المشروعية الفلسفية

للكذب والخداع السياسي

إعداد

د/ حمدي عبد الحميد محمد محمد الشريف

مدرس الفلسفة السياسية

قسم الفلسفة- كلية الآداب- جامعة سوهاج

مستخلص:

إذا كان الكذب- في حد ذاته- وسيلة لا أخلاقية ومنافية للقيم العامة، فكيف يتسنّى للكذب والخداع أن يكتسبا مشروعية سياسية؟ لقد قدّم الفلاسفة إجابات مختلفة عن هذا السؤال، وطرحوا إسهامات مُتنوّعة وثريّة للغاية حول هذا الموضوع، وقد جاء هذا البحث ليتناول- بالعرض والتحليل النقدي- الأسس والأصول الفلسفية لمشروعية الكذب والخداع السياسي في إطارهما الشامل، وأبعادهما المختلفة، وذلك في ضوء من إسهامات بعض فلاسفة السياسة والأخلاق، بدءاً من «أفلاطون» و«أرسطو»، مروراً «بأوغسطين»، و«الفارابي»، حتى «مكيافيلي»، و«جان جاك روسو» و«كانط»، وصولاً إلى «ألكسندر كويري»، و«ليو شتراوس»، و«حنّه أرندت»، و«جاك دريد».

الكلمات الدالة: *«الأكاذيب النبيلة»، «القصدية»، «الخداع الإيجابي»، «الخداع السلبي»، «الأيدي القذرة»، «الضرورة»، «أخلاق الاعتقاد»، «أخلاق المسئولية»، «التبريرات»، «الأعذار»، «نظرية الواجب»، «مذهب النتائج ».*

Abstract:

If lying is in itself an immoral device and contrary to public values, how can lying and deception acquire political legitimacy? The philosophers have presented different answers to this question, and they advanced a very varied and rich contribution to this subject. Therefore, The research

deals with the philosophical foundations of the legitimacy of political lying and deception, within their comprehensive framework and different dimensions, in view of the contributions of some of political and moral philosophers, from Plato and Aristotle, through Augustine, Fārābī, Machiavelli, Rousseau and Kant, to Alexandre Koyré, Leo Strauss, Hannah Arendt, and Jacques Derrida.

Descriptors : "*Noble Lies"; "Intentionality"; "Positive Deception"; "Negative Deception"; "Dirty Hands"; "Necessity"; "Ethics of Conviction"; "Ethics of Responsibility"; "Justifications"; "Excuses"; "Deontological Theory"; "Consequentialism*".

الاستشهاد المرجعي:

حمدي عبد الحميد محمد محمد الشريف (٢٠١٨). المشروعية الفلسفية للكذب والخداع السياسي. ـ حولية كلية الآداب. جامعة بني سويف. ـ مج ٧، ج١.ـ ص ص ١٦٥ - ٣٣٩.

- مُقَدِّمة:

إذا كانت السياسة في نظر مكيافيلي تَعنِي «فنّ الممْكِـن» فـي إدارة الشئون العامة، فإن هذا (الممكن) قد لا يتحقق إلّا عن طريق وسائل وأساليب شريرة في ذاتها! تبدأ هذه الوسائل من الكذب والخداع، والالتفاف حول القانون، وهي أقلها ضررًا، وقد تصـل فـي وحشـيّتها إلـى السـلب والنهب، وفي بعض الأحيان القتل، واستعمال العنف ضد الأبريـاء. وعلـى مستوى ما هو كائن، يُمثِّل الكذب ركيزة من الركائز التي تعتمد عليها بعض الحكومات والأنظمة السياسية، كما يُعَدّ ضمن الأدوات الضرورية في منظومة أيّ قيادة سياسـية. وإذا كـان الكـذب مـن أكثـر الوسـائل المُستخدمة في ميدان السياسة، وإذا مـا كـان يظهـر بأشـكال مختلفـة ومستويات متباينة خلال العملية السياسـية، فإنـه مـن غيـر المـرجح أن ينمحي في يوم من الأيام. ولعل هذا هو ما حَـدا بـبعض الفلاسـفة إلـى الاعتقاد بأن الكذب كان- وسيظل دائمًا- مقومًا جوهريًـا مـن مقومـات السياسة، وأن اقترانه بالفعل السياسي ضرورة لا غنى عنها، وبذلك تصبح السياسة والكذب وجهين لعملة واحدة!

ومما لا شك فيه أن الكذب السياسي موضوع مُهِم من موضوعات الفلسفة السياسية؛ فقد حَظِيَ باهتمام عدد غير قليل من الفلاسفة، بَدءًا من «أفلاطون» و«أرسطو»، مرورًا «بأوغسطين»، و«الفارابي»، حتـى «مكيافيلي»، و«جان جاك روسو» و«كانط»، وصولًا إلـى «ألكسـندر كـويري» (Alexandre Koyré)، و«ليـو شـتراوس»، و«حنّـه أرنـدت»، و«جاك دريدا» في القرن العشرين. وقد جاءت إسهامات الفلاسفة في هذا

الموضوع مُتنوّعة وثريّة للغاية. وبوجه عام يمكن القـول: إن البحـث الفلسفي حول تبرير الكذب والخداع في السياسة انحصر بين فريقين من الفلاسفة: أحدهما يرفض- على وجه القطع- تسويغ هذا النوع من الأفعال والممارسات السياسية، ويُمثّله أنصار «نظرية الواجب» "Deontological Theory"، والآخر يُبرّر اللجوء إليه في حالات معينة، ويُمثّلـه أنصـار «مذهب النتائج» "Consequentialism". ومن هنا جاء هذا البحث ليـدرس بالتفصيل الأسس والأصول الفلسفية لمشروعية الكذب والخداع السياسي، أو هو ينصبّ على دراسة مشروعية الكذب والخداع السياسي من منظور فلسفي، وفي إطارهما الشامل، وأبعادهما المختلفة.

- أهمية البحث:

يُعَدّ البحث في مواقف الفلاسفة في هذا الموضوع علـى درجـة عالية من الأهمية، ومع هذا فلا توجد- فـي حـدود عِلمنـا- أيّـة دراسـة أكاديمية تفصيلية باللغة العربية في هذا الموضوع. وفي الحقيقة إن هذا البحث لا يستمد أهميته من كون الكذب مرتبطاً بالإنسان في كل زمـان ومكان، وإنما ترجع أهميته- في جـزء كبيـر منهـا- إلـى كـون الكـذب يُستخدم في الوقت الراهن وفي كثير مـن الأحيـان كوسـيلة لترسـيخ الاستبداد، والدفع نحو الاستعمار، عن طريق التوظيف السياسي والتكييـف الأيديولوجي لعقائد سياسية ودينية فاسدة.

وترتبط بهذا الجانب أهمية أخرى، وتتمثل في تغلغُل سياسة الكذب والخداع في العالم المعاصر، وذلك يرجع إلى ظهور الأنظمة الشـمولية والاستبدادية التي تُعوّل على الكذب كـأداة لا غنـي عنهـا فـي تحقيـق

أهدافها؛ الأمر الذي شكّل مادة جديدة وخصبة للتناول الفلسفي لهذا الموضوع وما يرتبط به من قضايا ومسائل أخرى على درجة كبيرة من الأهمية (ولا يعني هذا بطبيعة الحال انتِفاء الكذب من الحكومات الديمقراطية المعاصرة). وعلاوة على ذلك فقد أخذ الكذب السياسي في العالم المعاصر أبعاداً جديدة، ومختلفة تماماً عن مثيلاتها في العصور القديمة، وكان السبب في ذلك- ضمن أسباب أخرى- يتمثل في تطور التكنولوجيا، والتقدم الهائل في وسائل الإعلام، اللذَين أفضيا في الأساس إلى تطور أدواته، وتضخم قوته، وتزايد دوره وسطوته على الجميع!

- دوافع البحث:

هناك مجموعة من الأسباب والعوامل التي شكّلت دوافعنا للبحث في هذا الموضوع الفلسفي الحيوي والمهم، ومن بين هذه الدوافع على سبيل المثال- لا الحصر:

١- إنّ هذا الموضوع لم يَحظَ بنصيب وافر من البحث في المكتبة العربية؛ فثَمّة ندرة ملحوظة- إنْ لم نقل انعدام- في اهتمام الباحثين والأكاديميين في عالمنا العربي بالأطروحات والنقاشات الفلسفية حول هذا الموضوع، وذلك على الرغم من أهمية الإسهامات التي قدمها الفلاسفة عبر العصور حول ماهية الكذب، وطبيعته، وأصوله، ومدى تبريره في ميدان السياسة.

٢- إنه إذا نظرنا نظرة سريعة إلى الأحداث السياسية على المسرح الدولي، يتكشّف لنا ما يموج به عالمنا في الوقت الراهن من تغلغُل

ممارسات الكذب، وتفشي سياسة الخداع في جميع صورها بين الدول والشعوب الإنسانية.

٣- محاولة الوقوف على آراء الفلاسفة وتصوراتهم حول هذا الموضوع، ومحاولة الاستفادة منها- قدر الإمكان- في فهم مسار السياسة الدولية الراهنة.

ونتيجة لذلك، ولأسبابٍ أخرى ستتضح تِبَاعًا خلال صفحات هذا البحث، تصبح دراسة هذا الموضوع مطلبًا ضروريًا ومُجديًا إلى حدٍّ كبير.

- إشكالية البحث:

تدور الإشكالية الرئيسة لهذا البحث حول هذا التساؤل: إذا كان الكذب والخداع- في حد ذاتهما- وسيلتين لا أخلاقيتين ومنافيتين للقيم العامة، فكيف يتسنّى للكذب والخداع السياسي أن يكتسبا مشروعية فلسفية؟ وبصياغة أخرى: ما الأسس والأصول الفلسفية التي اعتمد عليها الفلاسفة في تبرير الكذب والخداع السياسي؟

ويتفرع عن هذا التساؤل مجموعة من التساؤلات الفرعية المرتبطة به، منها على سبيل المثال- لا الحصر:

١- ماذا يَعنِي الكذب من المنظور الفلسفي؟ وما مدى ارتباطه بعنصر النيّة في الخداع؟

٢- هل الكذب- كفعل وكممارسة إنسانية- منافٍ للأخلاق والقانون؟

٣- هل ثَمّـَة تبريرات أخلاقية للكذب؟ وهل هو مقبول سياسيًا؟ أم إنه مرفوض ومستنكر من حيث المبدأ؟

٤- ما وظيفة الكذب في السياسة؟ وما مدى فاعليته؟ وهـل للكـذب دور في تعزيز الانسجام والتلاحم الاجتماعي؟

٥- ما الحالات التي يتعيّـَن فيها على الحاكم اللجوء إلى الكـذب؟ ومتى يكون من غير المشروع ممارسته؟

٦- هل الكذب يظهر أكثر في البلدان الديمقراطية؟ أم في البلدان ذات الحكم المركزي؟

٧- لماذا ظهر الكذب بقوة في العالم المعاصر؟ وما الأسـباب التـي أدت إلى صعوده بشكل جديد ومختلف؟

٨- إلى أي مدى يمكن أن تقوم السياسة بتحريـف الحقـائق؟ ومـا السمات التي تُميّـِز الكذب الحديث عن الكذب في العصور القديمة؟

٩- ما دور الكذب في الترويج للحرب، وشنها؟

- منهج البحث:

أما عن المناهج التي سوف استخدمها في هذا البحث، فيمكن القول: إنني سأعتمد على «المنهج التحليلي» في عرض مواقـف الفلاسـفة مـن مسألة الكذب والخداع السياسي، وتحديد معاني المصـطلحات والمفـاهيم التي يستخدمونها، كما سأعتمد على «المنهج التاريخي» مـن حيـث ردّ الأفكار والمصطلحات إلى أصولها الأولى، إلى جانب «المنهج المُقَارَن» من حيث المقارنة بين مواقف الفلاسفة حول هذا الموضوع، وأخيراً يأتي دَور «المنهج النقدي» بغرض الوقوف على ما تنطوي عليه تصـوراتهم،

ورؤاهم، ومواقفهم من إيجابيـات وسـلبيات، وتوضـيح مـواطن الأصـالة والطرافة والتقليد فيها.

- تقسيم البحث:

اقتضت طبيعة هذا البحـث أن يَرِدَ في أربعة مباحث أساسية على النحو الآتي:

المبحث الأول: ماهية الكذب والخداع السياسي.

المبحث الثاني: فكرة «الأكذوبة النبيلة» عند أفلاطون.

المبحث الثالث: منطق «الضرورة» وسياسة الكذب والخداع.

المبحث الرابع: لا أخلاقيات الكذب من المنظور الفلسفي.

المبحث الأول: ماهية الكذب والخداع السياسي:

أوضحت في مقدمة البحث أن مسألة الكذب تحتل مكانة مُميّـزة ضمن موضوعات الفلسفة السياسية، ومن ثَمّ يأتي هذا المبحث ليقف على مجموعة من المشكلات الفلسفية المتعلقة بماهيـة الكـذب؛ الأمـر الـذي استلزم تقسيمه إلى عنصرين: يدور الأول منها حول تحديد مفهوم الكذب كمحاولة لضبط المصطلح (من حيث المعنى أولاً، والدلالة ثانياً)، أمـا العنصر الثاني فنكشف من خلالـه عـن دور الخـداع فـي الكـذب، ومـدى استخدام (الحقيقة) ذاتها كأداة للكذب، وغيرها مـن القضـايا والمسـائل الأخرى.

أولاً: الكذب: مفهوم واحد، أم مفاهيم مُتنافِسة؟

إذا نظرنا إلى مفهوم «الكذب» "Lying"، سنجد أن هناك صعوبة في الوصول إلى تعريف محدد له؛ الأمر الذي لاحظته «جينيفـر م. شـاول» Jennifer M. Saul عندما أشارت إلى أن «مصطلح الكذب يُسـتعمل بطـرق مختلفة، وفي بعض الاستعمالات الواسعة جداً، يتم النظر إلى أية ممارسة خداعية، كلامية أو غير ذلك، على أنها كـذبٌ»[1]. وعلـى هـذا فـإنّ مصطلحٌ فضفاضٌ إلى حدٍّ كبير؛ وهذا ما حَدا بالعديد من الفلاسـفة- ضمن أسباب أخرى- إلى محاولة تحديد المفهوم بحيث ينصبّ على أفعال معينة دون غيرها. وعلى الرغم من هذا الاهتمام بمسألة تحديد المفهوم، فإن التعريفات التي طُرحت حول الكذب كثيرة ومُتعدِّدة.

(1) Saul, Jennifer M.: *Lying, Misleading, and What is Said: An Exploration in Philosophy of Language and in Ethics*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2012, P. 1.

(أ) الكذب في اللغة، والاصطلاح:

"الكَذِبُ" لُغَةً هو نقيض "الصِّدْقِ"[١]. وقـد تَعَـدَّدَت الآرَاءُ والمعَاذِي اللُّغوية حول الكلمة، ولكنها تشترك جميعها في إحدى دلالتين: إما "التصريح" بمعلومات خاطئة، أو "إخفـاء" بيانـات صـحيحة؛ بهـدف تضليل الآخرين. وعلى هذا النحو يتأرجح الكـذب بـين "إظهـار مـا هـو زائف"، أو "إخفاء ما هو حقيقي". وفي الحالتين فالكذب هو قول ما ليس موجوداً، وبحيث يتم تشويه ما هو موجود فعلاً أو تحريفه، ووضعه فـي غير مواضعه عن طريق الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه، أو بما ليس فيه.

أما إذا نظرنا إلى المَعَاذِي الاصطلاحية للكذب، أو التعريفات التي اصطلح عليها الفلاسفة لمعنى الكذب، فسنجد أنها تُركِّز علـى دلالتـين اثنتين: "التزييف" 'Falsification'، و"الخـداع المُتَعَمَّـد" 'Intentional Deception'، باعتبارهما المكونان الأساسيان للكذب. ففي كتابها الكلاسيكي، تُعرِّف «سيسيلا بوك» Sissela Bok الكذب بأنه «تعبيرٌ زائفٌ يصدر عن الإنسان، على شكل قول، أو تصريح بالقول أو الفعل، ولكنه تعبير ينطوي على دلالة خداعية على نحو متعمد»[٢]. وكذلك تشير «جينيفر لاكي» Jennifer Lackey إلى هذا المعنى للكذب، وذلك على النحو الآتي:

---

(١) مَجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط. ٤، ٢٠٠٤، ص. ٧٨٠.

(2) Bok, Sissela: *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, New York: Random House, 1978, P. P. 14, 16.

يكذب (أ) على (ب)، إذا:

١- كان (أ) يريد أن يوصل فكرة ما إلى (ب).

٢- يعتقد (أ) أن هذه الفكرة زائفة.

٣- ينوي (أ) أن يخدع (ب) في محاولته لتوصيل هذه الفكـرة إليه[١].

كذلك يذهب كل من «جـيمس إ. مـاهون»[٢] James E. Mahon، و«فريـدريك أ. سـيجلر»[٣] Frederick A. Siegler، و«برنـارد أ. وليامـز»[٤] Bernard A. Williams إلى أن الكذب قولٌ زائفٌ يصـدر مـن الإنسان، مع وجود النيّة في أن شخصاً آخر ينقاد إلى تصديق ذلك القول. وبعبارة أخرى، فإن الكذب تقريرٌ لمحتوى ما من جانـب الإنسـان، وهـو نفسه يعتقد بأنه زائفٌ، وذلـك بنيـة خـداع الآخـرين بالنسـبة لـذلك المحتوى.

هذه نماذج للتعريفات الاصـطلاحية حـول الكـذب، ونلاحـظ أنهـا ترتكز أساساً على مقوم "النيّة في الخداع"، عن طريق عنصرين اثنـين: إما "إخفاء" معلومات معينة، أو "الإدلاء" ببيانات غير صحيحة، أو كليهما معاً؛ بمعنى أن يقول الإنسان على نحو متعمد ما يَعرِف أنه زائفٌ؛ سعياً منه لخداع الآخرين من خلال جعلهم يصدقون ما يقوله. ومن هنـا ذهـب

---

(1) Lackey, Jennifer: "*Lies and Deception: An Unhappy Divorce*", *Analysis*, Vol. 73, No. 2 (Mar. 2013), P. 236.
(2) Mahon, James E.: "*Two Definitions of Lying*", *International Journal of Applied Philosophy*, Vol. 22, No. 2, 2008, P. 211.
(3) Siegler, Frederick A.: "*Lying*", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 2 (Apr., 1966), P. 128.
(4) Williams, Bernard A.: *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2002, P. 96.

"فريدريك أ. سيجلر" إلـى أن هنـاك خمسـة شـروط أساسـية للحالـة النموذجية للكذب، وهي على النحو الآتي:

١- أن يقول الإنسان شيئًا ما.

٢- أن يتوافر لديه عنصر النية في الخداع.

٣- أن يكون الشيء الذي يقوله زائفًا.

٤- أن يكون على علم بأن الشيء الذي يقوله زائف.

٥- أن تكون لديه القدرة على توصيل ما يقوله للآخرين[١].

ومن الملاحظ على هذه التعريفات أن الكذب ممارسة إنسانية تتسم بالقهر، وفرض السيطرة على الآخرين؛ حيث يُفترض أن الكاذب لا يؤمن بصحة ما يقول؛ أيّ إنه يضع في ذهنه شيئًا ما، ومـع ذلـك ينطـق بمـا يخالفه؛ بنِية خداع الآخرين.

(ب) المفهوم الكلاسيكي للكذب:

ترتدّ التعريفات الاصطلاحية السابقة للكذب إلى التعريف التقليدي الذي يمتدّ من «أفلاطون» (٤٢٧-٣٤٧ ق. م) و«أرسطو» (٣٨٤-٣٢٢ ق. م)، ويعود الفضل فـي تحليلـه باستفاضـة إلـى «أوغسـطين» (٣٥٤-٤٣٠ م). فبحسب أفلاطون، فإن الكذب نوعٌ مـن «التزييـف» 'Pseudos' المتعمـد (التزييف عن قصد)، في مقابل «التزييف اللاإرادي» (الخطأ عن جهل، أو عدم معرفة). ومن ثَمّ إذا كان الكذب نوعًا من الخطـأ المتعمـد، فـإن الخطأ غير المقصود لا يُعَدّ كذبًا[٢].

---

(1) Siegler, Frederick A.: "*Lying*", PP. 128-136.

(٢) أفلاطون: محاورة هيبياس الصغرى، ضمن: المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، ترجمة: شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص ص. ٢٤٧-٢٤٨.

كذلك ووفقاً لأرسطو، فإن الكذاب هو «ذلك الإنسان الذي يميل دومًا إلى استخدام الصيغ "الزائفة" 'false' (أي التي لا وجود لها)، وينجح بمهارة في أن يَفرض هذه الصيغ على الآخرين. وهو يفعل ذلك الفعل الشرير بإرادته؛ أيّ عن قصد من جانبه بذلك، وهو ما من شأنه أن يجعله أسوأ من ذلك الذي يقوم بهذا الفعل بغير إرادة منه؛ أيّ دون أن يقصد ذلك»[١].

من هنا فإن الكذب لا يشير فقط إلى ما هو "خطأ في ذاته"؛ فليس من الكذب أن يصدر عن الإنسان قولاً خاطئًا، إذا ما كان يظن أنه صواب. وقد تأثر «أوغسطين» بتحليلات أفلاطون وأرسطو، فميّز بين "الكذب"، ومجرد الوقوع في الخطأ، وذهب إلى أن «الكذب قولٌ خاطئ، أو تصريح زائف بالقول؛ بنية تضليل الآخرين»[٢]. أيّ إن الكذب نوع خاص من التزييف بهدف الخداع أو التضليل، ولكن ليس كل قول خاطئ يُعَدّ كذبًا إذا ما كان يفتقر إلى إرادة الخداع.

نستنتج من هذا أن الإنسان الذي يصدر عنه "الخطأ" لا يقع في دائرة الكذب إذا كان يعتقد أن ما يقوله صوابٌ في حد ذاته؛ لأن الكذب يقوم أساسًا على فكرة توصيل ما هو زائف إلى الآخرين. كما أن من ينطق بما هو زائف، ولكنه يكون جاهلاً بصحة ما يقول، لا يمكن أن يكون كاذبًا؛ لأنه ليس لديه معرفة حقيقية بما يقوله، ويعود «أوغسطين»

---

(١) أرسطو: الميتافيزيقا، الكتاب الخامس، فصل ٢٩، ١٠٢٥أ، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، ترجمة كاملة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، ضمن كتاب إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، ٢٠٠٥، ص. ٣٩١.

(2) Augustine (395 A.D): "*De Mendacio (On Lying)*", ch. (4), pt. (5), trans.: Mary Sarah Muldowney, et al., in: *Treatises on Various Subjects*, Vol. 16, edited by: Roy Joseph Deferrari, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2002 [1952], P. 60.

فيؤكد هذا المعنى بقوله: «إن الشخص الذي يصدر عنه قول زائف، ولكنه كان يعتقد- أو على الأقل كان يظن- بأن ما يقوله صوابٌ، يمكن أن نقول عنه إنه أخطأ أو تسرّع، أو يمكن اعتباره في حالة تهور أو طيش دفعته إلى الاعتقاد بصحة ما يقول (ومن ثَمّ فهو نفسه ضحية للخداع)، ولكن لا يمكن أن نصفه بأنه كاذب؛ لأنه ينبغي أن يتم الحكم على القول بالكذب وفقًا لنية الشخص، وليس طبقًا لمسألة صحة مضمون القول، أو زيفه»[1].

وقد اتفق «توما الأكويني» Thomas Aquinas (١٢٢٥-١٢٧٤) مع أوغسطين، في التمييز بين "الكذب" من جانب، و"الزيف" Falsity (الأقوال "الفاسدة" في حد ذاتها) من جانب آخر، كما اتفق معه في أن "زيف القول" ليس شرطًا ضروريًا من شروط وقوع الكذب، وعلى حدّ قوله: «إن الحكم على القول بالكذب يتوقف على بنائه الصوري، ودلالته الأخلاقية، وليس على أساس محتواه، والخطأ المُتضمّن فيه. ومن ثَمّ فإنه مما يناقض الصدق- باعتباره فضيلة أخلاقية- أن نقول الحقيقة بقصد التزييف Falsehood (الكذب)، أكثر مما نقول الكذب بقصد قول الحقيقة»[2].

على هذا النحو فإن القصص الخيالية التي تتضمن نوعًا من التزييف، لا تدخل في دائرة الكذب؛ لأنها تفتقر لإرادة الخداع، وهو العنصر الضروري الذي يُميِّز الكذب. وبعبارة أخرى فإن هذه الحكايات،

(1) Ibid, ch. (3), pt. (3), PP. 55-56.
(2) Aquinas, Thomas: *Summa Theologica*, Second Part of the Second Book, Q. (110), Art. (1), trans.: Fathers of the English Dominican Province, This Edition by: Anthony Uyl, Canada: Woodstock, Ontario, 2018, P. 454.

مُضافًا إليها النُكْات والدعابات، ليست أكاذيب بالمعنى الدقيق؛ لأن قائلها يشير ضمنًا في بداية حديثه إلى أنها نوع من الزيف، وقد لخصت «جيليان ر. إيفانز» Gillian R. Evans هذه النقطة بقولها: «إن الشخص الذي يَحكي نكتة، أو يَقُص حكاية وهمية، يُبيِّن لمستمعيه أنه لا يعتزم أن يأخذوا ما يقوله على محمل الجد. ومن خلال نبرة صوته، والطريقة يُثير من خلالها مستمعيه، كل هذا وغيره يجعل من السهولة التمييز بين الكذب من جهة، والنُكْات والدعابات والقصص الخيالية من جهة أخرى»[1].

كذلك فليس بالضرورة أن يتجسَّد الكذب عن طريق التعبير بالقول، وكما يشير «أوغسطين» فإن الكاذب يُظهر في المقام الأول انفصامًا بين الفكر والتعبير؛ أيّ بين ما يدور في خَلَدِه، وما يُظهره على هيئة أقوال أو أفعال، ومن ثَمَّ فإنه «شخصٌ ذو "قلب مزدوج" 'Cor Duplex' (Double Heart)، حيث إنه يجمع بين شيء يدرك أو يعتقد فعلًا أنه صحيح، وشيء آخر زائف. ولذا فإن كل من يكذب يحتفظ بشيء ما في ذهنه، ولكنه يُصرِّح بما يخالفه، سواء عن طريق الكلام، أو عن طريق أيّ وسيلة أخرى»[2]. ومعنى هذا أن الكذب لا يتجلَّى بالضرورة وفي كل الحالات على شكل أقوال، وإنما قد يأخذ شكل التعبير بالإيماءة أو الإشارة، أو حتى الصمت، أو أيّ وسيلة من وسائل التعبير الإنساني.

تأسيسًا على ذلك، فإن الكـذب- وفقًا للمفهوم الكلاسيكي له- يختلف عن الخطأ العادي؛ وذلك من ناحيتين: الأولى كونه نوعًا من التزييف عن قصد، والأخرى توافر عنصر النية في الخداع، وكما يقول

(1) Evans, Gillian R.: *Augustine on Evil*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1982, P. 67.
(2) Augustine: "*De Mendacio (On Lying)*", ch. (3), pt. (3), P. 55.

«جان سـويرينجن» C. Jan Swearingen: «يرتكـز الكـذب أساسـاً علـى "المعرفة الداخلية" 'Interior Knowledge'، وكذلك على مقوم النية في الخداع والكامنة فـي ذهـن الشـخص، باعتبارهمـا المعيـارين الحاسـمين للكذب»[1].

ومن ناحية أخرى، اتّخذ تحليل الكذب عند "الوضعيين المناطقة" منعطفاً آخر؛ فبالنسبة لأنصار التحليل اللُغوي من الوضعيين، فإن الكذب لا يجب النظر إليه فقط بوصفه ممارسة اجتماعية أو ثقافية فـي فتـرة معينة، بل باعتباره علاوة على ذلك لعبة لُغوية مثـل أيّ لعبـة أخـرى، وكما يقول «لودفيج فيتجنشتاين» (Ludwig Wittgenstein) (١٨٨٩-١٩٥١): «إن إجماع الناس هو الذي يقرر ما هو صادق وما هو كاذب، وإن الصدق والكذب هو ما يقوله الناس وما يتفقون أو ما يجمعون عليه في اللغة التي يستخدمونها»[2]. ومن ثَمّ فإن الكذب، من هذا المنظور، لا يُمثّل إساءة استخدام للغة، بقدر ما هو مجرد حيلة لغوية.

(ج) الكذب بوصفه "فعلاً" للتزييف المتعمد:

إذا كان الكذب يقوم على عنصـر (التزييـف) مـن جانـب، وإرادة الخداع من جانب آخـر، فـإن المفهـوم يقتصـر علـى الأقـوال والأفعـال المقصودة وحدها. أما الأخطاء الصادرة عن الإنسان بحسن نية، أو عن جهل بحقيقتها، فلا يمكن اعتبارها كذباً؛ لغياب عنصر النيّة في الخداع. وعلى هذا النحو فـإن نقـيض الكـذب لـيس هـو "الحقيقـة"، بـل "الصـِدْق"

(1) Swearingen, C. Jan: *Rhetoric and Irony: Western Literacy and Western Lies*, New York and Oxford: Oxford Univ. Press, 1991, P. 203.

(٢) فتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية، فقرة ٢٤١، ترجمة وتعليق: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٠، ص. ١٦٠.

'Truthfulness'، مثلما أن نقيض "الباطل" هـو "الحـق" 'True'، ونقـيض "الزيف" 'Falsity' هو "الشيء الحقيقي" 'Fact'.

من هذا المنطلق، يُمْكِنُنَا القول: إن العلاقة بين الكذب من جهة، والتَّعَمُّد في وقوع الخطأ من جهة ثانية، هي علاقة جوهرية في المفهوم الكلاسيكي للكذب. فالكذب ممارسة خداعية مقصودة في المقام الأول، ويرتبط بتحقيق أهداف ومصالح معينة، أو هو- وفق ما تقول «حنَّه أرندت» (Hannah Arendt)- نوع من "التزييف المتعمد" 'Deliberate Falsehood'، الذي يحاول نفي وتدمير حدث تاريخي مُدَوَّن في سجل التاريخ- على سبيل المثال- ومن حيث هو كذلك، ومن ثَمَّ فإنه من هذه الناحية نوعٌ من "الفعل" Action[1]. ويذهب «جاك دريدا» (Jacques Derrida) (١٩٣٠-٢٠٠٤)- متابعًا في ذلك أرندت- إلى أنه «وفقًا للتعريف التقليدي المُتَعارَف عليه، إن الكذب ليس مجرد "حالة" State أو "حدث" Fact بالمعنى الدقيق؛ وإنما هو بالأحرى صورة من صور "الفعل القصدي" 'Intentional Act'؛ الأمر الذي يقودنا إلى القول بأنه لا وجود لِما يُسمى "الكذب"، وإنما هناك "قولًا" أو "معنًى يرتبط بفعل القول"، والذي نُسميه بالكذب»[2].

يرتبط الكذب إذن "بالقدرة على الإنجاز"؛ فالكذب فعل يتشكَّل عن طريق الممارسة وحدها، وما لا يُفعل أو يُقال لا يمكن الحكم عليه بالكذب أو بالصدق. ومن ثَمَّ فليس هناك شيئًا اسمه "الكذب" في حد ذاته، وإنما

(1) Arendt, Hannah: "*Truth and Politics*", in: *The Portable Hannah Arendt*, edited by: Peter R. Baehr, New York: Penguin Books, 2000, P. 562.
(2) Derrida, Jacques: "*History of the Lie: Prolegomena*", in: *Without Alibi*, trans., and with intro. by: Peggy Kamuf, Stanford: Stanford Univ. Press, 2002, P. 34.

هناك قولاً يُوصف بأنه كذب. وعلى هذا يصبح وصفنا للإنسـان بصـفة الكذب يتوقف على القدرة على إنجاز فعل الخداع؛ وبمعنى آخـر خـروج القول من حيز الإمكان إلى حيز الفعل. ولذلك يميز «جون لـ. أوستن» (John L. Austin) بين الكذب من جانب، وبين الوعد الصادر عن سوء نية أو قصد من جانب آخر؛ أيّ عن نية عدم الوفاء به، والذي يمكن معرفتـه أو الوقوف عليه من ملاحظة أن التلفظ بالعبارة كـان مضـللاً. فالوعـد أو التعهد الذي قد أُعطي عن سوء نية يظل وعداً، ولكنه من دون شك ليس فعلاً للكذب[١].

من هنا، نستطيع أن نحدد الشروط الضرورية لوقوع الكذب: فـإذا كان "زيف محتوى القول" في حد ذاته شرطاً غير كافياً للكـذب، فـلا يتبقى لدينا سوى عنصران، هما:

١- «الدلالات الزائفة». ويشير هذا العنصر إلى أن الكاذب يُظهـر خلافَ ما يُبطن.

٢- «النية في الخداع»، والكامنة في ذهن الكاذب[٢].

والتساؤل المهم الذي يَطْرَح نفسه في هذا المقام: إذا كان الكذب صورة من صور الخداع المتعمد، فهل معنى ذلك أن كل أشكال الخـداع المتعمد تُعَدّ كذباً؟ والتساؤل بصياغة أخرى: هـل النيـة فـي الخـداع مكون جوهري من مكونات الكذب؟

---

(١) أوستين، جون: نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قينيني، الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، ١٩٩١، ص. ٢١.

(2) Decosimo, David: *"Just Lies: Finding Augustine's Ethics of Public Lying in His Treatments of Lying and Killing"*, *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 38, No. 4 (Dec. 2010), P. 663.

ثانيـًا: صلة مفهوم الكذب بعنصر النية في الخداع:

(أ) الأكاذيب المُعلَنة:

إذا كان الخداع يُشكِّل مقومـًا من مقومات الكـذب، فقـد لاحـظ بعض المشتغلين بالفلسفة الأخلاقية والسياسية في الآونة الأخيرة وجود صور من الكذب لا تتضمن عنصر "النيَّة في الخداع". وقد قدَّم «توماس لـ. كارسون»[1] Thomas L. Carson أمثلة تبرهن علـى أن هـذا العنصـر ليس مكونـًا ضروريـًا لوقوع الكذب، ومن هذه الأمثلة: الطالب الـذي تـم استدعاءه إلى مكتب عميد الكلية، بعد أن تم القبض عليه مُتلبسـًا بالغِشّ. ومن المعلوم بأن الطالب غشّ في الامتحان، ولكن الطالب يعلم بأنه سيتم مُعاقبته إذا هو اعترف على نفسه بالغِشّ. ومن هنا فإننا في هذه الحالة نجد أن الطالب، بإنكاره أنه غشّ في الامتحان، يقع في دائرة الكذب، على الرغم من أنه لا يستهدف خداع العميد، أو أن يُصدِّق العميد ما يقوله.

يوضح هذا المثال التبسيطي- والذي يمكن القياس عليه في مجـال السياسة- أن الكذب يمكن أن يقع دون وجود عنصر النية في الخداع. وقد أطلق «كارسون» على هذا النوع من الكذب اسم «الأكاذيب المُعلَنة*» 'Bald-Faced Lies'، وهي التي لا تهدف إلى الخداع بالمعنى الدقيق للكلمة. وبالنسبة له، فإن مفهوم "الكذب" ينبغي أن يقتصر على الأقوال والأفعال التي تصدر من الإنسان، والتي تستهدف خداع الآخرين عن طريق جعلهـم

---

(1) Carson, Thomas L.: "*The Definition of Lying*", *Nous*, Vol. 40, No. 2, 2006, P. 290; *Lying and Deception: Theory and Practice*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2010, P. 56.

* يُترجَم هذا المصطلح أحيانـًا إلى اللغة العربية بـ"الأكاذيب الوقحة". وعلى الرغم مما قد يبدو من دلالة في التعبير في هذه الترجمة، فإننا نؤثر ترجمتها بالأكاذيب المعلنة أو المكشوفة؛ لأن دلالة الصفة: "وقحة" قد تمتد إلى أكاذيب أخرى من النوع الذي يتضمن خداع الآخرين على نحو متعمد.

يعتقدون في صحة هذه الأقوال والأفعال. ومن هنا فإن للكـذب شـرطين أساسيين، هما:

(١) اعتقاد الإنسان بأن ما يقوله غير صحيح.

(٢) إرادة توصيل ما يقوله إلى الآخرين.

والحقيقة إن «كارسون» يحاول وضع صياغة جديدة للكذب غير التعريف التقليدي له والذي ساد لفترة طويلة؛ بحيث يُمْكِنُنَا أن نتجنب معضلة وجود «النية في الخداع» مـن ناحيـة، ولكـي تظـل «الأكاذيـب المُعلَنة» نوعًا من التزييف المتعمد الذي يدخل في دائـرة الكـذب مـن ناحية أخرى. ولذلك، ووفقًا لِما يراه «روي سورنسن» Roy Sorensen، إن «الأكاذيب المُعلنة تتصف بأنهـا "محايـدة" 'Neutral' مـن الناحيـة الأخلاقية»[١].

قادت هذه المقاربة الحديثة العديد من الباحثين إلى فصل عنصـر النيّة في الخداع عن مفهوم الكذب، والتأكيد على أنه ليس ثَمّة صـلة ضرورية بين الكذب من جهة والنية في الخداع من جهة أخرى، ومن ثَمّ فلا يُمْكِنُنَا القول بأن هذا العنصر مكوُنٌ أساسي من مكونات الكذب، أو شرطٌ أوليٌ لوقوعه، كما لا يُمْكِنُنَا القول بأن الكذب ليس سوى فعل للخداع المتعمد.

نستطيع أن نستنتج أنه وفقًا لهذه المقاربة، ليست كل صور الكذب تتضمن عنصر النية في الخداع، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى ليسـت كل صور الخداع تُعَدٌ كذبًا، وكمثال على الحالة الأخيرة، ما يقوم به

(١) Sorensen, Roy: "*Bald-faced Lies!: Lying Without the Intent to Deceive*", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 88, No. 2, 2007, P. 263.

الساحر من خداع جمهوره- بطريقته الخاصة- ولكن دون نية مـن جانبـه بأن يكذب عليهم؛ أيّ أن يصدقوا ما يمارسه، والجمهور نفسه يعلم مسبقًا أن ما يفعله الساحر يُعَدّ خدعة، ولكنه ليس كذبًا. ومن هنـا فإنـه إذا كان من الصحيح أن الكثير من أفعال الكذب تنطوي علـى إحـداث خـداع متعمد للآخرين، وخصوصًا إذا ما كانت "أكاذيب مُقنّعة أو متخفّية" 'Disguised Lies'- إذا ما استعرنا تعبير «روي سورنسـن»[1]- فـإن بعـض صور الكذب لا تنطوي على "النية في الخداع"، ومن أمثلتها: "الأكاذيـب المُعلنة"، أو ما يمكن أن نطلق عليها- بشيء من التحفظ- "الأكاذيب غير الخداعية" 'Non-deceptive Lies'.

لكن يبدو أن هؤلاء الباحثين الذين يفصلون عنصر النية في الخداع عن مفهوم الكذب، ويُبقون على شرط التزييـف وحـده، يبـدو أن هـؤلاء الباحثين متأثرون بصفة خاصة بمعالجة أرسطو، وتوما الأكويني، للكذب. فقد ذهب أرسطو إلى أن الصدق خيرٌ دائمًا، فـي حـين أن الكـذب شـرٌ، وينبغي تجنبه قدر الإمكان، حتى إذا لم يكن يهدف إلى الخداع، وعلى حدّ قوله: «إن الكذب شيءٌ مذمومٌ في ذاته، في حين أن الصدق شيءٌ نبيـلٌ، ويستحق الثناء دائمًا. ومن ثَمّ فإن الإنسان الصـادق، ونظـرًا لطبيعتـه الأخلاقية المعتدلة، هو نموذج للإنسان الذي يستحق الثناء، فـي حـين أن الكذاب شخصٌ يستحق اللوم، ولاسيما الأشخاص المتبجّحين»[2].

كذلك إذا كان «الأكويني» قد عَدّ النية في الخداع من عناصر الكذب، فإنه لم يعتبرها شرطًا أساسيًا أو عنصرًا جوهريًا له، وهـذا مـا

(1) Ibid, P. 252.
(2) Aristotle: *The Nicomachean Ethics*, B. (IV), ch. (7), pt. (1127a28-32), trans. by: David Ross, rev., with an intro., and notes by: Lesley Brown, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, P.76.

يتضح في قوله: «إنّ "الرغبة في الخداع" تُمثّل "كمال وقوع الكذب" 'Perfection of Lying'، ولكن ليست كل صور الكذب تتضمن هذا العنصر»[1]. ومن هذه الناحية أدانَ الأكويني الكذب من منطلق كونه تحريفًا للواقع؛ فمَنْ يُبدي أو يُظهر خلافَ ما يُبطنه أو ما يعتقده يُعَدّ كاذبًا، بغض النظر عن نيته في الخداع؛ لأن «الكلمات بحكم طبيعتها علامات للتعبير عن فكرنا ووعينا، ومن ثَمّ فإنه من المخالف لطبيعتها، أن يُعبّر الإنسان عن طريق الكلمات عن شيء ما خلافَ ما يدور في خَلَده»[2].

لكن إذا كان الكذب يتضمن نوعًا من السرية، والغموض؛ لتحقيق أهداف معينة، فألا يبدو مفهوم «الأكاذيب المُعلنة» متناقضًا ذاتيًا؟ وكيف يمكن أن نتحدث عن "أكاذيب متخفّية" أو "مُقنّعة"، وأخرى "مُعلنة" أو "مكشوفة"؟

أمام هذا التساؤل، انقسم الباحثون إلى فريقين:

الفريق الأول: اتفق أنصاره مع أرسطو وتوما الأكويني، ورأى إمكانية فصل عنصر "النية في الخداع" عن مفهوم الكذب. وطبقًا لهذه الوجهة من النظر والتي يُمثّلها كل من «توماس لـ. كارسون»[3]، و«دُون فوليز»[4]، و«روي سورنسن»[1]، و«أندرياس ستوك»[2]، فإن هذا

---

(1) Aquinas: *Summa Theologica*, Q. (110), Art. (1), P. 454.
(2) Ibid, Q. (110), Art. (3), P. 458.
(3) Carson, Thomas L.: "*Lying, Deception, and Related Concepts*", in: *The Philosophy of Deception*, edited by: Clancy Martin, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009, P. 153; "*The Definition of Lying*", PP. 284, 289-290.
(4) Fallis, Don: "*Are Bald-Faced Lies Deceptive after All?*", *Ratio* (New Series), Vol. 28, No. 1 (Mar. 2015), P. P. 82, 84; "*Lying and Deception*", *Philosophers' Imprint*, Vol. 10, No. 11 (Nov. 2010),

الفصل لا يؤثر على فكرة «الخطأ الواضح بذاتـه» 'Prima Facie Wrong'، والمُتضمّنة في فعل الكذب، كما لا يُخرج في الوقـت ذاتـه مـا يُسـمى "بالأكاذيب المعلنة" من دائرة الكذب؛ لأن الشخص الذي يكذب في هـذه الحالة، رغم كونه لا ينوي خداع الآخرين، فإنه يُشوِّه واقع معين. ومن ثَمّ يكون الكذب من هذه الناحية مرادفًا «للإخفاء».

أما الفريق الآخر: فإنه لا يُقِرّ بفصل عنصر "النية في الخداع" عن مفهوم الكذب، ويمثل هذا الفريق كـل مـن «جـيمس إ. مـاهون»[٣]، و«يورج مايبور»[٤]، و«برنارد وليامز»[٥]. فقد ذهب هؤلاء إلى أن الكذب يفترض بالضرورة النية في الخـداع. ولـذلك نجـدهم يركـزون فـي مفهومهم للكذب على البعد "التداولي" 'Pragmatic' والذي يتضمن ثلاثـة عناصر أساسية: «القصدية» 'Intentionality' (تعمد الخـداع والتزييـف)، و«التضـمين» 'Implicature' (التعـريض)، و«الغمـوض» 'Imprecision'. وطبقًا لهؤلاء الباحثين، فإن "الأكاذيب المعلنة" نوع من الخداع الصريح، حتى وإن كانت تخرج من دائرة الكذب بالمعنى الدقيق؛ لأنها تقوم علـى

PP. 1-2; "*What is Lying?*", *Journal of Philosophy*, Vol. 106, No. 1, 2009, P. P. 33, 40.

