايا أو غير ذلك- وكذلك على مسئولية الشخص عن نتائج انفجار القنبلة، أو العثور عليها. وهذا ما يجعل من هذا الفعل (زرع القنبلة)- وفقًا لتعريفها- عملًا لا أخلاقيًا، ولكن بما أنه لم يقع أيّ ضرر أو معاناة جسيمة، فإننا لسنا بإزاء أيّ فعل يمكن أن نطلق عليه (شرًا). وهذا على أقل تقدير أمر غير صحيح؛ لأنه إذا كان الشخص يعتزم القيام بأَذَى الآخرين، فإن هذا الشخص يعتزم أساسًا القيام بالشر، بغض النظر عن نتائج فعله.

لكن يبدو لنا أن هذا النقد الأخير ليس صحيحًا؛ لأن كارد لم تُهمل عنصر «النِيَّة» في معالجتها للشر. وإنَّ النِيَّة الشريرة تُوجِب على صاحبها المسئولية، حتى لو لم يقع الفعل، وكما تقول: «إن نِيَّة التعذيب أمرٌ شرير بسبب هدفها، حتى لو لم يقع فعل التعذيب نفسه، وإن نِيَّة بيع السلع الفاسدة أمرٌ شرير؛ لأن الإنسان في مثل هذه الحالة عديم الضمير، حتى إذا كان يستهدف من ذلك القيام بأعمال الخير»(٥٥). وعند هذه النقطة نجد أنفسنا أمام تساؤل يطرح أساسي، ويتمثل في: ما الشروط الأساسية والمقومات الكافية لوقوع الشر؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في القسم التالي.

القسم الثالث: الخصائص والسمات المشتركة للشر.

تظهر المعالجة الفينومينولوجية للشر عند كارد واضحة في محاولتها وضع مفهوم الشر في تَشكُّلاته المختلفة كموضوع لهذه الفينومينولوجية؛ وبعبارة أخرى في محاولتها ملامسة جوهر الشر، كفعل عينيّ ملموس، في الوجود الإنساني القائم، وليس محاولة تفسير الشر بمعناه (الكلّي) و(المجرد)، أو عن طريق ماهيَّة «قبْليّة» Apriori وثابتة له. ومن هذا المنطلق حاولت تمييز مفهوم الشر عن غيره من المفاهيم الأخرى، فرأت أنه يتصف بمجموعة من السمات الأساسية، والتي يمكن أن نُجملها على النحو الآتي:

- **الخطأ الذي لا يُغْتَفر.** Inexcusable Wrongdoing
- **الضرر الذي لا يمكن تَحَمُّله.** Intolerable Harm
- **القصدية.** Intentionality
- **المسئولية.** Responsibility

(أ) الخطأ الذي لا يُغْتَفر.

فيما يتعلق بهذه الخاصية، يمكن القول: إن (الخطأ) مقومٌ أساسي من مقومات الشر؛ أي إنه لكي نكون بإزاء فعل معين للشر فإن هذا الفعل يجب أن ينطوي على قَدر من الخطأ. ولكن إذا كان الشر في ذاته لا يشير إلى كل الأفعال الخاطئة[٥٦]، فيترتب على ذلك أنه ليس من الشر أن يَصدُر عن الإنسان الخطأ إذا ما كان يظن أن ما يفعله هو الصواب في حد ذاته. ولذلك توضح كارد أنه إذا كان من الصحيح أنه ليس كل خطأ على نحو متعمد يُعَدُّ فعلًا شريرًا، فإن عنصر الخطأ الذي يتضمَّنه الشر والذي يُميِّزه عن الأخطاء الأخرى إنما هو خطأ شديد ومسئول. وهي بذلك تصف الخطأ المصاحب لفعل الشر على أنه خطأ يقع تحت دائرة اللوم 'Culpable Wrongdoing'، على اعتبار أن الإنسان كفاعل أخلاقي هو وحده مصدر الخطأ الذي يُحدثه[٥٧].

من ناحية أخرى فإن القول بأن **الشر فعل يستوجب اللوم** قد يبدو قولًا فضفاضًا، أو غير دقيق، ولذلك نجد كارد تنتقل نقلة نوعية في صياغة حديثة لتعريف الشر، حيث تستبدل تعبير «**فعل الخطأ الذي لا يُغْتَفر**» بتعبير «**فعل الخطأ الذي يقع تحت دائرة اللوم**»؛ لأنها ترى أن الافتقار إلى "العذر المقبول من الناحية الأخلاقية" 'Morally Good Excuse'– وليس مجرد «استحقاق اللوم» Culpability– هو السمة الجوهرية للشر[٥٨]، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إذا كان «الخطأ الذي لا يُغْتَفر» يُشكِّل مقومًا أساسيًا من مقومات الشر، فإنه في حد ذاته غيُر كافٍ للوقوف على الطبيعة الملموسة للشر، وكذلك فهو غير كافٍ للوقوف على الدلالة الأخلاقية لإرادة فعل الشر ذاتها من خلال وصفها بأنها (خاطئة) أو (خاطئة تمامًا)، أو (سيئة) أو (سيئة للغاية)، ولذلك يأتي عنصر آخر مُكمل لهذا العنصر، ونعني به: «الضرر الجسيم».

(ب) الضرر الذي لا يمكن تَحَمُّله.

يفترض الشر وقوع الضرر الجَسِيم. وإذا كان من الصحيح أنه ليس كل فعل يُسبِّب ضررًا معينًا يُعَدُّ شرًا، فإن الفعل يكون شرًا إذا نتج عنه معاناة جسيمة أو ولّد ألما بدرجة كبيرة من غير أن يَتبَعه نفعٌ للآخرين[٥٩]. وعلى سبيل المثال، إذا كان الهدف الذي

ترمي إليه المساواة، بوصفها قيمة سياسية وأخلاقية، ينصبّ على توزيع المنافع والأعباء الاجتماعية على الأفراد، فإن عدم المساواة التي تنتج عن التفاوتات غير العادلة، والتي تُشكِّل عيوبًا في الممارسة، والتي من شأنها أن تؤدي إلى التذمر، لا تؤدي مع هذا إلى وقوع ضرر جسيم بالآخرين، ومن ثَمَّ فهي ليست شرًا في حد ذاتها(٦٠).

سنعود لاحقًا إلى نقد لرأي كارد حول هذه النقطة، ولكننا نَمضِي الآن مع حديثها حول هذا الركن من أركان الشر، حيث تذهب إلى أن الضرر الذي ينتج عن الشر يجب أن يكون (خطيرًا) و(مُفْرِطًا)، حتى نكون أمام فعل من أفعال الشر. وهي بذلك تصف الضرر المصاحب للشر على أنه ضرر لا يُطاق؛ أيّ إنه ضررٌ يُشكِّل جريمة بالغة القبح؛ لأنه يتسبَّب دائمًا في إلحاق قَدر كبير من المعاناة للآخرين، ومن شأنه أن ينتهك إنسانيّتهم، أو يُحدث خللًا جسيمًا في قدراتهم بوصفهم كائنات بشرية مكتملة(٦١).

على هذا النحو يفترض وقوع الشر كل من عنصري الضرر الجسيم والخطأ الذي لا يُغْتَفر. كذلك فإن ثمَّة صلة وثيقة بين هذين العنصرين؛ حيث إن الشر يتصف في المقام الأول بالسمات الآتية:-

١- إنه ضررٌ ملموسٌ، ويمكن تقديره Appreciable.

٢- إنَّ فاعله قد ارتكب هذا الفعل الخاطئ باقتدار، ويرغب في استمراره، وهو بذلك يتحمَّل المسئولية عليه.

٣- إحداث مخاطر شديدة مثل تدمير قدرات الأفراد، أو حرمانهم من الشروط الضرورية للحياة الإنسانية الكريمة(٦٢).

معنى هذا أنه ليس كُلُّ فعل خاطئ ويُسبِّب ضررًا معينًا فعلًا من أفعال الشر بالضرورة، وإن التوحيد بين الشر من جانب والضرر من جانب آخر واعتبارهما مترادفين يُعَدُّ أمرًا غير صحيح، ومن شأنه أن يؤدي إلى الغموض؛ لأنه إذا كان الضرر يقع تحت دائرة الخطأ غير المُبرَّر، فإن الشر نوع مُمَيَّز منه. ويمكننا التمييز بين الاثنين من أحد الوجوه، عن طريق القول بأن كلًا منهما يختلف عن الآخر كاختلاف الجزء عن الكل؛ فالأفعال الخاطئة تقع تحت دائرة (الكل)، في حين أن الشر (جزءٌ) منها، وَإِنْ كان الجزء المتطرف من

هذا (الكل). وبعبارة أعم، «**كُلُّ شر يُعَدُّ فعلًا خاطئًا، ولكن ليست كل الأفعال الخاطئة شرورًا**»، ويوضح «بول كان» (Paul W. Kahn) هذا التمييز بقوله: ليست كل الاختيارات الخاطئة شرًا بالضرورة، وليس الإنسان الشِّرّير هو مَنْ يَنزَع إلى فعل كل ما هو خطأ في ذاته. كما أنه ليس كل من يرتكب عملًا لا أخلاقيًا شِرّيرًا بالضرورة. فالإنسان قد يكون لديه مَيْلٌ نحول التدمير دون أن يكون شِرّيرًا، ويمكن أن يتنصل من التزاماته نحو الآخرين دون أن يكون شِرّيرًا أيضًا، وهكذا(٦٣).

على هذا النحو يتضح أن الضرر الجَسِيم عند كارد يُعَدُّ متطلبًا أساسيًا من متطلبات الشر؛ حيث تقول: «يتجسَّد الشر في الإفساد المتعمد لإنسانية الآخرين، وخصوصًا إذا لم يتم ممارسة الفعل لأسباب احترازية، وإنما لإشباع رغبة ساديّة في التدمير أو إحْدَاث الضرر الجسيم بالآخرين، أو على الأقل الإهمال في تخفيف معاناتهم»(٦٤). ومن ناحية أخرى ليست كل الشرور سَواءً وفق ما ترى كارد، وإنما هناك شرورٌ تُسبِّب أضرارًا أكثر من غيرها، ومن ثَمَّ يكون لها الأولوية عند مواجهتها. وهنا نتساءل: كيف يمكن قياس مدى الضرر بحيث يمكننا تحديد درجة الخطورة فيها، ومن ثَمَّ يمكننا الحكم على هذا الفعل بأنه أكثر شرًا من غيره؟

لا تَحصُر كارد مفهوم الضرر في الدائرة المادية فحسب، وإنما يشمل أيّ ضرر سَواءً كان ضررًا ماديًا أو معنويًا. ومن أمثلة هذه الأضرار تلك التي تُسبِّب المعاناة الجسدية والعقلية الشديدة، والمتمثلة في الحرمان من أساسيات الحياة كالمأكل والمشرب، وكذلك الحرمان من العلاقات العاطفية مع الآخرين، والافتقار إلى القدرة على التحرر من الألم الشديد والممتد لفترات طويلة، وإذلال الفرد وانتهاك كرامته كإنسان، والأمراض المنهكة التي يتسبَّب فيها الإنسان، والتجويع، والاحتجاز القسري،...إلخ(٦٥).

من ناحية أخرى، ليس مقياس الضرر مقياسًا "كميًا" بحيث يمكن حسابه بطريقة رياضية بسيطة؛ لأن تقييم الضرر يحوي جوانب كثيرة. ولَّما كان مقياس درجة الخطورة في فعل الشر هو مقياس "كيفي"، وليس مقياسًا حسابيًا خالصًا كما هو الحال مع فكرة «أرسطو» في «الوسط الحسابي»، فإنه يشير إلى جوانب مُتعدِّدة الأوجه لا تحوي أيّة قواسم

مشتركة من ناحية، وبحيث لا يكون بالإمكان ردّ هذه الجوانب إلى حسابات كميّة من أيّ نوع من ناحية أخرى. ومن هذه الجوانب: قياس شدة المعاناة، ومدى تأثير الضرر على حياة الفرد من حيث قدرته على تأدية وظيفته أو على طبيعة علاقاته مع الآخرين، وكذلك نطاق احتواء الضرر (أو ما يدعوه «جيرمي بنتام» مبدأ «الخصوبة»*)، ومدى مقاومة الضرر، واحتمالات التمدد الزمني لعنصر الضرر، ومعرفة عدد الضحايا،...إلخ[٦٦].

وعلى الرغم من وضوح هذه الجوانب التي تطرحها كارد، فإننا نلاحظ أنها لا تضع آلية حاسمة يمكن من خلالها قياس خطورة الضرر الناتجة عن فعل الشر، وكل هذه العوامل الذي تَسرُدها ما هي إلَّا عوامل مساعدة لمقاربة درجة الضرر، وهو ما يُمثِّل نقطة ضعْفٍ في نظريتها. كما نلاحظ أيضًا أن مفهومها «للقدرة على التَّحَمُّلِ» Tolerability يرتكز على مكونين اثنين: أحدهما "ذاتي"، ويتعلق بحرية الإنسان في تنظيم أمور حياته الخاصة، والآخر "موضوعي"، ويتعلق بوجود الحد الأدنى من الحياة الإنسانية الكريمة[٦٧].

وفي الواقع، إن تأكيد كارد على أن هناك شرورًا أسوأ من غيرها من حيث درجة الضرر، ومن ثَمَّ تستوجب الإدانة الأخلاقية أكثر من غيرها، يدلل على مدى اتفاقها مع «توما الأكويني» (١٢٢٥-١٢٧٤)، والذي ذهب إلى أن بعض الشرور تُعَدُّ أسوأ وأخطر من غيرها؛ حيث يقول: «كما يوجد في الأشياء خيرٌ وأخْيَرُ، فكذلك يوجد شرٌّ وأشرُّ. وإذا كان الخيرُ والأَخْيرُ يُقالان بالقياس إلى ما هو غايةٌ في الخيريَّة، فإن الشَرَّ والأَشَرَّ يُقالان بالقياس إلى ما هو غايةٌ في الشرِّ»[٦٨]. لكن وجه الاختلاف النسبي بين كارد والأكويني يتضح في أن الأخير يُركِّز على السمة اللاأخلاقية لفاعل الشر، أما كارد فكان حديثها مُنْصَبًّا- كما رأينا- على وصف درجة الضرر التي يُسبِّبها فعل الشر وليس على المبدأ ذاته، أو حتى على الفاعل نفسه، ومن ثَمَّ كانت معالجتها للشر أقرب إلى دائرة الفينوميولوجيا منها إلى دائرة الأخلاق.

