الإنسان وتجربة الشر

د/ العربي ميلود*

لقد اتخذ التاريخ وجها آخر بعد ما عرف بالحقبة الميتولوجية، حيث صار فعل الإنسان هو موضوع التاريخ بعد أن كان مقصى منه من ذي قبل، هذا التحول إقترن مع محاولة الإستقصاء عن العلل الواقعية التي يمكن ردها إلى الإنسان وفعله الإرادي، فعلى سبيل المثال الحرب التي كانت تدور رحاها بين الفرس واليونان لم تكن علتها بمنظور هيرودوت تعود إلى الآلهة، بل مردها إلى النزعة التوسعية البشرية.

واعتبارا من هذه اللحظة بتنا نميز بين نوعين من الزمن: زمن إلهي يتضمن أفعال وأحداث الآلهة (وهو زمن أسطوري)، وزمن إنساني يتضمن أفعال الإنسان (وهو زمن تاريخي)، وهنا سيتم إنفصال التاريخ عن الآلهة وبالتالي بداية غياب الأفعال الطوباوية، واقترانه بالإنسان في تلازمه مع الأفعال المحايثة لواقعه، وها هنا بالضبط سيظهر ما ندعوه بالشر.

لكن قبل الخوض في هذه المسألة، تحضر العديد من التساؤلات حين الحديث والبحث في رمزية الشر كفعل إنساني: ما أصل الشر؟، وهل هو فعل إرادي؟، وهل للعقل دور في وجوده؟، أم أنه تعبير عن صراع بين الذات وذاتها في سعيها لإثبات حضورها، وبين الذات والآخر في سعي كليهما في إقصاء الآخر؟، أم أن الشر هو نتيجة لغياب الحقبة الميثولوجية وغياب الدين، والحضور المباشر للإنسان في التاريخ؟.

سننطلق في بحثا عن تفسير لوجود الشر من النص الديني وبالضبط من الديانة المسيحية التي أعطت رؤية جديدة حول تاريخ الحياة البشرية، فهي تعتقد على أن هذا التاريخ يسير وفق مسار خطي له بداية وله نهاية، وسياقه العام يرتبط إرتباطا لازما بإثم الخطيئة الأولى بحياة الإنسان

الدنيا، وهذه المرحلة تستدعي من الإنسان أن يسعى لتحقيق الخلاص من هذا الإثم العالق في مخيلته وفي واقعه.

غير أن الحياة مع هذا التصور الديني ستُحمل على أنها مرحلة تتوسط قدوم المسيح وحادثة الصلب، وعودته في آخر الزمان ستكون لأجل "تحرير البشر من تبعات الخطيئة الأولى وإقامة المملكة المسيحية (مملكة السماء) على أنقاض الشر"[1].

لربما تحمل ذواتنا مأساوية هذا الوجود الإنساني، الذي نشأ في كنف الإعتقاد بالخطيئة، وفي سيطرة الشر الذي أضحى كائنا وجزءا من كيان الإنسان، ولعل هذا ما يشكل أحيانا تسويغا لاقتراف الشر. غير أن ارتباطه بالخطيئة الأولى سيحمل في ثناياه بعدين أحدهما إيجابي والآخر سلبي، فمن الناحية السلبية "الإنسان ليس هو أصل الشر، فالإنسان قد صادفه واستأنفه، فيصبح السؤال ما إذا كان اعتراف الإنسان بخطيئته يجعله يستبعد بالكامل أصل الشر في الإرادة السيئة التي يتهم بها نفسه والتي يعترف بأنه صاحبها"[2].

أما البعد الإيجابي في مسألة الشر فيعيده بول ريكور إلى أن "الشر قديم قدم كل الكائنات، وأن الشر هو ماضي الكائنات، وهو ما هزم بإنشاء العالم، وأن الإله هو مستقبل الكائنات"[3].

