



لوك ونيته في أحداث بغداد ٢٠٠٣ مقارنة مفهومَي الخير والشر في حالة الطبيعة

م. د. فارس نجم عبد حزام

قسم الفلسفة، كلية الاداب، جامعة الكوفة، العراق

farisn.al-mawwashi@uokufa.edu.iq

<https://doi.org/10.36231/coedw.v37i3.1975>

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٦/٦/١١، تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٩/١٠، تاريخ النشر الإلكتروني: ٢٠٢٦/٩/٣٠

المستخلص

يمثل هذا البحث واحداً من سلسلة بحوث، تشكل بمجموعها مشروع كتاب واسع يدرس علاقة المفاهيم المجردة بفرض الإرادة المجتمعية، وبالسلطة عموماً. فكلّيات مثل (الفضيلة، الخير، الشر، العدالة، الأمة، التحرر، الثورة، التغيير، الاستقلال، الزندقة، الكفر)، قد جرى استعمالها عبر التاريخ، على نحوٍ مجرّد من أيّ محددات واقعية ضابطة للمعنى، حتى أصبحت فضاءً لإسناد هيمنة السلطات المختلفة وقوى اجتماعية على المجال العام، والاعتداء على الحقوق والممتلكات.

وحين تنهار السلطة فجأةً، وينهب الجيران بيوت جيرانهم في وضح النهار، ثم يعودون إلى بيوتهم العامرة بالرموز الدينية مطمئنين، يطلّ سؤالٌ أقدم من الدولة نفسها: هل «الخير» و«الشر» حقيقةٌ يكتشفها العقل قبل أيّ قانون، أم صناعةٌ تفرضها القوة الغالبة؟ يتخذ هذا البحث من أحداث السلب والنهب في بغداد 2003 واقعةً مجرّدة، ليضع وجهاً لوجه تصوّرين متقابلين تقابلاً حاداً لـ«حالة الطبيعة» وما فيها من خيرٍ وشرٍّ، هما: تصوّر جون لوك القائم على «قانون العقل»، وتصور فريديريك نيتشه القائم على «إرادة القوة».

وعبر منهج تحليليٍّ مقارن ونقديٍّ، يمتحن البحث قدرة كلّ من الرؤيتين على تفسير ما يحدث للإنسان حين يغيب الرادع، ثم يتحرّى ما إذا كان مفهوما الخير والشر - بوصفهما مفهومين فلسفيين أخلاقيين سياسيين - يحتملان هذا الامتحان أساساً. وهو سؤال لا يخصّ بغداد وحدها، بل كلّ مجتمع لا يفصله عن الفوضى إلا رادعٌ واحد.

الكلمات المفتاحية: حالة الطبيعة، لوك، نيتشه، الخير والشر، العقد الاجتماعي، إرادة القوة، أحداث بغداد 2003



Locke and Nietzsche in the 2003 Baghdad Looting A Comparison of the Concepts of Good and Evil in the State of Nature

Lect. Faris Najem Abd Harram (PhD) 

Department of Philosophy, College of Arts, University of Kufa, Iraq

farisn.al-mawwashi@uokufa.edu.iq

<https://doi.org/10.36231/coedw.v37i3.1975>

Received: June 1, 2026; Accepted: September 10, 2026; Published: September 30, 2026

Abstract

This research forms part of a broader book project examining the relationship between abstract concepts, the imposition of societal will, and political power in general. Throughout history, terms such as virtue, good, evil, justice, the nation, liberation, revolution, change, independence, heresy, and apostasy have been deployed in an abstract manner, devoid of any empirical constraints to regulate their meaning. Consequently, they have become an arena for consolidating the hegemony of various authorities and social forces over the public sphere, often justifying infringements upon rights and property.

When authority suddenly collapses, and neighbors loot their neighbors' homes in broad daylight—only to return to their own homes, replete with religious symbols, with a clear conscience—a question older than the state itself arises: Are "Good" and "Evil" objective truths discovered by reason prior to any law, or are they constructs imposed by the dominant power? Using the 2003 Baghdad looting as an isolated empirical case, this paper juxtaposes two diametrically opposed conceptions of the "state of nature" and its inherent notions of good and evil: John Locke's vision, grounded in the "law of reason," and Friedrich Nietzsche's perspective, rooted in the "will to power".

Employing a critical and comparative analytical approach, the study tests the explanatory capacity of both paradigms regarding human behavior in the absence of a coercive deterrent. It subsequently investigates whether the concepts of good and evil—as politico-moral philosophical constructs—can fundamentally withstand this scrutiny. This inquiry extends far beyond Baghdad; it is deeply pertinent to any society separated from chaos by a single deterrent.

Keywords: State of Nature, Locke, Nietzsche, Good and Evil, Social Contract, Will to Power, 2003 Baghdad Looting

١ - المقدمة

في أي دولة من الدول، يبدو النظام المدني في ظاهره صلباً وقوياً، ما دامت القوانين فيه «تطاع»، والأعراف «تُحترم»، والحدود والحقوق «مصانة». لكن التاريخ علّما، في أوضاعه الحرجة، أنّ هذه الصلابة ليست إلا غلافاً رقيقاً يحبس خلفه دوافع ونوازع اجتماعية كامنة، هي أقدم، وتتصف بالهشاشة والاضطراب. فإذا ما انكسرت قدرة الرادع، وانفطرت سلطته، هاجت هذه الدوافع وانطلقت في كلّ اتجاه، كما لو كانت حشداً حيوانياً ظلّ طويلاً في قفص، ويريد الآن العودة إلى الغابة. هذا ما شاهدته بالضبط، من عاش في بغداد - نيسان 2003، حين سقطت السلطة المركزية في إثر الاحتلال الأمريكي: أناس كانوا بالأمس القريب يخضعون للقانون والعرف والدين، فتحولوا في ظرف ساعات إلى ناهبين، ثم عادوا إلى بيوتهم وهم مقتنعون أنّ ما فعلوه كان «حقاً» من حقوقهم، و«خيراً» لهم، بل ربما حتى «فضيلة».

والغزابة الحقيقية هنا ليست في أنّ الناس ينهبون حين يأمنون العقاب، فهذا سلوك يفسره الطمع والحرمان والخوف، لكنّ الغزابة تكمن في الانقلاب الذي دفعهم لإعادة تسمية فعل واحد مرتين متناقضتين، فما كان بالأمس «سرقة» و«شرّاً» صار اليوم «غنيمَةً» و«خيراً»، بينما الفعل هو هو نفسه: أخذ شيء يعود للآخرين من دون موافقتهم. إنّ الفعل لم يتبدّل، وإنما تبدّلت القوة التي كانت تسميه. وهنا بالضبط، وليس في تفاصيل الانهيار الأمني، ينبثق السؤال الذي شغل الفلسفة عبر تاريخها: مَنْ يملك أن يقرّر ما هو «خيراً» وما هو «شرّاً»؟ أهو توافق «عقلي» بين الناس، يزنون به النفع والضرر؟ أم هي «قوة» قاهرة، تفرض معناهما علينا؟

إنّ هذا الوضع - وضع الإنسان حين يتعرّى من الدولة والقانون - له في الفكر السياسي الحديث اسمٌ هو «حالة الطبيعة». وقد جعل منها مفكرو الحداثة تجربةً ذهنيةً يتخيّلون بها أصل الاجتماع البشري وشرعية السلطة. لكنّ ما يعيننا منها ليس وظيفتها المألوفة في تسوية الدولة، وإنما ما تُخفيه تحتها من سؤالٍ أعمق: إذا نزعنا عن الإنسان كلّ سلطة خارجية، فهل يبقى للخير والشر معنى قائم بذاته، أم ينهار المعنى مع انهيار السلطة؟ إنّه سؤال سبق ظهور فن السياسة، بل هو الذي أسسها، لأنّ ما نسميه عدلاً وظلماً، حقّاً واعتداءً، ليس في عمقه إلا الوجهة السياسي لهذهين المفهومين الأخلاقيين.

والحق أنّ في داخل كثير منا نزاعاً دائماً بين موقفين: الأول لا يريد أن يكون الظلم عدلاً لمجرد أنّ «القوي» سواه كذلك، وإنما يصرّ على أنّ للخير وجوداً موضوعياً لا يقوم على الغلبة؛ وموقف آخر يقول: كلما انتصر طرف في معركة فإنّ احتكار معاني «الخير والشر» تؤول إلى اليد التي انتصرت. ولم تكن الفلسفة السياسية، في شطر كبير منها، إلا سلسلة محاولات متجددة للفصل بين هذين الموقفين أو للتوفيق بينهما؛ ومن هنا يستمدّ سؤال الخير والشر في حالة الطبيعة أهميته، فهو موضوع اشتبكت حوله المذاهب الفلسفية المختلفة، منذ اليونان إلى أيامنا.

إنّ المجتمعات التي جرّبت انهيار الدولة - وبغداد منها - تعرف أنّ المسافة بين النظام والفوضى قد لا تتجاوز ساعات، وأنّ ما يحرس القيم ليس رسوخها في الضمائر بقدر ما هو رسوخ القوة (أو السلطة) التي تسندها. ومن هنا يتجاوز البحث حدود واقعه المحلي إلى ما هو إنسانيّ عام؛ فكلّ نقاش في شرعية السلطة، وحدود الطاعة، وأصل الحق، يعود - إذا حفرناه عميقاً - إلى المسألة نفسها: من التي تتقدّم على الأخرى وتتحكم بها: القيمة أم القوة؟

ولأنّ الإجابات على هذا السؤال تتوزّع بين قطبين، فقد اخترنا لتمثيلهما أشدّ صوتين تقابلاً في الفكر السياسي الحديث: جون لوك وفريدريك نيتشه. فلوك يجعل العقل حاكماً، والخير والشر حقيقة موضوعية سابقة على كلّ سلطة، حتى كاد يجعل «حالة الطبيعة» حالة سلام لا حرب. ونيتشه يجعل القوة حاكمة، ويرى في كلّ قيمة أثراً ناتجاً عن موازين الغلبة، فيقلب تصوّر لوك رأساً على عقب. وليس اختيارهما اعتباطاً؛ فبينهما ينحصر خلاف جذريّ على أصل القيمة، وما عداها من الأصوات - هوبز وروسو وهيوم، وقبلهم أفلاطون وأرسطو، وبعض فلاسفة العرب - يبقى في هذا البحث رافداً يُضيء طرفي المقارنة لا طرفاً فيها.

وإننا نسعى أن تتميز هذه المقاربة بعدم الاكتفاء بعرض التصورين النظريين متجاورين على طريقة المقارنات المدرسية، وإنما رأينا أن ننزلهما إلى ميدان واقعي يمتحن قدرتهما على الإمساك بلحظة حيّة من لحظات انكشاف الإنسان. فالحديث هنا حجر المحك الذي تُقاس عليه النظرية.

من هنا نتحدّد أسئلة البحث: كيف رسم كلٌّ من لوك ونيشيه صورة الخير والشر في حالة الطبيعة؟ وأيّ الرؤيتين أقرّ على مواجهة واقعة صريحة كأحداث بغداد 2003؟ ثم - وهو الأهم - ما الذي يقوله لنا هذا الامتحان عن طبيعة المفهومين بالذات؟ لهذا الغرض، اعتمدت مقاربتنا مناهج متداخلة: منها منهج تحليلي يُرجع المفاهيم إلى أصولها، ومنها منهج مقارن يقابل بين التصورين، وآخر نقدي يزن الحجج من دون أن يغامر بحكم حاسم يُبهي الخلاف؛ فمثل هذه المواقف الفكرية لا تُحسم بمنطق رياضي، وإنما يُرجح فيها موقفٌ على موقفٍ بحجة ومزاج فلسفيٍّ معاً. أمّا واقعة بغداد فلا نتناولها، لا بالتقصّي التوثيقي، ولا بالتحليل الاجتماعي أو السياسي، بل نتخذها حدثاً مجرداً، وتجربة عاشها الباحث بنفسه، لمتحن عليها الأفكار.