كذلك فإن نظرة كارد للشر بوصفه نوعًا من الفعل الذي يُلْحِق الضرر الجسيم بالآخرين من جانب، وعدم المبالاة تجاه ما يعانون منه من جانب آخر، تكشف لنا عن مدى اتفاقها مع «كانط» الذي عَدَّ الشر فعلًا حرًا صادرًا عن الإنسان، ويُلْحِق ضررًا

بالآخرين، سَواءً بطريقة إيجابية عن طريق فعل الضرر ذاته، أو بطريقة سلبية عن طريق إهماله التخفيف من معاناتهم، ومن ثَمَّ فإن الإنسان في كلتا الحالتين يتحمَّل المسئولية عليه[٦٩]. ولذلك كان الشر عند كانط فعلًا يستهدف أساسًا تدمير إنسانيّة الآخرين، وإضعاف العلاقات الحميمة بين الأفراد والجماعات البشرية. كذلك فإن كارد بنظرتها هذه تتفق مع «بول ريكور» (١٩١٣-٢٠٠٥)، والذي عَدَّ الشر «دائمًا، بطريقة مباشرة وغير مباشرة، فعلًا لأَذًى الآخرين»[٧٠]. كما أن وجهة نظر كارد، والتي مفادها أن التفاوتات الناتجة عن عدم العدالة في توزيع الخيرات الاجتماعية ليست بالضرورة شرًا في كثير من الأحيان، تخالف ما ذهب إليه «رولز» من أن «ما يحرك الإنسان الشِّرّير هو حب الظلم Love of Injustice، ولذلك نجده دائمًا يتلذَّذ بإذْلاَل الآخرين واحتقارهم»[٧١].

(ج) القصديّة.

إن الشر في الأساس نوعٌ من الفعل القصدي، ومن هنا يتوجب حَصْره في الأفعال التي ترتكز إلى عنصر التَّعمُّد في إحداث الضرر بالآخرين. أما الأفعال التي تؤدي إلى إحداث ضرر بالآخرين، حتى ولو كان ضررًا جسيمًا، ولكنها صادرة عن الإنسان بحسن نِيَّة، أو عن جهل بحقيقتها، فلا يمكن وصفها بأنها شرٌ.

من هنا يُعَدُّ عنصر القصدية مكونًا أساسيًا وعنصرًا مُميِّزًا للشر، وبذلك تخرج عن نطاق الشر كل الظواهر والأحداث التي لا دخل للإنسان فيها، مثل الكوارث الطبيعية كالزلازل والبراكين، وكذلك فالمرض والفقر ليست شرورًا إلَّا عن طريق المجاز، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى ورغم أن كارد لم تعالج مسألة تفسير دوافع مُرتكبي الشر؛ لأن هدفها كان مُنْصَبًّا أساسًا على وصف الفعل الذي يُسبِّب «المعاناة» من جانب، وكيفية تخفيف المعاناة عن الآخرين من جانب آخر، فإنها لم تُهمل مع هذا عنصر القصدية في تعريفها الإجرائي للشر؛ إذ يظل تعريفها يشير إلى رغبة الإنسان في إلحاق الضرر الجسيم بالآخرين بطريقة متعمدة دون أيّ مُبرِّر.

وإذا كانت كارد لا تعطي اهتمامًا للدوافع الملموسة التي قد تقود الإنسان إلى الشر، فذلك يرجع في جزء منه- كما تقول- إلى أن «مفهومي "الجناة" و"الضحايا"

مفهومان مُضلِّلان، سَواءً كانا يشيران إلى أفراد، أو إلى جماعات وتنظيمات، وكثيرًا ما يقوم ضحايا الشر أنفسهم بالفعل ذاته الذي قام به الجناة، وهو الذي كانوا يعانون من آثاره من قبل»[٧٢].

من هذا المنطلق يمكننا القول: إن العلاقة بين الشر من جهة، والتَّعمُّد في إحداث الضرر من جهة ثانية، هي علاقة جوهرية في تصور كارد. وإن معالجتها للشر على هذا النحو يؤدي بنا إلى القول بأن إرادة الشر تتطلب من الإنسان أن يكون واعيًّا بالضرر الذي ينطوي عليه مراده، وهذا ما يقودنا إلى العنصر الرابع والأخير المُمَيِّز للشر، ونعني به عنصر المسئولية.

(د) المسئوليّة.

يفترض الشر التزام الإنسان بتَحَمُّل المسئولية على فعله؛ ومرد ذلك إلى أنه لَمَّا كان الإنسان كفاعل للشر هو الذي يتسبَّب عمدًا في إحداث الضرر بالآخرين لتحقيق هدف يخلو من أيّ طابع إنساني، فإنه يكون بذلك مسئولًا عن نتائج فعله. ومبدأ المسئولية هنا ينصبّ على الناحية الأخلاقية. لذلك فرغم أن الحرائق، والفيضانات، والأعاصير، يمكن أن تتسبَّب في إحداث ضررٍ جسيمٍ بالبشر، فإنه لا يمكن مع هذا وصف ما تُحدثه بأنه شرٌّ؛ لأنها تفتقر إلى السمة الأخلاقية[٧٣].

وإذا نظرنا إلى مبدأ المسئولية عند كارد سنجده يرتبط إجمالًا بجوهر فلسفتها السياسية والأخلاقية، وكذلك بفلسفتها في الجنس حيث تعتقد بأن هناك تأثيرًا للعوامل البيولوجيّة على الطبيعة البشرية للإنسان. ولذا نراها تذهب في هذا الجانب- تحديدًا- إلى أن قدرة الإنسان على فعل ما هو أخلاقي وما هو لا أخلاقي مُقيَّدة بمجموعة متشابكة ومُعقَّدة من العوامل، مثل: النوع، والعرق، والانتماءات الطبقيّة، والهويّة الجنسيّة[٧٤]. ولكن السؤال المهم الآن: كيف ينبغي أن يُطبَّق مبدأ المسئولية؟

يمكننا القول بأن مبدأ المسئولية يتحقق، وفق ما ترى كارد، إذا توافر شرطان اثنان:

أولهما، أن يَأتِي الإنسان بفعله "طَوْعًا"، وينوي أو يتوقع حدوث معاناة جسيمة للآخرين.

ثانيهما، أن يفتقر إلى المسوغ الأخلاقي عند فعله.

من هذا المنطلق تذهب كارد إلى أن من يأتي فعلًا يُحدث ضررًا بالآخرين، ولكنه قد أَتَى هذا الفعل "كَرْهًا"، لا يمكن وصفه بأنه شريرٌ، وهذا ما قادها إلى التمييز بين **المسئول الحقيقي** عن الشر، وبين **منفذ الفعل**؛ وبعبارة أخرى التمييز بين «**الشخصية الشريرة**» 'Evil Personhood'، وبين «**فاعل الشر**» 'Evildoer'، وتوضح هذا التمييز بقولها: «إن مَنْ يرتكب فعل الشر ليس بالضرورة إنسانًا ساديًا، أو شِرّيرًا بالفطرة»(٧٥)؛ لأن المسئولية تقتضي حرية الإرادة عند الفعل. ولذلك فإن مبدأ المسئولية يقع على عاتق الفاعل الحقيقي وليس على منفذ الفعل؛ حيث إن الشر ينطوي دائمًا على وجود فاعلين يقعون تحت طائلة المسئولية، وليس فحسب المنفذين الذين يُلْحِقون الضرر بالآخرين.

يفترض الشر إذن عنصر الحرية، الأمر الذي يجعل المسئولية تقع على عاتق الإنسان الذي أمر بالشر أكثر منها على عاتق المنفذ؛ لأن الأخير يمكن أن يقوم بالفعل دون وعي، وهو ما توضحه كارد بقولها: إن فاعلي الشر ليسوا بالضرورة أناسًا منحرفين أو خبيثين بطبيعتهم؛ لأنهم في بعض الأحيان يقومون بالشر بدافع التهور، أو دون وعي ولا تفكير من جانبهم. ورغم أن بعض فاعلي الشر ليسوا بالضرورة أشرارًا حقيقيين، فإنهم قد يصبحون كذلك مع مرور الوقت(٧٦).

وإذا كانت التفرقة بين منفذ الفعل وبين الإنسان الشرير مُهِمّة وينبغي أن تظل قائمة عند الحديث عن المسئولية على وقوع الشر- رغم أنهما قد يكونا شخصًا واحدًا في بعض الأحيان- فإن هذه التفرقة تقتضي بالضرورة التمييز من الناحية المعرفية من حيث درجة اللوم والمسئولية بين منفذي الشر من جانب والأشرار الحقيقيين من جانب آخر، وكما تقول كارد: «تنصبُّ درجة اللوم الأخلاقي على الشر على أولئك الذين يَقصِدونه بحرية، وليس على هؤلاء الذين ينفذونه بطاعة عمياء»(٧٧).

وتؤكد «لين تيريل» (Lynne Tirrell) على هذا المعنى عند كارد بقولها: «إن التمييز بين الجناة الحقيقيين (المخططين الأصليين للشر) وبين المشاركين في تنفيذه يُعَدُّ أمرًا مهمًا عند الحديث عن المسئولية على فعل الشر، وهو تمييز يقوم في الأساس على درجة معرفة كلًا

منهما بطبيعة الضرر الذي سيُلْحَق بالضحايا»[٧٨]. وهنا نلاحظ أن كارد تُركِّز أساسًا في تحليلها لمبدأ المسئولية على دوافع الإنسان الشرير، وليس منفذ الفعل الذي قد يكون بلا إدراك لجوهر ما يفعله.

يمكننا أن نلاحظ أن المسئولية على وقوع الشر، والتي تقع على عاتق الإنسان الشرير، هي مسئولية أخلاقية وقانونية في الأساس. أما منفذ الفعل فهو مسئول من الناحية القانونية، رغم أنه قد يكون غير مسئول من الناحية الأخلاقية في حالات الإكراه مثلًا. لكن هذا لا يُعفي منفذ الفعل، في حالات الإكراه أو تشويه الوعي، عن المسئولية الأخلاقية تمامًا. ويمكن القول وفق ما ترى كارد، إنه من الأهمية التمييز بين درجات مختلفة من العقاب المترتب على وقوع الشر؛ أيّ إن المسئولية هنا ليست سَواءً، وإنما ذات طبيعة تناسبية؛ فقد يكون منفذو الشر مجرد أدوات يمكن التلاعب بها، هذا من جانب. ومن جانب آخر يجب الوضع في الاعتبار ونحن بصدد تطبيق مبدأ المسئولية مدى أو درجة الخطورة في فعل الضرر الذي يتسبَّب فيها الشر، وكذلك طبيعة الضرر ذاته[٧٩].

نخلص من هذا إلى أن مبدأ المسئولية يقتضي حرية الإرادة عند القيام بالشر، وبذلك تخرج فئات معينة من دائرة الشر، مثل الأطفال، والمرضى العقليين والنفسيين، ومن ثَمَّ فعند قيامهم بإحداث ضررٍ بالآخرين، حتى ولو كان ضررًا جسيمًا، فإن فعلهم هذا ليس شرًا إلَّا على سبيل المجاز. وكذلك تخرج من دائرة الشر الأضرار الناجمة عن الجهل بالفعل أو عدم الوعي الصحيح به، وكذا الأضرار الناجمة عن الفعل بشكل متهور؛ الأمر الذي يكشف لنا عن مدى اتفاق كارد مع «أرسطو» (٣٨٤-٣٢٢ ق. م)، والذي عَدَّ الجهلَ العذر الوحيد في إحداث الضرر بالآخرين في الحالة التي يكون فيها الإنسان غير واعٍ بفعله وغير مسئول عن جهله؛ أيّ عندما يكون الفعل لا إراديًا، أو ناتجًا عن جهلٍ[٨٠]، ومن ثَمَّ فإن الإنسان في مثل هذه الحالة لا يقع تحت دائرة المسئولية والإدانة. وهو الأمر الذي جعل «أرسطو» يُعرِّف الإنسان الشرير بأنه «ذلك الذي يفعل الفعل بإرادته، أي عن قصد وعلم من جانبه، وهو ما من شأنه أن يجعله أسوأ من ذلك الذي يقوم بالشر دون إرادة منه؛ أيّ دون أن يقصد ذلك»[٨١].

وإذا كانت كارد تتفق مع «أرسطو» على أنه لا يدخل في دائرة الشر أيّ فعل يقوم به الإنسان وهو مُجبَر عليه، أو أن يكون جاهلًا بالضرر الذي ينطوي عليه مراده، فإنها تتفق من الناحية الأخرى مع «آرِنت»، التي رأت أن الشر قوة لاأخلاقية مكتسبة من البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان، وأن الإنسان الذي لا يدرك جوهر ما يفعله- أيّ أن يكون من غير وعي بالدوافع التي قادته إلى الشر- لا يكون شِرّيرًا حقيقيًا مقارنة بذلك الشخص الذي يفعل الشر وهو يعلم بحقيقته.

وقد ذهبت «آرِنت»- في كتابها «أيخمان في القدس»- إلى حد نفي جريمة إحداث «الشر الجذري» عن «أيخمان»* أو عَدّه إنسانًا ساديًا، أو إنه «نموذج للشِّرّير الذي لا يتوب أبدًا ولا يستطيع مواجهة الواقع؛ لأن جُرُمه جزءٌ منه». وبدلًا من ذلك نجدها تصف الشر الذي نجم عن أفعاله بـ«التفاهة» Banality- حسب تعبيرها- لأنه (أي أيخمان) «كان حالة نموذجية من سوء النِيَّة، وخداع الذات Self-Deception، جنبًا إلى جنب مع الغباوة الفاحشة»[٨٢]. وهو الأمر الذي دفع «آرِنت» إلى القول بأن المسئولية على الشرور، ممثلة في الجرائم التي فعلها أيخمان تجاه اليهود، إنما تقع على عاتق قادة النظام النازي وحدهم، وعلى رأسهم هتلر وجوبلز؛ لأنهم أصحاب النفوذ والسلطة، ولأنهم هم الذين أصدروا الأوامر بقتل اليهود. أما أيخمان فهو مجرد منفذ للأوامر بغير وعي منه، وبطاعة عمياء؛ أيّ إنه لم يكن إلَّا أداة استخدمها هذا النظام في عمليات القتل والإبادة.

نخلص مما سبق كله إلى أن **الشر فعلٌ يمكن تحديده بطريقة إيجابية من خلال قاعدته الخاصة، والمتمثلة في إحداث الضرر الجسيم بالآخرين بطريقة متعمَّدة، على أن يكون هناك مسئول حقيقي عن الشر، وليس مجرد كبش فداء.** وإذا كان الأمر كذلك، فإن السياسة تُشكِّل الميدان الذي يتجلَّى فيه الشر بصورته النموذجية، وهذا ما يقودنا إلى التساؤل عن الأبعاد التي يرتكز عليها الشر السياسي؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تُمثِّل جوهر مناقشتنا في القسم الرابع والأخير.

القسم الرابع: الشر السياسي.

إن سمات الشر وأبعاده السالفة الذكر تجلّت في أوضح صورها في معالجة كارد للشر في الميدان السياسي، بحيث يمكن القول: إن السياسة والشر صنوان متكاملان. وبعبارة أخرى، فإن السياسة، كمجال إنساني، لا تنفصل عن إمكانية وقوع الشر. وفي حقيقة الأمر فإن كارد لا تعتقد بإمكانية محو الشر تمامًا من العالم ، وكما تقول «ديانا ميرس» (Diana T. Meyers): «لا تعتقد كارد أن الشرور حلقات استثنائية، أو مؤقتة في التاريخ الإنساني. على العكس من ذلك، فهي تعلمنا أن وقوع الشر أمرٌ شائع ومستمر في كل المجتمعات البشرية، حتى في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية»(٨٣).