(1) Sorensen, Roy: "*Bald-faced Lies!*", P. 254; "*Lying, Deceiving, and Misleading*", *Philosophy Compass*, Vol. 8, No. 4, 2013, P. 348

(2) Stokke, Andreas: "*Lying and Asserting*", *Journal of Philosophy*, Vol. 110, No. 1, 2013, PP. 33-34.

(3) Mahon, James E.: "*Two Definitions of Lying*", PP. 217ff.

(4) Meibauer, Jörg: "*Bald-faced Lies as Acts of Verbal Aggression*", *Journal of Language Aggression and Conflict*, Vol. 2, No. 1, 2014, P. 129; "*On Lying: Intentionality, Implicature, and Imprecision*", *Intercultural Pragmatics*, Vol. 8, No. 2, 2011, PP. 279ff.

(5) Williams: *Truth and Truthfulness*, P. 96.

عنصر «التلاعب الخداعي» 'Deceptive Manipulation'؛ وبمعنى آخر رغبة الشخص في التزييف.

ويبدو لنا أن وجهة النظر الأخيرة تقترب من الصواب، وخصوصاً إن هناك إجماعاً بين المشتغلين بالفلسفة بأن الكذب فعلٌ شريرٌ، وسلوك مُنافٍ للأخلاق العامة، بغض النظر عن إمكانية تبريره من الناحية السياسية، وكما تقول «سيسيلا بوك»: «إن الأكاذيب ينبغي تقييمها بشكل سلبي منذ البداية»(١). ولكن مؤخراً ذهبت «جينيفر لاكي» إلى أنه لئن كان من الصحيح أن بعض الأكاذيب لا تتضمن النية في الخداع، فإن هذا لا يُبرِّر فصل هذا العنصر عن مفهوم الكذب؛ لأن هذا الفصل يُعَدّ "انفصالاً مُتعسِّفاً"، ويَعوق تفسير الخطأ الواضح بذاته للوهلة الأولى في الكذب بوصفه تزييفاً متعمداً(٢).

من ناحية أخرى تتفق «لاكي» مع الفريق الأول في أن «الأكاذيب المعلنة» ينبغي أن تظل داخلة في دائرة الكذب؛ لأنها تستهدف الخداع، رغم أن من يمارسها لا يقصد منها خلق اعتقاد زائف لدى الآخرين. وتُضيف «لاكي» أنه إذا كان هذا النوع من الأكاذيب لا يستهدف الخداع بالمعنى الضيق، فإنه يستهدف نوعاً آخر من الخداع بالمعنى الواسع. والخداع بالمعنى الواسع يَعنِي أن المرء يحاول "إخفاء الحقيقة" عن الآخرين؛ أيّ إنه- وبمعنى آخر- يستهدف " غِشّ" الآخرين عندما يحاول أن يجعلهم يصدقون شيئاً ما غير حقيقي. ومن هنا فإن

(١) Bok, Sissela: *Lying*, P. 53.
(2) Lackey, Jennifer: "*Lies and Deception*", P. 236.

«الغِـشّ» (Cheating) 'Deceitfulness' هـو نـوع مـن جـنس أعـم هـو «الخداع» 'Deception')[1].

كذلك ووفقًا لِمـا تـراه «لاكـي»، فـإن «إخفـاء الحقيقـة» 'Concealing of Truth' يختلف عـن «حجـب الحقيقـة» 'Withholding of Truth'؛ إذ في حين يشير الأول- وهو ما يُعَدّ مرادفًا للكذب- إلى التعمد في عدم جعل الآخرين يَعرِفون الحقيقة؛ وبمعنى آخر تضليلهم، نجد أن حجب الحقيقة يَعنِي القدرة على منع الآخرين عن الوصول إلى الحقيقة؛ وبمعنى أدق الحيلولة دون معرفة الآخرين بها مع علمهـم المسـبق بـأن ثَمّة حقيقة غير معلومة، ولا يَعنِي التغطية Covering عليها، أو محوها تمامًا[2].

ومن جانبه يرى «ألكسندر كويري*» أن الأكاذيب المكشوفة نوعٌ من «المؤامرات المعلنة» 'Open Conspiracies'، وهي تشـير إلـى الكـذب الصريح الذي ينطوي على الخداع وإنْ كان ذلك بطريقة غير مباشرة. وهذا النوع من الكذب قد يَستخدم "الحقيقة" ذاتها بوصفها (مادة خـام)

---

(1) Ibid, P. 241.

(2) Loc. Cit.

كذلك تذهب «لاكي» إلى أن مفهومها للكذب يشمل أيضًا النموذجين الآخرين اللذَين دخلا مؤخرًا في دائرة الكـذب، وهمـا: «أكاذيـب المعرفـة» knowledge lies، و«أكاذيـب الإكراه» coercion lies. والأولى تَعنِي "إخفاء الحقائق والمعلومات"، وتنطـوي علـى وجود النية في الخداع. أما الأخرى فإنها تنطوي أيضًا على الخداع، وهي تشمل في دائرتهـا "الأكاذيب المعلنة". وعلى الرغم من أن «إخفاء الحقائق»، و«حجب الحقـائق»، مختلفـان بالتأكيد، فإن «لاكي» لم توضح وجه الاختلاف الدقيق بينهما. ويعتقد «جيمس إ. ماهون» أن "حجب الحقائق" يمكن أن يُشكِّل خداعًا إذا كان هناك "وعد" أو "التـزام مسـبق" مـن جانب المرء تجاه الآخرين لتقديم هَذه الحقائق إليهم.
(Mahon, James E.: "*A Definition of Deceiving*", *International Journal of Applied Philosophy*, Vol. 21, No. 2, 2007, P. 188).

* «ألكسندر كويري» (١٨٩٢-١٩٦٤) : مفكر فرنسي من أصل روسي، وهو من أوائل المفكرين الذين حاولوا تفنيد الأصول الفلسفية للكذب الذي اعتمدت عليه الأنظمة الشمولية في القرن العشرين كدعامة رئيسية في سياساتها.

للخداع[1]. ويتساءل «كويري»: أليس في استخدام الحقيقة كأداة للكذب ما يتضمن تناقضاً ذاتياً؟ وكيف يمكن للكذب أن يعمل على تحقيق ما يستهدفه بطريقة معلنة؟

ويجيب قائلاً: «إذا كان من الصحيح أن كل كِذْبة تستلزم نوعاً من "الغموض"، وتنطوي على "الكتمان" أو "السريّة"، لتحقيق أهدافها التي تحجبها عن الآخرين، والتي لا تُظهرها إلّا لأولئك الذين هم أعضاء في الجماعة السياسية المتآمرة، فإن فكرة "الأكذوبة المعلنة" ليست استثناءً من هذه القاعدة، ولا تتضمن أيّ تناقض ذاتي؛ لأن أعضاء الجماعة المتآمرة هنا، ولكي يحفظون سرية الكِذْبة، يعلمون يقيناً أن كل تصريح علني أمام الجمهور من قِبل الزعيم، أو أحد أعضاء الجماعة هو تصريح مَكْذُوب»[2].

تقودنا هذه النقطة إلى التساؤل عن: مدى ارتباط الكذب ذاته باستخدام الحقيقة كأداة للكذب والخداع؟

(ب) ارتباط الكذب بالحقيقة:

في واقع الأمر إن "الحقيقة" قد تُستخدم بهدف الكذب والخداع السياسي؛ فالشخص الذي يصدر عنه قول حقيقي، ولكنه ينوي تضليل الآخرين، هو بالضرورة شخص كاذب. وتُعَدّ هذه الصورة من أخطر صور الكذب؛ لأن الحقيقة ذاتها تُستخدم كأداة للخداع. وتتمثل هذه الصورة من صور الكذب السياسي عندما يقوم الحاكم بإلقاء خطب علنية

(1) Koyré, Alexandre: "*The Political Function of the Modern Lie*", *Contemporary Jewish Record,* Vol. 8, No. 3, (June 1945), P. 298.
(2) Loc. Cit.

للجمهور تتضمن الكثير من الحقائق، ولكنه ينوي من ذلك خداعه. وعلى سبيل المثال، فقد كان "هتلر" يُفصح باستمرار عن برنامج عمله كاملاً، وقد نشره في كتابه «كفاحي»، ولكنه كان يعلم، وهو يقول الحقيقة، أن تصريحاته لن تُؤخذ على محمل الجد من قبل من لم يدخل حزبه، أو من لم يستكمل شروط الانضمام إليه، كما كان متأكداً- وهو يقول الحقيقة- من أنه يقوم بخداع خصومه وأعداءه. وهذه هي إحدى أكثر التقنيات انحرافاً وفساداً للكذب، وهي تعود إلى «مكيافيلي» بامتياز، إذ تُستخدم الحقيقة ذاتها بوصفها أداة خالصة للخداع[١].

من هنا وفي ظل المؤامرة المعلنة، نجد أن أعضاء الجماعة السرية يعلمون أن التصريحات العلنية التي يُلقيها الزعيم تستهدف خداع كل من لا ينتمي إلى جماعتهم؛ أيّ (الجماهير العريضة)، والخصوم والأعداء الأجانب على السواء. أما أعضاء الجماعة السياسية المتآمرة فإنهم يتملقون الزعيم ويُعجَبون به؛ لأنه يُظهر قدرة كبيرة على التلاعب بالحقائق، ومن ثَمّ ممارسة الكذب والخداع بمهارة. أما بالنسبة (للآخرين) الذين يُصدِّقون تصريحات الزعيم، فإنهم يُظهرون بتصديقهم نفسه أنهم لا يشعرون بالتناقض، ولا يشكِّكون في مصداقية ما يُقال لهم؛ لأنهم ببساطة غير قادرون على التفكير[٢].

يُشبِّهُ هذا المثال تلك النكتة التي يرويها «سيجموند فرويد» Sigmund Freud عن محادثة في القطار بين اثنين من اليهود: فذات مرة التقى اثنان من اليهود في إحدى مقصورات القطار في محطة في جاليسيا

(1) Ibid, PP. 296-297.
(2) Ibid, PP. 298-299.

Galicia في إسبانيا، فسأل أحدهما الآخر: "إلى أين أنت ذاهـب؟" فأجابـه الثاني: "إلى بلدة كراكوف". فانفجر الأول فيه مشككًا ومتعجبًا: "يـا لك من كذاب! أتقول إنك ذاهب إلى كراكوف لكي تجعلني اعتقد أنك ذاهب إلى لمبرج، ولكني أعرف أنك ذاهب فعلاً إلى كراكـوف. فلمـاذا تكذب عليّ إذن"[1]!

تشير هذه القصة- كما يقول فرويد- إلى الأسلوب العبثي المنتشر بشكل كبير بين الأفراد في المجتمعات المعاصرة. فقد وُصـف اليهـودي الثاني بأنه كاذب؛ لأنه يقول إنه ذاهب إلى كراكوف، والتي هي وجهتـه بالفعل! ولكن الأساليب التقنية الحديثة للخداع ترتبط هنا بأسلوب آخر، وهـو "التمثيـل عـن طريـق العكـس" Representation by the Opposite (الصورة التي يقدمها لنا الوجه المقابل للحقيقة)؛ لأنـه وفقًـا لتأكيـد اليهودي الأول، فإن الشخص الثاني يقول الحقيقة عن طريق أكذوبة. إلاّ أن المشكلة الأكثر خطورة تكمن فـي جـوهر النكتـة؛ أي آليـة تحديـد الحقيقة ذاتها. وعلى هذا النحو فإن النكتة تشير إلى مشكلة محددة، وهي مدى الاستفادة من الشك الذي يُخالِج قلب الشخص الأول بشـأن آرائنـا ومعتقداتنا الأكثر شيوعًا[2].

لعل ما ينبغي استخلاصه من هذا المثال هـو الافتـراض المبـدئي لسوء النية، والاعتقاد المنتشر بالكذب المتأصل، الذي كان ولا يزال يطبع الحياة البشرية، والذي اشتدّ ربما بفعل عوامل كثيرة ومختلفـة. لكـن هناك سؤالان كلاهما بالغ الأهمية حول مسألة ارتباط الكذب بالحقيقـة:

(1) Freud, Sigmund: *Jokes and their Relations to the Unconscious*, trans. and ed. by: James Strachey, New York and London: Norton Press, 1960, PP. 137-138.
(2) Ibid, P. 138.

أولاهما، إذا كان الكذب نوعاً من (الإخفاء المتعمد للحقيقة)، فهل يكـون "التزام الصمت" عن تصحيح الخطأ في بعض الأحيـان كـذباً؟ والسـؤال بصيغة أخرى: كيف، ومتى يجب الإفصاح عن الحقيقة، ما دام لـيس مـن الواجب قولها دائماً؟ والسؤال الآخر، هل من حالات يمكن أن يخدع المرء فيها غيره بحسن نية؟

بالنسبة للسؤال الأول، يذهب «جان جاك روسو» (١٧١٢-١٧٧٨) إلى أنه «إذا كان الكذب هو إخفاء حقيقة يجب إظهارها، فيترتب على ذلك أن السكوت عن قول الحق الذي لا يكون المرء مُلزَماً للتصريح به لا يُعَدّ كذباً»؛ أيّ إن قول الحقيقة غير ضروري في بعض الأحيان، وعلى نحو أدق غير مُلْزِم أخلاقياً، «إلاّ على أساس النفع (المـادي، أو المعنـوي) المرجو من ورائه. فبوجه عام ذَمّـَة حقائق عقيمة النفع تماماً، بحيث لا يكون من الضروري، أو من الواجب التصريح بها، ومن ذَمّ لا يكون مـن يسكت عنها، أو يُموِّهها كاذباً البتة». ويستنتج «روسو» من ذلك أنه «إذا لم يترتب على سلوك الشخص أو قوله أيّ ضرر بالآخرين، فإنه غير مُلْزَم بقول الحقيقة»[١].

نلاحظ أن روسو يختلف مع ما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو من أن إخفاء الحقيقة عن الآخرين، أو "التزييف المتعمد" لها، أسوأ وأخطر من التزييف اللاإرادي، بغض النظر عن أيّ شيء. أما روسو فيذهب إلـى أنـه لمّـا كان لا يُهِمّ قول الحقيقة في بعض الأحيان، فإن قول الباطل الذي يقابله لا يكون مُهِمّـاً كذلك، ومن ذَمّ فإنه في مثـل هـذه الحالـة لا

(١) روسو، جان جاك: أحلام يقظة جوّال مُنفرد، ترجمة: ثريا توفيق، مراجعة: صالح جودت، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩، ص. ص. ١٢٩، ١٣١.

يُعَدّ من يخدع الناس بقول ما يناقض الحقيقة أشد ظلماً من ذلك الذي يخدعهم وهو لا يعلم بها؛ لأنه في حالة الحقائق غير المجدية لا يكون الخطأ المتعمد أسوأ من الجهل(١).

أما بالنسبة للسؤال الثاني، فيذهب «روسو» إلى أن قول الباطل ذاته (تزوير الحقيقة) لا يُعَدّ كذباً إلّا إذا كان بنية التضليل، ومصحوباً دائماً بقصد إضرار الشخص بنفسه، أو بغيره. أما قول ما هو زائف وهو ما لا ينطوي على جلب مصلحة، أو إلحاق ضرّر بالنفس أو بالآخرين- أو ما يدعوه روسو «بالكذب البريء»- فليس كذباً؛ بل هو مجرد "تَوَهّم" أو "خيال" Fiction. ويضيف روسو: «إن الكذب الذي يستهدف تحقيق مصلحة خاصة يُسمى "خداعاً" و(تزويراً) Imposture، والكذب لنفع الغير يُسمى "غِشّاً" أو (تدليساً) Fraud، وأما الكذب من أجل إيذاء الغير فيُسمى "إفْكاً" (وافتراءً) وهو أسوأ أنواع الكذب»(٢).

ويُميِّز كل من «رودريك تشيشولم» و«توماس فيهان» بين نوعين للخداع، وذلك في إطار مناقشتهما لمسألة ارتباط الكذب بالحقيقة، ومحاولتهما لحل مشكلة ارتباط عنصر "النية في الخداع" بالكذب، وهذا النوعان للخداع هما(٣):

(١) «الخداع الإيجابي» 'Positive Deception'، وهو ينطوي على نوع من التلاعب بالحالة المعرفية لدى الآخرين، ويستهدف خلق اعتقاد زائف لديهم.

---

(١) المرجع السابق، ص. ١٣١.
(٢) المرجع السابق، ص. ١٣٢.
(3) Chisholm, Roderick M., and Thomas D. Feehan: "*The Intent to Deceive*", *Journal of Philosophy*, Vol. 74, No. 3 (Mar. 1977), PP. 143-146.

(٢) «الخداع السلبي» 'Negative Deception'، وهو ينطوي على نوع من التلاعب بالحالة المعرفية لدى الآخرين، ولكنه لا يستهدف خلق اعتقاد زائف لديهم، وإنما يستهدف إخفاء الحقيقة فقط لأهداف معينة.

طبقاً لهاتين الصورتين للخداع، فإن الأكاذيب المعلنة تعمل على التلاعب بالحالة المعرفية لدى الآخرين، ولكنها لا تستهدف خلق اعتقاد زائف لديهم. ومثل هذا النوع من الكذب يتشابه مع ما يقوم به الساحر- مثلاً- والذي يقوم بالتلاعب بعقول الجماهير عن طريق "حجب الحقيقة"، رغم أن الجمهور يعلم يقيناً أنه يضلِّلهم.

كذلك إذا كان الخداع الإيجابي يستند إلى "الخداع عن طريق الفعل التقريري" 'Deception by Commission'، ويتصف في كثير من الأحيان بأنه "خداع دائم"، فإن الخداع السلبي يقوم على أساس "الخداع عن طريق الحذف" 'Deception by Omission'، ويتصف بأنه "خداع مؤقت"[١]. كما أنه إذا كان الخداع في صورته الإيجابية، التي تَعنِي «تزييف الحقيقة» 'Suggestio Falsi'، مرفوضاً دائماً من المنظور الأخلاقي، فإن الخداع في صورته السلبية، التي تَعنِي «حجب الحقيقة» 'Suppressio Veri'، ليس مرفوضاً في كل الحالات؛ لأنه من المسلم به- كما يقول المثل الفرنسي- «ليست كل حقيقة صالحة لأن تُقال»- على الأقل ليس من الملائم الإفصاح عن كل الحقائق بإطلاق، ولكل إنسان[٢].

على هذا النحو فإن ما يُميِّز الكذب عن الأنواع الأخرى من الخداع المتعمد من جانب، والأخطاء العادية من جانب آخر، هي الفكرة التي

(1) Ibid, P. 143.
(2) Koyré: "*The Political Function of the Modern Lie*", P. 292.

مؤداها أن «الكذاب يستهدف دومًا إيقاع الآخرين في الوهم، ويحاول- بطريقة خاصة- أن يجعلهم يؤمنون على نحو دائم بما يقوله». وهذا هو السبب الذي يجعل الكذب نوعًا من "الإجحاف"؛ لأنه مُساوٍ أساسًا «لخيانة الأمانة»[١].

كذلك فإن ثَمَّة عنصرًا مُهِمًّا من العناصر التي تُميِّز الكذب، ويتمثل في "تضليل النفس"، و"الثقة بالنفس" في آن واحد. ويُعَدُّ «فريديريك نيتشه» Friedrich Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠) أول من أشار إلى هذا العنصر في تحليلاته للكذب، حيث يقول: «تبرز لدى كل الكاذبين السياسيين ظاهرة فريدة يَدُوذُون لها بِقُوتهم. ففي فعل الخداع نفسه، ومع كامل استعداداتهم، ومن خلال دلالات الصوت، وقوة التعبير، يحدث أن يثق الكاذبون بأنفسهم: وهذه الثقة هي التي تخاطب المحيطين بهم وتُخضعهم كما لو عن طريق معجزة (...) ولابُدَّ من عنصر تضليل النفس كي يتمكَّن هؤلاء من القيام بعملية واسعة النطاق من الخداع والتضليل. ذلك أن الناس يؤمنون بحقيقة الشيء الذي يكون موضع إيمان راسخ على نطاق أوسع»[٢].

تقودنا هذه النقطة إلى مسألة أخرى وتتمثل في مدى ارتباط فعل الكذب ذاته بالكذب على الذات أولًا؟

---

(1) Chisholm, and Feehan: : "*The Intent to Deceive*", PP. 149, 153.

(٢) نيتشه، فريدريك: إنسان مفرط في إنسانيته، ج. ١، ك. ٢، ف. ٥٢، ترجمة: محمد الناجي، بيروت: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢، ص. ٤٩. وقد عدلنا في الترجمة بشكل طفيف طبقًا لما ورد في النص بنسخته الإنجليزية:
(Nietzsche, Friedrich: *Human, All Too Human*, Vol. (1), B. (2), pt. (52), trans.: R. J. Hollingdale, with an intro.: Richard Schacht, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1996, P. 40).

(ج) الكذب وعنصر الخداع الذاتي:

يستلزم نجاح الكذب في كثير من الأحيان وقوع الخـداع الـذاتي أولًا، والواقع أنه كثيرًا ما يُستخدم الكذب لتكوين صورة إيجابيـة عـن الذات، وتعزيز الثقة بالنفس. ومن خلال المواجهـة مـع الآخـرين، وفـي الرسائل المكتوبة، يُقدم الأفراد أنفسهم بصورة أكثر إيجابية، في محاولة لتحسين صورتهم، أو إظهار صورة مغايرة لذاتهم الحقيقية؛ لكسب ميزة، أو تجنب استهجان(١).

وفي هذا الإطار، تربط «حنّه أرندت» بين "الكذب" وبين "الخداع الذاتي"، وتشير في ذلك إلى نادرة من نوادر القـرون الوسـطى توضـح كيف يكون من الصعب الكذب على الآخرين دون الكذب على الذات أولًا(٢): في ليلةٍ ما، وفي مدينة من المدن، تـم تكليـف أحـد الحـُراس بمـُهِمّـة المراقبة في أحد الأبراج على مقربة مـن بوابـات المدينـة؛ لإنـذار أهـل المدينة عندما يقترب العدو منها. وقد كان الحارس ميالًا إلـى المـزاح، حيث كان يقوم في كل ليلة بدق ناقوس الخطر مـُعلنًا أن العـدو علـى الأبواب، وذلك لا لشيء إلّا لمجرد تخويف أهل المدينة. وقد نجح فـي ذلك نجاحًا مذهلًا لعِدّة مرّات؛ حيث كان أهل المدينة يهرَعون فـي كل مرة نحو الأسوار، فإذا بهم لا يجدون العدو! بل وفي كل مرة كان الحارس نفسه يهرَع معهم نحو أسوار المدينة!

---

(1) Kagle, Jill Doner: "*Are We Lying to Ourselves about Deception?*", *Social Service Review*, Vol. 72, No. 2 (June 1998), P. 239.

(2) Arendt, Hannah: "*Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*", in: *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace & Jovanovich, 1972, P. 34; "*Truth and Politics*", P. 566.

يُستوحى من هذه القصة- كما تقول أرندت- أنه من المـرجح أن يخلق الخداع الذاتي ما يشبه مظهراً زائفاً للصدق بالنسبة للشخص نفسه، كما يُستوحى منها أيضاً أنه كلما كان الكذاب أكثر نجاحاً في إقنـاع أكبر عدد من الناس، فإن الأمر سينتهي بـه علـى الأرجـح إلـى تصـديق أكاذيبه؛ أيّ إنه على قدر نجاح الكذب، يزداد احتمال وقوع الإنسان ضحية لأكاذيبه نفسها.

على هذا النحو يُمثِّل الخداع الذاتي عنصراً فعالاً لنجاح الكـاذب في تحقيق هدفه، وهو يرتبط بما يمكن أن نسميه «اصطناع الثقة»؛ أيّ خلق مظهر زائف للصدق أمام الآخرين. كذلك ومـمـا لا شـك فيـه أن «"الخداع الذاتي" يبدأ معكوساً؛ حيث لا ينتهي الأمـر بالخـداع الـذاتي، وإنما يبدأ الكاذبون بخداع أنفسهم أولاً؛ ولعل ذلك يرجـع إلـى ثقـتهم المذهلة بأنفسهم، والتي تجعلهم مقتنعين إلى حدٍّ كبير بالنجاح الـذي سيحققونه في مجال العلاقات السياسية. ونظراً لقـدرتهم السـيكولوجية غير المحدودة على التلاعب بعقول الناس، فإن ذلك من شأنه أن يجعلهم يعتقدون اعتقاداً مسبقاً بصحة أقوالهم وأفعـالهم، وانتصـاراً مـن أجـل السيطرة على عقول الناس»[١].

كذلك ومما لا شك فيه أن اختلاق العديد من الأكاذيب قد يكون أمراً ضرورياً لتدعيم الأكذوبة الواحدة، وقد أشار نيتشه إلى هذه الفكرة بقوله: «نادراً ما ينتبه الكذاب إلى العِبْءِ الثقيل الذي يُلقيه على كاهله، حيث سيلزمه، كي يدعم أكذبته، أن يبتكر عشرين كِذْبـة أخـرى»[٢].

---

(1) Arendt: "*Lying in Politics*", P. 35.

(٢)نيتشه: مرجع سابق، ف. ٥٢، ص. ٥٠.

وترتبط هذه المشكلة بفكرة التعود على الكذب، والمتمثلة في أنه في كل حالة يزيد الكاذب من احتمالية حدوث بعض ردود الفعل المرغوب فيها من جانب الآخرين، عن طريق جعلهم يصدقون الشيء نفسه تقريباً[1].

(د) قِدَم الكذب السياسي وحداثته:

إنّ الكذب، بوصفه ممارسة وسلوكًا إنسانيًا، متغلغل في عالم السياسة منذ القدم، وهو فعل يُستخدم على نحو واعٍ وبطريقة عملية في كل الأيديولوجيات السياسية، وعلى رأسها الأيديولوجية الرسمية التي ترعاها الدولة. والهدف منه في معظم الأحيان- وفقًا لتحليلات نيتشه- يتمثل في إثارة الاعتقاد أو الإيمان، وليس لأسباب عقلية أو كعمليات للترشيد والتوجيه المتسامي[2].

تُلاحظ «أرندت» أن الكذب ظاهرة قديمة جدًا، وكما تقول: «إن السرية Secrecy- أو ما يُسمى من الناحية الدبلوماسية "بالحيطة" أو "التَكَتُّم" Discretion، فضلًا عن أسرار الحكومة- مضافًا إلى ذلك الخداع (أو التزييف المتعمد الذي يُستخدم كوسائل مشروعة لتحقيق الأهداف والغايات السياسية)، إن السرية، والخداع، كانت ولا تزال تلازمنا منذ بداية التاريخ المُدَوّن. ولم يكن الصدق في يوم من الأيام من بين

(1) Russow, Lilly-Marlene: "*Deception: A Philosophical Perspective*", in: *Deception: Perspectives on Human and Nonhuman Deceit*, edited by: Robert W. Mitchell, and Nicholas S. Thompson, New York: State Univ. of New York Press, 1986, P. 41.

(2) Dombowsky, Don: *Nietzsche's Machiavellian Politics*, New York: Palgrave Macmillan, 2004, P. 154.

الفضائل السياسية؛ فقد اعتُبرت الأكاذيب دائمًا أدوات مشروعة في المعاملات السياسية»[1].

على هذا النحو فإن الكذب خاصية موجودة بكثرة في المعاملات السياسية، أو هو سمة ملازمة للفعل السياسي في كل العصور؛ الأمر الذي دفع «أرندت» إلى القول بأن الكذب والسياسة مقترنان بعضهما بعضًا، وإن السياسة تُعَدّ دائمًا مجالًا خصبًا للكذب بمختلف أشكاله، وعلى حدّ قولها: «لقد كانت الأكاذيب دائمًا وسائل مبررة ليس فقط لمهنة السياسي الديماجوجي، وإنما أيضًا للحاكم الذكي ورجل الدولة البارع»[2].

ومن ناحية أخرى، إذا كانت الأكاذيب ظاهرة قديمة؛ لأنها مرتبطة بسلوك الإنسان وانخراطه مع غيره من البشر في نظام المدينة، وإذا كانت تُستخدم- قديمًا- كأدوات استثنائية في السياسة، فإنها أصبحت في العالم المعاصر أكثر قوة وتغلغلًا؛ الأمر الذي جعل منها أدوات أساسية في خدمة كل الفاعلين السياسيين، وقد أشار «ألكسندر كويري» إلى ذلك بقوله: «لم يبلغ الكذب مستوى ضخمًا مثلما بلغ في عصرنا، ولم يظهر بشكله الوقح جدًا، والمنظم جدًا، والمتواصل جدًا مثلما ظهر في أيامنا هذه»[3].

لكن ما يُميِّز الكذب الحديث عن الكذب القديم لا يتمثل فقط في كون الكذب الحديث أصبح عاملًا سياسيًا ضروريًا- وليس استثنائيًا- في ميدان السياسة، ومن ثَمّ صار أكثر انتشارًا وأهمية، وإنما يتمثل أيضًا،

---

(1) Arendt: "*Lying in Politics*", P. 4.
(2) Arendt: "*Truth and Politics*", P. 545.
(3) Koyré: "*The Political Function of the Modern Lie*", P. 290.

وقبل ذلك، في كونه أكثر تدميراً للحقائق؛ حيث تحول من كونه حجباً للحقيقة- دون محوها كلية كما كان يحدث قديماً- إلى كونه تدميراً نهائياً لها.

إنّ هذا الانتقال لسياسة الكذب من كونه "حجباً" للحقيقة، إلى كونه "إخفاءً تاماً" أو "تدميراً نهائياً" لها، يُمثّل- وفقاً لأرندت- أكبر خطر ينبع من التلاعب الحديث بالحقائق. ويقوم الكذب الحديث بذلك عن طريق تدمير الحقيقة، واختلاق (حقائق) وهمية (الصور المصنوعة أو "المفبركة")؛ بغرض الاستهلاك المحلي، والتي تصبح شيئاً فشيئاً حقيقة بالنسبة للجميع، وذلك على خلاف الكذب القديم الذي كان يتوجه غالباً إلى العدو الأجنبي[1].

من هنا فإن الكذب الحديث لا ينطوي على حجب الحقيقة بصفة مؤقتة، وإنما يستهدف محوها تماماً، واستبدال صورة أخرى زائفة مكانها. وبعبارة أخرى، إذا كانت الأكاذيب القديمة لا تتعدى محاولة التستر والكتمان، فإن الأكاذيب الحديثة تتجه إلى التلاعب بالحقيقة ذاتها، كبداية للقضاء عليها كلية. ولذلك، فإن الفرق بين الكذب القديم والكذب الحديث هو نفس الفرق بين "الحجب" و"التدمير". وعلى سبيل المثال، فإن قادة الأنظمة الشمولية مارسوا الكذب عن طريق تزييف الحقيقة كمحاولة لإخفائها من العالم، ليس بصفة استثنائية أو لفترة محدّدة، وإنما بصورة دائمة ونهائية. وكمثال على ذلك حقيقة الدور

(1) Arendt: "*Truth and Politics*", P. 567.

المهم الذي قام به تروتسكي في الثورة الروسية، والذي لا يظهر إطلاقًـا في كتب تاريخ روسيا السوفيتية[١].

نستنتج من ذلك أنه إذا كـان الكـذب القـديم يسـتهدف (حجـب الحقيقة)، فإن الكذب الحديث يستهدف (تدمير الحقيقة) أو علـى الأقـل إخفاءها تمامًا، وهو الأمر الذي أوضحته «جينيفر لاكي» فيما سبق في معرض تمييزها بين «حجب الحقيقة» و«إخفاء الحقيقة»؛ الأمر الـذي يدل على تأثرها بتمييز «أرندت» في هذا الإطار بين الأكاذيب السياسية القديمة والأكاذيب السياسية الحديثة. كذلك يختلف الكذب الحديث عن الكذب القديم من ناحية أن الأخير لم يكن يتعدى «مجرد قابليـة سـلبية لإيقاع الجماهير في الخطأ، والوهم»، فيما أصبح الكذب الحديث يُمثِّـل «قدرة عدوانية حيويّة»[٢]؛ وبمعنى آخر، إن الكذب الحديث يستهدف فعلًا (وليس إمكانًا) تدمير الحقيقة واقتلاعها من جذورها، عن طريـق أدوات العنف.

(ه) الدعاية الزائفة وتغييب الوعي:

إذا ما نظرنا إلى دور الكـذب فـي إحـداث الـوعي الزائـف لـدى الجماهير، سنجد أن وسائل الإعلام الحديثة تُمثِّل إحدى الأدوات الأكثر تأثيرًا في صناعة الرأي العام وتشكيله، ومن ثَمَّ فإنها بذلك سلاحٌ قوي للدعاية والترويج للأكاذيب التـي تخـدم فـي الغالـب مصـالح السـلطة الحاكمة، وذلك عن طريق تسخير السلطة لهذه الوسائل لتعزيز أفكـار، أو سياسات، أو أيديولوجيـة معينـة تَعكِـس اتجاهـات أصـحاب السـلطة

(1) Ibid, P. P. 548, 565.
(2) Arendt: "*Lying in Politics*", P. 5.

الحقيقيين للتأثير على المواطنين؛ إما لكسب تأييدهم، أو حشـدهم ضـد الخصوم والأعداء.

إنّ القوة المتزايدة "للدعاية" 'Propaganda' في العصر الحـديث ترجع أساسًا إلى التطور التكنولوجي في مجال الإعلام، وقد كـان لهـذا التقدم نتائج سياسية على جانب كبير من الخطورة؛ فقد صاحبه ظهـور أشكال جديدة للتلاعـب بالحقيقـة، والخـداع بمختلـف أشـكاله وصـوره السياسية. وعلى سبيل المثال، منذ فترة ليست ببعيدة، احتكرت العديد من الحكومات، وخصوصًا في الدول الشمولية، كل وسائل الإعـلام المتاحـة لديها، لتسويغ سياساتها، والتحكم في ذهنية المواطنين، وتـوجيههم نحـو قضية معينة، وكما يلاحظ «ألكسندر كويري»، «إن الكلمة المكتوبـة، والملفوظة، والصحافة، والمذياع، وباختصار كل التقدم التكنولوجي، تم تسخّيره في الأنظمة الشمولية الحديثة لخدمة الكذب السياسي»[1].

وفي الواقع إن التحليل الفلسفي لِما كان يُسمى «ديماجوجيـا» (سياسة استمالة الجماهير) 'Demagogy'، وما يُسمى في العصر الحـديث «بروباجاندا»، قديم جداً، وقد أوضح أفلاطون في «محاورة جورجياس» أن الفرق بين «الدعاية» من جهة و«الإقناع» من جهـة أخـرى مماثـلٌ للفرق بين "الرأي" و"الحقيقة"؛ فكل منهما يقوم بين طرفيهما صـراع، وهو صراع مستمر بين ما يُسمى «أدبيات الخطابة» مـن جانـب والتـي يسـتخدمها السياسـي الـديماجوجي- بلغـة عصـرنا- كمحاولـة لإغـراء الجماهير واستمالتها، ودفعها إلى تصديق ما يقوله لهـا بطريقـة تفتقـر لأدنى درجات الموضوعية وقواعد المنطق، وبين «الإقناع» أو "التواصـل

(1) Koyré: "*The Political Function of the Modern Lie*", P. 291.

العقلاني على شكل حوار" من جانب آخر، وهو ما يُمثِّل الخطاب السليم للكشف عن الحقائق الفلسفية. ومن هذا المنطلق، ذهب أفلاطون إلى أن "الدعاية" نوعٌ من الممارسة العملية التي تُعَدُّ من خصائص الروح ذات الخيال الواسع، والجرأة والقدرة على التعامل و"الاتصال الخارجي بالجماهير". ومن ثَمَّ، فإن الاسم الدقيق لهذا النوع هو (التملق)[١].

كذلك فإننا نجد في كتابات أرسطو- وخصوصاً «الخطابة»- تحليلات مهمة لأساليب الدعاية، وخصوصاً البنية السيكولوجية التي يعتمد عليها هذا الفن، الذي يُعرِّفه أرسطو بأنه قوة مصطنعة تتكلَّف الإقناع الممكن في كل واحدٍ من الأمور المفردة[٢].

ومن الجَدِيرُ بِالذِّكْر أن التطور التكنولوجي في مجال الإعلام ساعد على جعل الإنسان أكثر دهاءً، ومن ثَمَّ أكثر خبثاً وتلوناً، وكما يلاحظ «دريدا»، فإن هناك تحولاً في تاريخ الكذب في ميدان السياسة، بسبب التقدم المتزايد في وسائل الإعلام الحديثة، خاصة المرئية منها؛ حيث أصبحت تقوم بدور أساسي في الكذب، عبر السلطة شبه المُطلقة التي تَمنحها "للصور السياسية الزائفة" والتي بدورها لم تَعُدْ مجرد أحد مظاهر الشيء، وإنما صارت بديلاً للحقيقة ذاتها، وبعبارة أخرى لم تَعُدْ وظيفتها منحصرة في تمثيل الواقع، وإنما أصبحت تَحُلّ محله عن طريق تدميره تماماً[٣].

---

(١) أفلاطون: محاورة جورجياس، فقرة ٤٦٣/أ-ب، ترجمة عن الفرنسية: محمد حسن ظاظا، مراجعة: علي سامي النشار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠،ص.٥٥.

(٢) أرسطو: الخطابة، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩، ص. ٩.

(٣) Derrida: "*History of the Lie*", PP. 64-65.

يتضح لنا إذن أن ثَمّة صلة وثيقة بين الآليات التي تعمل من خلالها الدعاية الكاذبة، وبين تغييب الوعي لدى الناس، وتستوى في ذلك كل الأنظمة السياسية والاجتماعية والدينية. وقد يقوم النظام الحاكم بذلك- عن طريق سياسة الإلهاء؛ أيّ خلق مناخ لتوجيه المواطنين إلى الانشغال بمسائل لا قيمة لها؛ لتحويل أذهانهم عن قضية أساسية، أو حقيقة كبرى، من شأنها أن تُثير زعزعة الأمن والاستقرار، أو أن تُهدد بسحب شرعيته السياسية. فأن تقوم السلطة الحاكمة بإخفاء حقيقة (قد يترتب على الإفصاح عنها ضرراً جسيماً) عن طريق تحويل أذهان المواطنين إلى قضايا هامشية؛ فذلك يَعنِي أنها تمارس نوعاً من الخداع، وأن تقوم السلطة بتسريب معلومات حقيقية؛ (ضررها أخف)، بغرض إلهاء الناس وإبعادهم عن حقيقة أهم؛ فذلك يَعنِي- بطريقة أو بأخرى- أنها تقوم بالكذب عليهم. وفي الواقع إنّ هذا النوع من سياسة الخداع يقترب كثيراً مما كانت تمارسه الأنظمة الشمولية البائدة.

(و) الأيديولوجيا كخداع وكوعي زائف:

في هذا الإطار لا يمكن أن نتجاهل حديث «ماركس» (١٨١٨-١٨٨٣) عن الأيديولوجيا وموقفه منها بوصفها نظاماً زائفاً من الأفكار التي تستخدمها الطبقات البرجوازية لإخفاء مصالحها الحقيقية. ويشير مفهوم «الأيديولوجيا» عند ماركس إلى منظومة الأفكار والمفاهيم والتصورات الكلية: الاجتماعية، والسياسية، والقانونية، والجمالية، والتي ترتبط بالمصالح الاقتصادية لطبقة أو جماعة معينة في المجتمع، والتي تُعبِّر عن مصالحها وتعمل على تحقيقها باستمرار. ولمّا كانت الطبقة الحاكمة في كل عصر تمتلك وسائل الإنتاج المادي والفكري، فإن

الأيديولوجيا ليست بدورها سوى التعبير الأمثل عن العلاقات المادية المسيطرة، وبعبارة أخرى فإن الأيديولوجيا انعكاسٌ للعلاقات الاقتصادية، أو هي تعبير عن شكل وطبيعة الأفكار التي تَعكِس مصالح الطبقة الحاكمة أو المسيطرة، والتي من شأنها أن تُناقض طموحات وأهداف الطبقات المُستغَلّة. وعلى هذا النحو فإن الأيديولوجيا لا تستلزم فحسب تقسيم المجتمع إلى طبقات، بل تستلزم أيضًا أن يكون استخدامًا معينًا للتصورات هو في مصلحة الطبقة الحاكمة والتي تستخدمها لترسيخ سيطرتها على الطبقات الأخرى(١).

من هذا المنطلق ساوى ماركس بين الأيديولوجيا وبين (الوعي الزائف)، مُعتبرًا الأيديولوجيا ذاتها وسيلة لإحداث الوعي الزائف لطبقة البروليتاريا (طبقة العمال الصناعيين) في صراعها ضد الطبقة البرجوازية المسيطرة. وعلى هذا النحو فإن الأيديولوجيا- وفقًا له- مجرد قناع تتخفى وراءه مصالح الطبقة الحاكمة. وقد نقد أعلام فلسفة التنوير؛ لأنهم يدّعون أنهم يسعون إلى اكتشاف الحقيقة الكلية، ولكن مضمون فلسفاتهم، وفقًا لما يراه، يُعَدّ مضمونًا طبقيًا في الأساس. كذلك فقد سخِرَ من الفلاسفة الألمان المعاصرين له، وهم الهيجيليين الجدد، ولا سيما «لودفيج فويرباخ» Ludwig Feuerbach (١٨٠٤-١٨٧٢)، و«ماكس شتيرنر» Max Stirner (١٨٠٦-١٨٥٦)، و«برونو باور» Bruno Bauer (١٨٠٩-١٨٨٢)، على أساس أن النزاعات المفترضة بين هؤلاء مجرد نزاعات زائفة

(١) ماركس، كارل، وفريدريك أنجلز: الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٦، ص. ٥٦. وأيضًا: ميشال برتران: وضعية الدين عند ماركس وأنجلز، ترجمة: صلاح كامل، بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠، ص. ١٢١.

بين أفكار وصور ومفاهيم مجردة، تقوم على أساس لاهوتي، وتفتقر إلى أي تأثير أو تغيير للعالم الاجتماعي التاريخي الفعلي[١].

ليست الأيديولوجيا في نظر ماركس وهمًا، أو كذبًا مُتعمدًا، رغم كونها نظامًا فكريًا للتلاعب، والخداع المضمر، والإخفاء الموضوعي للتناقضات الاجتماعية؛ من أجل إضفاء الشرعية على ممارسات الطبقة الحاكمة في المجتمع. تُمثِّل الأيديولوجيا مجموعة الأفكار والتمثّلات الزائفة التي يُنتجها المُسيطرون (الطبقة الحاكمة)، بطريقة مُغْرِضَة، بهدف تبرير استغلالهم الطبقي، ولذا نجد ماركس يُندِّد "بالنزعة الإنسانية" للبرجوازيين الليبراليين الذين يُمجِّدون المساواة بين المواطنين على مستوى حقوقهم؛ لكي يَحجُبوا- وراء هذا الوهم من المساواة الشكلية- حقيقة الصراع بين الرأسماليين والعمال. ومن هذا المنطلق، جاءت معارضة ماركس للأيديولوجيا؛ لأنها مخادعة وتُشوِّه العلاقات الواقعية بين البشر، ولأنها مُضَادّة للأهداف الحقيقية والمطالب العادلة للطبقة البروليتارية[٢].