لكن الحقيقة الكامنة خلف هذين البعدين هي أن الشر نتاج بشري بحت على أساس أنه نابع عن رغبة وقدرة وإرادة وكذا منفعة، وإذا ما حاولنا سجن أنفسنا في صلب فهمنا للخطيئة، سيبقى الشر أمرا محتوما، ووجودا لابد منه.

يعتقد ريكور على أن "الشر هو ما لا يجب أن يكون بل يجب أن يصارع، وبما أننا كلنا نريد الخير ونرفض الشر، فإننا ننظر إلى ذلك كما لو أننا نقول إننا كلنا يريد إثبات أناه وذلك بنفي الآخر أو بالتمايز عنه"[4].

وأمام هذا الصراع بين الذات والآخر يبرز مشكل المعيار والغاية، فما هو المعيار المميز لأفعال الإنسان بين كونه خيرا وشر؟، هل المعيار هو العقل؟ أم الضمير بمفهومه الفرويدي؟ أم مبدأ المنفعة؟ أم أن المرجع هو النص الديني؟. أو أن المعيار سيكون هو نفسه الغاية من البحث في مسألة الشر، ألا وهو تحقيق الإنسان لإنسانيته الغير متصارعة ولا متنافرة مع إنسانية الآخر؟.

أمام تشابك هذه التساؤلات وتعقدها يحاول بول ريكور فهم ماهية الشر من خلال الوظيفة الرمزية له، فهو لا يعد سوى أحد مفعولات الصور الرمزية المنتَجة في المكان، فقد يتمثل الشر في الفكر الإنساني على أنه "محاولة هذا الفكر التشبث عبر قدراته الالتفافية وبها، بنفسه وبهذا التواجد، وذلك بمقاومة جوانب الإطلاق فيه التي ستنقله إلى الوعي"[5].

أي بمعنى أن الشر هو كل فعل سلب وإلغاء من الذات تجاه الآخر.

ولرمزية الشر لدى ريكور وجهات وملامح عدة، تتمثل رموزها الأولى في الإعتراف، إذ أن الإنسان يعترف بأنه مسؤول عن أفعاله، وأنه فريسة للشر الذي يحاصره من كل ناحية، وبتوجه هذا الإنسان في المكان أين تتبدى إلى العيان رموز الشر، وهي مجموعة رموز بدائية، سميت هكذا كي يتم تمييزها "عن الرموز الأسطورية التي تعد أكثر تمفصلا بكثير، وتشتمل على سعة القصة، مع الشخصيات، والأماكن والأزمنة الخرافية، كما تحكي بداية هذه التجربة ونهايتها"[6].

الرمزية الثانية تتشكل حينما يتطابق المعنى الرمزي مع المعنى الحرفي ويشكل حمولته، وهنا سيظهر مسار تجربة الخطيئة، الذي يشبهه ريكور رمزيا ببقعة الوسخ، وهو تعبير عن وضع معين للإنسان، ارتبط بفكرة الإنسان المدنس والآثم والمذنب .. وغير ذلك من الصفات التي تدفع بالذات إلى البحث في دينامية الرموز الثقافية الكبرى "فحقيقة الشر ليست شرا

على الحقيقة، بل جانب منها، وهو حين يخترق الحقيقة ليجعلها شريرة في خدمته، بالفوضى في المفاهيم والواقع الإجتماعي التنظيمي"[7].

وبناءا على هذا المعطى ينصح ريكور بعدم الانخداع بالتأويل التاريخي والتقدمي لتطور الوعي في هذه الرموز، فكل جملة داخل هذا المجال التداولي لمفهوم الخطيئة تستقي حمولتها من الجملة التي سبقتها، ولعل هذا ما يفسر استمرار مفهوم الدنس كرمز أكثر عتقا، "ولكن رمزا عتيقا لا يحيا إلا من خلال ثورات التجربة واللسان التي تغمره (..)، وهكذا نرى أن رمزية الخطيئة تنتظم حول صور معكوسة لصور الدنس"[8].