إن الصلة الوطيدة بين الشر من ناحية والسياسة من ناحية أخرى يؤدي بنا إلى القول بأن الشر مسألة سياسية مُهِمّة، ومن ثَمَّ فليس باستطاعة أيّة نظرية سياسية أن تتجاهلها. وانطلاقًا من نظرتها للشر بوصفه فعلًا متطورًا، تنظر كارد إلى الشر السياسي بوصفه ممارسة عدوانية عنيفة تستهدف تدمير حياة الأفراد والجماعات، أو إخضاعهم والتحكم في سلوكهم. ومن أمثلته: الاستعمار، والاغتصاب كسلاح في الحرب واستعمال العنف ضد الأبرياء، والتمييز العنصري، وغيرها.

من هنا يشير الشر السياسي إلى أيّ فعل أو ممارسة إنسانية من شأنها أن تُقوض حقوق الأفراد والجماعات، كما يشير إلى غياب القواعد والنظام في المجتمع. وإذا كان من الصحيح أن الضرر الناتج عن غياب النظام ليس كبيرًا بنفس الطريقة التي يتم بها ممارسة الأعمال الوحشيّة، فإن الآثار الناجمة عن غيابه من شأنها أنه تُضعف المجتمع، وأن تُهدِّد حياة الأفراد وحقوقهم(٨٤).

لكن ماذا عسى أن يكون الشر السياسي إذا لم يكن سوى الأفعال العدوانية التي تُلْحَق ضررًا جسيمًا بالآخرين؟ وما الذي يستلزمه وقوع الشر في الميدان السياسي من الناحيتين النظرية والعملية؟

(أ) مستلزمات الشر: (تأويل الشر السياسي بوصفه فعلًا).

(١) الوحشيّة Atrocity .

يتطلب الشر بمعناه السالف الذكر مجموعة من المتطلبات حتى يتسنى لنا القول بأن هذا الفعل شريرٌ من الناحية السياسية، وتحتل «الوحشيّة» عند كارد قمة هذه المتطلبات، ويتضح هذا من قولها: «إن الوحشيّة تُجسِّد النموذج الأوضح للشر»[٨٥]. ومن هنا فإن الأصل الذي تستند إليه كارد في معالجتها للشر السياسي، والذي منه تستمد هذه المعالجة خصوصيّتها وقواسمها المشتركة، هو «الوحشيّة». ونظرًا لأن سمة الوحشيّة في أفعال الشر ليست سَواءً، فإن تشخيصها للظواهر السياسية التي ينطبق عليها هذا الاسم جاء مختلفًا، وكانت مواقفها منها متباينة. كذلك إذا كانت كارد تمزج بين الشر والوحشيّة، فذلك يرجع إلى أن جميع أفعال الشر التي تتم على نطاق سياسي تُعَدُّ في نظرها دالّة دلالة أصلية على طبيعة عدوانية عنيفة في ذاتها.

لكن لِمَ تنظر كارد إلى «الوحشيّة» بوصفها السمة المركزيّة للشر بصفة عامة، والشر السياسي بصفة خاصة؟ والسؤال بصيغة أخرى: لماذا تَعُدُّ الوحشيّة تجسيدًا للشر السياسي، رغم أن بعض الشرور تخرج عن نطاق «العمل الوحشيّ»؟

تُجيب كارد عن هذا السؤال موضحة أنه إذا كان من الصحيح أن أكثر الشرور السياسية تخرج عن نطاق العمل الوحشيّ، فإن الوحشيّة تظل مع هذا «النموذج» المُميِّز للشر. ووفقًا لها كذلك، إن جميع أفعال الشر هي أعمال وحشيّة؛ لأنها أفعال صادمة للضمير الإنساني، على الأقل عندما نعايشها ونتعلم منها، ونظرًا لِما تُحدثه من معاناة لا يمكن تَحَمُّلِها[٨٦]، ولأنها مُشوِّهة للطبيعة الإنسانية. وهنا نلاحظ أن كارد لا تعبأ بمدى الوحشيّة في فعل الشر، وإنما ينصبّ تركيزها على البعد الكيفي، وكما توضح فإن الوحشيّة تُعَدُّ النموذج الذي تتصف به كل أفعال الشر السياسي؛ لثلاثة أسباب:

١- إنها شرٌ لا خلاف عليه.

٢- إنها تستحق نوعًا من أولوية الاهتمام (أكثر من ذلك الذي أعطاه الفلاسفة لها حتى الآن).

٣- إن سمات الشر وخصائصه تكون كبيرة في الميدان السياسي، الأمر الذي يجعلها أسهل عند التحديد والتقييم[٨٧].

من هنا إذا كان من الصحيح أنه ليست كل أفعال الشر تقع في دائرة العمل الوحشي، فإن كل الشرور السياسية أفعال وحشية، وتتسم بطابع القسوة. كذلك فإن الشرور السياسية تتميّز عن غيرها بأن الضرر الناتج عنها يُسبِّب معاناة كبيرة؛ فإذا كان من الصحيح «أن الفقر ليس في كل الأحيان شرًا، حتى عندما ينتج عنه ظلم ضمن نطاق معين، فإن الضرر الناتج عن هذا الظلم قد يكون ضررًا يمكن تَحَمُّلِه»(٨٨)، وذلك على خلاف المعاناة التي تنتج عن الاستعمار، أو الإبادة الجماعية مثلًا.

نستنتج من هذا أن الشر السياسي ممارسة هدامة على نحو شامل، ومن ثَمَّ فهو نموذج متطرف لاستخدام العنف، وكما يوضح «إيريك روسرت كريمر» أنه إذا كانت كارد تنظر إلى الوحشيّة بوصفها السمة النموذجية للشر، فإنه من غير الصحيح القول بأن «الوحشيّة» هي الحالة الوحيدة التي يتجسَّد فيها الشر السياسي بحيث إن أيّ فعل لا يَدخُل في دائرة الوحشيّة لا يُعَدُّ شرًا، والصحيح أن نقول إن الوحشيّة سمة أساسية للشر السياسي، ولكنها ليست السمة الوحيدة والحصريّة؛ لأن بعض الأفعال كالقتل والاغتيال تُعَدُّ شرًا أيضًا، رغم أنها لا تقع في إطار الأعمال الوحشيّة(٨٩).

هكذا يتضح أن الوحشيّة مكونٌ متلازمٌ للشر السياسي، ويُعبِّر «بيتر بريان باري» Peter Brian Barry عن ذلك بقوله: من السمات الأساسية التي تميز الشر في الميدان السياسي أنه يتم ممارسته على هيئة جرائم خطيرة، كالاغتصاب في الحرب أو الإبادة الجماعية، وليس في صورة رذائل أخلاقية مثل الجبن، أو على شكل أخطاء سياسية واقتصادية مثل سوء توزيع الثروة(٩٠). وهو الأمر الذي جعل «ماريا بيا لارا» تُثني على استعمال كارد لمصطلح الوحشيّة للتعبير عن جوهر الشر السياسي ومقوماته من جانب، وبوصفه نموذجًا محددًا للكشف عن الآثار السلبية له من جانب آخر(٩١).

(٢) الاستمراريّة Continuity .

ليس الشر فعلًا مؤقتًا ينتهي بمجرد انتهاء الفعل، وإنما تظل آثاره موجودة على المدى البعيد؛ الأمر الذي يجعل الشر أسوأ فعل يمكن أن يقوم به الإنسان(٩٢). وتمضي كارد إلى أبعد من ذلك عندما توضح أن الوحشيّة والاستمرارية عنصران متلازمان للشر

السياسي؛ حيث إن كلًا منهما يُعَدُّ مقومًا من مقومات الشر، ومتطلبًا أساسيًا له، وهو ما يتضح في قولها بأن الشر لا ينتهي بانتهاء الفعل، وإنما يظل مستمرًا وباقيًا في عمله عن طريق نتائجه وانعكاساته. كما أنه ليس ثَمَّة فعل وحشيّ لا يؤذي أحدًا(٩٣).

كذلك فرغم أن كارد قيَّدت تعريفها للشر بشروط معينة؛ فجعلته يتخذ نطاقًا محصورًا في الفعل الإنساني وحده، فإنها تذهب، مع هذا، إلى أن الظواهر الطبيعية كالزلازل والبراكين يمكن أن تصير شرورًا عندما يتقاعس المسئولون السياسيون عن تخفيف الأضرار التي تُسبِّبها(٩٤). وهنا نجد أن تحليلها للشر لا يزال يدخل ضمن الدائرة الإنسانية أيضًا، وإنْ كان الفعل الأول الذي يُسبِّب الضرر يخرج عن نطاق الإرادة الإنسانية، وهي بذلك تخالف النظرة الفلسفية التي تُدخل آثار هذه الظواهر الطبيعية جملة وتفصيلًا في دائرة الشر، كما أنها تخالف في الوقت نفسه النظرة الفلسفية التي تُخرج آثار هذه الظواهر بالجملة من نطاق الشر.

ومن منطلق القول بأن الشر صورة من صور العنف، ولكنها صورة بالغة الخطورة، تنظر كارد إلى الإبادة الجماعية بمعناها الأشمل على أنها التجسيد النموذجي للشر. وقد انعكس هذا المفهوم السياسي للشر علي عِدَّة نواحٍ من فلسفتها السياسية، بحيث يمكن القول إن الشر بالنسبة إليها لا يمكن عَدّه فعلًا مدمرًا فحسب، وإنما هو قبل ذلك فعل شامل؛ لأن آثاره تنعكس على كافة المجالات والميادين الإنسانية، والطبيعية أيضًا. ولذلك جاءت نظرتها للحياة الإنسانية نظرة تكاملية وذات دلالة سياسية في المقام الأول، ويُعبِّر «أندريا فيلتمان» و«كاثرين نورلوك» عن ذلك بقولهما: إن اهتمام كارد ببحث مسألة الشر يرتبط بنظرتها له بوصفه نوعًا من العنف الشامل، وقد جاء هذا الاهتمام بصورة صريحة ومباشرة في كتابها الأخير «مواجهة الشرور». ليس هذا فحسب وإنما الأكثر أهمية في معالجتها وتحليلاتها يتمثل في محاولتها إقامة نوع من الصلة الوثيقة بين الشر السياسي من جانب، ونتائجه المدمرة والشاملة من جانب آخر(٩٥).

وهكذا إذا كان الشر السياسي يتصف بدَيْمومة نتائجه، ويتّخذ مظهرًا مأساويًا، فإنه بذلك يظل يُمارس تأثيره على مدى طويل حتى بعد انتهاء الفعل. وجدير بالذكر أن

كارد في تأكيدها على الطابع الوحشيّ من جانب، والطابع الاستمراري للشر من جانب آخر، كانت شديدة الشبه بـ«ألبير كامي» (١٩١٣-١٩٦٠) الذي ركّز على فينومينولوجيا المعاناة التي أحدثتها الشرور في العالم المعاصر. وقد مثّل كامي للشر السياسي بالعامل الإنساني الذي ترتب نتيجة للأعمال الوحشيّة من جانب القوات النازية(٩٦).

كذلك فإن كارد في طرحها لمستلزمات الشر السياسي، كانت شديدة الشبه «بآرِنت»، التي أرجعت ما أسمته «بالشر الجذري» إلى ظهور الأنظمة الشمولية في العالم المعاصر، وهو شر مطلق كما أنه مُمَيَّزٌ عن أيّ شيء سبقه في التاريخ، حتى أنه أسوأ مما كان يمارسه أقوى الطغاة في الماضي(٩٧). وهو الأمر الذي حَدا «بآرِنت» إلى القول بأن هذا النوع من الشر، «لا يهدف إلى إبادة الناس وإذْلالَهم فحسب، ولكنه يعمل أيضًا على تحطيم الطبيعة العَفَويّة Spontaneity لديهم بشكل مستمر؛ أي إنه يستهدف دومًا تدمير فعل «المبادرة» Initiative بوصفه التعبير عن الفعل البشري الأمثل، في ظل أوضاع مُسيطر عليها عمليًا، وكذلك تحويل الإنسان إلى مجرد شيء لا تقوى الحيوانات على أن تَكُونه نفسها»(٩٨).

(ب) التجَسُّد الموضوعي للشر (مؤسسات الشر Evil Institutions).

إذا كانت كارد قد ركزت في تحليلها للشر على كونه فعلًا، فإننا نجدها تشتق من ذلك مفاهيم أخرى مثل «مؤسسات الشر»، وهي تقصد بذلك أحد أمرين:

١- المنظمات التي تُعَدُّ في جوهرها ذات طبيعة شريرة، مثل حزب العمال الألماني الاشتراكي الوطني والمعروف باسم «الحزب النازي»، وممارساته الدموية تجاه غير الآريين بصفة عامة.

٢- الممارسات الاجتماعية التي هي شر بحسب نتائجها، مثل التعذيب، والرق، والاغتصاب، والإبادة الجماعية(٩٩).

يشير مفهوم «مؤسسات الشر» إلى الممارسات التي تُحدث أضرارًا جسيمة بالآخرين على نحو جماعي، ويكون أصحابها بذلك مسئولين عما يقومون به. وتوضح كارد أن الشر في كلا النوعين من المؤسسات لا يقتضي بالضرورة وجود مسئولية على الفاعلين؛

لأنهم قد يُنفذون الفعل دون أن يَعرِفوا أن ما يفعلوه شر. كما توضح أن المسئولية على ممارسات الشر من النوع الأول هي (مسئولية جماعية)؛ بمعنى أن أعضاء هذه المؤسسات يتحمَّلون المسئولية كُلٌّ على قَدر فعله[١٠٠]. لكن الأمر ليس بهذه البساطة، وكما توضح كارد: «إن مبدأ استحقاق اللوم لا يُمثِّل عنصرًا ضروريًا بالنسبة للشر المؤسسي، وإن وظيفته هنا تُعَدُّ أكثر تعقيدًا من وظيفته في الشرور التي يرتكبها الشخص منفردًا»[١٠١].

أما إذا نظرنا إلى المؤسسات من النوع الثاني فسنجدها ذات طبيعة شريرة بصفة مطلقة؛ ليس لأن أهدافها غير إنسانية، وإنما لأن الضرر الناتج عنها جسيم ولا يُغْتَفر. ومن هنا فإن القول بأن هذه الممارسات تفتقر إلى أيّ مُبرِّر يَعنِي أنه ليس ثمَّة أسباب تدعونا إلى فعلها، وكما توضح كارد، فإن هذه الممارسات تحوي ثلاثة جوانب لا يمكن تبريرها، وهي:

١- المعيار أو القاعدة التي تُحدِّد مسار الفعل.

٢- الطرق التي تُطبَّق من خلالها القاعدة.

٣- الطرق التي تعمل من خلالها القاعدة على إحداث الضرر بالآخرين[١٠٢].

معنى هذا أن كارد تربط بين هذه المؤسسات، وبين الهدف المُبتغى منها، وكذلك الضرر الناتج عنها. وبعبارة أخرى، إذا كانت مؤسسات الشر من النوع الأول شريرة في حد ذاتها، فإن مؤسسات الشر من النوع الثاني تُعَدُّ كذلك بسبب ما ينتج عنها من معاناة جسيمة للآخرين؛ فالرق- مثلًا- يقع ضمن الممارسات الشريرة؛ لِما يُحدثه من معاناة للآخرين دون أيّ مُبرِّر أخلاقي[١٠٣]. ونلاحظ هنا أن كارد تُقِرّ مبدأ المساواة بين البشر، وأنه ليس ثمَّة مُبرِّرٌ يمكن أن يجعل للبعض منزلة أعلى من الآخرين، وهي بنظرتها هذه تخالف ما ذهب إليه «رولز» من أن الاسترقاق، رغم كونه غير عادلًا، فإنه يمكن مع هذا أن يكون مقبولًا بوصفه الحد الأدنى من الظلم في تلك الحالة التي يؤدي فيها استعباد شعب محتل إلى تبادل للأسرى؛ وبمعنى أخر يكون الرق (الذي يُمثِّل في حد ذاته انتهاكًا للحرية) مُبرَّرًا وفق ما يرى رولز في حالة ما إذا كان يؤدي إلى زيادة المنافع الاجتماعية[١٠٤].