وعلى صعيد آخر مختلف نسبيًا، ازدَرَى ماركس كل أدوات الكذب والخداع في نضال العمال لتحقيق الهدف الشيوعي والذي من شأنه- كما يعتقد- أن يقضي على كافة أشكال الاستغلال الرأسمالي. وقد جاء في ختام بيان الحزب الشيوعي الذي أصدره ماركس وأنجلز عام ١٨٤٨ ما نَصُّه: «يأنف الشيوعيون من إخفاء آرائهم ومقاصدهم، ويُنادون علانية

---

(١) المرجع السابق، ص. ١٩ وما بعدها.
(٢) برو، فيليب: علم الاجتماع السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٩٨، ص. ٢٠٤.

بأن لا سبيل لبلـوغ أهـدافهم إلّـا بإسـقاط النظـام المجتمعـي القـائم، بالعُنف»[١].

لكن عندما أصبح تحقيق الهدف الشـيوعي صـعب المنـال، عـدّل «لينين» (١٨٧٠-١٩٢٤) بعض الشيء من طبيعة التنظيم الشيوعي؛ حيث رأى أن "الطليعة" المستنيرة سياسيًا والمنظمة تنظيمًا جيدًا، قـد تَسـتخدم على نطاق واسع كل أدوات الخداع، والتآمر، والعمل السـري- (بوصـفها أدوات ضرورية)- في النضال ضد الرأسمالية، والمضي قدمًا في تحقيـق قضية البروليتاريا على نطاق عالمي[٢]. وفي الواقع فقد اسـتخدم لينـين بعض الأساليب التي دعا إليها مكيافيلي، وذلك عقب وصوله إلى السلطة، وترسيخ أركان الدولة في الفترة ١٩١٧-١٩٢١. وكذلك فإن سياسته بعـد عام ١٩٢١ لتأسيس دولة شيوعية على أسس أكثر رسوخًا وثباتًا، تؤكـد وبقوة على أنه اتّبعَ بعض تعاليم مكيافيلي[٣].

نستنتج مما سبق أنه رغم أهمية المقاربات الفلسفية حول الكـذب، فإنها تشير في الوقت ذاته إلى أنه لا يوجد اتفاق نهائي حول مفهوم واحد له، أو التقاء حول سماته الجوهرية المميزة، وكل ما هنالـك تعريفـات مختلفة ومُتعدّدة، بل ومتضاربة في بعض الأحيان. ولعل هذا يرجع إلى حقيقة مؤداها أن للكذب وجوهًا كثيرة يعمل من خلالها في غَمرة الفعل نفسه، وكما يَذكُر الكاتب الفرنسي «ميشيل دي مـونتين» Michel de

(١) ماركس، كارل، وفريدريك أنجلز: البيان الشيوعي، ترجمه وقارنه عن عن الألمانيّة: العفيف الأخضر، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٥، ص. ٢٧.

(2) Lenin, V. I.: *What Is to Be Done?: Burning Questions of Our Movement*, New York: International Publishers Co. INC., 1969, PP. 97ff.

(3) Rees, E. A.: *Political Thought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary Machiavellism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004, P. 93.

Montaigne (١٥٣٣-١٥٩٢): «إذا لم يكن للكذب سوى وجه واحد فقط مثـل الحقيقة، فسيكون من السهل أن نعرف الأرضية التي نقف عليها في مواجهة الكذاب؛ لأنه سيتأكد لنا عندئذ أن نقيض ما يقوله هو الحقيقـة عينهـا. ولكن نقيض الحقيقة له ألف وجه، وألف حقل لا تَحِدّه حدود»(١).

إنّ هذه الصعوبة في وضع تعريف جامع مانع للكـذب قـد تصـل أحياناً إلى درجة الاستحالة؛ وهو الأمر الذي أشار إليه «دريدا» بقولـه: «رغم السهولة التي قد تبدو في التعريفات المطروحة حول الكذب، فـإن سبب استحالة تقـديم تعريـف موّحَـد وثابـت يـأتي مـن أن الاعتبـارات والعوامل الأخرى التي تساهم في تحديد المفهوم كثيرة للغاية إلى درجة يستحيل الإلمام بها، وإثباتها بالبراهين القوية، وإخضاعها بطريقة دقيقة لأي حكم نظري قاطع. فمشكلات مثل: إرادة الخـداع، والفعـل القصـدي، وحالة السكوت، والإخفاء، والإلهاء، والحجب، كـل هـذا وغيـره سـيكون مقدمة للدخول في مَتاهَة قد تجعلنا نَضِلّ طريقنا في أية لحظة لهذه التعريفات الطليقة حول الكذب، وتَحول دون إيجاد لغة واحـدة محـدّدة المعالم»(٢).

يتعذر إذن تعريف الكذب تعريفاً تاماً، والحـق أننـا إزاء إشـكالية صعبة، وإننا نتفق مع «دريدا» في أن التعريفات التقليدية للكـذب غيـر وافية؛ لأنه لا تَصلح لوصف أفعال تُشبِه الكـذب، ولكنهـا ليسـت كـذباً بالمعنى الدقيق، علاوة على أنها تظل عاجزة عن التعامل مـع التحـوّلات الأخيرة التي طرأت على الكـذب فـي ميـدان السياسـة، ومـن بـين هـذه

(1) Arendt: "*Truth and Politics*", P. 569.
(٢) Derrida: "*History of the Lie*", P. 26.

التحوّلات- على سبيل المثال- الانتقال من ممارسة الكذب السياسي كإخفاء للحقيقة، إلى نوع من الكذب الذي تُمارسه الأنظمة الشمولية عندما تُعيد كتابة التاريخ من منظور أيديولوجي، وكذلك الأنظمة الديمقراطية الليبرالية عن طريق صناعتها للرأي العام، والهيمنة الرأسمالية التقنية- الإعلامية على الجمهور(١).

وعلى الرغم من أننا أمام إشكالية مُعقّدة في تحديد ماهية الكذب، فإنه تأسيسًا على ما سبق يمكن أن نخرج بمفهوم بسيط مؤداه أن الكذب السياسي صورة من صور الخداع المتعمد؛ حيث إنه سلوكٌ إنسانيٌ يرتكز على مقوم النية في الخداع في كثير من الأحيان، ويستهدف إخفاء الحقيقة عن الآخرين (الخصوم، والأجانب) أو على الأقل تشويهها، أو تدميرها في أحيان أخرى؛ من أجل تحقيق هدف أو مجموعة من الأهداف السياسية، وقد يكون هذا الهدف نبيلًا، وقد يكون غير نبيل في كثير من الأحيان.

يُلاحَظ على هذا التعريف أن الكذب نوعٌ من الخداع، ولكن ليست كل صور الخداع بالضرورة كذبًا بالمعنى الدقيق؛ إذ يشمل الخداع أنواعًا أخرى مثل الكتمان، والتلفيق Fabrication، وهما ليسا كذبًا بالمعنى الدقيق. ومن هنا لا يقتصر بحثنا على إشكالية الكذب السياسي فحسب، وإنما يجيء منصبًا أيضًا على الخداع السياسي.

وإذا كُنّا قد تناولنا في هذا المبحث الأسس الفلسفية لمفهوم الكذب والخداع السياسي، وخلصنا إلى صعوبة تقديم وتعريف جامع مانع للكذب، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه: ما موقف أفلاطون من الكذب

(١) Ibid, P. 59.

والخداع السياسي؟ وهل دافع عن الخداع في أيّ صورة من صوره؟ وإلـى ماذا تشير فكرة "الأكذوبة" النبيلة عنده؟ وإذا كان ثَمّـَة تبريرات معينة للكذب والخداع السياسي، فما الأبعاد والقيم التي ترتكز إليها مثـل هـذه التبريرات عند أفلاطون؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها ستتضح لنا من خلال تناولنا لفكرة «الأكذوبة النبيلة» عند أفلاطون.

المبحث الثاني: فكرة «الأكذوبة النبيلة» عند أفلاطون:

أولًا: حقيقة العدالة والأكذوبة الكبرى!:

(أ) مفهوم العدالة:

إنّ الدولة الفاضلة عند أفلاطون هي الدولة التي تسودها العدالة، وتتحقق العدالة- كما يتصورها- عندما تؤدي كل طبقة في المجتمع وظيفتها المناسبة لها. وهو يرى أن للدولة ثلاث وظائف رئيسية: الحكم، والدفاع، وإنتاج السلع والخيرات، ومن ثَمّ فالأمر يتطلب ثلاث طبقات يرتبط بها ثلاث فضائل، وهي على النحو الآتي:

(١) طبقة الحكام الفلاسفة، وفضيلتها «الحكمة»، ووظيفتها تصريف الشئون العامة للدولة.

(٢) طبقة الحُراس والمحاربين، وفضيلتها «الشجاعة»، ووظيفتها الدفاع عن الدولة.

(٣) طبقة الصُنّاع والحرفيين، وفضيلتها «الاعتدال»، ووظيفتها إنتاج السلع والخيرات المادية.

ولمّا كانت وظيفة العقل عند الإنسان تتمثل في حكمه حكمًا رشيدًا، ووظيفة الغضب في الدفاع عنه، ووظيفة الشهوة في إشباع حاجات الجسد، فبالمثل تكون الدولة عادلة في رأي أفلاطون عندما يتم تنظيمها على نحو يمتلك فيه أصحاب المعرفة زمام السلطة السياسية، وعندما يكون الأشخاص ذوو الشجاعة العالية في مكان الدفاع عن الدولة، ويكون الأشخاص ذوو القدرة على الصناعة والإنتاج في مكان توفير الاحتياجات المادية للمجتمع.

هذه هي خلاصة مفهوم العدالة عند أفلاطون؛ فهي تتمثل في أن يقوم كل فردٍ بعمله على الوجه الأكمل، ويعود أفلاطون إلى تأكيد هذا المعنى بقوله: «إن العدالة تَعنِي أن يؤدي كل فرد وظيفة واحدة في المجتمع، هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها»[1]. ومن ذَمّ، فإن العدالة نتاجٌ للاعتدال، أو التوازن بين الطبقات التي يتألف منها المجتمع. فإذا اقتصرت كل طبقة على حدودها الخاص، وأدّى أفرادها العمل الذي يلائمهم، فهذا هو العدل، وهذا هو ما يجعل الدولة عادلة. أما التعدي على اختصاصات المرء، أو حرمانه مما يمتلكه فإنه يُشكّل ظلمًا صارخًا. وبعبارة أخرى فإن الظلم يحدث عندما تُنتهك الحدود الفاصلة بين الطبقات، ويصبح العمال والحرفيين- مثلًا- هم من يمتلكون السلطة السياسية، وعلى حدّ قوله: «إن التعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يَجُرّ على الدولة أوخم العواقب، بحيث إن المرء لا يجانب الصواب إذ عَدّ ذلك جريمة» (ف. ٤٣٤، ص. ٣٢٦).

وإذا كانت الدولة الفاضلة تَعنِي أساسًا الدولة التي تقوم على اللامساواة بين البشر، والمحافظة على الفوارق الطبقية بينهم، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: كيف تصبح الدولة الفاضلة ممكنة؟ وكيف يمكن لها أن تبقى متماسكة؟

(١) أفلاطون: محاورة الجمهورية، فقرة ٤٣٣، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص. ٣٢٤. وسنشير إلى هذا المصدر في متن البحث من خلال الاقتصار على الفقرة والصفحة فقط.

(ب) تأسيس الدولة الفاضلة:

(١) أسطورة المعادن كأكذوبة.

يعتقد أفلاطون أن قيام الدولة العادلة يتطلب ترويج (أكذوبة) من أجل إقناع الناس بأنهم من معادن متباينة، ومن ثَمّ يُسلِّمون بالتفاوتات الطبقية فيما بينهم، وبأن هذه التفاوتات أمورٌ يستلزمها النظام الطبيعي للدولة.

يقول أفلاطون:

«لكي تخرج المدينة الفاضلة إلى حيز الوجود، لابُدّ من إقناع الحكام، والجنود، ثُم بقية المواطنين (...) بأنهم في الواقع لم يُولدوا ويتعلموا إلّا في باطن الأرض، وأن أمهم الأرض بعد أن صاغتهم وكونتهم، قد بعثت بهم إلى النور، وأن عليهم الآن أن ينظروا إلى الأرض التي يسكنوها وكأنها مُربّيتهم، وأن يَذُودوا عنها إذا هاجمها أحد، ويَعُدّوا بقية المواطنين أخْوَة، خرجوا من بطن الأرض نفسها» (ف. ٤١٤، ص. ٢٩٨).

لكن كيف يمكن إقناع أفراد الطبقات الثلاث بهذا الأمر؟

ببساطة شديدة عن طريق ترويج أسطورة معينة تتضمن أكذوبة حول هذا المعنى. ولذلك يلجأ أفلاطون إلى الأسطورة الفينيقية القديمة التي تقول: «إن الناس أخْوَةٌ؛ لأنهم خرجوا جميعًا من الأرض. غير أن الله، الذي فطرهم، خلقهم من معادن مختلفة؛ فمزَجَ تكوين أولئك الذين يستطيعون الحكم بالذهب، ثُم مزج تكوين الجنود والمحاربين بالفضة، وتكوين الفلاحين والصُنّاع بالحديد والنحاس» (ف. ٤١٥، ص. ٢٩٩).

على هذا النحو فإن المعدن الذي خرج منه البشر هو الذي يُميزهم بوصفهم مؤهلين لأن يكونوا حكامًـا، أو حُراسـًا ومحـاربين، أو عمالًـا وحرفيين. ومن الجَدِيرٌ بِالذِّكْر- كمـا يوضـح أفلاطـون- أن هـذه الأسطورة كانت معروفة لدى اليونانيين، وقد ذكرها الشـاعر اليونـاني "هزيود" في كتاب "الأعمال والأيام"، ومن ذَمَّ، فإن مضمونها لا يحوي جديداً؛ فهي تروي أمراً يقول الشعراء أنه حدث في مناطق كثيـرة مـن العالم، ولكنه لم يحدث في أيامنا هذه، وليس من السهولة إقناع أحد بأنه سيحدث مرة أخرى (ف. ٤١٤، ص. ٢٩٨).

والسؤال الآن: أين تكمن الأكذوبة؟

إنها تكمن في الفكرة التي مؤداها أنه رغم كـل الاختلافـات بـين البشر، فإنهم جميعاً أخْوَةٌ. ومن ناحية أخرى، إذا كان النظام السياسـي العادل يتطلب أن يؤدي كل فرد العمل الذي يتناسب مع قدراته الطبيعية، فإن أهمية هذه الأكذوبة تتمثل في كونها وسيلة لإقنـاع النـاس بنظـام العدالة عى هذا النحو، وإنْ كان «إريك فويجيلين» Eric Voegelin يرى أن ترجمة هذا المصطلح: "ψεύτης" إلى «أكذوبة نبيلة» "Noble Lie" هي ترجمة غير سليمة، والأدق ترجمته إلى «أكذوبـة كبـرى» "Big Lie"، وإِنْ كان هذا لا ينفي عنها- كما يقول- دلالات النبل[1].

وعلى أية حال، فإن استعمالنا للصفة "نبيلة" مستوحى من الدلالات التي يُضفيها أفلاطون نفسه علـى هـذا المصـطلح؛ فهـو إذ يعتبـر هـذه الأسطورة مجرد "حيلة" تحمل «أكذوبة» وعلى حدّ قوله: «أكذوبـة

(1) Voegelin, Eric: *Order and History*, Vol. III (Plato and Aristotle), in: *The Collected Works*, Vol. 16, edited by: Dante Germino, Columbia: University of Missouri Press, 2000, P. 159.

مفيدة وضرورية»، فإنه لا يجد أدنى حرج من القول بأنه «يجب على الآباء أولاً أن يقوموا بغرسها في نفوس أبنائهم منذ الصغر، كما يتعيّن على الحكام ثانياً أن يغرسوها في نفوس الجنود ثُم بقية المواطنين، لكي يدفعوهم إلى تصديقها، ومن بعدهم ذريتهم». (ف. ٤١٤، ص. ٢٩٨-٢٩٩).

وينبغي الإشارة هنا إلى أن «المنفعة»، و«النبل» ليسا مترادفين، ولكنهما يرتبطان بعضهما بعضاً في هذه الحالة؛ فالبعد النبيل في الأكذوبة يتمثل في استخدام الأسطورة استخداماً نفعياً؛ أيّ من أجل تعزيز العدالة، والمحافظة على التماسك الاجتماعي. وهذا يَعنِي أن المدينة تكون عادلة في حالة ما إذا كانت مُشيدة عن طريق هذه الأكذوبة[١].

تستهدف «الأكذوبة النبيلة» إذن تحقيق التآلف بين الطبقات التي تتكون منها الدولة، ومن ثَمّ فلا ينبغي النظر إليها على أنها مجرد "وسيلة" لتبرير التفاوتات الطبقية فحسب، وإنما هي أساساً وسيلة فعّالة للتلاحم والانسجام الاجتماعي والسياسي. فالمسألة المهمة إذن لم تَعُدْ ما إذا كانت الأكاذيب مشروعة من المنظور السياسي، أو متوافقة مع الأخلاقيات والقيم العامة، بل أضحت تتمثل بالأحرى في كيف يمكن للنظام السياسي أن يَفرض قواعد العدالة، وأن يعزز مبدأ المواطنة، وأن يحافظ على مبدأ تقسيم العمل، والأهم أن يدعم الانسجام والتوازن بين أفراد المجتمع[٢].

(1) Rosen, Stanley: *Plato's Republic: A Study*, New Haven: Yale Univ. Press, 2005, P. 99.
(2) Kasimis, Demetra: "*Plato's Open Secret*", *Journal of Contemporary Political Theory*, 1 March 2016, P. 11.

كذلك فإننا نلاحظ أن الأكذوبة- في مثل هذا السياق- لا تستهدف الخداع عن طريق جعل الناس يؤمنون بما هو زائف بشأن حقيقة من الحقائق. وبعبارة أخرى فإنها لا تستهدف تشويه الحقيقة، أو حجبها، وإنما على العكس تستهدف إقرار حقيقة العدالة في المجتمع، وتدعيمها داخل النظام السياسي، حتى وإن كان ذلك من خلال الاستعانة بالأسطورة؛ وهو الأمر الذي يدفعنا، وفق ما تذهب «ديمترا كاسيميس» Demetra Kasimis، إلى وصف مثل هذه الأكذوبة (بالشكل الذي يطرحه أفلاطون) بأنها «سرٌّ معلنٌ» 'Open Secret'؛ وبمعنى آخر صياغة زائفة لتبسيط حقيقة العدالة وتقريبها إلى أذهان الناس(١).

نستنتج من هذا أنه لا يمكن اعتبار هذه «الأكذوبة» جزءاً من الدعاية الشمولية والاستبدادية التي تهدف في المقام الأول إلى السيطرة على المواطنين واستغلالهم، أو تحقيق مصالح شخصية معينة؛ فهي موجهة إلى كل الطبقات، وهدفها الأساسي هو إقناع الناس بضرورة إقرار العدالة- على هذا النحو السابق- وهي تتسم بسمة النبل؛ لأنها تحاول بطريقة رمزية تقريب الحقائق التي تعجز الأذهان البسيطة عن فهمها، وليست ذريعة للتلاعب بالحقائق على نحو ما نجده عند مكيافيلي(٢).

ومن الناحية الأخرى نلاحظ أن تسويغ أفلاطون للأكذوبة هو تسويغ سياسي بالدرجة الأولى، وليس تسويغاً أخلاقياً؛ الأمر الذي جعله يُعلق أهمية كبيرة على الأكاذيب لأهداف سياسية وتربوية خالصة، ومن ثَمَّ فإن أهمية هذه الأسطورة في هذه الناحية تحديداً نابعة من كونها

(1) Ibid, P. 2.
(2) Schofield, Malcolm: "*The Noble Lie*", in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, edited by: G. R. F. Ferrari, Oxford: Cambridge Univ. Press, 2007, P. 159.

بمنزلة عنصر من عناصر الضبط الاجتماعي، علاوة على كونها أسلوباً لاستكشاف حقيقة العدالة ذاتها[١].

وهناك ملاحظة مهمة هنا، وتتمثل في أن الحكام أنفسهم لن يتم إقناعهم بصحة هذه الأكذوبة، وإنما سيقبلونها؛ لأنها مفيدة من الناحية السياسية، أو بالأحرى من منطلق فائدتها الاجتماعية ودلالتها السياسية المهمة. أما فيما يخص الجنود والمساعدين، فإن أفلاطون لم يناقش إمكانية الشك في أن يتم إقناعهم بها. وبالنسبة لطبقة الصُنّاع والحرفيين، فإنه يرى أنه ينبغي أن يتم غرس هذه الأكذوبة في نفوس أبناءهم من خلال التعليم، حتى تصبح مع مرور الأيام عقيدة مُترسخة[٢].

وإذا نظرنا إلى جوهر هذه الأكذوبة سنجد أن هناك بعض الصعوبات التي تتخلّلها، ويقف على رأسها أن نجاحها يتوقف على مدى إقناع الناس بها. ولمّا كانت الكلمات لا تستطيع وحدها أن تُقْنِع الناس على البقاء في أماكنهم الطبيعية، فإنه من المستبعد أن يكون للأكذوبة مثل هذا التأثير الذي يقول به أفلاطون[٣]. وعلاوة على ذلك فإنه على الرغم من التلفيق الواضح في هذه الأسطورة، من حيث إقناع الناس بأمور زائفة حول أصلهم المشترك من ناحية، وتفاوتاتهم الطبيعية من ناحية

(1) Morgan, Kathryn A.: *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000, P. 163.
(2) Rosen, Stanley: *Plato's Republic*, P. 138.
(3) Aruffo, Madeline: "*Problems with the Noble Lie*", *The Core Journal*, No. 23 (Spring 2014), PP. 186-187.

أخرى، فإن الأكذوبة المُتضمّنة فيها غير مفيدة- مـع هـذا- كنمـوذج لتشييد النظام السياسي العادل[1].

(٢) دور الأسطورة في السياسة:

لمّا كان أفلاطون يُعوّل على غرس هذه الأكذوبة عـن طريـق التنشئة الاجتماعية حتى يتقبل الأفراد هذا الوضع على أنه أمرٌ طبيعـي، فإن الأسطورة تقوم بدور مهم في تشييد النظام الاجتماعي العادل، وتشكيل الحياة السياسية على النحو الذي تستلزمه العدالة، والأهم الحفـاظ علـى استقرار الأوضاع الطبقية والاجتماعية القائمة. وعلـى هـذا النحـو فـإن الهدف من غرس هذه الأكذوبة هو هدف سياسي وتربوي يتمثل في تعزيز التماسك الاجتماعي بين مختلف الطبقات التي تتكون منهـا الدولـة مـن خلال إقْناع أفراد هذه الطبقات بقبول أوضاعهم الطبقية والاجتماعية.

لكن من حيث الشكل، نلاحـظ أن هنـاك ثلاثـة عناصـر مترابطـة تُميّز طريقة تقديم أفلاطون لهذه الأكذوبة، وهي على النحو الآتي[2]:

١- يتسم طرح سقراط للأكذوبة بقدر مـن التشـكك والارتبـاك، وهو يدعي أنه شعر بالتردد لأنه حاول أن يتوصـل إلـى أفضـل طريقـة ملائمة لتقديمها، ولكن الحقيقة أنه وقع في الارتباك؛ لأنه يعلم يقيناً أن ما يَذكُره يُعَدّ "زيفاً".

٢- نستنتج أن الكذب أمر مشـين بطريقـة أو بـأخرى، وقـد أدرك "جلوكون" بعد سماعه للجزء الأول من الأسطورة أن سقراط له العـذر

(1) Gill, Christopher: "*Plato on Falsehood–not Fiction*", in: *Lies and Fiction in the Ancient World*, edited by: Christopher Gill, and T. P. Wiseman, Exeter: University of Exeter Press, 1993, P. 62.
(2) Schofield, Malcolm: "*The Noble Lie*", PP. 158-159.

في ترددده، وقد أشار سقراط إلى أن هذه القصة تبدو باليّة؛ أيّ إنها ليست من هذا النوع الذي يمكن أن يحدث في أيامنا هذه.

٣- ليس من المستغرب بعد ذلك أن يُعرب المتحاورون عن شكوكهم في أن الحاكم نفسه يمكن أن يقتنع بمثل هذه الأكذوبة. وقد أدرك "سقراط" نفسه في نهاية حديثه بأن ثَمّة ضرورة ملحة لأن يتم بذل المزيد من الجهد لإقناع كل الناس- بما في ذلك الحكام أنفسهم- بهذه الأكذوبة، وذلك عندما وجه التساؤل التالي لجلوكون: «هل يَعرِف أيّة وسيلة يمكن من خلالها بَثّ الإيمان بهذه الأسطورة؟» وأجابه "جلوكون" قائلاً: «لست أعرف أية طريقة لترويجها للجيل التالي سوى أن يقوم الآباء والحكام على السواء بدفع المواطنين الحاليين إلى تصديقها، ومن بعدهم ذريتهم في المستقبل». ويَرُدّ عليه "سقراط" بأن «هذه وسيلة فعّالة، وستساعد على تحقيق العدالة، بل وخلاص المدينة بأكملها».

من هنا تُمثِّل الأسطورة عند أفلاطون عنصراً من عناصر البحث عن الحقائق الفلسفية، ومن بينها حقيقة العدالة، وهو يُبرِّر اللجوء إلى أسطورة المعادن الثلاثة بوصفها «جزءاً من تنظيم الدولة ذاتها: فهي عنده أكثر من كونها حيلة نلجأ إليها لأننا لا نجد ما هو أفضل منها، وإنما هي "خطة ضرورية" لها مبرراتها الأساسية من أجل ضمان الانسجام بين طبقات المجتمع، ومهمتها لا تقتصر على الأمور الغيبية، والميتافيزيقية المتعلقة بأصل الكون ومصيره، وإنما تمتد إلى صميم عملية الحكم السياسي ذاتها»[١].

(١) زكريا، فؤاد: دراسة لجمهورية أفلاطون، ضمن ترجمته للمحاورة، ص. ١٧١.

لكن ثَمّـَة تفسيرٌ مختلف لفكرة الأكذوبة النبيلة هنا، وهو ذلك التفسير الذي يطرحه «جان جاك روسو». فطبقًا لـه فـإن مـا يطرحـه أفلاطون ليست أسطورة تتضمن أكذوبـة بـالمرة، بـل هـي مثلهـا مثـل «القصص الخيالية ذات الهدف الأخلاقي، والتي تُسمى عبـرًا، أو حكايـات تُروى لأخذ الموعظة؛ فهدفها ليس هو إخفاء الحقيقة، أو تمويهها، وهي ليست- ولا يجب أن تكون- سوى غلافًـا يضـم حقـائق نافعـة فـي صـور ملموسة لطيفة. فالشخص الذي لا يَروي حكاية خياليـة إلّـا مـن أجـل الحكاية نفسها، ليس بكاذب بأيّ حال من الأحوال»[١]

كذلك تتفق «حنّـَه أرندت» مع روسو في هذا التفسير؛ فوفقًـا لها إن الاعتقاد بأن أفلاطون هو مبتدع الأكاذيب النبيلة في السياسة يقوم على تأويل غير دقيق لفقرة مهمـة مـن «محـاورة الجمهوريـة»، وهـي الفقرة التي يتحدث فيها عن إحدى الأساطير بوصفها نوعًـا مـن الحيـل «الزائِفة» (Pseudo) ψεύδος. ولمّـَا كانت هذه اللفظة الإغريقية تَعنِي في آن واحد «الخيال»، أو «الخطأ»، أو «الكذب»؛ حسب السياق، وكانت اللغة اليونانية قد دفعت أفلاطون عندما أراد تمييز "الخطأ العادي" عـن "الكـذب المتعمـد"، إلـى الحـديث عـن «التزييـف الإرادي» 'Voluntary Falsehood' ("الكذب" Lie)، و«التزييف الـلاإرادي، أو عـن غيـر قصـد» 'Involuntary, or Unwitting, Falsehood' ("الخطأ الناتج عن جهلٍ")، فإنّ النصّ يتضمن- كما يقول «إريـك فـويجيلين»- مقصـدًا سـاخرًا، ولا

(١) روسو: أحلام يقظة جَوّال مُنفرد، ص ص. ١٣٢-١٣٣.

يمكن في ضوء هذا السياق أن يُفهم بوصفه دعوة إلى الكذب، بالمعنى الذي نفهم به هذا اللفظ في وقتنا الحالي[١].

من هذا المُنْطَلَق، يرفض «روسو» وكذلك «أرندت» اعتبار هذه الحيلة على أنها مجرد «أكذوبة»؛ لأنه- كما تقول «أرندت»- «إذا كان أفلاطون قد أباح الكذب في بعض الأحيان لخداع العدو السياسي، والحمقى من الناس، على اعتبار أن الكذب في هذه الحالة "مفيد كما يفيد الدواء الذي يصفه الطبيب وحده"، وإذا ما كان طبيب المدينة هو الحاكم، فإن هذا كله لا يجيز لنا القول بأنه أقر الكذب كمبدأ عام في الحياة السياسية»[٢].

تُدلِّل «أرندت» على صحة تفسيرها هذا بأن الحقائق الفلسفية عند أفلاطون (كحقيقة العدالة مثلًا) تقع فيما وراء القول والبرهان، ومن ثَمّ فإنها بطبيعتها واضحة بذاتها، ولا يمكن إظهارها ولا إثباتها إلّا عن طريق البرهان العقلي؛ الأمر الذي حَدا به إلى الإيمان بأن الاعتقاد النابع من الفكرة المُتضمّنة في الأسطورة، ضروري بالنسبة لأولئك الذين يفتقرون إلى إدراك ما هو ثابت وبديهي، ولا يقبل الجدل والنقاش، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، إذا حاولت "القلة" الحكيمة، والعارفة أن تُقْنِع "الكثرة" (الجماهير) بحقيقة العدالة، فإنها تجد صعوبة في ذلك؛ لأن الحقيقة ذاتها لا يمكن أن تكون موضع إقناع، رغم أن الإقناع هو الطريقة الوحيدة المتاحة للتعامل مع "الكثرة". لكن بما أن "الكثرة" تندفع دومًا إلى تصديق أيّ شيء غير موثوق فيه تقريبًا، فإنه يمكن

(1) Arendt: "*Truth and Politics*", PP. 549, 574-575.
(2) Ibid, P. 575.

إقناعها بتصديق الحكايات الزائفة التي يَرويها الشعراء والتي تحمل دلالات مهمة لحقيقة معينة تعرفها "القلة" وحدها[1].

وعلى الرغم من وجاهة هذا التفسير الذي يطرحه كل من روسو وأرندت، فإنه تفسير غير صحيح- في تقديرنا- لأن روسو لم يقف على الأساس الذي تستند إليه هذه الفكرة عند أفلاطون؛ إذ نسي- أو بالأحرى تناسى- البعد الإرادي لإحداث تزييف متعمد في أذهان الناس، وذلك من أجل جعل هذه الأسطورة وكأنها حقيقة تاريخية. أما أرندت فقد تناست هي الأخرى أن أفلاطون ينظر إلى هذه الأكذوبة- على وجه التحديد- على أنها وسيلة فعّالة من شأنها أن تُقْنِع الناس بالتفاوت الطبقي، والمحافظة على النظام الهيراركي (الهرمي) Hierarchy الذي تقوم عليه العدالة. وقد أشار أفلاطون نفسه إلى الأكاذيب بوصفها نوعاً من الدواء المفيد، وفي نهاية الكتاب الثاني من «محاورة الجمهورية» نجده يصف الأكاذيب من هذا النوع بأنها أكاذيب نبيلة.

إذن فالأكذوبة النبيلة صورة من صور النفعية السياسية التي يحاول روسو، وفويجيلين، وأرندت، وغيرهم إبعادها عن أفلاطون. تستهدف الأكذوبة من هذا النوع تحقيق هدف يبدو مثالياً من وجهة نظر أفلاطون، وهو تدعيم العدالة (كما يتصورها هو)، بغض النظر عن صحة الوسيلة نفسها. ولذلك كان «نيتشه» على حق عندما وصف أفلاطون بأنه المروج الأكبر «للأكذوبة التقريرية Actual Lie في السياسة، وهي

(1) Arendt, Hannah: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought,* New York: The Viking Press, 1961, P. 132.

تلك الأكذوبة التي تتصف بأنها شريفة" 'Honest'، وأصلية، وحاسمة»[1]. وكذلك يؤكد «كارل بادج» Carl Page أن إيمان أفلاطون بضرورة الأكاذيب السياسية النبيلة أمرٌ لا يقبل الشك[2].

تأسيسًا على ذلك، فإن أسطورة المعادن الثلاثة تروج لفكرة أنّ الناس وُلِدوا أساسًا من طبائع مُتمايزة، لتناسب الأدوار الاجتماعية المختلفة، وتُدعم كذلك الفكرة التي مؤداها إن المواطنين مدينون بولائهم إلى النظام السياسي القائم. ومعنى هذا أن الأسطورة ذات دلالة محافظة أساسًا؛ لأنها تُرسخ للأوضاع الطبقية القائمة آنذاك في المجتمع اليوناني، من حيث التفاوت بين الناس، ووجود سادة وعبيد. ورغم ذلك فإن «جوناثان لير» Jonathan Lear يذهب إلى أنه على الرغم من أن هذه الأسطورة تحوي دلالة سياسية محافظة، فإنها ذات طابع ثوري من المنظور الإبستمولوجي؛ لأنها مُؤلّفة أساسًا لمساعدة أولئك الذين يَفتقرون إلى القدرة على كشف الرموز والدلالات التي تحويها حقيقة العدالة، والتي تحاول الأسطورة بدورها أن تَبُثّها في أذهانهم[3].

تُمثل أسطورة المعادن ميثاقًا للدولة المُنظمة والعادلة، ويمكن اعتبارها رباطًا لتعزيز الهوية الوطنية؛ أو هي بالأحرى أسطورة تؤدي وظيفتين متصلتين معًا: إحداهما تأسيس الهوية المشتركة التي تتجلّى في فكرة الأُخُوّة بين المواطنين (من حيث مولدهم من أصل واحد)،

---

(1) Nietzsche, Friedrich: *On the Genealogy of Morality*, Third Essay, Pt. 1 (9), trans. by: Carol Diethe, edited by: Keith Ansell-Pearson, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006, P. 102.
(2) Page, Carl: "*The Truth about Lies in Plato's Republic*", *Ancient Philosophy*, Vol. 11, No. 1, 1991, P. 2.
(3) Lear, Jonathan: "*Allegory and Myth in Plato's Republic*", in: *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, edited by: Gerasimos Santas, Oxford: Blackwell Publishing, 2006, P. 32.

وثانيهما تبرير التفاوت الطبقي، ورد علّة هذا التفاوت إلى الإلـه وحـده الذي خلقهم من معادن مختلفة؛ وبذلك يصبح التمايز بين الناس مسألة حتمية(١).

كذلك فمن الملاحظ أن "الأكذوبة" من هذا النـوع تعمـل فـي المقام الأول على تخفيف «حـدة التـوتر بـين اسـتحالة قيـام المجتمـع السياسي (الدولة) من ناحية، والذي يرتبط فيه كل البشر بصلة الأُخُوَّة، وبين العيب الأساسي الذي يتخلّل المجتمعات السياسية القائمة من ناحية أخرى، وهو العيب الذي يتمثل في انتهاكها للأُخُوَّة الطبيعية بين البشر، وفصلها بطريقة أو بأخرى بشكل تعسفي بين الإنسان وأخيه الإنسان». من هنا تأتي الأكذوبة النبيلة لحل ذلك التناقض عن طريق تحويـل أذهـان الناس من الأُخُوَّة مع كل البشر إلـى الأُخُـوَّة مـع مـواطني الدولـة وحدهم، وبحيث تَغرِس فيهم فكرة أنهم لم يَعُدْوا أبناء لـلأرض بوجـه عام، بل بالأحرى أبناء ذلك الجزء المحدد من الأرض (مجتمعهم السياسي الخاص، أو دولتهم التي يَدُوذُون لها). وهذه العملية من شأنها أيضًا أن تؤسس للدول الأخرى بوصفها أعداء. ومثل هذا الولاء بين مواطني الدولة ضروري من أجل اعتراف المواطنين بالسلطة المطلقة للحاكم الفيلسوف- على النحو الذي يتصوره أفلاطون(٢).

---

(1) Strauss, Leo: "*The Origins of Political Science and the Problem of Socrates, Six Public Lectures*", edited by: David Bolotin, and Others, *Interpretation (A Journal of Political Philosophy)*, Vol. 23, No. 2 (Winter 1996), P. 185.

(2) Ibid, PP. 185-186.

هكذا فإن أهمية هذه الأكذوبة تنبع من كونها وسيلة لخروج الدولة العادلة إلى حيز الوجود، ورباطاً وثيقاً يصل بين مواطني الدولة بعضهم بعضاً. وفي بداية الكتاب السابع من «محاورة الجمهورية»، ومن خلال (أسطورة الكهف)، يُشبِّه أفلاطون الوجود الإنساني بسجن داخل كهف، ويُميِّز بين ثلاث مراتب للمعرفة، أعلاها «العقل» Reason أو الفهم، وأدناها «التخيل» Imagination، ويتوسطهما «الاعتقاد» Belief. ولذلك إذا كانت أسطورة المعادن ذات دلالة "سياسية" بالدرجة الأولى، فإن أسطورة الكهف، وفق ما يرى «ستانلي روزن» Stanley Rosen، ذات دلالة "سيكولوجية"؛ لأنها تتعامل مع حالة النفس البشرية في صعودها من عالم الصور والظلال إلى عالم المُثل والأفكار الخالصة (الحقائق في ذاتها)[1]. ومع هذا فإن «جوناثان لير» يرى أن أسطورة الكهف مجرد إعادة صياغة للأكذوبة النبيلة التي تحويها أسطورة المعادن، ولكن بصورة أخرى؛ فإذا كانت أسطورة المعادن موجهة إلى الأطفال، فإن أسطورة الكهف موجهة إلى الأفراد البالغين[2].

على هذا النحو تمتزج الأسطورة بالواقع، ويمتزج الزيف بالحقيقة، وتصبح الأكاذيب النبيلة عند أفلاطون وسائل ضرورية في العملية السياسية تستهدف- ضمن ما تستهدف- تدعيم العدالة والعمل بمقتضى قواعدها. لا يُهِمّ إذن مدى صحة الوسيلة، وإنما المهم هو تحقيق المِثال الخالص للعدالة. وبذلك تصبح الأساطير والحكايات الزائفة عناصر

(1) Rosen, Stanley: *Plato's Republic*, P. 127.
(2) Lear, Jonathan: "*Allegory and Myth in Plato's Republic*", P. P. 34, 38.

فعّالة لإقرار الحقيقة، وكما يقول أفلاطون: «إذا كان الصدق شيئًا جليلًا ورائعًا وخالدًا، فإنه ليس من السهل إقناع الناس به»[١].

(٣) التوظيف السياسي للدين:

تُمثِّل أسطورة المعادن مصدرًا خصبًا لبعض المعَاذِي والدلالات التي تُبرِّر الخداع- وإنْ لم يكن بهدف تزييف الحقيقة ذاتها- تحت مُسمى "الأكاذيب النبيلة"، حتى وإن كان استعمال أفلاطون لهذه الأسطورة يقوم على أساس أنها وسيلة فعّالة لتدعيم العدالة؛ لأن أفراد المجتمع إما غير قادرون على معرفتها، أو أنهم لا يرغبون في الالتزام بقواعدها والتمسك بنظامها[٢].

لكن كان على أفلاطون أن يلجأ إلى الدين لتسويغ النظام الطبقي، وتدعيم نموذج الحاكم الفيلسوف بوصفه الإنسان الوحيد الذي يَعرِف الحقائق المطلقة، والذي يستطيع أن يحققها في الميدان السياسي. ليس أدل على الاستعمال النفعي للدين عند أفلاطون من أنه في الجزء الثاني من الأكذوبة، نجده يُبرِّر مبدأ التقسيم الطبقي للمجتمع بأن الآلهة هي التي أرادته؛ حيث يقول: «إذا تسرب الشك إلى نفوس المواطنين في هذا المبدأ، أو فكروا في الثورة عليه، فإنه يتعيّن على الحكام أن يكذبوا عليهم بأن يقولوا لهم أن (الآلهة) هي التي قد أرادت هذا التقسيم وباركته، وأن هذا أمر قضت به (النُّبُوءَةُ)»[٣].

---

(١) أفلاطون: محاورة القوانين، ترجمها إلى الإنجليزية: د. تيلور، تعريب: محمد حسن ظاظا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص. ١٤٠.

(2) Huard, Roger L.: *Plato's Political Philosophy: The Cave*, New York: Algora Publishing, 2007, PP. 90-91.

(٣) زكريا، فؤاد: دراسة لجمهورية أفلاطون، ص. ١٧١.

يوضح «ليو شتراوس» (Leo Strauss) أن «محتوى هذا الجزء الثاني يُعَدّ قويًا؛ لأنه يعزو التفاوت بين البشر إلى المشيئة الإلهية؛ الأمر الذي من شأنه أن يجعل التقسيمات الطبقية أمرًا غير قابل للشك»[1]. كذلك فإن التوظيف السياسي للدين عند أفلاطون يتضح في سياق تأكيده على وجود عقوبات إلهية (علاوة على العقوبات السياسية) على كل من يخرج عن التسلسل الهرمي، وهي عقوبات من شأنها أن تجعل كل المواطنين يُطيعون حكامهم، ومن شأنها أن تجعل الجنود يدافعون عن الدولة بكل إخلاص[2].

هكذا يطرح أفلاطون كيفية تأسيس الدولة العادلة، ويؤكد أنها لن تُوجد إلّا إذا آمن كل إنسان بتلك الأكذوبة التي تقول إن طبائع البشر امتزجت بها معادن مختلفة، مؤكدًا في الوقت ذاته على ضرورة استخدام هذه الأكذوبة وذلك عن طريق ترويج أسطورة معينة لا تهدف إلى التزييف بالمعنى الدقيق، وإنما هي أقصوصة رمزية تستهدف تقريب حقيقة العدالة إلى الأذهان، وتدعيمها في الدولة؛ أعني حقيقة المساواة بين البشر من جهة، ولا مساواتهم من جهة أخرى: المساواة (عن طريق تعزيز أُخُوّتهم النابعة من أصلهم المشترك، والقرابة الوثيقة بينهم، من حيث خروجهم جميعًا من باطن الأرض)، وعدم المساواة (عن طريق جعلهم يعتقدون بأن طبائعهم متباينة وقدراتهم مختلفة). وقد وجد أفلاطون

(1) Strauss, Leo: *The Origins of Political Science and the Problem of Socrates*, P. 185.
(2) Strauss, Leo: *The City and Man*, Chicago: Rand McNally, 1964, P. 103.

ضالّته في الأكذوبة المُتضمّنة في أسطورة المعادن، ودعا الحاكم إلى غرس هذه الأكذوبة في أذهان الناس؛ لتحقيق الانسجام الاجتماعي.

ثانيًا: الأكاذيب النافعة والأكاذيب الضارة:

في إطار حديثه عن تنشئة الأطفال، وتدريب الحُراس، يَعيب أفلاطون على هوميروس وهزيود وغيرهما من الشعراء ترويج الأقاصِيص التي تتضمن أكاذيب حول أحداث أسطورية معينة. وقد طالب باستبعاد تلك الأقاصِيص التي تصور الآلهة على أنها في حالة اقتتال مستمر وحرب دائمة فيما بينها، وأنها تَنصِب الفخاخ وتحيك المؤامرات ضد بعضها بعضًا، وأنها المسئولة عن الشر في العالم، والدمار الذي لحِقَ بالكون، وكذلك تلك الأساطير التي تحكي خداع الآلهة للبشر. كما يجب في رأيه استبعاد تلك الأقاصِيص التي تُروى عن خوف الأبطال والعظماء، ونواحهم وأنينهم على فقدانهم لأحبائهم؛ لأن هذه الأقاصِيص من شأنها أن تُحوِّل الأطفال إلى جبناء، إذ الطفل لا يستطيع أن يُميِّز في هذه السن بين ما هو زائف، وما هو حقيقي، وكل ما يتلقاه ذهنه ينطبع فيه بعمق لا تمحوه الأيام (ف. ٣٧٧، ص. ٢٤٦، ف. ٣٨٧، ص. ٢٥٩-٢٦٠).