ينظم البحث في إطارٍ نظريٍّ يضبط مصطلحاته الأساسية، ثم تمهيد يعرض الواقعة وفهمها، وبعدها عرض لحالة الطبيعة عند لوك ثم عند نيتشه، قبل أن توسع الموضوع كله بالمقارنة والمناقشة، ثم نختمه باستنتاجات.

٢- الإطار النظري

١-٢ مصطلحات الدراسة

١-١-٢ حالة الطبيعة

تُجمع الموسوعات المرجعية في العلوم السياسية والاجتماعية على تعريف «حالة الطبيعة» (State of Nature) بوصفها مفهوماً افتراضياً وتجربة ذهنية (Thought Experiment) تُشير إلى الوضع الإنساني المجرد قبل نشوء الدولة والقوانين الوضعية (Bevir 2010, p. 1326; Kurian et al. 2010, p. 1612). وتُعد هذه الحالة أداة منهجية لتحليل الطبيعة البشرية الأصلية وتسويغ الأسباب التي تدفع الأفراد للتنازل عن حرياتهم الفطرية لصالح سلطة حاكمة (Darity 2008, vol. 8, p. 102). فحالة الطبيعة هي الحالة "ما قبل السياسية" للبشرية، وهي الطرف الذي لم تتأسس فيه بعد علاقات السلطة السياسية والقانونية والطاعة (Bevir, 2010, p.1326). وعلى الرغم من تباين توصيفاتها - من صراع هوبز إلى سلمية روسو - إلا أن وظيفتها المشتركة هي استكشاف أصل السلطة وتأسيس شرعية العقد الاجتماعي (Badie et al. 2011, p. 440-441). يمثل المفهوم «شرطاً ما قبل سياسي» لغرض تحديد الحقوق الطبيعية للإنسان قبل أي انتظام مؤسسي مدني (Kurian et al. 2010, p. 1613).

٢-١-٢ العقد الاجتماعي

يُعرّف «العقد الاجتماعي» (Social Contract) بأنه اتفاق افتراضي أو صريح، يتخلى بموجبه الأفراد عن حرياتهم المطلقة في حالة الطبيعة لصالح سلطة سياسية منظمة (Badie et al. 2011, p. 436). ويستند هذا المفهوم إلى مبدأ «الموافقة» كمصدر وحيد لشرعية الحكم وعلى اتفاق بين الناس لتشكيل مجتمع سياسي (Bevir 2010, p. 1287)، فيضمن بذلك الانتقال إلى «المجتمع المدني» بتغيير الحقوق الفطرية غير المنظمة لصالح حقوق مدنية وقوانين تلزم الدولة بحمايتها (Darity 2008, vol. 7, p. 581). وتتراوح وظيفة العقد الاجتماعي بين تحقيق الأمن المطلق عند هوبز، أو حماية الملكية عند لوك، أو تجسيد «الإرادة العامة» عند روسو (Kurian et al. 2010, p. 1548-1549). وبذلك، يظل العقد أداة تحليلية لتسويغ الالتزام السياسي وتحديد حدود السلطة وضمان حقوق الأفراد تجاه الدولة (Badie et al. 2011, p. 441).

عارضت نظرية العقد الاجتماعي في الأصل نظرياتٍ أخرى، مثل نظرية الحق الإلهي للملك. ونالت تأييد أبرز المنظرين السياسيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بمن فيهم

هو غروتيوس، وتوماس هوبز، وصموئيل فون بوفندورف، وجون لوك، وجان جاك روسو، وإيمانويل كانط. ثم تراجعت شعبيتها في القرن التاسع عشر، في كلٍّ من التقاليد الأنجلوфонية والأوروبية القارية للنظرية السياسية، إلى أن سعى جون رولز، عام 1971، إلى إحيائها (Bevir, 2010, p. 1287).

٢-١-٣ الخير والشر

مفهومان مجرّدان لا غنى عنهما في فلسفة الأخلاق، والفلسفة السياسيّة، سواء أكانا يُستعملان باسميهما، أو بالدلالة عليهما، كدلالة الفضيلة في الأخلاق على الخير، والرديلة على الشر، ودلالة العدالة في السياسة على الخير، والظلم على الشر. لكنهما، مع كلّ هذا بيقين «مجرّدين»، أي يصعب، بل يستحيل تحديد معناهما بشكل حاسم ونهائي. ويمكن القول إنّ الموسوعات الفلسفية تعالج مفهومي «الخير والشر» (Good and Evil) بوصفهما مقولتين تحليليتين متضادتين لفهم الطبيعة البشرية وتسويغ الحاجة إلى السلطة والضبط الاجتماعي. تُبين موسوعة ستانفورد للفلسفة أنّ الفكر الفلسفي يميّز بين مفهوم واسع للشر ومفهوم ضيق؛ إذ يُشير المعنى الضيق إلى «الشر الأخلاقي» (Moral Evil) الناتج عن أفعال وإرادات واعية للإنسان تؤدي إلى إلحاق أذى بالغ بالأفراد أو بالنظام الاجتماعي، وهو المفهوم الأكثر استخداماً في السياقات السياسية والقانونية المعاصرة (Calder, 2022). وفي السياق نفسه، تُعرّف موسوعة روتلج للفلسفة «الشر الأخلاقي» بأنه إلحاق أذى جسيم وغير مبرر بالآخرين نتيجة انسياق الأفراد وراء الدوافع والأهواء الفردية غير المنضبطة، مما يخلّ بـ «التوازن الأخلاقي» والمؤسسي للمجتمع (Kekes, 1998). وبناءً على ما تقدّم، لابدّ من التأكيد أنّ هذا البحث يعدّ ثنائيّ «العدالة والظلم» و«الحق والاعتداء» - أيّما وردت - تجلياتٍ سياسيّة لمفهومي «الخير والشر»، لا مفاهيم منفصلة عنها.

٢-١-٤ أحداث السلب والنهب في بغداد ٢٠٠٣

إنّ «أحداث السلب والنهب في بغداد» (2003 Baghdad Looting) تشير إلى ظاهرة الفوضى العارمة والانهيار الأمني والاجتماعي الذي أعقب سقوط السلطة المركزية العراقية في نيسان/أبريل 2003، بعد الاحتلال الأمريكي. إذ شهدت العاصمة استيلاءً عشوائياً وتدميراً واسع النطاق للمؤسسات والممتلكات العامة والخاصة، وفي مقدمتها المتحف الوطني العراقي والمرافق الحكومية، فضلاً عن ممتلكات المواطنين. وتُعدّ هذه الأحداث، من منظور النظرية السياسية وعلم الاجتماع السياسي، تجسيداً واقعياً وميدانياً لمفهوم «حالة الطبيعة» (State of Nature)، وعودة مجتمعية نحو دوافع الصراع الفردي وغلبة الأنانية وغريزة البقاء والاستحواذ العشوائي على الممتلكات، وهو ما يُفسّر ظهور «الشر الأخلاقي» المنفصل من أي رادع مؤسسي (Bogdanos, 2005, pp. 477-480). وتوثّق الدراسات المتخصصة أنّ هذا الانهيار لم يكن مجرد سلوك إجرامي عابر، بل نتاج «فراغ أمني وتخطيطي»، وهو ما أتاح لمجموعات منظمة وأخرى غير منظمة التغلب على قواعد الاجتماع المدني (Rothfield, 2009, pp. 67-72). وبذلك، تُبرهن أحداث بغداد 2003 على بنية الفرضية التعاقدية، القائمة على أنّ الاستقرار الأخلاقي والمدني للمجتمع يظل مرهوناً بوجود سلطة سياسية تحمي العقد الاجتماعي وتستأثر بالحكم والقوة الشرعية (Bogdanos, 2005, p. 482; Rothfield, 2009, p. 138).

٣- تمهيد - حالة الطبيعة في بغداد ٢٠٠٣ : الواقعة والفهم

يقوم هذا التمهيد على تجربة شخصية حدثت ببغداد في نيسان العام 2003، في خضمّ أعمال السلب والنهب التي جرت بُعيد الاحتلال الأمريكي وسقوط نظام صدام، وطالت المؤسسات الحكومية والممتلكات العامة والخاصة. كانت ممتلكاتي ضحية إحدى هذه الأعمال. فقد وجدت نفسي في أثناء عودتي بمفردي إلى المجمع السكني الصغير بعد جلاء أهالي 45 بيتاً عنه قبل معركة بغداد الأخيرة بأوامر الحرس الجمهوري: أبعد حشداً من الناهبين عن بيتي، كي لا يكملوا نهبه الذي بدأ

في اليوم السابق، مع بيوت جبراني. وكان دليلي في الدفاع مفاتيحه التي في يدي. ولم يبق في البيت حينها إلا مكتبتي وبضعة أغراض أخرى.

لاحقاً، وفي ظرف يومين تقريباً، عاد سكنة المجمع السكني وبدأنا انتفاضةً بالبحث عن أغراضنا المنهوبة في المناطق المجاورة، وكانت المفاجأة أننا وجدنا الغالبية العظمى منها في بيوتٍ كان أهلها يُظهرون التدنٍ، وبيوتهم مملوءة برموز دينية.

هذه القصة «البغدادية» لقيت شبّهات لها، في ظروف مشابهة، في مدن ومجتمعات مختلفة من العالم، شهدت هي الأخرى موجات من السلب والنهب إثر تعطل أجهزة الأمن أو سقوط السلطة.^(١) لكن السؤال الملح هنا: ما الذي يدفع أناساً كانوا لغاية أيام مضت يخضعون لقوانين الدولة وأعراف المجتمع وقيم الدين.. أن يتخلّوا عنها جميعاً ويعودوا لوضع حيوانات الغابة؟ والسؤال الأسبق: كيف نظروا بأجمعهم إلى ما فعلوه على أنّه «خير» لهم؟

لقد احتاج الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (1588-1678 م) إلى «الخيال الفلسفي» ليقدم تجريباً نظرياً لهذا الوضع سماه «حالة الطبيعة»، ذاهباً إلى أنّ غياب أي سلطة رادعة سيجعل الناس يدخلون من فورهم فيما سماه "حرب كلّ إنسان ضدّ كلّ إنسان" (هوبز، 2011، ص146) وبهذا تكون معايير الخير والشرّ نسبية وشخصية، تقوم على مصلحة الفرد ومن معه، في وضع تغيب فيه مرجعية سلطة سياسية أو اجتماعية عليا تضع معانها للجميع.

لكن إذا عدنا في تاريخ الفلسفة إلى نقطة أعمق، فسنجد في محاوره الجمهورية لأفلاطون، وبالذات مداخلة غلوكون (وُلد نحو 445 ق.م)، أقدم المقارنات بين شكل الأنظمة الاجتماعية والسياسية التي توصّل إليها البشر حتى ذلك العهد، أي بوجود سلطة عامة تحكم الجميع، مقابل ما سبق ذلك من وضع لم تكن فيه الدول قد تأسست، ولا المجتمعات قد تنظمت: وضع اللاسلطة.

كان غلوكون يستعرض حجة سفسطائية حول أصل العدالة تقوم على فكرة أنّ ممارسة الظلم تقع في أصل الطبيعة البشرية، بل هي أمر مرغوب فيه على وفق فطرتهم (من حيث حب الاستحواذ، وأنانية التفوق)، بينما يعدّون معاناتهم من الظلم الواقع عليهم شراً مستهجناً وشاقاً. فهم سعداء إذا ظلّوا، وتساء إذا ظلّوا، ولكن مع هذا فإنّ "كفة الألم في الشر ترجح على كفة النفع في الخير"، كما تنص هذه الرؤية (أفلاطون، 2004، 215)، فيكون من الصعب عند البشر، أن «يتمتعوا» بسيطرة ظلمهم على الآخرين، من دون تجزّعهم «مرارة» التعرّض إلى الظلم في المقابل، وهي مرارة أقوى وأشدّ... وبناءً على هذه الحسبة النفعية البراغماتية، ينتهون إلى قناعة مفادها أنّ النجاة تكمن في صياغة اتفاق متبادل يمنع ممارسة الظلم ومعاناته على حدّ سواء، ومن هذا الاتفاق تحديداً ولدت القوانين والعهود (أفلاطون، 2004، ص215).