وإذا كانت مؤسسات الشر من النوع الثاني تَنطبِق على ممارسات مثل الرق، والاغتصاب، والإبادة الجماعية، فإن كارد- وعلى نحو مُثير للجدل- تُدرج في هذا الإطار مؤسسة الزواج، وبعض الممارسات الأخرى مثل عقوبة الإعدام، والتعذيب. فوفقًا لها، إن الزواج «شر مؤسسيّ»؛ لأنه يؤدي إلى وقوع ضرر جسيم ومعاناة بالغة- في شكل إساءة معاملة- ضد المرأة(١٠٥)، وإلى الحد الذي تَصِفُ معه الزواج بأنه نوعٌ من «الإرهاب الذي يُمارَس داخل المنزل». وهي توضح أنه إذا كانت الكثير من الأُسَر القائمة على رابطة الزواج أُسَرًا سعيدة، فإن الثمن الذي تدفعه المرأة نظير هذه السعادة هو ثمنٌ فادح؛ لأن الزواج يؤدي إلى نوع من انتهاك الكرامة الإنسانية للمرأة؛ حيث يضع أمامها قيودًا للبقاء في ظل علاقات غير حميمة، كأن يضع عقبات قانونية وغير قانونية في طريق تحرُّرها من هذه العلاقة القَسْرِيّة من جانب، وأن يُعطى حقوقًا أكثر للرجل (كالزواج من أكثر من امرأة مثلًا) من جانب آخر، علاوة على أنه من الصعب الكشف عن أشكال الإساءة الأخرى ضد المرأة(١٠٦).

وإذا نظرنا إلى السبب الذي يقف وراء إدخال كارد لرابطة الزواج ضمن مؤسسات الشر، سنجده يرجع إلى معالجاتها لقضايا الجنس، خاصة مسألة المساواة بين الجنسين؛ حيث رأت في الزواج إمكانية وقوع ممارسات قهريّة من جانب الرجل ضد المرأة؛ الأمر الذي جعلها تميل إلى الدفاع عن العلاقات الجنسيّة التي تقع خارج إطار مؤسسة الزواج بالمعنى التقليدي، والتي تنتفي فيها أيّة علاقة من شأنها أن تنتهك إنسانية المرأة، كما في العلاقات الجنسية بين المخنثين Bisexuals، وكما في حالات المَثَليّة الجنسيّة Homosexuality سَواءً كانت بين المَثَليين جنسيًا Gay Men، أو مَثَليّات الجنس (السِحَاقِيّات) Lesbian(١٠٧). فهذه الممارسات تحقق- كما تزعم- إشباعًا للرغبة الجنسية بطريقة حميميَّة دونما أيّ أَذَى يُلْحَق بطرفي العلاقة.

وفي الحقيقة إن معالجة كارد للزواج باعتباره من ضمن مؤسسات الشر، كانت مُنْصَبّة على مخاطر القمع الداخلي، وبصفة خاصة على نقد الممارسات الذكورية التي تؤدي إلى قهر المرأة، أو المساس بكرامتها الإنسانية. وهنا نلاحظ نزعة براجماتية واضحة في تبريرها

للممارسات الجنسية التي تقع خارج إطار مؤسسة الزواج بالمعنى المتعارف عليه؛ إشباعًا للرغبة الجنسية، وهي نزعة مُتَوغِّلة في فلسفتها، وتَضرِبُ بها عُرْضَ الحائط بكل القيم الدينية والأخلاقية التي حضَّت عليها الأديان بصفة عامة واستقر عليها العرف في المجتمعات البشرية المُتَمَدِّنة بصفة خاصة، بل وتُطيح بها بكل المعاني الإنسانية النبيلة التي تَحمِلها رابطة الزواج؛ كالسكن، والمودَّة، والرحمة. لذلك فإن آراءها في هذا الجانب- تحديدًا- أثارت الكثير من الجدل وردود الفعل؛ فالزواج- وكذلك الجنس- ليس بالضرورة حالة بيولوجية خالصة. وعلاوة على ذلك، وبغض النظر عن دفاعها عن الممارسات الجنسية التي تقع خارج رابطة الزواج، فإن السؤال المهم: هل يتسبَّب الزواج في كل الأحيان في انتهاك إنسانية المرأة بحيث يمكن أن نَعُدّه مؤسسة شريرة من حيث المبدأ؟

لقد رأى بعض الباحثين أنه حتى إذا كانت كارد محقة في قولها بأنه من المتوقع أن يؤدي الزواج إلى إحداث أضرار ضد المرأة، فإنها تناقض نفسها في قولها بأن الزواج مؤسسة شريرة. على سبيل المثال، يوضح «تود كالدر»[١٠٨] Todd Calder أنه لا ينبغي عَدّ الزواج شرًا إلَّا إذا كان الضرر الذي لا يمكن تَحَمُّله عنصرًا مُتأصِّلًا فيه، إما بوصفه هدفًا، أو بوصفه وسائل لتحقيق غاية. وبما أن المعاناة وفقدان الحيوية الاجتماعية عنصران أساسيان في الرق، أو في الإبادة الجماعية، فإنهما ممارسات شريرة في حد ذاتهما. ولكن بما أن القمع يُمثِّل حالة عَرضيّة في الزواج، وليس عنصرًا أساسيًا، فإن الزواج ليس مؤسسة شريرة في كل الأحيان.

أما بالنسبة لعقوبة الإعدام، وممارسات التعذيب، فإن الأمر على خلاف ما ترى كارد أيضًا من أنها ممارسات شريرة في ذاتها. فإذا كان الضرر الذي لا يمكن تَحَمُّله مكونًا أساسيًا في عقوبة الإعدام، فإن هذه الممارسة- على خلاف مؤسسة الرق- ليست شرًا في ذاتها، ويرجع ذلك- وفقًا لكارد نفسها- إلى أن مؤسسات الشر تحوي مكونين أساسيين وليس مكونًا واحدًا: (١) الضرر الذي لا يمكن تَحَمُّله، (٢) الافتقار إلى المُبرِّر الكافي. وبما أن الرق شرٌ؛ لأن الأَسْر والعمل القَسْريّ مكونان أساسيان فيه، ولأن ممارسات المجموعة المُستعبِدة لا تستند إلى أيّ مُبرِّر للتحكم في الأَرِقَّاء، فإن عقوبة الإعدام ليست شرًا إلَّا إذا

كان قَتْلُ الإنسان لا يستند إلى مُبرِّر سياسي أو اجتماعي مقبول، مثل القصاص، أو الردع، أو كليهما. وما ينطبق على عقوبة الإعدام ينطبق بالمثل على التعذيب؛ فهو ليس شـــرًا في كل الأحوال، وإنما يكون كذلك عندما يفتقر إلى أيّ مُبرِّر أخلاقي، أو سياسي(١٠٩).

(ج) خِبرة الشَرِّ، والموت الاجتماعي "Social Death".

ثَمَّة بُعدٌ مهم يستحق الدراسة من الأبعاد التي تَظهر فيهـــا مـــا نَعنِيـــه بالصـــياغة الفينومينولوجية للشر في فلسفة كارد، ويتمثل هذا البُعد في معالجتهـــا «لخـــبرة الشـــر» Experience of Evil. وقد صاغت كارد هذا المفهوم لتوضح من خلاله أن جميع أفعال الشر تُعَدُّ دالّة دلالة أصلية على معنى التدمير، أو ما تُسميه «بالموت الاجتماعي». ويمكن توضيح هذا المفهوم الأخير بالقول بأنه إذا كان الشر فعلًا متطرفًا إلى أقصى حد، فـــإن «الأشـــرار يميلون عن طريق هذا الفعل إلى تدمير حياة الأفراد على نحو شامل، أو جوانب كبيرة مـــن حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية. ولذا ليس من المستغرب أن الضحايا يظلون عاجزين حتى عن القدرة على العيش، على الرغم من أنهم في بعض الأحيان يتعافون، ويحاولون مرة أخـــرى استرجاع ما فقدوه»(١١٠).

من هنا فإنه بالإضافة إلى ما يقوم به الشر من إحداث أضرار جســـدية مباشـــرة للآخرين، فإنه يقوم بدور أخطر من ذلك، ويتمثل في تدمير الروابط الاجتماعية بين البشر من جانب، والقوى الأخلاقية للأفراد الذين يبقون على قيد الحياة من جانب آخر. ومن ثَمَّ يمكن القول: إن الشر يتجلَّى في مظهرين: أحدهما خارجي، والآخر باطني، وكما تقـــول «روبن ماي شوت» (Robin May Schott) فإن الشر السياسي يؤدي إلى "الموت" بدلالته المادية، والمعنوية؛ حيث يُدمِّر العالم السياسي على نحو كامل وهو العالم الضروري لضمان الحقوق السياسية ذاتها. ولذلك يمكن تفسير الشر في نهاية المطاف على أنه نموذجٌ للوحشية أكثر من كونه نموذجًا للسيطرة، وهذا النموذج يستهدف حرمـــان الأفـــراد مـــن كـــل الحقوق(١١١).

يقوم الشر إذن بدور مزدوج في الحياة الإنسانية: تدمير حيـــاة الأفـــراد (المظهـــر الخارجي)، وتدمير الفاعلية الاجتماعية والأخلاقية (المظهر الباطني) وهي الفاعلية التي ينبغي

أن تُوجد في إطار العلاقات الإنسانية، والتفاعلات بين الأجيال، وهي تفاعلات ينبغي أن تعمل على خلق هوية تُعطى معنًى للحياة. كما أن الشر يقوم أيضًا وفي الوقت نفسه بتدمير الشروط الواقعية لإمكانية وجود إنساني حقيقي، وهي شروط ضرورية لأنها تحمي الإنسان من فقدان هويته ومن الذوبان في المجموع من جانب، وحماية وجوده من الزوال بوصفه وجودًا لممارسة الحرية من جانب آخر. وقد أوضحت كارد هذا المعنى بقولها: «إن الفقدان الأكبر "للحيوية الاجتماعية" يَعنِي في الأساس خسران الهوية، ومن ثَمَّ الافتقار إلى أيّ معنى لوجود الإنسان»(١١٢).

ولقد انعكس تأويل كارد لخبرة الشر على مفهومها للحرية؛ حيث إن الحرية عندها مرادفة لغياب الشر. كذلك فإن الحرية لا تُوجد في فضاء مجرد، وإنما تتجسَّد بين البشر وسط تفاعلاتهم؛ بحيث إذا فقَدَ الإنسان هذه التفاعلات فقَدَ معها حريته ومن ثَمَّ فقَدَ إنسانيته. إن ما يُعطى لحياتنا معنى- من وجهة نظر كارد- يتمثل في العلاقات التي ندخل فيها مع الآخرين، سواء كانت هذه العلاقات شخصية أو مؤسسية، معاصرة أو علاقات بين الأجيال. وفي حين أن الحياة الفاقدة للحيوية الاجتماعية ليست بالضرورة بلا معنى، فإن فقدان الحيوية الاجتماعية عن طريق الشر بالذات يُمثِّل أفدح خسارة يمكن أن ينالها الإنسان(١١٣).

هكذا فإن الشر يُمثِّل في نهاية المطاف نوعًا من الإبادة المُفْضية إلى "الموت الاجتماعي". ويمكننا أن نلاحظ أن ما تَعنِيه كارد بالإبادة هنا هو المعنى الرمزي لها أكثر من المعنى المادي؛ وبمعنى آخر فإنها تشير من خلاله إلى كل أشكال التدمير المادية والمعنوية، وفقدان الهوية المصاحبة للشر، والتي تُفرغ الإنسان من إنسانيته وتُفقده الثقة في نفسه وتُهدِّد بتدمير علاقاته مع الآخرين، علاوة على تحويله إلى جُثّة هامدة لا قيمة له. ومن هنا كانت الإبادة هي هدف مُرتكبي الشر حيث لا يكتفون بتدمير حياة الأفراد والجماعات البشرية من الناحية الجسدية فحسب، بل يعملون أيضًا على تفكيكها ودحر سلامتها الاجتماعية والأخلاقية. وهذا هو ما يجعل الاغتصاب كسلاح في الحرب مثلًا، من أقوى الأسلحة في أيدي الأشرار. إن الإذلال المادي والمعنوي، وتدمير العلاقات الإنسانية، وفقدان هوية

الأفراد العامة والخاصة، وغيرها، إنما هي أشكال وصور مختلفة للشر، ومن شأنها أن تـــدمر بالضرورة النظام السياسي والاجتماعي؛ دولًا وأفرادًا، بضربة واحدة، وأن يُفضي في نهايـــة المطاف إلى نوع من "الموت الاجتماعي"!

يمكننا أن نلاحظ أن تركيز كارد على عَدّ الشر السياسي نوعًا من الإبادة كـــان مُنْصَبًّا على تأويل أبعاده السلبية والمدمرة على الفرد والمجتمع، هذا من ناحية. ومن ناحيـــة أخرى كان تركيزها مُنْصَبًّا على الربط بين الإبادة انطلاقًا من كونها نوعًا مـــن الدراســـة النظرية وبين الخبرة المرتبطة بها، وقد أكد «جيمس سنو» (James Snow) على هذا المعـــنى بقوله: إن ما كان يَشغَل كارد في معالجتها للشر بوصفه تجسيدًا للإبادة الجماعية بمعناهـــا الأشمل، هو وصف الانفصال أو الفجوة القائمة بين الإبادة بوصفها مجالًا للدراسة النظريـــة من جانب، والكشف عن خبرة الإبادة كما عايشها الناجون منها وشهود العيان الـــذين عاصروا الشر الذي اِرْتُكِب من جانب آخر(١١٤).

نخلص من هذا إلى أن كارد تربط بين خبرة الشر والموت الاجتماعي، كما تـــربط بين الحرية وغياب الشر، الأمر الذي يجعلها تبدو مثالية إلى حد كبير، وهي بذلك تسير على نفس الخط الذي سار عليه فلاسفة عصر التنوير، وخاصة «كانط»، و«فيشـــته» (Johann Fichte (١٧٦٢-١٨١٤)، اللذان نظرا إلى الحرية بوصفها جوهر الفعل الإنساني لأنهـــا تجعل الإنسان كائنًا مسئولًا من الناحية الأخلاقية، وهي الحق الوحيد الذي إذا مـــا فقَـــدَه الإنسان فقَدَ معه إنسانيته(١١٥). كما تسير كارد على الخط نفسه الـــذي ســـارت عليـــه «آرِنت» التي حاولت- في كتابها «الوضع البشري»- البحث عن الشـــروط الضـــرورية لإمكانية تحقيق وجود إنساني أصيل، من خلال «الفعل» الذي يتميز بالقدرة على الخَلْـــق والإبداع؛ لأنه الأكثر ارتباطًا بالوضع المثالي للإنسان(١١٦).