لكن أفلاطون يفرق هنا بين نوعين من الأساطير: أساطير تحوي أكاذيب ضارة، وأخرى تتضمّن في طيّاتها أكاذيب مفيدة. فماذا عن النوع الأول؟

(أ) الأكاذيب الضارة:

يمكن القول: إن هذا النوع من الأكاذيب يُروى لإحداث تزييف متعمد لأغراض دنيئة، ويندرج في إطاره تلك الأقاصيص التي تصور الآلهة والأبطال بطريقة غير لائقة. وهذا النوع هو ما يُطلق عليه أفلاطون بالخداع الدنيء، ويَعنِي به «استقرار الجهل في نفس الشخص المخدوع حول حقيقة من الحقائق؛ أيّ في أسمى أجزائه» (ف. ٣٨٢، ص. ٢٥٣). ومن ثَمّ فإن هذا النوع من الأكاذيب مرفوض دائمًا؛ لأنه يستهدف أساسًا تشويه الحقائق، واختلاق ما هو غير موجود أصلًا؛ لأهداف خسيسة، وكما يُعبّر «مارسيليو فيسينو» Marsilio Ficino عن ذلك بقوله: «نظرًا لأن الحقيقة تنصبّ على كشف ما هو موجود بالفعل، فإن الكذب (أو "التزييف المتعمد للحقيقة") يتجه نحو اللاوجود، ويترتب على ذلك أنه كلما تم استعمال الأكاذيب- بمعنى تغيير طبائع الأشياء- ازددنا انزلاقًا نحو العدم»[1].

(ب) الأكاذيب النافعة.

يُطلق أفلاطون على هذا النوع من الأكاذيب مُسمى «الأكاذيب الملفوظة»، وهي التي تستهدف تحقيق نفع اجتماعي أو سياسي بقدر معين. فرغم أن الأساطير التي تُروى للأطفال من حين إلى آخر غير حقيقية، فإن مهمة بعضها هي «تنمية روح الشهامة والنبل في طبائعهم ونفوسهم». كذلك فإن أسطورة المعادن تقع ضمن الأكاذيب النافعة والضرورية؛ لأنها تساعد على ترسيخ قيمة العدالة. ومن هنا تُستعمل

(1) Ficino, Marsilio: *When Philosophers Rule*, trans.: Arthur Farndel, London: Shepheard-Walwyn, 2009, P. 11.

الأكاذيب النافعة لأهداف سياسية وتربوية، وتتمثـل وظيفتهـا فـي أنهـا «وسيلة فعّالة من وسائل التربية مثلما أننا نبدأ بتربيـة الأطفـال عـن طريق رواية قصص خيالية، والتي لا تَعدو إجمالًـا أن تكـون مـن قبيـل الأكاذيب، وإنْ كان لها من الصدق نصيب ضئيل» (ف. ٣٧٧، ص. ٢٤٥).

كذلك يقع في إطار هذا النـوع مـن الأكاذيـب: «الكـذب علـى الأعداء، والحمقى من الناس. وعندئذ تكون للأكذوبة الملفوظة فائـدتها وقيمتها، وتُعَدّ نوعًا من الوقاية. كذلك يكون للكذب فائدته في تأليف الأساطير التي تقرب الحقائق إلى الأذهان، وذلك عندما نحـاول- نتيجـة لجهلنا بالوقائع الصحيحة في الماضي- أن نُقرِّب حقيقة من الحقائق عن طريق أكذوبة» (ف. ٣٨٢، ص. ٢٥٣).

نستنتج من ذلك أن الأسطورة التي تؤكد أُخُوّة البشر من جانب، وتفاوتهم من جانب آخر، رغم كونها نوعًا من "الخيال"، فإنها تظل مـع هذا ضرورية ونافعة؛ لتأسيس المدينة العادلة، وبحيـث يمكـن اعتبارهـا "تزييفًا نبيلًا. وتتمثل المهمة الرئيسة لها- كما سبق القول- في التوفيق بين طموحات الطبقات الثلاث، وتحقيق الانسجام الاجتماعي فيما بينها.

ومن الجَدِيرُ بِالذِّكْر أن «الفـارابي» (٨٧٤-٩٥٠ م) أخـذ عـن أفلاطون فكرة «الأكذوبة النبيلة»، وسوّغ لهذا النوع من الخـداع فـي السياسة، وذلك عندما أجاز للإنسان المسلم التقيّ أن يتظاهر بالنفاق من أجل حماية نفسه من الهلاك، وهذا ما يُعرف بـ(احتيالات الأتقياء) 'Pious Frauds'. ويوضح الفارابي مشروعية الخداع السياسي والـديني مـن هـذا النوع عن طريق قصة «الزاهد الورع» والتي تحكي ملامح من سيرة أحد الزاهدين الورعين، وقد أراد يومًا ما أن يعتزل حياة الفسق والصخب التي

يعيش فيها أهل بلدته. وقد كان هذا الزاهد معروفًا باستقامته، وتفانيه في تأدية الصلوات والعبادات الدينية؛ الأمر الذي أثار غضب حاكم البلدة، وقد كان ظالمًا مستبدًا. وخوفًا من بطش الحاكم، أراد هذا الزاهد أن يهرب من المدينة لكي يحمي نفسه من الاضطهاد، ولكن الحاكم أمر بأن يتم القبض عليه، وبأن يتّخذ الحُراس كافة الاحتياطات والتدابير لكي لا يهرب من المدينة. ولم يجد الزاهد حيلة سوى أن يرتدي ملابس السكر والعربدة، وأن يتظاهر بالفسق والمجون لكي لا يَتعرّف عليه أحد. وقد ظل حاله كذلك حتى اقترب من بوابة المدينة في أول الليل، وعندما سأله الحُراس: "من أنت؟" ردّ عليهم: "أنا الزاهد الورع الذي تبحثون عنه"! فظن الحُراس أنه شخصٌ مجنونٌ يُداعبهم ويمازحهم، فتركوه يمضي خارج المدينة. وبهذه الحيلة استطاع الزاهد الورع أن يهرب من المدينة بطريقة آمنة دون أن يكون قد كذب في حديثه[1].

توضح هذه القصة- على ما فيها طرافة- دلالة ومشروعية هذا النوع من الخداع في الحياة السياسية والدينية، كما توضح أن الخداع يمكن أن يحوي في طيّاته قول الصدق ذاته؛ وبمعنى آخر فإن قول الحقيقة كاملة قد يكون بنية الخداع النبيل! وبالمنطق نفسه، يجوز للحاكم المسلم، وفقًا للفارابي، ممارسة هذا النوع من الخداع، في حربه ضد الكفار، من أجل كشفهم وقتالهم! كما يجوز للمسلم أن يتظاهر بعدم الإسلام خوفًا من الاضطهاد في مجتمع يضطهد المسلمين. وهنا نجد

(1) Strauss, Leo: "*How* Fārābī *Read Plato's Laws*", in: *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago: Chicago Univ. Press, 1988, P.135.

أن الخداع- رغم كونه رذيلة- فإنه يُعَدّ مُبرراً من أجل تحقيق الأهداف النبيلة والسامية التي يحض عليها الدين، ومن بينها محاربة الكفار!

وفي الحقيقة إن فكرة «التقيّـة» عنـد الفـارابي، وعنـد الشـيعة عمومـاً، تحوي دلالات سياسية مهمة؛ إذ أنهـم يسـتخدمون هـذه الفكـرة لاستحلال الكذب السياسي والديني تحت مظلة التقيّة والتعـريض، ومـن ثَمّ يصبح من المشروع أن يُظهر الإنسان المسلم (الشيعي) خـلافَ مـا يُبطن، أو أن يُخفي ما يعتقده، من أجل الحيلولة دون وقوع ضـرر فـي عقيدته أو دنياه، أو من أجل حماية نفسه وحياته من الهلاك في ظل وجود حاكم ظـالم وجـائر. وقـد اعتبـر الشـيعة فكـرة التقيّـة (أو التخفـي والاستتار)، في الأمور الدينية والسياسية، من أصول الدين، ومن الأمـور الضرورية لحياة الإنسان المسلم الشيعي.

كذلك فقد تأثر الفيلسوف الأمريكـي «ليـو شـتراوس» (١٨٩٩-١٩٧٣) بفكرة «الأكذوبة النبيلة» عند أفلاطون، وأيضاً بفكرة "الحاكم الفيلسوف". ووفقاً لشتراوس، لابُدّ أن تكون في كل دولة ديمقراطيـة ليبرالية مجموعة من النخبة المثقفة والتي تمتلك الحقـائق السياسـية. وقد برّر شتراوس من خلال هذه الفكرة- بتأثير من أفلاطون- استخدام الخاصة (النخبة المثقفة) للأكاذيب بوصفها خداعاً نبيلاً يستهدف تدعيم "الديمقراطية الليبرالية" بوصفها الخير السياسـي الأعظـم للمجتمعـات الغربية. ومن ناحية أخرى برّر شتراوس للنخبة المثقفة خداع الجماهير وعدم الإفصاح لها عن «الحقائق المجردة*» 'Hard Truths' (أو المـرّة)،

* بتأثير من أفلاطون، ادّعى شتراوس أن الحقائق الفلسفية "قاسية"، وليس من الملائم الإفصاح عنها لكل الناس؛ لأنها تُمثّل- في حد ذاتها- وقائع غير سارة للجمهور العادي، ومن شأنها كذلك أن تؤثر سلباً علىَ استقرار الحياة الفردية، وأن تُشكّل تهديداً للنظام

مُسوّغًا ذلك بأن الحقائق التي تمتلكها النخبة «ليست جميعها صالحة للاستهلاك العام». وبعبارة أخرى، يجب على النخبة المثقفة أن تكذب على الجماهير، وفق مايرى «شتراوس»، وأن تُخفي عنها بعض الحقائق المهمة؛ أيّ أن تمارس خداعًا لها من أجل مصلحتها. ولذلك، فإن توظيف النخبة المثقفة «للأكاذيب النبيلة» لا يستهدف سوى تدعيم الإيمان بالله، وتحقيق العدالة والخير في المجتمع. ومن هنا يتعيّن عليها «أن تُمارس الكذب النبيل ليس فقط على الشعب بأسره، ولكن أيضًا على رجال السياسة». فهذه الأكاذيب ضرورية- على حد قول شتراوس- «من أجل اصطفاف الجماهير (غير المثقفة) وانقيادها»[1]. وهكذا نصح شتراوس النخبة المثقفة، التي ينبغي أن تضع الأُطر الحاكمة للقيادة السياسية، باتّباع سياسة الخداع النبيل!

وفي حقيقة الأمر إن فاشية شتراوس في هذا الجانب تتضح من خلال تبريره لهذا النوع من الخداع في السياسة، وكذلك من خلال دعوته لاستعمال الدين بوصفه أداة نافعة في العملية السياسية، بل ومن خلال إقراره بمشروعية توظيف الأساطير الدينية من أجل تحقيق الهدف السياسي الأسمى (النظام الديمقراطي الليبرالي)؛ فذلك من شأنه أن يخدم السياسة- في نظره- بشكل أفضل. وبوصفه صَهيونيًا، نجد شتراوس يُقدّم بهذا التوظيف السياسي النفعي والتكييف الأيديولوجي المُتعسف

والاستقرار السياسي، وأن تهدد توازن الشروط الخاصة بالبنى الاجتماعية والسياسية للدولة. وبهذه الطريقة، نجد شتراوس يسير على نفس الخط الذي اختطه الفلاسفة ورجال السياسة في احتقارهم للجمهور الذي يفتقر إلى خاصية المعرفة في ذاتها، والقدرة على كشف الحقائق الكبرى الأصيلة في الحياة الإنسانية وهي حقائق قد تتعارض مع معتقداته الدينية الخاصة، ومن بين هؤلاء الفلاسفة: أفلاطون، والفارابي، على سبيل المثال.

([1]) Zuckert, Catherine H., and Michael P. Zuckert: *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*, Chicago: Chicago Univ. Press, 2006, P. 7.

للدين، وللأساطير الدينية، المشروعية الفكرية والسياسية للدعائم التي قامت عليها الصَهيونية. وتوضح «شادية ب. دروري» Shadia B. Drury هذه النقطة بقولها: «إن مذهبه السياسي يقوم على أساس ربط السياسة بالأبعاد الأخرى للحياة الاجتماعية وبالمعايير الأخلاقية والدينية والجمالية؛ فهو يعتقد أنه إذا كانت فكرة الإيمان الديني بالمصير الكوني للأمة هي محض خرافة، أو أسطورة، فإنها أسطورة مفيدة- وعلى حدّ تعبيره "أكذوبة نبيلة"، أو احتيال تقويّ ضروري لإثارة الحماس والتضحية بالنفس ورفع عزيمة الجنود في قتالهم ضد العدو»[١].

وعلى أية حال، إذا عدنا إلى أفلاطون سنجد أن بعض الأكاذيب تُعَدّ وسائل ضرورية من أجل تحقيق أهداف سياسية نبيلة، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: مَنْ الذي يحِقّ له استعمال الكذب النبيل في السياسة؟

يذهب أفلاطون إلى أن استخدام هذا النوع من الأكاذيب يُعَدّ مشروعاً للحكام فقط، وذلك بوصفه نوعاً من الدواء، من أجل سعادة المواطنين، ورفاهية الدولة ككل، ويتضح ذلك من قوله: «قد يضطر الحكام إلى الكذب من أجل نفع المحكومين، وهذا النوع من الكذب نافع بوصفه "دواءً"» (ف. ٤٥٩، ص ص. ٣٥٨-٣٥٩). ويؤكد العديد من الباحثين، مثل «جوناثان هيسك»[٢] Jonathan Hesk، و« كارل بادج»[٣]،

(1) Drury, Shadia B.: *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York: Palgrave Macmillan, 2005, xxxvi.
(2) Hesk, Jonathan: *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001, P. 190.
(3) Page, Carl: "*The Truth about Lies in Plato's Republic*", P. 2.

و«أولوف بيترسون»[1] Olof Pettersson، و«س. د. س. ريف»[2] C. D. C. Reeve أن استعمال هذا النوع من الأكاذيب مقصور على الحكام وحـدهم، أو ما يدعوهم أفلاطون بالأوصياء، وتقع على عاتقهم مهمة إقناع الطبقات الأخرى بها.

وهكذا إذا كان الكذب أمراً مذموماً من الناحيـة الأخلاقيـة، فـإن للحكام وحدهم الحق في استعماله فـي بعـض الأحيـان. ومـن هنـا فـإن استخدام الحاكم للكذب يُمثِّل ضرورة واستثناءً، فـي نظـر أفلاطـون، وليس مبدأ دائماً السياسة، وتنبع ضرورته من اسـتعماله كـدواء لشـفاء المرض الذي قد يُصيب الدولة، وعلى حدّ تعبيره: «إذا كانت الأكذوبة معدومة الجدوى بالنسبة إلى الآلهة، ولا تفيد إلّا البشر بوصـفها دواءً، فإن وصف هذا الدواء ينبغي أن يقتصر على الأطباء، أما الأفراد فليس لهم به شأن (...) فإذا ما أُبيح لأحد أن يكذب، فينبغـي ألا يكـون ذلـك إلّـا للحكام وحدهم. فلهؤلاء الحق في خداع الأعداء، أو الكذب على المواطنين، إذا اقتضى الصالح العام ذلك» (ف. ٣٨٩، ص ص. ٢٦٢-٢٦٣).

(ج) الكذب من جانب المحكومين:

لمّا كانت الأكاذيب في السياسة تُستخدم كدواء لعلاج الفسـاد الذي ينخر في أوصال الدولة، وبالتالي فإن وصفها يقتصر علـى الحكـام وحدهم، فإن المواطنين العاديين لا يجوز لهم ممارسة الكذب أو اللجـوء إليه تحت أيّ ظرف من الظـروف، ومـن ثَـمّ فـإن الكـذب مـن جانـب

(1) Pettersson, Olof: "*Political Reluctance: On the Noble Lie in Plato's Republic*", *Elogos (Journal for Philosophy)*, No. 21, 2014, PP. 22-23.
(2) Reeve, C. D. C.: *Philosopher-Kings*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1988, P. 210.

المحكومين يُمثِّل فساداً عظيماً؛ لأنه قد يؤدي إلى هلاك الدولة. وقد أكد أفلاطون على ذلك بقوله: «على الرغم من أننا نُبيح الكذب للحكام، فيجب أن نَعُدَّ من يكذب من الرعايا على حكامه آثماً، بل أكثر إثماً من المريض الذي يخدع طبيبه، أو التلميذ الذي يُخفي على أستاذه في الرياضة البدنية عيوبه الجسيمة، أو الملاح الذي لا يُدلي لقائد السفينة بحقيقة ما يجري في السفينة وبين ملاحيها، وما يفعله هو وبقية زملائه» (ف. ٣٨٩، ص. ٢٦٣).

نلاحظ أن إقرار أفلاطون بمشروعية الكذب من جانب الحكام يقوم على أساس نفعي بالدرجة الأولى، وكذلك فإن إقراره بعدم جواز الكذب من جانب المواطنين، وخاصة عندما يكذبون على القضاة ورجال الدولة، يستند إلى أساس نفعي. فإذا كان من الواجب على الطبيب أن يكذب على مريضه كي لا يُصاب بالقلق، أو تزداد حالته المرضية سوءاً، وإذا كان من الواجب على ربان السفينة أن يكذب على البحارة كي لا يَنتابهم الخوف من الهلاك؛ فمن الجائز للحاكم أن يكذب على الشعب من أجل تحقيق الأمن والاستقرار، أو إصلاح فساد معين، أو لمنع وقوع ضرر يمكن أن يَحيق بالدولة. وبالمنطق نفسه يجوز للحاكم- بآلية مناسبة- استخدام الأقاصِيص الزائفة من أجل أن يبرهن من خلالها على صحة حقيقة معينة، كحقيقة العدالة مثلاً.

يوضح أفلاطون كذلك أهمية الثواب والعقاب المُتضمَّن في الأساطير، مؤكداً على ضرورة أن تكون هناك وسيلة لعقاب من يكذب على الحاكم، ويبدو ذلك واضحاً من قوله: «إذا تبيَّنَ للحاكم أن هناك مَنْ يكذب من العمال والحرفيين، وخصوصاً إذا ترتبت على أقواله ضرراً

معيناً، فإن عليه أن يُعاقِبه؛ لأنه يرتكب ما من شأنه تعطيل نظام الحكم في البلاد» (ف. ٣٨٩، ص. ٢٦٣).

إذا ما تساءلنا عن الأسباب التي جعلت أفلاطون يُعطى للحكام الحق في الكذب على المواطنين، في حين لا يجوز لأيّ مواطن أن يكذب على الحاكم، فإن إجابته تتضح من اعتقاده بأن الحكام هم أصحاب المعرفة الحقيقية بأمور السياسة، والقادرون على قيادة الدولة على أساس معرفتهم بالفضائل السياسية. وبعبارة أخرى، فإن الحكام هم وحدهم المؤهلون للمحافظة على نظام المدينة الفاضلة، علاوة على أنهم القادرون على تحديد الوسائل التي تُمكِّن الدولة من أن تصبح أكثر استقراراً، وانسجاماً، وبحيث تكون قراراتهم صائبة حتى لو تعارضت مع القوانين السائدة. أما غيرهم من الناس فإنهم لا يمتلكون- كما يقول أفلاطون- مثل هذه المعرفة، وأقصى ما يمتلكونه هو الرأي، أو الظَّنّ، وهذا الظن قد يكون «مفيداً في إنجاز كل خير من الأعمال، ولكنه لا يبقى ثابتًا وقتًا طويلاً، ومن ثَمّ فإنه ليس له قيمة كبيرة؛ لأنه ليس يقينياً ما دام أن المرء لم يُدعِّمه بالبرهان العقلي»[١].

وهكذا، فإن الحكام الفلاسفة (القلة المستنيرة) التي تحتكر وحدها معرفة الحقائق، والحكمة السياسية، وحسن توجيه الدولة، هم الذين يحِقّ لهم استعمال الكذب من أجل تحقيق أهداف سياسية مهمة. أما بقية المواطنين فغير مسموح لهم بممارسة الكذب، بل ويجب أن يُحكموا بوسائل القوة، سواء كانت قوة مادية (العنف)، أو خطابية (الكذب). وبهذه

(١) أفلاطون: «في الفضيلة (محاورة "مينون")»، ف. ٩٨، ترجمة: عزت قرني، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠١، ص. ١٥١.

الطريقة فإن ضرورة الأكاذيب عند أفلاطون تنبع، وفق ما يقول «ستانلي روزن»، من كونها مواعظ حسنة- إذا جاز التعبير- وأدوات مساعدة للحاكم[١]. وهو أمر يدعو في واقع الأمر إلى مزيد من القلق وعدم الارتياح في فلسفة أفلاطون.

ثالثًا: السلطوية السياسية:

(أ) الحاكم الفيلسوف في مواجهة الطبقات الأخرى:

إذا كان جوهر تصور أفلاطون للنظام السياسي يقوم على أساس فكرة "الصفوة" المتميزة والواعية بأمور الحكم، والتي تحتكر وحدها معرفة الخير السياسي، فإننا نجده يؤكد أنه «لا يَهُم في الدولة العادلة أن تكون لها قوانين مكتوبة، وأنه إذا كان هناك من تشريع، فهو من عمل الملك، ومع ذلك فإن أفضل شيء أن لا يتوجّب أن يحكم القانون، بل إن الإنسان الذي يمتلك قوّة عقلية مصحوبة بالحكمة السياسية، هو الذي يجب أن يحكم». ويرجع ذلك إلى أن القانون «لا يدرك بشكل تامّ ما هو الأنبل والأكثر عدلاً للجميع، ولذلك لا يستطيع أن يضع الأفضل موضع التنفيذ»[٢].

ويحدد أفلاطون ثلاثة شروط أساسية يجب أن تتوافر في الشخص المؤهل لقيادة الدولة، وهي: (١) الحكمة السياسية، و(٢) القدرة، و(٣) سعيه الدائم إلى ما يراه نافعاً للدولة (ف. ٤١٢، ص. ٢٩٥). لكن ما الذي يَعنِيه أفلاطون بقوله إن الحاكم يجب أن يسعى دائماً إلى ما هو نافع للدولة، وتحقيق الصالح العام؟ وهل ينبغي عليه أن يلتزم بالقوانين دائماً

(1) Rosen, Stanley: *Plato's Republic*, P. 144.

(٢) أفلاطون: «محاورة رجل الدولة»، ضمن: المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، ترجمة: شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص ص. ١٦٦-١٦٧.

وفي كل الأحوال؟

يذهب أفلاطون إلى أنه على الرغم من أهمية وجود القوانين لمساعدة الحاكم في تنظيم شئون الدولة، فإنه لا ينبغي عليه أن يلتزم بها في بعض الأحيان؛ لأن الحكم يتطلب معرفة خاصة، والفيلسوف وحده هو مَنْ يمتلك هذه المعرفة، وهو مَنْ يستطيع أن يحقق مُثل الخير والعدالة في الدولة؛ الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن ذَمّة ضرورة، وفقًا لأفلاطون، لأن يحوز الحاكم سلطة مطلقة لكي يَفرض قراراته، وسيطرته على المحكومين، ولكي يضمن ولاءهم وخضوعهم له.

معنى هذا أن للحكام مكانة أسمى من كل فئات الشعب، وإلى الحد الذي راح معه أفلاطون يتصور أن «من واجبات الدولة أن تُقيم لهم النُصُب التذكارية وتُقدم من أجلهم القرابين، وتَعُدّهم آلهة مباركين، وإلا تَعُدّهم- على الأقل- نفوسًا بشرية فيها نفحة من الروح الإلهية» (ف. ٥٤٠، ص. ٤٦٨). وكذلك يجب على الدولة «أن تكلّلهم بألقاب الشرف طوال حياتهم وبعد مماتهم، وأن تُخلّد ذكراهم بأفخم القبور والنُصُب التذكارية» (ف. ٤١٤، ص. ٢٩٧).

إن نموذج الحاكم عند أفلاطون يتشابه هنا مع نموذج الراعي الإلهي، أو الحاكم الذي يقترب من الإله! ولكن من الإنصاف أن نذكر أن أفلاطون، ورغم أنه لا يُقِرّ بخضوع الحاكم في الدولة الفاضلة لأيّة قوانين، فإنه يذهب في المقابل إلى أن "نُظم الحكم الأدنى"، والتي تحاول أن تبلغ نظام الدولة الفاضلة ينبغي أن يخضع فيها الحاكم للقانون، وأن لا يفعل شيئًا مضادًا لقوانينها المكتوبة وعاداتها الخاصة والمشتركة[1].

(١) المصدر السابق، ص ص. ١٧٦-١٧٧.

ومن ناحية أخرى أكد أفلاطون صراحة في «محاورة القوانين» على وجوب خضوع الحكام للقوانين، ووضع مجموعة مطولة ومُفصلة من القوانين التي ينبغي أن تُطبق بصرامة، لكي تحافظ المدن اليونانية في عصره على مستوى أخلاقي رفيع وسليم، وتكون باقية وذات قيمة، وتقترب قدر الإمكان من الدولة الفاضلة. ومن ثَمّ فإن الحكام يمكن اعتبارهم في هذه الحالة- كما يقول- «حراساً للقانون Guardians of the Law»[١]. كما أكد أفلاطون أيضاً أن كيان الدولة يعتمد في قيامه على التزام الجميع بالقانون، أكثر مما يعتمد على أيّ شيء آخر، وعلى حدّ قوله: «كلما كانت سيادة القانون كبيرة، وكلما كان القانون هو المسيطر على أصحاب السلطة، كان الخلاص ميسوراً، ووُجد كل ما يُنعم به الإلهُ على الجماعة من نِعم. وكلما ساد القانون بطريقة التّعَسُّف، أو بَطّلَت سيادته، عمّ الخراب على الجميع»[٢].

(ب) المكانة المُتميّزة للطبقة الحاكمة:

تبدو النزعة السلطوية في فلسفة أفلاطون في سياق دعوته لسيطرة الحاكم على جميع المواطنين. إن المواطنين قد يتمردوا على أوضاعهم الطبقية، ولذا فإن الحاكم لا يمكن أن ينجح في عمله دون أن يَفرض سيطرته التامة على المحكومين. لذلك يذهب أفلاطون إلى أن من المهام التي تقع على عاتق الحاكم محاولة إقناع المواطنين لأن يسيروا تحت قيادته، ليختاروا أصلح مكان في المدينة لإقامة معسكراتهم، وبحيث يكفل له هذا السيطرة العسكرية عليهم، إنْ كان فيهم من يثور على

(١) أفلاطون: محاورة القوانين، ص. ٢٧٣.
(٢) المصدر السابق، ص. ٢٢٤.

النظام، أو يتمرد على الحاكم، وصد هجمات العدو من الخارج (ف. ٤١٥، ص ص. ٢٩٩-٣٠٠).

كذلك تظهر نزعة أفلاطون السلطوية في مبدأه: «الكل في واحد» (ف. ٤٦٢، ص. ٣٦٣)؛ أيّ إنّ الدولة أشبه ما تكون بفرد واحد، وهي دعوة لتلاشي الأفراد في "الكل الأكبر" (الدولة)؛ وهو الأمر الذي حدا «بكارل بوبر» Karl R. Popper إلى أن يصف دولة أفلاطون بأنها دولة شمولية في أساسها، ويتضح هذا الطابع الشمولي الاستبدادي من خلال جانبين رئيسين:

أولهما، تقسيمه الصارم للطبقات الاجتماعية، وفَصْله الطبقة الحاكمة عن بقية الطبقات، وإعطاءها وحدها كل أسباب القوة والامتيازات دون أن يشاركها في ذلك أحد من عامة الناس.

وثانيهما، ربطه لمصير الدولة بمصير الطبقة الحاكمة، والمبالغة في الاهتمام بها، وتمجيدها إلى أقصى حد، وإخضاعها لقواعد صارمة في التعليم والتربية، وتوحيد اهتمامات أعضائها[١].

من هذين الجانبين، تظهر بقية العناصر الشمولية- كما يَذكُر «بوبر»- ومنها احتكار الطبقة الحاكمة لكافة الفضائل العسكرية، وفنون التدريب، مع ضرورة وجود رقابة على كل الأنشطة الثقافية، وكذلك الدعوة إلى حكم اقتصادي مطلق حتى لا يصبح الحكام معتمدين على التجارة، أو يصبحوا هم أنفسهم تجاراً.

(١) بوبر، كارل: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول، ترجمة: السيد نفادي، بيروت: دار التنور للطباعة والنشر، ١٩٩٨، ص ص. ٩١-٩٢.

كذلك فلمّا كانت دولة أفلاطون تقوم على أساس حكم طبقة من الصفوة الممتازة، والتي تسيطر سيطرة كاملة على كافة مناحي الحياة البشرية، كما تسيطر على قدرات الأفراد وتصرفاتهم، فإن هدف أفلاطون المركزي من الأكذوبة النبيلة- كما يرى «بوبر»- يتمثل في عمل دعاية لدولته الشمولية، وذلك بإقناع الناس بأنها الدولة "العادلة"[١]. وكذلك وصف «هـ. باركر» H. Baker دولة أفلاطون بأنها نموذج للدولة الفاشية[٢].

وقد حاول بعض المفكرين أن يَدفعوا عن أفلاطون ذلك الطابع الفاشي الذي كثيراً ما وُصفت به دولته الفاضلة؛ فقد رأى «إريك فويجيلين» أن من الإجحاف إلصاق مَثَالِب الشمولية بدولته، ومن الإجحاف أيضاً تأويل فكرته عن «الأكذوبة النبيلة» على أنها جزء من الدعاية الشمولية. وفي رأيه، إن هذا التفسير ينطوي على مفارقة تاريخية بل وتحقيراً لأفكاره؛ لأن نموذجه السياسي يمكن اعتباره مُعادلاً جديداً للنظام في الكون الذي تتوحد فيه التشابهات من ناحية والاختلافات من ناحية أخرى، وهو ليس مغلقاً بحواجز صارمة بل هو منفتح على روح الفيلسوف. كذلك يذهب «فويجيلين» إلى أن أفلاطون لم يُعطِ للحكام الفلاسفة صلاحيات مطلقة إلّا لكي يبذلوا ما في وسعهم لتَلْبِية نداءِ الروحِ، ولكي يستطيعوا أن يحرروا الناس من السجن داخل الكهف (عالم الظلال) ليخرجوا إلى النور فيتمكنوا من رؤية عالم المُثل والحقائق الخالصة. هذا هو جوهر المجتمع المفتوح عند أفلاطون (بالمعنى الذي

---

(١) المرجع السابق، ص. ٩٧.

(2) Baker, H.: *The* Image of Man*, New York: Harper Torchbooks, 1961, P. P. 42, 45.*

يقدمه «هنري برجسون» Henri Bergson، لا بالمعنى الذي يستعمله «كارل بوبر»)، ومن ثَمّ فإنه من الخطأ أن نخلط بينه وبين المجتمعات الشمولية المغلقة[1].

لكن يبدو لنا أن أهم ما يُمَيِّز فلسفة أفلاطون هي الطبيعة الاجتماعية التي تتجسّد في تركيزه على أهمية ودور الخدمة التي يقدمها الأفراد للمجتمع، وللدولة؛ الأمر الذي أغرى بعض الشراح والمفكرين المعاصرين بأن يطلقوا عليها اسم «النزعة الجمعية» 'Collectivism' تارة، و«النزعة المضادة لليبرالية» 'Anti-Liberalism' تارة أخرى، و«الرجعية» تارة ثالثة، و«الشمولية» 'Totalitarianism' تارة رابعة. وفي الحقيقة إن هذا التّمَاهِي بين النظام السياسي للدولة كما يتصوره أفلاطون، وبين الأنظمة السياسية الحديثة لا يَعدو كونه إسقاطاً تاريخياً يُفقد المفاهيم الفلسفية القديمة خصوصيّتها، ويطمس تميّزها بين المنظومات الفكرية المعاصرة، كما أنه ينسب إليها من الدلالات ما لا يستقيم وأفق التفكير السياسي التجريدي السائد حينذاك.

والحقيقة إن تصور أفلاطون للمجتمع العادل هو تصور للمجتمع الطبقي أساساً، وإن نموذجه للحاكم هو نموذج للإنسان "السلطوي" 'Authoritarian' الذي يقوم بتوجيه كل المواطنين نحو المُثل السياسية العليا، وليس نموذجاً للحاكم "الشمولي" 'Totalitarian' بالمعنى الذي نفهم به هذا اللفظ في وقتنا الحالي، وقد أكد «ريتشارد م. هير» Richard M. Hare على هذه القراءة للمجتمع العادل عند أفلاطون بقوله: «إن أفكار أفلاطون وتعاليمه السياسية يغلب عليها الطابع "السلطوي"،

(1) Voegelin, Eric: *Order and History*, P. 14.

بناءً على آراءه حول مثال العدالة، والخير، ودور التعليم الذي يضطلع به الفلاسفة في جعل الحياة الخيرة- كما يتصورها- ممكنة»[١].

نخلص مما سبق إلى أن «الأكذوبة النبيلة» تستهدف، بطريقة معينة، تقريب حقيقة العدالة إلى الأذهان، وهي الحقيقة التي تتمثل في إخوتهم من ناحية، وتمايزهم من ناحية أخرى. ولذلك فإننا- وفي التحليل الأخير- نجد أن أفلاطون لم يعبأ بالوسيلة التي يمكن من خلالها تحقيق العدالة، وإنما كان يهتم بتسويغ الغاية التي تطمح إليها دولته الفاضلة؛ أعني تحقيق العدالة، وكما يقول «روجر لـ. هوارد» Roger L. Huard: «إن الأكذوبة النبيلة هي بالأحرى طريقة للكشف عن حقيقة العدالة، وإقرارها في المجتمعات الإنسانية[٢]. وهذا ما أكده أيضاً «جون إ. سيري» John E. Seery بقوله: «إذا ما فشلت الأساليب العقلانية في إقْناع الناس بحقيقة العدالة، فإن الحاكم مطالب بنوع من الكذب المباشر. فلا يُهِمّ إذن طريقة تحقيق العدالة، وإنما المهم هو إقناع الناس بضرورة الالتزام بالسلوك العادل»[٣].

لكن دعوة أفلاطون لتأسيس الدولة العادلة عن طريق الأكذوبة، لا تُعفيه من المسئولية والنقد، على اعتبار أن هذه الوسيلة هي إحدى الإجراءات غير المقبولة لإقرار العدالة، وتدعيم قواعدها في المجتمع. وعلاوة على ذلك، إذا كان أفلاطون يرى أن الدولة العادلة لن تخرج إلى الوجود إلّا إذا آمن الجميع بهذه الأكذوبة، وإذا كان نقده للأقاصِيص

(1) Hare, Richard M.: *Plato*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1982, P. 58.
(2) Huard, Roger: *Plato's Political Philosophy*, PP. 93-94.
(3) Seery, John Evan: "*Politics as Ironic Community: On the Themes of Descent and Return in Plato's Republic*", *Political Theory*, Vol. 16, No. 2 (May 1988), P. 235.

التي يَرويها هـوميروس وهزيـود ينصـب فـي الأسـاس علـى محتواهـا اللاأخلاقي، فإن هذه الأكذوبة تتضمن بعداً لا أخلاقياً يتمثل في معاملة البشر بوصفهم أدوات ومناسبات في يد قوة كبرى؛ هي الطبقة الحاكمة المخولة بدورها بتحقيق الإرادة الإلهية!

في حقيقة الأمر ذَمّة تأرجح في فلسفة أفلاطون بين العقلانيـة تارة، واستخدام الأساطير تارة أخرى، وقد أدى هذا التأرجح إلـى صـراع نفسي في ذهن أفلاطون لم يستطع التخلص منـه. فتـارة نجـده يُقِـرّ بمشروعية الأقاصِيص الزائفة بوصفها وسائل نافعة في التربية، وبوصفها كذلك إحدى التدابير المتاحة لتدعيم العدالة؛ أيّ إنه يُبرِّر اسـتخدام الأساطير من أجل أهداف تربوية وسياسية، وتارة أخرى يرفض الأساطير التي تصور الأبطال والآلهة بطريقة غير أخلاقية.

هنا يظهر التضارب في الأصول الفلسفية لفكرة الأكذوبة النبيلة: التضارب بين البحث عن الحقيقة في حد ذاتها من جانب، والتعويـل علـى الأساطير لِما تقدمه من فائدة ونفع من جانب آخر. يُمثِّل هذا التضارب في واقع الأمر صورة من صور التلون الفكري، والبراجماتية السياسية التي تُهدر «البعد الإبستمولوجي» للحقيقة، من أجل أهداف سياسية، حتى وإنْ كانت أهدافاً نبيلة، وكما تقـول «كـاثرين أ. مورجـان» Kathryn A. Morgan: «ليس بالضرورة أن تكون هذه الأقاصِيص حقيقية، مادام أنهـا تعبر عن أخلاقيات مقبولة في المجتمع. وستكون مهمة الفلاسفة، ومهمة

الشعراء أيضاً الذين توجههم الدولة وتسيطر عليهم، تأليف مثل هذه القصص لتدعيم أفكار الحقيقة، والعدالة، والخير»[1].

الملاحظ كذلك أن أفلاطون وهو يستعرض الصفات التي يتصف بها الفلاسفة الذين تُعهد إليهم قيادة الدولة، يَذكُر منها: «الصدق، ومحبة الحق، وكراهية الزيف، وعدم قبول الكذب في أيّة صورة من صوره» (ف. ٤٨٥، ص. ٣٩٤). وهنا نتساءل: كيف يمكن للحاكم الفيلسوف أن يلتزم بالصدق، ثُم يكون له الحق في استعمال الأكذوبة كأداة للخداع النبيل لتحقيق العدالة، والخير السياسي، وكذا الحق في الكذب على المواطنين في الحالات التي يصفها أفلاطون بأنها ضرورية؟

هل نقول إن توظيف أفلاطون للأكاذيب في ميدان السياسة يُمثّل خرقاً لمُثله الأخلاقية العُليا التي ظل يدعو إليها في فلسفته؟ وإذا كُنّا لا نميل كثيراً إلى القول بأن أفلاطون ضحى «بالمعرفي» لحساب «السياسي»، فإن السؤال الذي يطرح نفسه: كيف للحاكم الفيلسوف أن يُوظف ما هو "زائف" لتدعيم "الحقيقة" ذاتها؟ وأخيراً، هل كان «كارل بوبر» محقاً عندما رأى أن تبرير أفلاطون للأكاذيب يتعارض في الواقع مع تعريفه للفلاسفة بوصفهم محبين للحقيقة، ويتأملون الحقائق في ذاتها؟

إن إقرار العدالة عن طريق الأكذوبة هو ما قصده أفلاطون، ولا شك في أن التناقض المركزي في هذه الفكرة هو الذي دفع «إريك فويجيلين» إلى القول بأن طرح أفلاطون لإمكانية تحقيق العدالة،

---

(1) Morgan, Kathryn: *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato,* PP. 162-163.

وتسويغه للأوضـاع الطبقيـة فـي عصـره، يُعَـدّ مـن أكثـر المواقـف المتناقضة في فلسفته، ومن أكثر المواقف المزعجة والمخيبـة للآمـال، والأكثر مدعاة للازدراء[1].

والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن: إذا كانت الأكاذيب قد اتّخذَت مثل هذا المسار في فلسفة أفلاطون السياسية، فماذا عن الموقف الفلسفي الذي يُقِر بتبرير الكذب والخداع السياسي، والذي دعا إليه «مكيافيلي»؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل سوف تتضح لنـا مـن خـلال المبحـث التالي.

(1) Voegelin, Eric: *Order and History*, P. 160.

المبحث الثالث: منطق «الضرورة» وسياسة الكذب والخداع:

إذا كان البحث حول مدى مشروعية الكذب من جانب الحاكم قد اتّخذَ هذا المنحى الدفاعي- حتى لا نقول التبريري- عند أفلاطون؛ من أجل إقرار الفضيلة السياسية العليا (العدالة)، فإن هذا المبحث يأتي ليناقش الموقف التبريري للكذب والخداع في فلسفة «نيكولو مكيافيلي» Niccolo Machiavelli (١٤٦٩-١٥٢٧)، وذلك من خلال ثلاثة عناصر أساسية: يدور الأول منها حول المنطق الذي يحكم السياسة عنده، وهو منطق يستند في المقام الأول إلى مبدأ "الضرورة"، وليس إلى مبدأ "المنفعة". ومن خلال وقوفنا عند هذا التحديد لذلك المبدأ الذي يحكم فلسفته، سنقوم- في العنصر الثاني- بتحليل فكرة "الطوارئ" أو الضرورة القصوى، التي تُشكّل عَصَب السياسة عنده، والتي تُمثّل نقطة انطلاقه في تسويغ الكذب والخداع السياسي. أما العنصر الثالث فيناقش مسألة "أخلاق المسئولية والعقاب"، وسيتبين لنا أن مكيافيلي لم "يُبرّر"- على وجه التحديد- وسائل الكذب والخداع في السياسة، وإنما أضفى عليها مشروعية بدرجة معينة؛ وبعبارة أدق قدّم "العذر" عند اللجوء إليها، والفرق بين "التبرير" و"العذر" سيتضح تباعًا. وفي هذا السياق سنتعرض لآراء الفيلسوف الأمريكي المعاصر «مايكل ولتزر» Michael Walzer (١٩٣٥-...؟)؛ لِما تُمثّله من أهمية في هذا الصدّد من جانب، وتشابه كبير- يصل إلى حد التطابق- بينها وبين آراء مكيافيلي من جانب آخر.

أولًا: منطق الضرورة، لا منطق المنفعة:

أخذت مسألة الكذب والخداع السياسي في فلسفة مكيـافيلي مكانـة مهمة، ولا أدل على ذلك من أنه عَدّ الكذب والخداع مبدأين أساسيين في السياسة، ووسيلتين ضروريتين في الحكم. ولكـن كثيـرًا مـا يُشـاع إن السياسة عنده تقوم على مبدأ: «الغاية تُبرِّر الوسـيلة»، دون التعـرض للأساس الذي يُبرِّر الاستناد إلى هـذا المبـدأ فـي السياسـة. وإذا كـان مكيافيلي قد اتّخذَ من نفعية الوسائل المستخدمة قاعدة ينبغي أن يُطبقها الحاكم عند اتّخاذ القرارات السياسية، فإن هذا لا يجب أن يجعلنا نتجاهل الأساس الذي يُسوِّغ هذه الوسائل، ونعني به منطق الضرورة. وهـذا مـا يدفعنا إلى التساؤل عن طبيعة السياسة عنده؟

(أ) مفهوم السياسة الواقعية:

لاحظ مكيافيلي أن سلوك الأمراء والملـوك فـي عصـره يتحـرك بدافع المصلحة الخاصة، ومن هنا نزع نحو الواقعية السياسية؛ فنظر إلى السياسة بوصفها مجالًا للنشاط الإنساني المميـت. وفـي رأيـه إن هنـاك «طريقتين للحكم: إحداهما بواسطة القانون، والأخرى عن طريق القـوة، والخداع. ولكن لمّا كانت الطريقة الأولى غير كافيـة عـادة لتحقيـق الأهداف السياسية، فينبغي على الأمير أن يلجأ إلى الطريقة الثانية. ومن الضروري بالنسبة له أن يَعرِف استخدام الطريقتين معًـا»[1]. وبعبـارة أخرى ينبغي عليه أن يَعرِف حق المعرفة كلتا الطريقتين، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها وفقا للظروف التي يواجهها. وفـي تشـبيه

(١) مكيافللي، نيقولو: الأمير، تعريب: خيري حماد، تعليق: فاروق سعد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. ١١، ١٩٨١، ص. ١٤٧ بتصرف طفيف.

