

مركز دراسات الدكتوراه: الجماليات
وعلوم الإنسان
تكوين الدكتوراه: آليات التفكير والدينامية النفسية
الاجتماعية
تخصص: الفلسفة



جامعة سيدي محمد بن عبد الله
كلية العلوم القانونية والاقتصادية
والاجتماعية - فاس

بحث لنيل شهادة الدكتوراه:

تحت عنوان

الفلسفة السياسية
عند حنا أرندت

تحت إشراف :
د . عبد الحي أزرقان

إعداد الطالب الباحث:
الشداوي عبد العالي
ر.و.ط: 0299758568

السنة الجامعية:
2018 - 2017

المحتويات

5	❖ الشكر.....
6	❖ الإهداء.....
7	❖ مقدمة.....
30	القسم الأول.....
31	❖ توطئة.....
32	الفصل الأول: المسار العلمي والعملي لحنا آرندت.....
34	1- مرحلة ما قبل النازية.....
42	2- التفكير في السياسة.....
50	3- الهجرة إلى أمريكا ورحلة البحث عن الحلول.....
60	الفصل الثاني: مرجعيات فلسفة آرندت.....
61	1- أي نوع من الفكر الذي تنتمي حنا آرندت.....
62	أ- التمرد على التقليد الفلسفي.....
66	ب- الوجودية.....
66	♦- الوجودية المسيحية.....
66	•- سورين كوركيفورد.....
69	2- مفهوم الحب عند القديس سان أوغسطين.....
74	أ- من الحب العاطفي إلى حب العالم.....
75	ب- المكون الديني عند حنا آرندت.....
85	♦- الوجودية الملحدة.....
85	•- مارتين هايدغر.....
86	•- الوجودية الفرنسية: سارتر - كامى وسيمون دي بوفوار.....
89	ج- كارل ياسبيرز.....
92	د- حنا آرندت بين الحضور النسوي والذكوري في الفلسفة السياسية.....
97	الفصل الثالث: التفكير في السياسة بواسطة الفعل.....
99	1- التمييز بين الحياة التأملية والحياة الفاعلة.....

100	أ- مكونات الحياة الفاعلة: الكدح، العمل، الفعل.....
102	ب- مشكلة التمييز بين الكدح والعمل.....
108	ج- إشكالية العمل في فينومينولوجية الروح عند هيجل.....
112	2- العمل بين السياسي والاقتصادي.....
112	أ- نقد آرندت لمفهوم العمل عند كارل ماركس.....
115	ب- نقد آرندت للحادثة: توري الفعل السياسي خلف العمل.....
115	♦ - نقد آرندت الطابع التقني للفلسفة الحديثة: ديكرت نموذجاً.....
119	♦ - العمل في العصر الحديث: من التبخيس إلى التقديس.....
120	♦ - استعادة الفعل السياسي لمكانته مع حنا آرندت.....
125	3- الحياة الفاعلة بين الطبيعة البشرية والوضع البشري.....
136	♦ خلاصة القسم.....
137	القسم الثاني.....
138	♦ توطئة.....
139	الفصل الأول: الكليانية وعودة الفلسفة السياسية.....
141	1- عودة الفلسفة السياسية.....
141	أ- تشنج العلاقة بين الفلسفة والسياسة.....
145	ب- إدانة ومحاكمة سقراط.....
147	ج- يأس أفلاطون من السياسة.....
148	د- طوماس هوبز ومسألة الخوف.....
151	و- كارل ماركس والمهمة الاجتماعية للفلسفة.....
155	هـ- آرندت وإسبينوزا وتصورهما لماهية الحكومة.....
160	2- آرندت: التحليل السياسي للكليانية.....
163	أ- الكليانية: تدمير وإعادة بناء الإنسان.....
168	ب- الكليانية وعلاقتها بالشخصيات القيادية.....
	الفصل الثاني: جدل القانون وحقوق الإنسان وإشكالية القيم الثورية من
176	منظور فلسفة حنا آرندت السياسية.....
177	1- تصور آرندت للقانون وعلاقته بحقوق الإنسان.....
177	أ- جدل القانون والسياسة.....
177	♦ - التجربة اليونانية.....

186	•- الفرادة الرومانية.....
188	2- حنا آرندت والحق في الحقوق.....
198	3- القيم الثورية من منظور فلسفة حنا آرندت السياسية.....
199	أ- مفارقات الثورات الحديثة.....
	ب- من الثورات العلمية إلى الثورات السياسية وإشكالية البداية، العنف،
202	الجدّة.....
205	4- الأبعاد النظرية للثورة.....
	أ- "الربيع العربي": ثورات أم حركات لم تنتهي بعد ؟ جدل
205	التشخيص.....
210	الفصل الثالث: الصداقة والسياسة أية علاقة ؟.....
212	1- من الصداقة الكونية إلى الصداقة الأخلاقية.....
212	أ- صداقة الكل من أجل الكل.....
214	ب- تصور أفلاطون للصداقة ودلالاته السياسية.....
217	ج- البعد السياسي للفيليا الأرسطية.....
223	2- العصر الروماني وتأثيره على الصداقة.....
223	أ- روسو في مواجهة الفيليا الأرسطية.....
224	ب- الصداقة تعديل لحب الذات.....
228	ج- اغتراب الإنسان في العالم من دون صداقة وأصدقاء.....
234	د- الواقعية السياسية بين طوماس هوبز وكارل شميث.....
240	♦ خلاصة القسم.....
241	القسم الثالث.....
242	♦ توطئة.....
243	الفصل الأول: الفضاء العمومي والمواطنة ومعنى السياسة عند حنا آرندت....
245	1- الفضاء العمومي لدى حنا آرندت.....
245	أ- تحديد معنى عمومي حسب آرندت.....
245	ب- امتداداته التاريخية والمجالية.....
253	2- بروز المسألة الاجتماعية.....
253	أ- التطور التاريخي للمسألة الاجتماعية.....
258	3- المواطنة.....

260	أ- مكان النشأة.....
261	ب- التصور الآرندي لمفهوم المواطن.....
273	4- سؤال المعنى.....
274	أ- معنى السياسة.....
277	ب- معنى السياسة هو الحرية.....
291	الفصل الثاني: الكذب السياسي بوصفه مضادا للسياسة.....
292	1- السياسة بين الحقيقة والكذب.....
292	أ- فريدة الحدث الإنساني ومشكلة الفهم.....
302	ب- لماذا يكذب السياسي؟.....
306	ج- السوفسطائي في مواجهة الكذاب.....
311	د- قصدية الكذب في السياسة.....
313	2- قصة الصراع بين الحقيقة والسياسة.....
320	أ- آثار الصراع بين الحقيقة والسياسة.....
321	ب- الميكافيلية والتحريض على الكذب.....
325	الفصل الثالث: حنا آرندي: المقاربة النقدية للعنف السياسي.....
326	1- حنا آرندي وتجربتها مع العنف.....
328	2- السلطة، القوة، القدرة، السيادة، العنف، العلاقات الملتبسة.....
333	3- جدلية السلطة والعنف.....
339	4- المقاربة الفوضوية للعنف السياسي من منظور آرندي.....
347	الفصل الرابع: الشر في التصور السياسي لدى حنا آرندي.....
348	1- محاكمة إيشمان: تقرير عن تفاهة الشر.....
352	2- تقرير عن تفاهة الشر بين الشجاعة الفكرية والنزاهة الأكاديمية.....
355	3- المطالب الأخلاقية وإشكالية الشر السياسي.....
360	4- الطبيعة البشرية أمام تحديات الشر السياسي.....
662	5- الأنظمة الكليانية حاضنة للشر.....
369	6- هل التسامح خطر؟.....
375	❖ خلاصة القسم.....
376	❖ خاتمة عامة.....
380	❖ بيبليوغرافيا.....

شكر

بفيض من الود والتقدير والاحترام، أتقدم بجزيل
الشكر والامتنان إلى أستاذي: الدكتور عبدالحى
أزرقان، الذي لم يبخل عليا بمقرحاته وملاحظاته
والذي كان له الفضل كله في إنجاز هذا البحث.

إهداء

أهدي هذا العمل إلى الروح الطاهرة
زوجتي حسناء العمراني تغمدھا الله برحمته
الواسعة.

مقدمة عامة

" يا أيها الإنسان كن فيلسوفاً، ولكن، عبر كامل فلسفتك تلك، ابق إنساناً "

دافيد هيوم.

♦ مجال البحث :

بداية لابد من تحديد المجال الذي تستهدفه فلسفة آرندت السياسة، حيث يتعلق الأمر بالسياسة والتقاليد التاريخية الغربية خصوصاً الليبرالية منها، وذلك بحكم تولي آرندت عدة مهام فكرية بالولايات المتحدة الأمريكية ودفاعها عن الحرية وعن حق الشعوب في تقرير مصيرها وتشبيهها الدستور الأمريكي باليونان القديمة. وهذا لا يمنع تأثر آرندت بالمرجعيات الأخرى، كالمرجعية الاشتراكية على سبيل الذكر لا الحصر. وباعتبارنا باحثين في الفلسفة، نجد الحجة المناسبة لتناول فكر الفيلسوفة بالدراسة والتحليل والنقد، لتبيان ما يزخر به هذا الأخير من دروس نظرية وفهم ما يجري هنا والآن، خصوصاً وأن إنجاز هذا العمل تزامن مع أحداث سياسية عنيفة طبعت المشهد السياسي العالمي. ولإنضاج الملامح الموضوعية واكتمال الصورة الحقيقية لهذا الشاهد، كان لزاماً علينا الحفاظ على المسافة الزمنية المناسبة لفهم ما حدث للكشف عن ملاسبات ذلك. وهذا من شأنه أن يخرجنا من المواقف الفكرية المتذبذبة.

♦ موضوع البحث وأهميته

يمكن تقسيم كتابات حنا آرندت إلى حقلين أساسيين: يتوزعان بين ما هو سياسي وما هو فلسفي. وإذا نظرنا إلى ما هو سياسي في متنها، فإننا نجد بأن كتاب أصول الكليانية يتصدر القائمة نظراً لكونه يشخص الأمراض، التي لحقت بالإنسان حتى أصبحت جزء لا يتجزأ منه، وتقصد أساساً العنف المنحدر من سوء تدبير السلطة وإدارة الشؤون البشرية. وقد كشفنا عن جذور هذه الأمراض منذ أن ظهرت الدولة-المدينة (البوليس) من خلال الحدث السياسي القاضي بإدانة ومحاكمة سقراط من قبل حكومة أثينا الديمقراطية، وما ترتب عن هذا الحدث من انقسامات دراماتيكية لحقت الفكر والفعل معاً. في حين نجد كتاب الوضع البشري يحتل صدارة ما هو فلسفي. ويشغل الفعل فيه مكانة بارزة مقارنة

بالأنشطة الأخرى المؤطرة لهذا الوضع. والفعل بهذا المعنى، يخص الجنس البشري برمته أكثر مما يخص إنسانا ما أو أي فئة بشرية مخصوصة. ومفاد هذا الاهتمام، أن الفيلسوفة منحت للفاعل السياسي صلاحيات واسعة ستمكنه من إدارة الاختلاف المتعدد بدون عنف، حتى لا يقف حائرا عاجزا أمام مسالك الروح وتقدمها.

إن الإقامة برحاب الفكر الأرندتي المؤلف بين الفلسفة والسياسة، له ما يسوغه، إذ لا يشكل التركيب بين الحقلين الفلسفي والسياسي صراعا، بل جدلية نحاول من خلالها فهم مسارات الوضع البشري وغاياته. ونظرا لما للفلسفة من قدرات نظرية على تأمل الوجود والتنبؤ بمنعطفاته، وتفسير أحداث الماضي السياسي، سنراهن على فكر آرندت لعله يساعدنا على إيجاد حلا للإشكالية السياسية لما بعد أنظمة الحكم الكليانية، التي لم تستقر لا على معاهدة سلام للمهزوم ولا راحة بال للمنتصر، بل انتهت بتوقع حرب عالمية ثالثة بين القوى العالمية المتبقية. وقد أفسدت هذه الأحداث ومثيلاتها هدوء الفيلسوف، وبوصلة السياسي. ولم يعد لدينا أمل في نهاية المطاف من استعادة النظام العالمي بكل تقاليده، أو بإعادة إدماج جماهير القارات الخمس التي أُلقيت في حالة من الفوضى والضياع الناجمين عن عنف الحروب والثورات إلى درجة لم يعد مستقبلنا قابل للتنبؤ به. وأمام هذا الوضع البشري المضطرب، الذي أبان عن الضعف الكبير للبشر، جاءت ضرورة الفلسفة السياسية وأهميتها عند فيلسوفة عايشة أشد أنواع الشر الناجم عن السياسة. بحيث يصبح من الضروري هنا استثمار معطيات الفكر ومعطيات البيوغرافيا عند الفيلسوفة للبحث تاريخيا عن الحلقة المفقودة بين الفلسفة والسياسة.

◆ تبرير موضوع البحث وأهدافه

يمكننا تبرير موضوع البحث وأهدافه من معرفة الأولويات التي يجب أخذها بعين الاعتبار للخوض في قضايا دون غيرها انطلاقا مما أنجز حول فلسفة آرندت من دراسات وأبحاث وترجمات. لكن قبل الشروع في سرد ما أنجز حول الموضوع، لابد من ذكر بعض الصعوبات التي أخذت منا جهدا ووقتا وفيرين من زمن الأطروحة، رغم أن جزء كبير من هذه الصعوبات ذاتي أكثر مما هو موضوعي. حيث واجهتنا في البداية - ونحن نحاول أن نستجمع الخيوط الجامعة لشتات فكر آرندت - صعوبات تتجلى في ندرة المصادر والمراجع في ما يتصل بمتن آرندت خصوصا المنقول منه إلى العربية مادام أن معظم الترجمات

التي ظهرت للفيلسوفة لم تخرج إلى حيز الوجود إلا أواخر عام 2014، سواء كتاب ما السياسة¹ أو كتاب بين الماضي والمستقبل²، ثم كتاب رسائل حنة أرندت ومارتين هيدغر³ أو إيشمان في القدس⁴، وكتابها الضخم الذي يحمل دلالات فلسفية عميقة عن الوضع البشري بأبعاد سياسية⁵ والجزء الثاني من حياة العقل. ما عدا كتابها في العنف⁶ المترجم إلى العربية وأسس التوتاليتارية⁷ وكتاب في الثورة⁸.

رغم صدور العديد من هذه الأعمال بشكل متأخر، والصعوبات الناتجة عن الحصول عليها، حاولنا الرجوع بشكل مستمر إلى كل الترجمات لمقارنتها مع الأعمال الصادرة باللغتين الإنجليزية والفرنسية، قصد الاستعانة بها في بعض المفاهيم والمصطلحات المستعصية على الفهم والنقل والترجمة.

لقد اختارت أرندت الحديث عن الناس بدلا من المواطن، لأن السياسة حرمت الناس حقوقهم الكونية والخصوصية، واعتبرتهم مجرد مواطنين من الدرجة الثانية والثالثة، بينما الواجب عليها أن تهتم بكل أطراف الناس وأصنافهم في علاقتهم بالعالم وليس بالوطن. كما أن هناك فئات من الناس لـسبب من الأسباب السياسية أو الاجتماعية- أصبحوا مجرد لاجئين ومهمشين ومنسيين، ومع ذلك لا أحد ممن ذاقوا مرارة الشر السياسي بكل أشكاله قد نجا من رومانسية الوطن الذي يضمن له العيش الهانئ. لكن كثر ممن خاب أملهم فتحول حلم الوطن لهم إلى جحيم، وانتهى بهم الأمر إلى التشرذم والانتحار⁹. وهكذا تكون

-
- 1- حنا أرندت، ما السياسة؟ ترجمة زهير الخويلدي- أ. سلمى بالحاج ميروك، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى 2014
 - 2- حنا أرندت، بين الماضي والمستقبل ستة بحوث في الفكر السياسي، تعريب، عبد الرحمان بشناق، جداول، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، أكتوبر/2014.
 - 3- حنة أرندت مارتين هايدغر، رسائل حنة أرندت ومارتين هايدغر 1925-1975، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول، الطبعة الأولى، 2014.
 - 4- حنة أرندت، إيشمان في القدس تقرير حول تفاهة الشر، ترجمة، نادر السنوسي، تقديم علي عبود المحمدوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، 2014.
 - 5- حنا أرندت، الوضع البشري، ترجمة، هادية العريقي، جداول، مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2015.
 - 6- حنا أرندت، في العنف، ترجمة، إبراهيم العريس، دار الساقى، الطبعة الأولى، 1992، بيروت-لبنان.
 - 7- ترجم هذا الكتاب سنة 1993، ولم اعثر عليه إلى أن صدرت الطبعة الثانية سنة 2016. حنة أرندت أسس الكليانية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقى، الطبعة الثانية، 2016. ترجمة لا تخلو من هفوات. ففي الصفحة 286 مثلا، ترجم المفهوم Action، "فعل" ب "العمل"، علما أن أرندت تميز في كتابها الوضع البشري بين ثلاث مفاهيم أساسية وردت على الشكل الآتي: الكدح، العمل، الفعل.
 - 8- حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، مراجعة، رامز بورسلان، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، سبتمبر 2008.
 - 9- أخص بالذكر هنا إقدام اليهود النمساويون على الانتحار في أعمال الشغب ضد مساكن اليهود، وبعض الحالات التي انتحرت في الغيتوهات والمحتشدات التي عمل الحزب النازي على تجميع اليهود فيها. أنظر في هذا الصدد:

السياسة تنتشر الظلم والذعر والحزن والتشاؤم في شتى أصقاع العالم بدلا أن تضمن الحرية في وقتنا الحاضر. وبضياح تفاؤل الإقامة في أحضان الوطن وبحكم لا تنتهي إمكانات الوجود الإنساني، وقدرته على الخلق والإبداع، تدعونا آرندت من خلال تجربتها مع العنف السياسي إلى تبني ثقافة جديدة شكلت نواة فلسفتها السياسية. أقصد، ثقافة الفعل. وهذا ما يبرر اختيارنا لفلسفة آرندت السياسية. وهي واحدة من أهداف هذا البحث: ترسيخ ثقافة الفعل السياسي لتدبير التنوع الذي يزخر به الجنس البشري على المستويين الثقافي والحضاري.

وهذا ما دفعنا إلى الاهتمام بمتن الفيلسوفة الألمانية - الأمريكية حنا آرندت، والتعريف بهذه الشخصية التي تغيب في حقل الدراسات الفلسفية العربية ما عدا بعض المقالات أو الترجمات أو المؤلفات أو البحوث الجامعية النادرة. إنها "غائبة بالمقارنة مع كثافة الدراسات والترجمات والكتب والملتقيات المخصصة لها في القارات الخمس من العالم"¹، وفي هذا الصدد نود الإشارة إلى طبيعة أسلوبها الخاص الذي يتميز بالجدة والإبداع الفريدين، وهو الأسلوب الذي أعاد اكتشاف أفكارها النقدية التي اعتمدت على تجربتها الشخصية في بناء متنها الفلسفي والسياسي، واعتماد مقاربات غير تقليدية في معالجتها لقضايا الإنسان المعاصر، ومعارضة للحداثة ومزعجة لتيار ما بعد الحداثة، لكن مع حنينها إلى الماضي اليوناني- الروماني، وهذا ما حدى بالفيلسوفة الانفصال عن باقي التصورات الأخرى التي قدمت عن السياسة، مما جعلها نحتت تصورا جديدا للسياسة يحيد عن القاعدة الكلاسيكية بين الفلسفة والسياسة.

وتسعى مضامين هذا البحث إلى إحياء تصور قديم للسياسة بأعين جديدة. إذ كانت السياسة في التصور اليوناني-الروماني من الأركان الضرورية لبناء مجتمع منسجم مع ذاته، وكانت السياسة شديدة الحرص على عدم الخلط بين ما هو سياسي واجتماعي-اقتصادي. لكن انطلاقا من العصر الحديث، تدأت الحدود بين السياسي والاجتماعي في

- Hannah Arendt, « We Refugees », in: The Jewish Writings, Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, the Literary Trust, 2007, p 269.

¹ - محمد شوقي الزين، الفعل السياسي بوصفه ثورة، دراسات في جدل السلطة والعنف، مجموعة مؤلفين، إشراف وتنسيق، علي عبود المحمداوي، دار الفرابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2013، ص 7.

التلاشي، وتحولت السياسية إلى مجرد وسيلة للتقني الاجتماعي وارتبطت في ذهن العامة بالمكر والسلبية والخداع.

واختيارنا لفلسفة آرندت السياسية في هذا الإطار، جاء من أجل تسليط الضوء على ما تم نسيانه من قبل الفلاسفة منذ بارمنيدس وأفلاطون حتى هايدغر، الذين دعوا إلى عدم أخذ شؤون الناس مأخذ الجد، فتركوا المجال فارغا للنزعات الفردية والمعتقدات الدوغمائية، نتج عنها تنظيمات كليانية سرعان ما حولت الناس إلى أذرع بشرية اذكت "كاريزما القائد" وتسلطها. ومن منطلق هذه الظواهر السياسية، نسعى إلى البحث في ما يجعل الوضع البشري بمنأى عن الأخطار. مما يمنح الفيلسوف الشرعية للتفكير في السياسة.

وهكذا نسعى في هذا البحث إلى ترميم الحدود الفاصلة بين الفضاءين الخصوصي والعمومي، والتأكيد على ضرورة السياسة وأهميتها القصوى، ليس باعتبارها ممارسة نبيلة، وإنما باعتبارها ضرورة لا محيد عنها: "ليس بالمعنى الكابح للحاجة في الطبيعة البشرية، مثل الجوع أو الحب، ولا بمعنى المؤسسة التي لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة للمجتمع الإنساني. بل على خلاف ذلك، تبدأ حيث تكف مجالات الضرورة المادية والقوة الفيزيائية"¹ وذلك بغية تجاوز الفوضى الحاصلة اليوم في المجال العمومي ومحاربة العزوف والفساد السياسيين. وهذا ما يفسر عودة آرندت إلى اليونان القديمة والرومان، باعتبارهما ينبع لا تتضرب. وفي مثل هذه الظروف، فإن ماهية السياسة هي "معرفة كيفية تناول الأخطار وإدارتها"²، والسير على خطى آرندت ليس معناه الإغراق في النظرة التبجيلية والحنينية للماضي، وإنما إن صح التعبير هو تلك المرأة التي ننظر منها إلى الوراء للسير نحو الأمام، وهي مهمة شبيهة بما قاله لينين ذات مرة "الرجوع إلى الوراء خطوة بغية التقدم خطوتين إلى الأمام". وهنا تكمن روعة فلسفة آرندت السياسية وتحديها لتاريخ الفلسفة برمتها. وقد حاولت الفيلسوفة بصدد ذلك الرجوع إلى الماضي، لتجلب اهتمام الناس حول الشر، وتخليص السياسة من الغموض خاصة وأن السياسة اليوم تميل إلى الدعاية دون أن تكشف عن ما هي متطلبات الناس، مما شكل أحكاما مسبقة تهدد هويتها.

¹ - Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Texte établi et commenté par Ursula Ludz, traduction de l'allemand et préface de Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, 1995, p. 126. p 59.