كذلك تبدو نزعة «بول ريكور» التأويلية ذات تأثير واضح على نظرة كارد لخبرة الشر؛ حيث أوَّلَ «ريكور» وجود الشر، فذهب إلى أنه يرتبط بالواقع الإنساني وحده، وأن إمكانية الشر منقوشة في تكوين الإنسان(١١٧).

كذلك فإن رؤية كارد حول خبرة الشر تتقاطع مع رؤية الفيلسوفة المجرية «أجنس هيلر»[١١٨] (Ágnes Heller) (١٩٢٩-...؟)، والتي نددت بمخاطر الأنظمة الشمولية وتدميرها لبنى المجتمعات الثقافية والسياسية والاجتماعية، ورأت- ربما بتأثير من «يورجين هابرماس» (Jürgen Habermas)- ضرورة إعادة بناء الشخصية الفردية الواعيّة والفاعلة من ناحية، والقيم الاجتماعية والسياسية من ناحية أخرى، وذلك كسبيل لمقاومة الشر بجميع صوره، وإعادة التقارب الحميم بين الأفراد والمجتمعات البشرية. كما أن معالجة كارد لفكرة «الموت الاجتماعي» تُعيد إلى الذاكرة تحليلات «مارلين فراي»[١١٩] (Marilyn Frye) (١٩٤١-...؟) لممارسات الإكراه والقمع ضد المرأة، وكذا معالجاتها النقدية لتفوق البيض، وامتياز الذكور، وتهميش المَثَليين والمَثَليّات.

(د) «المنطقة الرمادية»، واختلاط الحكم: عندما تتحوَّل الضَّحِيَّة إلى جَلاَّد!

تَعنِي كارد بمفهوم «المنطقة الرمادية» تلك الحالة التي يحتل الإنسان فيها دور الضحية من جانب، ودور مُرتكب الشر من جانب آخر. ففي بعض الأحيان وفي ظل ظروف معينة، وبدلًا من أن يُبدي ضحايا الشر ازدراءً لِما قد مُورس عليهم، نجدهم يمارسون نفس الممارسات الشريرة[١٢٠]. وفي مثل هذه الحالات، لا يمكن للإنسان أن يتنصل من المسئولية، ولذا يجب عليه أن يكون منتبهًا لكي لا يقع في نفس الشرور التي مُورست عليه من قبل[١٢١].

من هنا فإن الإنسان في مثل هذه الحالة يحتل دورًا مزدوجًا، وهو ما يوضح مدى تأثر كارد في هذا المفهوم «بآرِنت» التي وإِنْ لم تستخدم هذا المصطلح، فإنها أشارت بدلالته- عن طريق توضيحها للطريقة التي سلكتها النازية للسيطرة على عقول الشعب- إلى تَوَاطُؤِ بعض الشخصيات السياسية والفكرية ضد اليهود. إن هؤلاء الأشخاص- مثل أيخمان- يدخلون في دائرة «المنطقة الرمادية»؛ لأنهم لم يكن لديهم القدرة الحقيقية على اتخاذ القرارات فيما يتعلق بفعل الشر من عدمه، ومن ثَمَّ كانوا يفتقرون إلى الحرية التي هي السمة الأساسية للفعل الإنساني[١٢٢].

ومن ناحية أخرى تبدو كارد متأثرة في هذا المفهوم بتحليل «ريكور» لما يُطلِق عليه «الشر المُتَلَقّى من الآخر» أو "الشر المُتألَّم به الإنسان"، والذي يَصدُر عن الآخرين كرد فعل على الشر الأول المُرتكَب تجاههم. وانطلاقًا من تحليلات ماركس عن الاغتراب الناتج عن اختزال الإنسان بجعله سلعة، ذهب «ريكور» إلى أن من المفارقات التي تنتج عن الشر في هذه الحالة، أن الإنسان الذي يقترف الشر ردًا على شر أصلي قد اِرتُكِب تجاهه يحتل دور مزدوج؛ الأمر الذي يجعله «يشعر وكأنه ضحية رغم كونه مذنبًا»[١٢٣]!

وعلى صعيد آخر فإن محاولة استخلاص (الخير) من فعل الشر نفسه، تُعَدُّ مرفوضة من وجهة نظر كارد، وهو ما يُعرَّف في السياسة بمشكلة «الأيدي القذرة» "Dirty Hands"، كما في حالة استخدام الشرطة لوسائل التعذيب في استجواب الإرهابيين للإقرار على مكان وجود المتفجرات أو الاعتراف على زملائهم[١٢٤]. فحتى إذا ما بَدت هذه الممارسات أمورًا ملائمة من الناحية السياسية، وحتى إذا ما أحدثت نفعًا يضاهيها فإنها لا تكون خيرًا أبدًا وإنما تظل شرًا كذلك، وكما تقول كارد: «إن كل ما يُسبِّب ضررًا جسيمًا سواء ضد الأبرياء أو غير الأبرياء يُعَدُّ شرًا»[١٢٥]، وهي بذلك تتفق مع «الأكويني» الذي رأى استحالة أن يكون الخير علّة الشر، أو العكس[١٢٦].

كما نجد كارد تقف على طرفي نقيض مع «مكيافيلي» (١٤٦٩-١٥٢٧)، والذي ذهب إلى أن النتيجة المُبتغاة تُبَرِّر للحاكم فعل الشر في حالات (الضرورة القصوى)، وتَغفِر له الجُرْم السياسي على هذا الفعل، وكما يقول: «من القواعد الصحيحة والسليمة في مجال السياسة، أن النتائج الصالحة تُقدم **(العُذْر)** للأفعال التي تستحق اللوم في ظاهرها، وأنه عندما تكون النتيجة طيبة، فإن طيبتها تُسَوِّغ العمل الذي جرى. فمن يلجأ إلى العنف بغرض التدمير، هو الذي يجب زجره ويستحق اللوم، لا ذلك الذي يستخدمه لتحقيق ما هو خير»[١٢٧].

كذلك تتفق كارد مع الفيلسوف الفرنسي المعاصر «تزفيتان تودوروف» (Tzvetan Todorov) (١٩٣٩-٢٠١٧)، الذي ذهب إلى ضرورة تجاوز سياسة الشر المُلتبَس بالخير؛ أي الشر الذي يحقق (خيرًا) مزعومًا، والذي أكد على ضرورة تجاوز فكرة

الربط الحصري بين التطرف من جهة، واندلاع الشر من جهة أخرى؛ لأنه إذا كان الشر نموذجًا للتطرف، فإن الشر قد ينبع أيضًا من فعل (الخير) ذاته- أو بالأحرى من محاولة فرضه بأساليب القوة- الأمر الذي يجعل هذه الصورة أخطر بكثير من كل الشرور السياسية التقليدية[١٢٨].

والسؤال الذي يطرح نفسه ونحن بصدد الحديث عن معالجة كارد للشر السياسي، هو: إذا كانت كارد تعتقد بأن ثمَّة ضرورة مُلَحّة لمواجهة الشرور في عالمنا المعاصر، فما السبيل إلى ذلك؟

في واقع الأمر، إن كارد لا تعتقد-كما أشرنا من قبل- بإمكانية محو الشر السياسي بشكل نهائي من العالم، ولكنها تقترح طريقة ينبغي الأخذ بها من أجل التقليل منه قَدر الإمكان، وتتمثل في إعطاء الأولوية لمواجهة بعض الشرور السياسية، مثل انعدام العدالة الاجتماعية، أو فقدان الحرية، على شرور أخرى أقل أهمية، مثل عدم المساواة في الأجر بين الرجال والنساء[١٢٩].

تعول كارد إذن وفي نهاية المطاف على الإصلاح السياسي للحد من الشرور في المجتمعات الإنسانية، الأمر الذي يجعلها تُعلِّق أهمية كبيرة على دور المصلح[١٣٠]. لكن دعوتها لإعطاء أولوية لمواجهة الشرور السياسية الكبيرة على الشرور الصغيرة أو الأقل أهمية ليست مُوفَّقة إلى حد كبير؛ لأن الفصل بين الاثنين ليس فصلًا تامًا بل إنهما يرتبطان معًا في معظم الأحيان. فإذا كان من الصحيح أن التفاوت غير العادل في الأجر، والناجم عن سياسات اقتصادية واجتماعية خاطئة، قد يكون أمْرًا غير ذي بالٍ إذا ما قورن بالانعدام التام للعدالة الاجتماعية، أو جرائم القتل المتكررة، أو الاغتصاب مثلًا، ناهيك عن الإبادة والمذابح الجماعية، فإن الأمر الذي لا شك فيه هو أن إهمال مثل هذه الشرور الصغيرة من شأنه أن يؤثر على حياة الأفراد وحيويّتهم الاجتماعية في كل المجالات الإنسانية الأخرى، ويَدفَعهم كذلك إلى ممارسة شرور أخرى. وبعبارة أخرى فمن الممكن- بل وكثيرًا ما يحدث في واقع الأمر- أن تَدفَع آثار هذه الشرور الصغيرة بالأفراد إلى ممارسة شرور أكثر قَسْوة ووحشيّة؛ أيّ أن تكون مقدمة لها.

إن هذا الأمر بالذات هو ما دفَعَ «آن إ. كـــود»[١٣١] (Ann. E. Cudd)- أســـتاذة الفلسفة في جامعة "كنساس" الأمريكية- إلى نقد تمييز كارد بين الشرور السياسية الخطيرة من ناحية، والشرور الأقل أهمية مثل التفاوتات البسيطة في الأجر والتي قد تأخـــذ الطـــابع القمعي، ووصفه بأنه تمييزٌ غامضٌ لا يرتكز على خط فاصل بينهما. كذلك ذهبت «ماريا بيا لارا»[١٣٢] إلى أنه على الرغم من أن دعوة كارد في هذا الجانب تُعَدُّ دعوة تحفيزية، فإنها مُضَلِّلة؛ لأننا عندما نتعامل مع مسائل مثل الاستغلال السياسي، أو الاقتصادي، فإننا نتعامل هنا مع مسائل متعلقة بالعدالة في المقام الأول. والسؤال المهم الذي كان عليها أن تجيب عنه هو: ما جوهر العلاقة بين غياب العدالة والشر؟ وتستنتج «ماريا بيا لارا» أننا بحاجـــة إلى تطوير هذه العلاقة أكثر مما تقول به كارد. كما أن علينا أن نلاحظ أنه من دون العدالة فلن تكون هناك قوانين تتعلق بالجرائم ضد الإنسانية وغيرها من الأعمال الشريرة. وهو الأمـــر الذي يدفعنا إلى القول بأننا بحاجة إلى نظريتين تشتغلان معًا من أجل الوقوف على ما يجعل مؤسسات الشر تُسبِّب معاناة شديدة من ناحية، وكيفية إصلاح هذه المؤسسات من خلال فهمنا التاريخي ونقدها من ناحية أخرى.

ثَمَّة ملاحظتان نود أن نختم بهما تناولنا للشر السياسي، وهما على النحو الآتي:

الملاحظة الأولى:

إن عَدّ الشر السياسي نوعًا من العنف يقودنا بالضرورة إلى القول بأن كل الحروب والصراعات السياسية العنيفة كانت- وستظل- مقدمات للشر السياسي، هذا من ناحيـــة. ومن ناحية أخرى، فإن رد الفعل تجاه الشر السياسي في الفكر الفلسفي جـــاء ليتمثـــل في التوجّه ناحية التسامح والسلام بين الأفراد والشعوب الإنسانية، كما وجدنا- على ســـبيل المثال- في مشروع كانط لتأسيس سلام إنساني دائم بين الدول، وإنهاء الحروب، وذلك في كتابه «مشروع للسَّـــلام الدائم» والذي أصدره عام ١٧٩٥. وكذلك أيضًـــا في دعـــوة «برتراند راسل» (١٨٧٢-١٩٧٠) إلى إقرار السلام بين الدول والشعوب الإنسانية. ومن هنا نجد أن كل مشروعات السلام في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر جـــاءت كنتـــاج لمواجهة الشر السياسي بجميع صوره، وردًا على آثاره السلبية.

الملاحظة الثانية:

هناك أدوار إيجابية لبعض صور الشر السياسي في حركة التاريخ، وهذا ما غفَلَت عنه كارد في معالجتها للشر، كما أن هذا بالذات هو ما استطاع أن يوضحه «جورج سوريل» (Georges Sorel) (١٨٤٧-١٩٢٢) والذي نحا إلى مدح العنف لتحقيق المجتمع الاشتراكي، وأَولَى لدوره مكانة بارزة في فكره، معتبرًا إياه «ضرورة تاريخية تكتسب دلالتها من خلال تفجر العداوات والخصومات الفعلية»[١٣٣]. ولهذا يمكن القول: إن للشر أدوارًا مُؤثِّرة في تطور مسار التاريخ، ولا يمكن بأي حال من الأحوال تجاهل دوره- سلبًا أو إيجابًا. ومن هنا كان الاهتمام بدراسة الشر- إضافة إلى الاهتمامات الفلسفية من الناحيتين السياسية والأخلاقية- يرجع إلى محاولة فهم دوره في حركة التاريخ. ومن ثَمَّ نستطيع أن نقرر أن تفسير حركة التاريخ وتطوره (وهي مسألة تقع في صميم ما تَعنِي به فلسفة التاريخ) ليس بمعزل عن حركة الشر السياسي.

خاتمة

هكذا نكون قد تناولنا مفهوم كارد للشر من خلال الكشف عن ماهيته، والأساس الذي يقوم عليه، والقضايا والمشكلات المرتبطة به. وإذا ما أردنا أن نُجيب عن أحد التساؤلات التي يدور حولها جوهر هذا البحث، والمتمثل في: **ماذا يَعنِي القول بأن الإنسان شريرٌ وفقًا لِما تراه كارد؟ لأمكننا القول بأنه ذلك الإنسان الذي يمارس فعلًا ينوي من وراءه إحداث الضرر بالآخرين، ويكون واعيًا بذلك، ومسئولًا عن نتائج فعله. ومن ثَمَّ، كانت كارد صاحبة مفهوم خاص للشر، وقد ارتبط مفهومها ارتباطًا وثيقًا بالطريقة الفينومينولوجية لمعالجة الشر كفعل إنساني من ناحية، وبنظرتها الوجودية من ناحية أخرى، وكان الشر عندها مرادفًا لكل ما يترتب عليه معاناة جسيمة، ويكون صادرًا على إرادة إنسانية حرة.**

ومن خلال ما سبق نستطيع أن نقرر أن الشر ينتمي إلى دائرة الخبرة، وأن جميع أفعاله تشترك في كونها تستهدف إحداث الضرر بالآخرين، أو المساس بحياتهم وحريا تهم على نحو متطرف، بلا سبب أو مُبرِّر، وهو ما يكشف لنا عن أن كارد بنظرتها هذه تقف موقفًا وسطًا بين المدرسة الرواقية من جانب والتي تَعُدُّ الشرور على أنها تنبع من مصدر واحد هي: النوايا الخاطئة، والمدرسة الأبيقورية من جانب آخر والتي تَعُدُّ الشرور على أنها تتجسَّد في خبرة الألم وحدها.