بليغ نجده يدعو الأمير إلى التخلق بقوة الأسد، ومكر الثعلب، وعلى حدّ تعبيره: «إذا كان الأسد لا يستطيع حماية نفسه من الفخاخ، وكان الثعلب غير قادر على الدفاع عن نفسه أمام الذئاب والأسود، فيتعيّن على الأمير أن يكون ثعلباً ليواجه الفخاخ والحبائل، وأن يكون أسداً ليُخيف الذئاب ويرهبها»(١).

من هذا المنطلق يذهب مكيافيلي إلى أن اتّباع القانون، أو التمسك بسياسة القوة من جانب الأمير غيرُ كافٍ وحده، لكي يرتقي إلى مرتبة السلطان العظيم، وإنما هو بحاجة إلى وسائل أخرى، وعلى رأسها الحيل والخداع والمكر؛ لأنها الأدوات الأكثر فعالية ونجاعة. ويضرب مثالاً على ذلك من التاريخ القديم، حيث يُتابع ما قاله "إكسينوفان"، في كتابه «حياة كورش»، من أن "كورش" Cyrus- مؤسس الإمبراطورية الفارسية- حاول إخضاع مملكة "أرمينيا" عن طريق قوته وحدها، ولكنه عجز، فلجأ إلى أساليب الخداع والمكر مع مَلكها، فاستطاع تحقيق هدفه. كذلك قام "كورش" في عام ٥٥٣ ق. م بمحاولة خداع ملك "ميديا" (وهو خاله)، ولم يستطع أن يصل إلى ما وصل إليه من بطولات دون استعمال مثل هذه الوسائل التي تنطوي على التدليس والغِشّ(٢).

نستنتج من ذلك أنه يتوجّب على الأمير، الذي يرغب في تأسيس الدولة القوية، ألا يتورّع عن اتّباع سياسة الكذب والخديعة والمكر، وكلما أجاد إخفاء هذه الوسائل، كانت أكثر تحقيقاً للهدف السياسي(٣). كذلك يؤكد مكيافيلي أنه يتعيّن على الأمير ألا يكشف إطلاقاً عن

---

(١) المصدر السابق، ص. ١٤٨.
(٢) مكيافلي، نيقولو: المطارحات، ك. ٢، ف. ١٣، تعريب: خيري حماد، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط. ٣، ١٩٨٢، ص ص. ٤٨١-٤٨٢.
(٣) المصدر السابق، ك. ٢، ف. ١٣، ص. ٤٨٣.

طريقته في الحكم؛ لأن الناس يتصفون بقدر كبير من السذاجة، الأمر الذي يجعل من خداعهم عملية سهلة، وعلى حدّ قوله: «إن الضرورة تحتم على الأمير الذي يتصف بهذه الصفة أن يُجيد إخفاءها عن الناس، وأن يكون مداهناً عظيماً، ومخادعاً كبيراً. فمن طبيعة الناس أن يكونوا من البساطة والسهولة بحيث يتقيّدون بالاحتياجات الراهنة، ولذا فإن من يتقن وسائل الخداع، سيجد دائماً أولئك الذين هم على استعداد لأن يتقبلوا خديعته»[١].

كذلك يدعو مكيافيلي الأمير إلى أن يحتاط إلى ما يُسميه بـ«اصطناع الخطأ»؛ أيّ أن يكون دائماً على حذر من الأخطاء الجسيمة التي يبدو في الظاهر أن العدو وقع فيها؛ لأن هذه الأخطاء قد تكون مظاهر مفتعلة، وكميناً للإيقاع به، وعلى حدّ قوله: «يتعيّن على الأمير أن يحترس من العيوب، ونقاط الضعف الواضحة التي يبدو أن العدو وقع فيها؛ لأن هذه كثيراً ما تكون مجرد خدعة»[٢]. ويضرب مثالاً على ذلك من التاريخ الغربي القديم، بأنه «عندما هزم الغاليون الرومان، زحفوا على روما، وعندما وجدوا أبوابها مفتوحة، ولا يقوم على حراستها أحد، توقفوا يوماً وليلة دون أن يجرؤوا على دخول المدينة، خوفاً من أن تكون هذه خدعة من الرومان؛ إذ لم يكن الغاليون ليصدقوا أن الرومان كانوا على هذه الدرجة من الجبن، أو الغباء، بحيث يتخلون عن مدينتهم»[٣].

على هذا النحو تُمثّل الأكاذيب ووسائل الخداع الأخرى أدوات ضرورية في يد الأمير. ويبدو أن مكيافيلي يضرب هذه الأمثلة من التاريخ

---

(١) مكيافللي: الأمير، ص. ١٤٩.
(٢) مكيافلي: المطارحات، ك. ٣، ف. ٤٨، ص. ٧٦٠.
(٣) المصدر السابق، ك. ٣، ف. ٤٨، ص. ٧٦١.

القديم لكي يستفيد أمراء عصره من تجارب السابقين عليهم، بأن يقلـدوا الرجال العظماء؛ ليس لممارسة نفس الفنون فحسب، ولكن لكي يقتفـون خطاهم(١). وهو الأمر الذي دفع «مـاري ج. ديتـز» Mary G. Dietz إلـى القول بأن مكيافيلي من أكثر المفكرين السياسيين وعيًا بأن وسائل الكذب والخداع يمكن أن تكون بديلًا فعّالًا لسياسة القوة والعنف(٢).

ينبغي أن نلاحظ الطبيعة المزدوجة للوسائل التي ينبغي أن يحكم الأمير من خلالها، والتي تتأرجح بين حكم القوانين، والحكم عـن طريـق القوة، على حين أن وسائل الكذب والخداع ليس لها علاقة على مـا يبـدو بالقوة، أو بالقانون، فهي شيء مختلف تمامًا عنهما. ومن ثَـمّ فإمـا أن نقول أن ثَمّة طرق ثلاث للحكـم: القـانون، والقـوة، والخـداع، ولـيس طريقتين فقط، أو أن نقول- وهو الأصح- أن الكذب والخداع ليس لهما أيّ وجود موضوعي، وإنما هما وسائل للحكم من الدرجة الثانية، أو هما صفة ملازمة لكل من الحكم بالقانون، والحكم عن طريق القوة: فعنـدما يصـل الأمير إلى السلطة عن طريق القوة المسلحة، فإن استخدامه للكذب في هذه الحالة يُعَدّ خدعة أو حيلة، أما عندما يصـل إلـى السـلطة عـن طريـق القانون، فإن استخدامه للكذب فـي هـذه الحالـة يعتبـر «التفافًـا حـول القانون»، أو بالأحرى «دهاءً سياسيًا» 'Political Guile'(٣).

---

(1) Garver, Eugene: "*Machiavelli: Rhetoric and Prudence*", in: *Seeking Real Truths: Multidisciplinary Perspectives on Machiavelli*, edited by: Patricia Vilches, and Gerald Seaman, Leiden: Brill, 2007, P. 114.

(2) Dietz, Mary G.: "*Trapping The Prince: Machiavelli and the Politics of Deception*", *American Political Science Review*, Vol. 80, No. 3 (Sep., 1986), P. 778.

(3) Althusser, Louis: *Machiavelli and Us*, trans.: Gregory Elliott, edited by: Francois Matheron, London and New York: Verso, 1999, P. 95.

على هذا النحو ليس ثَمّة مبدأ مطلق في السياسة في نظر مكيافيلي، ومن ثَمّ فلا يجب على الحاكم- لكي يحتفظ بالسلطة في يده، ويحقق مصلحة شعبه- أن يلتزم بالمعايير الأخلاقية والدينية. وفي أحد النصوص التي جلَبَت على مكيافيلي حملة من الاستنكار والإدانة، ينصح الأمير بأن يتنصل من عهوده التي أبرمَها مع شعبه، ومع الدول الأخرى، عندما يجد أن الحفاظ عليها يؤدي إلى الإضرار بمصالح الدولة، أو عندما تكون الأوضاع التي قد أعطى في ظلها العهود قد تغيرت، وعلى حدّ تعبيره:

«على الأمير الذكي المتبصر ألا يحافظ على عهوده ومواثيقه التي قطعها على نفسه، عندما يجد أن المحافظة على هذه العهود من شأنها أن تؤدي إلى الإضرار بمصالح دولته، وعندما يتيقن أن الأسباب التي حملته على إعطاء عهدٍ ما لم تَعُدْ قائمة. وقد يكون هذا المبدأ شريراً في حد ذاته، ولكن هذا يصدق فحسب في حالة كون جميع الناس أخياراً وطيبين. ولكن لمّا كان البشر كائنات شريرة، وهم بدورهم لن يحافظوا على عهودهم مع الأمير، فإن هذا يجيز له التنصل من عهوده. ويجب على الأمير أن يختلق الذرائع والأعذار المقبولة للتنكر لعهوده، وعدم الوفاء بوعوده»[1].

قاد هذا الأمر بمكيافيلي إلى نقد التعاليم الأخلاقية للمسيحية؛ لأنها تتعارض في رأيه مع جوهر الطبيعة البشرية. فهو يلاحظ أن دعوة المسيحية المفرطة إلى الأُخُوّة، والمحبة، والصدق، لا يمكن أن تؤسس

(١) مكيافللي: الأمير، ص. ١٤٨. وسنرى أن هذا النص، الذي يُعَدّ من أكثر الأجزاء من كتابه "الأمير" جدلًا، قد أُسيء فهمه إلى حدٍ كبير.

دولة قوية، على عكس التعاليم الوثنية الرومانية التي دعت إلى الالتـزام بالقوة سبيلاً للتحرر، وبالخداع كأداة ضرورية في السياسة، ويقول في هذا: «أثبتت الأيام أن الأنبياء المسلحين قد احتلّوا وانتصروا، بينما فشل الأنبياء غير المسلحين. وعلاوة على ذلك تختلف طبيعة الشـعوب، وقـد يكون من السهل إقناعها بأمر من الأمور، ولكن من العسير جـداً إبقائهـا على هذا الاقتناع، ولهذا يصبح من الضروري فرض الأمور عليها، حتى إذا توقفت عن الاقتناع، أُرغمت بالقوة»[1].

وهكذا فإن السياسة تستلزم في نظر مكيافيلي التأليف بين الحكـم عن طريق القانون، والحكم عن طريق القوة، مع ضرورة اتّباع وسـائل الكذب والخداع. وبعبارة أخرى فإن نجاح الأمير يستلزم أن يجمـع بـين القانون، مع قوة الأسد وضراوته، وخداع الثعلب ومكره، وبحيث تجتمع في يده هذه الوسائل جميعها.

(ب) فكرة «الضرورة» السياسية:

إذا كان يتعيّن على الأمير ألا يلتزم بالقواعد الأخلاقية والدينية، وأن يتعلم ممارسة فنون الكذب والخداع، فإن ذلـك لا ينبغـي أن يكـون بهدف تحقيق مصالح شخصية، وإنما لتوطيـد أركـان الدولـة، وتحقيـق المصالح السياسية المهمة، وكما يقـول مكيـافيلي: «إنّ الأميـر الـذي يستهدف الحكم، لا لمصلحته الشخصـية بـل لتحقيـق الخيـر العـام، ولا لمصلحة ذريته بل لمصلحة الوطن الذي هو مشترك للجميـع، إنّ هـذا الأمير يجب عليه أن يحزم أمره على أن يكون صاحب السـلطان الوحيـد، ولن يوجه إليه إنسانٌ عاقل اللومَ، عندما يقوم بأي عمل مَهْما كان شاذاً؛

(١) المصدر السابق، ص ص. ٨٢-٨٣.

إذا كان من شأن هذا العمل أن يُدعم مصالح الدولة، أو قيام الجمهورية»[1].

وعلى الرغم من أن وسائل الكذب والخداع غير مرغوب فيها لذاتها، فإنها تُعَدّ ضرورية. وبعبارة أخرى، فإن هذه الوسائل إنما هي أساليب تكتيكية أو مرحلية لتنفيذ خطوات مهمة من شأنها أن تحقق الهدف السياسي الأسمى، والمتمثل في الحفاظ على وجود الدولة ذاتها. وعلى هذا النحو تبدو آراء مكيافيلي ذات أساس ذرائعي؛ فالفضائل السياسية لا ترتبط بقيمة الصدق، أو بأيّة قيم أخلاقية أخرى، بل ترتبط في المقام الأول بمدى ما تُسهم به في تحقيق القيمة السياسية الكبرى، والمتمثلة في إنقاذ الدولة من الدمار، وهو الأمر الذي أكد عليه «جوزيف ف. فيميا» Joseph V. Femia بقوله: «إن الخير، والصدق، وكل القيم الأخرى ليست بالنسبة لمكيافيلي "قيمًا أصلية" 'Intrinsic Values' يدركها العقل، أو يحدّدها الوحي الديني، بل هي "قيم وسيلية" 'Instrumental Values' تعتمد على ما تحققه من نتائج عملية على أرض الواقع»[2].

على هذا النحو فإن دعوة مكيافيلي في هذا الجانب لا ينبغي أن تُفهم على أنها دعوة للشر، وإنما على أنها تستهدف إصلاح الدولة من الفساد الذي يَلحَق بها، أو إعادة بناءها من جديد. ذلك أن القراءة الدقيقة لأفكار مكيافيلي تُظهر لنا أن وسائل الكذب والخداع تُعَدّ مؤقتة- رغم كونها ضرورية- في يد الأمير الذي يرغب في تأسيس الجمهورية، أو إصلاحها، وليست وسائل دائمة في يد الأمير الذي وصل إلى السلطة بالفعل

(1) مكيافلي: المطارحات، ك. ١، ف. ٩، ص. ٢٥٠.
(2) Femia, Joseph V.: *Machiavelli Revisited*, Cardiff: University of Wales Press, 2004, P. 112.

وأسس لدولة قوية. وقد أكد مكيافيلي نفسه في أكثر من موضع على أنه «ينبغي أن تكون هذه الوسائل مؤقتة، خصوصاً في الأوقات الاستثنائية، كما في فترات التحوّل السياسي، إلى أن يُتاح للدولة أن تغدو قوية، وأن يصبح في مقدرتها الاعتماد على قوتها وحدها»[١].

وفي الواقع إن الذي دفع بمكيافيلي إلى أن يَتبنّى مثل هذا الموقف، يتمثل فيما رآه من الواقع الأليم لإيطاليا، والفوضى التي كانت حاصلة في ذلك الوقت، وهذا ما حَدا به إلى التأكيد على أنه إذا كانت الدولة مهددة بالانهيار، ولن يتم إنقاذها إلّا باتّخاذ قرار قد تترتب عليه مظالم معينة، فواجب على الأمير عمل ذلك وبلا تردد، ودون أن يُولي اهتماماً للعدل أو للظلم، للحسنى أو الوحشية. فالاعتبار الأساسي الوحيد الذي ينبغي أن يكون موضع اهتمام الأمير هو إنقاذ الدولة، وليست أيّة اعتبارات أخرى سواء كانت تستحق الثناء، أو اللوم.

من ناحية أخرى لم يَدعُ «مكيافيلي» الأمير إلى أن يكون مخادعاً على نحو مستمر، أو أن يتصرف بطريقة تتعارض مع مصالح شعبه؛ غاية ما في الأمر أن «الحاكم ينبغي أن يكون رحيماً بشعبه، وفياً ومخلصاً له، صادقاً معه، متديناً أمام من يراه ويسمعه، وأن يكون متصفاً فعلاً بهذه الصفات. ولكن ينبغي من الناحية الأخرى أن يكون على استعداد لأن يتصف بعكس هذه الصفات عندما تقتضي الضرورة ذلك»[٢]. كذلك لا يمكن بأيّ حال من الأحوال إنكار مثل هذه الحالات التي يتحدث عنها مكيافيلي؛ ومن ثَمّ يبدو الخداع السياسي في بعض الأحيان من الوسائل الملائمة

(١) مكيافلي: المطارحات، ك. ٢، ف. ١٣، ص. ٤٨٢.
(٢) مكيافللي: الأمير، ص. ١٥٠.

للتعامل معها، وكما يقول «برتراند رسل»: «هناك فترات فوضى نجح الخداع فيها في الكثير من الأحيان في إنقاذ الدولة، وخصوصاً إذا كان ثَمّة اعتقاد واسع الانتشار بأن السلوك البشري تهيمن عليه المصالح الخاصة وحدها، وكانت فترة مكيافيلي واحدة منها»(١).

من هنا فإن مكيافيلي لا يدعو إلى اِتّباع أساليب الكذب والخداع، أو التنصل من العهود والمواثيق التي أبرمَها الحاكم مع شعبه، من أجل نزوة شخصية مثلاً، أو لاعتبارات نفعية خالصة في كل الحالات، وإنما تظل دعوته لاستخدام مثل هذه الوسائل مقتصرة على وجود الحالات الاستثنائية نفسها، والتي يظهر فيها أن حكم القانون يعجز عن تحقيق الأهداف التي يصبو إليها الحاكم في ارتقاءه بالدولة. وبعبارة أخرى، فإن الحاكم يجب أن يتقيّد بالقوانين، وأن يتصرف وفقاً للقواعد المتبعة في الحالات الطبيعية، ولكنه ينبغي من الناحية الأخرى أن يَعرِف كيف يتصرف بشكل غير أخلاقي إذا اقتضت الضرورة ذلك، وعلى حدّ قوله: «من الضروري للأمير الذي يرغب في الحفاظ على نفسه، وعلى دولته، أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها، وفقاً للضرورات التي يواجهها»(٢).

نستنتج من هذا أنه عندما يخرج الحاكم باستمرار على القوانين، أو عندما يلجأ إلى الخداع على نحو دائم، والأعمال الوحشية في كل مناسبة يجد نفسه فيها، فإن هذا لا يَعنِي أنه حاكم صالح من المنظور السياسي. فالكذب والخداع مجرد أدوات يتوجّب على الأمير أن يستخدمها

(١) رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ك. ٣، ج. ١، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص ص. ٣٣-٣٤.
(٢) مكيافللي: الأمير، ص ص. ١٣٥-١٣٦.

"عند الضرورة" فقط، إذا كانت النتائج التي تتحقق مـن ورائهـا جيـدة، وليس في كل المناسبات وفي كل الأوقـات، وهـو الأمـر الـذي أكـده مكيافيلي مرة أخرى قائلاً:

«تفترض إعادة تنظيم الحياة السياسية وجود حاكم صالح، بينما يفترض اللجوء إلى العنف، لينصّب الإنسان نفسه أميراً فـي جمهوريـة، وجود رجل سيء كل السوء. ويندر أن نجد رجلاً صالحاً علـى اسـتعداد لاستعمال الأساليب الشريرة لإعلان نفسه أميراً، على الرغم من وجود غاية طيبة يستهدفها، كما يندر أن نجد رجلاً شريراً علـى اسـتعداد- بعـد أن أصبح أميراً- للقيام بعمل طيب، أو أن يدور في خَلَدِه استخدام السلطة التي حصل عليها بالوسائل الشريرة في اتجاه طيب»[1].

على هذا النحو فإن الكـذب والخـداع وسـائل تكتيكيـة ضـرورية لتحقيق أهداف سياسية مهمة، في حالات الضرورة القصوى، ولذلك فـإن هذه الوسائل ينبغي أن يتم الحكم عليها في ضوء فائدتها العملية، وبقـدر تغير الظروف وتبدّل الأحوال فإن هذه الأحكام يمكن أن تتغير. كذلك فرغم أن بعض الأفعال السياسية تُعَدّ لا أخلاقية في حد في ذاتها، فـإن الحاكم الذي يمارس هذه الأفعال له العذر من الناحية السياسية إذا كان الهدف المطلوب تحقيقه مُهِمّاً وضرورياً. فإذا نجح الأمير فـي حفـظ دولته من الشرور التي تهددها، كانت الوسائل التي استعملها مشروعة.

(١) مكيافلي: المطارحات، ك. ١، ف. ١٨، ص. ٢٩١.

(ج) مشكلة (الأيدي القذرة):

هناك بعض الحالات التي يجد فيها الحـاكم نفسـه مجبـراً علـى الاختيار بين طريقتين للفعل كلتاهما خاطئة، وعـادة مـا تُعـرّف هـذه المشكلة في الفكر السياسي المعاصر «بالأيدي القـذرة» "Dirty Hands". وللفيلسوف الفرنسي «جان بول سارتر» (١٩٠٥-١٩٨٠) عمل مسرحي ذُشر عام ١٩٤٨ يحمل هذا الاسم، ويناقش هذه المشكلة. وقد استخدم المفكرون المعاصرون هذا التعبير لوصف الأفعال والممارسات السياسية التي تنتهك القواعد والمعايير الأخلاقية في حالات معينة[١]. ويُعَدّ «مكيافيلي» من أوائل المفكرين الذين طرقوا هذه المشكلة، ويُشار إليه بوصفه المُنظِّر الكلاسيكي في هذا المجال. ورغم أن النقاش الفلسفي حول هذه المشـكلة ارتبط ظهوره إلى حدٍّ كبير بالسنوات العصيبة خلال الحـرب العالميـة الثانية، فإن هذه المشكلة عادت إلى الظهور مرة أخرى مع بدايات القـرن الواحد والعشرين، وذلك مع ظهور مـا اِصـطُلح علـى تسـميته دوليًـا بـ"الحرب علـى الإرهـاب"، وهـو مشـروع تزعمتـه الولايـات المتحـدة الأمريكية، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١[٢].

وإذا نظرنا إلى مشكلة الأيدي القذرة في السياسة سنجدها ترتبط بما يُسمى «بالمعضلات الأخلاقية»"Moral Dilemmas"، وتظهر المعضلات الأخلاقية عندما يتضمن أداء فعل سياسـي معـين إحـداث نتيجـة خيـرة، ونتيجة شـريرة؛ أيّ "نتيجـة مزدوجـة" 'Double Effect'. فعلـى أسـاس

(1) Williams, Bernard: *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, I976, P. 85.
(2) See for ex.:Lauritzen, Paul: "*Torture Warrants and Democratic States: Dirty Hands in an Age of Terror*", *Journal of Religious Ethics*, Vol. 38, No. 1, 2010, PP. 93-112.

النتيجة الخَيِّرة، يبدو من الجائز ممارسة هذا الفعل، ولكن على أساس النتيجة الشريرة، يبدو من المحظور أدائه. ولذلك يصف «توماس ناجل» Thomas Nagel هذا الموقف بأنه «مأزق أخلاقي» 'Moral Blind Alley' يحدث- على سبيل المثال- عندما يتعهد المرء بالتزامين متعارضين في ذات الوقت، ومن ثَمّ فليس من سبيل أمامه سوى التنصل من أحد الالتزامين على الأقل، ومن ثَمّ يكون قد وقع في الخطأ بالضرورة(١).

والواقع أن هذه المشكلة تكشف عن التضارب في الواجبات التي يلتزم الحاكم بها إزاء العمل بالقانون والتمسك بالقواعد الأخلاقية من جانب، وواجب حماية الشعب وحفظ الدولة من الخطر من جانب آخر. «ففي بعض الأحيان يجد السياسيون ورجال الدولة أنفسهم مضطرين إلى استخدام الأساليب اللاأخلاقية في ذاتها، كالاغتيال والقتل، والكذب، وهم يعتقدون- في كثير من الأحيان- بأنه من الصواب من الناحية السياسية استخدام هذه الوسائل لتحقيق أهداف سياسية مهمة»(٢).

يمكن القول إنه بالنسبة لمكيافيلي، فإن مشكلة الأيدي القذرة في السياسة لا يمكن تجنبها، وذلك في الحالات التي تُسمى «بالطوارئ القصوى» "Supreme Emergency"، وكمثال على ذلك: الشرطي الذي يجد نفسه مضطراً لتعذيب أحد زعماء التنظيمات الإرهابية الذين أُلقي القبض عليهم، من أجل أن يعترف على مكان وجود القنابل التي أخفاها

(1) Nagel, Thomas: "*War and Massacre*", Philosophy and Public Affairs, Vol. 1, No. 2. (Winter, 1972), P. 143.
(2) Parrish, John M.: *Paradoxes of Political Ethics: From Dirty Hands to the Invisible Hand*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007, P. 3.

أعضاء التنظيم في أحد الأبنية السكنية، والتي من شأنها أن تقضـي علـى حياة الكثير من الأبرياء[١].

وفي الحقيقة إن تفكير مكيافيلي يبدو محكومـاً، لا بمبدأ المنفعة في حد ذاته، وإنما بمبدأ الضرورة السياسية، وهو المنطق الـذي يَفـرض على الحاكم اللجوء إلى الكذب والخداع، والعنف، حتى ضـد الأبريـاء إذا لزم الأمر! فهذه الوسائل لها ما يُسوِّغها من الناحيـة السياسـية إذا مـا كانت تحقق النتائج المرجوة منها في حالات الضرورة فقط. وفيما يبدو لنا، فإن سياسة الكذب والخداع عنـد مكيـافيلي مرتبطـة أشـد الارتبـاط بتركيزه المفرط على الدولة، وإهماله الفرد وجعله مجرد خادم لها.

ويتفق «رينهولـد نيبـور» (Reinhold Niebuhr) (١٨٩٢-١٩٧١) مـع مكيافيلي هنا، حيث أكد «نيبور» علـى ضـرورة الفصـل بـين الأخـلاق والسياسة. وفي رأيه إن هذا الفصل ضروري لتبرير ما يقوم به الحاكم أحياناً، ولكـن لا تُقِـرُّه الأخلاقيـات الاجتماعيـة[٢]. وكـذلك يلتقـي «ريمون آرون» (Raymond Aron) (١٩٠٥-١٩٨٣) مع مكيافيلي، حيث ذهـب إلى أن «كل حاكم مُلْزَم بأن يحل بنفسه التناقضات التي قد تظهر له في بعض الأحيان بين الوسائل والغايات، وأن يقرر متى تُسـوِّغ الغايـةُ الوسيلة. ذلك أنه في سعي "الحاكم" لتحقيق الأهداف والغايات السياسية العليا، تعجز أحياناً الوسائل ذات الطابع الأخلاقي بمفردها عن تحقيق مثل

(1) Walzer, Michael: "*Political Action: The Problem of Dirty Hands*", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 2 (Winter, 1973), PP. 166-167.
(2) Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, London: Continuum Publishing, 2005, xi.

هذه الأهداف والغايات. ومن ثَمّ يتعيّن على كل حاكم أن يستخدم بدرجة أو بأخرى الوسائل التي دعا مكيافيلي الأمير إلى استخدامها»[١].

كذلك يتفق «مايكل ولتزر» أتم الاتفاق مع مكيافيلي في هذا الجانب، حيث يذهب ولتزر إلى أن الحاكم يجب أن يتحلى بالأخلاقيات السياسية والمتمثلة في «أخلاق الطوارئ» "Emergency Ethics". ذلك أن أهم ما يميز الأفعال السياسية، خاصة في حالات الحرب، هو وجود بدائل مُتصارعة يجد فيها رجل الدولة أن اختيار أيًا منها يُشكّل جريمة. وقد أكد ولتزر أن أمثال هذه الحالات تضع الحاكم تحت حكم الضرورة، والضرورة لا تخضع لأيّ قانون مهما كان مصدره[٢]. وفي مثل هذه الحالات، قد يجد الحاكم نفسه مجبراً على الكذب، أو حتى إصدار الأوامر بقتل الأبرياء، ويعترف «ولتزر» بأن ذلك نوع من الكُفْر بالتزاماتنا الأخلاقية المشتركة[٣].

تأسيساً على ذلك، فإن المنطق الواقعي في السياسة يتطلب تفعيل مبدأ الضرورة، الذي يَفرض على الحاكم اللجوء إلى وسائل الكذب والخداع، وأن يتصرف، لا طبقاً للمبادئ الأخلاقية، أو أيّة اعتبارات إنسانية أخرى، بل طبقاً لأخلاقيات الضرورة، ومعيار الكفاءة السياسية، في الحالات التي يكون عندها الوجود الفعلي للدولة مهدداً بالزوال، أو عندما تواجه الدولة أخطاراً عصيبة تَفرض على رجل الدولة تجاوز القيود والقوانين

---

(1) Aron, Raymond*: German Sociology*, trans.: Mary and Thomas Bottomore, New York: The Free Press of Glencoe, 1964, P. 86.

(2) Walzer, Michael: *Just and Unjust Wars: Moral Argument with Historical Illustrations*, New York: Basic Books, 4th ed., 2006, P. 254.

(3) Ibid, P. P. 261, 262.

التي تَحول دون تحقيق الهدف السياسي الأعلى.

وإذا كانت وسائل الكذب والخداع ليست، في نظر مكيافيلي، مبررة في كل الأحيان، وإنما هي وسائل مؤقتة لا ينبغي أن يتم اللجوء إليها إلّا في حالات الضرورة السياسية فقط، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه الآن: ما الدور الحقيقي الذي يؤديه الكذب والخداع في السياسة؟ وإلى أيّ مدى يمكن تسويغ هذه الوسائل في حالات الضرورة؟

ثانيًا: الكذب والخداع ومنطق الضرورة:

إن الحديث عن حالة «الضرورة القصوى»، وطبيعتها، ومبررات الكذب والخداع فيها، حديثٌ شائك ومُعقّد إلى أبعد الحدود. وإذا كان «مكيافيلي» قد ذهب إلى أنه لا يمكن أن يكون الكذب والخداع وسائل دائمة في الحكم، وإنما هي مجرد وقاية، أو بالأحرى ضرورة، فإنه لم يُوصِ باستعمال هذه الوسائل إلّا في حالتين فقط: إنشاء دولة قوية، وإصلاح دولة فاسدة. ومن هنا فإن مشروعية استعمال هذه الوسائل تتوقف على الغاية النبيلة المستهدف تحقيقها، ويؤكد «مكيافيلي» على أن الهدف الأكبر، والمتمثل في تأسيس الدولة، أو إصلاحها من الفساد الذي لحِقَ بها، يُوجِب على الأمير اللجوء إلى الكذب والخداع، والوسائل الوحشية في ذاتها كاستعمال القوة، والدعوة إلى الحرب، وما إليها. ويضرب مثالًا على ذلك بما فعله "كليومينس الأول"، الذي قتل جميع أمراء أسبرطة الذين يعملون تحت إِمْرَتِهِ؛ لكي يضمن لنفسه السلطان المطلق[١].

لكن إذا كانت «الضرورة القصوى» تُوجِب على الحاكم أن يتحرك من منطلق الغاية النبيلة التي يستهدف تحقيقها، وأن يسعى دائمًا

(١) مكيافلي: المطارحات، ك. ١، ف. ١٨، ص ص. ٢٩١-٢٩٢.

إلى تحقيق النتائج الفعّالة في مثل هذا الوضع الاستثنائي، إذا كان ذلك كذلك، فإن الحاكم الصالح (الكَيِّس أو الفَطِن) يجب أن يضع في اعتباره أن اللجوء المتكرر إلى أعمال العنف والوحشيّة، والخداع من شأنه أن يُعرّض حكمه للخطر، ومن شأنه كذلك أن يُقوِّض شعبيته، وكما يقول مكيافيلي:

«إن نجاح الحاكم يعتمد على الطريقة التي ارتُكِبت بها الأعمال الوحشية، وهل كانت حسنة التنفيذ أم رديئة. وإني لأُطلق اسم الطريقة الحسنة (إذا جاز لنا أن نصف الشرير بأنه حسنٌ) على تلك الأعمال الوحشية التي دفعت إليها الحاجة إلى الاستقرار وضمان الأمن، والتي لم تستمر، وإنما استُبدل بها فيما بعد تدابير أخرى تعود بالنفع على المواطنين، إلى أقصى حد ممكن. أما الطريقة السيئة فتشمل تلك الأعمال الوحشية، التي رغم قلتها في البداية، فإنها تزداد باستمرار، بدل أن تَقِلّ مع مُضِيّ الوقت»[١].

على هذا النحو فإن مبدأ مكيافيلي والذي طرحه في السياسة، والذي ينص على أن "الغاية تُبرِّر الوسيلة"، لا يجب أن يتم تفعيله، إلّا في حالات الضرورة القصوى فقط. فلجوء الحاكم إلى الكذب والخداع له ما يُسوِّغه، إذا ما كان في إعلانه لحقيقة معينة- مثلاً- ما يؤدي إلى تقويض حكمه، أو إضعاف دولته. كما أن الحاكم الصالح لا يجب عليه القيام بأي أفعال لا أخلاقية إلّا في حالات الضرورة فحسب، وعلى نحو جيد، ولا ينبغي أن يقوم بها على نحو غير صالح، حتى لو كانت نواياه حسنة. وكذلك ينبغي أن يتّخذ التدابير والإجراءات اللازمة للقيام بهذه

(١) مكيافللي: الأمير، ص. ١٠١.

الأعمال دفعة واحدة، وأن تقل حتى تنعدم، فلا يعود إليها من يوم إلى آخر.

كذلك فمن حق الحاكم، وفق ما يرى مكيافيلي، أن يسلب أيّ إنسان حياته، شريطة أن يكون لديه المبرر الصالح، والسبب الواضح لذلك[1]. وهذا ما يُمكن أن نُطلق عليه جريمة «كبش الفداء»: إذ يجوز للحاكم أن يُضحّي بحياة أحد الأبرياء، أو مجموعة منهم، إذا كان من شأن هذا الفعل (الجريمة) أن يؤدي- مثلًا- إلى الحفاظ على السلام والاستقرار الاجتماعي. وبعبارة أخرى، يجوز للدولة أن تُضحّي بمجموعة من الأبرياء، أو حتى بالفاسدين الصغار، من أجل هدف أكبر وأكثر نفعًا للجميع.

ومن الجَدِيرُ بِالذِّكْر أن جزءًا من استراتيجيات تضليل الجماهير في العالم المعاصر، وهي الاستراتيجيات التي اعتمدت عليها الأنظمة الشمولية خصوصًا، كان قد دعا إليه مكيافيلي نفسه، ولكن الاختلاف هنا يتمثل في أن مكيافيلي يدعو إلى اتّباع هذه الوسائل في حالات الضرورة القصوى فقط، في حين أن قادة الأنظمة الشمولية استعملوا هذه الوسائل دون قيد، وفي كل الظروف والأحوال.

كذلك فإن «افتعال الأزمة» يُعَدّ نوعًا من الخداع، أو الكذب غير المباشر، ويُعَدّ مكيافيلي أيضًا أول من روج لهذه الاستراتيجية في السياسة. ويُستخدم هذا الأسلوب، إما للتغطية على نتائج سياسية غير مقبولة، أو للمساعدة في تحقيق هدف سياسي بعيد المنال ولكنه مهم على أية حال. كما أن استغلال الأزمة ذاتها، وتحويلها إلى تهديد أكبر؛

(١) المصدر السابق، ص ص. ١٤٤-١٤٥.

لتحقيق هدف سياسي مهم على المدى القريب، إنما هو نوع من الخداع. وأخيراً فإن سياسة «تحويل الانتباه» تُعَدّ من بين استراتيجيات الخداع والتضليل التي يدعو مكيافيلي الحاكم إلى اتّباعها في بعض الأحيان؛ كشكل من أشكال المناورة التكتيكية، وهي تتمثل في خلق مناخ لتوجيه أذهان الناس إلى الانشغال بمسائل لا قيمة لها؛ لإلهائها عن قضية حساسة، أو حقيقة كبرى تهُمّ مصير الدولة والمجتمع، ولو أفشاها الحاكم لأدت إلى اضطرابات وانشقاقات بين صفوف الشعب.

وخلاصة القول: إن مكيافيلي يدعو الحاكم إلى أن يسترشد دائماً بالاعتبارات العملية الخالصة، وبقدر تغير الظروف وتبدّل الأحوال فإن أفعاله وممارساته يمكن أن تتغير. ولذلك نجده ينصح الأمير «بأن يجعل عقله مستعداً دائماً للتكيّف مع الرياح، ووفقًا لِما تُمليه اختلافات الحدود، والقوى، والحظوظ، ولكن عليه أن لا يتنكر لِما هو خير، إذا أمكنه ذلك، شريطة أن يُنزل الإساءة والشر، إذا ما اِضطُر إلى ذلك»[1].

ونلاحظ هنا أن مكيافيلي ينتقد السياسة التقوية، التي تقوم على فرضية مؤداها إن الصالح العام لا يمكن أن يتحقق إلّا إذا تصرف الحاكم بمقتضى ما تستلزمه قواعد العدالة الشاملة، وأخذ كل فرد حقه، ولم يخضع بشكل غير عادل للآخرين. فهذا النوع من السياسة في رأيه ذا طابع تفاؤلي؛ لأن "العدالة"، وتحقيق "الصالح العام"، بوصفهما قيمتان سياسيتان ضروريتان، غير متوافقتان في كثير من الأحيان. فعندما يعمل الحاكم على تحقيق الصالح العام، فإنه يُواجَه بأخطار تُوجِب عليه في

(١) المصدر السابق، ص. ١٥٠.

بعض الأحيان القيام بأعمال من شأنها أن تخرق قواعد العدالة[١].

وفي الحقيقة إن هذا التمجيد لوسائل الكذب والخداع في السياسة من جانب مكيافيلي يُمثّل نقداً قوياً لمعظم التعريفات الكلاسيكية حول السياسة. ومع هذا فإن مكيافيلي لم يَدعُ- كما رأينا- إلى استخدام هذه الوسائل بإطلاق، كما أن ضرورة هذه الوسائل لا تُعطى للحاكم رخصة لاستعباد رعاياه، أو القيام بأعمال وحشية تجاههم على نحو مستمر. وقد أكد مكيافيلي في أكثر من موضع من كتاباته على أنه لكي يحافظ الأمراء الجدد على سلطانهم، ولكي يغفر الشعب لهم الجرائم التي قد يرتكبونها في حالات الضرورة والتي من شأنها أن تعود بدولتهم إلى مجدها الأول بدلاً من إلحاق العار بها، يجب عليهم تجنب الكراهية والاستعمال المفرط للوحشية مع الأبرياء والمجرمين على السواء، من أبناء الشعب[٢].

على هذا النحو فإنه يتعيّن أن تتغير سياسة الحاكم في حالة الضرورة عنها في الحالات الطبيعية والمستقرة، ومكيافيلي بذلك يقف موقفاً وسطاً بين الفلاسفة الذين يرفضون تبرير هذه الوسائل تحت أيّ ظرف من الظروف، وأولئك الذين يُبرّرونها في كل الحالات، من منطلق أنها تحقق نفعاً أكبر للجميع، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن هذه النظرية التي تُبرّر استخدام الكذب في السياسة تُسمى «بنظرية

(1) Skinner, Quentin: ""*Machiavelli's Discorsi" and the Pre-Humanist Origins of Republican Ideas*", in: *Machiavelli and Republicanism*, edited by: Gisela Bock, and others, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990, P. 136.
(2) Rasmussen, Paul J.: *Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, Lanham, Md.: Lexington Books, 2009, P. 103.

الأكذوبة المشروعة» "Theory of Just Lie"، وهي النظرية التـي تُضـفي مشروعية فلسفية على الكذب في ظل توافر بعض الشروط. وتقضي هذه النظرية بأن اللجوء إلى الكذب يمكن أن يكون مقبولاً، وفي بعض الأحيان يكون ضرورياً في السياسة، وذلك في حالات منها:

(١) إذا كان الكذب من شأنه أن يحقق الهـدف المشـروع (علـى سبيل المثال، الأمن الوطني، أو تجنب الانهيار الاقتصادي، إلخ).

(٢) إذا كان الخطر الذي يَحول دون حدوثه، بالنسـبة لأكبـر عدد من الأفراد، أكبر من الأخطار التي يمكن أن تقع من عدم استخدامه.

(٣) إذا لم يكن ثمة بديلٌ آخر لحل الأزمة.

(٤) إذا كان للهدف الـذي نسـعى لتحقيقـه احتماليـة معقولـة للنجاح[١].

ففي حالة توافر هذه الشروط، يكون الكذب مشروعاً؛ لأنه يُفضي إلى نتائج أفضل من الالتزام بالصدق في القرارات والأفعال السياسية. وفي الحقيقة إن «نظرية الأكذوبة المشروعة» مُشابهة- كما تقول «مورين رامزي» (Maureen Ramsay)- «لنظرية الحرب العادلة» "Theory of Just War". فإذا كانت هناك اسـتخدامات مشـروعة، وأخـرى غيـر مشـروعة لوسائل القوة والعنف في الحـرب، فبـنفس الطريقـة هنـاك اسـتخدامات مشروعة، وأخرى غير مشروعة لوسائل الكذب والخداع في السياسة. وعلى هذا فإن مشروعية الكذب تعتمد على السبب الذي من أجله تم اللجوء إليه أساساً سواء كانت هناك وسائل أخرى متاحة لتحقيق هذه الغايـة، أم لا،

(1) Ramsay, Maureen: "*Democratic Dirty Hands*", in: *The Politics of Lying: Implications for Democracy*, edited by: Lionel Cliffe, and Others, Basingstoke: Macmillan, 2000, P. 30.

وسواء كان الضرر الذي يُسبِّبه الكذب يَفوق الخير المتوقع تحقيقه، أم يَقل عنه، وسواء كانت هناك فرصة معقولة للنجاح في تحقيق الغاية من خلال هذه الوسيلة، أم انعدمت هذه الاحتمالية. وبالمثل ينبغي أن تظل ممارسات الكذب مقصورة على السلطات المُخولة بذلك، مع ضرورة أن يتم ذلك من خلال توافر عنصر النية الحسنة[١].

ويلتقي «مايكل ولتزر» أيضاً مع مكيافيلي في هذا الجانب، حيث يرى أن هناك من الحالات السياسية ما لا تتطلب الوقوف موقفاً وسطاً، أو اتّخاذ أنصاف الحلول، بل تقتضي اتّخاذ قرارات حاسمة وسريعة، كما يتفق معه في أن الحاكم الصالح يجب أن يتعلم كيف لا يكون خيراً أحياناً، وعلى حدّ تعبيره: «لا أحد بإمكانه ممارسة الحكم "بطريقة بريئة"*؛ أيّ على نحو يخلو من الإثم الأخلاقي)، حتى أفضل الحكام وأنبلهم خلقاً»، وكما يقول أيضاً: «لا أحد بإمكانه أن ينجح في السياسة من دون أن تكون يداه قذرتان». كذلك فهو يذهب إلى «أن الحكام الذين يعملون من أجلنا ويتكلمون باسمنا، هم بالضرورة مخادعين وكاذبين»[٢].

---

(1) Loc. Cit.

* «لا أحد يحكم ببراءة»: هو تعبير لـ"سان چست" Saint-Just (١٧٦٧-١٧٩٤)، وهو سياسي وقائد عسكري فرنسي، وقد قصد به أنه في وسط البراءة يوجد الكذب دائماً. وقد ورد هذا التعبير في مسرحية "الأيدي القذرة" لسارتر والتي تُعد من أهم الأعمال المسرحية التي تُجسد مسألة الأكاذيب السياسية. وتروي هذه المسرحية في قالب فلسفي وجودي الصراع بين "الكذب" و"الحقيقة" أثناء سنوات الحرب العالمية الثانية، وفيها نرى كيف أن البراءة تُخفي الكذب، والخداع، والنفاق، وكيف أن مفهوم الإنسانية ذاته قد يُستخدم كذريعة للأكاذيب، وانتهاك حقوق الأفراد والجماعات. وفي المسرحية يتحدث "هودرر" لـ"هوجو" معنفاً إياه بأنه لا أحد يستطيع أن ينجح في السياسة دون أن تكون يداه قذرتين: «إن الطهارة هي فكرة الدراويش والرهبان. إنكم يا معشر المثقفين، والفوضويين البرجوازيين، تتذرعون بها حتى لا تؤدوا عملاً (...) أما أنا، فإن يديّ قذرتان، حتى المرفقين. لقد غمستهما بالغائط وبالدم. أتعتقد بعد ذلك أنه بالإمكان ممارسة الحكم بصورة بريئة؟» (جان بول سارتر: "مسرحية الأيدي القذرة"، ضمن: مسرحيات سارتر (الذباب- جلسة سرية- الأيدي القذرة)، نقلها عن الفرنسية: سهيل إدريس، بيروت: منشورات دار الآداب، د. ت.، ص. ٢٧٢)

(2) Walzer: "*Political Action*", P. P. 161, 163, 164.