العدالة في هذا التصور السفسطائي ليست قيمة مكتفية بذاتها وقائمة بنفسها، وإنما هي مجرد «حل وسط» أو تسوية نفعية يلتزم بها الناس مُكرّهين لعجزهم عن ارتكاب الظلم دون عقاب؛ إذ لو امتلك الإنسان - بحسب ما يعرضه غلوكون - القدرة المطلقة على فعل ما يشاء دون خوف من العاقبة، لكان مخبولاً لو قبل بالخضوع لهذا الاتفاق. وبعد حوالي ألفي عام، لقيت هذه الأفكار «المتشائمة» صداها في الفلسفة السياسية الحديثة، وبالتحديد في القرن السابع عشر، عندما تبنّى هوبز فكرة «حالة الطبيعة» أوّل مرة في الفلسفة.

(١) مثلاً: في ليفربول (١٩١٩) أعقب إضراب الشرطة اضطراباً استدعى تدخل الجيش (Bean, 1980)، وفي ملبورن (١٩٢٣) انقلب الإضراب إلى شغب ونهب (Brown & Haldane, 1998)، بينما أطلق إضراب شرطة مونترال (١٩٦٩) العنان للسطو والاشتباكات خلال ساعات قليلة (Bergeron, 1980). وفي نيويورك (١٩٧٧) اقترنت فوضى انقطاع الكهرباء بنهب المتاجر والممتلكات (Curvin & Porter, 1979)، أما الصومال (١٩٩١؛ Lewis, 2002) وكابول (١٩٩٢؛ Rubin, 2002) فشهدتا، بعد تفكك السلطة المركزية، انتشار العنف ونهب الممتلكات وتراجع النظام العام. وفي ألبانيا (١٩٩٧؛ Jarvis, 2000) وتيمور الشرقية (٢٠٠٦؛ United Nations, 2006) رافق تفكك مؤسسات الدولة انفلتاً أمني وأعمال نهب وعنف، بينما مكّن تراجع سلطة الدولة في هايتي (٢٠٢١-٢٠٢٢) العصابات من بسط نفوذها على أجزاء كبيرة من العاصمة (International Crisis Group, 2022).

تأسيساً على هذه الجذور التاريخية، يمكننا إدراك حجم الانقلاب المعرفي والفلسفي الذي أحدثه جون لوك (John Locke) في صياغته لمفهوم «حالة الطبيعة». فبينما انطلق السفسطائيون، ومن بعدهم هوبز، من فرضية تشاؤمية ترى أنَّ حالة ما قبل الدولة هي حالة عوز، وخوف، وظلم غريزي محكوم بالأنشطة النفعية... نجد لوك يتخذ مساراً مغايراً تماماً، محوّلاً هذه «الغابة» المفترضة إلى «مجتمع عقلي أخلاقي» يسبق قيام أي سلطة سياسية. غير أنَّ هذا المعنى لحالة الطبيعة، ومفهومَي الخير والشر فيها، لم يسلم من نقد وجهه فلاسفة لاحقون على لوك، أكثرهم جذرية كان نقد نيتشه (1844-1900م)، عندما بدأ من نقطة مغايرة للعقل والأخلاق، هي إرادة القوة، بوصفها مرجعاً أساسياً لتأسيس فكرتي الخير والشر في حالة الطبيعة، كما سنرى ذلك في المباحث القادمة.

بهنا هنا التأكيد أنَّ البحث غير معنيّ منهجياً بتسليط الضوء على خلفية أحداث السلب والنهب في بغداد، بذاتها، وليس مهتماً أيضاً بتحليلها اجتماعياً أو سياسياً، فذلك مما لا يقع في البُعد الفلسفي المراد من البحث، وإنما ما يعنينا هنا أنَّ نتخذها - بوصفها حدثاً مجرداً - ليكون منطلقاً للنقاش في جذور القيم عندما لم يكن الناس يعيشون في دولة، ولا تحت سلطة عليا، وهي ما تسمى في بعض أدبيات الفكر السياسي الحديث بـ «حالة الطبيعة»، وبخلاف هذه النقطة البحثية، فإنَّ البحث يهمل عن قصد المحيط التفسيري والاستقصائي لحادثة السلب والنهب ببغداد آنذاك.

٤ - حالة الطبيعة عند لوك

٤-١ وضع الإنسان في حالة الطبيعة

تنتقل رؤية جون لوك (1632-1704م) لحالة الطبيعة من تأكيده ثلاث سمات ملازمة لها، أولها أنَّ للإنسان في تلك الحالة وجوداً حرّاً ومساواة تكوينية بأقرانه البشر؛ فخلافاً لما ينقله غلوكون عن السفسطائيين من أنَّ القانون البشري المصطنع هو الذي يدفع البشر إلى السير في طريق العدالة قسراً، يقر لوك في كتابه «في الحكم المدني» أنَّ الإنسان يولد حرّاً بطبيعته وفطرته، وتتمثل هذه الحالة في "حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعالهم والتصرف في ممتلكاتهم وأشخاصهم كما يترأى لهم، في حدود قانون الطبيعة، دون استئذان أو الاعتماد على إرادة أي شخص آخر" (لوك، 2019، ص223). وتتلازم هذه الحرية عند لوك مع مبدأ المساواة المطلقة؛ فالإنسان جميعاً ولدوا متمتعين بنفس المزايا الطبيعية واستخدام القوى نفسها، ومن ثمَّ "ما من شيء أكثر وضوحاً من أنَّ المخلوقات التي تنتمي إلى نفس النوع والمرتبة... يجب أيضاً أن يكونوا متساوين، الواحد منهم مثل الآخر بلا خضوع ولا تبعية" (لوك، 2019، ص223)؛ وهي مساواة تلغي أي تسوية طبيعية لسيادة إنسان على إنسان آخر، وتجعل من الفرد وحدة مستقلة ذات سيادة.

السمة الثانية أنَّ البشر في حالة الطبيعة يزنون عواقب الأفعال بعقولهم قبل أن يُقدِّموا عليها، وبهذا يضع لوك مرجعية أخلاقية تجعل من «قانون العقل» ضابطاً باطنياً ينظم الوجود الإنساني آنذاك، ويشكل طرق النجاة الفعلي للحالة الطبيعية؛ وهنا يكمن موضع الافتراق الأكبر بين لوك من جهة والسفسطائيين وهوبز من جهة أخرى. فالعدالة عند السفسطائيين قيد اصطلاحى (Nomos) يخالف الطبيعة (Physis)، وعند هوبز مفهوم معدوم في الفطرة "حيث لا سلطة مشتركة، ولا وجود للقانون؛ وحيث لا قانون، لا ظلم" (هوبز، 2011، ص136)، بينما العدالة عند لوك هي قلب الطبيعة ذاتها لأنها مستمدة من قانون العقل. وهو تقابلٌ يجد صدهاء العميق في الفكر الإسلامي، إن جازت المقارنة؛ فقول لوك بأنَّ الحُسْنَ (الخير) والفُجْ (الشر) يدرُكان بالعقل استقلالاً عن الوضع يوازِي مذهب المعتزلة في «التحسين والتقبيح العقليين»، عندما يستقل العقل بإدراك حُسْن الأفعال وفُجْها قبل ورود الشرع، بينما يقترب موقف هوبز - من ألا ظلمٌ قبل قيام السلطة والقانون - من الموقف الأشعري المعروف في أنَّ الأفعال لا تتصف بحُسْن أو فُجْ إلا بالشرع. بل إنَّ قانون العقل هذا - وهو في عبارة لوك "ذلك القانون الذي يعلم الجنس البشري كله، إذا لجأ الناس إليه" (لوك، 2019، ص224) - يجد تجسيده الروائيَّ الأبلغ في «حي بن يقظان» لابن طفيل، حين

يهتدي الإنسان المتوحد في جزيرته - بمعزل عن وحي أو مجتمع - إلى حقائق الوجود ومقتضيات الأخلاق بقوة العقل وحدها (ابن طفيل، 1939، ص103-115) على نحو يكاد يكون الصورة التخيلية لقانون العقل اللوحي.

لكن لو، بقوله بالحرية الفطرية، لا يفوته أن يضع حداً حاسماً بين الحرية والانفلات، مؤكداً أنه بالرغم من حرية الإنسان المطلقة في حالة الطبيعة، إلا أنه "لا يملك حرية تدمير نفسه، أو تدمير أي مخلوق في حياته" (لو، 2019، ص224)؛ والسبب في ذلك هو وجود قانون غلوي يحكم هذه الحالة ويمثل له الجميع، إذ إن "حالة الطبيعة لها قانون طبيعي يحكمها، وهو ملزم لكل واحد، والعقل - وهو ذلك القانون الذي يعلم الجنس البشري كله، إذا لجأ الناس إليه، أنهم لما كانوا جميعاً متساوين ومستقلين - فإنه ينبغي ألا يضّر أي واحد منهم الآخر في حياته أو صحته أو حريته أو ممتلكاته" (لو، 2019، ص224). وبذلك يتحول العقل من أداة حسابية لحساب المنافع والأضرار (كما عند غلوكون) إلى مرجعية أخلاقية موضوعية تعكس مشيئة الخالق؛ فالبشر هم "من صنع صانع واحد لا حدود لقدرته أو لحكمته... أرسلوا إلى الأرض بأمره ولحكمته، فإنهم جميعاً ملك له، ذلك الذي صنعهم" (لو، 2019، ص224)، ومن ثم يصبح الحفاظ على الذات وعلى النوع البشري واجباً عقلياً مقدساً وليس مجرد تسوية اضطرارية اتقاء للألم.

وهنا نصل إلى السمة الثالثة لوضع الإنسان في حالة الطبيعة، هي امتلاك كل فرد سلطة إنفاذ العدالة بنفسه؛ إذ يقرر لو أن "لكل إنسان الحق في معاقبة المعتدي وفي أن يكون منفذاً لقانون الطبيعة" (لو، 2019، ص226). وهذا الحق في العقاب ليس تشريعاً للظلم أو الانتقام العشوائي، بل هو سلطة مقيدة بحدود العقل والتناسب، وهدفها الردع والتعويض حماية للسلم الطبيعي القائم بالفعل؛ فمن ينتهك قانون العقل يعلن بجريمته خروجه عن حكم البشر وانضمامه إلى رتبة الحيوانات المفترسة، مما يبيح للمجتمع الطبيعي محاصرته ومعاقبته.

هكذا إذن، نستخلص تصوّر لو لمفهومي «الخير والشر» في حالة الطبيعة، وإن لم يُصرّح بهما بهذه اللغة في أغلب مواضعه؛ فالخير عنده ما يوافق «قانون العقل» من حفظ الذات والنوع وصيانة حياة الآخرين وحرياتهم وممتلكاتهم، والشر ما يخرقه من إضرار بالنفس أو بالغير. وهما خير وشر موضوعيان يُدركان بالعقل استقلاً عن أي وضع أو سلطة سابقة، وبذلك، تظهر "حالة الطبيعة" عند جون لو كحالة سلام ونية حسنة ومساعدة متبادلة منضبطة بالعقل الفطري، وهي نقيض تام للتصور السفسطائي الذي رأى فيها وضعاً هشاً من العجز والتربص الغريزي. وبهذا المعنى، لن يرى لو ما حدث في بغداد وقبلها مونتريال والصومال وغيرها عودة للبشر إلى أصلهم الأناني الغادر - كما يرى هوبز - وإنما سيراه مجرد انزلاق إلى حالة طارئة هي «حالة الحرب»؛ نتيجة غياب «القاضي المحايد»، وطغيان الأهواء والمصالح الذاتية، والتحول من الحرية إلى الانفلات، وهو ما يثبت ضرورة الدولة المدنية لحماية السلام الطبيعي.