أما كارد فإنها تَعُدُّ مواقف كلتا المدرستين متطرفة؛ لأنها تُركِّز على عنصر واحد فحسب. يذهب الفلاسفة الأبيقوريون- والنفعيون بصفة عامة- إلى أن الألم هو العنصر الوحيد المُمَيِّز للشر؛ فكل ما يؤذي يُعَدُّ شرًا، بغض النظر عن مصدره، وبغض النظر عن مدى الضرر الناجم من الفعل. ولكنهم يذهبون في المقابل إلى أن بعض الأفعال الشريرة تَعُدُّ مُبرَّرة إذا ما حققت نفعًا أكبر. أما الرواقيون فنجدهم يُركِّزون على عنصر الإرادة الإنسانية، ويَعُدُّون إرادة فعل ما هو خاطئ— بغض النظر عن مدى الضرر- شرًا في جميع الأحوال. لكننا عند كارد نجدها تُركِّز على العنصرين معًا: خبرة الألم أو المعاناة، والفعل الخاطئ الصادر عن إرادة إنسانية حرة ومسئولة.

ومما لا شك فيه أن كارد استفادت في معالجتها للشر من تيارين مُهِمّين ومؤثرين من تيارات الفلسفة المعاصرة، وهما: الوجودية، والفينومينولوجيا. وقد اتضح تأثرها بالوجودية في العرض والتحليل السالف. أما عن تأثرها بالتيار الفينومينولوجي الذي أسَّس له «هوسّرل» في مطلع القرن العشرين، فيتضح من كونها لا تعالج الشر بوصفه قوة «متجاوزة» "Transcendental"، وإنما بوصفه (ظاهرة محايثة)، هذا من جانب.

ومن جانب آخر فإن ما نصفه بفينومينولوجيا الشر عند كارد يقوم على عَدّ الشر نمطًا من الفعل المُتغير وليس مجرد شيء ثابت، أو حتى على أنه عَرَض من أعراض الوجود. ومن هنا جاءت معالجتها للشر مُنْصَبّة على محاولة وصفه، لا تفسيره أو إرجاعه إلى أصل ميتافيزيقي تصدر عنه؛ فليس هدف هذه الفينومينولوجيا هو البحث عن أصل الشر بإرجاعه إلى أسبابه وعلّله الأولى، وإنما هدفها النظر إليه كظاهرة قائمة في الوجود. وبعبارة أخرى، إن الشر عندها موضوعُ للفَهْمِ (تصوّرٌ للمعنى). وإن كون الشر موضوعًا للفهم يَعنِي أنه لا يمكن الوقوف على ماهيته عن طريق نسق منطقي جاهز وشامل من المفاهيم والتصورات والمقولات المجردة، كما لا يمكن فَهْمه عن طريق تفسيرات عقلية، أو أخلاقية خالصة، وإنما الشر في أساسه واقعٌ إنساني يختصُّ بتجارب الإنسان المتغيرة على الدوام. وتبدو فينومينولوجيا الشر عند كارد كأنّها «لحظة ولادة فعل» وحشيّ جديد في التاريخ، وتترتب عليه آثار ظاهرة، وأخرى باطنة؛ فليس الشر مجرد «شيء وُلد منذ القدم» ويعيش بيننا كما تقول المقاربات الأنطوثيولوجية مثلًا. وإنَّ أولَ مهامِ هذه الفينومينولوجيا هو تأويل النتائج المباشرة للشر من جانب، وكشف وتعرية آثاره المدمرة وغير المباشرة من جانب آخر، ومن ثَمَّ فإننا عند كارد نكون بإزاء فينومينولوجيا تأويلية للشر.

كذلك نستطيع أن نقرر أيضًا إن الأفعال والأحداث ليست شريرة في حد ذاتها، وإنما تصبح كذلك بالمشاركة مع الآخرين، والأثر الناجم عنها، الأمر الذي جعل كارد تنَزَع إلى التأكيد على أن أيّة محاولة تلتمس البحث عن وجود للشر خارج نطاق العلاقات البشرية ستكون عديمة الجدوى؛ لأن الشر مُتأصِّل في الوجود الإنساني وحده ومنذ ظهور الإنسان على مسرح التاريخ. كذلك نجد أن معالجة كارد للشر- في مجملها- تنصبّ على

وصف درجة الضرر فيه، وآثاره المدمرة. وانطلاقًا من المنهج الفينومينولوجي أيضًا، أقرَّت كارد بوجود حقيقة موضوعيّة للشر، وذلك على عكس نيتشه الذي أنكر أيّة حقيقة موضوعيّة له. ولذلك جاءت نظريتها لتعالج كيفية ظهور الشر إلى الوجود كفعل يقع في دائرة الوعي أولًا من جانب، وكيفية خبرة الإنسان بفعل الشر من جانب آخر.

نعود مرة أخرى فنقول: يبدو لنا- بعد كل هذا- إن نظرة كارد للشر، بوصفه مسألة "خبرة معاشة"، تتقاطع- تحديدًا- مع مثلث هوسرل في الفينومينولوجيا، ونعني به: («**الوجود**»- «**الإدراك**»- «**التأثير**»). فبالنسبة لعنصر الوجود فيتضح في نظرتها للشر (كفعل) مرتبط بوجود الإنسان على ظهر الخليقة من جانب، و(كظاهرة محايثة) في الوعي من جانب آخر، وليس كحدث يمكن إرجاعه- لاهوتيًا، أو طبيعيًا- إلى شيء آخر، أو حتى على أنه مقولة أخلاقية يمكن تفسيرها عقليًا ومن ثَمَّ ردّه إلى أسباب موضوعية خالصة؛ لأن مقاربة الشر بهذه الطريقة أو تلك لن ينتج عنها إلَّا الوهم، أو العجز.

وبالنسبة لعنصر **الإدراك**، فيَظهَر في سعيها إلى إقامة نوعٍ من الصلة بين ولادة فعل الشر من جانب، والوعي به من جانب آخر. وبعبارة أخرى، إن تحليلها لهذا العنصر يركز على البحث عن وضع الشر في الوعي الإنساني وخبرتنا به؛ فمعرفتنا بالشر تتمثل في الأساس في خبرة الوعي به عن طريق التوجّهات القصديّة لفعل الإنسان والمتمثل في إيقاع الضرر الجسيم بالآخرين. ومن ثَمَّ فإن كارد لا تتعامل مع الشر استنادًا إلى أشكال الوعي التي تهدف إلى تقديم تفسير موضوعي أو خارجي للظاهرة؛ وبعبارة أخرى فإنها لا تهدف إلى إقامة تفسيرٍ عقلي للشر؛ ناهيك عن رفضها للأنساق المعرفية الثيولوجية والتي سعت- ولا تزال- إلى تقديم تبرير/ دفاعي لوجود الشر (كما في حالة المانوية)، أو توفيقي (كما عند أفلوطين وأوغسطين)، أو حتى إدانة أخلاقية للشر (كما عند روسو وكانط)، وإنما هدفها- في هذه الناحية- هو إبراز خبرة الشر في حياتنا الإنسانية، وهي خبرة تنتقل عبر التجارب الحيّة في التاريخ الإنساني.

أما بالنسبة لعنصر **التأثير**، فنلاحظ هيمنة هذا العنصر في تحليلاتها، وهو يختص بمسألة تأسيس الخبرة الموضوعية للشر عن طريق ماهية فعله القصدية. لا يمكن القول- وفقًا

لكارد- بأننا أمام فعل من أفعال الشر دون أن يكون ثمَّة ضررٌ واقع على الآخرين. وبقدر ما يكون تأثير الضرر كبيرًا تكون فداحة الشر وخطورته، هذا من جانب. ومن جانب آخر نلاحظ أن عنصر التأثير بالنسبة إلى كارد يقع في منطقة وسط بين العقل والشعور- إذا جاز التعبير- إذ لا يمكن قياس تأثير الضرر عن طريق حسابات عقلية صرفة فحسب، أو عن طريق الشعور الذاتي به فحسب؛ وإنما يفترض عنصرين اثنين: عنصر موضوعي تختص به الحسابات التي تُمَكِّننا من الحكم على مدى خطورة الضرر الناجم عن الفعل، وعنصر آخر ذاتي يُمَكِّننا من قياس مظاهر الضرر وآثاره الباطنية في كل حالة على حدة من جانب، ووفقًا لكيفية تلقي الإنسان (الضحية) للفعل من جانب آخر.

كذلك إذا كانت الفينومينولوجيا عند هوسرل تنصبّ في الأساس على دراسة خبرة الوعي بالأشياء الكائنة؛ أي خبرته بما هو قائم للكشف عن تَمثُّلات الموضوع بالنسبة إلى الذات، على عكس «النزعة الترنسندنتالية» "Transcendentalism" التي أسَّس لها «كانط» في العصر الحديث، والتي تتجاوز نطاق الخبرة التجريبية للبحث عن أصل الظاهرة انطلاقًا من الشروط الأوَّليّة التي تجعلها ممكنة، إذا كانت الفينومينولوجيا عند هوسرل تنصبّ على هذا النوع من الدراسة، فإن كارد سعت بالمثل إلى تأويل خبرة الشر من خلال وصف انعكاسات الضرر الناجمة عن فعل الشر على مسار الحياة الإنسانية بصفة عامة، وكذلك كيفية إدراك الإنسان للشر بعد أن يصبح واقعًا مُعْطًى في الوجود. ولذا فإن معرفتنا بالشر تأتي من منطلق كونها ظاهرة في الوعي الإنساني أولًا؛ الأمر الذي يؤكد لنا بطريقة أو بأخرى انطلاق كارد من المنهج الفينومينولوجي.

على هذا النحو إذا كان الشر يتجسَّد في أُطرٍ مختلفة، فإن آثاره تنعكس على كافة المستويات المادية، والاجتماعية، والسياسية. وقد نزَعَت كارد إلى تأويل الشر السياسي، وكذا الأبعاد المختلفة التي يعمل من خلالها، وذلك من خلال أطروحتها حول «الموت الاجتماعي».

أخيرًا فإننا نلاحظ أن كارد تدعو إلى إعادة بناء الإنسان المعاصر من جديد، وذلك عن طريق مجموعة من المتطلبات والشروط الضرورية لتحقيق حياة إنسانية أصيلة. وفي حال

إخفاق الأنظمة السياسية والاجتماعية في توفير هذه المتطلبات والشروط، فإن الشر سيتفجَّر لا محالة، وسيعمل على تدمير قدرات الأفراد؛ الأمر الذي من شأنه أن يؤدي إلى تهديد استقرار الدول ومقدّراتها. وفي النهاية لا يسعنا سوى أن نقول: إن مقاربة كارد لمسألة الشر بصفة عامة، والشر السياسي بصفة خاصة، تُمثِّل إحدى المقاربات المُهِمّة في الفلسفة السياسية المعاصرة.

نتائج البحث

نُورد هنا- بالإضافة إلى النتائج الجزئية التي توصل إليها البحث- أهم نتائجه العامة:

أولًا: اتَّخذت أطروحة كارد صيغة فينومينولوجية؛ من حيث إنها انصبَّت على وصف الشر كظاهرة إنسانية من ناحية، ونزَعَت إلى تأويل الشر- كفعل- للإمساك بمعناه من خلال الوقوف على السياق الاجتماعي والسياسي المُنْتِج له وفي ضوء العوامل المُشَكِّلة له والمُؤثِّرة فيه من ناحية أخرى، وتعرية آثاره ونتائجه المدمرة كمحاولة لتحجيمه ونشر قيم التسامح والاختلاف والتعايش والاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات والدول من ناحية ثالثة.

ثانيًا: إن الشر ليس مسألة تأمليّة خالصة؛ لأن التأمل العقلي لا يستطيع ملامسة خبرة الشر في عالم الوجود الإنساني، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى ليس الشر مسألة أخلاقية خالصة؛ لأن قصره على نطاق مقولات العقل الأخلاقي من شأنه أن يُوقعنا في تعميمات لا تراعي خصوصيّة خبرات الشر المتغيرة على الدوام من جانب، وأن يجعلنا عاجزين عن ملامسة الآثار المتغيرة له على الحياة الإنسانية من جانب آخر.

ثالثًا: يمكن عَدّ الشر في نظر كارد نوعًا من العنف المدمر على نحو شامل؛ حيث إنه يتطابق مع أيّة ممارسة عدوانية عنيفة، ويمكن أن يتخذ شكلًا ماديًا أو غير مادي. كذلك يرتبط الشر دائمًا بتحقيق أهداف لا يمكن تبريرها بأيّ حال من الأحوال- مثلها في ذلك مثل كانط على سبيل المثال- والهدف منه في جميع الحالات هو: إخضاع الآخرين، أو تدميرهم نهائيًا. ومن ثَمَّ فإن الطابع المُمَيِّز له هو أنه فعل وحشيّ، ويتسم بطابع القَسْوة، والذي يتسبَّب دائمًا في إحداث معاناة شديدة للآخرين.

رابعًا: استطاعت كارد إلي حد كبير وضع مفهوم فلسفي للشر يحمل طابعًا مُميَّزًا، بعيدًا عن المقاربات الأنطوثيولوجية، والطبيعية، والأخلاقية الخالصة. وقد نجحت إلى حدٍ ما في الربط بين الشر وبعض المشكلات المعاصرة مثل: الإرهاب، والفقر، والاستعمار، وغياب العدالة والحرية،... إلخ.

خامسًا: نجحت كارد في ملامسة جوهر الشر، والوقوف على شروطه وأركانه، وقدَّمَت نموذجًا متكاملًا إلى حد كبير حول الشر السياسي، ومستلزماته وآلياته التي يعمل من خلالها. كما أن حديثها عن مقومي «الوحشيّة»، و«الاستمرارية» في الشر، يوضح الأبعاد العامة والكلية للشر في فلسفتها السياسية.

سادسًا: جاءت تحليلات كارد للشر ضمن توجّه فينومينولوجي رافقَ سعيها الدؤوب إلى الكشف عن خبرة الشر في العالم المعاصر. وانطلاقًا من اختبارها للمعاناة التي شهدها القرن العشرون والتي نتجت عن الأفعال الوحشيّة، حاولت تأويل الآثار السلبية والمدمرة للشرور السياسية على الحيويّة الاجتماعية للأفراد.

سابعًا: تأثرت كارد باثنين من الفلاسفة السابقين عليها، على وجه الخصوص، وهما: «كانط»، و«آرِنت». علاوة على تأثُّرها «بالمذهب الحدسي» Intuitionism عند «ديفيد روس» W. D. Ross و«ه. آ. بريتشارد» H. A. Prichard، وكذلك بتأويلات «بول ريكور» لفعل الشر، وصياغة «جون رولز» لمبادئ العدالة والواجبات الطبيعية.

ثامنًا: إن أطروحة كارد حول الشر تضعها في دائرة الفلاسفة الليبراليين، وكذلك الفلاسفة الإنسانيين، من أمثال: «جون لوك» (١٦٣٢-١٧٠٤)، و«أجنس هيلر»، وغيرهما.

تاسعًا: أثَّرت معالجة كارد لمسألة الشر على آراء بعض الباحثين والمحللين، من أمثال: «أندريا فيلتمان»، و«ماريا بيا لارا»، و«لوك راسل» وغيرهم ممن سبق ذكرهم.

عاشرًا: تتسم بعض كتابات كارد بالإطناب والتكرار، وإِنْ كانت تتسم بالوضوح الشديد في اللغة، وقوة المعنى، ووحدة الدلالة.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر (من كتابات كارد «كتب ومقالات»).