² - Hannah Arendt, **The Human Condition**, Chicago : University of Chicago Press, 1958. A seconde edition, published in 1998, has an introduction by Margaret Canovan, p. 223.

ومن باب حفظ الحقوق لأصحابها، وجب بداية إلقاء نظرة فاحصة على ما أنجز حول الموضوع سابقا، "حيث لا يوجد باحث يشتغل بمفرده أو لوحده"¹. ففي حقل الفلسفة السياسية لم أجد ولو رسالة واحدة أنجزت حول حنا آرندت باللغة العربية. لكن على مستوى المنشورات باللغتين الانجليزية والفرنسية، وجدنا ما يكفي لتناول فلسفة آرندت من زاوية سياسية. وهذه بعض عناوين المنشورات الأولية التي لامست مختلف التيمات والموضوعات التي بحثتها آرندت بشكل مكثف:

رصد أهم الدراسات المتعلقة بالفلسفة السياسية لدى حنا آرندت ♦ الكتب

يجب أن نبدأ بداية بالدراسة الضخمة التي أنجزتها تلميذة حنا آرندت عن أساتذتها، ويتعلق الأمر بإليزابيث يونغ -بروهيل (Elisabeth Young-Bruehl)². وهي من الدراسات التي أنارت لنا طريق البحث بشكل كافٍ. لقد أطلعنا الكاتبة على أدق تفاصيل سيرة صاحبة مفهوم "الكليانية" عيشا وتأليفا وممارسة، وكذا معاناتها مع هذه الأخيرة دراسة وإقامة وتهجيرا... إلخ، إلا أن وجدت ملجأ يأويها بنيويورك.

وهناك دراسة أخرى ذات أهمية بالغة أيضا فيما يخص موضوع بحثنا وهي الدراسة الفريدة الرصينة التي أنجزها جون كلود بويزا Jean-Claude Poizat³ عن حنا آرندت، مثيرة رقعة الشطرنج التي يحتلها فكرها، ومتسائلا: هل هي محافظة ليبرالية ؟ أم هي اشتراكية أو رأسمالية ؟ بهذه الأسئلة المستقزة والمحرجة، سنرى من خلال استئناسنا بالكتاب أثناء تحرير الأطروحة ما هو الموقع الذي احتلته الفيلسوفة في نظرنا.

وفي سياق آخر من سياقات بحثنا، يعالج كتاب حنا آرندت الكليانية والعالم المعاصر⁴ ظاهرة الكليانية، التي لا تزال الظاهرة المركزية الأكثر إثارة لمشاكل الحضارة الموروثة من القرن العشرين. ويعتبر عملها الرائع حول الكليانية عملا فريدا من نوعه لفهم

¹ - Michel Beaud, *L'art de la thèse*, éditions la découverte, places Paul-Painlenné, 75005 paris 1986, p. 5.

² - Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, traduit de l'américain par Joël roman et Etienne Tassin, pluriel, 1999.

³ - Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt une introduction*, Collection « Agora », Pocket, 2003.

⁴ - Daniel Dagais, *Hannah Arendt, Le totalitarisme et le monde contemporain*, Les Presses de L'université Laval, 2003.

الأزمة الاجتماعية التي خلفتها الكليانية في العالم المعاصر وكاستجابة لتحدي أزمة الحداثة في اللاوعي المتهور.

يركز الكتاب إذن على ظاهرة الكليانية بعد القرن العشرين منتقدا العنصرية النازية الإمبريالية والاشتراكية الوطنية، مادامت هذه الأنظمة الفكرية والسياسية تكشف عن انهيار الإطار الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الأوروبي.

وكتعميق للنقاش السياسي من زاوية كليانية، يستحضر كتاب حنا آرندت السياسة والتاريخ : الديمقراطية في خطر¹، نقد آرندت للقومية العدوانية التي تعتبرها المسؤولة الأولى عن العديد من الصراعات والخروقات في القرن العشرين. وكذا دفاعها عن القومية الوطنية التي تنطوي على فكرة المسؤولية للمجتمع المستقر، وإدراك الوطن من قبل حنا آرندت بالمعنى الروماني للمصطلح كمكان للتقاليد والدين، الذي يربط الناس ببعضهم البعض بالماضي والسلطة، التي تسمح بالتعرف على القواعد والمؤسسات التي تنظم الحياة المشتركة للناس أو المجتمع، وحب الوطن يعني، حب المكان الذي يجمع بين الأجداد والأولاد والأحفاد من خلال البعد المقدس والذاكرة. بينما ترى "القومية القبلية" الناس كالحشد والقطيع، في توسع وصراع ضد الشعوب المجاورة. يعالج الكتاب أيضا الهوية الوطنية وحقوق الإنسان في ظل تعدد واختلاف المجتمع السياسي.

أما من جهة المسار الذاتي للفيلسوفة، لقد اختار صاحب كتاب اختبار السيرة الفكرية² التعريف بالمسار الذي قطعه حنا آرندت أثناء إقامتها ما بين ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، باعتبارها شاهدة على القرن، التي لا تزال اليوم حاضرة في قلب النقاشات الفكرية ومصدر إلهام ضد الأخطار التي تهدد الديمقراطية، بل وأيضا معاينة عن قرب كل المعارك. كما يتضمن الكتاب سؤال إشكالي جلي: لماذا لا نستطيع فصل أعمال آرندت عن مسارها ؟

ويرى الكاتب أنه من خلال تتبعه للوثائق غير المنشورة لعلها تساعدنا على الكشف عن ما هو مسكوت عنه في حياة المرأة خاصة تلك، التي تمتد إلى تاريخ العلاقة مع

¹ - Marina Cedronio, Hannah Arendt, Politique Et Histoire : La Démocratie en Danger, L'Harmattan, 1999.

² - Michelle-Lréne, Hannah Arendt, Essai de Biographie intellectuelle, Brudny, Grasset, 2006.

هايدغر والتقارير اليهودية ودولة إسرائيل. والكاتب يقدم رؤى جديدة في تكوين عملها العظيم أصول الكليانية. إنها تركز على الفترة الأمريكية من إقامتها، والتساؤل عن "دق ناقوس الخطر (E. Yourg)، الذي كان علامة بارزة على قوة فكر حنا آرندت.

يمكن أن نضيف موقف لورا أدلر (Laura Adler)¹ حول فكر حنا آرندت، باعتبارها واحدة من المفكرين الأكثر أهمية في القرن العشرين. بحيث تغطي أعمالها مجالات متعددة ومختلفة: الفلسفة، السياسة، الأخلاق... والنظر إلى المفكرة في الآن ذاته باعتبارها فوضوية العالم وناشطة سياسية، مناهضة للنازية، منذ الساعة الأولى ومنظرة للتهديدات التي تدعي الديمقراطية، إلى جانب ذلك فهي مناهضة للسامية وامرأة شاركت في المعارك السياسية الرئيسية للقرن. كما تعتبرها مفكرة الحدث، وفيلسوفة هشاشة الإنسان.

كل هذه الخصائص التي تمتاز بها آرندت، دفعت لورا أدلر إلى تسجيل ملاحظة أساسية حول مسارها الفكري. تقول: "من المرجح أيضا هذا هو السبب في عملها أنه يزعجنا بعد ثلاثين عاما عن وفاتها"²، محاولة بذلك وضع قدميها في حياتها، إعادة بناء وتأمل مسارها، وذلك من خلال المراسلات غير المنشورة وتسليط الضوء على العلاقات الغرامية وخاصة تلك التي كانت مع مارتن هايدغر.

يهدف الكتاب إذن إلى تقديم دراسة استقصائية تسعى إلى فهم ما تم نسيانه أو تجاهله في حياة المرأة المعطاء والشخصية غير المنتمية سياسيا، التي مارست صداقة الفكر الإيروسية واعتبرت الفلسفة كفن المعرفة المعاشة. وتتوزع محاور الكتاب إلى تسعة عشر محورا من أهمها: "الطفلة الغريبة"، "المنبوذة" "ناشطة سياسية" "مفكرة كليانية"، "فيلسوفة"، "عميقة".

وبالنظر إلى تنوع القضايا التي أثارها فلسفة آرندت السياسية، مثل نظريتها في الفعل، وجدنا هذا الاهتمام من طرف باحثة أخرى تناولته في كتابها مصير السياسة³ وقد ركزت على نظرية الفعل السياسي، وما وراء ظواهر الفعل. كما سلطت الضوء على أصالة وراديكالية هذه النظرية، التي تفصل فيها آرندت فكر الفعل عن النموذج الغائي الناجم عن

¹ - Laura Adler, *Dans les pas de Arendt*, Gallimard, 29 septembre 2005.

² - Ibid, p. 5.

³ - Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger: the Fate of the political*, 1996, Princeton University Press.

الخلط بين الفعل والعمل. وفي الوقت نفسه يكتسي الفعل أهمية وجودية: بل هو وسيلة للوجود في العالم. إنه ليس أقل من ثورة في الفكر السياسي، بل ولد من الالتزام العاطفي ليصل إلى التعدد الإنساني والفضاء العمومي المشترك، لذا لا يمكن لفكر آرندت أن يختزل في مجرد تجديد أرسطو (هابر ماس). هذا هو الأفق الذي تجده دانا فيلا (Dana R. Villa) في قراءتها لحنا آرندت.

وترى فيلا أن آرندت ليست تلميذة لهذا ولا لذلك، لا مع نيتشه ولا هايدغر، بل أعادت اكتشاف مدى تعقد الفعل في ضوء معطيات جديدة عاشها العالم. إنها عودة إلى الصميم الظاهراتي لتجربة الحرية كما البراعة. ولا يمكن خلط صورة آرندت عن اليونان مع حكايات مارتن هايدغر. وهو ما يتحقق من دون الحنين إلى الماضي أو الأوهام حول الأغوار، في حين أن صورة هايدغر عن اليونان تكمن في موقع المجتمع السياسي الذي كشف الستار عن الكائن، الذي يتميز عن اثنين من مصائر مختلفة من السياسة على النحو التالي:

- **الأول:** لا يتردد في المشاركة في الأعمال الأكثر كارثية للحكم الشمولي، النازية على وجه الخصوص.

- **الثاني:** حفظ الإيمان رغم تشاؤمه من الفعل الإنساني.

ولفهم المكانة المرموقة التي يحتلها الفضاء العمومي وحقوق الإنسان والإشكالات الخفية التي يطرحها القانون للتعاطي مع الوضع البشري في جزئياته لدى حنا آرندت، يسلط كتاب **الإنسان أصبح في غنى عنه**¹ الضوء على فكر آرندت الذي رافق تجربة شخصية وتاريخية كبرى. عاشت هذه التجربة كامرأة يهودية عانت ويلات الحرب والإبادة والسجن والتهجير... تجارب تبدت في العلاقات الوثيقة بين التفكير والحكي، التي دعمت انفتاحها على العالم من خلال نهج "العقلية الموسوعة" وإضفاء "الصلاحيات النموذجية" المستعارة من كانط. مما مكنها من تأمل ظاهرة الكليانية وتحليل العناصر المكونة لها - النازية والستالينية - باعتبارها عناصر أزعجت منتصف القرن العشرين.

¹ - Françoise Collin, *L'homme Est-il Devenu superflu ?* H. Arendt, Editions, Odile Jacob, Novembre, 1999.

كما يناقش الكتاب مطولا أشكال الفضاء العمومي المتعارض مع الأنظمة الكليانية، الذي يرى أنه من المستحيل العودة الى نماذج من الحياة السياسية الحقيقية التي ظهرت لأول مرة لدى الإغريق والتي كانت تضمن لكل شخص حقوق المواطنة. وفي ظل هذا الأفق المزدوج يقابل الكتاب العنف والحوار بين الهيمنة وتقاسم السلطة، بين المجتمع مع الجماهير والتعددية، بين القانون والقوة، بين الرعاية ومناقشة الآراء، بين العمل (poiesis) والفعل (praxis) بين العمومي الخاص بالمشارك بيننا كبشر داخل المجتمع وبين الكلام والحوار منفردا. وهو ما جعل حنا آرندت حسب الكاتب تكثر من استخدام -في بعض الأحيان- عبارات أو أحكام الديمقراطية: المدينة اليونانية، العالم الروماني، التأثير الأمريكي، لكن أيضا كمونة باريس، انتفاضة بودابست وأحيانا- مع بعض التحفظات- الثورة الفرنسية... كما ركز الكتاب أيضا على معارضة الكليانية للتأمين ضد الكوارث الديمقراطية وذلك بالرجوع إلى تاريخ الديمقراطية.

وفي الاتجاه نفسه وكانفتاح على المفاهيم المجاورة، يحكي كتاب إعادة تأويل الفكر السياسي لحنا آرندت¹، أن حنا آرندت واحدة من أكبر الغرباء في الفكر السياسي للقرن العشرين، وفي الآن ذاته لافتة للنظر، مزعجة وغير تقليدية²، منذ أن نشرت عملها الضخم³ الذي اجتذب اهتماما واسعا وأثار جدلا محتدما إلى درجة صار اسمها حاضرا بقوة في الحلقات والأزياء الفكرية. حيث كانت ترى الكليانية بمثابة تحليل عميق للنازية الفكرية فيما بعد وبمثابة تحليل عميق للنازية والسالينية، التي رفضتها كجزء من الدعاية للحرب الباردة. وكتبها، الوضع البشري وفي الثورة، تمثلت هذه الأعمال في بعض الدوائر الفكرية باعتبارها الدفاع الكلاسيكي عن السياسة التشاركية، التي أصبحت مألوفة في الستينيات.

ويرى الكاتب أيضا، أن حنا آرندت ناقشت بشكل جدي قضية أدلف إيشمان في القدس، في تقرير لها عن " تفاهة الشر " الذي نشر سنة 1963. وهو ما اعتبر من قبل البعض بأنه عمل من أعمال الخيانة للطائفة اليهودية. وبمجرد وفاتها عام 1975 ماتت

¹ - Margaret Canovan, *Hannah Arendt, Areinterpretation of her political Thought*, Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge University Press, First Published 1992.

² - Ibid.

³ - Hannah Arendt, *The Origins Of Totalitarianism*, Santiagoom New York, London, 1979.

معها القضية، بينما مكانتها ظلت حاضرة في النقاشات الفكرية والسياسية. ويرى المدافعون عنها أنها المنظرة، التي أكدت على أهمية السياسة في أعمالها في عصر أصبح -إلى حد كبير- خاضعا للاهتمامات الاجتماعية-الاقتصادية. وفي مقابل ذلك أشار منتقدوها تفضيلها للنماذج القديمة للديمقراطية على النماذج الحديثة، خاصة تلك المتعلقة بالثورات، وليس لديها الكثير عما تقوله على السياسة هنا والآن.

وهناك دراسة لا تقل أهمية فيما يتصل بموضوع بحثنا، وهي الدراسة، التي أنجزتها مليكة بن داودة **فلسفة السياسة عند حنة آرندت**¹. لكننا لم نطلع عليها إلا بعد أن أشرفت المدة الزمنية من إنجاز البحث على نهايتها. وتطرح فيه صعوبة تصنيف آرندت، تبعا للأرخبيلات التي كانت تنتقل بينها المرأة، من شعر ولاهوت وسياسة وتاريخ للعلوم. إلا أن الدراسة تؤكد على العلاقة الفريدة التي أقمتها آرندت مع السياسة، كما يتجلى ذلك من خلال خاتمة الكتاب. ونحن بدورنا نؤكد على ذلك من خلال تأثر الفيلسوفة بإيموانويل كانط، الذي شكل أسلوبه النقدي موضوع التحالف بين الفلسفة والحقل المخبري للسلطة والمدافع عن الدور الحاسم للنقد (ضد أي دعاية للفلسفة)².

◆ المقالات

في كتابها **صمود العقل**³، تعرض الباحثة الألمانية سوزان نايمان (Susan Neiman) مقالة حنا آرندت **"الحقيقية والكذب في السياسة"**. وقد وجدنا بدورنا في فصل "الكذب السياسي من بحثنا، أن الكذب في السياسة يعتبر جزء لا يتجزأ من الجهاز الإيديولوجي للدولة والمتمثل حسب التوسير في الهيمنة اللامادية للسلطة، والقارئ الفاحص لذلك ستبدي له العلاقة الحميمة بين السلطة والكذب.

وفي ذات السياق نجد الكذب في السياسة لدى حنا آرندت يحضر في : **أزمات الجمهوريات، أصول الكليانية، في العنف، وفي الثورة** وليس فقط في كتاب **أزمة الثقافة**

¹ - مليكة بن دودة، **فلسفة حنة آرندت السياسية**، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 2015.

² - Hannah Arendt, **Lectures On Kant's Political Philosophy**, Edited and with an Interpretive Essay by Roland Beiner, The University Of Chicago Press. 1982.

³ - Susan Neiman, **Widerstand und Vernunft, Ein Manifest in post faktischen Zeiten**, ecovin, 2017.

- تجدر الإشارة إلى أن كتاب **صمود العقل** لصاحبه، لم نعثر له عن أي ترجمة له باللغة الثلاث المعتمدة في هذا البحث. وقد ساعدنا بعض طلبة الشعبة الألمانية في شرح مضمون ذلك، خصوصا وأننا عثرنا على كتابات مهمة للباحثة باللغة الإنجليزية على الشبكة العنكبوتية تدرج ضمن الكتابات النسائية على منوال حنا آرندت.

أو بين الماضي والحاضر كما يتبين ذلك من خلال عنوان المقالة التي أشارت إليها سوزان نايمان في الفصل الأول من الكتاب السالف ذكره.

وبعيدا عن فلسفة كانط السياسية والحقوقية ينتقل بنا¹ الباحث المغربي محمد المصباحي في مجال الفكر الإسلامي إلى مقالة يتساءل من خلالها هل يمكن الكلام عن "الحق في الكذب في المجال السياسي؟" مستشهدا بموقف حنا آرندت من الكذب السياسي بحيث ترى المفكرة أن الحقيقة بطبيعتها الأساسية، بل بغناها مضادة للسياسة لتتقاطع مع الفيلسوف اليوناني أفلاطون الذي يرى في الكذب قوة محرّكة للشعور وعواطف الناس، بينما السياسي حسب المفكرة له القدرة على التزوير والكذب حتى وإن تطلب الأمر في ذلك الحجة والدليل في ظل مجتمع متطور تقنيا يسهل فيه فبركة الخبر وصناعته.

تقترح حنا آرندت كما جاء على لسان الباحث² حلا للخروج من النفق المسدود لفلسفة الفعل (أي القدرة على البدء من جديد) أو كما قالت هي "الفعل هو النشاط الوحيد الذي يربط الناس فيما بينهما وهو ما يتطابق مع الوضع البشري للتعدد وهذا هو جوهر السياسة. أي: التعدد. والتعدد يفترض الحرية، بمعنى أن ماهية السياسة هي الحرية. وهذا ما اقترحه محمد شوقي الزين في مقاربته لسؤال الحرية في التفكير الفلسفي والسياسي عند حنا آرندت". إنه سؤال جوهري وضرورة فكرية استشعرته المفكرة انطلاقا من الشحنة العميقة مع الحياة الذاتية والمعاناة الشخصية.

إن المبدأ الذي تنطلق منه آرندت في معالجة الحرية هو الفعل وليس الإرادة. وتنطلق من فكرة: "إن ما يبرز وجود السياسة هو الحرية وحقل تجربتها هو الفعل "منتقدة بذلك" نقل السياسة من الفعل إلى الأداة التي كانت له نتائج تاريخية وخيمة نددت بها مدرسة فرانكفورت على لسان تيودور أدورنو وماكس هوركايمر اللذان وقفا على تحولات العقل من الأنوار في القرن الثامن عشر وحتى صعود الأحزاب الفاشية والشيوعية والنازية التي كانت بمثابة المعدل الذي عدم العقل وأجهز على السياسة.

¹ محمد المصباحي، "الكذب السياسي"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 143، 2003.

² محمد شوقي الزين، "هل الفعل السياسي أرقى أشكال البراكسيس؟ تأملات في النظرية السياسية لدى حنا آرندت"، ضمن كتاب جماعي، الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، إشراف علي عبود المحمداوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط. الأولى، 2012.

كما يبين الدور الكبير الذي لعبته حنا آرندت في الفكر السياسي المعاصر من خلال الكشف عن الأبعاد المتعددة التي يحملها الفعل السياسي في طياته: مثل التعدد، الحوار، الاختلاف، الجدل... وهذا هو جوهر السياسة حسب الباحث بالنسبة لحنا آرندت. منتقدة بذلك منطق الغايات والنهايات والنفعية التي تحرك الآلة السياسية، بقدر ما يحمل دلالة الفاعلية والإبداع، التي تمنح الإنسان خاصية التفرد والتنوع، كما يتجلى ذلك بأبهى صورة في المحاججات والمجادلات والمناقشات في ما يتعلق بصنع القرارات الحكيمة والرشيطة، لترسيخ دولة العقل والحرية كما نادى بها من قبل الفيلسوف الألماني هيغل.

وفي الاتجاه نفسه يميز الباحث الجزائري زهير الخويلدي¹ بين ثلاثة مفاهيم أساسية في فلسفة الفعل عند آرندت: مفهوم العمل، هو النشاط الذي يطابق المسار البيولوجي للجسد الإنساني، ومفهوم الحرفة، وهو النشاط الذي يطابق لا طبيعة الوجود الإنساني، التي تمنحنا عالما صناعيا من الأشياء مختلفة بشكل تام عن كل وسط طبيعي، وأخيرا الفعل: النشاط الوحيد الذي يضع الناس في علاقة دون توسط الأشياء. مركزا على الفعل، نظرا لأنه مرتبط أشد الارتباط بالكلام، وهي خاصية تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى خاصة فيما يتعلق بالتواصل في القضايا المشتركة.

يقدم محمد الشيخ مقالة عن فلسفة كانط السياسية والحقوقية: نظرية مغايرة حنا آرندت مؤولة لفكر كانط السياسي والحقوق²، مبينا فيها أوجه التشابه بين حنا آرندت وإيمانويل كانط، وذلك من خلال كتابها: الحكم: حول الفلسفة السياسية عند كانط، وقراءتها في سن مبكرة 1925 لنصوص كانط والمحاضرات التي ألقته عن كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ونقد ملة الحكم وتشديدها في جل أعمالها على" الحكم" في المجال السياسي.

وأما عن النزعة الكليانية نجد في كتاب الفلسفة السياسية في القرنين: التاسع عشر والعشرين³ التطرق إلى الحركة الكليانية كما صورتها حنا آرندت، باعتبارها حركة

¹ - زهير الخويلدي، "فلسفة الفعل عند حنا آرندت"، تشريح العقل الغربي مقابسات فلسفية في النظر والعمل، ابن النديم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2013.

² - محمد الشيخ، "فلسفة كانط السياسية والحقوقية، نظرة مغايرة حنا آرندت مؤولة لفكر كانط السياسي والحقوق"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة، ندوات ومناظرات، رقم 143، 2003.

³ - غيوم سيبرت-بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة، عز الدين الخطابي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2011.