لكن، إلى أي مدى يمكن أن يستمر وضع البشر في حالة الطبيعة على هذه الفطرة والتلقائية بما يديم عصر السلام عندهم؟

٤-٢ قصور الطبيعة والحاجة إلى التجاوز

إن سلام حالة الطبيعة، مهما رسخ في العقل، يظل عند لو كسلاماً بلا ضمانات؛ فالحق قائم، لكنّ التمتع به غير مأمون. وهنا ينتقل لو من وصف الحالة الطبيعية إلى تشخيص علليها، مُقرّاً بأنّ الإنسان "رغم كونه يتمتع في حالة الطبيعة بمثل هذا الحق، فإن تمتعه به غير مؤكد ومعرّض باستمرار لا اعتداء الآخرين"، حتى ليغدو "تمتعه بممتلكاته في هذه الحالة... غير مأمون وغير مستقر إلى حد بعيد جداً" (لو، 2019، ص288). ومردّد هذا القصور إلى ثلاثة نواقص أساسية:

أولاً - "لا يوجد قانون قائم ومستقر ومعروف، يحظى بالقبول العام بوصفه معيار الصواب والخطأ" (لو، 2019، ص288)؛ فإذا بقي قانون العقل واضحاً في ذاته، فإن أهواء الناس وتحيّزهم لمصالحهم يجلبان عنهم الاعتراف به عند الخصومة.

ثانياً - "لا يوجد في حالة الطبيعة قاضٍ معروف غير متحيّز لديه سلطة الحكم في جميع الخلافات طبقاً للقانون المقرر" (لو، 2019، ص288-289)، فيصير كل امرئ

قاضياً في قضيته، ويجزّه الانفعال وحب الانتقام إلى المغالاة.
ثالثاً - "كثيراً ما لا توجد في حالة الطبيعة القوة التي تدعم الحكم وتؤيده عندما يكون سليماً وتعمل على تنفيذه كما يجب" (لوك، 2019، ص289). وبهذه النواقص الثلاثة يصبح خطر الانزلاق إلى حالة الحرب داهماً، وتغدو الحياة والملكية عرضةً للاعتداء.

هذه النواقص الثلاثة تدفع المجتمع البشري إلى التفكير في حلّ يضمن السلام الدائم القوي، ولهذا أوجدوا فكرة تضامنية فيما بينهم، تتمثل في أنّ "الحكم المدني هو العلاج السليم لما في حالة الطبيعة من مساوئ" (لوك، 2019، ص228). وهو تشخيصٌ يلتقي، من ضفةٍ أخرى، بما قرّره ابن خلدون (2014) من أنّ العمران البشري لا يقوم إلا بـ «وازع» يكفّ الناس بعضهم عن بعض، لأنّ في طباعهم — إلى جانب حاجتهم إلى الاجتماع — ظلماً وعدواناً (ج.1، ص340-342)؛ فما يسمّيه لوك غياب «القاضي المحايد» و«القوة المنفذة» هو نفسه ما يسمّيه «الوازع» الخلدوني.

٤-٣ العقد الاجتماعي وولادة المجتمع المدني

لا يتصور لوك الخروج من حالة الطبيعة انقلاباً على العقل، بل امتداداً له؛ فالعقل نفسه الذي أسّس الحرية والمساواة هو الذي يدفع الإنسان إلى "الانضمام إلى مجتمع مع آخرين... من أجل المحافظة المتبادلة على حياتهم وحرّياتهم وممتلكاتهم" (لوك، 2019، ص288). وأساس هذا الانتقال هو الرضا الحر لا القهر؛ إذ يقرر لوك أنه "لا يمكن انتزاع أي شخص من حالته وإخضاعه للسلطة السياسية لشخص آخر إلا برضاه، ويتم ذلك باتفاقه مع أشخاص آخرين على أن ينضموا إلى بعضهم البعض ويحدوا في مجتمع" (لوك، 2019، ص273). وجوهر هذا العقد تنازل مزدوج ومحدود، وليس استسلاماً مطلقاً؛ فالفرد يقيد سلطته الأولى في التصرف بما يراه مناسباً لبقائه، ثم "يتنازل عن سلطته في العقاب بأكملها ويوجه قوته الطبيعية... لمساعدة السلطة التنفيذية للمجتمع" (لوك، 2019، ص290). وبهذا الفعل التأسيسي تُولد الجماعة السياسية؛ فحينما "اتحدوا في مجتمع واحد متنازلين كل منهم عن سلطته التنفيذية المستمدة من قانون الطبيعة تاركاً إياها للمجموع، عندئذٍ - وعندئذٍ فقط - يكون هناك مجتمع سياسي أو مدني" (لوك، 2019، ص268). لكنّ هذا التنازل مشروطٌ بغايته؛ فالفرد إنما يبتغي "المحافظة على نفسه وحرّيته وملكيته بشكل أفضل"، ومن ثمّ "لا يمكن تصور أن سلطة المجتمع أو المشرّع الذي يعينه المجتمع تمتد إلى أكثر من الخير المشترك" (لوك، 2019، ص290). وبذلك يكون العقد ارتقاءً عقلياً يصون جوهر الإنسان، ويحوّل سلام الطبيعة غير المضمون إلى سلام مدني مؤسسي مكفول. على أن هذا التأسيس الرضائي لم يسلم من النقد؛ فقد ردّ ديفيد هيوم (1711-1776م) على فكرة «العقد الأصلي» و«الرضا الضمني» بأنّ أحداً لم يشهد تعاقداً تطوّعاً أنشأ الدول، وأن أكثرها قام على الغلبة والعادة لا على اتفاقٍ حرّ (هيوم، 2019، ص49-51)، فتطلّ حجة لوك أقرب إلى مثال عقلي معياري منها إلى واقعة تاريخية.

وفي الوقت الذي جرى فيه التطوير والتنويع، فضلاً عن النقد، على أفكار لوك حول حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي، وبخاصة عند جان جاك روسو (1712-1778م)، الذي تميّز عن لوك بإقراره أنّ الإنسان في حالة الطبيعة كائن خيّر بريء أفسدته المدنية (روسو، 2009، ص104-105)، وبتأسيسه شرعية الحكم على «الإرادة العامة» لا على حماية الملكية الفردية (روسو، 2011، ص94، 110).

لكنّ أشدّ النقد جذرياً لأفكار لوك السياسيّة، جاء من نيتشه الذي لم ير «حالة الطبيعة» فرضيةً حقوقيةً كلك ولا حالة رعبٍ كهوبز، وإنما مسرح لـ«إرادة القوة» والتباين الطبيعي بين البشر، كما نظر إلى أصل الدولة بوصفه غلبة لا تراضياً، وهو ما سيفرده المبحث الآتي.

٥- حالة الطبيعة عند نيتشه

٥-١ التراتب الطبيعي وإرادة القوة

كان موقف نيتشه (1844-1900م) من «حالة الطبيعة» نابعاً من أساس فلسفته التي تحتفل بكل ما هو غريزي وتلقائي ضدَّ العقل والتحكم «المدني» بغرائز الإنسان، وترى أنَّ المجتمع الإنساني قد تقهقر - وسيزداد تقهقراً - عندما قمع غرائزه وواجه منطق الحياة والقوة عبر تنظيم الدولة وقيم الأخلاق.

وبخلاف لوك، نظر نيتشه إلى المجتمع الإنساني في حالة الطبيعة، وقبل تأسيس الدولة، على أنَّ أفضل ما كان فيه هو حُكم الغريزة، لا العقل. ملخصاً الحياة آنذاك - بلغة احتفالية - أنها "في جوهرها انتزاع واعتداء وسيطرة على كلِّ غريب وضعيف، واضطهاد، وقسوة ... واستيلاء، وفي أقل الأحوال والطفها استغلال" (نيتشه، 2018، ص 231-232)

بهذا المعنى، لا ينطلق نيتشه من فرضية حالة طبيعيةٍ حقوقيّة يمتلك فيها الناس - بالتساوي - حقاً أصيلاً بالبقاء، وإنما هي أقل ما يقال عنها مجال طبيعي لتصادم الطاقات والقوى البشرية، وتغلب بعضها على بعض. فحالة الطبيعة إذن «صراع»، لكن ليس على غرار ما رآه هوبز صراعاً من أجل البقاء يقوده الخوف المتبادل، ويجب إنهائه بتأسيس الدولة، وإنما هو صراع «إرادة قوة»، وجوهر للحياة لا ينبغي إيقافه. وقد خاطب نيتشه القائلين بوجهة نظر هوبز بأن "يعيدوا النظر في اعتبارهم القائل بأنَّ غريزة البقاء هي الغريزة المحورية لدى الكائن العضوي. فهناك في المقام الأول شيء حيّ يريد أن يطلق العنان لقوته، والحياة نفسها إرادة قوة؛ وليس حفظ البقاء سوى واحدة من النتائج غير المباشرة له" (نيتشه، 2018، ص 26).

هكذا تمتنع الطبيعة عن أن تغدو فضاءً محايداً تحكمه قاعدة عقلية أو أخلاقية سابقة، كما يمتنع الصراع فيها عن أن يكون صراع خوف ونقص موارد، وإنما هو تعبير عن فائض القوة والحيوية. فالكائن الحي لا يريد مجرد «البقاء»، وإنما يريد التمدد، والسيطرة، والإبداع، وتجاوز ذاته. وبعبارة واحدة: القوة في حالة الطبيعة عند نيتشه فعلٌ إيجابي وتأكيدي على السمِّ والعظمة، وليست مجرد رد فعل دفاعي. ولهذا كله، تصبح نظرية «الحقوق الطبيعية» مجرد اختراع لاحق (غالباً من عند الضعفاء) لمحاولة لجم قوى الأقوياء، وإذا كان للضعفاء حقٌّ فهو أقل من غيرهم (نيتشه، 2014، ج. 1، ص 94).

إذن، لا مكان لـ«حق» متساو بين الناس، وإنما لتراتبٍ بين الأقوى والأضعف. وهذا التفاوت ليس نقصاً ينبغي محوه، وإنما شرط لكلِّ رُقّي؛ فسمو الإنسان ورفعه كانا دائماً صناعةً أرستقراطية؛ قائمة على التفاوت في القوة ومواهب الطبيعة، ولولا «حسن المسافة» بين الأعلى والأدنى، والقمع والإقصاء، والعبودية، لما تطوّر النوع الإنساني (نيتشه، 2018، ص 229). وبهذا، يقلب نيتشه الترتيب الذي تقوم عليه النظريات التعاقدية: فالحق والعدل ليسا أصلاً فطرياً مغروساً في العقل، وإنما نتاج متأخر ومشروط، بل إنَّ فكرة «المساواة» الحديثة في ذاتها ليست انتصاراً للعدل، وإنما ثمرة لحقد الضعفاء (العبيد) على الأقوياء (السادة) و«تمزدهم في الأخلاق»؛ وما القيم الأخلاقية المتعارف عليها منذ نشوء الدولة ومجتمعات التمدن إلا نتيجة ضغينة الضعفاء ضدَّ الأقوياء (نيتشه، 2019، ص 37).

وبهذا الصدد، يشن نيتشه هجوماً لاذعاً على «رومانسية» روسو وفكرته عن المساواة؛ فروسو صور حالة الطبيعة بوصفها الموطن الأول للحرية الفطرية والتكافؤ قبل أن تُفسدها التراتبية الاجتماعية والمؤسسات. بخلاف ذلك، يرى نيتشه في تسوية غير المتساوين ظلماً صريحاً لا عدلاً، ويعيد تعريف العدالة الحقّة بأنها «مساواة بين المتساوين، ولا مساواة بين اللامتساوين» (نيتشه، 2010، ص 164). فحالة الإنسان الأولى، أي حالة الطبيعة، ليست موطن حقٍّ ومساواة كما صورها لوك وروسو وفلسفتهم التعاقدية، وإنما هي فضاء مفتوح لإرادة القوة وللتراتب الطبيعي الذي يُعد أصل كل ارتقاء.