(1) Card, Claudia (1986): "Oppression and Resistance: Frye's Politics of Reality", Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy, Vol. 1, No. 1 (Apr.), PP. 149-166.

(2) …….. (1994): Adventures in Lesbian Philosophy, Bloomington: Indiana Univ. Press.

(3) …….. (1996): The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck, Philadelphia: Temple Univ. Press,

(4) …….. (1999): On Feminist Ethics and Politics, Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.

(5) …….. (2002): The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil, Oxford & New York: Oxford Univ. Press.

(6) …….. (2007): "Recognizing Terrorism", Journal of Ethics, Vol. 11, No. 1 (Mar.), PP. 1-29.

(7) …….. (2010): Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide, Cambridge, Eng.: Cambridge Univ. Press.

(8) …….. (2014): "Surviving Poverty", in: Poverty, Agency, and Human Rights, edited by: Diana T. Meyers, New York: Oxford Univ. Press, PP. 21-42.

ثانيًا: أبحاث ودراسات عن مفهوم الشر عند كارد "كتب، ومقالات".

(9) Chambers, Clare (2008): "Torture as an Evil: Response to Claudia Card, "Ticking Bombs and Interrogation"", Criminal Law and Philos., Vol. 2, No. 1 (Jan.), PP. 17-20.

(10) Gottlieb, Paula, & Tirrell, Lynne (2015): "Remembering Claudia Card: Two Tributes", Feminist Philosophy Quarterly, Vol. 1, Iss. 2, PP. 1-6.

(11) Hryhorowych, Andrew (2011): "The Metaphysics of Evil: A Response to Claudia Card", in: Constructing Good and Evil, edited by: Zuñiga, Laura Torres & Cuevas, Isabel M. Andrés, Oxford: Interdisciplinary Press, PP. 31-36.

(12) Lara, María Pía (2004): "Claudia Card's Atrocity Paradigm", Hypatia, Vol. 19, No. 4 (Autumn), PP. 186-193.

(13) Liberto, Hallie, & Harrington, Fred (2016): "Evil, Wrongdoing, and Concept Distinctness", Philosophical Studies, Vol. 173, No. 6 (June), PP. 1591-1602.

(14) Norlock, Kathryn J. (2016): "The Challenges of Extreme Moral Stress: Claudia Card's Contributions to the Formation of Nonideal Ethical Theory", Metaphilosophy, Vol. 47, Nos. 4-5 (Oct.), PP. 488-503.

(15) Raymond, Janice G. (1988): "Response to Claudia Card and Marilyn Friedman", Hypatia, Vol. 3, No. 2 (Summer), PP. 139-143.

(1) Russell, Luke (2006): "Evil-Revivalism Versus Evil-Skepticism", The Journal of Value Inquiry, Vol. 40, No. 1, PP. 89-105.

(2) Snow, James (2016): "Claudia Card's Concept of Social Death: A New Way of Looking at Genocide", Metaphilosophy, Vol. 47, Nos. 4-5 (Oct.), PP. 607-626.

(3) Meyers, Diana T. (2016): "Surviving Evils and the Problem of Agency: An Essay Inspired by the Work of Claudia Card", Metaphilosophy, Vol. 47, Nos. 4-5 (Oct.), PP. 539-557.

(4) Veltman, Andrea, & Norlock, Kathryn J. (eds.) (2009): Evil, Political Violence, and Forgiveness: Essays in Honor of Claudia Card, Rowman & Littlefield: Lexington Books.

(5) Walker, Margaret U. (2002): "Morality in Practice: A Response to Claudia Card and Lorraine Code", Hypatia, Vol. 17, No. 1 (Winter), PP. 174-182.

ثالثًا: المراجع الأجنبية (دراسات حول مفهوم الشر وقضايا أخرى ذات صلة).

(1) Arendt, Hannah (1973): The Origins of Totalitarianism, New York: Harcourt Inc.

(2) Baker-Brian, Nicholas J. (2001): Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered, London: T. &T. Clark.

(3) Barry, Peter Brian (2009): "Moral Saints, Moral Monsters, and the Mirror Thesis", American Philosophical Quarterly, Vol. 46, No. 2, PP. 163-176.

(4) Bentham, Jeremy (2000): An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Kitchener, Batoche Books.

(5) Bunnin, Nicholas, & Yu, Jiyuan (2004): The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

(6) Burdman, Javier (2016): "Between Banality and Radicality: Arendt and Kant on Evil and Responsibility", European Journal of Political Theory, (Apr. 13), PP. 1-21.

(7) Calder, Todd (2013): "Is Evil Just Very Wrong?", Philosophical Studies, Vol. 163, No. 1 (Mar.) PP. 177-196.

(8) ……..... (2003): "The Apparent Banality of Evil," Journal of Social Philosophy, Vol. 34, No. 3, PP. 364-376.

(9) Cicovacki, Predrag (ed.) (2005): Destined for Evil? The Twentieth Century Responses, Rochester, NY: University of Rochester Press.

(10) Coyel, J. Kevin (2009): Manichaeism and Its Legacy, Boston: Brill Academic Publishers.

(11) Dallmayr, Fred (2006): "An End to Evil? Philosophical and Political Reflections", International Journal of Philosophy of Religion, Vol. 60, Nos. 1/3 (Dec.), PP. 169-186.

(12) Davies, Brian (2006): The Reality of God and the Problem of Evil, London: Continuum.

(13) Evans, Gillian R. (1982): Augustine on Evil, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

(14) Gerson, Lloyd (ed.) (1996): The Cambridge Companion to Plotinus, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

(15) Grumley, John (2005): Agnes Heller: A Moralist in the Vortex of History, London: Pluto Press.

(16) Haddock, Bruce (ed.) (2005): Evil in Contemporary Political Theory, Edinburgh: Edinburgh University Press.

(17) Haybron, Daniel M. (ed.) (2002): Earth's Abominations: Philosophical Studies of Evil, Amsterdam & New York: Rodopi.

(18) Huzzey, Helen C. (2006): "Explorations into the Secular Existence of Evil", M. A. Thesis in Philosophy, Canada: University of Alberta, Department of Philosophy, (Aug.).

(19) Jones, David H. (1999): Moral Responsibility in the Holocaust: A Study in the Ethics of Character, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

(20) Kahn, Paul W. (2006): Out of Eden: Adam and Eve and the Problem of Evil, Princeton, NJ: Princeton University Press.

(21) Lara, María Pía (ed.) (2001): Rethinking Evil: Contemporary Perspectives, Berkeley: University of California Press.
(22) Mathewes, Charles T. (2001): Evil and the Augustinian Tradition, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
(23) Nietzsche, Friedrich (2002): Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future, trans: Judith Norman, ed. by: Rolf-Peter Horstmann, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
(24) ……. (2006): On the Genealogy of Morality, trans: Carol Diethe, ed. by: Keith Ansell-Pearson, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
(25) Rawls, John (1971): A Theory of Justice, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
(26) Russell, Luke (2014): Evil: A Philosophical Investigation, Oxford: Oxford Univ. Press.
(27) Singer, Marcus G. (2004): "The Concept of Evil", Philosophy, Vol. 79, No. 2, PP. 185-214.

رابعًا: المراجع العربيّة والمترجمة إلى العربيّة.

(١) أرسطو: الأخلاق، ترجمة: اسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدَّم له: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٧.
(٢) .....: الميتافيزيقا، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتاب: إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، ٢٠٠٥.
(٣) أرندت، حنّه: الوضع البشري، ترجمة: هادية العرقي، بيروت: دار جداول للنشر والترجمة، ٢٠١٥.
(٤) .....: أيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر، ترجمة: نادرة السنوسي، وهران وبيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ٢٠١٤.
(٥) أفلوطين: التاسُوعات، ترجمة: فريد جبر، مراجعة: جيرار جهامي، وسميح دغيم، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٧.
(٦) الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، ك. ١، ترجمه من اللاتينية إلى العربية: بولس عواد، بيروت: المطبعة الأدبية، ١٩٠٨.
(٧) الجزيري، محمد مجدي: العنف والتاريخ عند سوريل، القاهرة: دار الصافي للطباعة والنشر، ١٩٩١.
(٨) ريكور، بول: فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ٢٠٠٨.
(٩) كانط، إيمانويل: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، بيروت: دار جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٢.
(١٠) مكيافلي، نيقولو: المطارحات، تعريب: خيري حماد، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط. ٣، ١٩٨٢.

Phenomenology of Evil in Claudia Card's Political Philosophy

Dr. Hamdy Abdel Hamid Mohamed Mohamed El Sheriff
Lecturer of Political Philosophy
Department of Philosophy, Faculty of Arts, Sohag University, Egypt

Abstract

"Claudia Card" (1940-2015) is an American philosopher. This research tries to explore her distinguished concept of evil from a phenomenological perspective, by revealing the characteristics that describe evil as a human action in the first place. These characteristics can be summed up in: "inexcusable wrongdoing", "intolerable harm", "intentionality", and "responsibility". Card's phenomenology of evil must be viewed mainly from several related aspects: action, thinking, freedom, and consciousness. Moreover, studying Card's concept of evil leads us necessarily to examine her view of political evil, and its dimensions, in "brutality" on one hand, and "continuity" on the other hand. This research aims also to explore Card's view of political evil, and her hermeneutics of its comprehensive negative and destructive effects. Thus, we seek from this research to study Card's theory of evil, so that we can demonstrate that the phenomenology of evil, as Card poses it, is the first philosophical theory for exploring the secular concept of evil as it is in the human existence, and it's reflections on the human life in general, and individual's life in particular.

Key words: Evil, Phenomenology, Intolerable Harm, Institutional Evil, Gray Zone, Social Death.

الهوامش

(*) Email: **hamdyalsharif@yahoo.com**

* تنتمي «كارد» إلى تيار الفلسفة النسويّة Feminist Philosophy، وتتقاطع إسهاماتها الفلسفية في ثلاثة مجالات: السياسة، الأخلاق، والجنس. أما إسهاماتها في فلسفة السياسة فقد تركّزت حول ثلاث مشكلات رئيسة، وهي: «الشر»، «العدالة»، و«العقاب». وما يميز كارد هو تأكيدها على الربط بين هذه المجالات الفلسفية؛ إذ تعتقد أن مشكلات الجنس تؤثر بقوة على المشكلات الأخلاقية، والقضايا الأخلاقية تؤثر بدورها على المشكلات السياسية، وهو ما سنشير إليه في حينه. ومن أهم مؤلفاتها: «نموذج الوحشية: نظرية في الشر» (٢٠٠٢).

11(**1**) Davies, Brian: The Reality of God and the Problem of Evil, London: Continuum, 2006, P. 26.

(٢) أفلوطين: التاسُوعات، التاسُوع الأول، الفصل الثامن (٥١)، الفقرة الأولى، ترجمة: فريد جبر، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٧، ص. ٩٧.

(٣) «المانويـة» (Manichaeism) : عقيدة فلسفية ودينية ظهرت في بلاد فارس القديمة، وتُنسب إلى شخص يُدعى «ماني» Mani (٢١٦-٢٧٧ م)، عاش في القرن الثالث الميلادي، وحاول من خلال هذه العقيدة التوفيق بين الديانة المسيحية والديانة الزرادشتية. ومن أهم الأفكار التي تقوم عليها أن هناك قوتين أزليتين تحكمان العالم: إحداهما النور؛ ممثلة في قوة الله أو الخير أو الروح، والأخرى الظلام؛ ممثلة في قوة الشيطان أو الشر أو المادة. وإنّ كل قوة من هاتين القوتين مستقلة عن الأخرى ومنازعة لها. ويُشكّل الصراعُ بين هاتين القوتين المتضادتين الخلفيةَ الكونية الرئيسة لكل صور الصراع في التاريخ البشري. ويُطلق على هذا المذهب في الدراسات الحديثة اسم «الثنويّة» Dualism، وكـان أولُ ظهور لهذا المصطلح على يد المستشرق الإنجليزي «توماس هيد» Thomas Hyde (١٦٣٦-١٧٠٣).

(Bunnin, Nicholas, & Yu, Jiyuan: The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004, P. 408).

(**4**) Baker-Brian, Nicholas J.: Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered, London: T. &T. Clark, 2001, P. 14.

(**5**) Coyel, J. Kevin: Manichaeism and Its Legacy, Boston: Brill Academic Publishers, 2009, P. 51.

(**6**) Loc. Cit.

(**7**) Baker-Brian, Nicholas J.: op. cit., P. 41.

(**8**) Kahn, Paul W.: Out of Eden: Adam and Eve and the Problem of Evil, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006, PP. 3-4.

(٩) أفلوطين: مرجع سابق، نفس الموضع.

(**10**) O'Brien, Denis: "Plotinus on Matter and Evil", in The Cambridge Companion to Plotinus, edited by: Lloyd P. Gerson, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, P. P. 171, 172.

(١١) أفلوطين: مرجع سابق، التاسُوع الأول، الفصل الثامن (٥١)، الفقرة الرابعة، ص. ٩٩.

(**12**) Russell, Luke: Evil: A Philosophical Investigation, Oxford: Oxford Univ. Press, 2014, P. 16.

(**13**) Ibid, P. 9.

(**14**) See ex: Singer, Marcus G.: "The Concept of Evil", Philosophy, Vol.79, No.2, 2004, PP. 185-214.

(١٥) كانط، إيمانويل: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمـة: فتحـي المسكيني، بيـروت: دار جـداول للنشـر والتوزيـع، ٢٠١٢، ص.ص. ٦٩، ٧٩، ٨٤.

(**16**) Burdman, Javier: "Between Banality and Radicality: Arendt and Kant on Evil and Responsibility", European Journal of Political Theory, (Apr. 13 2016), P. 2.

(**17**) Arendt, Hannah: The Origins of Totalitarianism, New York: Harcourt Inc. 1973, P . 438.

([18]) Haybron, Daniel M.: "Introduction: Evil as a Philosophical Concern", in: Earth's Abominations: Philosophical Studies of Evil, edited by: Daniel M. Haybron, Amsterdam & New York: Rodopi, 2002, P. 2.
([19]) Card, Claudia: The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil, Oxford & New York: Oxford Univ. Press, 2002, P. 13.
([20]) Card, Claudia: Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide, Cambridge, Eng.: Cambridge Univ. Press, 2010, P. P. 4, 6.
(٢١) كلمة «فينومينولوجيا» (Phenomenology) مشتقة من كلمة يونانية، وتتكون من مقطعين، وهما: (phenomenon) وتَعنِي «الظـاهرة»، و(logos) وتَعنِي «العلم» الذي يدرس مجال معين، وبذلك يكون معناها- حرفيًا- النظرية التي تدرس الظواهر. وتشير هذه الكلمة إلى الحركة الفلسـفية الـتي أسَّسـها «إدموند هوسّـرل» (Edmund Husserl) (١٨٥٩-١٩٣٨)، وتطورت في ألمانيا على يد «ماكس شيلر»، و«نيقولا هارتمان»، و«مارتن هيدجر»، وفي فرنسا على يـد «جابريـل مارسـيل»، و«جان بول سارتر»، و«موريس ميرلوبونتي». وقد امتزجت الفينومينولوجيا تدريجيًا مع التيارات الوجودية والتأويلية المختلفة. والمقصود من الظواهر في الفلسفة الفينومينولوجية ليست ظواهر العالم الخارجي، أي الظواهر الطبيعية والإنسانية الجزئية، وإنما المقصود بها ظواهر الوعي، أي كيفية ظهور موضوعات العالم الخارجي في الوعي الإنساني.