إذن سينصب اهتمام ريكور في تعيين مفهومه للشر من خلال تناول المعنى، فالرموز والعلامات تشكل أهمية كبرى في تحديد ماهية الإنسان القادر على استبدال الأشياء والإستغناء عنها، وتفكيك الرمز يمنحه تحررا من سلطة الأشياء والقيود التي يفرضها الواقع، وتتضاعف حرية الإنسان كلما تَخلص من سلطة المطابقة بين الرمز والمعنى دون تدخل التأويل، الذي يعد المجال الحقيقي لانبعاث الوعي الإنساني وتحرره من سلطة الأشياء.

ولعل في انبعاث هذا الوعي تفعيلا لحرية الإنسان، وتضييقا لمجال امتداد مفهوم الشر، فلن يكون الشر "شرا إلا بمقدار ما أطرحه، ولكن في قلب موقف الشر بوساطة الحرية تنكشف سلطة الإغواء عن طريق "الشر القائم من قبل هنا"، والذي كان الدنس العتيق قد قاله دائما بطريقة الرمز"[9].

وهنا يطرح السؤال نفسه : ما علاقة الشر بالحرية؟ وهل ممارسة الشر يعد فعلا حرا؟.

إن محاولة التأصيل للفعل الإنساني بين منابعه الداخلية وبين القوى الخارجية المؤثرة والموجهة له، جعل موضوعة الحرية هاجسا فعليا حين محاولة الخوض في تعريفها وتحديد طبيعتها، حيث يتمايز التعريف بمشكلة

الحرية ووجودها الفعلي بين الإرادة الإنسانية في سعيها لتحقيق ذاتها وبين قوة إلهية تتحكم في كينونة ومصير الكون بكامله.

وقد تبلورت العديد من التصورات حول مشكلة الحرية بحثا عن تعيين الإتجاه العام لوجود الإنسان الخاص والعام، إذ رأى هيدغر على أنها "إفساح المجال أمام إنكشاف الموجود من حيث هو كذلك" [10]، أي أن حلولها يحمل في الآن ذاته معالم ومعاني الوجود.

كما درجت أغلب الفلسفات على التساؤل عما إذا كانت أفعالنا هي نتاج إرادة حرة أم موجهة ومسيرة بلا حول لنا ولا قوة، بدءا بالتراجيديات اليونانية التي صورت لنا الأفعال التي تظهر على أن الذات الإنسانية يُتحكم فيها بصورة سلبية، إذ أن قوة إلهية هي من تحددها في الحقيقة، مرورا إلى التفسيرات الدينية والتي سعت في مجملها لأن تربط بين مفهوم الحرية وإشكالية الموت، وقد نتوقف عند الفكرة القائلة بأن الموت جاء إلى هذا العالم بسبب خطيئة آدم التي أدت إلى إخراجه من الجنة أو ما يعرف بعالم الخلد، ولما كانت أول خطيئة في هذا الوجود هي تعبير عن ممارسة الإنسان لحريته، كان مفهوم الخطيئة متضمن لمفهوم الإختيار الحر.

ولكننا سنخوض هنا غمار مخاطرة كبرى تجعل من وجود الشر أسبقية إزاء كل إنسان، وهكذا "فإن الرؤية الأخلاقية للشر تجعل موضوعا فقط رمز الشر الحالي، و"الإنزياح" و"الإنحراف المحتمل"، ويعد آدم النمط الأصلي، المثالي لهذا الشر الحاضر، والحالي، والذي نكرره ونحاكيه في كل مرة نبدأ الشر"[11].

إن ميلاد الشر ليس وليد الصدفة، ولا وليد الخطيئة الأولى، بل هو نتاج إستجابة للتعقيدات التي عرفتها ولا زالت تعرفها المجتمعات الإنسانية في عدة مستويات، ولربما هذا ما يعكسه براديغم التواصل بين الذات وآخر الذات، الغير مستقر في نقطة ثابتة داخل هذه الحلقة الدائرية، بكل ما

تحمله من تعقيدات تشمل أبعادا متعددة، أخلاقية واجتماعية وسياسية واقتصادية ومعرفية ولسانية.. وغيرها.