كذلك يتفق ولتزر مع مكيافيلي في أن اللجوء إلى الكذب والخداع يتطلب نبل الغاية المستهدفة، علاوة على وجود إمكانية كبيرة لنجاح الغاية أو الهدف السياسي، وعلى حدّ قوله: «ليس من الخطأ بالضرورة اللجوء إلى الخداع، وأعمال الوحشية الأخرى من جانب القائد السياسي سعيًا لتحقيق هدف مهم»[1]. وإذا كان مكيافيلي لم يحدد الشروط التي يكون من المشروع عندها استخدام وسائل الكذب والخداع في السياسة، وكذلك الوسائل الشريرة في حد ذاتها- باستثناء حالة الانهيار الوشيك الدولة- فإن ولتزر ينتقد مكيافيلي في هذا الجانب؛ لأنه لم يحدد أولًا طبيعة المعايير الأخلاقية ذاتها، ولأنه لم يحدد ثانيًا الشروط التي يكون في ظلها من الخطأ فعل ما تقضي به القواعد القانونية القائمة، وأيها لا يكون كذلك. وفي رأي ولتزر إن اللجوء إلى مثل هذه الوسائل ينبغي أن يخضع إلى قيدين أو شرطين، هما:

(١) أن يكون الخطر الذي يواجه الدولة وشيكًا، ومن ثَمّ فإن الخوف من الخطر المستقبلي ليس كافيًا.

(٢) أن يُشكّل الخطر تهديدًا كبيرًا أو عظيمًا؛ أيّ أن يكون من نوع غير عادي؛ وصادمًا لضمير الإنسانية[2].

ويرى «توماس م. كين» (Thomas M. Kane) أن مبدأ الضرورة عند مكيافيلي قد أثر بشدة على العديد من القادة السياسيين الأمريكيين- خاصة الجمهوريين، ويبدو ذلك واضحًا من قوله: «إن إحدى المشكلات الأساسية في الحكم الجمهوري، كما أوضحها مكيافيلي، تتمثل في أن

(1) Ibid, P. 175.
(2) Walzer: *Just and Unjust Wars*, PP. 254-255.

محاولة الدولة لتحقيق الحكم الذاتي تتعارض حتماً مع علاقاتها مع العالم الخارجي. وقد ظهرت هذه المشكلة في كل حقب التاريخ الأمريكي. وقد حاول الزعماء الأمريكيون بصورة متكررة التماس هـذا الحـل الرومـاني الجديد الذي اقترحه مكيافيلي»[1].

نستنتج من هذا أن مشروعية الكذب والخداع تتوقف علـى طبيعـة الظروف التي يجد الحاكم فيها أن الدولة معرضـة للانهيـار، أو وجـود أخطار شديدة من شأنها أن تُهدد باستقرار الدولة وسيادتها، ومـن ثَـمّ تحتاج إلى تدابير خاصة. وإذا كـان الكـذب مفيـد ونـافع مـن الناحيـة السياسية، على النحو الذي يراه مكيافيلي وولتـــزر، فـإن السـؤال الـذي يطرح نفسه: ماذا عن تحمل المسئولية عن الكذب في حالة نجاحه، وفـي حالة إخفاقه؟ وهل يدفع الحاكم ثمن ذلك الفعل؟ وهل من وسيلة يمكن من خلالها قياس مدى فداحة الكذب ونتائجه؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال العنصر التالي.

ثالثاً: أخلاق المسئولية وتعذير الحاكم:

(أ) أخلاق المسئولية:

يذهب «مكيافيلي» إلى أن الحاكم الذي يجد نفسه مضـطرا إلـى اللجوء لوسائل العنف، والكـذب والخـداع؛ لأسـباب الضـرورة، يُضـحّـي بخلاص روحه من أجل الخلاص السياسي لدولته، ومن ثَـمّ يسـتحق أن يُعذر، وعلى حدّ تعبيره: «من القواعد الصحيحة والسـليمة فـي مجـال السياسة، أن النتائج الصالحة تُقدم (العُذْر) للأفعال التي تستحق اللوم في

(1) Kane, Thomas M.: *Theoretical Roots of US Foreign Policy: Machiavelli and American Unilateralism*, London and New York: Routledge, 2006, P. 147.

ظاهرها، وأنه عندما تكون النتيجة طيبة، فإن طيبتها تُسوِّغ العمل الذي جرى. فالحاكم الذي يلجأ إلى العنف بغرض التدمير، هو الذي يجب زجره ويستحق اللوم، لا ذلك الذي يستخدمه للإصلاح، وتحقيق ما هو خير»[١].

ومن هذا المنطلق، إذا كانت «الضرورة السياسية» تُعطى العذر للحاكم لأن يستخدم مثل هذه الوسائل، فإن أخلاقيات السياسة «تعتمد هنا بالدرجة الأولى على مبدأ "المسئولية" الذي يرتكز بدوره على أساس النظر في الآثار المترتبة على الإجراءات المتخذة لتحقيق الأهداف والغايات السياسية. وبعبارة أخرى، فإن أخلاقيات السياسة تَفرض على الحاكم أن يضع في اعتباره نتائج الأفعال التي يقوم بها، بغض النظر عن الطبيعة الخيِّرة، أو الشريرة للوسائل المستخدمة، وكذلك استعداده لاستخدام الوسائل الشريرة في ذاتها من أجل تحقيق ما هو خير، إذا كان ذلك ضرورياً»[٢].

ويلتقي «ماكس فيبر» (Max Weber) (١٨٦٤-١٩٢٠) مع مكيافيلي في هذا الصدَّد، حيث يذهب إلى أن السياسة تحوي مجموعة كبيرة من التناقضات، وهذه التناقضات تضع الحاكم في مأزق الاختيار، إما طبقًا «لأخلاق الاعتقاد» 'Ethics of Conviction'، أو طبقًا «لأخلاق المسئولية» 'Ethics of Responsibility'. ويتمثل الفرق بين الاثنين في أن الأولى تستلزم أن يتصرف الحاكم وفقًا لِما يُمليه عليه واجبه الأخلاقي

---

(١) مكيافلي: المطارحات، ك. ١، ف. ٩، ص. ٢٥٠.

(2) Franzé, Javier: "*The Sweet Hereafter of Machiavelli and Weber*", in: *Terror and the Arts Artistic, Literary, and Political Interpretations of Violence from Dostoyevsky to Abu Ghraib*, edited by: Matti Hyvarinen and Lisa Muszynski, New York: Palgrave Macmillan, 2008, P. 191.

والديني، وأما العواقب فيتركها إلى الله (كما تحثنا أخـلاق الإنجيـل: لا تقاوموا الشرير)، في حين أن الثانية تَفرض عليه أن يتصرف بحيث يكون مسئولاً عن نتائج أفعاله؛ أيّ مقاومة الشر بالشر (القوة)[1].

كما يتفق «فيبر» مع مكيافيلي على ضرورة أن تسـود "أخـلاق المسئولية"، وليس "أخلاق الاعتقاد"، في مجال السياسة؛ حيث يؤكد على أنه يجب على الحاكم ألا يتردد في استخدام الوسائل الشريرة في ذاتهـا متى كانت فعّالة في تحقيق الغايات السياسية، ودون الاحتكام إلـى أيّـة مبادئ أخلاقية من شأنها أن تُقيده، وعلى حدّ قوله: «فمـن أجـل بلـوغ الأهداف "الصالحة" في عِدّة حالات، يمكن للسياسي أن يستخدم وسـائل غير شريفة، أو وسائل خطرة على الأقل، وعليه أن يتقبّل ما يترتب عليها من عواقب ونتائج شريرة»[2].

وهكذا، إذا كانت حالة الضرورة تستلزم استخدام الوسائل الشريرة في ذاتها من أجل منع وقوع شرور أكبر، وبشرط توافر النيـة الحسـنة، والتأكد من الغاية النبيلة المستهدفة، فإن معيار الأخلاق السياسـية عنـد مكيافيلي يتجلّى، وفق ما يرى «خافيير فرانزي» (Javier Franzé)، «في المبدأ الذي مفاده أن "أقل الشرور التي تتفادى وقوع الشرور الأكبـر"، وليس كما يُشار إلى مكيافيلي عادة بأنه المُنظـر لمبـدأ "الغايـة التـي تُبرِّر الوسيلة". والفرق بين كلا المبدأين يتمثـل فـي أن هـذا المبـدأ الأخير لا يُدين على الإطلاق الوسائل الشريرة، وإنما يُشرع هذه الوسائل استناداً لأهمية النتيجة أو الفائدة المتوقع تحقيقها. وعلـى العكـس مـن

(1) Weber, Max: "*Politics as a Vocation*", in: *The Vocation Lectures*, trans.: Rodney Livingstone, edited by: David Owen and Tracy B. Strong, Indianapolis, IN: Hackett, 2004, P. 83.
(2) Ibid, P. 84.

ذلك، فإن المبدأ الأول، لا يُعطى استعمال الوسائل الشريرة مشروعية مطلقة؛ فمن يسترشد بالمعايير التي تتجنب الشرور الأكبر عن طريق ممارسة شرور أقل، يُدين أخلاقيًا الوسائل الشريرة، ولكنها يُشرعها فحسب وفقًا لمنطق الضرورة السياسية»[١].

وفيما يبدو إن مبدأ الضرورة في حد ذاته غامض ومُشوش، كما أن الزعم بأن الخير قد يأتي عن طريق الشر لا يعني أبدًا أنه لن يتحقق إلّا من خلاله فحسب[٢]. ولذلك انتقد الفيلسوف الفرنسي المعاصر «تزفيتان تودوروف» (Tzvetan Todorov) (١٩٣٩-٢٠١٧) هذا المبدأ، وأكد على ضرورة تجاوز سياسة "الشر المُلْتَبَس بالخير"؛ أيّ الشر الذي يحقق خيرًا مزعومًا[٣]. وعلاوة على ذلك فإنه كثيرًا «ما يتم إساءة استخدام هذا المبدأ في واقع الأمر، في العديد من الحالات الفردية، وإنّ ذلك أمرٌ غير عملي، كما أنه أمرٌ محفوف بالمخاطر على الدوام. فهو أمر غير عملي؛ لأنه من غير المحتمل أن يكون لدينا الوقت أو المعلومات الكافية لفعل ما تقضي به حالة الاستثناء أو الضرورة القصوى، وهو أمر محفوف بالمخاطر؛ لأنه يدفعنا تقريبًا إلى ممارسة الكذب والغش بشكل حتمي، وإلى تسوية الأمور بحيث تأتي الخواتيم متلائمة مع مصالحنا في نهاية الأمر»[٤].

---

(1) Franzé, Javier: "*The Sweet Hereafter of Machiavelli and Weber*", P. 191.
(2) Donagan, Alan: *The Theory of Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1977, P. 185.
(3) Todorov, Tzvetan: "*Ordinary People and Extraordinary Vices*", in: *Destined for Evil? The Twentieth Century Responses*, edited by: Predrag Cicovacki, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2005, P. 119.
(٤) هير، ريتشارد م.: أخلاق السياسة، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣، ص. ١٠.

ومن هذا المنطلق، رفض «جاك ماريتان» (Jacques Maritain) ما أسماه "بانتصار الشر" عند مكيافيلي، وذهب إلى أن الخطأ القاتل والمتأصل في المكيافيلية يتمثل في «وهم النجاح السريع». والنجاح السريع هو في الحقيقة نجاح لشخص واحد، وما هو بنجاح دولة أو نجاح أمة، إذا ما قيس بمدى الدورات في حياة الدول والأمم. وكلما كانت شدة الشر أكثر فظاعة، كانت الإصلاحات الداخلية التي تستخدم قوة الشر هذه أكثر ضعفاً في دوامها التاريخي. وقد تؤدي المكيافيلية، خلال أجيال، المهمة التي يُراد منها، أو يُسمح لها، أن تؤديها، غير أنها لن تستطيع أن تُرسي جذورها في الدورة التاريخية للأمة[١].

كذلك فقد وُجهت العديد من الانتقادات إلى مكيافيلي، وخصوصاً فكرته التي تقول بأنه ينبغي على الدولة في بعض الأحيان ألا تقيم وزناً للعدالة؛ لأنه إذا راعت العدالة في سياساتها، فإن الدول الأخرى التي لا تؤمن إلا بالقوة والعنف، والغدر، سوف تحكم عليها بالعبودية. فقد ذهب «بيتر س. دونالدسون» (Peter S. Donaldson) إلى أن المكيافيلية عقيدة تقوم على نوع خاص من السرية، والخداع، وإخفاء الحقائق، وهي بذلك تتضمن بذور فنائها في ذاتها[٢]. وكذلك انتقده «جوزيف فيميا»، ووصف تعاليمه بأنها "نبوءة ضيقة"، بقدر ما تخلق مشاعر الاغتراب وعدم الثقة. وقد أبدى مكيافيلي نفسه بعض القلق من ذلك، عندما دعا الحاكم إلى أن يسعى جاهداً إلى المحافظة على شرفه وسمعته عند تحقيق العدالة. وعلى الرغم من أنه كان في بعض الأحيان على وعي بهذه

---

(١) ماريتان، جاك: الفرد والدولة، ترجمة: عبد الله أمين، مراجعة: صالح الشماع وقرياقوس موسيس، بيروت: منشورات مكتبة الحياة، د. ت، ص ص. ٧٦-٧٧.

(2) Donaldson, Peter S.: *Machiavelli and Mystery of State*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988, P. 10.

الحقيقة، فإنه أخفق في تقدير أهميتها، أو أن يضع في اعتباره أن توصياته الخاصة للأمير يمكن أن تزعزع استقرار المجتمع من خلال تدمير الثقة بينه وبين الشعب، وكذلك الإطاحة بشرفه وسمعته[١].

(ب) تعذير الحاكم، لا تبرير الوسيلة:

مما سبق يتضح لنا أن «مكيافيلي» لم يقل حرفيًا: «الغاية تُبرِّر الوسيلة»- كما هو شائع- والصواب والأدق هو أن نقول: إن الغاية النبيلة "تُعفي" الحاكم من الإثم المترتب على الفعل، في حالات الضرورة فقط، وهذا ما أكده «إدوارد أ. ريس» Edward A. Rees بقوله: «إن المبدأ الذي دعا إليه مكيافيلي ليس هو الغاية التي "تُبرِّر" الوسيلة، بل بالأحرى الغاية التي "تقدم العذر" للوسيلة المستخدمة. ومن ثَم فإن وسائل الكذب والخداع، وغيرها من الوسائل الشريرة الأخرى ليست مشروعة، أو غير مشروعة في حد ذاتها، أو من منظور ثابت ومطلق؛ وإنما يجب أن يتم الحكم عليها وفقًا لفائدتها العملية في حالة الضرورة. وهذا هو جوهر "مذهب النتائج" 'Consequentialism' عنده»[٢].

يترتب على ذلك، أن وسائل الكذب والخداع ليست مبررة في كل الأحيان؛ وإنما النتيجة الصالحة المبتغاة تَغفِر للحاكم استعماله لهذه الوسائل، في حالات الضرورة فقط. وعلى هذا فإنه إذا كان الكذب والخداع ممارسات لا أخلاقية في ذاتها، فإنها مع هذا ضرورية، ومبررة في حالات معينة، كما في حالة إنقاذ الدولة من الهلاك، أو تأسيس حياة مدنية

(1) Femia, Joseph: *Machiavelli Revisited*, P. 112.
(2) Rees, Edward A.: *Political Thought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary Machiavellism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004, P. 4.

صالحة.

كذلك فإن النتائج والآثام المترتبة على استخدام الكذب والخداع ينبغي أن تُمحى، أو أن تُغْتَفر (أيّ أن يتم الصفح عنها) عندما ينجح الحاكم في تحقيق الأهداف "النبيلة" التي يصبو إليها، وكما يقول «ولتزر»- متفقاً في ذلك مع مكيافيلي: «يتعيّن أن تكون القواعد الأخلاقية ذات طابع "إرشادي" أو "توجيهي"، كما يجب ألا تكون الدفاعات التي يقدمها السياسي لاستخدامه لوسائل الكذب والخداع مستندة إلى مجرد "التبريرات" 'Justifications'، وإنما يجب أن تكون قائمة في الأساس على "أعذار" 'Excuses'. ورغم أن "التبرير" و"العذر" قد يكونا متصلان في المواقف الواحد، فإنهما متميزان من الناحية النظرية، ومتباينان حسب السياق: فالعذر عادة ما ينطوي على الاعتراف بالخطأ، في حين أن التبرير عادة ما ينطوي على إنكار الخطأ، والتأكيد على البراءة منه»[1].

وفي هذا الإطار يذهب «ولتزر» إلى أن "الأيدي القذرة" عند مكيافيلي تُصبح في واقع الأمر أيدي نظيفة فعلاً، وأن السياسي الذي يلجأ إلى الكذب والخداع، في حالات الضرورة، ينبغي أن تُغْتَفر أفعاله، إذا ما نجح في تحقيق الهدف السياسي، ويجب علينا أن ننسى أفعاله بأن ذُنني علي نجاحه، وأن نضع في اعتبارنا أن النتائج كانت تستحق ذلك[2].

من خلال هذا العرض والتحليل نستطيع أن نخلص إلى أن استعمال الكذب والخداع، وفق ما يرى مكيافيلي، هو حق أصيل للحاكم، بل هو

---

(1) Walzer: "*Political Action*", P. 170. Emphasis from us.
والتفرقة بين الاثنين تعود أساساً إلى "جون لـ. أوستن" (١٩١١-١٩٦٠). انظر:
(Austin, John L.: "*A Plea for Excuses*", in *Philosophical Papers*, edited by: J. O. Urmson, and G. J. Warnock, Oxford: Oxford Univ. Press, I961, PP. I23Ff).
(2) Walzer: "*Political Action*", P. 175.

واجب. وفي حقيقة الأمر، فإن نظرته لمبدأ الحسابات النفعية في السياسة كانت نظرة ضيقة وقاصرة. ووجه القصور فيها يتمثل في أنه لم يحـدد طبيعة العلاقة التي تربط بين شخصية الحاكم وطبيعـة الوسـائل التـي يمكن من خلالها مواجهة الأزمات في حالات الضرورة. وقد أشار «توماس ناجـل» إلى ما أسـماه "هـوّة الـدفاعات النفعيـة" 'Abyss of Utilitarian Apologetics' التي يتم تقديمها لتبرير ممارسات الكذب، والقتل، على نطاق واسع(١). وعلاوة علـى ذلـك فـإن مكيـافيلي لـم يضـع فـي اعتبـاره أن «المَضَارّ التي تَحيق بالأفراد وبالمجتمع مـن هـذا الشـر المُلْتَـبَس بالخير تَفوق كثيراً الخير الذي قد يتأتّى عنه»(٢).

لذلك انتقد «جاك ماريتان» تصور مكيافيلي للحاكم بوصفه بلا ضمير، وبلا روح، وهو ما يُمثّل خطراً على الدولة ذاتها، ويذهب إلى أن تصور الحاكم على هذا النحو إنما هو نوع من التحطيم الـذاتي للكيـان السياسي نفسه. ومن الصعوبة بمكان أن تدوم سلطة دولة تتضخم باطراد حتى تصبح أقرب إلى المارد من حيث القوة الخارجية والعسكرية، بينمـا تتضاءل وتهزُل حتى تصبح قزماً من حيث القوة الإنسانية الفعّالة(٣).

كذلك فإن «مكيافيلي نسي- أو بالأحرى تناسى- الصلة بين الفعل المُنجَز وبين طبيعة شخصية الحاكم؛ فرغم أن أفعال الكذب والخداع قد تكون لها آثار مفيدة على المدى القريب، فإن لها آثاراً سلبية على شخصية الحاكم نفسها»(٤). وهو الأمر الـذي دفـع «ولتـزر» إلـى نقـد رؤيـة

---

(1) Nagel: "*War and Massacre*", P. 126.

(٢) هير، ريتشارد م.: الحرية والفكر، ترجمة: يوسف ميخائيل أسعد، القاهرة: دار النهضة العربية، د. ت.، ص. ٦٥.

(٣) ماريتان، جاك: الفرد والدولة، ص. ٧٧.

(4) Femia, Joseph: *Machiavelli Revisited*, P. 112.

مكيافيلي لشخصية الحاكم؛ لأن الحاكم في نظره وَحشٌ ضَارٍ يخلو من وازع الضمير، وهو "كلي السلطة" 'Omnipotent'، وصاحب الكلمة العليا، ولا أحد يحاسبه على أفعاله، علاوة على أنه لا يشعر بأي ذنب عن أفعاله. بدلاً من ذلك، يحاول «ولتـزر» أن يربط بين هذه الأفعال وبين فكـرة "المسئولية الذاتية" و"العقاب الداخلي"؛ الأمر الذي يقودنا إلى التسـاؤل عن ماذا تَعنِي فكرة العقاب الداخلي والمسئولية الذاتيـة كمـا يطرحهـا ولتـزر؟

يوجه «ولتـزر» نقداً لمكيافيلي؛ ليس لأن مكيافيلي يؤمن بأنه لا أحد يستطيع أن يَنْجح في السياسة دون استخدام وسائل الكذب والخداع، والوحشية؛ أيّ دون أن تكون يداه قذرتين، ولـيس كـذلك لأنـه يـدعو الحكام لأن يتعلموا من الممارسات اللاأخلاقية التي ارتكبوها، وإنما لأنـه يتصور الحاكم بوصفه فاقداً للشعور الأخلاقي، وهـو مـا حَـال دون أن يحدد طبيعة الحالة السيكولوجية للحاكم صاحب الأيدي القـذرة، وعلـى حدّ قوله: «إن الأمير المكيافيلي فاقدٌ للشعور الداخلي بالإثم الذي ارتكبه بجريمته؛ لأنه بلا روح أو قلب»[1].

من ناحية أخرى ينتقد «ولتـزر» تصور ماكس فيبر للحـاكم. ففي معرض حديثه عن أخلاق المسئولية وعلاقتها بالفعل السياسي، ينفي فيبر عن القائد السياسي أيّة مسئولية عن العواقب السيئة التي قد تنـتج من أفعاله السياسية، إذا ما قام بها بدافع نبيل[2]. وهو الأمر الـذي جعـل فيبر يذهب إلى أن المسئولين السياسيين والعسكريين يجب عليهم تنفيـذ

(1) Walzer: "*Political Action*", P. 176.
(2) Weber: "*Politics as a Vocation*", P. 84.

الأوامر التي تصدر لهم من القائد السياسي. بل والأكثر من ذلك يجب عليهم تنفيذ هذه الأوامر كما لو كانت تنسجم مع قناعاتهم الخاصة؛ لأنه من دون هذا الشعور بالانضباط ونكران الذات- وهي حالة أخلاقية في أعلى درجاتها- تصبح الدولة كلها معرضة للانهيار[١].

ينتقد «ولتـزر» تصور فيبر للقائد السياسي بوصفه فاقداً للروح؛ لأنه يقوم بالأعمال الشريرة- من كـذب وخـداع، وحتـى أعمـال القتـل والاغتيال- تاركاً تسويغ هذه الأعمال إلـى ضـميره واختياراتـه الذاتيـة الخاصة. فهذا التصور غير ممكن، وغير مرغوب. وطبقاً لولتـزر، ينبغي أن تتصف أخلاقيات السياسـة بالطـابع الاجتمـاعي، فيـتم التعبيـر عنهـا اجتماعياً، ويتم تقييدها اجتماعياً أيضاً، ولا ينبغي أن نترك تسويغ هـذه الأفعال إلى القادة السياسيين ذوي الأيدي القذرة»[٢].

من هذا المنطلق يرى «ولتـزر» أنه من الضروري أن يكون لدى الحاكم شعور بالإثم من جرائمه السياسية التي قد يرتكبها ضد المجرمين والأبرياء على حد سواء، وكذلك من الضروري تحديد درجة المسئولية، وأن يتقبّل الحاكم العقاب القانوني علـى مثـل هـذه الجـرائم. ويعـود «ولتـزر» إلى مثاله المفضل، متسائلاً: ما الوضع بالنسبة لرجل الشرطة الذي يجد نفسه مضطراً لتعذيب أحد الإرهابيين الذين تم القبض علـيهم لكي يعترف على مكان وجود القنابل؟ ويجيب عن ذلك بقوله:

«لمّا كان يقع على عاتق رجال الشرطة حماية المواطنين، فـإن قرار التعذيب في هذه الحالة هو القرار الصحيح. وعلى الـرغم مـن أنـه

---

(1) Ibid, P. 54.
(2) Walzer: "*Political Action*", PP. 177-178.

يرتكب بفعله هذا جريمة، فإن عذره في ذلك أنه يواجه عبئًا أخلاقيًا يتمثل في تهديد حياة الكثير من الأبرياء. وإذا كان من الصحيح أن رجل الشرطة، بقيامه بالتعذيب، آثمٌ من المنظور الأخلاقي، فإن استعداده للاعتراف بذنبه، وتقبّل العقاب (وربما التوبة وقيامه بالتكفير عن ذنبه) يُعفيه من الشعور بالذنب؛ لأنه فعَلَ ما هو صالح من الناحية السياسية. وهذا هو نموذج (السياسي الأخلاقي) ؛ فنحن نعرفه من يديه القذرتين. أما إذا كان إنساناً أخلاقيًا ولا شيء غير ذلك، فإن يديه لن تكون قذرة، وإذا كان سياسيًا نفعيًا خالصًا، فإنه سيدعي بأن يديه كانت نظيفة في كل الحالات»[1].

يحاول «ولتزر» أن يُوهمنا- على نحو ما يتضح في حديثه السابق- أن بعض القادة السياسيين لديهم العذر في الكذب والخداع، وكذلك استخدام القسوة والوحشية ضد المجرمين، وحتى ضد بعض الأبرياء إذا لزم الأمر؛ فهم أناس يَشغَلهم دائمًا تعزيز الخير بين المواطنين. غير أنهم ومن أجل تحقيق أهدافهم وغاياتهم النبيلة، فإنهم يستخدمون هذه الوسائل الشريرة في ذاتها والتي يُفترض أنها تُحقق الخير، وتحمي القانون والأخلاق، ومن ثَمّ فإنهم معذورون في ذلك.

بَيْدَ أن مراوغة ولتزر تتضح عندما يذهب من جانب إلى أن هناك حالات يتوجّب فيها على القادة السياسيين أن يكذبوا، وأن يمارسوا الأفعال الشريرة في حد ذاتها، استناداً إلى الحكم الذي تَفرضه حالة الضرورة، ومن جانب آخر يذهب إلى أن هذه الممارسات دليلٌ على صلاحهم من المنظور السياسي، ولكنه من جانب ثالث يُدين هذه الأفعال، مؤكداً أن

---

(1) Ibid, PP. 167-168.

«العدالة تتطلّب إدانتها، ومن ثَمّ ضرورة محاسبة القادة السياسيين، مُشيراً إلى أنه لا ينبغي أن نتغاضى عن مثل هذه الأفعال والممارسات، رغم أن القادة قاموا بها من أجل تحقيق العدالة ذاتها»[1]!

كذلك فإن مراوغات ولتزر تتضح شيئًا فشيئًا في سياق حديثه حول أنه لا ينبغي أن يدفع القائد السياسي ثمن الكذب والخداع الذي مارسه؛ بسبب الظروف القهرية التي يجد نفسها فيها. وقد أكد «ولتزر» صراحة أنه لا ينبغي أن يتحمّل القائد السياسي الأوزار الأخلاقية، وكذلك العقوبة القانونية المترتبة على أفعاله وممارساته السياسية في هذه الحالة[2]. ولكنه من الناحية الأخرى يحاول أن يُعفيه من جريمته، بأن يدفع عنه لوم المجتمع، وإحساسه بالعار، لأنه قام بعمل شرير ولكنه كان مستنداً إلى غاية نبيلة[3].

هكذا فإن تأكيد ولتزر واضح فيما يتعلق بأن القائد السياسي الذي يضطر إلى الكذب، لا ينبغي أن يدفع الثمن على كذبته، وذلك بشرط أن ينجح في تحقيق أهدافه السياسية. فالنجاح في تحقيق الأهداف والغايات النبيلة يَغفِر للقائد السياسي الآثار السلبية التي قد تترتب على أفعال الكذب وكل صور الخداع الأخرى، ومن ثَمّ فإن ممارساته تُعَدّ مقبولة من المنظور السياسي، حتى وإن كُنّا نُدينها، أو نتبرّأ منها.

وقد وجد «ولتزر» ضَالّتَهُ الْمَنْشُودَةَ في نموذج «السفاحين العادلين» The Just Assassins، أو (القتلة الأبرياء)، كما يصورهم «ألبير

---

(1) Walzer: *Just and Unjust Wars*, P. 323.

(2) Ibid, P. P. 260, 323.

(3) Walzer: "*Political Action*", P. 167.

كامي» Albert Camus، في مسرحيته المعنونة بـ«العادلون»[1] (Les Justes)، واعتبر أنه يتطابق مع نموذجه للسياسي الأخلاقي ذوي الأيدي القذرة؛ حيث إن القتلة في هذه الحالة صالحون، وأبرار Righteous؛ لأنهم يُقِرُّون بجريمتهم، ولم يفقدوا مشاعرهم الإنسانية، وعلى استعداد لتحمل العقاب على جريمتهم. كما أنهم لا يزالون يحافظون على نقاءهم الوجداني، وطيِّب سرِّيرتهم؛ لرفضهم تنفيذ محاولة الاغتيال لوجود أطفال قد يموتون دون أيّ ذنب.

يتفق «ولتزر» مع كامي هنا؛ فالقتلة يقبلون الحكم الذي يصدر عليهم بالإعدام بسبب جريمتهم التي قاموا بها، وعلى أقل تقدير فإنهم يتوقعون العقاب، ويحاولون التكفير عن ذنبهم الذي يتناسب مع درجة الجريمة، ساعين في الوقت ذاته إلى التعرُّف عن كثب على طبيعة الجرم الذي ارتكبوه والاستفادة منه[2].

---

(١) ذُكر هذا العمل المسرحي عام ١٩٤٩، وجميع أحداثها حقيقية، وفيه يصور «ألبير كامي» (١٩١٣-١٩٦٠) مجموعة من الفوضويين الروس، وهم أعضاء في منظمة الكفاح في الحزب الاشتراكي الثوري عام ١٩٠٣، وقد أخذوا على عاتقهم واجب التمرد ضد الظلم، والكفاح من أجل تحقيق العدالة في المجتمع الروسي. وكان أول نشاط لهم محاولة اغتيال الدوق "سيرجي ألكسندروفيش" (Sergei Aleksandrovich) عام ١٩٠٥، ولكن المحاولة باءت بالفشل؛ لأن "كالياييف" Kaliayev، الذي عُهد إليه بإلقاء القنبلة، لم يُلقها لوجود طفلين بصحبة الدوق في العربة. وبعد ذلك بيومين نجح "كالياييف" في قتل الدوق حسب الخطة المرسومة.
ومن هنا أطلق عليهم «كامي» «بالقتلة رقيقي المشاعر»؛ لأنهم كانوا على استعداد للقيام بأية أعمال إرهابية لتحقيق العدالة، ولكنهم مع هذا لم يفقدوا إنسانيتهم وهو ما تجلّى في شفقتهم بالأطفال الصغار. وبعد أن تم القبض على "كالياييف"، رفض العرض المقدم له بأن يتم العفو عنه في مقابل الإخبار عن شركائه في المؤامرة. كذلك فقد كان على استعداد لتقبل الحكم عليه بالإعدام كتكفير عن جريمة القتل التي ارتكبها. ويصور «كامي» الحالة النفسية لـ"كالياييف" ورفاقه بأنهم كانوا «يتألمون دائماً لإخفاقاتهم، ولم يستطيعوا أن يتعودوا فكرة الدم». لقد كانوا «يعيشون من جديد العذاب الداخلي الذي يُفعِم روحهم. فبالنسبة إليهم، كان الفعل الإرهابي (قتل الدوق) هو الثورة ذاتها وقد تجسدت على أرض الواقع». أما "كالياييف" فكان نادماً، ومستعداً للتكفير عن ذنبه، وكان يطلب من الله، ومن زوجة القتيل، الغفران عن جريمته. (راجع: جرمين بري: ألبير كامو، ترجمة: جبر إبراهيم جبر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٦٧، ص ص. ١٧٥-١٧٧).

(2) Walzer: "*Political Action*", P. 179.

وفي حقيقة الأمر فإن شرط وجود عقاب، أو عـدم وجـوده، لـيس بذي أهمية- في رأي ولتـزر- بالنسبة لتسويغ هذه الممارسات التـي قـد يقوم بها القادة السياسيون من حين لآخر، وإنما المهم أن يعانوا من ألـم العقوبة النفسية، وعندها ستعود أيديهم- كما يقول- نظيفة مرة أخرى! أما إذا كانت ذَمّة ضرورة للعقاب، فينبغي أن يكون العقاب على المستوى الداخلي فحسب؛ أيّ عقاب نفسي فقط! ومن هنا فإن أهمية وجود العقاب يتمثل في تعزيز القواعد ضد الانتهاكات المتعمدة وغيـر المبـررة مـن جانب الحكام والسياسيين في غير حالات الضرورة القصوى.

إن مشكلة «الأيدي القذرة» ذات أبعاد متشعبة، ولا يمكن حلها- فيما يزعم ولتـزر- بغير ذلـك. وهـي تُجسِّد فـي نظـره الاخـتلاف بـين "الأخلاق" و"القانون"؛ إذ يقول: «إذا كانت قوانين الدولة يتم خرقها في حالات "العصيان المدني"؛ لأسباب ودوافع أخلاقية، وتقوم الدولة بتقديم هؤلاء المتمردين للعقاب، فإن القواعد الأخلاقية ذاتها يتم خرقها في حالات "الضرورة السياسية" من أجل مصلحة الدولة ذاتها، ولا ينبغي أن يُقدَّم منتهكوها للعقاب»[1].

نستنتج من ذلك أنه لا ينبغي أن يتحمّل السياسـي ذوي الأيـدي القذرة المسئولية على كذبه في حالة نجاحه، أو إخفاقه، وإنما يجـب أن يُوجَه له اللوم الأخلاقي فقط. وعلى هذا النحو تبدو ما يمكن أن نسميه بفكرة «الصفح عن الكذب» عند ولتـزر هلامية، وخداعية في الوقت ذاته.

وعلاوة على ذلك، فإن «ولتـزر» لا يطرح أيّة آلية يمكـن مـن خلالها قياس مدى فداحة الكذب، وهو ما يُشكِّل نقصًا وخللًا في أفكاره،

(1) Loc. Cit.

حيث يدعو القادة السياسيين إلى التمسك بالقواعد الأخلاقية التي تحظر الكذب، والعنف، والوحشية، ولكنه في النهاية يترك لهم آلية البحث عن المعايير التي يمكن من خلالها قياس مدى فداحة الجرائم السياسية، في حالات الضرورة، ومدى خطورة النتائج المترتبة عليها[١].

لكن الخطورة- وهو ما لم يعالجه «ولتزر»- تتمثل فيما يمكن أن نطلق عليه «تدويم الكذب» أو استمراره في العملية السياسية. فبدلاً من أن يكون الكذب وسيلة مؤقتة لمواجهة الحالات الاستثنائية التي يجد الحاكم فيها أن الدولة مهددة بأخطار شديدة، قد يتحول- وبل كثيراً ما يتحول في واقع الأمر- إلى ممارسة دائمة لدى الحكام والسياسيين أنفسهم!

في مسرحية «الأيدي القذرة» لسارتر[٢]، نجد «هودرر» يتناقش

---

(1) Pasquerella, Lynn, and Alfred Killilea: "*The Ethics of Lying in the Public Interest: Reflections on the "Just Lie"*", *Public Integrity*, Vol. 7, No. 5 (Summer 2005), P. 266.

(٢) تدور أحداث هذه المسرحية في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث يقوم "هوجو" Hugo (وهو شاب برجوازي مثقف دفعته حماسة الشباب عام ١٩٤٢ إلى الانتماء إلى الحزب الشيوعي الثوري في إيليريا- في دولة ألمانيا الشرقية السلافية)، باغتيال الطاغية "هودرر" Hoederer (وهو زعيم الحزب الاشتراكي، الحليف الرئيس للحزب الشيوعي)، بتكليف رسمي من الحزب في إيليريا؛ وذلك لأن "هودرر" اتخذ في سياساته بعض القرارات التي لا يرضى عنها القادة السياسيون والعسكريون السوفييت.
وقد حُكم على "هوجو" بالسجن بالأشغال الشاقة المؤبدة، ولكنه خرج من السجن في عام ١٩٤٥، بعد أن استطاع الحزب الشيوعي، الذي كان منضماً إليه في يوم من الأيام، أن يصل إلى مقاليد حكم البلاد. وفور خروجه من السجن يفاجأ بأن أعضاء الحزب يطبقون نفس سياسة "هودرر" والتي من أجلها دفعوا به إلى اغتياله، وما ذلك إلا لأن مصالح الاتحاد السوفييتي الخارجية قد تغيرت. وكان من صور تخليد ذكرى "هودرر" أن قام الحزب بوضع تمثال له في ساحة الميدان الرئيسي في البلاد. وعندما سأل "هوجو" مندهشاً كيف ذلك وهو الطاغية الذي كنا نعمل على محاربته، وجد الإجابة الجاهزة بأن السياسة تستوجب ذلك، وأن المصالح قد تغيرت! وأنه إذا كان ينوي أن يعود إلى الحزب مرة ثانية، فيجب عليه أن يتنكر للجريمة التي ارتكبها ضد "هودرر"!! ولكن "هوجو" رفض ذلك واختار الموت.
يمثل "هوجو" في المسرحية أولئك السياسيين، الذين يدّعون المثالية والبراءة، وعلى استعداد لارتكاب الجرائم في حالات الضرورة، ولكنهم في حقيقتهم ليسوا سوى أدوات لتنفيذ مصالح دول أو قوى خارجية، ومن ثم كانت يداه قذرة وملطخة بالدماء. (انظر: جان بول سارتر: "مسرحية الأيدي القذرة"، مرجع سابق، ص ص. ١٥٥- ٣٠٢).

مع «هوجو» بشأن مشروعية الكذب في السياسة، ويتحدث معه حول ما إذا أردنا أن نمحو الكذب من العالم، فإنه لا يكفي التوقف عن قول الأكاذيب، بل يجب استخدام كل الوسائل المتاحة في أيدينا لتحطيم الطبقات الاجتماعية. يقول «هودرر» موجهاً الحديث «لهوجو»: «سوف أكذب كلما اقتضى الأمر ذلك! فلست أنا الذي اخترعت الكذب؛ فقد وُلِدَ في كل المجتمعات المنقسمة إلى طبقات، وقد ورثه كل واحد منّا منذ لحظة مولده. ونحن لن نقضي على الكذب، بمجرّد رفضنا أن نكذب، بل باستخدام جميع الوسائل لمحو الطبقات. وإن جميع الوسائل صالحة عندما تعمل على تحقيق أهدافنا النبيلة»[١].

يُعلّق «ولتزر» على ذلك قائلاً: «لا يجوز محو الكذب في كل الأحوال»، ويضيف إلى ذلك أنه ينبغي على النظام السياسي في بعض الأحيان أن يكذب لإنقاذ "السياسي" صاحب الأيدي القذرة من العقاب، وليس له أن يلومه؛ لأنه فعل ذلك من أجل مصلحة الدولة، وعلى حدّ تعبيره: «إن القليل من الأكاذيب السياسية تُعَدّ مطلوبة ونافعة، إذا نحن استطعنا أن نُخفي بواسطتها جرائم "السياسي" في حالات الضرورة، أو نُنقذ بها شرف السياسيين الكبار ومجدهم؛ أولئك الذين دفعتهم الضرورة إلى الأعمال الوحشية- فيما عدا، بطبيعة الحال، أولئك السياسيين القليلين المحظوظين الذين لهم انجازات عظيمة تجعلنا ننسى هذه الجرائم التي ارتكبوها»[٢].

---

(١) سارتر: "مسرحية الأيدي القذرة"، ص. ٢٧١.

(2) Walzer: "*Political Action*", P. 180.

وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى عند ولتـزر أمـام مراوغـة سياسـية جديدة، وأقل ما يمكن وصفه به أنه يتحجّج بعذر وهمي للتغطيـة علـى الجرائم السياسية التي قامت بها- ولا تزال- كل من أمريكا وإسرائيل؛ إنه "عُذرٌ أقبحَ من ذَنب"! وحقيقة الأمر إن هذه دعوة صريحة من جانبـه للكذب والتمويه بشأن الحروب الجـائرة، والممارسـات اللاإنسـانية التـي ارتكبها العديد من القادة السياسيين الأمريكيين- ولا يزالون. فهو هنا يدعو إلى مقابلة الجريمة السياسية- في حالة الضرورة- بالكذب السياسي! بـل يدعو الحكومة لأن تكذب على الشعب ذاته لإخفاء كذب القائـد السياسـي وتسويغ جرائمه! إن دعوته هذه تتطابق تمامًا مع ما دعت إليه النازية من وجوب استخدام الكذب، والخداع، وكل الوسـائل الشـريرة الأخـرى، فـي حالات الضرورة المزعومة. وهنا نَسأَل ولتـزر: أيّ منطـق هـو الـذي يمكن الاستناد إليه عندما تكذب الحكومة، ليس فحسب على أعداء الدولـة، بل أيضًا على الشعب ذاته، كمحاولة لإخفـاء جـرائم القـادة السياسـيين، والتغطية على ممارساتهم الإجرامية؟

الحقيقة إن فلسفة ولتـزر تقوم بالدرجة الأولى علـى المراوغـة، والمغالطة في آن واحد، وكثيرًا ما نجده يُغازل "مذهب العنـف" تـارة، ويقـع فـي "الانتهازيـة السياسـية" Political Expediency تـارة أخـرى. والحقيقة كذلك أن معظم كتاباته- خاصة كتاباته الأخيرة- تنحو فـي اتجاه واحد، وهو تجميل صورة أمريكا، والتغطية على غطرسـة السياسـة التي تتّبعها. لقد كانت فلسفته مكرسة لتقديم مسوغات وأعذار لجـرائم وممارسات الولايات المتحدة التي اقترفتها، ولا تزال، في حق كثير مـن الشعوب الإنسانية، بتدخلاتها المزعومة في العديد من الدول.

إننا عند «ولتـزر» نجد أنفسنا أمام مواجهة الكذب بالكذب! وعلى سبيل المثال، فمن الكذب بأن هناك أسلحة دمار شـامل فـي العـراق، إلـى الزعم بأن صدام حسين كان يكذب على أمريكا وإيران بشأن امتلاكه لهذه الأسلحة! إننا مرة أخرى نجد أنفسنا أمام صورة للكذب، بل صور جديدة زائفة باستمرار عن العراق، وصدام وصلته بتنظيم القاعدة. إننا لسنا أمام نظـام ديمقراطـي فـي أمريكـا- كمـا يَـدّعِي ولتـزر وغيـره مـن المُتَشَدّقين بالديمقراطية الأمريكية- بل نحن أمام نمـوذج اسـتعماري جديد يحاول باستمرار خلق واقع مصطنع، والدليل على ذلـك، هـو أنـه بعدما تبيّنَ عدم وجود أسلحة دمار شامل في العـراق، سـلك «جـورج بوش» طريق الكذب، وادّعَى- بطريقة وقحة هذه المرة- أن الهدف مـن حربه كان هو إقرار الحرية والديمقراطية في العراق، ومـن ثَـمّ فـي الشرق الأوسط!