ولهذا كله، يتحدّد مفهوم «الخير والشر» عند نيتشه على النقيض التام من لوك؛ فحيث يجعلهما لوك معياراً عقلياً موضوعياً سابقاً على القوة، يردهما نيتشه إلى القوة نفسها، بل أعاد لغويّاً أصل مفهوم «الخير» إلى صفات الإنسان «النبيل» والتميّز (القوي)، بينما ارتبط مفهوم «الشر» بالإنسان «المبتذل» والرعاي (الضعيف) (نيتشه، 1981، ص 24-25)؛ ففقيم المفهومين مرتبط بالقوة لا بالطبيعة، وهما ليسا أصلاً فطرياً يُدرَك بقانون العقل، وإنما تأويل متأخّر ومشروط تقرضه

موازن السيادة والغلبة. وهكذا ينقلب المعنى اللوكي رأساً على عقب؛ لتتجلى «حالة الطبيعة» عند نيتشه بوصفها حالة «بيولوجية» أصيلة لإرادة القوة بعيداً عن «زيف» الترويض الاجتماعي: فما يسميه الضعفاء «شراً» - من انتزاع وسيطرة وقسوة - هو في صلب هذه الطبيعة عين «الخير» وعنفوان الحياة، وما يمجّدونه على أنه «خير» - من رحمة ومساواة وخنوع - إنما هو تنكّر لشريعة الطبيعة ونتاج لضغينة العاجزين.

لكن، هل هذا يعني أنّ نيتشه يرفض أيّ بديل لحالة الطبيعة التي تتمجّد فيها القوة؟ ويريد الإبقاء على أخلاق الغابات؟ أي بمعنى: هل ستكون أحداث السلب والنهب في بغداد 2003 أعمالاً مسوّغة لديه و«مقبولة»؟ سنستكشف ذلك في المحور القادم.

٢-٥ نشأة الدولة و«ترويض» الإنسان

لو كان نيتشه حاضراً في أحداث السلب والنهب في بغداد العام 2003، لكان تفسيره لهذا الهياج الجماهيري مغايراً تماماً لتفسيرات الفلاسفة التعاقديين. فعلى سبيل المثال: سيرى هوبز في مشهد النهب ارتداد أناس مفزوعين إلى «حرب الجميع ضد الجميع» بمجرد غياب الحاكم الرادع، وسيعده لوك تقويضاً «للحق الطبيعي» في الملكية، بينما سيراه روسو نتاجاً للتشويه الذي لحق بـ «البراءة الطبيعية» للبشر من عند المؤسسات السياسية الفاسدة. أما نيتشه، فسيقرأ المشهد من ثلاث زوايا متداخلة: لن يحتفل بالنهب بوصفه تحرراً للأقوياء، ولن يشمئز منه اشمئزاً أخلاقياً مسيحياً، وإنما سيقراه بوصفه انكشافاً لطبيعة الإنسان وطبيعة الدولة معاً، من جهة التقابل الذي وضعه بين إرادة القوة و«الترويض» القسري الذي تمارسه الدولة إذ تكبت غريزة الإنسان بقوة القوانين «التعاقدية» من دون أن تُلغِيها، فتتكشف عنيفة بمجرد أن تسقط الدولة.

يعود هذا التباين في تفسير الحدث إلى اختلاف جذري؛ فالفلاسفة الثلاثة يبنون آراءهم على متناحية يراها نيتشه زائفة، وهي الانتقال من «حالة الطبيعة» إلى «العقد الاجتماعي»، وعندما يفترض لوك أن البشر أسسوا الدولة بقرار عقلائي حر، فإنّ نيتشه يعدّ القول بهذا التعاقد مجرد «مقولة حالمية» (نيتشه، 2019، ص108). ولهذا، لم يكن الفراغ الأمني في بغداد - إذا أسقطنا عليه رؤية نيتشه - تفككاً لتعاقد سلمي، وإنما مجرد مسافة زمنية فاصلة بين عنف «معروف» قد سقط، وعنّف آخر لم يعبر عن كنهه بعد.

لكن، إذا استبعدنا فرضية العقد العقلاني، فما التفسير المنطقي إذن لنشأة الدولة؟ يجب نيتشه بأن الدولة قامت بسلّاح ومخالب الأقوياء، الذين فرضوا جبروتهم على البشر الأقلّ منهم قوة، ومن ثم لا صلة لإقامتها بالتراضي والتعاقد فـ "من يستطيع أن يأمر، ومن كان سيّداً بالطبع، ومن يتبدّى عنيفاً في العمل والهيأة، أيّ شأن سيكون له في إبرام العقود!" (نيتشه، 2019، ص108).

فالدولة عند نيتشه، إذن، لم تنبثق من اتفاق أحرارٍ تنازلوا عن بعض حقوقهم، وإنما من قهر وبطش أسسه الأقوياء: "الأمر الذي جعل أقدم «دولة» في التاريخ تظهر وتواصل عملها، وفقاً لذلك، في شكل طغياني فظيع، في شكل آلة ساحقة لا تعرف الرحمة" (نيتشه، 2019، ص107). وهو المعنى الذي سيعود الفيلسوف الألماني والتر بنيامين (1892-1940) ليعمّقه لاحقاً؛ فالقانون في نظره لا يولد من العدل أو الاتفاق، وإنما يفرضه القويّ بالقوة أولاً عبر «عنّف مؤسس للحق»، ليتحول بطشه مع الوقت إلى النظام والقانون الذي نلتزم به جميعاً، ويغدو «عنفاً محافظاً على الحق» (بنيامين، 2010، ص12). وبهذا المعنى، لم يكن ما جرى في بغداد سوى فجوة بين عنفٍ حافظٍ سقط وآخر مؤسسٍ لم يتشكّل بعد.

وهكذا يكشف المشهد، بقراءة نيتشويّة، أنّ الدولة ليست ضامناً لسلم أصيل، لماذا؟ - لأنّها قناع حضاريّ يكبح إرادة القوة من دون أن يحوّلها؛ فما إن تسقط السلطة الكابحة حتى تعود الغريزة مكشوفة عنيفة، لتؤكد أنّ النظام والفضوى وجهان لعنّفٍ واحدٍ لا ينقطع.

٣-٥ غاية السياسة: «الصنم الجديد»

انتهينا في المحور السابق إلى أنّ الدولة عند نيتشه قد نشأت عبر العنف، وعلى الرغم من

تقريره هذا، إلا أنه وصفها بأقصى العبارات، فهي «الصنم الجديد» الذي تعبده الشعوب، وهو قائم على موتها. فالدولة إذن تميت الشعوب. لكن كيف؟

بموجب فلسفته العامة، يفرّق نيتشه بين فئتين متقابلتين من القيم، الأولى تتبع «حياة الطبيعة» بكل ما فيها من تلقائية وغانازية وتندفق بطولي لقوى الإنسان، من دون عوائق تمنعه عن أداء حياته في الطبيعة؛ أما النوع الثاني فهي قيم التدجين التي جاءت بعد ظهور الدولة. فلكي تضمن الدولة استقرارها يتوجب عليها منع الناس من القيام بتلبية غرائزهم في السيطرة وإظهار إرادة القوة، ومن هنا جاءت عبارة نيتشه "في مكان ما لا تزال هناك شعوب وجيوش، لكن عندنا هنا يا إخوتي؛ هنا توجد دول" (نيتشه، 2007، ص102). وما دام تدجين القيم يقوم، بالتحليل الأخير، على فن الإقناع بالقيم الجديدة، فإن الدولة عند نيتشه هي «غول بارد» أقتنعنا بكذبه علينا من أجل تدجين قيمنا: "الدولة تكذب على كلّ لسان للشّر وللخير: وبأي كلام نطقت فهي تكذب - وكلّ ما في يدها، إنّما هو مما سرقتها" (نيتشه، 2007، ص103).

هنا، قد يستنتج القارئ أن انهيار هذا «الغول البارد» يمثل خطوة تحرّرية لعودة الإنسان لغرائزه الطبيعية، ومن ثمّ الدخول في «فوضى الغرائز» على غرار ما يحدث في المدن لحظة انهيار السلطة وغياب الردع. لكن المنطق النيتشوي ينفي ذلك بحسم؛ فتجاوز الدولة هو ارتقاء روحي يمارسه فرد خالق يمتلك القدرة على التشريع الذاتي، وليس تفريغاً لفوضى انفعالية تمارسها كثرة فقدت قيدها الخارجي فجأة. من هذه الزاوية، يبرز تناقض جذري آخر مع لوك؛ فبينما يطرح لوك حق الملكية بوصفه «حقاً طبيعياً» سابقاً على وجود الدولة، يبرهن مشهد النهب في بغداد على أنّ القداسة الممنوحة للملكية ليست سوى قيمة متأخرة فرضتها بنية القوة المنتصرة.

وعلى الرغم من ذلك، يضع نيتشه فاصلاً دقيقاً بين نوعين من الاستيلاء: استيلاء «الوحوش» الأقوياء الذين يؤسسون نظاماً جديداً بضمير مرتاح، ونهب الجماهير أو «الرعاع» (القطيع) الذي تدفعه «الضعينة» (Ressentiment) المكبوتة تجاه كلّ ما هو أعلى منها. ففوضى نهب المدن عند سقوط السلطة، ليست تجلياً للقوة المبدعة، وإنما هي هدم مجاني يمارسه الضعفاء، وهو ما يفسر قوله: "إنّ الحياة نبع مسرة؛ لكن حينما يكرع الرعاع تتسم كل الأبار" (نيتشه، 2007، ص188).

يرى نيتشه أن «الشعور بالأمان» الذي توفره الدولة هو مخدّر يقتل الروح البشرية. في كتابه «العلم المرح»، يطلق نيتشه مقولته الشهيرة: إنّ "سرّ الخصوبة الكبرى والمتعة الكبرى، التي يمكن أن نحصل لنا من الوجود تكمن في أن نحيا في خطر!" وأنّ نبني مدننا عند سفح بركان (نيتشه، 2017، ص218).

فانعدام الأمان - على وفق نيتشه - هو الذي يوقظ الحواس، ويحفّز العقل، ويجبر الفرد على الاعتماد على نفسه وتطوير قوته. الدولة عندما منحت الناس الأمان، حيّدت «قانون التطور» وجعلت البشر مستهلكين، كسالي، وخلفت ما يسميه «الإنسان الأخير» (The Last Man)؛ وهو الكائن الغارق بالتوافه، الذي لا طموح له سوى الراحة والاستهلاك والأمان والترفيه، والذي يتفكّر من الغايات العليا والتجارب العظيمة، المتسائل بتهكّم: "ما الحب؟ ما الخلق؟ ما الرغبة؟ ... هكذا يسأل الإنسان الأخير" (نيتشه، 2007، ص49). إنّ المخلوق الذي بلغ منتهى التدجين حتى صار يظنّ بؤسه سعادة: "لقد ابتكرنا السعادة"، يقول البشر الآخرون، ويغمزون بأعينهم" (نيتشه، 2007، ص49).

فالدولة إذن، سواء بأمانها الذي يخلق «الإنسان الأخير»، أم بسقوطها الذي يُطلق ضعينة الرعاع وفوضاهم، تظلّ صنماً قائماً على موت الشعوب.

٦- مقارنة ومناقشة

٦-١ العقل المؤسس مقابل إرادة القوة

رأينا، فيما سبق من هذا البحث، وجود خلافات جمة بين فلسفتي لوك ونيشيه السياسيتين، في الحق، والمساواة، والملكية، وأصل الدولة؛ غير أن هذه الخلافات تنحدر - في العمق - من جذر واحد: السؤال عن أصل «الخير والشر» ومنزلتهما في الوجود الإنساني، أهما معياراً أخلاقياً سابقاً على الاجتماع والسلطة، أم نتاج لاحق لموازينها؟ فما يُسمى في السياسة عدلاً وظلماً، وحقاً واعتدلاً، ليس - كما قرّرنا في الإطار النظري - إلا التجلي السياسي لهذين المفهومين الجذريين؛ ومن ثم فإن الحكم على النظريتين رهناً بموقفهما من أصل الخير والشر. فلوك يجعل «قانون العقل» متفقاً على كل اجتماع سياسي، معياراً موضوعياً يُدرك الحُسَنَ والفُجْهَ قبل نشوء المجتمعات المدنية أو الدولة؛ بل يبلغ بيقين الأخلاق مبلغ يقين الرياضيات، إذ يقول: «إني لأجرؤ على القول بأن الأخلاق قابلةٌ للبرهان كالرياضيات، ما دامت الماهية الحقيقية للأشياء التي تدلّ عليها الألفاظ الأخلاقية يمكن أن تُعرف معرفةً تامةً» (Locke, 1979, p.516). ولهذا فالعدالة عنده قلب الطبيعة لا قيداً خارجياً عليها.