إذن يمكن بناء جسر معرفي بين مسألة الشر وسؤال الحرية بشكل إيجابي إذا ما أسسنا لتبادلية معرفية إنسانية تلحق الشعور بالمعرفة، فما "يظهره الشعور بطريقة اللهجة العاطفية الموجهة نحو الأشياء، هو هذه القصدية نفسها للميول، فالمحبوب والمكروه، السهل والصعب، هو هذا الذي نحوه "يقترب" و"عنه" يبتعد و"ضده" يصارع رغبته"[12].

انطلاقا من الأهمية التي أصبح يحظى بها مبحث الشر في زمننا المعاصر وارتباطه بمفهوم الحرية، ونظرا لراهنيته في زمن الصراع المستمر على جميع الأصعدة الجماعية والفردية التي تشهدها المجتمعات المعاصرة، ونظرا لامتداد رقعته مما أصبح يهدد إنسانية الإنسان، لا بد من ضبط هذا المفهوم وتجلياته كي نقترب من تأسيس معاني الغيرية وبعث إنسان الآخر من خلال ضبط العلاقة القائمة بين وجود الآخر ورغبة الذات في تمّلك حريتها، أو كما يعبر عن ذلك ليفناس، بأن "الآخر هو الوجود الوحيد الذي يمكنني قتله"، والذي يتصل بشكل حميمي وقبلي بحريتي" [13].هذه الحرية التي يتحدث عنها ليفناس تأخذ بعدا ايتيقيا، وهي شديدة التعقيد لأنها تستلزم حضور الآخر الإيجابي والسلبي معا في شتى المستويات الأخلاقية والأنطولوجية وكذا السياسية، وفي هذا الصدد يرى ليفناس أن الاتيقا التي يجب أن ندافع عن حلولها "لا تشتغل على مستوى الدعوة إلى حفظ النظام، كما ليست أدابا للسلوك، وحينما أتحدث عن الاتيقا كتجرد من كل مصلحة لنا في الوجود، فأنا لا أعني بذلك اللامبالاة، بل أريد أن أذكر على أنها شكل من السلبية اليقظة أمام نداء الآخر الذي سبق مصلحتنا في هذا الوجود"[14].

ولعل هذا ما يفرض علينا الإنتقال إلى معالجة مسألة تعدد أشكال حضور الآخر وتأثيره إيجابا أو سلبا على الطابع الإنساني للوجود، وذلك من

خلال مفهوم أضحى أكثر استقطابا لكل معرفة معاصرة، ألا وهو مفهوم العنف.فما المقصود منه؟ وما هو الأثر الذي يحدثه في مسار بحثنا حول مسألة الشر؟.

إن العنف مصطلح حديث بشكل نسبي، وهو متداول بشكل مكثف في الفكر السياسي المعاصر، غير أنه قديم قدم ممارسته، فقد يعود مثله مثل وجود الشر، إلى ما بعد الخطيئة الأولى أي قتل قابيل لأخيه هابيل.

على المستوى الفكري لم يتطرق المفكرون الأوائل إلى العنف في ذاته، بل كنتيجة لأبعاد تيوقراطية، كمخالفة تعاليم الآلهة، ولذلك ينعدم ظهور المفهوم في نصوص الفلسفات الأولى من أفلاطون إلى ابن خلدون بوصفه مفهوما قائما في ذاته "فقد كان العنف مختلطا بمعان أخرى أو مضافا لها كالفتنة والحرب وكل ما يؤدي إلى خراب الدول كما يبدو ذلك في جمهورية أفلاطون أو في سياسة أرسطو أو في مدينة الفارابي أو في مقدمة ابن خلدون" [(15)].