إن الكذب ينتقل هنا من صنع نموذج إلى صنع نموذج جديد بعد أن يُخفق النموذج الأول، وهكذا دَوالَيك! وفي الوقت الحالي اندفع الرئيس الأمريكي «دونالد ترامب» لضرب سوريا، مستغلاً حادثة الكيماوي التي لم يثبت حتى الآن أن النظام السوري هو من قام بها (على طريقـة اخـتلاق الذرائع لضرب العراق في ظل حكم بوش الابن)!

لا نستطيع- في خاتمة هذا المبحث- سوى القول بأن «ولتـزر» بدأ من «مكيافيلي» وانتهى إليه، بل وتجاوزه في سياسة الكذب والخداع إلى حدٍّ كبير، وذلك بنهجه السياسي البراجماتي الذي لا تَحِـدّه حـدود؛ فالكذب والخداع عند مكيافيلي أدوات ضرورية في يد الأمير، وهي المصير المحتوم لرجل الدولة عند ولتـزر.

وإذا كان الموقف من الكذب قد اتّخذَ مثل هذا المنحـى النفعـي، والتبريري في فلسفة مكيافيلي، وولتـزر، فإن السؤال الذي يطرح نفسـه الآن: ماذا عن الموقف الفلسفي الرافض لتبرير الكذب والخداع السياسي؟

هذا ما سنتناوله في المبحث التالي فـي ضـوء موقـف أوغسـطين وكانط الرافض لتبرير الكذب في جميع صوره.

المبحث الرابع: لا أخلاقيات الكذب من المنظور الفلسفي:

يتناول هذا المبحث الأسس اللاأخلاقية للكذب عند كل من أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠ م)، وكانط (١٧٢٤-١٨٠٤) بوصفهما من أهم الفلاسفة الذين اتّخذوا الموقف المُناهض لتبرير الكذب. فقد حاول «أوغسطين» تقديم أطروحة فلسفية حول الكذب بصفة عامة، وتقوم هذه الأطروحة في جوهرها على دعائم مستمدة من العقيدة المسيحية. أما «كانط» فقد حاول تطوير مقاربة فلسفية حول الكذب، وهي مقاربة مستمدة في الأساس من نظريته الأخلاقية في «الواجب».

وفي الواقع إن «أوغسطين» يُعَدّ من أكبر الفلاسفة الذين رفضوا تبرير الكذب على نحو قاطع في تاريخ الفكر الفلسفي، وذلك بوصفه رذيلة أخلاقية في كل الحالات، حتى إنّ «ألين إيب ويفر» Alain Epp Weaver ذهب إلى حد أنه لا يوجد سوى عدد قليل جداً من الفلاسفة، سواء قبل أوغسطين أو بعده، تمسكوا بالموقف الفلسفي الرافض للكذب. وإن المفكر الغربي الوحيد الذي يقترب موقفه من أوغسطين هو كانط، وإنْ كان منطق تفكير الأخير يختلف إلى حدٍّ ما عن تفكير أوغسطين[١]. كذلك فقد ذهبت «ليزا ج. ليرمان» Lisa G. Lerman إلى أن أوغسطين وكانط هما أكبر من تبنّى الموقف الفلسفي الذي يقضي بأن الإنسان يجب عليه قول الحقيقة، والتزام الصدق دائماً[٢]. وهو الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل عن الطبيعة اللاأخلاقية للكذب والخداع السياسي؟

---

(1) Weaver, Alain Epp: "*Unjust Lies, Just Wars? A Christian Pacifist Conversation with Augustine*", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 29, No. 1 (Spr. 2001), P. 56n.

(2) Lerman, Lisa G.: "*Lying to Clients*", *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 138, No. 3 (Jan., 1990), P. 676.

أولًا: أخلاق الواجب والالتزام بالصدق:

(أ) الكذب بوصفه رذيلة:

جاء موقف أوغسطين من الكذب متمشيًا مع الموقف العام للمسيحية منه؛ أعني اعتبار الكذب رذيلة أخلاقية. وقد أمرنا الله في الكتاب المقدس بتجنب الكذب، وقد جاء في الوصية التاسعة من الوصايا العشر: «لاَ تَشْهَدْ عَلَى قَرِيبِكَ شَهَادَةَ زُورٍ» (الخروج ٢٠: ١٦). وعلاوة على ذلك فالكذب مُحرم في كثير من المواضع في الكتاب المقدس(١).

وإذا كانت المسيحية تَعُدّ الكذب رذيلة يرتكبها الإنسان في حق نفسه وفي حق الآخرين، فإنها تَعُدّه أيضًا خطيئة، وإنْ لم يكن خطيئة كبرى كالقتل، أو "التجديف" Blasphemy مثلًا. ولذلك تلاحظ «حنّه أرندت» أنّه ليس هناك ديانة من الديانات الكبرى- باستثناء الزرادشتية- قد عَدّت الكذب، بوصفه نوعًا من الزيف، وبوصفه مُتميزًا عن شهادة الزور، من ضمن الخطايا الكبرى. ولم يصبح الكذب إثمًا أخلاقيًا خطيرًا إلّا مع ظهور «المذهب البيوريتاني» Puritanism في تزامن مع ظهور العلوم المنظمة في العصر الحديث والتي كان لابُدّ من ضمان تقدمها

(١) ومنها على سبيل المثال- لا الحصر: «لاَ تَقْبَلْ خَبَرًا كَاذِبًا، وَلاَ تَضَعْ يَدَكَ مَعَ الْمُنَافِقِ لِتَكُونَ شَاهِدَ ظُلْمٍ» (الخروج ٢٣: ١)- «ابْتَعِدْ عَنْ كَلاَمِ الْكَذِبِ، وَلاَ تَقْتُلِ الْبَرِيءَ وَالْبَارَّ؛ لأَنِّي لاَ أُبَرِّرُ الْمُذْنِبَ» (الخروج ٢٣: ٧)- «لاَ تَسْرِقُوا، وَلاَ تَكْذِبُوا، وَلاَ تَغْدُرُوا أَحَدُكُمْ بِصَاحِبِهِ. وَلاَ تَحْلِفُوا بِاسْمِي لِلْكَذِبِ، فَتُدَنِّسَ اسْمَ إِلهِكَ» (اللاويين ١٩: ١١-١٢)- «هَذِهِ السِّتَّةُ يُبْغِضُهَا الرَّبُّ... لِسَانٌ كَاذِبٌ.. شَاهِدُ زُورٍ يَفُوهُ بِالأَكَاذِيبِ.. ». (الأمثال ٦: ١٦-١٩).

بإرسائها على أرضية صلبة من اليقين التام، وكشف الحقيقة كما هي عليه في الواقع[1].

يذهب «أوغسطين» إلى أن الكذب من الرذائل التي تتنافى مع تعاليم المسيحية، بغض النظر عن النوايا الحسنة، أو الظروف التي يمكن أن يواجهها الإنسان، وعلى حدّ قوله: «إنّ الإنسان الخيّر لا يمكن أن يكذب أبدًا»[2]. ويستطرد قائلًا: «إن الكذب خطيئة أكبر وأسوأ من أيّ ضرر قد ينجم عن قول الحقيقة. ومن ثَمّ فلا مجال للحديث عن (أكاذيب مفيدة)؛ لأن كل صور الكذب، أيًا كانت دوافعه، وأهدافه، ليست سوى حجر عثرة في سبيل الإيمان بالله»[3].

ويستند أوغسطين في رفضه للكذب إلى التحريمات الدينية، وبوجه خاص عبارة السيد المسيح التي تقول: «أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ. لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الآبِ إِلاَّ بِي» (يوحنا ١٤: ٦). وكذلك يستند إلى نصوص من الكتاب المقدس، مثل: «بَلْ لِيَكُنْ كَلاَمُكُمْ: نَعَمْ نَعَمْ، لاَ لاَ. وَمَا زَادَ عَلَى ذلِكَ فَهُوَ مِنَ الشِّرِّيرِ» [متى ٥: ٣٧]، «حَتَّى مَتَى تُحِبُّونَ الْبَاطِلَ وَتَبْتَغُونَ الْكَذِبَ؟» (المزامير ٤: ٢)، «أَبْغَضْتَ كُلَّ فَاعِلِي الإِثْمِ [الشر]. تُهْلِكُ الْمُتَكَلِّمِينَ بِالْكَذِبِ» (المزامير ٥: ٥-٦)[4].

لكن هل يختلف الكذب من حالة إلى أخرى من حيث درجة الإثم الديني؟

(1) Arendt: "*Truth and Politics*", P. 549.
(2) Augustine: "*De Mendacio (On Lying)*", ch. (8), pt. (11), P. 71.
(3) Ibid, ch. (14), pt. (25), P. 87.
(4) Ibid, ch. (5), pt. (6), P. 61.

إذا كانت كل الأكاذيب مدانة، وفقًا لأوغسطين، فإنه يذهب في المقابل إلى أن هناك مستويات مختلفة للكذب طبقًا لدرجة الضرر الذي ينتج عنه، كما أن بعض الأكاذيب أقل، أو أكثر خطورة من البعض الآخر، ومن ثَمّ تختلف حسب مستوى الإثم الديني واللوم الأخلاقي: فهناك أكاذيب لا تُغْتَفر (لا يمكن الصفح عنها)؛ لأنها أكاذيب محظورة تمامًا، وأكثر إدانة من غيرها، وهي تلك الخاصة بالكذب في مجال العقيدة الدينية. وهناك أكاذيب يمكن اغتفارها (أكاذيب معذورة)، وهي تلك التي قد تُسبِّب الأذى للشخص نفسه، ولكنها تعود بالنفع على الآخرين في حماية ممتلكاتهم، أو إنقاذهم من الموت، أو هتك عِرضهم، ومن ثَمّ فإنها أكاذيب مكروهة، ولكنها ليست محظورة كلية[١]. ويعود «أوغسطين» فيؤكد أنه ينبغي تجنب الكذب؛ لأنه يستحق اللوم في ذاته، وذلك ما يتضح في قوله: «إن كل الأكاذيب تُعَدّ آثامًا، رغم أن هناك اختلافًا بالنسبة للنية الكامنة من وراء كل كِذْبة، والأهداف التي يرمي إليها الشخص الذي يكذب، وكذلك الطرف الآخر الذي يُمارَس عليه الكذب»[٢].

على هذا النحو فإن موقف أوغسطين من الكذب يرتكز في المقام الأول على درجة الضرر المترتبة عليه، وعلى حدّ قوله: «فمن يكذب بدافع نفع الآخرين لا يُعَدّ مدانًا بنفس الدرجة بالنسبة لمن يكذب بدافع إيذاء الغير، أو لكي يفسد طريقة الحياة المستقرة في المجتمع»[٣]. ويعود

---

(1) Ibid, ch. (14), pt. (25), PP. 87-88.
(2) Augustine: "*Enchiridion to Laurentius on Faith, Hope and Charity*", ch. (18), pt. (6), in: *Seventeen Short Treatises*, trans.: John Henry Parker, Oxford: John Henry Parker, 1847, P. 96.
(3) Loc. Cit.

«أوغسطين» فيقدم ثلاثة أسباب لاعتبار الكذب، في جميع صوره، رذيلة أخلاقية، وهي على النحو الآتي:

١- يؤدي الكذب بالضرورة إلى استمرار الكذب، وبعبارة أخرى فإن الأكاذيب تُوَلِّد أكاذيب أخرى؛ الأمر الذي يؤدي إلى تعود الإنسان على الكذب، وعلى حدّ قوله: «إذا ما برّرنا الكذب في بعض الأحيان، فسوف ينمو هذا الشر، ويتزايد شيئًا فشيئًا، حتى يتحول إلى مجموعة ضخمة من الأكاذيب، وسيكون من الصعوبة مقاومة هذه الآفة بهذه الدرجة العالية من الخطورة»[١].

٢- إن الكذب حالة من حالات الضعف الإنساني، وكما يقول: «يُخطئ من يظن أن هناك من الكذب ما لا يُعَدّ رذيلة؛ لأنه يخدع نفسه عندما يعتقد أنه إنسان فاضل، وهو مضلِّل للآخرين»[٢].

٣- يؤدي الكذب إلى وقوع شرور أخرى. وهنا نجد أن الأمر لا يقتصر على كون الكذب يؤدي باستمرار إلى المزيد من الكذب، بل يتعداه إلى ترشيد الأكاذيب بحيث يصبح هذا الترشيد تسويغًا لشرور أكثر فداحة، وهو ما من شأنه أن يفتح الباب على مصراعيه لكل أنواع الشرور والجرائم كالقتل، وتدنيس المقدسات، وغيرها[٣].

هكذا يمضي «أوغسطين» مبرهنًا على الطابع اللاأخلاقي للكذب، وأن كل كِذْبة- بصفة عامة- ينبغي أن تكون موضعًا للإدانة، بحيث إذا كان الإنسان ينوي أن يكذب، ولكنه لم يكذب بالفعل، فإنه يقع في دائرة

---

(1) Augustine: "*Contra Mendacium (Against Lying)*" (420 A.D), ch. (18), pt. (37), in: *Seventeen Short Treatises*, op. cit., P. 463.
(2) Augustine: "*De Mendacio (On Lying)*", ch. (21), pt. (42), P. 109.
(3) Ibid, ch. (8), pt. (11), P. 71, also: ch. (14), pt. (25), PP. 88.

الإثم. ذلك أن مجرد الرغبة ذاتها مدانة، كما جاء في حِكم سليمان. فالنصّ الديني لا ينهانا فقط عن ممارسة الكذب، وإنما ينبذ أيضًا مجرد الرغبة في فعله[١].

وفي واقع الأمر إن موقف أوغسطين يستند إلى إيمانه العميق بأهمية الحقيقة وعِظَمِها، وإن مفهومه للحقيقة، وفق ما يلاحظ «كريستوفر تولفسن» Christopher Tollefsen، ذو طابع "مقدس" Sacred. وإن "النقاء" Purity الذي تتصف به الحقيقة عنده نابع من مطابقته بينها وبين ما نطلق عليه "التَحْصِين" Chastity»[٢]. وكذلك ينظر «روبرت ج. دودارو» Robert J. Dodaro إلى الكذب عند أوغسطين على أنه شكل من أشكال النفاق؛ حيث إنه بالإضافة إلى كون الأكاذيب ذات أساس شرير، فإنها تؤدي في كثير من الأحيان إلى زعزعة الاستقرار الاجتماعي. ومن ثَمّ وبغض النظر عمّا تدعونا إليه التعاليم الدينية من تجنب الكذب، فإن الأكاذيب تظل غير مشروعة دائمًا، حتى في الحالات التي تكون فيها حياة الآخرين معرضة للخطر، وذلك على أساس أن الأكاذيب ستؤدي لا محالة إلى المزيد من الشرور الأخرى[٣].

وقد أرجع «ألين إيب ويفر» رفض أوغسطين للكذب إلى قناعاته الدينية حول «الحقيقة»، و«التّجسّد»، و«الثالوث»، وهي قناعات تتوافق مع تأويله لنصوص الكتاب المقدس، ومن ثَمّ فإن موقفه يرتكز أساسًا

(1) Ibid, ch. (16), pt. (34), PP. 95-96.
(2) Tollefsen, Christopher: "*Augustine, Aquinas, and the Absolute Norm Against Lying*", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 86, No. 1 (Dec. 2012), P. 115.
(3) Dodaro, Robert J.: "*Eloquent Lies, Just Wars, and the Politics of Persuasion: Reading Augustine's City of God in a 'Postmodern' World*", *Augustinian Studies*, Vol. 25, 1994, PP. 88-89.

إلى «أخلاق الأمر الإلهي» Divine-Command Ethics[1]. وفـي الواقـع إن أوغسطين بموقفه هذا يُمثّل عن جدارة حداً فاصلاً في تاريخ أخلاقيات الكذب في الفكر الفلسفي، وإن التأثير الكبير لآرائه يتضح إذا نظرنا إلـى أن الكثير من النقاشات الفلسفية تعترف بفضله على الأقـل فيمـا يتعلـق بموقفه الحاسم والرافض تماماً للكذب، ولا أدل على ذلك من أن كانط نفسه قد اعتنق موقفه الذي يقضي بعدم الكذب في كل الأحوال[2].

(ب) الكذب في ضوء نظرية الواجب:

اتفق «كانط» مع أوغسطين في الكثير من تحليلاته. ولكننـا إذا نظرنا إلى كانط سنجده يُوسع مفهوم الكذب بحيث يشمل أيّ صورة من صور الخداع المتعمد، حتى ولو بحسن نية، وكما يقول: «مـن منظـور نظرية الحق، فإنّ أيّ قول أو فعـل متعمـد لإخفـاء الحقيقـة يُسـمى كِذْبة، في حالة ما إذا كان ينتهك حقوق الآخرين. ولكن من المنظور الأخلاقي، فإنّ أيّ محاولة متعمدة لإخفاء الحقيقة عن الآخرين تُعَدّ كِذْبة»[3].

على هذا النحو فإن إخفاء الحقيقة عن الآخرين، حتى لو لم يكـن بينة الخداع، يُعَدّ بالنسبة لكانط واقعاً في دائرة الكذب؛ وهذا يَعنِي أن ما يُعَدّ كذباً بالنسبة لكانط قد لا يُعَدّ كذلك بالنسبة لأوغسطين*.

---

(1) Weaver, Alain Epp: "*Unjust Lies, Just Wars?*", P. P. 58, 59.
(2) Schofield, Malcolm: "*The Noble Lie*", P. 146.
(3) Kant, Immanuel: "*Man's Duty to Himself Merely as a Moral Being*", Part II, ch. (II, I: 9 "On Lying"), pt. (429), in: *The Metaphysics of Morals*, trans., intro., and notes by: Mary J. Gregor, New York: Cambridge Univ. Press, 1996, P. 225.

* راجع مفهوم أوغسطين للكذب، وربطه بعنصر النية في الخداع، والذي ذكرناه في المبحث الأول.

وهذا ما دفع «جيمس ماهون» James Mahon إلى القول: «إنّ واجب الالتزام بالصدق عند كانط ليس واجباً في الصراحة التامة، وإنما هو بالأحرى واجب سلبي؛ بمعنى إنه يحظر أيّ قول زائف، كما يحظر الامتناع عن قول الحقيقة في كل الأحوال، بغض النظر عن وجود نية الخداع»[1].

كذلك فإننا نلاحظ أن «كانط» يُميّز بين "الحقيقة" و"الصدق"، ولكن فكرة الصدق عنده- والمقابلة للكذب- تتحدد ليس فحسب من خلال اتفاق الأقوال التي تصدر من الشخص مع ما يعتقد أنه حقيقي، بل تتحدد أيضاً من خلال قناعات الشخص ذاته بالنسبة للسمة الأخلاقية لمحتوى القول[2]. وهذا ما جعل كانط يرفض الكذب بوصفه رذيلة في كل الحالات، ولا يوجد ما يُبرّر الكذب حتى في الحالات التي ينقذ فيها الكذب حياة إنسان بريء من أحد المعتدين. وكذلك فقد جعل كانط- مثل أوغسطين- من قول الحقيقة، والالتزام بالصدق فضيلة أخلاقية، وواجباً مطلقاً، ومن ثَمّ فإن الكذب يتجه بالضرورة ضد هذا الواجب. وإذا كان الواجب الأخلاقي ضد الكذب يستمد قدسيته عند أوغسطين من الإيمان بالله، فإنه يستمد قدسيته عند كانط من العقل الإنساني المشترك بين الجميع.

يستند موقف كانط إذن إلى نظريته في «أخلاق الواجب» (Deontological Ethics)، والتي تقوم على أساس أن ضمير كل إنسان

---

(1) Mahon, James E.: "*Kant and the Perfect Duty to Others Not to Lie*", *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 14, No. 4, 2006, P. 655.

(2) Hofmeister, Heimo E. M.: "*The Ethical Problem of the Lie in Kant*", *Kant-Studien*, Vol. 63, Nos. 1-4, 1972, P. 353.

يُمثّل إحساسه بالواجب، وتصدر عنه «أوامر مطلقة» "Categorical Imperatives"، وهي قواعد "إلزامية" Obligatory، و"مطلقة" Absolute، و"كلية" Universal تُرشد الإنسان إلى الفعل الذي ينبغي القيام به من المنظور الأخلاقي، لا بوصفه وسيلة للسعادة، أو كسب ثواب، أو تجنب عقاب، بل بوصفه غاية في ذاته، وبوصفه كذلك ضرورياً ضرورة موضوعية باستقلال عن أيّ غاية وهدف، أو عاطفة، أو رغبة، وذلك في مقابل «الأوامر المشروطة» Conditional Imperatives التي تربط بين الفعل وتحقيق منفعة، والتي عندها يكون الفعل خيراً بالقياس إلى نتيجة معينة(١).

كذلك فإن الالتزام بالصدق عند كانط واجبٌ يتعيّن اعتباره قاعدة لكل الواجبات الأخرى. وليس معنى هذا أن الإنسان مُجبَرٌ على قول الحقيقة؛ لأنه إذا كان ثَمّة قسر فلن يكون هناك وجود بتاتًا للإلزام الخلقي؛ وبعبارة أخرى فإن قول الحقيقة، بوصفه واجباً أخلاقياً مطلقاً، يصبح غير ذي معنى إذا ما كان الإنسان مكرهًا على قوله؛ فالالتزام بالصدق يُعَدّ واجباً فحسب، من منطلق كون الإنسان مخيراً بينه وبين الكذب.

وفي الحقيقة لكي نفهم موقف كانط بشكل صحيح، يجب أن نضع في اعتبارنا أن كانط نفسه لا يُنكر إمكانية أن يكذب الإنسان في بعض الأحيان، مع اقتناعه بسلامة أو صحة الأوامر الأخلاقية المطلقة. وعلى نحو أكثر دقة، وكما يوضح كانط: «إنني قد اضطر إلى كِذْبة معينة،

(١) كانت، إمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٢، ص. ٨١.

ولكنني لن استطيع بحال من الأحوال أن أجعل منها قانوذًا كليًـا يـأمر بالكذب؛ لأن وجود مثل هذا القانون سيمتنع معه في الحقيقة وجـود أيّ وعد من الوعود على الإطلاق؛ إذ سيكون من العبث حينئذٍ أن أُعلـن عـن إرادتي المتعلقة بأفعالي المقبلة لغيري من الناس الذين لن يعتقدوا فـي صدق هذا الإعلان، أو الذين إذا آمنوا بـه متسـرعين فسـوف يحاسـبونني بنفس القاعدة في المستقبل، مما يترتب عليه أن تُهـدم مسـلمتي نفسـها بالضرورة، بمجرد أن تكون قانوذًا عامًا»[1].

يوضح «كانط» هذه النقطة بمزيد من التفصيل على النحو الآتي:

ألا يجوز لي، حين يشتد الضيق، أن أعد وعدًا بينما أُبيّـت النيـة على عدم الوفاء به؟

ويجيب عن ذلك بأنه ينبغي أن نفرق هنا بين المعنيـين اللـذَينِ يمكن أن يحتملهما السؤال: أعني هل "مـن الفطنـة"، أم ممـا يتفـق مـع "الواجب"، أن أعد وعدًا كاذبًا؟

الحق أنه قد يكون من الفطنة بغير نزاع أن ألجأ إلـى ذلـك فـي أكثر من مرة. ولكنني سأجد في الوقـت نفسـه أنـه لا يكفـي أن أخـرج بنفسي من مأزق راهن بالالتجاء إلى هذه الوسيلة، بل إن علـيّ أن أتـدبر الرأي جيدًا. فقد تُسبِّب لي هذه الكِذْبة بعد ذلك مضايقات أشد وأعظم من تلك التي أحاول الخلاص منها الآن. ولمّا كانـت النتـائج لا يمكـن التنبؤ بها، وكان فقداني لثقة إنسان آخر قد يتجاوز في ضرره كل شر أحاول الآن أن أتحاشاه، فإن عليّ أن أسأل نفسي: أليس أبعـد مـن ذلـك فطنة أن أجعل مسلكي هنا وفقًا لمسلمة كلية، وأن أُعوّد نفسي على ألا

(١) المرجع السابق، ص ص. ٥٦-٥٧.

يصدر عني وعداً لا أنوي الوفاء به؟ غير أنه سرعان ما يتجلّى لي هنا أن مثل هذه المسلمة التي أحاول أن أضعها لفعلي إنما تقوم على النتائج التي أخشى الوقوع فيها. وعلى ذلك فإنني إذا تجاوزت مبدأ الواجب، فإنني أكون بذلك قد أقدمت على شر؛ ولكنني إذا خرجت على مسلمتي التي أصدر فيها عن فطنة فقد يعود عليّ ذلك في بعض الأحوال بفائدة كبيرة، وإنْ كان التزامي بالمسلمة الأخلاقية ضد الكذب أدعى إلى مزيد من الأمن والاطمئنان[١].

ويمضي «كانط» في رفضه للكذب من منطلق أنه يتعارض مع المسلمات التي تَفرضها الأوامر الأخلاقية التي تقضي بمعاملة البشر كغايات في ذاتهم، وليس كوسائل لتحقيق أهداف معينة، مهما كان نبل هذه الأهداف، وعلى حدّ قوله: «إن الكذب يُعَدّ دائمًا رذيلة يرتكبها الإنسان ضد نفسه أولًا، وضد الآخرين ثانيًا، كما يُعَدّ في الوقت ذاته فعلًا عديم القيمة»[٢].

لكن، ووفق ما يرى كانط، يمكن للإنسان أن يَعِد وعداً كاذبًا، ولكنه لا يمكن- ولا ينبغي بأيّ حال من الأحوال- أن يصبح الكذب مبدأ كليًا. ومن ناحية أخرى فإن الواجب الأخلاقي لقول الصدق ينبغي أن يكون مستقلاً عن أية مؤثرات خارجية، أو نتائج عملية؛ فعندما تقول: "ينبغي عليّ ألا أكذب إذا أردت أن أحافظ على شرفي"، فإنك هنا تتجنب الكذب بسبب تأثير موضوع خارجي، أو لأن المنفعة هي التي تُحرّك إرادتك، في حين أن الواجب عليك هو أن تتّبع هذا الأمر: "ينبغي عليّ

---

(١) المرجع السابق، ص ص. ٥٥-٥٦.

(2) Kant: "*Man's Duty to Himself Merely as a Moral Being*", pt. (429), PP. 225-226.

ألا أكذب حتى لو لم يجلب الكذب عليّ أدنى عار"؛ لأن القانون الأخلاقي ينبغي اتّباعه في حد ذاته، لا لمجرد النتائج المحتملة من وراء الفعل[١]. ولذلك يوضح كانط أن الصدق الذي يصدر عن شعور بالواجب يختلف اختلافًا تامًا عن الصدق الذي يصدر عن خوف من النتائج الضارة: فبينما يحتوي تصور الفعل في ذاته في الحالة الأولى على قانون كلي للبشر، يكون علينا في الحالة الثانية أن نتطلع لكي نتبين أيّ النتائج يمكن أن ترتبط بالفعل بالنسبة لنا[٢].

وهكذا تَفرض نظرية الواجب عند كانط أن لا يكذب الإنسان مهما كانت المسوغات وأيًا كانت الظروف القهرية التي يجد فيها الإنسان نفسه واقعًا فيها، وبغض النظر كذلك عن النتائج الإيجابية المحتملة من وراءه، ومن ثَمّ فلا وجود لِما يُسمى بالكذب النافع، والنبيل، حتى كذب الطبيب على المريض غير مباح من هذا المنظور الكانطي. إن الكذب مرفوض بوصفه قيمة فاسدة يجب تجنبها في كل الأحوال، والكذب يُمثّل في حد ذاته نفيًا لكرامة الإنسان.

من ناحية أخرى فإن الكذب ينتهك أخلاقيات الإقناع العقلاني، عن طريق استخدام "الإقناع الخداعي"[٣] إزاء الآخرين. ومن هنا فإن رفض

---

(١) كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص ص. ١٣٣-١٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص. ٥٦.

(٣) يحدث "الإقناع العقلاني" عندما يقوم (أ) ليُمكّن (ب) من الوصول إلى فهم حقيقي للموقف أو الحالة القائمة، من خلال توفير المعلومات الصحيحة. وكمثال على ذلك: عندما يُحذر الطبيب مريضه قائلًا: "إذا لم تتوقف عن التدخين فإنك ستُعرّض نفسك لخطر الإصابة بسرطان الرئة". أما "الإقناع الخداعي" فيحدث عندما يسعى (أ) إلى إقناع (ب)؛ ليقوم بتصرف ما ليس عن طريق تزويده بالفهم الصحيح للبدائل المبنية على المعلومات الحقيقية، ولكن عن طريق تشويه فهم (ب) لهذه البدائل. والإقناع الخداعي يوجد عندما يحاول أن يؤثر (أ) في (ب) عن طريق الاتصال الذي يُشوّه، أو يُزيف، أو يُسقط عن عمد بعض جوانب الحقيقة التي يمكن أن يعرفها (ب)، والتي إذا عرفها (ب) فسوف تؤثر جذريًا على قراره. وعلى خلاف الإقناع العقلاني، فإن الإقناع الخداعي ينتهك نظرية أخلاقيات الواجب. ذلك أن الشخص في الإقناع الخداعي لا يُعامل الناس كغايات في ذاتهم، بل كوسائل، أو أشياء. (راجع:

كانط للكذب يستند إلى كونه ينتهك واجب الالتزام بالصدق وسط معاملاتنا الإنسانية، علاوة على أنه من شأنه أن يُضعف قدرة البشر على التواصل العقلاني، وممارسة حريتهم، ويستنتج كانط من ذلك أن: "«الصدق» Truthfulness في أقوال المرء يُسمى «أمانة» Honesty، وإذا كانت الأقوال وعوداً يُسمى «إخلاصاً» Sincerity، ولكن الصدق عموماً يُسمى «استقامة» Rectitude"[1].

ثانيًا: الكذب في ضوء نظرية الحق:

يتضح لنا مما سبق أن الكذب مرفوض في نظر كانط؛ لأنه ينتهك مبدأ الواجب والذي يقضي بقول الحقيقة. لكن السؤال المهم الآن: هل يجوز الكذب من أجل حماية إنسان بريء من قاتل يهدده بإهدار دمه؟ وكما يتساءل أوغسطين: إذا لجأ إلى بيتك إنسانٌ يريد الحماية من يد سفاح يبحث عنه ليقتله، وكنتَ قادراً على تخليصه من الموت، فوافقت أن يختبئ في بيتك. وبعد فترة جاءك القاتل، وسألك عما إذا كان الإنسان الذي ينوي قتله يختبئ داخل المنزل؟ فماذا تفعل؟ وما الواجب المحتم عليك فعله في هذه الحالة؟ وهل يجوز أن تكذب عليه لإنقاذ حياة الشخص البريء؟ إذا التزمت الصدق فأخبرت القاتل عن مكان الشخص، فقد يؤدي ذلك إلى فقدان حياته. وأما إذا كذبت عليه وأخبرته بأنك لا تعلم مكان وجوده، أو قلت له بأنه ذهب في طريق آخر، فإنك بذلك تكون قد سوّغت لكِذْبة. فما الحل السليم إذن للخروج من هذه المعضلة؟

روبرت دال: التحليل السياسي الحديث ، ترجمة علا أبو زيد، مراجعة عليّ الدين هلال، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣، ص ص. ٥٩-٦٠).

([1]) Kant: "*Man's Duty to Himself Merely as a Moral Being*", pt. (429), P. 226.

في محاولته للإجابة عن هذا السؤال، يقول أوغسطين بـأن ثَمّـة مثالين يُبدي الكتاب المقدس فيهما ثناءً على الكذب من منطلق إنسـاني، وهما: حالة القابلات العبرانيات اللاتي كذبن على فرعون من أجل إنقـاذ الأطفال العبرانيين من الهلاك (الخروج: ١: ١٥-٢١)، وحالة "راحاب" التي كذبت على ملك أريحا بإنكارها أنها خبّأت جاسوسين من بني إسـرائيل على سطح منزلها (يشوع: ٢: ١-٢٤، رسالة بولس إلى العبرانيين ١١: ٣١)[١].

وعلى الرغم من أن هناك تسويغًا ضمنيًا في الكتاب المقدس لكذب راحاب، والقابلات، فإن «أوغسطين» يرى أن هاتين الأكذوبتين هما مـن نوع «الخطيئـة التعويضـية» (Compensative or Redeemed Sin). وهـو يُعرِّف "الخطيئة التعويضية" بأنها مماثلة لذلك النوع من الكذب الذي يُمارس لا لأي دافع سوى منع عنف أو أذى خطير يُهدد حيـاة الآخـرين، وهي تُوصف بأنها "تعويضية"؛ لأنها تُرتكب من أجل خير أكبر[٢]. ومن هنا يُعَدّ هذا النوع من الكذب يمكن اغتفاره، رغم أنه ليس مشروعًا من المنظور الأخلاقي. وينوه أوغسطين إلى ضرورة عدم إساءة استخدام هذا النوع من الأكاذيب، كما يدعو إلى أن تَقِلّ هذه الممارسات إلى أقصـى حد.

لكن موقف أوغسطين من هذا النوع من الأكاذيب يبدو غامضًا، بل ومتناقضًا؛ فمن ناحية يراها ضرورية ومطلوبة في بعض الحالات لمنـع حدوث أذى بالأشخاص الأبرياء، ومن ناحية أخـرى يُـدينها ويعتبرهـا لا أخلاقية، وتمثل انتهاكًا للحقيقة، وإهانة لله الحق الـذي وهـب الإنسـان

(1) Augustine: "*De Mendacio (On Lying)*", ch. (15), pt. (32), P. 94.
(2) Augustine: "*Contra Mendacium (Against Lying)*", ch. (14), pt. (30), P. 457

قيمة العقل، بالرغم من أنها تستند إلى نية حسنة، وتستهدف تحقيق غاية نبيلة.

ومن الجَدِيرُ بِالذِّكْر أن الأكويني تـأثر بفكـرة «الخطيئـة التعويضية» عند أوغسطين، ويبدو ذلك في تقسيمه للخطايا إلى نوعين استناداً إلى درجة الإثم الديني فيهما: «خطايـا مميتـة» "Mortal Sins"، و«خطايا عرضية» "Venial Sins". وتقع الخطايا التعويضية ضمن النوع الثاني؛ لأنه على حين أن الخطيئة المميتة تتعارض دائماً مع ما يقول به صريح الشريعة الأزلية، ومن ثَمّ تسـتوجب الإدانـة، نجـد أن الخطيئـة العرضية ليست ضد الشريعة؛ لأن مَنْ يمارسها لا يفعل مـا تحظـره ولا يُهمل ما تأمرنا به، وإنما فعله يقع خارج نطاق الشريعة. ومن هنا تُغتفر الخطيئة العرضية عندما يؤدي الإنسان ما عليه من عقوبة، ومن ثَمّ تزول بزوال الخطيئة[١].

وإذا كان كانط يتفق مع أوغسطين حول ضرورة اعتبار "الصدق" واجباً في كل الأحوال، فإن صرامته الأخلاقية في هذه الناحية تحديـداً تنحو إلى حد رفض النماذج التي يقدمها أوغسـطين، والتـي يعتقـد مـن خلالها أن بعض صور الخداع تُعَدّ معذورة؛ لأنها تؤدي إلى حماية حياة الأبرياء. فبحسب كانط، إن الصدق ينبغي أن يكون قاعـدة كليـة، كمـا ينبغي أن يكون الالتزام بقول الحقيقة واجباً مطلقاً.

لكن موقف كانط سرعان ما يواجه تحـدياً عنـدما يكـون الكـذب لدوافع إنسانية، وخصوصاً عندما تَحول المنفعة المباشرة من وراء الكذب

(١) Aquinas: *Summa Theologica*, First Part of the Second Book, Q. (88), Art. (1), P. 367.

دون وقوع جريمة قتل، أو اغتصاب مثلاً[1]. ولهـذا السـبب نفسـه انتقـد الكاتب الفرنسي «هنري بنجامين كونستان» Henri-Benjamin Constant (١٧٦٧-١٨٣٠) موقف كانط. ففي عام ١٧٩٦م نشر «كونستان» مقالاً يهاجم فيه كانط، وقد جاء فيه:

«إن المبدأ الأخلاقي الذي يقضي "بأنه من الواجب قول الحقيقـة والالتزام بالصدق على نحو دائـم" سـوف يجعـل اسـتمرار أيّ مجتمـعٍ مستحيلاً، إذا تم تطبيقه دون قيد أو بمعزل عن أيّ ظرف. ولدينا دلائـل على ذلك في الآثار القريبة والنتائج المباشرة مـن هـذا المبـدأ والتـي استخلصها كانط، الذي ذهب به الغلو إلى حد أنه يؤكد أنه من الجُرمِ أن نكذب على قاتلٍ يطرق باب بيتنا، وقد جاء يسأل عما إذا كـان الشـخص الذي ينوي قتله قد اِختبأ في بيتنا؟»[2].

ويستطرد «كونستان» محاولاً البرهنة على عدم صـحة موقـف كانط، فيقول: «إذا كان من الواجب قول الحقيقة، فإن مفهوم الواجـب ذاته لا يمكن فصله عن مفهوم الحق؛ ولمّا كان فعل الواجب مُقيّد دائماً بحقوق الآخرين، فإنه حيثما لا توجد حقوق، فلا توجد واجبات. ومن ثَمّ فإن قول الحقيقة ليس واجباً إلّا تجاه أولئك الّذين لهـم الحـقّ فـي

(1) Shiffrin, Seana Valentine: *Speech Matters: On Lying, Morality, and the Law*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2014, P. 7.

(2) Kant, Immanuel: "*On a Supposed Right to Lie from Philanthropy*", trans. by: M. J. Gregor, in: *Practical Philosophy*, edited by: Mary J. Gregor, New York: Cambridge Univ. Press, 1996, P. 611.

الحقيقة. ولكن ليس لأحد الحق في قول الحقيقة التي تؤدي إلى وقوع الضرر بالآخرين»[1].

يُمْكِنُنَا أن نضع حجة كونستان- كما يطرحها على النحو السابق- على شكل مقدمات تَتبَعها نتيجة على النحو الآتي:

(١) إذا كان قول الحقيقة واجباً، فإنه لا ينبغي أن يتعارض هذا الواجب مع حق شخص آخر.

(٢) عندما لا يكون ثَمّةَ حقوق لآخرين، لا يكون ثَمّةَ واجبات تجاههم.

(٣) إذا كان قول الحقيقة واجباً، فإنه لا يُعَدُّ كذلك إلّا تجاه من لهم الحق فيه.

(٤) ليس لأحد الحق في قول الحقيقة التي تُؤذي الآخرين.

(٥) ومن ثَمّ، فإنه يحِقّ لنا الكذب على القاتل الذي جاء يسأل عن ضحيته ليقتله.

وفي محاولته لمواجهة هذا النقد الذي أثاره كونستان، يوضح «كانط» موقفه على النحو الآتي:

إن أول خطأ نعثر عليه في حديث كونستان هي عبارته التي يقول فيها: "إن قول الحقيقة ليس واجباً إلّا تجاه أولئك الذين لهم الحقّ في قول الحقيقة"؛ ذلك بأن هذه العبارة تخلو من كلّ معنى. ويستمر كانط طارحاً سؤالين مهمين:

الأول: هل يمكن أن يكون لدينا الحق في الكذب في الحالة التي لا نستطيع فيها الإجابة سوى "بنعم"، أو "بلا"؟

---

(1) Ibid.

الثاني: هل الشخص غير مُلْزَم في واقع الأمر بقول الحقيقة لكي يَحول دون وقوع جريمة تهدد حياته، أو حياة الآخرين.

ويجيب عن هذين السؤالين بقوله: «إن الالتـزام بقـول الحقيقـة واجب لدى الإنسان تجاه الجميع، أيّاً كانـت الأضـرار التـي تعـود علـى الشخص، أو على الآخرين. ورغم أنني لا أقع فـي الخطـأ إذا مـا زيفـت الحقيقة للشخص الذي يُجبرني دون وجه حق على التصريح بها، فـإنني مع هذا أقع في الخطأ تجاه المكون الأساسي للواجب بسبب هذا التزييـف، الذي نُطلق عليه مُسَمّى "كِذْبة نبيلة"؛ أيّ إنني أساعد في نفي طابع الموثوقية في الأقوال والتصريحات بشكل عام، وكذلك الأمـر بالنسـبة لكل الحقوق التي تقوم عليها العقود؛ حيث سـتفقد مصـداقيتها وقوتهـا، وذلك هو الضرر الذي تتكبّده الإنسانية كلها»[1].

هكذا فعلى الرغم من أن الكذب لا يَضُرّ القاتل، ناهيك عن أنه قد يساعد على حماية حياة إنسان بريء، فإنه يَضُرّ الواجب الذي يطبع الأمر الأخلاقي لقول الحقيقة. وعلاوة على ذلك فإننا لو بررنا الكذب في هذه الحالة، فستفقد قيمة الصدق فَعّاليّتها. ولذلك يضيف كانط بأنه «مـا دامت الأكذوبة قولاً مخالفاً للحقيقة على نحو متعمد، فإنها لا تسـتلزم من ذَمّ الشرط الذي يعتمده القانونيون في تحديدهم للكذب؛ أعني شرط إلحاق الضرر بالآخرين؛ فهي دائماً تُلْحِق ضَرَراً، وإذا لم تكـن تُلحـق الضرر بشخص بعينه بشكل مباشر، فإنها تُلحق الضرر بالإنسانية كلهـا؛ لأنها تُبطل مصدر "الحق" Right ذاته»[2].

(1) Ibid, PP. 611-612.
(2) Ibid, P. 612.

كذلك فعلى حين أن أخلاق الواجب تُوجِب على الجميع الالتزام بالصدق دائمًا، دون النظر إلى العواقب، فإن كانط يناقش الحالة السابقة ليُثبت أنه «حتى القانون المدني لا يحمي الكاذب في مثل الحالة، بهروبه من المسئولية: فإذا استطاع بكذبه على القاتل أن يمنع وقوع جريمة محتملة، فإنه سيكون مسئولًا من الناحية القانونية عن كل العواقب التي قد تنجم عن هذه الكِذْبة. أما إذا التزم الصدق، فإن العدالة لا يمكن أن تلاحقه إطلاقًا، مهما كانت العواقب غير المتوقعة». ويضيف كانط: «إنه إذا التزم صاحب الدار بالصدق تجاه القاتل فأجابه بصراحة "نعم"، فمن الممكن أن يهرب الضحية خارج الدار دون أن يلاحظه أحد، وبذلك فلا يلتقي به القاتل، وهو ما من شأنه أن يَحول دون وقوع الجريمة. أما إذا كذب عليه قائلًا له: إنه ليس في الدار، (وفي الوقت نفسه خرج الضحية فعلًا دون أن يعلم صاحب الدار بذلك)، ثم صادفَ أن التقى به القاتل، فقتله، فإنه قد يُتَّهم وبحقٍ بأنه كان سببًا في موته. كذلك فإنه لو التزم بقول الحقيقة كما يَعرِفها دون زيادة أو نقصان، فلربما يأتي جيرانه ويمسكون بالقاتل، في الوقت الذي يفتش فيه القاتل في المنزل عن ضحيته التي ينوي قتلها، وهو ما من شأنه أن يَحول أيضًا دون وقوع الجريمة»[1].

يستنتج كانط بعد هذا التفصيل لهذه الحالة موضع النقاش: «إنّ كل من يتفوّه بكِذْبة، بصرف النظر عن نواياه الحسنة، وأهدافها النبيلة، فإنه يكون بذلك مسئولًا عن النتائج التي تترتب عليها، حتى لو أُجبر على الامتثال أمام المحاكم المدنية، كما أنه يتحمّل العقوبة التي تنجم

(1) Ibid, PP. 612-613.