استهدفت التعددية الحزبية من جهة، والتمييز بين الحزب وجهاز الدولة من جهة أخرى، مما سهل على نظام الحزب الواحد تجييش الأفراد وتحويلهم إلى مجرد جماهير وحشود، يسهل توجيهها حتى وإن تعلق الأمر بإثارة العنف والفوضى. وفي السياق نفسه، أورد الباحث الأمريكي جون إمرنبرغ في كتابه: **المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة**¹ تحليلات آرندت عن الكليانية التي تعتبرها سمة مائزة لمجتمع مدني غير مستقر وللجماهير التي تقيم فيه. فتفسخ أوربا أنذر بظهور مخلوقين حديثين فريدين ومريضين: هما الإنسان الجماهيري والمجتمع الجماهيري، اللذين يفترقان للروابط الاجتماعية، مما ولد لهما الرغبة في التضامن السلبي "وأن جذور هاذين المخلوقين نابعة من الثورة الفرنسية التي رفعت شعار القضية الاجتماعية أثناء إنطلاق شرارة الثورة، بخلاف الثورة الأمريكية التي أثنت عليها آرندت، والتي كانت من بين أولوياتها الحرية بدلا من الفقر والهشاشة.

وغير بعيد عن ذلك، استشهد الدكتور خليل أحمد خليل في كتابه: **تاريخ الأفكار السياسية**²، في الفصل العاشر المعنون - بالدولة تحت المشرحة - بالفيلسوفة الألمانية - الأمريكية حنا آرندت، التي ترى الخطر الكلياني كاحتمال دائم خاصة وأنه يستهدف سيكولوجية الإنسان المقهور والحزين والمسكون بالقلق، الذي منيت به الجماهير الحديثة منذ الثورة الفرنسية، مستحضرا موقف آرندت من ظاهرة الكليانية، التي تعتبر ظاهرة القرن العشرين بامتياز، والتي اعتمدت على القانون بشقيه التاريخي والوضعي في مداومة الجماعات المخالفة والمغايرة وتحويلها إلى مجرد رقم فارغ من أي محتوى وتعبئتها لممارسة الشر والعنف بشتى أشكاله.

◆ الكتب الجماعية

ينفتح كتاب **الفعل السياسي بوصفه ثورة، دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنة آرندت**³ على العديد المكونات الأساسية للفلسفة السياسية لدى الفيلسوفة خصوصا التي لها علاقة بالفاعلية البشرية وسؤال الحرية ومسألة السياسة والفضاء العمومي ومعضلة العنف والاستبداد، بالإضافة إلى مباحث الثقافة والتربية والتاريخ. إلا أنه

¹ - جون إمرنبرغ، **المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة، علي حاكم صالح، حسن ناظم، بيروت - لبنان، 2008.

² - خليل محمد خليل، **تاريخ الأفكار السياسية**، الطبع الأولى 1984، بيروت لبنان.

³ - مرجع سبق ذكره.

لم يتطرق إلى مسألة الكذب السياسي، وكذا جدلية الحب و الصداقة من زاوية سياسية، ومسألة المواطنة والمقاربة القانونية وإشكالية الثورة، وغيرها من المفاهيم التي ظلت محجوبة عن الأنظار. وهذا ما سنعمل على تطويره من خلال هذا البحث.

إن التشاغل الذي يؤثث المشهد السياسي ما بين الحربين، نعثر عليه في مجموع المقالات التي حاولت الإحاطة بجميع أشكال فكر آرندت السياسي. والكتاب -حنا آرندت والحادثة¹- يحاول توصيل رسالة للقارئ مفادها، إن قوة وعظمة فكر الفيلسوفة، قادر على الإحاطة بجميع التحولات السياسية والاجتماعية-الاقتصادية، التي يشهدها العالم، ولعل النصوص المنتقاة بعناية تحرص على نقل أفكار آرندت إلى جميع لغات العالم، خاصة تلك المتعلقة بالعنف والسلطة. والنظر أيضا إلى ظاهرة "الولادة"، التي تعتبر مركز اهتمام الفكر الفلسفي والسياسي للفيلسوفة، بل إنها "المفهوم الأصلي لظهور السياسة.

وتبقى النصوص التي يتضمنها الكتاب - حنا آرندت والحادثة - كمصدر للوحي بالنسبة للكاتب عن "الكرامة الوجودية" للسياسة: ويذكرنا بأن مسألة السياسة ليست أقل من مجرد قضية معنى، بل مجال السياسة بالنسبة لنا، هو المكان الوحيد، الذي نتساءل فيه حول معنى حياتنا المشتركة، ويتطلب منا هذا الفهم إدراك كون السياسة تستوجب وسيلة أساسية تمكننا من التمييز بين المعنى وغياب المعنى كسلطة الإنسان الأساسية.

يوقظ فينا إذن فكر آرندت حسب المؤلفين، قلقا جديدا تجاه العالم والشعور بالحاجة الملحة إلى مثل هذا القلق، وفهم من أي وقت مضى أهمية هذا الفكر الذي يعتبر مشينا أحيانا في نقده للديمقراطيات الشعبية الجماهيرية، وبشكل أعم الحداثة. إنه نقد أكثر راديكالية موجه للعالم الحديث الذي لم يفهم الوضع البشري فهما صحيحا، والذي اعتمد في غالب الأحيان على لغة الخبراء والتقنيين، متجاهلا صوت الحكماء والمفكرين الذين يتمهلون ويتريثون في اتخاذ القرارات السديدة.

لقد التأمت جل رؤى المساهمين في هذا العمل² حول فكرة محورية مفادها: أن إحدى أهداف آرندت هو خلق مؤسسات دائمة وتجديدها بشكل مستمر من خلال الفعل.

¹- A-M. Roviello, et M. Weyembergh, *Hannah Arendt, Et La Modernité*, cordonation scientifique, Paris Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

²- Craig J. Calhoun, John Mc Gowan, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, of Minnesota Press, 1997.

وفي غياب هذا الدور، ستتحوّل حياتنا العمومية المشتركة في المستقبل القريب إلى حلبة للصراعات والمفاوضات بين المصالح المتضاربة، والنزاعات بين الهويات المختلفة اختلافا جذريا.

من خلال هذه التشنجات والصراعات يمكننا حقا إعطاء معنى كافي لفكرة السياسة، ومن هنا نتساءل هل يجب أن تكون السياسة مجرد مسألة علاقات القوة، أم يمكنها أن تُعرض عن ذلك ويستقر حالها على تحقيق بعض الإمكانيات الأكثر تميزا لحياة الإنسان ؟ لا مفكر إذن قد جادل -بحماس أكثر- أن السياسة يجب أن تتجاوز مجرد "مسرحية" من المخاوف الجوهرية مثل، الرائعة والملهمة حنا آرندت، التي تعتبر موردا هاما للمنظرين السياسيين فيما يتعلق بأسئلة: المعنى والعمومية، التي تأخذ مركز الصدارة في فكرها. لذا يمكن اعتبار أعمال المفكرة لا غنى عنها لأولئك الذين يأخذون التعددية الإنسانية محل الجد، وكيفية فهم الحياة العامة (المشتركة) ليس فقط باعتبارها مناسبة للاختيار، ولكن أيضا باعتبارها فرصة لبنى البشر لمعالجة مختلف الظواهر السياسية.

ينفتح الكتاب إذن، على الأبعاد المختلفة لمعنى السياسة، كما يعنى بشرح وتفسير أعمال آرندت التي تعتبر نبعا لا يفتر، ويسعى في الآن ذاته تعزيز مواكبة آرندت لنظريتها السياسية، كما يعكس معنى الثراء الفكري للفيلسوفة بدء من شيوع وتداول أفكارها في عالمنا العربي في الآونة الأخيرة.

◆ المجالات

خصصت مجلة le Magazine littéraire، الصادرة بتاريخ شتنبر 2005، عدد 445، ملفا يحمل عنوان: Hannah Arendt penser le monde d'aujourd'hui، منسق الملف: Perrine Simon-Nahum. وقد تضمنت الورقات المنشورة في المجلة، شتات الفكر الآرندي، من سيرة ذاتية، والتاريخ الدراماتيكي لليهود، والعبارات المنتقاة للفيلسوفة وكذا قراءتها النقدية لمارتن هايدغر، ومسألة الحكم. بل يمكن القول: أن الملف قدم الخطوط العريضة للفكر السياسي عند حنا آرندت، إلا أن هذه المساهمات في نظرنا

تبقى مجرد بوصلة توجيهية، وبالتالي غير كافية للغوص في فكر نهل من أمهات الكتب ومن أبشع تجارب الشر السياسي. ومثل هذه المهام تلقى على عاتقنا النباش في منطقة البياض، التي أرخت بسدولها على فكر فيلسوفة طواها النسيان آنذاك.

◆ الأفلام

يشير الفيلم¹ اللحظات القوية لأطوار المحاكمة. ومن أهمها متابعة حنا آرندت لأطوار محاكمات إيشمان المعروفة " بقضية دريفوس"، المتهم بترحيل اليهود الألمان، باعتباره نازيا وسفاحا. تعاملت آرندت مع القضية بموضوعية وتبصر بغض النظر عن كونها امرأة واجهت المأزق نفسه، الذي عاشه كيرك صديق آرندت منذ فترة الشباب بانتماؤه للشعب اليهودي. بل اعتبرت إيشمان مجرد موظف بسيط كان ينفذ الأوامر العليا للجيش والمخابرات النازية، فضرورة العمل وطبيعته أملت على العقيد فعل مثل هذه التصرفات. وفي دفاعها عن القضية أثارت آرندت ضجة إعلامية في أوساط المثقفين اليهود سواء في ألمانيا أو الولايات المتحدة الأمريكية إلى درجة التشكيك في انتماؤها للنازية ؟ لكن عمق وحنكة المرأة جعلتها تتأى بعيدا عن هذه القضية المعزولة وأن تتأمل الشر في كليته وتخلص في الأخير إلى خلاصة مفادها أن " الشر تافه".

وقد سلط أيضا الفيلم الوثائقي² الضوء على الوزن التاريخي للشهادة يقتفي هذا الفيلم الوثائقي تاريخ محاكمة إيشمان، منذ أسره حتى إعدامه. ويلقي الفيلم أيضا نظرة فاحصة على الوزن التاريخي للشهود، والتأثير التوفيقي الدولي للمحاكمة وتحديد مواقف المثقفين على الصعيد الدولي حول شخصية إيشمان، ودوره، وتحديد مسؤولياته في الجريمة ضد الإنسانية.

¹- Hannah Arendt, Drame/ Film *biographique*, Réalisatrice : Margarethe Von Trotta, Scénario : Margarethe Von Trotta, Durée 1h 54m. 2012.

²- Entretien télévisé de Hannah Arendt avec Gunter Gaus, diffusé sur la seconde chaîne de télévision allemand, le 28 octobre 1964, dans le cadre série « Zur Person ». Le texte de cet entretien a paru pour la première fois dans le livre de Gunter Gaus : Zur Person. Durée 1h55.

تلك هي أهم الدراسات، التي أنجزت حول فلسفة آرنندت السياسية. وفي ثنايا هذا البحث سنضيف العديد منها أمام الكم الهائل من الدراسات والأبحاث التي تتجز عن الفيلسوفة نظرا للحراك الذي يعرفه العالم اليوم على الصعيدين السياسي والاجتماعي. وإذا كان الحراك السياسي يمثل قمة التغيير في العالم، فإن جل الباحثين العرب اليوم في حقل الفلسفة السياسة نجدهم يتهافتون على نصوص آرنندت في هذا المجال شرحا وتأويلا وترجمة وتأليفا. وجهودنا لا تحيد عن الاتجاه نفسه بل يمكن القول أن اختيارنا لفلسفة آرنندت السياسية نابع من القضية التي أولتها الفيلسوفة في زمنها والتي لا تزال تحظى بأكثر راهنية. وأعني بها علاقة الفلسفة بالسياسة. فإذا كانت في الغرب قد ظهرت مجالات تهتم بالفلسفة السياسية نذكر منها على سبيل المثال : مجلة Ethics 1970 ومجلة political theory ومجلة philosophy and public affairs ومجلة social journal of political philosophy ومجلة critical review of international، كما شاهدنا سلسلة من الكتب في هذا الباب، فإننا نسجل في المجال الناطق باللغة العربية غياب أية مجلة متخصصة في الفلسفة السياسية، كما نسجل نذرة الإصدارات والأعمال والندوات في هذا الباب ما عدا بعض من بشائر الإصدارات الأخيرة، والتي يمكن ترجمتها إلى السؤال الإشكالي الآتي: كيف يمكن للفلسفة أن تساهم إلى جانب الحقول المعرفية الأخرى في تدبير شؤون البشر؟

لقد اخترنا لمعالجة هذه الإشكالية مجمل أعمال الفيلسوفة، التي تتمحور في مجملها حول طبيعة العلاقة بين السياسة والفلسفة. وما شد انتباهنا نحو المقاربة التي تبنتها آرنندت، تحمّلها المسؤولية للفلاسفة عما آلت إليه السياسة من وضع كارثي. تبدى هذا الوضع إلى العلن، عندما شرع الفلاسفة أنفسهم في التصريح بنهاية الفلسفة والميتافيزيقا كما هو مبين في مقدمة كتابها **حياة العقل**¹. ولم تكف آرنندت التذكير بما وصلت إليه الفلسفة إلى ما يشبه الموت، بل أعادت الفلسفة إلى مجراها الطبيعي، مجرى الشؤون البشرية، أقصد السياسة. بل أصبحت متداولة في مختلف الأوساط، إنها تنفذ بشكل أو بآخر، إلى قلب الحياة اليومية. وقد ألقت على عاتقها إشراك الفلسفة في صناعة القرار السياسي بدلا

¹- Hannah Arendt, **Life of The Minde**, Edited by Mary Mc Carthy, 2 vols. New York: Harcourt Brace Jovanovich. 1978-1981, p. 9.

من أن تأسرها في إقامات عاجية، تكتفي بالتفرج على مشهد هموم الناس اليومية. ومثل هذه التصورات لا تزال طرية ومثيرة للجدل.

والبحث الذي بين أيدي القارئ الكريم، جاء كحاجة فعلية لسد الخصاص الحاصل في حقل الفلسفة السياسية وليس كتurf فكري. ونحن في هذه الحالة، إنما نحاول فهم وقائع معينة تحدث هنا والآن. كما أن المجال الناطق والقارئ باللغة العربية أصبح في الآونة الأخيرة يشهد انتعاشة حقيقية على مستوى إنجاز الأطاريح والبحوث الجامعية والندوات والترجمات والكتابات. لكن متونها لا تزال تراوح أسوار الكليات والمعاهد المهمة بالفكر السياسي عموماً، علماً أن تصورهما للفعل السياسي قَمِين بالإذاعة والنشر والفعل على مستوى ممارسة السلطة. وعلى ضوء مثل هذه التصورات، لامت آرندت معظم الفلاسفة الذين ظلت أفكارهم حبيسة دائرة ضيقة لم تستطيع أن تتفد إلى مجال المحايثة، أي مجال الفعل والممارسة الإنسانيين.

مهما تكن التفسيرات والنتائج لأبحاث آرندت من الناحية النظرية، فإننا في هذا البحث سنحاول أن ندافع عن أطروحة مركزية مفادها "الطابع الفلسفي الذي يطغى على تصور آرندت للسياسة" كما يظهر ذلك بشكل بارز من خلال عنوان الأطروحة. محاولين تجسير الهوة بين الفكر والممارسة، بين العالي والمحايثة، بين الفلسفة والمدينة. وكاستجابة للحاجة الماسة للفلسفة التي تفرضها الظرفية الإقليمية اليوم، جاء هذا البحث ليشخص مكان الخلل في الجسم السياسي عموماً، والعربي خصوصاً، والمغرب بشكل أخص، مادام المواطن الذي يتربى على قيم الديمقراطية المحلية لا ينتظر القرارات التي قد تأتيه من المركز أو من فوق، بل إنه مطالب بالتنموقع داخل المنظومة الكونية -القانونية، الأخلاقية، الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، الحقوقية والبيئية-، التي تمكنه من العيش المشترك في هذا العالم. هكذا يمكن للفلسفة أن تكون محايثة للفعل السياسي محلياً وكونياً. ذاك هو الدرس الجوهرى الذي يمكن أن يستخلصه كل قارئ لهذا العمل.

وكتشخيص للأمراض المزمنة التي تعاني منها السياسة اليوم، نقترح بدائل علاجية معتمدين التصميم الآتي:

يتمحور هذا البحث حول علاقة الفلسفة بالسياسة، انطلاقاً من تجربة ذاتية لحنا آرندت التي اختارت صاحبته أن تتكلم عنها بصيغة ضمير المتكلم. وهذا مدار حديث الفصل الأول. أما الفصل الثاني فقد جاء على صيغة استفهامية، أي نوع من الفكر تنتمي إليه حنا آرندت ؟ وقد وجدنا المرجعيات التي نهلت منها الفيلسوفة تعود أساساً إلى المذاهب والتيارات الوجودية بشتى ألوانها وأطيافها، وذلك بعد علميات مد وجزر بين مختلف هذه المكونات، ومن منطلق الفصلين السالف ذكرهما، ترتب عنهما فصل ثالث ناضج سميناه بـ "إعادة التفكير في السياسية بواسطة الفعل". وهو فصل نقدي لمفهوم العمل يتأرجح بين تصورين متجاذبين ومتسارعين فيما بينهما حول الفعل، يمكن تسميتهما بالتصور الاجتماعي-الاقتصادي في مقابل التصور السياسي. وقد شكلت الفصول الثلاثة في المجلد حصيلة القسم الأول من مكونات الأطروحة.

أما الحلقة الوسطى لهذا البحث ستتوزع بدورها إلى ثلاثة فصول أساسية. حيث ورد الفصل الأول كعلاقة سببية بين الكليانية وعودة الفلسفة السياسية إلى الواجهة. بينما النتيجة التي خلصنا إليها جراء هذه العودة، فإنها تكمن في تحميل جزء كبير منها إلى الفلسفة السياسية، التي ظلت بعيدة عن هموم وانشغالات الناس المشتركة. وقد نتج عن هروب الفلاسفة إلى عوالمهم الممكنة أنظمة سياسية غيرت من الطبيعة البشرية وعملت على خلق مولود جديد أسمته آرندت بـ "الإنسان الجماهيري" الذي قتلت فيه البعد السياسي، وهو ما عبرت عنه أكثر من مناسبة بموت السياسة. ويتمحور الفصل الثاني حول المقاربة القانونية وحقوق الإنسان وإشكالية القيم الثورية من منظور فلسفة آرندت السياسية، حيث سنثير فيه أهم الإشكالات، التي تعترض السياسية في تطبيق القانون في علاقتها بحقوق الإنسان، وذلك من خلال الوقوف عند التجريبتين اليونانية-الرومانية باعتبارهما لحظتين

مؤسستين لممارسة السلطة بمعناها الواسع. وفي نفس السياق سنلقي الضوء على الأحداث الثورية التي طبعت المشهد السياسي العالمي بدء من الثورة الفرنسية مروراً بالثورة الأمريكية ووقوفاً عند ثورات الربيع "العربي" باعتبارها ثورات تأسيسية، رغم الجدل الكبير الذي أثارته هذه الأخيرة هل هي: ثورات؟ أم مجرد حركات لم تنته بعد؟ دون أن نحيد عن القاعدة المؤسسة للفعل السياسي انطلاقاً من قاعدتي الجدة والحرية كما في تصور آرندت للثورة. بالإضافة إلى ذلك، سنتطرق إلى قيمة أخرى لا تخلو من أهمية في الفصل الثالث من هذا القسم وهي قيمة الصداقة كمكون أساسي من مكونات الفعل السياسي. غير أن هنا آرندت لم تتوقف عند الصداقة بمعناها الواسع، بل جعلت منها أساس متين للحفاظ على السلطة وتداولها. ولتحقيق هذه الغاية لم تتوان آرندت في العودة إلى الأصول المؤسسة للصداقة انطلاقاً من الفيليا الأرسطية ومقارنتها بالحب الأفلاطوني. ولم تخل صداقات آرندت من مشادات كلامية رفيعة ثلة من أصدقائها وفي مقدمتهم مارتين هايدغر وبعض المحسوبين على الطائفة اليهودية.

وسيكون القسم الثالث والأخير مخصصاً لأربعة فصول وردت على الشكل الآتي: ففي مستهل الفصل الأول الذي اخترنا له عنوان الفضاء العمومي والمواطنة في فلسفة آرندت السياسية: التمييز بين الفضائين الخاص والعمومي، مثيرين بذلك الجهود التي بذلها كل المفكرين، وفي طليعتهم المفكرة الألمانية-الأمريكية هنا آرندت، وفي شتى الحقول والمجالات للدفاع عن خصوصية واستقلالية هذا الأخير، مبرزين الخلط الذي حصل في العصر الحديث بين المسألة الاجتماعية والحقل السياسي. وقد نتج عن هذا الخلط تساؤلنا عن معنى السياسية وماذا عساه أن تكون السياسة اليوم في نهاية المطاف؟ كما سنقف في الفصل الثاني على تتبع الكيفية التي انتقل بها الكذب وتسلل إلى حقل السلطة. وعلاقة بالموضوع سنبين في الفصل الثالث العلاقة السببية بين الكذب السياسي والعنف السياسي. وقد ألفت الفيلسوفة على عاتقها مهمة تفكيك المفاهيم المجاورة للسلطة، وكذا تبيان الخلط الحاصل في الفلسفة السياسية من اليمين إلى اليسار بين السلطة

والمفاهيم المرافقة لها. وقد نتج عن هذا الخلط نتيجة كارثية أسميناها بالشر السياسي وهو ما سيشكل موضوع حديثنا في الفصل الأخير، ولا علاقة لذلك الشر بالأصول الميتافيزيقية والدينية، بل هو شر تافه نابع عن سوء تدبير السلطة واقتسامها على أسس شرعية-قانونية وحقوقية.

أما فيما يخص المداخل والخلاصات الخاصة بالأقسام والفصول التحليلية المكونة لهذا البحث، سنحاول أن نفرّد لكل مكون على حدة، عتبة وخلاصة. وبخصوص خاتمة البحث سنبين من خلالها القيمة المضافة، التي قدمتها هنا آرندت للتعاطي مع الإشكالات السياسية فكرا وممارسة.



القسم الأول

❖ توطئة

يحاول القسم الأول أن يغطي ثلاثة فصول تتفاوت موضوعاتها وتختلف باختلاف طبيعة الإشكالات التي سنحاول الإجابة عنها. وقد اعتمدنا التقسيم التالي:

سيتضمن الفصل الأول من هذا البحث رصدًا للمحطات الحاسمة، التي بلورت المسار الشخصي لحنا آرندت على المستويين الفكري والعملي. ويعتبر الفصل الثاني كتكملة للروافد التي غدت هذا المسار، المرتبط بالجهد والتعب، والذي عبرنا عنه بالسؤال الآتي: أي نوع من الفكر الذي تنتمي إليه حنا آرندت؟ بينما سيشكل مدار بحثنا في الفصل الثالث، التفكير في السياسة بواسطة الفعل. كما أن مضامينه ستلقي الضوء على مفهومي الكدح والعمل بوصفهما نشاطين بارزين على المستوى التاريخي والانثروبولوجي من حيث الحفاظ على البقاء والارتقاء بالنوع البشري إلى مصاف المخلوقات. وهذه هي إحدى المهام الكبرى الملقاة على عاتق الفعل السياسي بوصفه خلق وإبداع.