فالعنف بالمعنى الحقوقي ظهر مع تاريخ وجود الدولة الحديثة، فهو "كمقولة حقوقية يعود إلى القرن التاسع عشر، حيث حُدد وفُكر فيه داخل التصور الحديث للدولة بوصفه فعلا أو ظاهرة ترمي إلى إحداث خلل في البنى التي تنظم مجتمعا ما، مما ينجر عنه تهديد نظام الحقوق والواجبات التي يتوفر عليها الأفراد طالما هم ينتمون إلى شرعية قائمة" [(16)].

إن العنف أخذ معنى أكثر دقة منذ نتشه، وجورج سوريل، "الذين أدخلوا نظرات منهجية مضادة للاتجاهات أو الكوابح العقلية، ونادوا بالعمل المباشر" [(17)].

لقد نادى نتشه بأنه حيث تنتهي الدولة يبدأ الإنسان ودعا إلى ما سماه بأخلاق القوة، "أما سوريل فقد نشر كتابه "انطباعات حول العنف" على شكل سلسلة مقالات نشرت في الحركة الاشتراكية، إذ يرى أن العنف

ليس بدائيا أو غير مشروع، بل يجده مشروعا، وهو تبعا لذلك يميز بين العنف والقوة، ذلك أن القوة برجوازية" [18]، أما العنف فليس القوة البرجوازية بل هو سلوك ثوري، فالبرجوازي لا يمكن وصفه بالعنيف، بل يقتنع بالقوة القائمة، غير أن "الشعب هو ضحية هذه القوة نفسها، فهو بالتالي ضعيف ويحلم –شأن كافة الضعفاء- بتحطيم هذه القوة، لذلك فهو يمارس العنف الثوري، أي العنف الصريح الذي يحطم القوة ويظهر الحق"[19].

وبناء عليه نجد أن جورج سوريل قد منح الشرعية الأخلاقية لسلوك العنف، وهو ما يمنحه ريكور معنى آخر يسميه باللاعصمة، وهي تظهر نتيجة هشاشة الوساطة القائمة بين الذات والموضوع، الأمر الذي يشكل مسوغا وراء ظهور الخطأ، ف "ليست اللاعصمة سوى إمكانية الشر: فهي تعني مكان وتركيبة الواقع الذي في مقاومته الضعيفة يقدم "مكانا" للشر"[20].

هذه الشرعنة لمسألة العنف والتأسيس النظري لها ترتبط دوما بالمرحلة الأولى لنشوء المجتمعات البشرية وفي طينتها خطيئة أصلية هي العنف، ولم يستطع العقل البشري حتى اليوم أن يعفي الإنسان من هذه الخطيئة وأن يحرره من هذه العقدة التي تلازمه ملازمة مطلقة، وأن يخلصه من البربرية الكامنة في ذاته، فلو أخذنا مثال الحرب نجد ليفناس يشرحها على "أنها توقف علم الأخلاق، لكن من الخطأ أن نفهمها على أنها ظاهرة خارجية (..) فالحرب ليست خارجية بل داخلية في الكائن"[21].

تحرير الذات من هذه العقدة الجاثمة عليها، يصوغه ريكور وفق مقاربة إتيقية، حين يرفض رفضا قاطعا أن نجعل من العنف سلوكا أخلاقيا، "لأن الظهور الأول للإرادة الذاتية الواعية للذات في ممارسة العقاب، هو الثأر. فما أن أتامل غرامة العقاب كفعل لإرادة ذاتية، فإن خصوصية هذه الإرادة وعرضيتها تملآن العيون، فالثأر هو العرضية نفسها

للعدل في القائم به، ولدى القائم بالعدل، فإن العقاب أولا يعد غير نقي، والعقوبة ليست بادئ ذي بدء سوى طريقة لإدامة العنف في سلسلة غير متناهية من الجرائم"[22].

سيفرض علينا هذا التحليل الريكوري التساؤل حول : هل يمكن السيطرة على العنف؟.