(Bunnin, Nicholas, & Yu, Jiyuan: op. cit., P. 516)
([22]) Card: Confronting Evils, PP. 10-16.
([23]) Bunnin, Nicholas, & Yu, Jiyuan: op. cit., PP. 516-517.
([24]) Card: The Atrocity Paradigm, P. 3; Confronting Evils, P. 16.
([25]) Hryhorowych, Andrew: "The Metaphysics of Evil: A Response to Claudia Card", in: Constructing Good and Evil, edited by: Zuñiga, Laura Torres, & Cuevas, Isabel M. Andrés, Oxford: Interdisciplinary Press, 2011, P. 31.
([26]) Card: The Atrocity Paradigm, P. 3.
([27]) Ibid, P. 5.
([28]) Huzzey, Helen C.: "Explorations into the Secular Existence of Evil", M. A. Thesis in Philosophy, Canada: University of Alberta, (Aug. 2006), P. 14.
([29]) Veltman, Andrea: "Introduction", in: Evil, Political Violence, and Forgiveness: Essays in Honor of Claudia Card, edited by: Veltman, Andrea & Norlock, Kathryn J., Rowman & Littlefield: Lexington Books, 2009, P. 2.
([30]) Lara, María Pía: "Claudia Card's Atrocity Paradigm", Hypatia, Vol. 19, No. 4 (Autumn 2004), PP. 186-187.
([31]) Card: The Atrocity Paradigm, P. 10.
([32]) Ibid, P. 9.
([33]) Russell, Luke: op. cit., P. 63.
([34]) Card: Confronting Evils, P. 4.
([35]) Card: The Atrocity Paradigm, P. P. 22, 93.
([36]) Card: Confronting Evils, P. 9.
([37]) Mathewes, Charles T.: Evil and the Augustinian Tradition, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001, PP. 107Ff.
([38]) Neiman, Susan: "Roads To Hell", in: Destined for Evil? The Twentieth Century Responses, edited by: Predrag Cicovacki, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2005, P. 97.
([39]) Card: The Atrocity Paradigm, P. 17.
([40]) Card, Claudia: The Unnatural Lottery: Character and Moral Luck, Philadelphia: Temple Univ. Press, 1996, P. 78.
([41]) Ibid, P. 93.
([42]) Card: Confronting Evils, P. 24.
([43]) Loc. Cit.
([44]) Rawls, John: A Theory of Justice, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1971, P. 92.

(45) Nietzsche, Friedrich: Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future, Part 4, Pt. 149, trans: Judith Norman, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002, P. 69.
(46) Russell, Luke: "Evil-Revivalism Versus Evil-Skepticism", The Journal of Value Inquiry, Vol. 40, No. 1, 2006, P. 89.
(٤٧) تنتمي فلسفة نيتشه إلى إطار «العدمية الخلقية» Ethical Nihilism، وهو تيار يُنكر وجود أيّة قيم أخلاقية مطلقة. وتقوم عدمية نيتشه على أساس أن العالم يخلو تمامًا من أيّة قيمة أو معنى أخلاقي، وعلى أقل تقدير فإن العقل يخلو من أيّ تصور لأيًّا من هذه القيم والمعاني. ومن هنا جاء تصوره بأن المفاهيم والقيم الأخلاقية مُصطنَعة، وذاتيّة، وذات طابع إشكاليّ، ومن ثَمَّ يجب التخلي عنها؛ لأنها بالية وزائفة وترتبط بالتقاليد الأخلاقية القديمة.

(Bunnin, Nicholas and Jiyuan Yu: op. cit., P. 472).
(48) Nietzsche, Friedrich: op. cit., Part 9, Pt. 260, P. 156.
(49) Nietzsche, Friedrich: On the Genealogy of Morality, First Essay, Pt. 4, trans: Carol Diethe, edited by: Keith Ansell-Pearson, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006, P. 13.
(50) Card: The Atrocity Paradigm, P. P. 28, 37.
(٥١) «التشابهات الأسرية» "Family Resemblances": مفهوم طرحه «لودفيج فيتجنشتاين» (Ludwig Wittgenstein) (١٨٨٩-١٩٥١)، وقصد به أن هناك أوجه تشابه عديدة بين أفراد الأسرة الواحدة، مثل: البنية، والملامح، ولون العينين، وطريقة المشي، والمزاج. وهذه التشابهات تتداخل وتتقاطع بنفس الطريقة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إذا كان أفراد الأسرة الواحدة متشابهين، فإنهم ليسوا جميعًا على درجة واحدة من الأخلاق.

(Bunnin, Nicholas, & Yu, Jiyuan: op. cit., P. 251).
(52) Chambers, Clare: "Torture as an Evil: Response to Claudia Card, "Ticking Bombs and Interrogation"", Criminal Law and Philos., Vol. 2, No. 1 (Jan. 2008), PP. 17-20.
(53) Kraemer, Eric R.: "Evil, Atrocity, and Harm", in: Evil, Political Violence and Forgiveness, P. 176.
(54) Hryhorowych, Andrew: op. cit., P. 33.
(55) Card: The Atrocity Paradigm, P. 20.
(56) Liberto, Hallie, & Harrington, Fred: "Evil, Wrongdoing, and Concept Distinctness", Philosophical Studies, Vol. 173, No. 6 (June 2016), P. 1591; Calder, Todd: "Is Evil Just Very Wrong?", Philosophical Studies, Vol. 163, No. 1 (Mar. 2013), P. 177.
(57) Card: The Atrocity Paradigm, P. P. 12, 72.
(58) Card: Confronting Evils, PP. 4-5, 46.
(59) Ibid, P. 5.
(60) Card: The Atrocity Paradigm, P. 96.
(61) Ibid, P. 26.
(62) Ibid, P. 16.
(63) Kahn, Paul W.: op. cit., P. 2.
(64) Card: The Atrocity Paradigm, P. 94.
(65) Ibid, P. 16.
* «خصوبة اللذة أو الألَم» 'The Fecundity of Pleasure or Pain' : هو مبدأ قَصَد به «بنتام» (١٧٤٨-١٨٣٢) قدرة الفعل على إنتاج نفس المشاعر من اللذة أو الألَم على المدى الطويل؛ وبمعنى آخر فإنّ فعل اللذة من شأنه أن يقود إلى لذة أكثر، وإنّ فعل الألَم من شأنه أيضًا أن يقود إلى ألَم أكثر في المستقبل.

(Bentham, Jeremy: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Kitchener, Batoche Books, 2000, P. 31).
(66) Card: The Atrocity Paradigm, P. 14.
(67) Norlock, Kathryn J.: "The Challenges of Extreme Moral Stress: Claudia Card's Contributions to the Formation of Nonideal Ethical Theory", Metaphilosophy, Vol.47, Nos.4-5 (Oct. 2016), P. 498.
(٦٨) الأكويني، توما: الخلاصة اللاهوتية، ك. ١، م. ٤٩، ف. ٣، ترجمه من اللاتينية: بولس عواد، بيروت: المطبعة الأدبية، ١٩٠٨، ص ص. ٥٩٦-٥٩٧.

(٦٩) كانط: مرجع سابق، ص. ٩٥.

(٧٠) ريكور، بول: فلسفة الإرادة: الإنسان الخطّاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ٢٠٠٨، ص. ٢٢٢.

(71) Rawls, John: op. cit., P. 439.
(72) Card: The Atrocity Paradigm, P. 9.
(73) Ibid, P. 13.
(74) Simons, Margaret: "Lesbian Connections: Simone de Beauvoir and Feminism", in: Adventures in Lesbian Philosophy, edited by: Claudia Card, Bloomington: Indiana Univ. Press, 1994, PP. 236-237.
(75) Card: Confronting Evils, P. 5.
(76) Card: The Atrocity Paradigm, P. 4.
(77) Ibid, P. 13.
(78) Tirrell, Lynne: "Epistemic Aspects of Evil: The Three Monkeys Meet The Atrocity Paradigm", in: Evil, Political Violence and Forgiveness, P. 41.
(79) Card: The Atrocity Paradigm, P. 15.

(٨٠) أرسطو: الأخلاق، مقالة ٣، فصل ٢، ترجمة: اسحق بن حنين، حققه: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٧، ص. ١٠٩.

(٨١) أرسطو: الميتافيزيقا، الكتاب الخامس، فصل ٢٩، ١٠٢٥أ، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتاب: إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، ٢٠٠٥، ص. ٣٩١.

* «كارل أدولف أيخمان» (Karl Adolf Eichmann) : هو أحد أهم المسئولين عن إبادة اليهود في المحرقة «الهولوكوست». وقد استطاع الهرب بعد هزيمة ألمانيا إلى عِدَّة دول إلى أن استقر في الأرجنتين مُتخَفِّيًا، حيث غيَّر شخصيته تحت اسم مستعار. وقد ظل حاله كذلك حتى عام ١٩٦٠ عندما تمكن جهاز الموساد الإسرائيلي من اختطافه من الأرجنتين، حيث أعلنت إسرائيل أن أيخمان تم القبض عليه، تمهيدًا لمحاكمته في القدس.

(٨٢) آرنت، حنّة: أيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر، ترجمة: نادرة السنوسي، تقديم: علي عبود المحمداوي، وهران وبيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ٢٠١٤، ص. ٩٩. وانظر أيضًا:

(Calder, Todd: "The Apparent Banality of Evil," Journal of Social Philosophy, Vol. 34, No. 3, 2003, PP. 364-376; Jones, David H.: Moral Responsibility in the Holocaust: A Study in the Ethics of Character, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1999, PP. 82ff).
(83) Meyers, Diana T.: "Surviving Evils and the Problem of Agency: An Essay Inspired by the Work of Card", Metaphilosophy, Vol. 47, Nos. 4-5, 2016, P. 540.
(84) Haddock, Bruce: "Systemic Evil and the Limits of Pluralism", in: Evil in Contemporary Political Theory, edited by: Bruce Haddock, Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2005, P. 75.
(85) Card: Confronting Evils, P. 6.
(86) Card: The Atrocity Paradigm, P. 9.
(87) Loc. Cit.
(88) Card, Claudia: "Surviving Poverty", in: Poverty, Agency, and Human Rights, edited by: Diana T. Meyers, New York: Oxford Univ. Press, 2014, P. 24.
(89) Kraemer, Eric Russert: op. cit., P. 177.
(90) Barry, Peter Brian: "Moral Saints, Moral Monsters, and the Mirror Thesis", American Philosophical Quarterly, Vol. 46, No. 2, 2009, PP. 171-172.
(91) Lara, María Pía: "Reframing Perspectives on Evil: Accountability, Moral Responsibility, and Collective Judgment", in: Evil, Political Violence and Forgiveness, P. 197.
(92) Card: The Atrocity Paradigm, P. 28.
(93) Ibid, P. 9.

([94]) Card: “Surviving Poverty”, P. 24.
([95]) Veltman, Andrea, & Norlock, Kathryn J.: op. cit., P. 7.
([96]) Mathewes, Charles T.: op. cit., P. 208.
([97]) Allison, Henry E.: “Reflections on the Banality of (Radical) Evil: A Kantian Analysis”, in: Rethinking Evil: Contemporary Perspectives, ed. by: María Pía Lara, Berkeley: University of California Press, 2001, P. 86.
([98]) Arendt, Hannah: op. cit., P . 438.
([99]) Card: The Atrocity Paradigm, P. P. 8, 10, 20, 177.
([100]) Card: Confronting Evils, P. 62.
([101]) Card, Claudia: “Afterword”, in: Evil, Political Violence, and Forgiveness, PP. 214-215.
([102]) Card: Confronting Evils, P. 18.
([103]) Ibid, PP. 37ff.
([104]) Rawls, John: op. cit., P. 156.
([105]) Card: Confronting Evils, P. 140.
([106]) Card: The Atrocity Paradigm, P. P. 139, 143.
([107]) Card, Claudia: “What Is Lesbian Philosophy? A New Introduction”, in: Adventures in Lesbian Philosophy, x-xi.
([108]) Calder, Todd: “The Prevalence of Evil”, in: Evil, Political Violence and Forgiveness, op. cit., P. 28.
([109]) Ibid, P. 29.
([110]) Card: The Atrocity Paradigm, PP. 3-4, 166.
([111]) Schott, Robin May: “War Rape and the Political Concept of Evil”, in: Evil, Political Violence and Forgiveness, PP. 77-96.
([112]) Card: Confronting Evils, P. 237.
([113]) Loc. Cit.
([114]) Snow, James: “Claudia Card’s Concept of Social Death: A New Way of Looking at Genocide”, Metaphilosophy, Vol. 47, Nos. 4-5 (Oct. 2016), PP. 607-608.
([115]) Dallmayr, Fred: “An End to Evil? Philosophical and Political Reflections”, International Journal of Philosophy of Religion, Vol. 60, Nos. 1/3 (Dec. 2006), P. 175.
(١١٦) أرندت، حنّه: الوضع البشري، ترجمــة: هادية العرقي، بيروت: دار حداول للنشر والترجمة، ٢٠١٥، ص. ٢٩.
(١١٧) ريكور: مرجع سابق، ص. ٢٥.
([118]) Grumley, John: Agnes Heller: A Moralist in the Vortex of History, London: Pluto Press, 2005, P. 72.
([119]) Card, Claudia: “Oppression and Resistance: Frye’s Politics of Reality”, Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy, Vol. 1, No. 1 (Apr. 1986), P. 149.
([120]) Card: Confronting Evils, P. 56.
([121]) Bartky, Sandra Lee: “In Defense of Guilt”, in: On Feminist Ethics and Politics, edited by: Claudia Card, Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1999, PP. 29-30.
([122]) Lara: “Claudia Card’s Atrocity Paradigm”, P. 190.
(١٢٣) ريكور: مرجع سابق، ص. ٢٢٣.
([124]) Claudia Card: “Recognizing Terrorism”, Journal of Ethics, Vol. 11, No. 1 (Mar. 2007), P. 24.
([125]) Card: The Atrocity Paradigm, P. 143.
(١٢٦) الأكويني: مرجع سابق، م. ٤٩، ف. ١، ص. ٥٩٢.
(١٢٧) مكيافلي، نيقولو: المطارحات، ك. ١، ف. ٩، تعريب: خيري حماد، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط. ٣، ١٩٨٢، ص. ٢٥٠.
([128]) Todorov, Tzvetan: “Ordinary People and Extraordinary Vices”, in: Destined for Evil? The Twentieth Century Responses, op. cit., P. 119.

([129]) Card: The Atrocity Paradigm, PP. 96ff.
([130]) Walker, Margaret U.: "Morality in Practice: A Response to Claudia Card and Lorraine Code", Hypatia, Vol. 17, No. 1 (Winter 2002), P. 176.
([131]) Cudd, Ann E.: "When to Intervene: Atrocity, Inequality, and Oppression", in: Evil, Political Violence and Forgiveness, P. 100.
([132]) Lara: "Claudia Card's Atrocity Paradigm", P. 191.
(١٣٣) الجزيري، محمد مجدي: العنف والتاريخ عند سوريل، القاهرة: دار الصافي للطباعة والنشر، ١٩٩١، ص. ٧٢.