الفصل الأول:

المسار العلمي والعملية

لحنا آرندت

❖ عتبة

من منطلق العنوان الذي نقترحه بخصوص هذا الفصل، لابد من التعريف بالمنشأ الأسري الذي ترعرعت فيه آرندت، والذي يعتبر كدراسة استقصائية سنسعى من خلالها تسليط الضوء على منطقة البياض التي تم نسيانها أو تجاهلها في حياة المرأة، خصوصا

وأنها لم تعرف الشهرة إلا في الآونة الأخيرة في عالمنا العربي. وتكمن قيمة هذه النبذة المقدمة حول حياتها كونها غير المنتمة سياسيا.

ولعل الفترة التاريخية المظلمة، التي عاينتھا آرندت عن قرب كانت عاملا حاسما في إنجاب العديد من المؤلفات والأعمال التي يمكن اعتبارها في الفترة الراهنة بأمهات الكتب في الحقول الآتية: الفلسفة السياسية، النظرية السياسية، الفكر السياسي وعلم الاجتماع السياسي. وتعتبر مشاركة المفكرة الفعالة في الأحداث السياسية كصفة مميزة للقرن العشرين، والتي أبانت من خلالها عن جرأة فكرية في إثارة قضايا جديدة ومستقرة تعامل معها البعض بشكل إيجابي، في حين حفزت البعض الآخر على نقدها وتعديل أفكارها. بينما يبقى السير على درب حنا آرندت ليس بالهين نظرا لشساعة فكرها وتعدد المواضيع التي تناولتها خاصة وأن "حياتها تتماهى مع مشروعها تطبيقا وتمثيلا فكانت بالفعل تلك الشعلة النشطة من الفاعلية السياسية"¹. ترى إذن لماذا لا نستطيع فصل أعمال آرندت عن مسارها ؟ هل الوثائق غير المنشورة خاصة المراسلات تحول دون تحقيق هذا الأمر ؟ وهل انتماؤها للطائفة اليهودية هو ما جعل كتاباتها بهذه الطريقة تخالف طريقة اسبينوزا الذي كان حريصا على الكتابة بأسلوب غير شخصي، لتجنب العوامل الذاتية في كتاباته خوفا من الملاحقة من طرف رجالات الكنيسة والكهنوت ؟

1- مرحلة ما قبل النازية

يمكن الانطلاق من السيرة الذاتية الرائعة التي كتبها اليزابيت يونغ-بروهل (Elisabeth young-bruehel) تلميذة آرندت التي سلطت الضوء على أدق تفاصيل حياة

¹ - مجموعة مؤلفين، الفعل السياسي بوضعه ثورة " دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنا آرندت "، سبق ذكره، ص 12.

* - باروخ اسبينوزا: (1632-1677) فيلسوف ينحدر من أصول يهودية برتغالية لاجئة بهولاندا، من أهم أعماله رسالة في اللاهوت والسياسة (1670) والإيتيقا (1677).

- Joseph Moreau, *Spinoza et Le Spinozisme, que sais-je ?* PUF, p7.

* - اليزابيت يونغ-بروهيل: 1946-2011، أكاديمية أمريكية، ومحلة نفسانية، درست بكلية كولومبيا، وهاجرت إلى كندا سنة 1977 إلى أن توفيت هناك. وجدير بالذكر أن إليزابيت خصصت دراسة ممتازة عن حياة حنا آرندت تناولت

أستاذتها. إن الاهتمام بالسير الذاتية عموماً له ما يسوغه، خصوصاً وأننا كبشر مسكونون برغبة فهم ما يجري من حولنا من أحداث. وتكمن أهمية هذا الاهتمام بالسيرة الذاتية للمرأة كونها ستمنحنا دراسة وافية ومفصلة عن "تاريخ جيل دفعة واحدة، وهذا ما سوغته أرندت بعلاقة الفكر بالحدث"¹. وأسلوب أرندت في الحكي مخالف تماماً للأنساق والشخصيات الفلسفية التي ألفناها. إذ تنقل لنا تجربتها الذاتية ومعاناتها الشخصية مع الأنظمة الكليانية إلى المجال العمومي والفضاء السياسي، على منوال فرانز كافكا (Franz Kafka) وفالتر بنجامين (Walter Benjamin) وراهيل فارنهارغن (Rahel Varnhagen) باعتبارهم شخوصاً يهودية عانوا تجربة العنصرية والعنف والنبذ.

تتحدث هنا أرندت 1906-1975 من مدينة ليندن، هانوفر حالياً، من أسرة ذات ثقافة علمانية، يهودية الأصل، منفتحة ومتسامحة، محبة للأدب والفلسفة². وبذلك تكون أرندت قد نشأت في بيت يعطي قيمة كبرى للقيم العقلية والأدبية. وقد لاحظت الأم - مارتا - في سن مبكرة نباهة ابنتها ونزوعها نحو التفكير العقلاني المحايد رغم كثرة غيابها من المدرسة. لذا كان للأمر دور أساسي في تنشئة أرندت، فتحصلت على ثقافتها من أمها المتشعبة بالفكر اليساري المناهض للحزب الحاكم، التي كانت على إطلاع واسع بالتطورات السياسية في ألمانيا آنذاك. وعلى مدى السنتين الأخيرتين من الحرب والثورة 1918-1919 "صار منزل أمها في الواقع ملتقى أعضاء الحزب الاشتراكي الديمقراطي"³.

فيها بالدراسة والتحليل مسار المرأة من الولادة حتى الممات، تطرقت فيها إلى الجوانب الشخصية والإبداعية للفيلسوفة، وذلك بأسلوب سلس وممتع وللمزيد من الاضطلاع ينظر:

- Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, traduit de l'américain par Joël Roman et Etienne Tassin, pluriel, 1999.

¹ - مليكة بنداد، *فلسفة أرندت السياسية*، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 2015، ص44.

² - Hannah Arendt: *Essays in understanding 1930-1954*, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schocken Books, New-York, p. XI.

³ - Elisabeth Young-Bruethl, *Hannah Arendt*, Op. cit, p. 34.

ومن أهم المعطيات التي عززت هذا الإطلاع الواسع بالشؤون السياسية، دور الأدب الحاسم في خدمة الصراع الفكري وتحصيل الالتزام، دور يضاهاى دور الدين في تلك المرحلة. هكذا عملت الأم على تربية ابنتها على طلب الحياة في صورتها الإبداعية والسياسية في نسختها العلمانية.

سببت طبيعة الثقافة الأدبية nonreligious التي تربت عليها آرندت منذ يفاعتها، محنة مؤلمة وجروحا نفسية غائرة لازمتها مدى الحياة إلى درجة أن توازت حياتها الشخصية مع مسارها الفكري، حياة تعتبر شاهدة على القرن العشرين. ومما يفيد أن لا تدين آرندت شكل لها مشكلة خطيرة، "طردها من المدرسة في مرحلتها الثانوية بدعوى عدم الانضباط"¹، وذلك بسبب أفكارها الملحدة التي شككت في وجود الله، إلى أن تقدمت كمرشحه حرة عام 1924، لتحصل على الأبيتور l'Abitur أي ما يعادل البكالوريا بعد ما تدخلت الأم لإصلاح الوضع وذلك بتوسط من أصدقاء العائلة القدماء، ومن ضمنهم الرفاق في الحزب الديمقراطي الاشتراكي² الحزب الذي تأثر كثيرا بمواقف الثائرة البولونية زورا لوكسمبورغ (Zora Luxemborg)* التي حصلت على الجنسية الألمانية، وذلك غداة

¹ - Perrine Simon Nahum, « Repaires chronologiques », Le Magasin Littéraire, n° 445, septembre 2005, p. 36.

² - محمد جلوب الفرخان، "نداء إبراهيم خليل، حنة آرندت والموقف من الوجودية، سيرة ذاتية وموقف فلسفي"، **الفعل السياسي، بوصفه ثورة**، مرجع سبق ذكره، ص 479.

* - زورا لكسمبورغ (1870-1919) مفكرة ومناضلة بولندية من أسرة يهودية عملت بالتجارة. تبنت الاشتراكية وانتسبت إلى الحزب الماركسي البروليتاري منذ حداثتها. غادرت بولندا الروسية سنة 1889 لتتضم إلى الثورتين المنفيين الروس بزعامة بليخانوف في زيوريخ حيث درست العلوم ونالت شهادة الدكتوراه. هاجرت إلى ألمانيا وتزوجت عاملا ألمانيا واكتسبت بذلك الجنسية الألمانية لكي تتاح لها فرصة العمل في صفوف أكبر الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا.. وعندما اندلعت الثورة الروسية سنة 1917 عادت إلى وأرسو لكي تشارك فيها فقبض عليها وأفرج عنها في العالم التالي. عادت إلى برلين حيث كتبت "تراكم رأس المال" سنة 1913 الذي يعتبر مساهمة فكرية ماركسية رئيسية. تزعمت مع كارل ليكنخت الجناح المتطرف من الحزب الاشتراكي الديمقراطي وعارضت الحرب العالمية الأولى. كما عارضت نظرية لينين حول كون الحزب الشيوعي أداة البروليتاريا المطلقة لتحقيق دكتاتورية البروليتاريا على أساس أن ذلك يفسد الديمقراطية المباشرة والتي اعتبرتها الوسيلة الوحيدة لتحقيق حكم البروليتاريا. كما عارضت نظرية لنين في حق القوميات في تقرير مصيرها. أسست مع ليكنخت جماعة سبارتاكوس وحولتها إلى الحزب الشيوعي الألماني وكتبت برنامجا بنفسها. استنكرت "الإرهاب البلشفي" في روسيا سنة 1918-1919. في مطلع سنة 1919 أي بعد شهرين من إعلان لبيكنخت للجمهورية الاشتراكية الألمانية اغتيلت معه من قبل جماعة يمينية عسكرية متطرفة وبذلك قضى على ثورتهما في المهدي. مأخوذ عن **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، علي عبود المحمداوي، هامش ص 13.

اندلاع الأزمة العالمية التي سببتها الإمبريالية. هذه الأخيرة لم تتوان في الدفاع عن الماركسية أو على الأصح دفاعها عن الثورة الاشتراكية. وفي السنة نفسها غادرت آرندت المنزل "لدراسة الفلسفة والديانة المسيحية البروتستانتية والفلسفة اليونانية بجامعة ماربورغ - marburg هايدلبورغ - Heidelberg وفرايبورغ - Freiburg¹، تحت إشراف ثلة من الأساتذة وفي مقدمتهم، مؤلف كتاب **العمدة الوجود والزمن** 1927** الذي أشرف على المراحل الأولى لتحضير أطروحتها عن اللاهوتي والفيلسوف الوسطوي القديس سان أوغستين (354-430). وهذا ما يدعونا إلى البحث عن صلات الاتصال والانفصال بين اثنين من عمالقة الفكر في القرن العشرين في ثنايا هذا العمل.

إن المتتبع لمسار حنا آرندت الفكري سيلاحظ كيف شكلت الحلقات الدراسية، التي كان يديرها هايدغر أمام طلابه بمدينة ماربورغ بألمانيا وأسلوبه الرفيع في الإلقاء، مصدر إلهام فكر وعاطفة الطالبة الجادة آرندت²، وذلك ما بين سنوات 1924 و1926⁽³⁾. حيث ظلت الطالبة مدمنة على الحضور لمحاضرات أستاذها، حينها كان أيقونة الحياة الفكرية الألمانية آنذاك كما هو معبر عنها في حلقات الوجود والزمن، "رغم أن شهرة هايدغر تعود إلى عام 1919، وهي سنة ولوجه للحياة العمومية بالأكاديمية الألمانية لجامعة فرايبورغ"⁴، رغم أنه "لا يوجد ما يفسر هذه الشهرة الغريبة والملفتة للنظر، لأنها فاقت شهرة كل من

¹ - Hannah Arendt, **The Jewish Writings**, Edited by Jerom kohn and Ron H. Feldman, Schocken Books, New York, 2007, p. x.

^{**} - مارتن هايدغر (1889-1976) فيلسوف ألماني، ولد في جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف ادموند هوسرل مؤسس الفينومينولوجية، ثم أصبح أستاذا فيها عام 1928 وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. ومن أبرز مؤلفاته: الوجود والزمن 1927، دروب موصدة 1950، ما الذي يعنيه الفكر 1954، المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا 1961، نداء الحقيقة، في ماهية الحرية الإنسانية 1982، نبئتته 1983. تميز هايدغر بتأثيره الكبير في المدارس الفلسفية في القرن 20 ومن أهمها الوجودية. ومن أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيدا عن الميتافيزيقا واللاهوت والأسئلة اليبستمولوجية.

² - شهدت محاضرات هايدغر، في جامعة فرايبورغ، جمهورا واسعا، وقد تكون انطباع لدى طلابه من أبرزهم كارل لوفيت حنا آرندت إيمانويل ليفناس وهانز جوناكس.

³ - Elzbieta Ettinger, **Letters: 1925-1975**, Hannah Arendt/ Martin Heidegger, Translation by Andrew scheledrm, 2004, 1 Janvier 2004.

⁴ - Hannah. Arendt, **vies politique**, Traduit de L'anglais et de l'allemand par Eric Adda et les Autres, Gallimard, 1974. p. 307.

كافكا Kafka¹، وبراك Braque وبيكاسو Picasso²، خلال النصف الثاني من خمسينيات القرن الماضي، بحكم تداول أعمال هؤلاء على نطاق واسع علما أن هايدغر لم يكن من حيث الإنتاج الفكري المكتوب يتوفر إلا على نصوص محدودة وغير منشورة آنذاك³. لدرجة أنه صاغ كتابه الشهير الوجود والزمن صياغة رديئة، وبأسلوب غريب يصعب قراءته حتى على قراء اللغة الألمانية⁴.

والملفت للنظر من خلال هذا المسار أن عشق آرندت للفلسفة كان أول حب لها، - وهو ما دفعها للسفر إلى كونيغسبرغ خريف 1924 وهي الإشاعات التي كانت رائجة حول إمكانية تعلم التفكير⁵. وتؤكد بهذا الصدد: "دراستي للفلسفة جاء كطريقة لتأمل الحياة، سيرا على الحكمة الأبيقورية القديمة للفيلسوف "العيش في الخفاء"⁶، قادها إلى عشق الرجل عينه ولفترة وجيزة من الزمن أصبحت الطالبة الوسيمة تبدي إخلاصا حقيقيا، فصارت مساعدة له "فدخلوا في تجربة عاطفية رومانسية طويلة وساخنة ذاع صيتها⁷، يومها كانت آرندت بنت الثامنة عشر عاما من عمرها وبالتحديد في خريف 1924. لدرجة عبرت بخصوص عن هذه العلاقة: "أن أنوثتها لم تبدأ فعليا- من حيث لا تدري كيف اهتدت أنوثتها إليه- إلا حينما وقعت في الحب الفعلي، في الحب مع أستاذها أثناء إقامتها العلمية

¹ - فرانز كافكا 1883- ينتمي إلى عائلة يهودية، تلقن تعليما جيدا حرصا من والديه وذلك بتعلم اللغة الألمانية بشكل جيد في المرحلة الثانوية وبعد ذلك درس القانون وفلسفة التشريع في "جامعة كارل فيرديناند" وفي عام 1906 نال شهادة الدكتوراه في التشريع الفلسفي. عمل كافكا في مكتب التأمين شبه الحكومي ضد حوادث العمل، وقد ظل فيه حتى تقاعده النسبي جراء مرض السل الذي أصابه. وقد عرفت كتاباته بالتركيز على مفهوم الاغتراب. وأثناء حياته لم تتجاوز كتبه على مستوى البيع المائة نسخة ظل مغمورا ولم ينال الشهرة إلا بعد الوفاة:

- Hannah Arendt, *Vies politique*, Op.cit, p. 245.

² - بابلو بيكاسو 1881-1973، رسام وفنان تشكيلي ونحات اسباني، يعد من أبرز رسامي القرن العشرين، اشتهر بأعماله الفنية الرائعة التي تتميز بالحرفية العالية والحس الفني الراقي، كما أنه مؤسس المدرسة التكعيبية الفنية، له من الموهبة والدقة مالا يملكه من يفوقه سنا وفي تلك الفترة كون بابلو العديد من الصداقات التي أثرت في مسيرته الحياتية فيما بعد. وكانت حياته الفنية في الفترة الأولى من حياته الفنية مختلطة ما بين الفوضوية والفن الحديث. وما ميز أعماله، مناهضا للحرب العالمية، ولم يظهر أي تحيزا لأي جهة، كما ناهض الفاشية، وقد انضم في عام 1944 إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، وفي عام 1950 نال جائزة ستالين للسلام، كما أنه كان ضد الحرب الكورية وقد رسم لوحة مذبحه كورياا للتعبير عن المذابح التي حصلت آنذاك.

³ - Hannah Arendt, *Vies politiques*, Op.cit, p. 307.

⁴ - روجيه-بول دروا، *أساطين الفكر عشرون فيلسوف صنعوا القرن العشرين*، ترجمة، علي نجيب إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، 2012 ص، 92.

⁵ - "هنا آرندت، ومارتين هايدغر 1925-1975"، أنطونيا غرنبورغ، ترجمة حميد لشهب *مجلة العرب والفكر العالمي*، العدد، 33-34، 2015، مركز الإنماء القومي، ص، 137.

⁶ - Hannah, Arendt: *Essays in understanding 1930-1954*, Op.cit, p. 8.

⁷ - Elizabita Ettinger, *Letters 1925-1975*, H. Arendt/Martin Heidegger, Op.cit, p. 1.

بماربورغ حينما كان هايدغر يبلغ من العمر ستاً وثلاثين سنة، متزوج وأب لطفلين¹. لكن حميمية هذه العلاقة عرفت الكثير من حركات المد والجزر يمكننا أن حصرهما في سببين بارزين على الأقل وهما:

قد يتجلى السبب الأول في "انضمام هايدغر إلى صفوف الحزب النازي في أواخر عام 1930"². وفي العام 1933 عندما كانت آرندت وزملاؤها في المنفى كان مارتن هايدغر، أستاذاً السابق وحبيبها يمثل قمة الفكر الفلسفي، تحالف علناً مع النازية وصمته عن الإبادة الجماعية التي تعرض لها اليهود من طرف النظام النازي بزعامة هتلر. "صمت يثير مفارقة غريبة، كيف لفيلسوف حارب ضد نسيان الكينونة أن ينسى أو بالأحرى يتناسى المحرقة والإبادة الجماعية التي عاشها بكل تفاصيلها رغم تفكيره الأصيل في التقنية ونقده للحدائث الغربية"³، وهو في الآن ذاته يشغل منصب عميد كلية فرايبورغ. غموض اكتنف فلسفة هايدغر بمجملها، ورد هذا الحكم من طرف معشوقته⁴. رغم شموخه الفكري، يمكن أن نشاطر الرأي هنا آرندت تلميذة وعاشقة مارتن هايدغر التي وصفته بالثعلب⁵، لأنه ناصر النازية في عز شبابها ولم يستنكر الوضع ولو بكلمة واحدة. ونحن نعلم قصة

¹- H. Arendt, **the Jewish Writings**, Op.cit, p. XI-XII.

²- Simon Swift, *Hannah Arendt : Routledge Critical Thinkings*, First published 2009, London and New-York, p. 5.

- كما ظهرت مؤخراً دراسة لهابرماس تثبت مدى الوفاء للحزب النازي مسدياً لها خدمات جليلة. وقدمت الدراسة الرقم التسلسلي لبطاقة عضويته التي تحمل الرقم التالي: 312589: ثم هناك دراسة أخرى لـ إيمانويل فاي كانت موضوع نازية مارتن هايدغر الذي تمكن من الحصول على محاضرتين لندوتين سياسيتين تدرسان هايدغر في جامعة فرايبورغ بين عامي 1933-1935 أثناء مواسلته البحث في مختلف المحفوظات:

- Gosser, Florian : *Review of Heidegger: the introduction of Nazism into philosophy, in light of the unpublished-Seminars of (1933-1935)*, by Fay Emmanul, Translated by Michael B. Smith, Forword by Tom Rockmore, New Haven,/ London: Yel Univ. Press, 2009, In, **European Journal of philosophy**, Vol. 19. n° 4. 2001. p. 626.

- Steiner, Alex. *The Case of Martin Heidegger, Philosopher and nazi, Part 1*, Published by International Conittee of the Foruth International available at: <http://www.wsws.org/articles/2000/apr2000/heid-a03.shtm-3April-I2000>

³- سعيد ليبب، "علاقة هيدغر بالسياسة والنازية"، *جريدة الأحداث المغربية*، عدد 5128، الجمعة 15 نونبر 2013، السنة 16.

⁴- Hannah Arendt, *Drame/Film biographique*, Réalisatrice : Margarete Von Trotta, Scénario : Margarete Von Trotta, Durée 1h 54m. 2012.

⁵- لقد خصت هنا آرندت وصف أستاذاً بالثعلب في مقالة لها بكتابتها المنشور بعد وفاتها:

- Hannah Arendt, **Heidegger the Fox**, English translation by Robert and Rita Kimber In: **Essays in Understanding (1930-1954) Formation, Exile, and Totalitarianism**, Jerome Kohn, ed, (NEW York : Harcourt Brace, 1994, p. 361.

مكيافيللي مع الثعلب التي وظفها في الحقل المتنازع عليه من قبل الأعداء، أقصد الحقل السياسي.

وقد وجد هايدغر في آرندت الصديقة الوفية ملجأً آمناً يحتمي فيه من شراك الأعداء - وهنا أفتح القوس وأغتتم الفرصة لأذكر القارئ على أن هذا البحث يستحق إثارة مسألة الصداقة نظراً للأهمية التي توليها هذه الأخيرة في العلاقات العمومية والحميمة في حياتنا - بهذا الاقتباس البليغ لمست آرندت في فيلسوف الغابة السوداء، شدة الغموض والتعقيد. التعقيد ليس هو أسلوب حياته بل إنه فن ابتغاه هايدغر كي لا يفتح المعارك السياسية والفكرية في وجهه، وربما هذا هو السبب المفسر أن فلسفته لم تغرد ولو دراسة واحدة عن الحب والسياسة. لم يكن هايدغر فيلسوف حب. وقد كتب عنه صديقه ياسبرز ذات يوم أن فلسفته: "بلا حب، لذا كان أسلوبه غير محبب"¹.

ودائماً حسب السبب الأول لا ينبغي من الناحية الأخلاقية أن نوجه مثل هذه التهم مادامت لا توجد أدلة مادية تؤكد انتسابه أو تعاطفه "مع الحزب النازي فيما يتعلق بمعاداة السامية"². وقد بينت الرسائل المنشورة أخيراً أن هايدغر يدافع عن نفسه في فيما يخص اتهامه بالتعاون مع هتلر ضد اليهود، إذ يرد على آرندت في إحدى المراسلات التي دارت بينهما "كوني لا أستطيع إقصاء اليهود من المحاضرات سببه كوني لم أقدم في الفصول الدراسية الأربعة أية محاضرات. وإدعاء أنه لا يحق لي تحية اليهود ما هو إلا تشنيع سيئ، وأنني سأحتفظ به مستقبلاً. الطالبان الممنوحان من جماعة الإحسان، وهما منحتين

1- مأخوذ عن ماري لومونييه أود لانسون، 1978، *Notizen Zu Martin Heidegger*, Munich, 1978، *الفلاسفة والحب*، ترجمة دينا مندور، التنوير، الطبعة الأولى 2015.