أما نيتشه فيهدم هذا الأساس من قواعده، إذ لا يقيس القيمة باحتكامها إلى عقلٍ شرعها، وإنما بمقدار القوة فيها والسيطرة والإبداع؛ فالتحسين والتفويض قائمان على معيار القوة: «أي شيء يُعدّ حسناً؟ - كل ما ينمي الشعور بالقوة، وبارادة القوة، والقوة نفسها داخل الإنسان. أي شيء يُعدّ سيئاً؟ - كل ما يتأتى من الضعف» (نيتشه، 2011، ص26). وإذ يؤسس لوك الأخلاق على واقعة عقلية برهانية، يعلن نيتشه أنه لا وجود لوقائع أخلاقية على الإطلاق (نيتشه، 2010، ص75)؛ فقيم الأخلاق نتاج تأويلات البشر، وليست «أشياء» حقيقية. ومن هذا المنبع يتفرّع كل شيء: فحيث يرى لوك أن للبشر «حقوقاً طبيعية» أصيلة، يردّ نيتشه الحق إلى ما لدى الإنسان من قوة ف «إذا تغير ميزان القوى بشكل كبير فإن حقوقاً تختفي وتحل محلها حقوق أخرى» (نيتشه، 2013، ص84). وليست هذه القسمة وليدة الحداثّة؛ فجزرها ضارب في اليونان. فحين عرّف ثراسيماخوس العدالة - كما ينقل أفلاطون في الجمهورية - بأنها «ليست إلا صالح الأقوى» (أفلاطون، 2004، ص191)، فإنه كان بصوغ - قبل نيتشه بألفي عام - القول بأن الحق صدئ لموازين القوة لا معياراً سابقاً عليها. وفي المقابل يقف أرسطو أقرب إلى لوك حين يفرّق بين عدلٍ «طبيعي» وعدلٍ «وضعي»، مفرّزاً أن العدل الطبيعي «هو هذا الذي له قوته ذاتها حيثما كان وليس تابعاً للبتة للقوانين التي يصدرها الناس» (أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ص90). فالخصومة - أو فلنقل «التقابل» - بين «الطبيعية» و«الوضع» أقدم من الرجلين، وما لوك ونيتشه إلا وريثين لها، من بين عشرات الفلاسفة الآخرين: أحدهما يجعل القيمة معياراً عقلياً سابقاً، والآخر يجعلها أثراً متأخراً للقوة.

٦-٢ مشهد بغداد ٢٠٠٣ اختباراً للنظريتين

أي خلاف فلسفي، يقوم على جذر نظري أولاً، ثم على وقائع سائدة ثانياً. فالوقائع تمنحنا فرصاً دائماً لامتحان قدرة كلّ نظرية على التفسير. بناء على ذلك، تقدّم أحداث بغداد 2003 المشهد صريحاً: سلطةٌ قوية رادعة تسقط فجأة، فينفجر التوحش والأنانية في المجتمع بعد ساعات، فما التفسير الفلسفي الصحيح لما حدث؟

لابدّ من القول، بدءاً، إن «التفسير الصحيح» للوقائع في الفلسفة، يخضع دائماً لاعتبارات شتى تجعله في الأخير نسبياً، اجتهادياً، غير خاضع لمنطق حسابي ميكروسكوبي حاسم. ولهذا يصبح ما يقوله لوك «صحيحاً» من زاوية فكرية محددة، ويصبح ما يقوله نيتشه «صحيحاً» أيضاً من زاوية فكرية أخرى، مادام الموقف الفلسفي يتعدّى باستمرار من مفاهيم مجردة (كمفهوم الخير والشر في هذه الدراسة). ويبقى العنصر الحاسم في ترجيح هذا الموقف على ذاك، قائماً على قوة القناعة بالحجج، والمزاج الشخصي. ولقد قال وليم جيمس ذات يوم «إن تاريخ الفلسفة، إلى درجة كبيرة، هو تاريخ تصادم معيّن لأمزجة إنسانية ... وأياً ما يكن مزاج الفيلسوف المحترف، فإنه يحاول عندما يتفلسف أن يوارى حقيقة مزاجه ويسترها» (2008، 19). بل إن نيتشه نفسه يؤكد أن فلسفته القائمة على إرادة القوة، نتجت من «أراء مسبقة» نشأت لديه منذ طفولته (1981، ص11). إذن: سيكون من العبث البحث عن «ترجيح حاسم» لما نراه «صحيحاً» بين لوك ونيتشه (وأي

فلاسفة آخريين) في تفسير السبب الذي دعا أولئك الناهبين من المجتمع العراقي - وكلّ ناهبين من أيّ مجتمع آخر في لحظات مشابهة - للعودة السريعة إلى حالة الطبيعة بعد سقوط السلطة. وأقصى ما يمكن القيام به في موازنة هذا الخلاف هو، كما قلنا قبل قليل، العودة للترجيح الشخصي، والمزاج الفلسفي، مع حجج داعمة، ليس أكثر.

في هذا الإطار، نجد السؤال الأرجح الذي يجب أن يتقدم التفسير الفلسفي لما حدث ببغداد 2003، هو نفسه الذي طرحناه في تمهيد البحث، أي ليس «كيف انهار النظام؟» وإنما «كيف نظر الناهبون بأجمعهم إلى ما فعلوه على أنه خيرٌ لهم؟»؛ وكيف تم إعادة توصيف الفعل الواحد - اغتصاب أملاك الغير - فانقلب في وعي الفاعلين من «شرٍّ» مُجرّم إلى «خير» مُباح لحظة غياب السلطة التي «تحدّد القيم»؟ بهذا يصير المشهد محكّاً لسؤال الخير والشرّ قبل أن يكون محكّاً لسؤال الملكية والأمن.

والحقّ أنّ سؤال بغداد - ماذا يفعل الناس حين يغيب الرادع؟ - قديمٌ أيضاً. فقد صاغه أفلاطون في أسطورة «خاتم جيجس» على لسان غلوكون: لو ملك العادل خاتماً يُخفيه عن الأعين فيأمن العقاب، "فمن المحال أن تجد من توافرت له من العزيمة الحديدية ما يجعله يثبت على العدالة"، بل لأقدم على ما يقدم عليه الظالم (أفلاطون، 2004، ص215-216)، وهو ما انكشف فعلاً حين سقط الرادع في بغداد. لكنّ أرسطو يضيف حكماً قيمياً يقف في صفّ لوك: فالإنسان تكتمل إنسانيته بالاستجابة للقانون والعدالة فيصبح عندها أفضل الحيوانات، ولكنّه عندما ينفصل عنهما يكون أسوأها جميعاً (أرسطو، 2009، ص100)؛ فالنهب هنا ليس عملية إطلاق لفعل بطولي مكبوت، بل هبوط إلى أحط ما في الإنسان من الهيجان، حين تنفطر الدولة، ويسقط القانون. وهنا تبرز تفصيلاً تنفرد بها هذه التجربة: أنّ النهب قام به أناس كان غالبيتهم - لغاية ساعات مضت - يقيمون في بيوت عامرة بالرموز الدينية، ويظهرون تدبّراً يفترض بقواعده أن تمنعهم عن أخذ ما ليس لهم، وكانوا لغاية ساعات أيضاً يخضعون لأعراف اجتماعية لا تجيز عبور عتبات بيوت الآخرين من دون إذنهم! فأيّ الإطارين الفلسفيين أقدرُ على استيعاب هذه التجربة؟

سيقول لوك - كما مرّ بنا في البحث - إنّها أهواءٌ حجب العقل ساعة الخصومة، وليست إبطاً للقانون الأخلاقي. وسيقول نيتشه ما هو أحد وأمضى: هؤلاء ليسوا وحوشاً أقوياء، بل قطيعٌ يستعير قيماً ليست له؛ إذ الأخلاق "غريزة القطيع في ظهورها الفردي" (نيتشه، 2017، ص158). والميزان لا يُحسم بسهولة: فالقراءة النيتشوية أنفد في الوصف، لأنّها وحدها تفسّر اقتران النهب بالتخفي خلف المقدّس؛ لكنّ القراءة اللوكية أمتن في المعيار، لأنّها تُدين السقوط وتسوّغ ضرورة تجاوزه. فنيّشه أبلغ في تعرية ما جرى، ولوك أقدر على قول ما كان ينبغي أن يكون.

وإذن، كيف سيقرأ الفيلسوفان الحدث؟

سيقراء لوك انزلاقاً من «حالة الطبيعة» إلى «حالة الحرب»، لا عودة إلى أصلٍ شرير؛ فالإنسان لم يتبدّل، وإنّما غاب «القاضي المحايد»، فطغى الأهواء وحجبت «قانون العقل» الذي بقي قائماً في ذاته. وهو ما شخّصه لوك سلفاً حين حدّر من أنّ الناس قضاةٌ متحيّزون في قضاياهم: "حبّ المرء لذاته سيجعله متحيّزاً لنفسه ولأصدقائه، ومن جهةٍ أخرى فإنّ سوء الطبع والانفعال والانتقام سيقودونه إلى الإفراط في معاقبة الآخرين" (لوك، في الحكم المدني، 138). فالنهب عنده عرضٌ لغياب الحكم لا كشفٌ عن جوهر شرير. أما نيتشه فيقرأه انكشافاً لا انحلالاً: فالدولة إنّما «تُصلح» الإنسان كما يُصلح الحيوان الأليف، أي بأن "يُجعل أقلّ خطراً، ويُحال إلى كائن مريض بالخوف والألم والجراح والجوع" (نيتشه، أقول الأصنام، «مُصلحو البشرية»، 28)؛ فما إن يسقط القيّد حتى تعود الغريزة المكبوتة مكشوفة.

٦-٣ تجريد الخير والشرّ وصناعة الفضاءة

يقودنا امتحانُ النظريّتين على مشهد بغداد إلى ما هو أعمق من الحكم لأحدهما على الآخر؛

إذ يكشف عن خاصية في المفهومين ذاتهما هي مفصل هذا البحث: أنّ «الخير والشر»، على مركزيتيهما في الأخلاق والسياسة، مفهومان مجردان يستعصيان على التعيين الحاسم. فليس لهما، بذاتهما، مضمون ثابت يفرض نفسه على كلّ فاعل في كلّ حال، وإنّما هما أشبه بوعاءٍ صوريّ فارغ، يملؤه بمضمونه من يملك القوة على ملئه. على أنّ تجريد المفهوم ها هنا تجريدٌ في التطبيق لا في الحقيقة؛ إذ لا نعني أنّ الخير عدَمُ محضٍ لا قوَامٌ له، وإنّما نقول إنّ قوامه العقليّ، على موضوعيته في ذاته، يبلغ من التجريد حدّاً يعسر معه الاتفاق على ملئه. وهنا بالضبط تكمن الخطورة: فمن هذا التجريد ذاته - لا من الشرّ المُعلن الصريح - تُصنَع أكثر الفطاعات؛ إذ يكفي أن يُعاد ملء لفظ «الخير» بمضمونٍ جديد حتى نحصل على أقطع الأفعال وقد أصبح «فضيلة» في وعي فاعله.

ومشهد بغداد يقدّم النسخة المصغّرة من هذه الآلية. فالسؤال الذي بدأنا منه - كيف نظر الناهيون إلى فعلهم بوصفه «خيراً»؟ - يجد جوابه هنا: ما إن سقطت القوة السياسية الرادعة، بوصفها القوة التي كانت تملأ الوعاء بمضمونٍ واحدٍ مُلزِمٍ للجميع، حتى صار كلّ فردٍ حرّاً في إعادة ملئه بمصلحته؛ فانقلب انتزاعُ ملك الغير من «شرٍّ» مُجرّمٍ إلى «خيرٍ» مُباح.