هذا السؤال يعد بمثابة مقاربة للواقع البشري الراهن، على اعتبار أن العنف بات يمثل عنصرا أساسيا في التجربة السياسية، التي لم تقتصر فقط على تلك النظم والقوانين المتموضعة في حدود العلاقات الاجتماعية والسياسية، بل شكل العنف كذلك الإطار الكبير في مستواها، ليمتثل داخل حدود هذه التجربة كحركة دائمة يستحيل القضاء عليها إلا بشكل نسبي، فطبيعة النفس البشرية مجبولة على العدوانية، وأي شيء يمس حريتها أو يقلص من إرادتها يثير انفعالها وثورانها، فتلجأ لاستعادة ذلك بما تملك من الأدوات المشروعة والغير المشروعة أحيانا . تلك هي الطبيعة الإنسانية، حينما يشعر المرء نفسه أنه أكثر من مجرد إنسان يرزح تحت سلطة رغباته ويحاول أن يجعل من الآخرين أدوات تطيع رغبته مما يعطيه لذة لا تضاهى، ويمنحه سلطة ذاتية موهومة على الآخر، يمارس السياسة على أساس أنها "صراع من أجل السلطة، والعنف هو أقصى درجات السلطة"[23].

لذا فالتساؤل عن أساس الشر والعنف وغيره من المفاهيم المؤسسة لشخصية الإنسان الفاعل والمتألم يقتضي استحضار مفهوم التواصل الذي قد يقترن بمعاني الفعل والالتزام الأخلاقي بالنظر إلى عدم تعارضه مع حرية الإنسان واستقلالية إرادته، كما يقيم جسور اتصال وتواصل بين الذات والآخر، ليتخذ من الإنسان غاية قصوى.

*أستاذ فلسفة بجامعة عبد الحميد بن باديس. مستغانم. عضو مخبر الأنساق البنيات، النماذج والممارسات. جامعة وهران. الجزائر

الإحالات :

- صبحي أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط3، ص 168.

2- بول ريكور، فلسفة الإرادة – الإنسان الخطاء-، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2003، ص 11.

3- المصدر نفسه، ص 11.

4- المصدر نفسه، ص 11.

5- هاني يحي نصري، إشكالية الشر، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2001، ص 95.

6- بول ريكور، صراع التأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط1، 2005، ص 341.

7- هاني يحي نصري، إشكالية الشر، مرجع سابق، ص 152.

8- بول ريكور، صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 343.

9- المصدر نفسه، ص 343.

10- مارتن هيدغر ، التقنية - الحقيقة - الوجود ترجمة محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت ، ط1، 1995، ص 25.

11- بول ريكور، صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 358.

12- بول ريكور، فلسفة الإرادة – الإنسان الخطاء-، ترجمة عدنان نجيب الدين، مرجع سابق، ص 136.

13 - Rose Goetz, Polysémie de l'identité, Polysémie de l'altérité : Ricœur critique Levinas, in, Le même et l'autre – identité et différence- actes d'un congrès international, Budapest 2006, ASPLF. P216.

14 - Jack Rolans, humanité de l'être, in, revue Esprit, n07, juillet 1997, p115.

15- فتحي المسكيني، "ما هو الإرهاب؟" نحو مساءلة فلسفية، ضمن، مجلة دراسات عربية، السنة 34، العدد 1 / 2، 1997، ص 06.

16- المرجع نفسه، ص 6.

17- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 1555.

18- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للطباعة والنشر بيروت، ط3، 1995، ص 256.

19- المرجع نفسه، ص 257.

20- بول ريكور، فلسفة الإرادة – الإنسان الخطاء-، مرجع سابق، ص 213.

21- جان لاكروا ، اللامتناهي والجار في فلسفة ليفناس، ترجمة يحي الهويدي، ضمن، مجلة أوراق فلسفية، العدد12، 2004، ص362.

22- بول ريكور، صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 420.

23- حنة أرندت، في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقي بيروت، ط1، 1992، ص 44.