2- ظهرت في 31 ماي 1976 وثيقة على شكل حوار نشرت في المجلة الألمانية الأسبوعية "ديل شبيغل" بعد أيام قليلة من وفاة مارتن هايدغر، نشرت المجلة التوضيح التالي: أرسل هايدغر في مارس 1966 رسالة إلى المجلة يرد فيها على الذين يتهمون به بأنه كان على علاقة مع النازية أثناء فترة صعودها. وكانت هذه الرسالة إشارة إلى أنه كان مستعداً للإجابة عن أسئلة متعلقة بهذه القضية في شهر شنتبر 1966 إلى أن تمكن ريدولف اغستايين وجورج فولف من التنازع مع هايدغر. وقد أوصى هذا الأخير بعدم نشر الحوار إلا عقب وفاته قائلاً: "المسألة لا تتعلق بكبرياء أو عناد، وإنما بعلمي هذا الذي أصبح مع السنين أسهل، ويعني في المجال الفكري أنه أصبح أكثر صعوبة" ويعتبر هذا الحوار الوحيد الذي خصصه هايدغر للصحافة" مأخوذ من:

"حوار مع مارتن هايدغر، مارتن هايدغر، نصوص نسيان الكينونة"، *مجلة العرب والفكر العالمي*، خريف 1988، عدد 4، ص 13.

دافعت عنهما في الفصول الدراسية الثلاثة الأخيرة، كانا من نصيب هذين الطالبين اليهوديين. من حصل بمساعدتي على منحة إلى روما ؟ إنه يهودي. ليس لهذا الأمر أية علاقة بعلاقتي باليهود إطلاقاً (مثلاً هوسرل، وميش، وكاسيرير، وآخرون)¹. لكن يبقى هذا الرد مقتضبا وحبيس العلاقات الحميمة، أي الحب لذا يبقى غامضا وغير مقنعا ومسؤولا. كيف نفسر هذا الغموض والصمت إذن ؟ غموض اكتنف فلسفة هايدغر بمجملها وذلك كما ورد على حد تعبير أعظم فلاسفة السياسة في القرن الحادي والعشرين: "لقد كانت عبقريته غامضة"² لذلك قد يكون من غير المستبعد توسط هايدغر لآرندت بالفرار إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1941.

السبب الثاني: يتجلى في العامل الأخلاقي، الذي كان مصدر الألم والصدمة النفسية التي تسبب فيها هايدغر لزوجته الفريد ابولري Alfrida pelri وهي أم لطفلين³، وبمجرد ما تم اكتشاف أمرهما، انهالت على الفيلسوف العديد من الانتقادات التي كان لها وقع كبير على سمعته كأستاذ، إذ راسلته بهذا الصدد "إنني اسمع عنك كثيرا لكن بغربة وغير مباشرة ... وكم تعذبني الرغبة في أن أعرف كيف هي أخبارك وكيف هو حالك، كيف تشتغل وكيف أنت في فرايبورغ"⁴، وأمام رفض هذا الأخير التخلي عن زوجته⁵ انسحبت الطالبة إلى مقاعد الدرس بدعوى أن العلاقة الغرامية بينهما جعلت التعاون الأكاديمي صعبا يتنافى وأخلاقيات البحث العلمي، التي ينبغي أن تتوخى الحيادية والموضوعية. لهذا يمكن اعتبار زواج آرندت بالطالب غونتر أنديرس الذي تتلمذ على يد

¹ - حنا آرندت مارتن هايدغر: رسائل حنا آرندت ومارتن هايدغر 1925-1975، سبق ذكره، ص 104-105

² - Habermas, Jürgen, Martin Heidegger: *On the publication of lectures from the year 1935*, Graduate Faculty Philosophy Journal, Vol. 6, 2 (Fall 1977) p. 155.

³ - حملت بابنها الثاني من هيرمان صديق شبابها الطبيب فريدل سيزار عام 1919، وكان خبر الحمل هذا على علم من زوجها بعدما توصل برسالة من زوجته تحكي له بهذا الحمل غير الشرعي الذي يعد خيانة في حقه، فأبدى هايدغر تفهما للوضع، على أساس أنهما يتحابان، فقبلت هي كذلك بخياناته المتعددة خصوصا وأن هايدغر كانت له علاقات غرامية كثيرة، ليس فقط مع آرندت ولكن مع طالبات أخريات كاليزابيت بلوخمان Elisabeth Blochmann وصوفي دورتي Sophie Dorthée von Podewils وأندريا فون هاربون Andrea Von Harbou ماريلينا بوشر Marielene Putscher وزوجة صديقه ايغون فييتا Egon Vietta.

- انظر: رسائل حنا آرندت مارتن هايدغر، مرجع سبق ذكره ص 20-21.

⁴ - نفسه، ص، 102.

⁵ - سعيد بوخليط، "ثلاثة مفاهيم لفهم حنا آرندت"، الأحداث المغربية، عدد، الجمعة 16 نونبر 2013، العدد 5128، السنة 16، ص16.

هايدغر، دون رغبة حقيقية منها¹ كمحاولة للتخفيف من وطأة الحب المثيرة التي تحولت إلى قصة دراماتيكية. لذا لم يكلل هذا الزواج بالنجاح، إلى أن انفصل الزوجان عام 1937 رغم أن غونتر ساعد إلى حد كبير آرندت في تحرير أطروحتها، إضافة إلى كونهما نشرا وكتبا معا مقالة حول ريلكه. وجدير بالذكر أن هذا الزواج "لم يحرك غيرة هايدغر، بل انه تمنى لها السعادة"².

وإذا نظرنا إلى أطوار التجربة العاطفية عموديا، يمكن القول أن آرندت أصبحت أسيرة حب بكل ما تحمله الكلمة من معنى، قصة حب لها دلالات نفسية، أسرية، أخلاقية وروحية: إنها علاقة استثنائية تماما وسمت حياتها بالمطلق. والذي يبرر إطلاقية هذا الحب هو هذا القول: "وإذا كان الله موجودا، فمن الأحسن أن أحبك بعد الموت"³.

كما توسط أيضا هايدغر لآرندت بالذهاب إلى هايدلبرغ لإتمام دراستها تحت إشراف الزميل والصدیق⁴ الفيلسوف وعالم النفس كارل ياسبرز (Carl Jaspers)* الذي لم يكن على علم بالعلاقة التي كانت تربط آرندت بهيدغر فأصبح مرشدها الفكري الجديد الذي كان مجال اهتمامه في البداية منصبا على علم النفس إلى أن تحول لاحقا إلى الفلسفة، بعدما نشر عام 1919 العديد من المحاضرات في موضوع علم النفس، بعنوان **علم النفس رؤيا للعالم**⁵، فقال إنه لم يكن يقصد تقديم العمل الفلسفي وإنما ترسيم حدود الفهم

¹ - عندما غادرت ماربورغ، قررت أن لا أحب أبدا أي رجل لكنني تزوجت من بعد ذلك، ولم يكن يهمني، إنني لم أكن أحب. ما رتين هايدغر حنة آرندت، الرسائل، سبق ذكره ص 111.

² - هنا آرندت، ومارتين هايدغر 1925-1975، أنطونيا غرنبورغ، ترجمة حميد لشهب مجلة العرب والفكر العالمي، العدد، 33-34، 2015، مركز الإنماء القومي، ص، 138.

³ - حنا آرندت مارتين هايدغر: رسائل حنا آرندت ومارتين هايدغر 1925-1975، سبق ذكره، ص، 102.

⁴ - بغض النظر عن التشنجات الذي عرفه مسار الصداقة بين الفيلسوفين، فإن صداقة الرجلين معا دامت أعواما طويلة، تندرج ضمن تاريخ الفلسفة الألمانية للقرن العشرين وخاصة الاتجاه الوجودي في الفلسفة. وفي نفس الإطار فإن آرندت ترى أن لعمل هايدغر الفلسفي يحظى بمكانة خاصة ينهل من عمل ياسبرز: **علم النفس رؤى للعالم**. الرسائل، ص، 274.

* - كارل ياسبرز Karl Jaspers 1883-1969، فيلسوف ألماني ينتمي إلى الوجودية الملحدة، وعالم النفس، ولد بالدينورغ ودرس بها، ومن أهم أعماله "الباتولوجية النفسية العامة". الذي لم يلقى الشهرة بسبب الهيمنة الكبرى التي مارسها هايدغر على جل فلاسفة عصره. إلا أن المتتبع للحقل الفلسفي يعرف حق المعرفة قوة وعظمة الفيلسوف الوجودي ياسبرز. ومهما يكن من أمر فإن المناقشة الخصبة التي اخترقت الفكر الأوربي منذ بداية العصر الحديث كانت هي مناقشة العلاقة بين العلم والإيمان أو الفلسفة والدين. إلا أن ياسبرز فضل أن يخوض غمار علاقة الفلسفة بالوجود الإنساني لكن من وجهة نظر سياسية كونية. فتعرض للطرده من منصبه كأستاذ الفلسفة بجامعة هايدلبرج من طرف نفس النظام سنة 1937 بعدما رفض التعاون مع السلطة النازية رغبة منه في عدم التنازل عن حرية الفكر.. ولم يعود إلى منصبه إلا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية فعين مديرا للجامعة سنة 1944.

⁵ - Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, 1930-1954, Op. cit, p. 9.

السيكولوجي للإنسان". فاستطاعت آرندت تحت إشرافه كتابة أطروحتها تحت عنوان "مفهوم الحب عند القديس سان أوغستين" (The Concept of Love in Augustin) التي تم نشرها عام 1929 بسيرينغ، وذلك في سن لا تتجاوز الواحد والعشرين سنة، كما أن إشراك الأب الروحي للكنيسة المسيحية في النقاش الفلسفي لم يكن مألوفاً آنذاك في ألمانيا وهو ما عملت حنا آرندت على تحقيقه وهو إحدى الوعود الرئيسية في الأطروحة.

2- التفكير في السياسة

شرعت حنا آرندت التفكير في السياسة حينما طرحت السؤال ما هي السياسة ؟ عام 1955، لتفهم ما يتحدى العقل، وكيف فقدت السياسة معناها، واللغة أهميتها ؟ وكيف أصبح الناس العاديون يفتنون بالشر والجريمة ؟ أو ما اصطلحت عليه "بجملته موجزة في الفصل الأخير و"الملاحظة الختامية" في كتابها أصول الكليانية بـ"الشر المتطرف"¹. أي كيف غدا "الإنساني ممكناً ؟ ليس عند وحوش بل عند أناس عاديين جداً ؟ وبأية السبل نستطيع إبداع عالم جديد يتخطى النظرة الفجة والسطحية التي كونها الناس عن أنفسهم وعن العالم ؟ هذه الأسئلة وأخرى هي التي احتلت مركز تفكيرها السياسي².

من الجلي إذن القول، أن تجربتها الذاتية كانت عاملاً حاسماً في بلورة هذه الأسئلة وأخرى. كما شكلت منطق فلسفتها السياسية، إلى درجة أن ارتبط الفكر بالحياة عندها بشكل وثيق.

إن الدعم الضمني للنازية من طرف أستاذها وعشيقها، وكذا الأزمة النفسية التي سببها هذا الأخير لزوجته، وفشلها في تجربة الزواج مع غونتر قوى من هويتها اليهودية، فانخرطت في النشاط السياسي بعدما انتهت من كتابة أطروحتها. وقد شكل اكتشافها لأوراق ومذكرات راحيل فارنهاغن³ وقراءتها العميقة لشخصيتها بلور وعيها الشقي⁴ وجعلها

¹ - Hanna Arendt, qu'est-ce que la politique ? Texte établi et commenté par Ursula Iudz, traduction de l'allemande et préface de sylvie courtine-Denamy, éd. Du Seuil, coll, L'ordre Philosophie, 1995.p. 148.

² - روجيه-بول دروا، أساطين الفكر عشرون فيلسوفاً صنعوا القرن العشرين، سبق ذكره، ص115.

³ - راحيل فارنهاغن Rahel Varnhagen، امرأة يهودية من أصل ألماني واجهت نفس المأزق الذي واجهته حنا آرندت في زمن الرومانسية الألمانية. وهذا ما دفع بآرندت إلى التبحر في مذكرات راحل، وبالتالي درايتها الواسعة بها.

⁴ - يبدو لي أن مفهوم الوعي الشقي مفهوم أصيل يعبر عن حالة الانفصال اللانهائية التي تلاحق الكائن وأن اليهودي هو ذاك الذي يعيش هذا الانفصال اللانهائي وهو الوضع الذي استشعرته آرندت بعدما اكتشفت علاقة هايدغر بالنازية.

أن تشعر بتقارب مسار شخصية راحيل، بل وجدت ضالتها فيها إلى درجة أن خصصت دراسة حولها تم نشرها عام 1958 بعنوان **راحيل امرأة يهودية**¹ تحمل كل ألوان القلق والتهيه. الذي ترجمته في نقدها للسذاجة السياسية للثقافة الألمانية التي تجلت في عبادتها للرومانسية وللشعور والانبهار الأعمى الذي تخلى عن الواقع². فراحيل و (Dorothe Schlegel) و (Herz) و (Henriette) والأخوات (Meryer) هي نماذج لأفراد عانوا إلى جانب آرندت سياسة التهميش الثقافي جراء الرومانسية الألمانية³. وتجدر الإشارة إلى أن الرومانسية الألمانية مرت بثلاث مراحل أساسية:

• **المرحلة الأولى:** امتدت ما بين 1795-1805 بمعهد بينا التي طغت عليها المقاربة الفلسفية.

• **المرحلة الثانية:** 1804 بمعهد هيدلبرغ والتي سيطرت عليها المقاربة الشعرية ونقدها للمقاربة الفلسفية.

• **المرحلة الثالثة:** بمعهد برلين 1809، والتي نزلت إلى صياغة نظرة جديدة للعالم وللطبيعة وصلت حد الحرية المطلقة أو الفوضوية، بل إلى درجة العدمية⁴. وهي تأخذ على أقطاب المدارس الرومانسية، التي غالت في التفكير المجرد والعاطفة والتي تحللت من أي التزام سياسي اتجاه قضايا الإنسان الشائكة، وعلى رأسها المسألة اليهودية، خصوصا وأن ألمانيا آنذاك كانت تعاني التأخر الفكري مقارنة بجارتها فرنسا التي كانت سباقة إلى الثورة السياسية. وعلى هذا الأساس لا ينبغي أن نفهم الرومانسية الألمانية على أنها سلبية إلى درجة العدمية، بل كان لها الدور الفعال في إغناء الهوية الألمانية عن طريق الأعلام الفلسفية والأدبية: كهيجل وكانط وهيدغر ونييتشه ونوفاليس وشلايرماخر

¹- Hannah Arandt : **Rahel Varnhagen : the life of a Jewish woman**, New-York and London, Harcourt Brace, 1957, transls, Richard and Clara and With.

²- Ibid, p. 9.

³- Hannah Arendt, **The Jewish Writings**, Original Assimilation An Epilogue to the One Hundred the Anniversary of Rahel Varnhagen's Death, p. 23.

⁴- Charl Le Blanc, Laurent Margantin, Olivier Schefer, *La Forme Poétique de Monde Anthologie du romantique allemande*, publié et traduit avec le concours national du livre, librairie Josi 2003, p. 9.

وشليغل وهومبولد وهلدلين... كل هذه الشخصيات كانت على إطلاع واسع باللغات: اليونانية واللاتينية والألمانية تمخض عنه التعرف على الآخر واكتشاف لحضارته وتأكيد للخصوصية الألمانية، وذلك عن طريق الترجمة، وبالنظر إلى القيمة التي يحتلها الغريب في فكر أنطوان بيرمان، فقد خصص في كتابه **امتحان الغريب**¹. نظرية للترجمة التي تعتبر على حد تعبير نوفاليس (Novalis)² توسيع للغة وللأمة³.

كل مشاعر القلق والظلم، التي عانتها آرندت ترجمة على شكل وعي منبوذ. وهي كذلك تلميحات واضحة للجرائم الفظيعة التي ارتكبتها النازيون، وستزداد حدتها بعدما تم منعها من ولوج التأهيل الجامعي (réhabilitations)، لأنه شرط أساسي للتدريس في الجامعات الألمانية، وذلك ببساطة لأنها يهودية، مع العلم أنها في العمق "ثقافيا كانت مواطنة ألمانية أكثر مما هي يهودية- لأن دين الفلاسفة لا علاقة له بالطقوس والعقائد، وإنما هو دين أفكار بدون إله- علمانية أكثر منها متدينة"⁴، لتتظم إلى جانب كورت بلومنفيلد* لمناهضة النازية رغم أنها كانت عديمة الصلة من الناحية السياسية بالمنظمة الصهيونية، التي يترأسها هذا الأخير. وبصدد هذا الموقف، لابد من الإشادة بجهود آرندت الفكرية المنتصرة للقضية الفلسطينية من خلال مجموع المقالات التي نشرتها الفيلسوفة في أربعينيات القرن العشرين⁵. ومن حقنا أن نتساءل بصدد الإقصاء الذي عانتها آرندت، هل

¹- Antoine Berman, *L'épreuve de L'étranger, culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, les Essais CCXXVI, Gallimard,

²- الاسم الحقيقي فريديريش فرايهير فون هاردنبرج. فيلسوف وشاعر وكاتب ألماني. ولد عام 1772 في أوبرفدرشتيت وتوفي في عام 1801 في فايسنفيلد. درس نوفاليس من عام 1790 إلى عام 1794 الفلسفة والحقوق وعلوم المناجم. وأثر فيه موت خطيبته صوفي كون وهي في الخامس عشر من عمرها تأثيرا كبيرا. وكان الرجل من الشعراء الذين تجمعوا في بينا في بداية عصر الرومانسية حوا فيشته واوجوست فللم شجلج وفريديريش شليجل. وكان على صلة وثيقة بكل من نيك وشيلر. من أبرز أعماله ترتيل الليل 1800. مأخوذ من:

- Charl Le Blanc, Laurent Margantin, Olivier Schefer, *la Forme Poétique de Monde Anthologie du Romantique Allamend*.

³- Ibid, p, 249.

⁴- محمد جلوب الفرحان، "نداء إبراهيم خليل، حنا آرندت، والموقف من الوجودية"، **الفعل السياسي** بوصفه ثورة، مرجع سبق ذكره، ص 469.

*- كورت بلومنفيلد (1883-1963) هي الشخصية التي بلورت الوعي اليهودي عندما اقتبس كلمات صديقه الناشر سليمان سوكن (1877-1959) وهو السكرتار العام للحركة الصهيونية العالمية من 1911-1914.

⁵- أنظر على سبيل المثال لا الحصر: Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, Op.cit, pp, 199-223.

هو إقصاء لكونها يهودية، أم أنه إقصاء سياسي نظرا لأنها امرأة على غرار الإقصاء الكبير الذي مارسه الفلاسفة ورجال السياسة والذكور على المرأة عموما؟

أعتقد أن إقصاء آرندت له وجهان:

- **الوجه الأول سياسي:** يتجلى في ما أسمته كيت ميلت (Kate Millet) بسياسة الذكر *la politique du masculin*، التي نجدها متجذرة في التعريف الذي أعطاه أرسطو للسياسة في كتابه **السياسة** "حدد المؤسسة الأسرية، انطلاقا من التفوق الطبيعي للرجل كعنصر مهيم ودونية المرأة، كعنصر تابع، معلنا بأن كل أسرة تخضع في شكلها *monarchique* الملكي لتدبير الذكر الأكبر سنا"¹. مستعيرا ذلك من الشاعر اليوناني هوميروس لما قال: "كل واحد يملئ قانونه عل أبنائه ونسائه"².

- **الوجه الثاني هوياتي:** يتجلى في انتمائها للطائفة اليهودية. وهذا ما سأتوسع فيه حول مفهوم الحب عند حنا آرندت في الفصل الثاني.

بما أن الإنسان منح موهبة الكلام، للتعبير عن الخير والشر، وبما أن النساء يتميزن بهذه الخاصية ولا أحد يستطيع منعهن من ذلك، فمن حقهن ممارسة أدوارهن السياسية. وهذا ما قامت به آرندت بمناهضة النازية، ليس كامرأة يسارية ولا صهيونية³، وإنما كيهودية ما دامت يهوديتها تلاحقها أينما حلت وارتحلت. وعلى أساس ذلك، يمكن القول إن سبب إقصائها من بعض حقوقها له أبعاد سياسية أكثر مما هي انتمائية.

ومن المهم أن نذكر أن حياة آرندت الخاصة، لم تسجل انتماء دينيا خطيرا، أو تشددا يهوديا. فذلك كان في عداد الأشياء المفقودة في تربيتها في كونيغسبرغ، إلى أن تم اعتقالها من طرف الجيستابو والإفراج عنها لاحقا. وقد كان لمعاناة المرأة في الحربين العالميتين: الأولى والثانية حصة الأسد. كما شددت على ذلك بدون مبالغة أو تحيز إلى

¹ - سيلفيان اجاسينسكي، **سياسة الجنسين**، ترجمة عز الدين الخطابي-زهور حوتي، منشورات روافد، الطبعة الأولى، 2011، صص، 31-33.

² - نفسه، ص، 34.

³ - الذي أسس الصهيونية هو تيودور هرتزل (1860-1904) الذي صاغ نظريتها 1882 في قيينا ووضعها بشكل منظم عام 1894 في كتابه حول الدولة اليهودية وبدا يعمل لها في الواقع الملموس في المؤتمر العالمي الصهيوني الأول في بال 1879.

أن عاطفة الأنثى شكلت مادة أولية لنشر الرعب الكلياني. نظرا لهشاشة الوضع البيولوجي والجسدي للمرأة. رغم أن آرندت بعيدة كل البعد عن تأصيل هذا النوع من الخطاب، الذي يرى المرأة مجرد كائن عاجز عن القيام ببعض المهام التي تظل حكرا على الرجال دون غيرهم. وكما هو معلوم كانت عاطفة الأنثى بمثابة مادة أولية للكليانية. "شكل خوف النساء من أهوال الحرب العالمية الأولى داخل ألمانيا وبوصول النازية إلى الحكم المكوث وعدم الهروب، التعب، الإرهاق، القساوة، العاطفة، البرد، التهميش، التشريد، التفكير في الانتحار... الإحساس بالظلم"¹. وبالعودة إلى كتاب **سياسة الجنسين** للكاتبة سيلفيان أجاسينسكي فإن "صمت النساء سياسي أكثر مما هو طبيعي"². وتندرج سياسة إسكات النساء ضمن الإستراتيجية التي تتهجها العقلية الذكورية لإحكام السيطرة والنفوذ على المجال السياسي لاحتكار هذا المجال دون منازع.