عن نتائج كذبته، بصرف النظر عن كون النتائج غير متوقعة؛ لأن الصدق واجب أساسي، وينبغي أن يكون في الوقت نفسه أساسـاً لكـل الواجبـات الأخرى التي ترتكز عليها العقود والاتفاقات بين البشر»[1].

وفي الواقع إن كانط كان أكثر اتساقاً مع نفسه، ومـع مذهبـه الأخلاقي ككل، ولم يخضـع لتـأثيرات الواقـع السياسـي مثلمـا انجـرف كونستان. فقد التزم كانط بمبادئ الثورة الفرنسية، وكان في الواقـع أحد الشخصيات الفكرية القليلة البارزة في ألمانيا التي استمرت في تأييد الثورة حتى بالرغم من بعض الأعمال الإرهابية التي صاحبتها. وبحلـول عام ١٧٩٧ انتشرت في الأوساط الأكاديمية فكرة مؤداها أن زيادة الأعمال الإرهابية في فرنسا كانت نتيجة لتطبيق الأفكار الجديدة بشكل صارم على الأوضاع السياسية. ولعل «إدموند بيـرك» Edmund Burke (١٧٢٩-١٧٩٧) يُعَدّ أبرز من روج لهذه الفكرة، مدافعاً بذلك عن حكم الأرستقراطيين، وزاعماً في الوقت نفسه أن تقويض سلطاتهم ونزع ممتلكاتهم من شأنه أن يؤدي إلى تدمير المجتمع ككل. ومن جانبه فإن كونستان- رجل الدولة الفرنسي المحـافظ- أراد بتسـويغه للأكاذيـب السياسـية الحفـاظ علـى استقرار الأوضاع الاجتماعية والسياسية، والدفع في المسار المعادي لمبادئ الحرية والمساواة والتي أسست لها الثورة الفرنسية. على حين أن كانط- الفيلسوف المثالي- كان مدركاً أن غاية كونستان من تسويغه للأكاذيب السياسية هي تعزيز السلطة المطلقة للملك. ومن هذا المنطلق يُمْكِنُنَا

(1) Ibid, P. 613.

أن نعرف لماذا كان كانط ينظر إلى فلسفة كونستان على أنها فلسـفة نفعية في المقام الأول[1].

ويعود كانط مرة أخرى لمناقشة رأي كونستان، حيث يقول:

«إن كونستان يخلط في واقع الأمر بين الفعـل الـذي بواسـطته يُلْحِق شخصٌ مَّا الضَّررَ بـآخر بصـفة عرضـية عنـدما يجـد نفسـه مُجْبَرًا على قول الحقيقة، وبين الفعل الذي بواسطته يتسبَّب في وقوع الضرر بصفة متعمدة. ذلك أن قول الحقيقة في المثال السابق لن يُلْحِق الضَّرر بالشخص الذي جاء ليختبئ في بيتنا، إلَّا بشكل عرضي، وهو ليس بفعل حرّ (بالمعنى القانوني). أما إذا كان لدى الإنسان الحق في الكـذب لتحقيق فائدة ما للغير، فإن ذلك من شأنه أن يفتح الباب على مصراعيه لمخالفة كل القوانين (...) ومن ثَمَّ فإنه بقوله الحقيقة فإنه هو نفسه لا يُلْحِق ضَّررًا بالغير، بالمعنى الدقيق للكلمة، حتـى ولـو كـان فـي تصريحه بها من شأنه أن يؤدي بشكل عرضي إلى إحداث ضَّرر ما بالغير. ذلك أنه ليس لديه حرية الاختيار بين قول الحقيقـة، أو كتمانهـا؛ لأن قول الحقيقة "واجبٌ مطلق" (أو غيـر مشـروط) Unconditional Duty، ومُلْزِمٌ للجميع»[2].

على هذا النحو يقرر كانط ضرورة الالتزام بقول الحقيقة دائمًا، دون النظر إلى العواقب النَّاتجة عن ذلك، كما يقرر أن المبدأ النفعـي الذي مفاده أنه "لا أحد له الحق في قول الحقيقة الذي يَضُرّ بغيـره"،

---

(1) Benton, Robert J.: "*Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant*", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 1 (Jan.-Mar. 1982), PP. 138-139, 144.

(2) Kant: "*On a Supposed Right to Lie from Philanthropy*", PP. 613-614.

يصبح غير ذي معنى. فمن المستحيل قبول الاستثناء بالنّسبة لمبدأ الصّدق؛ أولًا: لأن المبدأ من حيث هو مبدأ لا يكون كذلك إلا عندما لا يتضمن أيّ استثناء وإلا لن يكون متصفًا بالسمة "الكلية"، وثانيًا: لأنه إذا أجزنا أيّ استثناء، أيًا كان صغيرًا، فسينهار القانون الأخلاقي، وسيصير بلا جدوى. وعلى هذا النحو تبدو وجهة نظر كونستان غير سليمة؛ لأن الحقيقة ليست حِكرًا على أحد بحيث يُمْكن لشخصٌ ما، أو جماعة معينة أن تُطالب بِحقّها فيها، وفي نفس الوقت يُحْرِم منها الآخرين[1].

ولكن إذا كُنّا نقبل موقف كانط؛ لقوته من ناحية البناء الفلسفي، إلّا أننا نراه صعب التطبيق من الناحية العملية. وبعبارة أخرى، فعلى الرغم من أن موقفه متماسك نظريًا ومنطقيًا، فإنه يبدو غير مُقْنِع للكثيرين. فبالإضافة إلى إطنابه في التحليل السابق، يبدو أنه يتهرب إلى حدٍّ ما من التحدي الذي فرضه كونستان. وعلاوة على ذلك فإنه يُولي اعتبارًا أكبر لواجب الالتزام بقول الحقيقة، وبما يقضي به القانون المدني، على حساب أيّة قيم أخرى، حتى ولو كانت قيمة الحفاظ على حياة الإنسان ذاته!

لهذا السبب بالذات، انتقد «جاك دريدا» موقف كانط، ورأى أنه يظل عاجزًا عن حل إشكالية الكذب حلًا وافيًا؛ لأنه إذا كان قول الحقيقة أمرًا ضروريًا، فإنه ليس واجبًا في كل الحالات، ومن ثَمّ لا يجب الإفصاح عن كل الحقائق بصفة مطلقة، أو دون قيد أو شرط. وبالنسبة لدريدا، فإن واجب قول الحقيقة ليس مقدّسًا كما يقدمه أوغسطين، وليس صارمًا ولا مشروطًا بالطريقة التي تطرحها المقاربة الكانطية،

(1) Ibid, P. 614.

وبدلاً ذلك يجب أن نتجاوز الثنائية القائمة على الصـدق والكـذب، وأن نضع في حسباننا "الضرورات الافتراضية"، وأن نراعي الفرص المتاحـة، والنتائج المحتملة، وغير ذلك[١].

وقد واجه موقف كانط ردود فعل متباينة؛ حيث انتقده «روبرت ج. بنتون» Robert J. Benton مُتسائلاً: ألا يبدو الكذب الصـادر عـن نيـة حسنة، ويستهدف تحقيق غاية نبيلة (كحماية حياة الأبرياء مثلاً) مباحاً أخلاقياً؟ وألا يجوز للمرء أن يكذب لكي يحمي حياة صديقه من القتل من منطلق اعتقاده بأن هذا الفعل يُعَـدّ المسـلك الصـائب فـي مثـل هـذه الحالة؟[٢]. وهو الأمر الذي دفع «سالي سيدجويك» Sally Sedgwick إلى القول بأنه مما لا شك فيه أن كانط تغافل عن إمكانيـة أن يكـون لـدى المرء «واجب مطلق (وليس مجرد رغبة) في إنقـاذ حيـاة الأبريـاء»[٣]. كذلك فقد وصف «و. إ. ماتسون» W. I. Matson موقفه بأنـه ينطـوي على نزعة غلو واضحة[٤]، وكذلك وصـفه «برنـارد أ. وليـامز» بأنـه موقف هستيري[٥].

لكن آخرون دافعوا عن كانط بأنه ليس مغالياً، وتحليلاته لا تزال ذات أهمية قصوى؛ حيث يذهب «فولفجانج شفارتز» Wolfgang Schwarz إلى أن كانط كان محقاً في التمييز بين الضرر الذي ينـتج مـن قـول الحقيقة للقاتل من ناحية، وبين الظلم الذي ينتج من فعل الكذب من ناحية

(1) Derrida: "*History of the Lie*", PP. 49-50
(2) Benton, Robert J.: "*Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant*", P. 137.
(3) Sedgwick, Sally: "*On Lying and the Role of Content in Kant's Ethics*", *Kant- Studien*, Vol. 8, No. 1, 1991, P. 47.
(4) Matson, W. I.: "*Kant as Casuist*", *Journal of Philosophy*, Vol. 51, No. 25 (Dec. 1954), P. 859.
(5) Williams: *Truth and Truthfulness*, P. 106.

أخرى. وهو يتفق مع كانط في أن الإنسان يجب أن يتحمل المسئولية ليس على الضرر الناتج من قول الحقيقة بل على الظلم الناتج من الكذب[١]. كذلك تذهب «كريستين م. كورسجارد» Christine M. Korsgaard إلى أن غاية كانط ليست تقديم مذهب أخلاقي يصعب على البشر اتباعه، وإنما تكمن في إيجاد أساس صارم لقيم الكمال الإنساني[٢].

كذلك يذهب «مايكل تشولبي» Michael Cholbi إلى أن ما حَدا بكانط إلى الإيمان بأن الكذب شكل مميز (وفاضح بامتياز) من أشكال الخداع، هو أنه لا يهدف إلى الخداع فحسب، ولكنه يقوم بذلك أيضًا عن طريق استغلال الآخرين لجعلهم يعتقدون ما نريده. ولذلك يلتمس «تشولبي» العذر لكانط من استيائه الواضح من الحق المزعوم في الكذب. ذلك أن المذهب الكانطي يستهدف تقديم تصور متماسك لما هو مرفوض أخلاقيًا بشأن السلوك السياسي المراوغ والقسري، كالكذب وخرق الوعود؛ لأن هذه الممارسات تعامل الناس في حقيقة الأمر بوصفهم مجرد وسائل لتحقيق غايات معينة، حيث إنها تتلاعب بسلوك الآخرين من أجل تحقيق هف معين. وهذا النوع من التلاعب هو على وجه التحديد ما يعنيه كانط في مقاله عن الحق المزعوم في الكذب[٣].

---

(1) Schwarz, Wolfgang: " *Kant's Refutation of Charitable Lies*", *Ethics*, Vol. 81, No. 1 (Oct. 1970), P. 62.

(2) Korsgaard, Christine M.: "*The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil*", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 15, No. 4 (Autumn, 1986), P. 348.

(3) Cholbi, Michael: "*The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said*", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 79, No. 1 (Jul., 2009), P. 18.

أما «هيلجا فاردن»[1] Helga Varden و«ألن و. وود»[2] Allen W. Wood و«يعقوب فاينريب»[3] Jacob Weinrib فقد ذهبوا إلى أن معالجة كانط لقضية الكذب قد أُسِئ فهمها على نحو خطير؛ لأنه لم يتم دراستها في ضوء فلسفته للحق، ومن ثَمّ فقد توهم البعض وجود معضلات أخلاقية وقانونية وقع فيها.

من خلال ما سبق، يمكننا أن نخلص إلى أنه إذا كان رفض أوغسطين الإقرار بمشروعية الكذب قد جاء من منطلق مسيحي بوصفه خطيئة دينية، فإن رفض كانط جاء من منطلق فلسفي عقلاني بوصفه (أي الكذب) انتهاكاً يمارسه الفرد ضد نفسه وضد الآخرين، وبوصفه انتهاكاً للحق الأساسي في الالتزام بالصدق، وأخلاق الواجب التي تقضي بقول الحقيقة دائماً.

(1) Varden, Helga: "*Kant and Lying to the Murderer at the Door ... One More Time: Kant's Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis*", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 41, No. 4, (Winter 2010), PP. 403-421.
(2) Wood, Allen W.: *Kantian Ethics*, New York: Cambridge Univ. Press, 2008, PP. 240-258.
(3) Weinrib, Jacob: "*The Juridical Significance of Kant's 'Supposed Right to Lie'*", *Kantian Review*, Vol. 13, No. 1, 2008, PP. 141-170.

نتائج البحث

بالإضافة إلى النتائج الجزئية التي توصلنا إليها خلال صفحات هذا البحث، نورد هنا أهم النتائج العامة له وتوصياته على النحو الآتي:

أولًا: انحصرت الأسس والركائز التي اعتمد عليها الفلاسفة الذين أدلَوْا بدلوهم حول مشروعية الكذب والخداع السياسي، انحصرت هذه الأسس والركائز في مجملها بين مثالي "الخير" و"العدالة"؛ فجاء تحقيق الهدف السياسي النبيل ("الخير"، أو "العدالة"، أو كليهما) كضرورة في حد ذاته، حتى وإن كان يمكن أن يتحقق بوسائل شريرة، أو مضادة لطبيعة الهدف النبيل المُبتَغى!

ثانيًا: يُعَدّ أفلاطون أول من صك مصطلح «الأكذوبة النبيلة» في الفلسفة السياسية، وذلك في سياق حديثه عن كيفية تحقيق العدالة في الدولة. غير أن فكرة الأكذوبة النبيلة هنا تندرج تحت إطار «الأكاذيب غير الخداعية» 'Non-Deceptive Lies'، والتي لا تهدف إلى تزييف الحقيقة بالمعنى الدقيق، وإنما تستهدف تدعيم قيمة العدالة، وذلك عن طريق الترويج لأساطير وحكايات زائفة حول خلق البشر وطبائعهم المختلفة. كما يجب أن تُفهم دعوته للأكذوبة النبيلة بوصفها عاملًا ضروريًا لتولي الفلاسفة مقاليد الحكم (لأنهم هم الذين يستطيعون إقرار الحكمة السياسية، وتحقيق الفضيلة العليا "العدالة" في الدولة)، وتعزيز التآلف والانسجام بين الطبقات التي يتألف منها المجتمع.

ثالثًا: تنطوي فكرة "الأكذوبة النبيلة" على النحو الذي يطرحه أفلاطون على مفارقة واضحة؛ فإذا كان (الإقناع العقلاني) يُمثِّل في نظره ركنًا مُهِمًّا من أركان الوصول إلى الحقيقة، وإذا كان (العقل)

يُمثِّل في فلسفته السياسية خاصية الطبقة الحاكمة، فإن التضحية بالوسيلة التي يمكن أن نصل من خلالها إلى قيمة العدالة، وتدعيمها، حتى وإن كان هذا الهدف نبيلاً، أو اتّخذَ قِناع النبل، يُمثِّل خرقًا وانتهاكًا صارخًا للمبادئ التي بنى عليها فلسفته إجمالاً.

رابعًا: تدور أفكار مكيافيلي حول مسلمة مركزية حاول أن يُثبت مشروعيتها في مجال السياسة، وتتمثل هذه المسلمة في أن «الضرورة» وحدها هي التي تَفرض على الحاكم اللجوء إلى وسائل الكذب والخداع. وتنحصر «حالة الضرورة» عنده في الحفاظ على وجود الدولة من الانهيار، أو إصلاحها من الفساد الذي لحِقَ بها، وهو الأمر الذي يقودنا إلى القول: إن للحاكم في مثل هذه الحالة ما يُبرِّره في استخدام مثل هذه الوسائل دون أن يبالي بالقواعد الأخلاقية أو الدينية التي قد تَعوقه عن تحقيق أهدافه، وبحيث يحِقّ له استخدام هذه الوسائل والأساليب ليس ضدّ الأمم الأجنبية دفاعًا عن دولته فحسب، ولكن أيضًا ضدّ بعض أبناء أمته إذا لزم الأمر، ويكون ذلك من أجل تحقيق خير أكبر للدولة.

خامسًا: إنّ استعمال الكذب والخداع- وفقًا لمكيافيلي- هو حق أصيل للحاكم، بل ويصبح هذا الحق واجبًا في حالات المخاطر الشديدة التي من الممكن أن تُفضي بكارثة على الدولة. ولكن يجب أن نضع في اعتبارنا أن استعمال هذه الأساليب يُمثِّل ضرورة مؤقتة، وليست سياسة دائمة؛ فهي ضرورة مؤقتة لتحقيق الوحدة السياسية، وبناء الدولة القومية القوية. وعلى هذا النحو لابُدّ من إعادة قراءة فلسفة مكيافيلي في ضوء السياق التاريخي الذي ظهرت فيه.

سادسًا: استند معظم الفلاسفة الذين أيّدوا استخدام الكذب والخداع في السياسة إلى نوع من البراجماتية، ولكـن أهـدافهم الحقيقيـة جـاءت متباينة؛ وعلى سبيل المثال، فقد كان تبريـر ولتـــزر للكـذب والخـداع موظفًا في كثير من الأحيان للتغطية علـى جـرائم الولايـات المتحـدة الأمريكية في حق الإنسانية، ولكي تستطيع دولته شن الحـروب الجـائرة عندما تعجز عن إيجاد المشروعية الدولية لشنها. ومن ثَمّ فـإن الكـذب يُستخدم في مثل هذه الحالة كنوع من تشويه الواقع الفعلي، بل وتدميره تمامًا، واختلاق واقع آخر زائف. وبعبارة أخرى، فقد جاء استخدم ولتـزر للكذب كنوع من استراتيجيات التغطية، والتعمية، وتمرير نموذج مصنوع يخدم مصالح أمريكا، أو مصالح قلة من القادة الأمريكيين، سواء في أوقات السلم، أو الحرب، أو كليهما معًا.

سابعًا: يتقاطع المنطق السياسي الذي يسير عليه ولتـــزر- ومـن قبله ليو شتراوس- في تبرير الكذب والخداع، يتقاطع هـذا المنطـق مـع منطق الصَهاينة في استخدام كل أساليب الكذب والخداع، ويتطابق في ذات الوقت مع المنطق الفكري والسياسي الذي تأسست عليه الأنظمة الشمولية. وبذلك تضحى "الأكاذيب النبيلة" عند ولتـزر وشتراوس مجـردة مـن النبل! وتصير ذريعة للديمقراطية الأمريكية لتسويغ جرائمها، وتجميـل هيمنتها الشاملة على العالم أجمع، بعد أن سقطت الأنظمة الشمولية بزوال الاتحاد السوفييتي. والحقيقة إن أزمة السياسة الأمريكية في كثير مـن مراحلها المختلفة تكمن في أنها متغطرسة وحالمة، ونابعـة مـن أوهـام القادة السياسيين الذين يبرعون كل يوم فـي صـياغة نمـاذج ونظريـات وهمية ليست لها أية علاقة بالواقع. إنه واقع النظام العالمي الجديد- على

النمط الأمريكي الذي نظّر له «هنتنجتون»، و«فوكوياما»، و«توماس لـ. فريدمان»، وغيرهم- والذي لا يَعرِف العدالة، ولا الرحمة... نظام عالمي يَقْطُر دَمًا.

ثامنًا: إنّ ولتزر، وكذلك شتراوس، مفكران صَهيونيان بالدرجة الأولى، وفكرهما يتشكّل عن طريق أقنعة مختلفة، ولكن تنكشف في النهاية نزعتهما الصَهيونية المحافظة! فقد كان الهدف الظاهر لتسويغ ولتزر للكذب هو إنقاذ الدولة من المخاطر التي تواجهها، وهي مخاطر قد تعرضها لخطر الزوال؛ ولكن الهدف الحقيقي للكذب عنده هو تجميل صورة أمريكا، وإسرائيل أمام العالم، والأهم تبرير المزاعم الصَهيونية التقليدية. ولذلك فإنه بخطابه السياسي التبريري يُمثِّل بامتياز نموذج البراجماتية السياسية في أقبح صورها، حيث لا يتوانى عن إضفاء المشروعية على استخدام الكذب والخداع لأسباب عملية تخدم مصالح الولايات المتحدة الأمريكية بصفة عامة، وإسرائيل بصفة خاصة، الأمر الذي يؤدي بنا إلى القول بأن ولتزر يواصل نهجه التبريري للسياسة الإسرائيلية، والهيمنة الأمريكية على العالم، ويواصل كذلك نسج يوتوبياه الصَهيونية. والأمر كذلك بالنسبة لشتراوس، وإنْ كان فكر الأخير أكثر عمقًا، وأسلوبه الفلسفي أشد دهاءً، وأكثر خبثًا وتلوذًا من ولتزر!

تاسعًا: لا يكفي الحكم على صلاحية الكذب من الناحية السياسية وجود حالات عصيبة تهدد الدولة، كما لا يكفي ذلك شهادات وتبريرات السياسيين أنفسهم الذين يضطرون إلى اللجوء إليه، وإنما يتحقق ذلك عبر مقارنته بوسائل أخرى ممكنة، مُضافًا إلى ذلك الكشف عن القيم

الإنسانية المنعكسة في هذه الوسيلة أو تلك، ومدى أخلاقياتها في سلوك ومواقف السياسيين أنفسهم، وعن طريق التنقيب في سجلات ماضيهم، وغير ذلك.

عاشراً: لا نميل إلى تبرير الكذب في أيّ مجال من المجالات الإنسانية، بما فيها السياسة، تحت مظلة النوايا الحسنة، والأهداف النبيلة، وتدعيم قيم العدل، والحرية، والديمقراطية، أو غيرها من القيم السياسية الأخرى، وإنما نريد الحقيقة كما هي في (الواقع). وإذا كُنّا لا نشكك في حسن نوايا السياسيين ونبل أهدافهم، فإن هذه النوايا الحسنة، والأهداف النبيلة- أو بالأحرى النوايا التي يزعمون أنها حسنة والأهداف التي يزعمون أنها نبيلة- قد أثبتت على مدي التاريخ البشري كله أنها على مستوى الواقع العملي لا حول لها ولا قوة، وسرعان ما تكون وسيلة- من بين وسائل أخرى- للهيمنة والسيطرة الشاملة.

حادي عشر: إنّ نبل الهدف أو سمو الغاية لا ينبغي أن يكون ذريعة لتوظيف الوسائل اللاأخلاقية في السياسة، حيث سرعان ما تتحول هذه الذريعة إلى ذرائع أخرى لتكريس الخداع والكذب على نحو مستمر حينما يتعلق الأمر بهدف نؤمن بأنه نبيل، هذا من جانب. ومن جانب آخر، فإن ربط الكذب والخداع "بالنية الحسنة" يُمثّل في كثير من الأحيان طوق النجاة بالنسبة للسياسيين المستبدين، كما يُعَدّ الركيزة الأولى والأساسية التي يتم الاستناد إليها في تبرير أعمالهم وممارساتهم الوحشية. ومن ثَمّ فإننا لا نُقِرّ التفرقة بين "فعل سياسي شرير وغير نبيل"، وآخر "شرير لكنه نبيل وضروري"، ونرى أن سوء السلوك السياسي لا يمكن تبريره، سواء أكان مُتعمَداً أم لا، وسواء استند إلى نية

حسنة أم افتقد إليها. فحُسن النية لا يُغني أبداً عن لا أخلاقية الفعل، مثلما أن نبل الغاية لا يُبرِّر إطلاقاً خسة الوسيلة وسوء التنفيذ.

ثاني عشر: هناك علاقة جوهرية بين الإرهاب والاستبداد السياسي؛ فالديكتاتورية السياسية هي البيئة المناسبة التي تتخلّق فيها جراثيم الإرهاب، والعنف، وينمو فيها الطفيليون والمتسلقون، الذين يُجمِّلون باستمرار صورة الديكتاتور، ويُبرِّرون أو ينفون عنه ممارساته الاستبدادية والإجرامية الواضحة تحت ذرائع كثيرة، وما ذلك في نهاية المطاف سوى لتحقيق أهداف ومصالح شخصية للحاكم نفسه، أو لثُلّة من المقربين إليه.

ثالث عشر: تكمن خطورة الكذب السياسي في أنه عندما تكذب الحكومات على شعوبها، وعندما يتم اكتشاف هذه الممارسات، فعندها يتفشى الكذب وتصير عدم الأمانة جزءاً أساسياً من تعاطي البشر مع أنفسهم، ومع محيطهم، ومع غيرهم. ومن هنا تكمن خطورة الكذب السياسي في أنه يتجاوز الفجوة القائمة بين الواقع، وما وراء الواقع (النموذج المصنوع)، عن طريق تسليع البشر؛ أيّ تحويلهم إلى مجرد أشياء وسلع يمكن السيطرة عليها. كذلك فإن خطورته تنبع من أنه يَعوق كفاح الإنسانية من أجل البقاء والازدهار، علاوة على أنه يُدمر الثقة بين الناس، ومن ثَمّ تصبح الحياة السياسية مستحيلة شيئاً فشيئاً، وهذه بداية التفسخ، والفساد، والانهيار الشامل، وليست نهايته!

رابع عشر: إحدى المشكلات السياسية التي تواجه دول العالم أجمع في الوقت الراهن تتمثل في صناعة الأوهام السياسية (صنع الصور الزائفة، وتشييد الواقع على أسس وهمية). تنبع هذه الأوهام من تلك التصورات

والأفكار والخرافات التي يعتقد بعـض الساسـة بصـحتها دون أيّ أسـاس واقعي أو منطقي سليم. وتقودنا الأوهام أحياذًا إلى تصديق كل ما يحمله (الواقع المصنوع) إلينا، ربما هروبًا من واقع أليم يُحيط بالكثير من هذه الدول ويُكَبِّلُها، وربما بسبب غطرسة القوة، وسطوة السياسة ذاتها، وربما لأسباب أخرى غير ذلك. والواقع إننا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ مشكلة السياسة حاليًا تتمثل فـي صـناعة الأوهـام السياسـية، وتصـديرها إلـى (الآخرين): يظن بعض الساسة أن أعمالهم لا مثيل لها، وسياساتهم مبنية على بديهيات، ولكنها في حقيقة الأمـر مجـرد شـعارات وسـراب يحسـبه الظمآن ماء! إنهم لا يقتنعون إلّا بأوهام لا وجود لها أساسًا. ولكن الفعل السياسي الحقيقي الذي يستحق الثناء فعلًا هو الذي يعمل على إجابة هذا السؤال: هل أفعالنا لها أثر ملموس في تحرير وعي العقول المغيبة، أم لا؟

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع الأجنبية:

(أ) كتب كاملة.

(1) Aquinas, Thomas: *Summa Theologica*, Second Book, trans. by: Fathers of the English Dominican Province, This Edition by: Anthony Uyl, Canada: Woodstock, Ontario, 2018.

(2) Althusser, Louis: *Machiavelli and Us*, trans. by: Gregory Elliott, edited by: Francois Matheron, London and New York: Verso, 1999.

(3) Arendt, Hannah: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York: The Viking Press, 1961.

(4) .....: *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace & Jovanovich, 1972.

(5) .....: *The Portable Hannah Arendt*, edited by: Peter R. Baehr, New York: Penguin Books, 2000.

(6) Aristotle: *The Nicomachean Ethics*, trans. by: David Ross, rev., with an intro. and notes: Lesley Brown, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.

(7) Aron, Raymond*: German Sociology*, trans. by: Mary and Thomas Bottomore, New York: The Free Press of Glencoe, 1964.

(8) Augustine: *Seventeen Short Treatises*, trans., with notes and indices by: John Henry Parker, Oxford: John Henry Parker, 1847.

(9) .....: *Treatises on Various Subjects*, Vol. 16 (The Fathers of the Church), edited by: Roy Joseph Deferrari, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2002.

(10) Austin, John L.: *Philosophical Papers*, edited by: J. O. Urmson, and G. J. Warnock, Oxford: Oxford Univ. Press, I961.

(11) Baker, H.: *The* Image of Man*, New York: Harper Torchbooks, 1961.*

(12) Bock, Gisela, and others (eds.): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990.

(13) Bok, Sissela: *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, New York: Random House, 1978.

(14) Carson, Thomas L.: *Lying and Deception: Theory and Practice*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2010.

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

(16) Cliffe, Lionel, and Others (eds.): *The Politics of Lying: Implications for Democracy*, Basingstoke: Macmillan, 2000.

(17) Derrida, Jacques: *Without Alibi*, trans., and with intro. by: Peggy Kamuf, Stanford: Stanford Univ. Press, 2002.

(18) Dombowsky, Don: *Nietzsche's Machiavellian Politics*, New York: Palgrave Macmillan, 2004.

(19) Donaldson, Peter S.: *Machiavelli and Mystery of State*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988.

(20) Donagan, Alan: *The Theory of Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1977.

(21) Drury, Shadia B.: *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York: Palgrave Macmillan, updated edition, 2005.

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

(23) Femia, Joseph V.: *Machiavelli Revisited*, Cardiff: University of Wales Press, 2004.

(24) Ferrari, G. R. F. (ed.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Oxford: Cambridge Univ. Press, 2007.

(25) Ficino, Marsilio: *When Philosophers Rule*, trans. by: Arthur Farndel, London: Shepheard-Walwyn, 2009.

(26) Freud, Sigmund: *Jokes and their Relations to the Unconscious*, trans. and ed. by: James Strachey, New York and London: Norton Press, 1960.

(27) Gill, Christopher, and T. P. Wiseman (eds.): *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter: University of Exeter Press, 1993.

(28) Hare, Richard M.: *Plato*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1982.

(29) Hesk, Jonathan: *Deception and Democracy in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001.

(30) Huard, Roger L.: *Plato's Political Philosophy: The Cave*, New York: Algora Publishing, 2007.

(31) Hyvarinen, Matti, and Lisa Muszynski (eds.): *Terror and the Arts Artistic, Literary, and Political Interpretations of Violence from Dostoyevsky to Abu Ghraib*, New York: Palgrave Macmillan, 2008.

(32) Kane, Thomas M.: *Theoretical Roots of US Foreign Policy: Machiavelli and American Unilateralism*, London and New York: Routledge, 2006.

(33) Kant, Immanuel: *Practical Philosophy*, edited by: Mary J. Gregor, New York: Cambridge Univ. Press, 1996.

(34) .....: *The Metaphysics of Morals*, trans., intro., and notes by: Mary J. Gregor, New York: Cambridge Univ. Press, 1996.

(35) Lenin, V. I.: *What Is to Be Done?: Burning Questions of Our Movement*, New York: International Publishers Co. INC., 1969.

(36) Martin, Clancy (ed.): *The Philosophy of Deception*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2009.

(37) Mitchell, Robert W.; Nicholas S. Thompson (eds.): *Deception: Perspectives on Human and Nonhuman Deceit*, New York: State Univ. of New York Press, 1986.

(38) Morgan, Kathryn A.: *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000.

(39) Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*, London: Continuum Publishing, 2005.

(40) Nietzsche, Friedrich: *Human, All Too Human*, Vol. 1, trans. by: R. J. Hollingdale, with an intro. by: Richard Schacht, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1996.

(41) .....: *On the Genealogy of Morality*, trans. by: Carol Diethe, edited by: Keith Ansell-Pearson, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006.

(42) Parrish, John M.: *Paradoxes of Political Ethics: From Dirty Hands to the Invisible Hand*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007.

(43) Rasmussen, Paul J.: *Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, Lanham, Md.: Lexington Books, 2009.

(44) Rees, Edward A.: *Political Thought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary Machiavellism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.

(45) Reeve, C. D. C.: *Philosopher-Kings*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1988.

(46) Rosen, Stanley: *Plato's Republic: A Study*, New Haven: Yale Univ. Press, 2005.

(47) Santas, Gerasimos (ed.): *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

(48) Saul, Jennifer M.: *Lying, Misleading, and What is Said: An Exploration in Philosophy of Language and in Ethics*, Oxford: Oxford Univ. Press, 2012.

(49) Shiffrin, Seana Valentine: *Speech Matters: On Lying, Morality, and the Law*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2014.

(50) Strauss, Leo: *The City and Man*, Chicago: Rand McNally, 1964.

(51) .....: *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago: Chicago Univ. Press, 1988.

(52) Swearingen, C. Jan: *Rhetoric and Irony: Western Literacy and Western Lies*, New York and Oxford: Oxford Univ. Press, 1991.

(53) Vilches, Patricia, and Gerald Seaman (eds.): *Seeking Real Truths: Multidisciplinary Perspectives on Machiavelli*, Leiden: Brill, 2007.

(54) Voegelin, Eric: *The Collected Works*, Vol. 16, edited by: Dante Germino, Columbia: University of Missouri Press, 2000.

(55) Walzer, Michael: *Just and Unjust Wars: Moral Argument with Historical Illustrations*, New York: Basic Books, 4th ed., 2006 [1st ed. at. 1977].

(56) Weber, Max: *The Vocation Lectures*, trans. by: Rodney Livingstone, edited by: David Owen, and Tracy B. Strong, Indianapolis, IN: Hackett, 2004.

(57) Williams, Bernard A.: *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, I976.

(58) .....: *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton Univ. Press, 2002.

(59) Wood, Allen W.: *Kantian Ethics*, New York: Cambridge Univ. Press, 2008.

(60) Zuckert, Catherine H., and Michael P. Zuckert: *The Truth about Leo Strauss: Political*

Philosophy and American Democracy, Chicago: Chicago Univ. Press, 2006.

(ب) مقالات ودراسات من الدوريات والمجلات الفلسفية المتخصصة:

(61) Aruffo, Madeline: "*Problems with the Noble Lie*", *The Core Journal*, No. 23 (Spring 2014), PP. 181-187.

(62) Benton, Robert J.: "*Political Expediency and Lying: Kant vs Benjamin Constant*", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 1 (Jan.-Mar. 1982), PP. 135-144.

(63) Carson, Thomas L.: "*The Definition of Lying*", *Nous*, Vol. 40, No. 2, 2006, PP. 284-306.

(64) Chisholm, Roderick M., and Thomas D. Feehan: "*The Intent to Deceive*", *Journal of Philosophy*, Vol. 74, No. 3 (Mar. 1977), PP. 143-159.

(65) Cholbi, Michael: "*The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said*", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 79, No. 1 (Jul., 2009), PP. 17-46.

(66) Decosimo, David: "*Just Lies: Finding Augustine's Ethics of Public Lying in His Treatments of Lying and Killing*", *Journal of Religious Ethics*, Vol. 38, No. 4, 2010, PP. 661-697.

(67) Dietz, Mary G.: "*Trapping The Prince: Machiavelli and the Politics of Deception*",

American Political Science Review, Vol. 80, No. 3 (Sep., 1986), PP. 777-799.

(68) Dodaro, Robert J.: "*Eloquent Lies, Just Wars, and the Politics of Persuasion: Reading Augustine's City of God in a 'Postmodern' World*", *Augustinian Studies*, Vol. 25, 1994, PP. 77-137.

(69) Fallis, Don: "*Are Bald-Faced Lies Deceptive after All?*", *Ratio* (New Series), Vol. 28, No. 1 (Mar. 2015), PP. 81-96.

(70) .....: "*Lying and Deception*", *Philosopher's Imprint*, Vol. 10, No. 11 (Nov. 2010), PP. 1-22.

(71) .....: "*What is Lying?*", *Journal of Philosophy*, Vol. 106, No. 1, 2009, PP. 29-56.

(72) Hofmeister, Heimo E. M.: "*The Ethical Problem of the Lie in Kant*", *Kant-Studien*, Vol. 63, Nos. 1-4, 1972, PP. 353-368.

(73) Kagle, Jill Doner: "*Are We Lying to Ourselves about Deception?*", *Social Service Review*, Vol. 72, No. 2 (June 1998), PP. 234-250.

(74) Kasimis, Demetra: "*Plato's Open Secret*", *Journal of Contemporary Political Theory*, 1 March 2016, PP. 1-19.

(75) Korsgaard, Christine M.: "*The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil*", *Philosophy and Public*

Affairs, Vol. 15, No. 4 (Autumn, 1986), PP. 325-349.

(76) Koyré, Alexandre: "*The Political Function of the Modern Lie*", *Contemporary Jewish Record*, Vol. 8, No. 3, (June 1945), PP. 290-300.

(77) Lackey, Jennifer: "*Lies and Deception: An Unhappy Divorce*", *Analysis*, Vol. 73, No. 2 (Mar. 2013), PP. 236-248.

(78) Lauritzen, Paul: "*Torture Warrants and Democratic States: Dirty Hands in an Age of Terror*", *Journal of Religious Ethics*, Vol. 38, No. 1, 2010, PP. 93-112.

(79) Lerman, Lisa G.: "*Lying to Clients*", *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 138, No. 3 (Jan., 1990), PP. 659-760.

(80) Mahon, James E.: "*A Definition of Deceiving*", *International Journal of Applied Philosophy*, Vol. 21, No. 2, 2007, PP. 181-194.

(81) .....: "*Kant and the Perfect Duty to Others Not to Lie*", *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 14, No. 4, 2006, PP. 653-685.

(82) .....: "*Two Definitions of Lying*", *International Journal of Applied Philosophy*, Vol. 22, No. 2, 2008, PP. 211-230.

(83) Matson, W. I.: "*Kant as Casuist*", *Journal of Philosophy*, Vol. 51, No. 25 (Dec. 1954), PP. 855-860.

(84) Meibauer, Jörg: "*Bald-faced Lies as Acts of Verbal Aggression*", *Journal of Language Aggression and Conflict*, Vol. 2, No. 1, 2014, PP. 127-149.

(85) .....: "*On Lying: Intentionality, Implicature, and Imprecision*", *Intercultural Pragmatics*, Vol. 8, No. 2, 2011, PP. 277-292.

(86) Nagel, Thomas: "*War and Massacre*", Philosophy and Public Affairs, Vol. 1, No. 2. (Winter, 1972), PP. 123-144.

(87) Page, Carl: "*The Truth about Lies in Plato's Republic*", *Ancient Philosophy*, Vol. 11, No. 1, 1991, PP. 1-33.

(88) Pasquerella, Lynn, and Alfred Killilea: "*The Ethics of Lying in the Public Interest: Reflections on the "Just Lie"*", *Public Integrity*, Vol. 7, No. 5 (Summer 2005), PP.261-273.

(89) Pettersson, Olof: "*Political Reluctance: On the Noble Lie in Plato's Republic*", *Elogos (Journal for Philosophy)*, No. 21, 2014, PP. 1-31.

(90) Sedgwick, Sally: "*On Lying and the Role of Content in Kant's Ethics*", *Kant- Studien*, Vol. 8, No. 1, 1991, PP. 42-62.

(91) Schwarz, Wolfgang: " *Kant's Refutation of Charitable Lies*", *Ethics*, Vol. 81, No. 1 (Oct. 1970), PP. 62-67.

(92) Seery, John Evan: "*Politics as Ironic Community: On the Themes of Descent and Return in Plato's Republic*", *Political Theory*, Vol. 16, No. 2 (May 1988), PP. 229-256.

(93) Siegler, Frederick A.: "*Lying*", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 2 (Apr., 1966), PP. 128-136.

(94) Sorensen, Roy: "*Bald-faced Lies!: Lying Without the Intent to Deceive*", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 88, No. 2, 2007, PP. 251-264.

(95) .....: "*Lying, Deceiving, and Misleading*", *Philosophy Compass*, Vol. 8, No. 4, 2013, PP. 348-359.

(96) Stokke, Andreas: "*Lying and Asserting*", *Journal of Philosophy*, Vol. 110, No. 1, 2013, PP. 33-60.

(97) Strauss, Leo: "*The Origins of Political Science and the Problem of Socrates, Six Public Lectures*", edited by: David Bolotin, and Others, *Interpretation (A Journal of Political Philosophy)*, Vol. 23, No. 2 (Winter 1996), PP. 127-208.

(98) Tollefsen, Christopher: "*Augustine, Aquinas, and the Absolute Norm Against Lying*", *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 86, No. 1 (Dec. 2012), PP. 111-134.

(99) Walzer, Michael: "*Political Action: The Problem of Dirty Hands*", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 2 (Winter, 1973), PP. 160-180.

(100) Weaver, Alain Epp: "*Unjust Lies, Just Wars? A Christian Pacifist Conversation with Augustine*", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 29, No. 1 (Spr. 2001), PP. 51-78.

(101) Weinrib, Jacob: "*The Juridical Significance of Kant's 'Supposed Right to Lie'*", *Kantian Review*, Vol. 13, No. 1, 2008, PP. 141-170.

(102) Varden, Helga: "*Kant and Lying to the Murderer at the Door... One More Time: Kant's Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis*", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 41, No. 4, (Dec. 2010), PP. 403-421.

ثانيًا: المصادر والمراجع المترجمة الى العربيّة:

(١٠٣) أرسـطو: الخطابة، حققه وعلّق عليه: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.

(١٠٤) .....: الميتافيزيقا، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ضمن كتابه: مدخل إلى الميتافيزيقا، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، ٢٠٠٥.

(١٠٥) أفلاطـون: «الجمهورية»، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

(١٠٦) .....: «القوانين»، ترجمها إلى الإنجليزية: د. تيلور، تعريب: محمد حسن ظاظا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.

(١٠٧) .....: «جورجياس»، ترجمها عن الفرنسية: محمد حسن ظاظا، مراجعة: علي سامي النشار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠.

(١٠٨) .....: «رجل الدولة»، ضمن: المحاورات الكاملة، المجلد الثاني، ترجمة: شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

(١٠٩) .....: «في الفضيلة (محاورة "مينون")»، ترجمة: عزت قرني، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠١.

(١١٠) .....: «هيبياس الصغرى»، ضمن: المحاورات الكاملة، المجلد الرابع، ترجمة: شوقي داود تمراز، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

(١١١) أوستين، جون: نظرية أفعال الكلام العامة، ترجمة: عبد القادر قينيني، الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، ١٩٩١.

(١١٢) برتران، ميشال: وضعية الدين عند ماركس وأنجلز، ترجمة: صلاح كامل، بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠.

(١١٣) برو، فيليب: علم الاجتماع السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٩٨.

(١١٤) بري، جرمين: ألبير كامو، ترجمة: جبر إبراهيم جبر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٦٧.

(١١٥) بوبر، كارل: المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول، ترجمة: السيد نفادي، بيروت: دار التنور للطباعة والنشر، ١٩٩٨.

(١١٦) دال، روبرت: التحليل السياسي الحديث ، ترجمة علا أبو زيد، مراجعة عليِّ الدين هلال، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣.

(١١٧) رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ك. ٣، ج. ١، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

(١١٨) روسو، جان جاك: أحلام يقظة جَوّال مُنفرد، ترجمة: ثريا توفيق، مراجعة: صالح جودت، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩.

(١١٩) سارتر، جان بول: مسرحيات: الذباب، جلسة سرية، الأيدي القذرة،نقلها عن الفرنسية: سهيل إدريس، بيروت:منشورات دار الآداب، د. ت.

(١٢٠) فتجنشتين، لودفيج: بحوث فلسفية، ترجمة وتعليق: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٠.

(١٢١) كانت، إمانويل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٢.

(١٢٢) ماركس، كارل، وفريدريك أنجلز: الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب،دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٦.

(١٢٣) .....: البيان الشيوعي، ترجمه وقارنه عن عن الألمانيّة: العفيف الأخضر، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٧٥.

(١٢٤) ماريتان، جاك: الفرد والدولة، ترجمة: عبد الله أمين، مراجعة: صالح الشماع وقرياقوس موسيس، بيروت: منشورات مكتبة الحياة، د. ت.

(١٢٥) مكيافللي، نيقولو: الأمير، تعريب: خيري حماد، تعليق: فاروق سعد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. ١١، ١٩٨١.

(١٢٦) .....: المطارحات، تعريب: خيري حماد، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط. ٣، ١٩٨٢.

(١٢٧) نيتشه، فريدريك: إنسان مفرط في إنسانيته، ترجمة: محمد الناجي، بيروت: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢.

(١٢٨) هير، ريتشارد م.: أخلاق السياسة، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.

(١٢٩) .....: الحرية والفكر، ترجمة: يوسف ميخائيل أسعد، القاهرة: دار النهضة العربية، د. ت.