ولابدّ من التصريح هنا، أنّنا نميل إلى نيتشه في تفسيره وضع حالة الطبيعة، لكننا لسنا معه في الحكم بالخيرية والشرية لما كان يسلكه الناس فيها. ولئن كان لو ك أقام حالة الطبيعة على التخيّل الفلسفيّ إن صحّت التسمية، فإنّ نيتشه أقامها على استرجاع زمني لتجربة نعيشها في وقتنا الراهن، نعني بها هيمنة قيم الأقوياء على قيم الضعفاء، ومن هنا اتفاقنا معه، والقول المأثور يختصر الموقف بالقول إنّ التاريخ يكتبه المنتصرون.

لكننا عندما نتفق معه بالوصف فإننا لا نتفق معه في الحكم المترتب عليه. فأُن يقول إنّ الأقوياء هم من يفرضون قيمهم على الضعفاء، فإنّ هذا وصف صحيح إلى غاية هذه النقطة، وإنّ لو ك بنفسه يتفق معه هنا؛ إذ يُقرّ صراحةً بهشاشة الضعفاء في حالة الطبيعة (2019، 288)، ولكن عندما ينتقل نيتشه من الوصف إلى إطلاق حكم يتخيّر فيه للأقوياء بجعل قوتهم «خيراً» بذاتها، ويعدّ الضعفاء جزءاً من الشرّ، بل جعلهم "فائضين عن الزوم" (2007، 104) فإنّ في هذا تقويضاً للأساس العقلاني الذي يُبنى عليه العمران البشريّ؛ إذ إنّ تشريع هيمنة الأقوياء بوصفه «حقاً طبيعياً» يعكس قيمة «الخير» بذاتها لا يؤدي إلى الارتقاء بالنوع الإنسانيّ كما يتوهم نيتشه، بل يرتدّ بنا حتماً إلى «حالة حرب» أبدية وشاملة، كلّ طرف فيها يدّعي أنه يقيم «الخير» وينشر العدالة. ولقد تتبّه روسو إلى مشكلة الأخذ بحق الأقوى في كتابه العقد الاجتماعيّ، محذراً (بما معناه) من الدخول في حالة دور لا نهائية في استخدام حق القوة، من القويّ إلى الأقوى منه، وهكذا دواليك، بحيث نصل في النهاية إلى فقدان هذا الحق نفسه (روسو، 2011، ص83).

فأين يستقرّ الميزان بعد هذا بين نيتشه ولوك؟

الجواب: لن تخرج مقارنةً منهما سالمة. فلوك، إذ يراهن على مضمونٍ عقليّ ثابت للخير والشرّ، يبني صراحاً رضائياً لا شاهد تاريخيّ عليه، وهو ما أصابه نقدٌ هيوم إصابتة بالغة حين قرّر أنّ "جميع الحكومات القائمة في الوقت الحاضر تقريباً، أو تلك التي بقي عنها أي سجل في التاريخ، قامت أصلاً إما على أساس الاغتصاب وإما الغزو، وإما عليهما معاً، دون أي تظاهر بالحصول على رضا الناس أو خضوعهم الاختياري" (هيوم، 2019، ص52). فقداسة الملكية لم تصمد عند أوّل اختبار.

أما نيتشه، فعندما يجعل القوة وحدها معياراً لملء الوعاء ويحكم بأنّ «كلّ ما ينبع من الضعف» شرٌّ، فإنّه يقع في مغالطة منطقية صريحة، تتمثل في استنباط المعيار الأخلاقي (ما يجب أن يكون) من الواقع التاريخي أو البيولوجي (ما هو كائن)، وإنّ تحويل «الغلبة» من مجرد واقعة تاريخية إلى «تشريع فلسفي» لمفهوميّ الخير والشرّ، يُجرّد الإنسان من فاعليته العقلانية الحرة، ويختزل الوجود البشري في نزعة طبيعية بيولوجية تلغي الفارق الجوهرية بين المجتمعات المدنية المنظمة وقطعان الطبيعة المفقرّة لـ «قانون العقل».

ولعلّ أبرز تعقيب فلسفيّ على هذه الفكرة ما صاغه جورج إدوارد مور (1873-1958م) في كتابه العمد «مبادئ الأخلاق» (Principia Ethica)، عبر مفهوم «المغالطة الطبيعية»

(Naturalistic Fallacy). ففي معرض نقاشه محاولات ردّ القيمة الأخلاقية إلى مسارات التطور البيولوجي أو الخصائص الطبيعية (القوة الجسمانية والذهنية مثلاً)، يصف مور جوهر هذا الخل المنهجي مخاطباً من يأخذ به أنه يطلق معنى الخيرية غير ممكن التحديد على ما هو محدّد (كالمسلمات البيولوجية)؛ بينما «الخير» سمة بسيطة فريدة لا تُعرّف بغيرها. ولو وصفت أحدهم سمة طبيعية بـ«الخير» — لذة كانت، أم قوة جسمانية وذهنية، أم كون الشيء أرقى في سلم التطور — لوقع في توهم أن الخير مطابق كلياً لتلك السمة، ولدخل من ثمّ في «مفارقة عبثية» (Moore, 1993, p. 105). وعلى هذا الأساس ينقض مور ما يسمّيه «الأخلاق التطورية» (Evolutionistic Ethics)، أي "القول بأننا يجب أن نسير في اتجاه التطور لمجرّد أنّه اتجاه التطور"؛ إذ مردّها عنده إلى "الرأي المغلوط القائل بأن كون الشيء «أفضل» إنّما يعني كونه «أكثر تطوّراً»"، وهو اعتقاد لا يقوم إلّا على الخلط الذي يجعل "الخير إنّما يعني، على نحو ما، الجهة التي تعمل الطبيعة في صفّها" (Moore, 1993, pp. 108, 110) - وتلك هي «المغالطة الطبيعية» نفسها.

وينبغي، توحّياً للدقّة، أن نفرّق بين وجهين للنقد يجتمعان في موقف نيتشه وإن تمايزا في أصلهما: أولهما ما عُرف بـ«مقصلة هيوم»، أي القفز من «ما هو كائن» إلى «ما ينبغي أن يكون»، حين يُستنبط حكم معياري من مجرد واقعة تاريخية أو بيولوجية؛ وثانيهما «المغالطة الطبيعية» بمعناها الأخصّ عند جورج مور، أي القيام بتعريف «الخير» نفسه بسمة طبيعية تُطابقه. والفرق بين الوجهين دقيق: فالأول خطأ في الاستدلال، والثاني خطأ في التعريف. غير أنّهما يلتقيان عند نيتشه في مصبّ واحد؛ إذ حين يجعل «الغلبة» معياراً للخير، فهو يستنبط القيمة من الواقعة (مقصلة هيوم)، ويطابق بين الخير وسمة طبيعية هي القوة (مغالطة مور) في آن معاً. فجمعنا بينهما ليس خطأ بين مفهومين، وإنما نراهما متضافرين في أصل واحد: ردّ القيمة المعيارية إلى واقعة طبيعية.

وقياساً على هذا النقد، تتقاطع مقارنة نيتشه مع الإشكالية المنهجية نفسها؛ إذ يفترض أن الغلبة البيولوجية أو التاريخية هي المعنى المطابق لمفهوم «الخير»، فيجعل من مسار الصراع الدارويني معياراً أوحّد للارتقاء الإنساني، ساعياً بذلك إلى تعريف ما لا يقبل الاختزال في صفة طبيعية بعينها. على أن إنصاف نيتشه يقتضي إبراز اعتراضه المحتمل: فمغالطة مور إنّما تلزم من يفترض أن «الخير» صفة واقعية قائمة يحاول تعريفها فيخطئ، ونيتشه يُنكر أصلاً وجود «وقائع أخلاقية» (نيتشه، 2010، ص75)، فهو لا يُعرّف خيراً سابقاً بل يُعيد تقييم القيم من جذورها. غير أن هذا الرد لا يُغييه تماماً؛ إذ ما إن ينتقل من الوصف الجينولوجي إلى نصب «القوة» معياراً ملزماً للخير، حتى يعود إلى الخلط نفسه الذي شخّصه مور: مطابقة قيمة معيارية بسمة طبيعية.

٧- الاستنتاجات

١. يبقى «الخير والشر»، على مركزيتهما في الأخلاق والسياسة، مفهومين مجردين يستعصيان على التعيين الحاسم؛ فهما أشبه بوعاءٍ صوريّ فارغ يملأ مضمونه من يملك القوة على ملئه. ومن هذا التجريد ذاته - لا من الشرّ الصريح المُعلن - تُصنّع أفضغ الأفعال؛ إذ يكفي أن يُعاد ملء لفظ «الخير» بمضمونٍ جديد حتى يغدو الاعتداء على حقوق الآخرين «فضيلة» في وعي فاعله. وأحداث بغداد 2003 نسخة مصغّرة من هذه الآلية: ما إن سقطت القوة التي كانت تملأ الوعاء بمضمونٍ ملزِم للجمع، حتى صار كلّ فرد حرّاً في إعادة ملئه بما يراه «حقاً» له!
٢. إن ما يعرف في الفكر السياسي الحديث بـ«حالة الطبيعة» - وبغض النظر عن اختلاف الفلاسفة بشأنها - ليست محصورة في الماضي البعيد للمجتمعات البشرية، وإنّما لا تزال كامنة - بهيئة قيم توحّش وأنانية - تحت كلّ نظامٍ مدني جديد، إذ سرعان ما يظهر السلوك الدالّ عليها بمجرد أن يغيب الرادع. ولما رآها لوك سلماً ورأها نيتشه صراعاً في الحدث الواحد، تبيّن أنّها مرآة تردّ إلى الناظر ما حمله سلفاً عن الإنسان، تشارك الخير والشرّ في أنّ الوقائع لا تملؤها بل يملؤها من ينظر إليها.

٣. استعان البحث بقراءة فيلسوفين مختلفين جذرياً بشأن «حالة الطبيعة»، كان الأول، وهو لوك، يراها حالة سلم وعقل توافقي بين الناس، ولكنها تبقى حالة هشّة بسبب افتقارها لما سماه بـ «القاضي المحايد»، أي المرجعية السياسية والقانونية التي تضبط الأمن العام، والتقاضي العام. بينما رآها الثاني، وهو نيتشه، صراعاً يؤكد قوة الإنسان وإرادته. وبناءً على الاختلاف في المبدأ، فقد اختلفت نظرة الفيلسوفين إلى ما بعد «حالة الطبيعة»، نعتي بها أصل تأسيس الدولة وظهور العقد الاجتماعي، فلوك رآها نقلة نوعية لا بدّ منها لمواجهة هشاشة حالة الطبيعة، بينما رآها نيتشه نكوصاً وتقهقراً في الرفعة الإنسانية، لأنها أخذت من الأقوياء لصالح الضعفاء، وسأوتهم جميعاً تحت عنوان «المجتمع المدني».
٤. أخذنا - في البحث - عن نيتشه وصفه، لحالة الطبيعة، فاتفقنا فيه معه، إذ يصدق في أنّ القويّ الغالب يكتب القيم كما يكتب المنتصر التاريخ، ولكننا اختلفنا مع الحكم الناتج عن الوصف، فقد أخطأ بجعله القوة التي فسّر بها «حالة الطبيعة» فيما كان سابقاً: معياراً لما يجب أن يكون لاحقاً، فوقع فيما يسمّى في المنطق بمغالطة الانتقال من التقرير إلى الوجوب.
٥. أما لوك، في المقابل، فرأهنا على مضمون عقليّ ثابت للخير يبني صرحاً تعاقدياً رضائياً بين الناس، لا شاهد تاريخي عليه، وهو ما انتقده هيوم بشدّة، حين ردّ بأننا لا نملك دليلاً حياً على نشوء دولة ما عبر التعاقد الرضائي. وإنما قامت الدول على الغلبة والغزو. ولهذا السبب - قدر تعلق الأمر ببحثنا - بقيت غرائز الطبيعة كامنة في نفوس الناس، بسبب شعورهم الدائم بقوة قهرية تجبرهم على الاجتماع المدني، وما حدث ببغداد، وفي كل مكان شهد وقائع الانفلات نفسها، أنّ قداسة الملكية - التي جعلها لوك حقاً طبيعياً سابقاً على تأسيس الدولة - لا تصمد أكثر من ساعات بعد انهيار الدولة.
٦. الفلسفة، في الأسئلة المشابهة لسؤال هذا البحث، لا تمنح برهاناً حاسماً يلزم المخالف؛ فالترجيح بين لوك ونيتشه يبقى مسنوداً بالحجّة والمزاج الفلسفيّ معاً، لا محكوماً بمنطقيّ حسابي. وأنّ الأفق العربيّ الإسلاميّ - من التحسين والتقييح العقليّين إلى الوازع الخلدونيّ - يُبرهن أنّ سؤال أصل القيم ليس سؤالاً غريباً خالصاً، بل إنسانيّ الجذر والامتداد.
٧. ينبّه البحث أيضاً إلى مسألة خطيرة: هي أنّ الضمان وحده أقلّ من أن تكون كافية لحفظ قيم العيش الآمن، وإنما هي القوة القاهرة، ولهذا فإنّ خطر مفهوميّ الخير والشرّ لا يكمن في غموضهما النظريّ، وإنما في قابليتهما لأن يُعاد تعريفهما بسلك مخالف للسابق تحت ضغط القوة؛ فما لم يُصنّ لهما مضمون عقليّ مشترك تحرسه سلطة عادلة، ظلّ الإنسان مهدّداً بالعودة إلى أحداث «بغداد» أخرى، يُعيد فيها كلّ امرئ تسميةً الفضائع التي يقوم بها: «خيراً».