من منطق الوعي بالوضع الهش الذي توجد عليه النساء عموما واليهود خصوصا الذي صادف صعود أنظمة حكم ظالمة، وقد عقد آرندت العزم لتصبح امرأة عصامية ونموذجا يحدى به في المجال العمومي : التدريس، السفر عبر القارات لأغراض فكرية، التأليف والمشاركة في الندوات والأنشطة السياسية الحساسة. لكن مع وصول النازية إلى سدة الحكم 27 فبراير 1933، شكلت نقطة تحول مركزية في حياة آرندت، إذ قررت الابتعاد عن الفلسفة بمفهومها النظري الصرف، والتوجه إلى العمل السياسي، "ولسنا نعني ههنا السياسة باعتبارها ذلك التصور "النظراني" الذي توارثناه داخل تاريخ الفلسفة السياسية بداية من أفلاطون. هذا الإرث الفلسفي-السياسي هو الذي تنتقده آرندت وتعمل على تجاوزه من خلال الخروج بمفهوم السياسة من طوقه الفلسفي التقليدي"³.

¹ - Sylvain Allemand, *Penser le Totalitarisme*, Philosophie de Notre temps, n° 1070, p.156.

² - كيت ميلت، **سياسة الجنسين**، سبق ذكره، ص، 34.

³ - مليكة بن دودة، **فلسفة السياسة عند حنة آرندت**، سبق ذكره، ص، 61.

يفيد هذا التوجه نحو العمل السياسي، القطع مع الروافد الهايدغرية التأملية التي تعلمت منها آرندت خصوصا في سنوات ما قبل 1933، السنة التي شكلت محتوى المعارضة السياسية بامتياز. حضر هذا التقليد أيضا في فرنسا ومن هذه الزاوية نجد قولاً بليغا لميشيل فوكو، يعبر فيه عن امتعاضه الشديد من الفلسفة وخاصة الفلسفة الوجودية، يقول: "لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلوبونتي، حيث كان على نص فلسفي أو نص نظري ما، أن يعطيك في النهاية معنى الحياة والموت ويقول لك هل الله موجود أم لا، وما تكونه الحياة وما ينبغي عمله في الحياة السياسية، وكيف تتصرف مع الآخرين... لقد تكون لدينا انطباع بأنه لم يعد ممكنا اليوم ترويج مثل هذه الفلسفة"¹. وإلى جانب ذلك، فأوربا ما بين الحربين العالميتين شرعت في التحرر نهائيا من الجذور الهيجيلية المنحدرة من "العصر الحديث الذي كان يأمل إلى فلسفة سياسية جديدة تلقى بدلا من ذلك فلسفة للتاريخ"²، فهذه الأخيرة كان يطغى عليها التصور المثالي لهدف التاريخ، وكأن التاريخ يسير نحو غايته المثلى التي تتجلى في تحقيق الجنة فوق الأرض، علما أنه في القرن العشرين وصل التاريخ ذروته، تجلت في، بدلا من تحقيق الجنة، تم إقامة القيامة apoculypse على الأرض. فتبخر بذلك الحلم المثالي للتاريخ الذي كان قد وضع من بين أهدافه تحقيق مجتمع بدون طبقات كما هو معبر عنه مع كارل ماركس. وبدلا من هذه الأشكال التأملية للفلسفة -هايدغر- والتصور المتعالي للتاريخ -هيجل وماركس- اقترحت آرندت إقامة علم جديد للسياسة، لأن عالما جديدا يفترض علم جديد للسياسة، وذلك بعدما انتهت من تفحص بعين نقدية الأحداث المأساوية التي شهدتها العالم بعد الحربين. نعثر على الموقف نفسه لدى دي توكفيل في كتابه الديمقراطية في أمريكا يقول "كل عالم جديد هو في حاجة ماسة لهذا العلم"³، وبهذه الشاكلة تكون آرندت

¹ - "الحوار-المعركة: م. فوكو"، مجلة بيت الحكمة، العدد 1 السنة الأولى أبريل 1986، ص، 18.

² - الفعل السياسي بوصفه ثورة، سبق ذكره.

³ - Alexis de Tocquville, *De la démocratie en Amérique*, tom I préface, Editions Gallimard, 1961, et 1986.

خلصت الحقل السياسي من تصورين ظلا يجثمان على السياسة مكوث العادة. فلسفة التاريخ والإغراق في التأمل.

يقينا كانت لآرندت حجج قوية للبدء في محاكمة الفلسفة. وعندما اعتبر هايدغر أوربا هي القطب الأبدي للكونية، وهوسرل جزء من اللعبة. ضدا على هذه الميتافيزيقا الفوق وطنية آرندت غاضبة: فكرها عديم الجنسية، ليس بالنظري هي في نهاية المطاف معادية للفلسفة¹.

وأمام ترد الأوضاع السياسية بألمانيا، كانت آرندت مضطرة لمغادرة وطنها الأصلي ودخولها المنفى أولا بباريس كلاجئة سياسية، متشردة وبدون جنسية لتقضي هناك تسع سنوات 1933-1941 في نشاط اجتماعي مكثف لخدمة بعض المنظمات اليهودية وخصوصا منظمة يوغنداليا التي أسستها ريخا فراير في ألمانيا عام 1932 وهنريتا سنرولد في فلسطين، التي ترسل الأطفال القادمين من ألمانيا الشرقية الذين تم الاحتفاظ بهم في مستوطنات زراعية، والتي تتراوح أعمارهم ما بين 13 و 17 سنة إلى فلسطين كما ساندت عملية تشكيل جيش يهودي يقاتل في صفوف الحلفاء. "واغتتمت الفرصة فحضرت إلى ريموند آرون والحلقات الدراسية لالكسندر كوجيف حول دروس هيغل كما التقت بالفيلسوف والأديب الوجودي جون بول سارتر وصديقه ألبير كامي وفالتر بنجامين². آنذاك شعرت آرندت بالمسؤولية. لكن كان الأمر يتعلق أولا بمسألة سياسية وليست شخصية... وبعدها ما كان بشكل عام سياسيا أصبح قدرا شخصيا³.

شكل الاحتلال الألماني لشمال فرنسا في عهد النظام الفيشي vichy مشكلة ترحيل اليهود إلى معسكرات الاعتقال النازي جنوب فرنسا كمنطقة غير مأهولة خاصة وأنه في عام 1942 استقبلت فرنسا في مرحلة أولية، خمسين بالمائة على الأقل من اليهود المقيمين

¹ - Entretien avec Laure Adler, « une captive Amoureuse, Hannah Arendt, philosophie et politique », **Le Magazine Littéraire**, N337, Novembre, 1995. p. 48.

² - الكاتب اليهودي الألماني الذي كان معروفا، ولكن غير مشهورا، لإسهاماته في المجلات الأدبية وأعمدة الصحف. وأصبح أكثر شهرة لما اختار الموت سنة 1940 :

- Hannah Arendt, **Vies Politiques**, Op.cit, pp. 245-244.

³ - Arendt Hannah, **la tradition cachée, le juif comme paria**, traduit de l'allemand et de l'anglais par Courtine-Denamy, Sylvie, seul, paris مأخوذ عن:

- ملكة بن داودة، فلسفة السياسة عند حنا آرندت، سبق ذكره، ص، 19 .

بفرنسا كانوا لا يحملون الجنسية، كانوا لاجئين ومهاجرين قدموا من روسيا، وألمانيا، والنمسا، وبولندا، ورومانيا والمجر-بمعنى من المناطق الواقعة تحت هيمنة النازيين أو التي كانت أصدرت قبل الحرب قوانين معادية لليهود. وكانت معاداة فرنسا في ظل هذا الحكم تعامل اللاجئين والنازحين اليهود معاملات قاسية جدا، فهذا النظام لم يتوانى في تسخير تيار عنصري متزمت وجارف يتكلف بمهمة "تجميع اليهود" وترحيلهم إلى الشرق فدخلت على إثر هذا الاحتلال معسكرات كورزي Grus، وبعد الهزيمة العسكرية أمام ألمانيا النازية، اعتقلت مرة أخرى واحتجزت في مخيم "للابارتيد" غير أنها عام 1940 بدأت مغامرة الهروب هي وزوجها الثاني (Heinrich Blucher) هنريش بلوخر¹، حتى وصلت إلى الولايات المتحدة الأمريكية. لكن من حسنات سنوات النفي بفرنسا فترة مكنتها من صقل توجهاتها الفكرية والاستعداد النفسي للإقامة نهائيا بأمريكا.

3- الهجرة إلى أمريكا: رحلة البحث عن الحلول

مما سبق تبنت المعالم الكبرى الحاسمة التي صقلت مواهب آرندت الفكرية، كما لعبت دورا كبيرا في إنضاج وعيها السياسي، بعدما كابدت تجربة المنفى والإقصاء والتهميش، التي طالتها سواء في بلدها الأصلي ألمانيا أو بفرنسا، ليس بسبب فكرها المتحرر من الإيديولوجيات الضيقة، وإنما لكونها يهودية. رغم أن آرندت لم تكن تعير لمسألة الانتماء العرقي اهتماما في فترة ما قبل الحكم النازي. لكن إيمانها بحرية التفكير جعلها لا تقبل بأنصاف الحلول كالمساومة والوصولية، لتظل هناك بألمانيا مثلما قبل بها العديد من اليهود الألمان دون اعتراض. بل إنها كانت تبحث عن الحلول كاملة، وقد حكت في إحدى المقابلات التلفزيونية: "علي أي حال كنت أنوي الهجرة فكرت على الفور أن اليهود لم يعد بإمكانهم البقاء. لم أكن أنوي البقاء في التراب الألماني مهما كانت الظروف، في إطار مواطنة من الدرجة الثانية"² لأن كون المرء رقم اثنين يعني كونه لا شيء.

¹ - هنريش بلوخر، شاعر وفيلسوف، العضو البارز في الحركة الألمانية الاشتراكية المسماة "سبارتكية" الذي توفي سنة 1970.

² - Hannah, Arendt: *Essays in Understanding, 1930-1954*, Op.cit, p. 5.

تبدو التجارب التي عاشتها آرندت مؤلمة وقاسية، إلا أنها كانت ممتعة ومثقلة بالمهام لأنها حولت مجرى حياتها بشكل جذري. وحين صارت مواطنة أمريكية عام (1951) لم يصبح الهدوء مبدؤها، بل عقدت العزم مرة أخرى لتغدو امرأة عصامية، إذ قالت: "ما تعلمته في السنوات الحاسمة من الهجرة إلى أمريكا هرباً من القوانين العنصرية لألمانيا النازية بين الهجرة والتجنيس، سلكت مسار العصاميين self-taught في الفلسفة السياسية للأباء المؤسسين"¹. وبمجرد وصولها إلى أمريكا اهتمت بداية بمخطوطات تيودور أدورنوا الذي ساعدها لدخول أمريكا عام (1941) مع زوجها الثاني هاينريش بلوخر عن طريق البرتغال "بطريقة سرية وغير قانونية"² لتصبح مواطنة بعد حصولها على الجنسية الأمريكية 10 دجنبر عام (1951). وبهذا "تكون آرندت واحدة من بين مثقفي فايمر المشتبه فيهم من طرف النظام النازي الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية لإتمام بحوثهم في مجال العلوم الاجتماعية بـ"مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية" الذي تأسس عام 1923. على خلاف العلماء الألمان خاصة علماء الفيزياء الذين كانت تحكمهم خلفية سياسية لتطوير الأسلحة-. وقد شملت هذه المجموعة اللاجئة سياسياً ليوستروش وإريك فيوكلين، كارل لوفيت وبعض الأعضاء البارزين في مدرسة فرانكفورت كتيودور أدورنو وماكس هوركهايمر وهيريت ماركيز، فتبلور طابع آرندت الثقافي، "واقع وجودي يفترض دوم العالم ومثاقته، وتدمير شعب ما يعادل تدمير جزء من العالم"³. وهنا شرعت آرندت في إلقاء لمحة على الحرب العالمية، الكليانية، القنبلة الذرية- وقالت أن ذلك يتطلب اهتماماً جدياً من الفلاسفة. وبعد ذلك شرعت في النشر بداية في المجلات والصحف المتتبعة للشأن اليهودي، كما تمكنت من اكتشاف جدة وعظمة فكر فالتر بنجامين، فقامت عام 1955 بجمع أعماله، لتكرس حياتها للاشتغال بشكل جدي ضمن منظمات ثقافية يهودية وانخرطت في صحيفة Aufbau الصادرة باللغة الألمانية فقامت بنشر مقالة فيها بعنوان "اليهودية بداية لسياسة يهودية" ؟ الذي صادف موقفها المؤيد للجيش اليهودي إلى جانب

¹ - Hannah Arendt, **Responsibility and Judgment**, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schocken Books, New York, 2003. p. 4.

² - Hannah Arendt, **Essays in Understanding 1930-1954**, Op.cit, p. 5.

³ - Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la Politique ?** Op.cit, p. 12. بتصرف

كورت بلومنفيلد المناهض للنازية، ثم نشرت مقالة حول "قضية درايفوس في فرنسا اليوم" بمجلة الدراسات الاجتماعية اليهودية، أسست الشبيبة اليهودية لتعزيز المشاركة العسكرية لليهود في الحرب ضد النازية وراجعت مواقفها الصهيونية وذلك في مارس 1942 مع نشرها في دجنبر من السنة نفسها مقالاً حول: "قد تمكنا من حل المسألة اليهودية- العربية" ؟ وفي السنة الموالية تمكنت من تولي منصب مديرة البحوث لمؤتمرات العلاقات اليهودية إلى جانب ذلك كعضوة ناشطة مدافعة عن القضية الفلسطينية مع إدارة أعمال إعادة إحياء الثقافة اليهودية الأوروبية.

ووفقاً للتجربة الداخلية الناتجة عن المعاناة : تكون آرندت قد بلغت درجة قصوى من الحرية بمقالاتها، وخاصة المقال، الذي نشر في مجلة الدراسات الاجتماعية اليهودية بعنوان: "محاولة جرد الموروث الثقافي لكنوز الثقافة اليهودية للدول المحتلة من طرف دول المحور". وعملت عام 1945 كمحاضرة في كلية بروكلين بجامعة "كولومبيا"، وفي السنة نفسها عملت إلى جانب "هينريش بلوخر على إشكالية " أصول الكليانية"، إلى أن عدلت خطتها عام 1947 وأولت الاهتمام لمعسكرات الاعتقال النازية التي كشفت من خلالها عن "ظاهرة الشر الجذري التي شاطرت برأيها رأي كارل ياسبرز الذي يرى "أن ما يحدث اليوم يمكن أن يكون الأساس والهندسة المعمارية للعالم"¹. وتحت إشراف هذا الأخير نشرت مجموعة من المقالات في "السلسلة" وأهم مقال نشر هو " النزعة الإنسانية الأوروبية لتكون بعيدة عن مصادر النازية" وحين توليها منصب مديرة دار النشر Shaken Books نشرت **le fumier de job** لبرنارد لزار Bernard Lazard الكاتب الذي ألف كتاباً عام 1894 في غمرة الجو الانفعالي لقضية درايفوس، التي تبين بطلانها فيما بعد من طرف كتاب آخرين، كما سنرى ذلك من خلال فصل الكليانية وعودة الفلسفة السياسية. وإصدار الطبعة الثانية لمذكرات كافكا والتيارات الرئيسية للتصوف اليهودي "جورشيم شوليم". لكنها ابتداء من عام

1- Perrine Simon –Nahum, « Repaires Chronologiques », Le **Magazzin Littéraire**, Op. cit, p. 37.

1945 ستصيح بنقدها لفكرة تأسيس دولة وطنية يهودية وفي 14 ماي 1948 حينما تم إعلان قيام دولة إسرائيل صادف تخلي حنا آرندت عن العمل السياسي، فبدأت السفر بشكل منظم ما بين 1951-1952 نحو أوروبا في إطار الأنشطة التي تشرف عليها " منظمة إعادة لخدمة بعض المنظمات اليهودية، التي ترسل الأطفال إلى فلسطين، كما ساندت عملية تشكيل جيش يهودي يقاتل في صفوف الحلفاء، كما اغتتمت الفرصة فحضرت إحياء الثقافة اليهودية لتلتقي بمارتن هايدغر بفرايبورغ بعد موافقة زوجته تحقيق رغبة آرندت لملاقاة حبيبها وأستاذها. توجه هايدغر للفندق سيرا على الأقدام معرباً عن سعادته لما قال : "الأفضل، هو أنك أتيت لتراني على الساعة الثامنة ليلاً، على أية حال زوجتي لن تكون هناك، اهدئي سوف تكونين بخير"، وكارل سبرز الذي كان يسهر على مراسلاتها مع هايدغر. ثم سافرت نحو أوروبا لملاقاة أصدقائها "كويري"، جون فال، آرون، وألبير كامى الذي قالت في حقه كلمة قوية ومؤثرة: "بالأمس رأيت كامى الذي هو بدون شك هو الأفضل في فرنسا في الوقت الراهن، إنه تجاوز المتقفين الآخرين لأنه رفض التحزب بين الرأسمالية والشيوعية الستالينية، ونقل إلى المجال السياسي تشاؤم أسطورة سيزيف وضياع الإنسان المتمرد في الأزمنة الحديثة"¹. والملاحظ أن مرجعيات كامى جد متقاربة لمرجعيات آرندت، إذ نجد فكره ينهل من أقطاب المدرسة الوجودية-الفيينومينولوجية الألمانية: كيركيغارد، نيتشه هوسرل، هايدغر، ياسبرز... بل أكثر من ذلك حتى موقف كامى من الفلسفة شبيه إلى حد كبير من موقف آرندت، إذ كتب عام 1952: "أنا لست فيلسوف، في الواقع، وأنا لا أعرف الحديث إلا من خلال ما عشته من تجارب، عشت العدمية، العنف، ودوار الدمار"²، ينطبق الحكم نفسه على آرندت كذلك.

¹ - Ibid, p. 37.

² - **أساطين الفكر**، مرجع سبق ذكره، ص، 167-173. لقد خصص الكاتب فصلاً عن "الإنسان المتمرد" لألبير كامو، والذي يحاول صاحب كتاب الإنسان المتمرد أن ينفي عن نفسه صفة فيلسوف، ويدافع عن الخلفية الفنية التي تحكم جل كتاباته.

كما شرعت عام 1953 في عقد سلسلة من المحاضرات بجامعة برنستون حول "ماركس والتقليد"، وفي عام 1960 حصلت آرندت على جائزة ليسينغ بماربورغ، وفي أواسط 1960 وقع حدث سياسي كبير اعتقال العقيد أدولف إيشمان بالأرجنتين على يد المخابرات الإسرائيلية ومحاكمته 29 ماي 1962 بإحدى المحاكم الإسرائيلية بتل أبيب، حيث تابعت آرندت أطوار المحاكمة منتقلة ما بين نيويورك وفلسطين. وقد أولت لحدث المحاكمة اهتماما خاصا. "لقد كرست الكثير من الوقت والطاقة في الندوات والنقاشات مع الطلبة الأمريكيين"¹، وكذا التراسل مع الأصدقاء بشأن قضية إيشمان².

وفي عام 1963 قامت آرندت بنشر مقالات مفصلة عن محاكمات إيشمان في خمس مقالات، مما أثار حفيظة المثقفين اليهود وفجر سجلا محتما داخل إسرائيل وخارجها. ومن أهم لحظات هذا النقاش، المقال الذي تم نشره في جريدة *nouvel observateur* بعنوان تهكمي: "هل حنا آرندت نازية"؟ فاقدة الشعور، بلا قلب. مقال فجر العديد من الذكريات المرة ونكأ الكثير من الجراح التي لم تندمل بعد كما سنرى ذلك بشكل مفصل في فصل الشر السياسي.

وربما مصدر نسيان آرندت لهذه الزوبعة تجلى في تعيينها كأستاذة بجامعة شيكاغو. وسيدفعها إلى الإفصاح عن نيتها في تعاطفها مع إسرائيل خلال سنوات الحرب 1966-1969، وكذا تعزيز موقفها من القضية اليهودية ولعل حصولها على جائزة سيجموند فرويد وتوليها منصب أستاذة كرسي للفلسفة السياسية بالمعهد الجديد للبحوث الاجتماعية" قوى من عطائها الفكري، وبالتالي أفق أجاز لها التفكير دون حذر.

¹- تم العثور في الأرشيف الخاص بآرندت بمكتبة الكونغريس، في القسم المخصص للـ"مقالات والقراءات" على مصنف تحت عنوان "إيشمان، أدولف- قراءات، مختلفة ما بين عام 1962- 1964. و 32 صورة رقمية متاحة على الانترنت، وجد من بين أمور أخرى، ستة ندوات ألقاها بمختلف الجامعات الأمريكية والعديد من المخطوطات الأخرى:

- Paper Columbia University-Jewish Students-Eichmann-23 juillet 1963", deux pages dactylographiées, The Hannah Arendt Papers sous la Rubrique Private Replies to Jewish Critics », « image numérisées 5 et 6 » consultables en ligne ; voir également Chicago-University-Jewish Students. -30 octobre 1963 » quatre page dactylographiées, au même endroit, « images 9-12 » numérisées, consultables en ligne.

²- ينبغي الإشارة إلى أن الرسائل كانت الوسيلة الأبرز للتعبير عن الآراء والمواقف آنذاك في غياب وسائل الاتصال المتطورة كما هي اليوم، ومن أهم الأصدقاء اللذين تراسلت آرندت معهم حول قضية إيشمان، أخص بالذكر: كارل ياسبرز، ماري ماكارتي، جيرشوم شوليم.

وبعد أن بلغت تسعة وستون سنة، عانت آرندت نوبة قلبية ثانية بنيويورك، فتوقف مسارها الفكري والعملي مساء الخميس في الرابع من دجنبر عام 1975 بشكل فجائي إثر المرض المذكور¹، بعدما كانت قد أعلنت لأصدقائها يوم السبت أنها انتهت من الفصل الثاني من كتاب **حياة العقل** فصل "الإرادة" وهي بصدد الشروع بالبداية في الفصل الثالث "الحكم" من الكتاب نفسه. إذ توفيت على إيقاعات مصطلحات كانطية، فعثر على آلة طباعتها مفهوم "حكم". وهو التصميم الذي سبق وأن كرست نفسها له في العامين الآخرين قبل وفاتها. فوضعت له خارطة الطريق على شكل ثلاثية: "التفكير"، "الإرادة"، "الحكم" على شاكلة كتاب **الوضع البشري** المكون بدوره من ثلاث مفاهيم رئيسية: "الكذب"، "العمل"، "الفعل". وقد تكفلت صديقة آرندت ماري ماكارتي بنشر الكتاب.

أما عن الأعمال الخالدة التي تركتها لنا المرأة، فإنها أصدرت سلسلة من الأعمال المتنوعة في الحقل الفلسفي والسياسي يمكن سردها على الشكل الآتي تبعا للتسلسل الزمني لحياة الفيلسوفة:

1- أصول الكليانية: (1951).

- معاداة السامية.
- الامبريالية.
- الكليانية.

2- مقالات في الفهم (1994).

3- الوضع البشري (1958).

4- راحيل فارغندر: حياة امرأة يهودية (1958).

5- بين الماضي والمستقبل: ستة تمارين في الفكر السياسي (1961).

7- رجال في العصور المظلمة (1968).

8- من الكذب إلى العنف.

9- إيشمان في القدس: تقرير عن تفاهة الشر ماي (1963).

¹ - Hannah Arendt, **The Jewish Writings**, Op. cit, p. 520.

- 10- أزمات الجمهورية. (الكذب في السياسة، في العنف، في العصيان المدني، أفكار في السياسة والثورة). (1972).
- 11- في الثورة (1961).
- 12- في العنف (1970).
- 13- كتابات يهودية (1978).
- 14- المسؤولية والحكم (مجموعة محاضرات محررة) (2003).
- 15- وعود السياسة.
- 16- تأملات في الأدب والثقافة.

أما عن الكتب ومجموعة من المقالات، والمراسلات التي نشرت بعد وفاة حنا آرندت، نذكر منها:

- 1- حياة العقل (1978).
- 2- اليهودي المنبؤ: الهوية اليهودية والسياسة في العصر الحديث (1978).
- 3- محاضرات في الفلسفة السياسية عند كانط. (1982).
- 4- حنا آرندت/ كارل ياسبيرز مراسلات (1926-1969) نشرت سنة (1992).
- 5- مقالات في الفهم 1930-1954. نشرت عام 1994.
- 6- ما السياسة ؟ (1994).
- 7- بين الأصدقاء: مراسلات حنا آرندت وماري ماكارتي (1949-1975) نشرت سنة (1995).
- 8- مفهوم الحب عند القديس سان أوغستين. 1929، الكتاب في الأصل أطروحة آرندت Der Libesberiff bei Augustin نشر (19965).

تعكس هذه الأعمال غنى وخصوبة فكر امرأة: فيلسوفة، مؤرخة، سوسيولوجية، وصحفية. كتبت عن التقنية وقالت لها مصلحة في اللاهوت، كما راجعت كافكا وبنجامين

وبريخت¹. والذي أضفى طابعا موسوعيا على أعمال آرندت، هو أنها تفكر بالألمانية وتكتب بالانجليزية. كما شكلت السنوات الأولى الحاسمة بين الهجرة والتجنس موقفا عصاميا لبلورة مشروع الفلسفة السياسية للمرأة.

يمكن القول إجمالا إن الهجرة إلى أمريكا، أو رحلة البحث عن الحلول، يمكن تلخيصها في المهام التالية:

إعالتها لزوجها الثاني الذي لم يجد عملا، وكذا المرض الخطير الذي ألم به، الدروس في المعاهد والجامعات، المؤتمرات، الحلقات الدراسية، السفريات، الندوات، النشر... شرب القهوة، تدخين السجارة للرفع من الإيقاع، لتصبح في الأخير إحدى الجامعيات الشهيرات دون أن ننسى المراسلات التي أخذت مساحة مهمة من وقتها، والتي مكنتها من أن تبقى على اتصال ببلدها وأصدقائها، خصوصا تلك التي تمت بينها وبين هايدغر بوساطة كارل ياسبرز في غياب أية وسائل أخرى للتواصل كما هو متاح اليوم، وهذا بدوره يحتاج إلى دراسات فلسفية عميقة.

إنه الدرس المستفاد من تجربة الحركات الكليانية التي أفقدت آرندت هويتها، وجعلتها متشردة وعديمة الجنسية ولاجئة غريبة. فمع قوانين الجنسية الألمانية النازية عام 1935، وقوانين نورمبرغ عام (1973)، فقدت جنسيتها الألمانية وظلت بدون جنسية حتى عام 1951. إذ كتبت ذات مرة لصديقها (Günter Anders) "أن جواز سفرها الأمريكي يعد الكتاب الأكثر جمالا". إنها تمتلكه⁽²⁾.

خاتمة

¹ - Walter Laqueur, *The Arendt Cult, Hannah Arendt, as Political Commentator*, Hannah .A in Jursulem, Publie par Staven E. Aschein, 2001, p. 47.

² - <http://icon.oxfordjournals.org.by> guset on february 23, 2013.

من خلال ترصدنا لخطى حنا آرندت بشقيها العملي والفكري نكون قد وصلنا إلى خلاصة مفادها أن حياة المرأة لا يمكن تلخيصها في كلمات : الولادة، التفكير، الموت، بل التقريب في كل تفاصيل حياتها، وخصوصا النظرة الكاشفة لحياتها العاطفية التي دارت أطوارها بينها وبين فيلسوف الغابة السوداء، لعلها قصة مثيرة تكشف عن تعقيدات النفس البشرية كما تصفها لنا بحس نقدي (Elzbieta Ettinger) لقد مرت بلحظات عصيبة واستثنائية قوت من عزيمتها وجعلت منها امرأة عصامية اعتمدت على نفسها لتكوين شخصيتها. ومن أهم اللحظات التي لعبت دورا حاسما في صقل خبرتها وقوة من عزيمتها :

- الموت المبكر للأب، لم يكن عمر آرندت آنذاك يتجاوز ثماني سنوات، فالغياب المبكر لدور الأب ترك فراغا عاطفيا في حياة آرندت بحيث شكل شحنة قوية جعل منها سابقة لأوانها الشيء الذي جعلها تتضج في وقت مبكرة، عنيدة، ثائرة، متمردة، راديكالية...

- طردها من المدرسة في مستوى البكالوريا وهي السنة التي تكون حاسمة في المسار العلمي لولوج المعاهد العليا والجامعات، تم منعها من التأهيل للتدريس في الجامعات الألمانية. انكشاف العلاقة الغرامية التي ربطتها بأستاذها.
- فشلها في تجربة الزواج، طلاقها من غونتر ستورن عام (1937).
- دخولها للعديد من المعسكرات النازية إبان وصول النظام النازي إلى الحكم.
- هجرتها قسرا إلى فرنسا ثم بعد ذلك إلى الولايات المتحدة الأمريكية.
- الملاحقات ومحاولات التصفية الجسدية التي لحقتها إثر تبنيها لمواقف محايدة ناهضت بواسطتها النازية وكذا الأنظمة الكليانية.
- تجريدها من الجنسية، متشردة، لاجئة، منبوذة، محتقرة...
- دفاعها عن قضية إيشمان سبب لها إحراجا كبيرا مع أصدقاءها اليهود، كهانسن جوناكس وكريك.
- معاينتها ومعايشتها للحريين الكونيتين، والعنف، والإرهاب الذي ميز القرن العشرين.

كل هذه العوامل وأخرى هي انعكاسات مباشرة لشخصية حنا آرندت، غدت وأغنت مسارها الشخصي.

الفصل الثاني :

مرجعيات فلسفة

آرندت

❖ عتبة

يقتضي البحث عن المرجعيات، التي صقلت موهبة آرندت وألهمت حماسها العودة إلى الخلفيات الفكرية والتاريخية لألمانيا أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وإلى التكوين الشخصي للمرأة. وقد مكنا الفصل السابق من إلقاء نظرة عميقة على ذلك ومكنا أيضا من اكتشاف فكرها السياسي، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار جانبها

الشخصي الذي لعب دورا حاسما في بلورت ونحت تصور جديد لمفهوم السياسة، وكذا الأدوار الطلائعية التي ينبغي على الفيلسوف أن يلعبها في توجيه السياسة والمشاركة في السلطة. ومن باب التوضيح لابد من إعادة طرح السؤال من جديد بصيغة أكثر ملاءمة: كيف نصنف حنا أرندت اليوم ؟ هل هي فيلسوفة ؟ أم منظرة سياسية ؟ أم أن الشخصية تجتمع فيها عدة حقول معرفية من فلسفة ونظرية سياسية وعلم اجتماع وفكر ونقد وصحافة وأدب على شاكلة جون بول سارتر مثلا ؟

1- أي نوع من الفكر الذي تنتمي إليه حنا أرندت ؟

بشكل أخص، تنتمي أرندت إلى جيل الفلاسفة الذين كان أفق تفكيرهم محددا من طرف الوجودية رغم أنها عاصرت اثنين من التيارات الفلسفية الكبرى الرائدة آنذاك، التي كانت الأكثر انتشارا داخل الجامعات الألمانية:

*- التيار الأول يتجلى في: أنواع مختلفة من النزعة العلمية: المادية، الإمبريقية، النفسية، الوضعية.

*- بينما يتجلى التيار الثاني في: مختلف اتجاهات الكانطيين الجدد أو الشكلايين، وخصوصا مدارس الكانطية الجديدة المتمثلة في مدرسة بادان Baden ومدرسة ماربورغ Marburg مع حنينها لهيغل.

وإذا أردنا أن نلخص حياة أرندت الجامعية حسب إليزابيت يونغ-بروهيل (Elisabeth Young-Bruehl)، يمكن القول عنها: "كان النشاط الفلسفي يتكون إما من التلفيق - الفلسفي Psudo-Philosophique، أو تمرد الفلاسفة ضد الفلسفة بصفة عامة، التمرد أو لا يزيد الشك حول هويته"¹، كما رفضت أرندت في الآن ذاته، أشباه المتافيزيقيين، أولئك الذين تخلوا عن الفلسفة لصالح النزعات اللاعقلانية المشوبة بالغموض والتشويش. "وفي الواقع إذا أردنا أن نكون أكثر دقة، أفكار أرندت إلى حد كبير، تندرج ضمن التقليد الحديث لـ"فلسفة الوجود" التي يعود تاريخها إلى بداية القرن الثامن عشر"²، والتي أصبح يطلق عليها في القرن العشرين بالوجودية Existentialisme. والتي عرفت في سياق حقبة الأربعينيات من القرن الماضي بأوربا ما يصطلح عليها

¹ - Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, biographie*, Op.cit, p. 56.

² - Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt une introduction*, Op.cit, p. 213.

"الوجودي" Existential خصوصا بفرنسا، التي أثارت إشكالية فلسفية ذات طابع سياسي تتجلى في: ما طبيعة العلاقة التي تربط ماهية الإنسان أو الطبيعة البشرية بالأحداث العالمية التي تبدو غامضة ؟

أ- التمرد على التقليد الفلسفي

على دروب التمرد والاستبصار صارت آرندت على خطى أستاذها كارل ياسيبرز الذي يعد من المتمردين على التراث الفلسفي. "فبعد الحرب العالمية الأولى، كانت الجامعات الألمانية تعرف نقشيا لحالة القلق، لم تصل طبعا إلى حد التمرد، لكنه طال النشاط الأكاديمي للمدرسين والطلبة، وشمل جميع الكليات التي لم تكن مجرد مدارس مهنية، كما شمل جميع الطلبة الذين كانت الدراسة تعني بالنسبة إليهم أكثر من مجرد تأهيل مهني. فالفلسفة لم تكن مورد رزق جيد، بل كانت بالأحرى مادة البائسين الحازمين، ولأنهم كذلك فقد كان من الصعب إرضائهم. فهم لم يكونوا طامحين أبدا إلى نيل الحكمة، وكل من يهمله أمر حل جميع الألغاز، كان يتوفر على تشكيلة وفيرة بسوق التصورات حول العالم والمواقف المطابقة لها. وللقيام بالاختيار هنا لم يكن المرء بحاجة إلى تعليم فلسفي. بل أكثر من ذلك لقد كانوا يجهلون ماذا يريدون، فالجامعات كانت تعرض عليهم بشكل عام، إما مدارس فلسفية، مثل المدرسة الكانطية الجديدة أو الهيكلية الجديدة أو الأفلاطونية المحدثه... وإما مادة دراسية قديمة تتوزع بالخصوص على أقسام داخل الفلسفة، مثل نظرية المعرفة وعلم الجمال وعلم الأخلاق والمنطق... ولم تكن هذه المادة ملقنة بشكل جيد. بل كانت مفرغة من جوهرها بفعل ضجر لا يحد"¹.

يفهم من هذا الكلام، أن شعبة الفلسفة بالجامعات الألمانية خيمت عليها مسألتان:

* **المسألة الأولى:** تتلخص في توقع المستقبل على دراسة الفلسفة أنها حل للألغاز التي هي من صميم الوجود، وبما أن الفلسفة تفكيرا في الوجود، فإنها ستكون حلا لهذه المعضلة.

¹ - عز الدين الخطابي (ترجمة)، "حنا آرندت، مارتن هايدغر في عيد ميلاده الثمانين"، مدارات فلسفية، العدد الثالث، فبراير 2000، ص، 114.

* **المسألة الثانية:** تتجلى في خيبة أمل العديد ممن درسوا الفلسفة، وهم من جماعة الحالمين، الذين وقعوا ضحية وهم خطير ثان مفاده، أن الفلسفة مجرد محاولة فاشلة لتفسير الكون وتغيير العالم، لذلك وجب التمرد عليها. على أن اختيارات آرندت كانت تسير في السياق نفسه. بحيث ظلت مقتنعة على الدوام بفشل الفلاسفة عند خوضهم في الشؤون الإنسانية العملية -السياسية والاجتماعية- وهو ما أكدته في نصها السالف الذكر حول هايدغر في عيد ميلاده الثمانين.

كانت آرندت متأثرة فعلا بطريقة برلين في التمرد، حيث كان رومانو غورديني (Romano Guardini) أستاذه وكركيغارد بطله. لتختار اللاهوت كمستقر لها أثناء مرحلتها الجامعية كالعديد من الطلبة الألمان. رغم التكوين الجامعي لآرندت ودرايتها الكبيرة بالنصوص الفلسفية وخصوصا الوجودية منها، إلا أنها تنفي عن نفسها صفة فيلسوفة. ففي عام (1964)، أجرت آرندت مقابلة تلفزيونية: أنا لا أنتمي إلى حلقة الفلاسفة، مهنتي، هي النظرية السياسية. لقد أخذت منذ مدة إجازة فلسفية¹.

ضدا على تنصل آرندت من لقب "فيلسوفة" وقبولها بلقب منظرية سياسية، بحجة كون جل اهتماماتها تتمحور حول الناس وليس الإنسان. لكن جل أعمالها يتداخل فيها ما هو سياسي بما هو فلسفي. تكشف هذا التداخل في **الوضع البشري**، وفي **ما بين الماضي والمستقبل ورجال في الأزمة المظلمة** وأواخر الستينيات². دون أن نتجاهل التأثيرات التي مورست عليها أثناء تتلمذها على يد أقطاب الفلسفة الوجودية في ألمانيا.

ضدا على النزعات العلمية والميتافيزيقية واللاعقلانية انضمت آرندت إلى جماعة المتمردين الذين شككوا في التقليد الفلسفي. وهو موقف شبيه إلى حد ما بنقد ماركس الشاب للفلسفة الذي أعلن عنه في الأطروحة الثانية عشرة (الخاتمة) حول فيوربخ 1845، قائلا:

¹- Entretien télévisé de Hannah Arendt avec Gunter Gaus, **diffusé sur la seconde chaîne de télévision allmend**, le 28 octobre 1964, dans le cadre série « Zur Person ». Le texte de cet entretien a paru pour la première fois dans le livre de Gunter Gaus : Zur Person. Durée 1h55.

²- Danna Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, 30 Novembre, 2000, Cambridge University Press, p, 261.

"لقد عمل الفلاسفة حتى الآن من أجل فهم العالم، لكن الأهم يجب تغييره"¹. هذا النقد في إشارة إلى فلسفة هيغل المثالية، بل "الفلسفة من أفلاطون إلى هيغل ليست من هذا العالم"²، لكن لن نجد الموقف ذاته عند آرندت، لأنها نفت عن نفسها في أكثر من مرة صفة الماركسية. ففي إحدى الحوارات طرح هانز مورينتو على آرندت هذا السؤال: "من أنت؟" ؟ محافظة ؟ ليبرالية ؟ ما موقفك من لعبة الشطرنج المعاصرة ؟ ردت قائلة: "لم أكن أبدا اشتراكية، لم أكن أبدا شيوعية. انحدرت من بيئة اشتراكية والدائي كانوا اشتراكيين، لكن، من جهتي لم يكن لدي أدنى ميل إلى الاشتراكية. هذا هو السبب في أنني لا أستطيع الإجابة عن هذا السؤال" لست بماركسية"³ "اليسار يعتبرني من اليمين، لقد قالت اليمين يعتبرني من اليسار، بينما هي لا تكثرث"⁴.

سكنت آرندت إذن مسلكا مغايرا عن اليمين واليسار، ولم تول للإيديولوجيا اعتبارا بعدما فقد الناس الثقة من اليمين واليسار. وتحدد آرندت هنا بوضوح سعيها الدؤوب إلى تحرير الفلسفة من شتى النزعات، لذلك نجدها اليوم أهم شخصية بارزة على مستوى الفكر، لأنها أرادت أن تعيد بناء السياسة الممزقة بعدما مل الناس من الخطاب اليساري واليميني.

تبدوا لنا آرندت بهذا الموقف قريبة إلى حد ما من "كامي". ففي المؤتمر الصحفي المنعقد عام (1957) الذي عقد بمناسبة نيله جائزة نوبل: "يقول الفلاسفة الشيوعيون: إنني فيلسوف رجعي، بينما يقول الفلاسفة الرجعيون إنني فيلسوف شيوعي. يرى الملحدون إنني مسيحي بإفراط والمسيحيون يشكون من الحادي"⁵.

ومن الواضح أن موقفا مثل هذا سبب له كرها من طرف اليسار وعزلة من قبل اليمين، علما أن اليوم سمعة كامي تلمع في سماء الفلسفة السياسية نظرا لموضوعيته وعدم

¹- Hannah Arendt, **La Crise de la Culture Huit Exercices de Pensée Politique**, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Gallimard.1972. p. 36.

²- Indéit, un dialogue avec Hannah Arendt, **je n'appartiens à aucun groupe**, Traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Magazine littéraire, p. 35.

³- Hannah Arendt, **the recovery of the public world**, St. Martins Press, 1979.

⁴- Ibid, 1979.

⁵- أساطين الفكر، سبق ذكره، ص، 170.

انتمائه لأية إيديولوجية. لقد سبق أن قالت آرندت كلمة في حق كامو اعترافا بنظرته الحيادية لأحداث العالم. كما هو مبين في فصل المسار العلمي والعملية للفيلسوفة من هذا البحث.

وبناء على ذلك، فإن الفكر ليس أداة تسمح لنا بالاختيار لكي تكون من اليمين أو اليسار، من المؤمنين أو الملحدين، بل هو جوهرية، فعل محايث، بل هناك علاقة وطيدة بين الطريقة التي نفكر بها، والطريقة التي نمارس بها.

بعد انهيار صرح الميتافيزيقا والفلسفة، مكن هذا الوضع آرندت من النظر إلى الماضي بمنظار جديد، دون أن يكون موجها أو مرشدا من أية تقاليد، وبالتالي التخلص من الثروة الهائلة من الخيارات الخام دون التقيد بأي وصفات لكيفية التعامل مع هذه الكنوز. "تراثا غير مسبوق بأية وصية"¹.

لذلك يبدو حضور الفلسفة الوجودية في المشروع الفكري لحنا آرندت واضح المعالم، وذلك راجع إلى التأثير الذي مورس عليها بشكل مباشر أثناء تتلمذها على أقطاب المدرسة الوجودية بألمانيا آنذاك وفي مقدمتهم: هوسرل، هايدغر، بولتمان، ياسبرز، دون أن ننسى طبعا تبحرها في الفلسفة اليونانية خصوصا فلسفة أرسطو، وغيرهم من الفلاسفة المرموقين في العصر الحديث كإيمانويل كانط وجدليات ماركس.

إن الإحاطة بهذا الكم الهائل من الفكر والمفكرين يتطلب بحثا كثيرة، هذا وإن دل على شيء فإنما يدل على أن آرندت كانت قارئة ناهمة منذ صغر سنها. وبهذا نكون قد أجبنا عن السؤال المطروح أعلاه: أي نوع من الفكر الذي كانت آرندت ؟ إذ يمكن أن نلخصه في القول الآتي: إنها تمثل جنيالوجية الفكر النقدي، بينما فضلنا في هذا الباب التركيز فقط على بعض المرجعيات التي كان لها وقع كبير في الحياة الفكرية للفيلسوفة.

¹- Hannah Arendt, **Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought**, Jerome Kohn (ed) the Kining Press, New York, 1961, p. 12.

ب- الوجودية

يبدأ تاريخ الفلسفة الوجودية حسب آرنست مع العمل الأخير لشيلنغ¹ "على حد علمي كلمة "وجود" بالمعنى الحديث استخدمت لأول مرة في عمل شيلنغ في عمله الأخير"²، ومع الفيلسوف الدانمركي سورن كيركغارد³، وقد أخذت هذه الفلسفة اتجاهات عدة، لازالت تعتبر أرضاً بكرًا لم تستغل بعد. وكانت عناصر بارزا في فلسفة بيرغسون الحياتية، ودخلت إلى ألمانيا ما بعد الحرب في أعمال شيلر، هايدغر، وياسبرز، وفي فرنسا مع غابرييل مارسيل وجون بول سارتر.

♦- الوجودية المسيحية

•- سورين كيركغورد

مما لا شك فيه أن آرنست كانت على دراية تامة بالمفاصل الكبرى للفلسفة الوسيطية كما يتضح ذلك من خلال كتابها **المسؤولية والحكم** الصادر عام 2003. ونود هنا أن نقف عند المفاصل الكبرى لهذه الفلسفة، التي لخصتها الفيلسوفة في هذا النص: "الفلسفة الوسيطية كانت منقسمة داخل الكوسومولوجية بين ما هو أنطولوجي- بسيكولوجي، عقلي- روحي، واخل مذهب الطبيعة والكون، بين الطبيعة البشرية والروح، والبرهان العقلي على وجود الله"⁴.

من قلب هذه الاهتمامات نشأت الوجودية المسيحية، التي "تعود أصولها إلى الفيلسوف الدانماركي سورين كيركغارد"⁵، وهي المدرسة الفلسفية التي انتهجت منهجا وجوديا فلسفيا للبحث في مضمار اللاهوت المسيحي التي "عاصرت ميلاد الحركة

¹- فريدريك ويليام شيلنغ، Friedrich Wilhelm Von Schelling، عام 1775 وتوفي في عام 1854 ويعد أحد أقطاب الفكر الوجودي. وفي عام 1798 أصبح أستاذا للفلسفة في جامعة يينا جعل فلسفة الطبيعة هي أحد اهتماماته لينتقل به الأمر في الأخير إلى فلسفة الروح بدعوى أن الفلسفة على النحو الأول غير قادرة على إلقاء نظرة شاملة على الوجود. مأخوذ عن:

- Georges Gusdorf, *Le romantisme I*, Payout, September, 2002.

²- Hannah Arendt, **Essay Understanding**, Op.cit, p, 167.

³- ولد سورن كيركغورد في كوبنهاغن في 5 ماي 1816، وكان ينتمي إلى أسرة تتكون من ثلاث إناث وأربعة ذكور. وكان أبوه شخصا غريب الأطوار، عارم الشهوة، متأرجح العاطفة، ولكنه في الوقت ذاته مشبوب الشعور الديني، مرهف الإحساس بالذنب، سوداوي المزاج. فتربى الطفل تربية دينية صارمة.

⁴- Hannah Arendt, **Responsability and and Judgment**, Schocken, Op.cit, p. 64.

⁵- زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، 1998، ص، 459.