المصادر العربية

- ابن خلدون، ع. ب. م. (٢٠١٤). مقدمة ابن خلدون (تحقيق: وافي، ع. ع.)، (ط٧)؛ (ج١). القاهرة: دار نهضة مصر.
- ابن طفيل. (١٩٣٩). حي بن يقظان (تحقيق: صليبا، ج. ، و عياد، ك.)، (ط٢). دمشق: مكتب النشر العربي.
- أفلاطون. (٢٠٠١). في السفسطائيين والتربية - محاوره وبروتاجوراس (ترجمة: قرني، ع.)، (د.ط.). القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.
- بنيامين، و. (٢٠١٠). نقد العنف (ترجمة: العلوي، ع. ا.). الأزمنة الحديثة، ٢، ص٧-٢٠. (العمل الأصلي نشر العام ١٩٢١).
- جيمس، و. (٢٠٠٨). البرجماتية (ترجمة: العريان، م. ع.)، (د.ط.). القاهرة: المركز

القومي للترجمة.

- دوبري، ر. (٢٠٢٤). حياة الصورة وموتها (ترجمة: الزاهي، ف.)، (ط١). القاهرة: مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة.
- روسو، ج. ج. (٢٠٠٩). خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر (ترجمة: غانم، ب.)، (ط١). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- روسو، ج. ج. (٢٠١١). في العقد الاجتماعي (ترجمة: لبيب، ع.)، (ط١). بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- رولز، ج. (٢٠١٩). محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق (ترجمة: وهبة، ر.)، (ط١). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- زندكولر، ه. (تحرير). (٢٠١٢). المثالية الألمانية (ترجمة وتحرير للنسخة العربية: المرزوقي، أ. ي. ، والمسكيني، ف. ، و العونلي، ن.)، (ط١)، (ج١). الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- سبيلا، م. ، و العالي، ع. ا. ب. (تحرير). (١٩٩١). دفاتر فلسفية - نصوص مختارة - الطبيعية والثقافة (ط١). دار توبقال للنشر.
- سكيربك، غ. ، و غيلجي، ن. (٢٠١٢). تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين (ترجمة: اسماعيل، ح. ح.)، (ط١). بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- طاليس، أ. (١٩٢٤). علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ترجمة: السيد، أ. ل.)، (د.ط) ؛ (ج٢). القاهرة: دار الكتب المصرية.
- طاليس، أ. (٢٠٠٩). السياسة (ترجمة: السيد، أ. ل.)، (ط١). بغداد - بيروت: منشورات الجمل.
- لوك، ج. ، (٢٠١٩). في العقد الأصلي. في ج. لوك، ود. هيوم، و ج. ج. روسو، العقد الاجتماعي (ترجمة: ع. ا. أحمد)، (ط١). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- نيتشه، ف. (٢٠١٠). غسق الأوثان (ترجمة: مصباح، ع.)، (ط١). بيروت - بغداد: منشورات الجمل.
- نيتشه، ف. (٢٠١١). نقيض المسيح (ترجمة: مصباح، ع.)، (ط١). بيروت - بغداد: منشورات الجمل.
- نيتشه، ف. (٢٠١٣). الفجر (ترجمة: الناجي، م.)، (ط١). الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.
- نيتشه، ف. (٢٠١٤). إنسان مفرط في إنسانيته - كتاب للعقول الحرة (ترجمة: مصباح، ع.)، (ط١، ج١). بيروت - بغداد: منشورات الجمل.
- نيتشه، ف. (٢٠١٧). العلم المرح (ترجمة: مصباح، ع.)، (ط١). بيروت - بغداد: منشورات الجمل.
- نيتشه، ف. (٢٠١٨). ما وراء الخير والشر - توطئة لفلسفة مستقبلية (ترجمة: مصباح، ع.)، (ط١). بيروت: منشورات الجمل.
- نيتشه، ف. (٢٠١٩). في جينالوجيا الأخلاق (ترجمة: مصباح، ع.)، (ط١). بيروت - بغداد: منشورات الجمل.
- هوبز، ت. (٢٠١١). الليثان - الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة (ترجمة: حرب، د. ح. و صعب، ب.)، (ط١). بيروت: دار الفارابي.
- هيوم، د. (٢٠٠٨). رسالة في الطبيعة الإنسانية (ترجمة: سعيد، و. ع. د.ط ؛ ج٢). دمشق: وزارة الثقافة السورية.

هيوم، د. (٢٠١٩). *في العقد الأصلي*. في ج. لوك، ود. هيوم، و ج. ج. روسو، *العقد الاجتماعي* (ترجمة: أحمد، ع. ا. ط١). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Translated References

- Aristotle. (1924). *Nicomachean Ethics* (A. L. Al-Sayyid, Trans.); (Vol.2). Cairo: Egyptian Government Press.
- Aristotle. (2009). *Politics* (A. L. Al-Sayyid, Trans.); (1sted.). Baghdad – Beirut: Al-Jamal Publications.
- Benjamin, W. (2010). Critique of Violence (A. B. Al-Alawi, Publisher.). *Al-Azmina Al-Haditha*, Issue(2), pp. 7–20. (Original work published 1921).
- Debray, R. (2024). *The Life and Death of the Image* (F. Al-Zahi, Trans.); (1sted.). Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture.
- Hobbes, T. (2011). *Leviathan: The Natural and Political Origins of State Power* (D. H. Harb & B. Saab, Trans.); (1sted.). Beirut: Dar Al-Farabi.
- Hume, D. (2008). *A Treatise of Human Nature* (W. A. Saeed, Trans.); (Vol.2). Damascus: Syrian Ministry of Culture.
- Hume, D. (2019). On the Original Contract. In J. Locke, D. Hume, & J. J. Rousseau, *The Social Contract* (A. A. Ahmed, Trans.); (1sted.). Arab Center for Research and Policy Studies.
- Ibn Khaldun, A. B. M. (2014). *The Muqaddimah of Ibn Khaldun*. (A. A. Wafi, Ed.); (7thed.); (Vol.1). Cairo: Nahdet Misr Publishing House.
- Ibn Tufail. (1939). *Hayy ibn Yaqzan*. (J. Saliba & K. Ayyad, Eds.); (2nded.). Damascus: Arab Publishing Bureau.
- James, W. (2008). *Pragmatism* (M. A. Al-Aryan, Trans.); (n.ed.). Cairo: National Center for Translation.
- Locke, J. (2019). On the Original Contract. In J. Locke, D. Hume, & J. J. Rousseau, *The Social Contract* (A. A. Ahmed, Trans.); (1sted.). Arab Center for Research and Policy Studies.
- Nietzsche, F. (2010). *Twilight of the Idols* (A. Misbah, Trans.); (1sted.). Beirut – Baghdad: Al-Jamal Publications.
- Nietzsche, F. (2011). *The Antichrist* (A. Misbah, Trans.); (1sted.). Beirut – Baghdad: Al-Jamal Publications.
- Nietzsche, F. (2013). *Dawn* (M. Al-Naji, Trans.); (1sted.). Casablanca: Africa Orient.
- Nietzsche, F. (2014). *Human, All Too Human: A Book for Free*

- Spirits* (A. Misbah, Trans.); (1sted.); (Vol.1). Beirut – Baghdad: Al-Jamal Publications.
- Nietzsche, F. (2017). *The Gay Science* (A. Misbah, Trans.; 1sted.). Beirut – Baghdad: Al-Jamal Publications.
- Nietzsche, F. (2018). *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future* (A. Misbah, Trans.); (1sted.). Beirut: Al-Jamal Publications.
- Nietzsche, F. (2019). *On the Genealogy of Morality* (A. Misbah, Trans.); (1sted.). Beirut – Baghdad: Al-Jamal Publications.
- Plato. (2001). *On Sophists and Education: The Protagoras Dialogue* (A. Qarni, Trans.); (n.ed.). Cairo: Qubaa Publishing, Printing, and Distribution House.
- Rawls, J. (2019). *Lectures on the History of Moral Philosophy* (R. Wahba, Trans.); (1sted.). Beirut: Arab Center for Research and Policy Studies.
- Rousseau, J. J. (2009). *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Mankind* (B. Ghanem, Trans.); (1sted.). Beirut: Centre for Arab Unity Studies.
- Rousseau, J. J. (2011). *The Social Contract* (A. Labib, Trans.); (1sted.). Beirut: Arab Organization for Translation.
- Sandkuhler, H. J. (Ed.). (2012). *German Idealism* (A. Y. Al-Marzouqi, F. Al-Miskini, & N. Al-Awnali, Trans. And Eds.; (1sted.), (Vol.1). Arab Network for Research and Publishing.
- Sbila, M. & Al-Ali, A. A. B. (Eds.). (1991). *Philosophical Notebooks – Selected Texts – Nature and Culture* (1sted.). Toubkal Publishing House.
- Skirbekk, G., & Gilje, N. (2012). *History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century* (H. H. Ismail, Trans.); (1sted.). Beirut: Arab Organization for Translation.

Foreign References

- Bogdanos, M. (2005). The Casualties of War: The Truth about the Iraq Museum. *American Journal of Archaeology*, 109(3), 477–526.
<http://doi.org/10.3764/aja.109.3.477>
- Calder, T. (2022). The Concept of Evil. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/entries/concept-evil/>
- Hume, D. (1912). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (Reprint edition). Chicago: The Open Court Publishing Co .
- Jenish, D. (2018). *The Making of the October Crisis: Canada's Long*

-
- Nightmare of Terrorism at the Hands of the FLQ (1)*. Toronto: Doubleday Canada .
- Kekes, J. (1998). Evil. In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (p.1). Taylor and Francis.
<https://doi.org/10.4324/9780415249126-L022-1>
- Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press
- Kurian, G. T., Alt, J. E., Chambers, S., Garrett, G., Levi, M., & McClain, P. D. (Eds.). (2010). *The Encyclopedia of Political Science*. CQ Press.
- Locke, J. (1979). *An essay concerning human understanding* (P. H. Nidditch, Ed.). Oxford New York: Clarendon Press. (Original work published in 1689).
- Moore, G. E. (1993). *Principia Ethica* (T. Baldwin, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published in 1959).
- Rothfield, L. (2009). *The Rape of Mesopotamia: Behind the Looting of the Iraq Museum*. Chicago: University of Chicago Press .
- Smith, M. (2002). The State of Nature: The Political Philosophy of Primitivism and the Culture of Contamination. *Environmental Values*, 11(4), 407–425.
<https://doi.org/10.3197/096327102129341154>
- Waterfield, R. (2000). *The First Philosophers: The Presocratics and Sophists*. Oxford University Press.