الرومانتيكية وظهور أفكار تنادي بإصلاح الدين وفصله عن الفضاء السياسي. وهذا لا يعني أن كيركغورد كان يدافع عن المسيحية كما كانت عليه وإنما جاءت ردة فعله عليها بنقده للبهرجة والفوضى الدينية التي كانت تعيشها الكنيسة آنذاك¹. حيث أضحى رجال الدين رمزا للفساد وتكريسا للهيمنة البيروقراطية². لذا حاول تخلص الفرد من ثقافة القرن التاسع عشر التي هلت للتقدم العلمي الذي أحرزته ورأت فيه كل الحلول لقضايا العالم والإنسان في الوقت الذي تجاهلت فيه القيمة الفردية لهذا الإنسان³.

أما عن تأثر آرندت بالفلسفة الوجودية في نسختها اللاهوتية، فإننا نجدها قد أولتها اهتماما مبكرا في حياتها الفلسفية، حينما قرأت لياسبرز كتابه المشهور **علم النفس رؤى للعالم**، وعمرها لا يزيد آنذاك عن أربع عشرة سنة. إذ تقول في حوار لها مع كونتر غوص: "أن فهمها لـ "كيركيغارد كان مدينا كثيرا لياسبرز"⁴ وبعد حضورها لسلسلة من المحاضرات في اللاهوت التي كان يلقيها البروفسور الوجودي جورداني على مسامع الطلبة والباحثين بمرج Guardini مقاربا كيركغورد رجلا في اللاهوت والوجود⁵. لأن كيركجورد كان يعتبر نفسه صاحب رسالة دينية، ومرج الدين في "سبيل الحياة" والحياة عنده مدارج ثلاث هي: المدرج الجمالي، والمدرج الأخلاقي، والمدرج الديني، وله كتاب بهذا العنوان: **مدارج على سبيل الحياة** تتطلب العزلة والتفرد⁶. كما نشرت عام 1932 مقالة عن الفيلسوف الوجودي كيركغورد⁷. هكذا تمت جسور الحوار بينها وبين كارل ياسبرز الذي لا أحد في تلك الفترة استطاع توظيف مفاهيم كيركغورد بقدر ما نجح ياسبرز في هذا المضمار.

هكذا أصبحت آرندت مفتونة بعمله، لذلك قررت أن تجعل منه أولى اهتماماتها الفكرية. ففي كتابها **مقالات في الفهم** نجدها خصصت لكيركغورد مقالة تحمل الاسم

¹- قحطان جاسم (ترجمة)، "سورين كيركيغورد، في نقد الدين الجماهيري"، **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى 2015. ص20.

²- نفسه ص 38.

³- نفسه، ص 38.

⁴- Hannah Arendt, **Essay Understanding**, Op.cit, p. 168.

⁵- محمد جلوب الفرحان ونداء إبراهيم خليل. "حنة آرندت والموقف من الوجودية"، **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنة آرندت، الطبعة الأولى 2013، ص 486

⁶- سورين كيركيغورد، "عمل الحب في مدارج المحبة"، نص مأخوذ من كتاب **أعمال المحبة**، ترجمة، فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة، 1687، ص، 27.

⁷- **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، مرجع سبق ذكره، ص 486.

نفسه"¹. حيث سلطت الضوء على ذلك الصمت الرهيب الذي خيم على حياة الرجل وأعماله، إنه لم يتمتع بشهرة ذائعة الصيت على غرار سارتر مثلاً وهو سليل له، أو على غرار سوء سمعته بسبب أسلوبه الشخصي في الحياة، التي صارت مناسبة للفضيحة في نظر الجمهور. لقد عانى كوركيجارد كثيراً من الحملة المسعورة التي شنتها إحدى الصحف الدانماركية المشهورة **كورسان** آنذاك على شخصيته، مجسدة شخصيته على شكل رسوم كاريكاتيرية ما بين الفترة الممتدة 1846-1855 التي كانت تحظى بالانتشار الواسع"²، وإن " ظلت الدوائر الثقافية الألمانية بمنأى عن معرفته"³. رغم التنبيه المبكر الذي أشار إليه كريستوف سكرمبف"⁴ من زاوية علمية. وكانت له شكوك حول عقيدة التعميد، وحافظ على سرية شكوكه لفترة. ولكنه شارك هذه الشكوك مع الجمهور من العباد في كنيسته. فقررت الكنيسة في العام 1892 طرده منها. وفيما بعد سمحت الكنيسة لمثل هذه الشكوك"⁵. وإذا شئنا أن نؤرخ لشهرته، فإنه ينبغي أن نعود إلى السنوات الخمس الأخيرة من حياته، شهرة تعود إلى أكثر من اكتشاف وتقديراً لجهوده العظيمة خلفاً من ورائه إنتاجاً ضخماً تجاوز الخمس وخمسين مجلداً، ضم أعماله الرئيسية وأوراقه الخاصة ويوميّاته ودفاتر ملاحظاته، رغم موته المبكر في سن الواحد والأربعين، التي ظلت للأسف طي النسيان وكذا التهميش الذي طاله. إذ توفي وحيداً بالمستشفى في كوبنهاغن 11 أكتوبر (1855)⁶.

رغم ذكر كل هذه الأحداث حول حياة الفيلسوف سورين كيركيغورد، تركت هذه الشخصية المنطوية على كثير من الأسرار. يمكن تلخيصها في ثلاث مآس كبرى: أبوه، وخطيبته، والكنيسة الدانماركية، وعن هذه المآسي الثلاث دارت فلسفته، فقد كانت هذه الفلسفة هي الترجمة الذاتية لتلك الشخصية الملغزة، وحكاية تحولاته الشخصية، وأطوار

¹- Hannah Arendt, *Essay Understanding*, Op.cit, pp, 44-49.

²- سورين كيركيغورد، مرجع سبق ذكره ص، 44-45.

³- Hannah Arendt, *Essays Understanding*, Op.cit, p.44.

⁴- فيلسوف ورجل لاهوت انجليكاني درس الدين في جامعة تينغن ومن ثم أصبح محاضراً فيها. وفعلاً فقد درس الإنجيل.

⁵- محمد جلوب الفرخان، "حنة أرندت والموقف من الوجودية"، سبق ذكره، ص، 494.

⁶- ثلاث مآس كبرى خيمت على حياة كيركيغورد: أبوه، خطيبته، والكنيسة الدانماركية. وعن المآسي الثلاث قامت فلسفته، فقد كانت هذه الفلسفة هي الترجمة الذاتية لتلك الشخصية المحيرة، وحكاية تحولاته الشخصية، وأطوار حياته الوجدانية، وأزمات حياته الروحية.

حياته الوجدانية، وأزماته الروحية والأخلاقية¹ يعود تسليط الضوء عليها لأسباب لغوية، لأنه كتب باللغة الدانماركية.

تتمثل حقيقة الوجود الذاتي في نظر كيركغورد في اصطدامها بالتناقضات (المفارقات)، والألم، والقلق الناجم عن الحرية والخطأ. فالعبث يحدد المسافة التي تفصل بين الشخص باعتباره ذاتا، وبسبب هذه المسافة يصبح من الضروري خلق نظام أخلاقي ديني يعتمد على الإيمان بقوة عليا لا يمكن الوصول إليها. فالعبث يصبح في الوقت نفسه انعكاسا لصمت الله ومؤشرا على ابتعاده الذاتية.

لقد أثرت فلسفة كيركغورد تأثيرا قويا في فكر آرنست كما يتجلى ذلك من خلال مفهوم الحب الذي دشّن المسار الفكري للفيلسوفة كما سأطرق إليه بعد قليل. وبما أن أصول الفلسفة الوجودية في نسختها المسيحية تنهل مباشرة من فكر القديس المسيحي سان أوغستين، فإننا نجد من المؤشرات ما يكفي للقول إن آرنست تأثرت كثيرا بكيركغورد.

2- مفهوم الحب عند القديس سان أوغستين

يحتل مفهوم الحب عند القديس سان أوغستين وضعاً معقداً، كما يبدو تحليله يغذيه "تأثير مزدوج: الثقافة القديمة، من جهة via لشيشرون، ومبادئ اللاهوت المسيحي من جهة أخرى"². طبيعياً، هذان التأثيران، متناقضان أحياناً، والانتشار الواسع لآباء الكنيسة يسجل غياب لخصوصية الفكر لدى أوغستين.

ولعل أهم مؤشر يفسر هذا التأثير هو حينما وقع الاختيار من طرف آرنست على مفهوم الحب عند القديس سان أوغستين. وبغض النظر عن امتدادات هذا المفهوم إذ تصل جذوره إلى مرحلة ما قبل سقراط الذي يتجلى بوضوح في المصطلح الفلسفي نفسه Philosophia، أي "محبة" الحكمة. إلا أن مصادر العهد الجديد، أقصد المسيحية، حورته وأضفت عليه نوعاً من التعديلات فصار الحب بكل تجلياته هو ذاك الموحى به من طرف الله كما نلمس ذلك من خلال كتاب كيركغورد مدارج على سبيل الحياة، مضمونه العزلة

¹ - سورين كيركغورد، "عمل الحب في مديح المحبة"، مرجع سبق ذكره، ص، 25.

² - Dimitri El Mur, *L'amitié*, Textes choisis et présenté par Dimitri El Murr, Flammarion, Paris, 2001, p. 168.

والتفرد. وهذا ما عملت آرندت على إبرازه في أطروحتها التي اشتغلت عليها بصدد تصور الحب عند القديس سان أوغستين¹ الذي اتخذ ثلاثة أشكال نوردها على الشكل الآتي:

1- أمور amor، الحب الذي يتأسس عن الرغبة appetitus أو الشهوة craving وهو الحب الدنيوي الذي يبحث باستمرار على الإشباع لكنه لا يفشل في تحقيقه، ولا يتحقق إلا سلبا على الرغم من حبه للعالم.

2- حب الله Caritas: مضمونه التوق للوصول إلى الخير الأسمى summumbonum ومن خلاله إلى السلم والراحة الفردوسيين، لكنه حب تربطه بالعالم علاقة تشنج.

3- حب الآخر dilectio أو حب القريب dilectioproximi. الذي يتلخص في المبدأ التالي: "أحب جارك كما تحب نفسك"².

الأشكال الثلاث للحب تناولتها آرندت بالدراسة والتحليل. كما خصص المشرف على أطروحتها دراسة عن سان أوغستين في عام 1950 أبان من خلالها "كيف أغنى الفكر الاوغستيني التوترات. "ليس من السهولة بمكان اكتشاف التوترات عند سان أوغستين. نقرأ له كسمة من عظمته. لا فلسفة عذراء من التناقضات، لكن لا مفكر مثله استطاع فظ بكرات ذلك"³. وبهذا يكون عمل آرندت يتخذ طابعا لاهوتيا، لأن "جميع أشكال الحب البشري تؤدي إلى محبة الله"⁴ مادامت مدينة الأرض لن تحقق مساعي مدينة السماء. لكنه عمل لم يستقر على هذا الحال بل إننا نلاحظ أيضا تعميقها من دائرة فهمها للحب، لتخرجه من جحره التعبدي والتقوي كما ورد مع أوغستين وتقذف به إلى مسرح الأحداث البشرية في صيغتها اليونانية. هكذا أصبح الحب يتمتع بصبغة عمومية بدلا من حصره في المجال الخصوصي الضيق. مجال الحميمية والأنانية والتعبد.

¹ - Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, Op.cit, p. XIII.

- Cf. *Le concept d'amour chez Augustin*, Trd. Fr. Tierce, 1991.

² - Kierkegard, *les Oeuvres de L'amour*, premier Série, II. B. « tu dois aimer » « le prochain », trad. P. H. Tisseau et E.- M. Jacquet- Tisslau, Editions de L'arante, 1980, p. 43.

³ - Karl Jaspers, *Plato and Augustine*, (trad. Angl). New York, Harcourt, and Worldm 1969, p. 111.

⁴ - Ibidim.

إن إضفاء الطابع الوجودي لمفهوم الحب مع آرندت، هو ما يفسر لنا سر العلاقة الغرامية التي دارت أطوارها بين الفيلسوفة المهمشة وفيلسوف الغابة السوداء، التي وسمت حياتهما بالمطلق. فأطوار علاقة الحب التي دارت بينهما شبيهة إلى حد ما بتلك التي أعلنتها آرندت أعلاه. كانت في البداية علاقة عشق وغرام، فتحولت في مرحلة ثانية إلى علاقة يطبعها التوتر والقلق، وفي مرحلة أخيرة نسجل انتقال الحب من صخبه العاطفي المشحون بشبهه الجنسي إلى حب ناضج ليستقر على بعض المشاريع الفكرية. "ففي ستينيات القرن المنصرم أصبحت آرندت المنسقة الرسمية لترجمات كتب هايدغر إلى الانجليزية بالولايات المتحدة الأمريكية، بل ممثلة غير رسمية له في كل الأمور، والحببية المقدمة للنصيحة في أمور بيع مخطوطاته والمتلهفة للقاء به كل مرة زارت فيها أوروبا والمناقشة لأفكاره وأطروحاته"¹.

إن المتمعن للرسائل التي دارت بين آرندت وهايدغر، يكشف عن تعدد معاني الحب: حب الآخرين *liebe zum Anderen*، الحب كحدث *liebe Ereignis*، الحب كإرادة عارفة *liebe als wissenred wille*، حب الكينونة، وأخيرا الحب كسماع بالكينونة *liebe seinlassen*². وما ينبغي التنبيه إليه من خلال هذه المعاني العميقة لمفهوم الحب، هو أن الحب بين الشخصين، هنا آرندت ومارتن هايدغر، لما أصبح ناضجا، تحول إلى صداقة متينة، رغم الهزات العنيفة التي شابت علاقتهما. فالحب لما ينضج يتحول إلى صداقة، وهذا ما سأطرق إليه لاحقا في فصل الصداقة والسياسية أية علاقة ؟

يتبين من خلال مفهوم الحب كما تبنته آرندت في تأملاتها وممارستها، أنه لا يخلو من مخاطرة، مخاطرة اتخاذ القرار، والتكريس التام، والتفاني الكامن فيما نحب. وهي مقولة مهمة من مقولات الوجودية الكيركيغوردية، بل لعلها سمة تميز الوجوديات المؤمنة جميعها، نجدها لدى مارسيل جابريل وكارل ياسبرز وبرديائف ونامونو وغيرهم من الوجوديين المؤمنين³، وهنا ينبغي أن نسجل بصدد التصور الوجودي للحب، أن آرندت أحدثت ثورة عميقة في مفهوم الحب كما كان لدى القديس سان أوغستين. لقد خلصته من مسحته

¹ - هانا آرندت ومارتين هايدغر رسائل 1925-1975، أنطونيا غرنبورغ، سبق ذكره، ص، 139.

² - نفسه، ص، 140.

³ - سورين كيركيغورد، عمل الحب في مديح المحبة، مرجع سبق ذكره، ص، 32.

اللاهوتية، وألبسته لبوسا وجودية، دون أن تقع ضحية الخلط بين الحب والسياسية لأن الدعوة إلى المحبة قد تؤدي إلى نوع من الأخلاق دون أن تؤدي إلى نوع من السياسة. لذلك فضلت أرندت الصداقة والأصدقاء في السياسة بدلا من الحب. وهذا ما شددت عليه في إحدى المقابلات التلفزيونية الشهيرة حينما عبرت عن شدة تعلقها ووفائها لأصدقائها: "لم أحب قط شعوبا أو أي جماعة من البشر، لم أحب الألمان ولا الفرنسيين ولا الأمريكيين ولا حتى الطبقات العاملة. فأنا أحب أصدقائي فقط، فأنا لست قادرة على أي نوع من الحب"¹، والحب كما رأينا سابقا مضاد للسياسة، بل إنه سابق عليها. لذلك ينبغي عدم إدراج الحب ضمن السياسة بسبب ميولاته الجنسية واللاهوتية والأخلاقية، ولأن الحديث عن الحب مبني على هذا النحو، فإن الصداقة تجعل الجسم في مأمن عن ممارسة للجسد. فيغدو جسد الصديق مجال محايد، خاليا من أي اتصال جنسي، فجسم الصديق هو جسم المودة، والحنان، لكنه في الآن ذاته جسد لا شهواني"².

فالصداقة على هذا النحو، بخلاف الزواج، وبما أن الحب يمكن أن يؤدي إلى الزواج، وبالتالي تأسيس الأسرة، والعائلة، ومنه فمجال الأسرة كما سنرى لاحقا مع أرندت هو مجال الضرورة والإكراه، رغم أن الأسرة اليوم تحررت كثيرا من الضرورة عن طريق التقدم التكنولوجي إلا أنها لم تتخلص بعد من طابعها الحميمي-العاطفي المشحون بالصراعات الذاتية، المتعلقة بالسهر على التربية ومشاكل الجنس ومشكل التقدم في السن، عوامل كلها تؤثر بشكل أو بآخر على الحياة العمومية. بينما السياسية من منظور أرندت تبحث في المجتمع وفي تبادل الاختلافات الكائنة وليس في التطابق والأنانية والذاتية"³، أي انطلاقا من فضاء مطلق من الاختلافات. ولهذا السبب بالذات انتقدت أرندت السياسة القائمة على الحب بمعناه الضيق الذي يفضي إلى الزواج أو قد يقود أيضا إلى الكراهية، "وقد ينتج عن تحالفات سياسية تؤدي حتما إلى تقفير السياسة. بما أننا نبني أجساما سياسية على هيئة أسرية ونفهمها على هيئة العائلة، فإن درجات القرابة تتكافأ وكأنها من

¹ - Entretien télévisé de Hannah Arendt avec Gunter Graus, Op.cit.

² - Dimitri El Murr *L'amitié*, Op.cit, p. 15.

³ - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Op.cit, p. 31

جهة تستطيع أن تربط بين الكائنات الأكثر اختلافاً ومن جهة أخرى كأنها تشكيات متشابهة بواسطة أفراد يمكن أن ينفصلوا عن بعضهم بعضاً¹.

تتخذ صورة العائلة المعقل الذي يستنجد به الناس حينما يعجزون عن تدبير الشؤون السياسية للناس. وبناء على ذلك، فالوشائج الأسرية التي تتبني عليها السياسة، تساهم بشكل أو بآخر في التضيق على الآخر المختلف، ويتخذ هذا الآخر المختلف صورة غريب أو لاجئ في عالم غير مضياف وهمجي ومبید للاختلاف. كما هو الشأن مع الأنظمة الكليانية التي أرادت أن تحكم السيطرة على العالم بإيديولوجيتها المتحجرة والمتعجرفة. وعلى هذا الأساس يجب أن نتذكر كما أشارت آرنندت إلى ذلك، " في وقت الأزمنة المظلمة، كأولئك الذين شاهدوا عن قرب تدمير جزء من العالم، ومن وجهة نظر لا يمكن الاستغناء عنها "محرقة اوزفيتش".

إن التجمعات البشرية القائمة على أساس الرابطة الدموية من حيث البداهة الطبيعية، وعلى الرابطة الأبوية من حيث الصورة الرمزية، مثل هذه الانتماءات تشكل خطراً على الديمقراطية. فالتوظيف الرمزي من طرف فرويد لأسطورة أوديب الذي قتل أباه وتزوج أمه، واستحضار آرنندت للجريمة الأخوية التي وقعت بين قابل وأخيه هابيل، وتمرد أنتغون على القانون باسم نظام آخر، خاص، نظام العائلة أو الضمير، كلها نماذج أسطورية تجسد التوتر الحاصل في الضمير الأوربي على صعيد الممارسة السياسية في علاقتها بالقرابة والنسب.

أ- من الحب العاطفي إلى حب العالم amor mundi

بدلاً من حركة التنوير ودنونة العالم ¹secularisation وإحكام السيطرة على الطبيعة. ترى آرنندت بأعين وجوديه، بدلاً من هذه الصيرورة الحديثة، ينبغي حب العالم

¹ - Ibidem, p. 32.

amori mundi. "الحب الذي تقصده هو ذاك المنحدر من الأصل اليوناني السحيق الذي أنت منه الشرارة الأولى للمعرفة العلمية لدى الفلاسفة الأيونيين، الذين كانوا رجالا ذوي عقل جبار، بسبب قوة عاطفتهم العقلية"². القائمة أساسا على صداقة وحب الحكمة Philosophia. وهدف آرندت من التفكير لا يخرج عن الإطار نفسه، تسليط الضوء على العالم من حولنا. وتبعا لجوليا كريستيفا، تتخذ حياة آرندت مكونا مطبوعا بهواجس القلق الفكري والوجودي المرتبط بسؤال الذات والهوية والديمومة في العالم³. ومن هذا المنطلق وجدت الفيلسوفة في الحب بمعناه الفلسفي مدخلا للتفكير في العالم، خصوصا وأن آرندت عاصرت خطابا فلسفيا أعلن بصوت مسموع موت الإنسان⁴، ولم تكتف بالنظر فقط إلى الحب البشري المطبوع بالأنانية والميولات الغريزية، بل وسعت من دائرته ليشمل العالم. لكن حركة العلم الحديث كما تحققت على يد رواد الكوسمولوجيا الحديثة⁵ انتصرت على عاشق الطبيعة فصارت هيكلًا من العظام المقعقة⁶. تحول استمد مشروعيتها من الفلسفة العملية لديكارت، التي وجدت في علم الطبيعة ما لم تجده في ما وراء الطبيعة، أي في تأملاته الميتافيزيقية. وقد كان لهذا الانتقال الحسابي انعكاسات وخيمة على النظرية السياسية. ومضمون نقد آرندت للحادثة يراعي هذه التحولات التي شهدتها العصر الحديث.

¹ - تم استخدام هذا المفهوم لأول مرة في الفلسفة السياسية في القرن العشرين من طرف كارل شميث، كارل لوفيث وهانز بلومنبرغ بألمانيا. كما استخدمت آرندت المفهوم كما نعثر على ذلك في مجموع المقالات التي تبادلتها مع زميلها إريك فوجيلين (1985-1901) التي تمحورت حول مسألة ما إذا كان من الممكن النظر بأن الكليانية "ديانة عالمية":

- Poizat Jean-Claude, « Religion, Politique et Sécularisation dans la pensée de Hannah Arendt: Le totalitarisme est-il une Religion Séculière ? » Réflexions auteur du débat Arendt-Voegelin 1953, **le Philosophoire**, 1/ 2004, N22. p. 83.

² - بنترند راسل، "النظرة العلمية"، تعريب عثمان نوية، مكتبة الأنجلو المصرية، 195. ص، 251.

³ - Julia Kristeva, *Le génie féminin, la vie, la folie, les mots, Hannah Arendt*, Vil. 1 (paris : Gallimard, 1999). p. 27.

⁴ - لمعرفة تفاصيل موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر يمكن الرجوع إلى الدراسة المفصلة لـ: عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدجر، ليفي سترأوس، ميشيل فومو**، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى، 1992.

⁵ - من أبرز وراد الكوسمولوجية الحديثة: نيكولاس كوبيرنيك (1473-1543). ثم - جيوناردو برونو الذي تعرض للحرق من طرف الكنيسة سنة 1600 بسبب موافقه الفكرية من أهمها الموقف الذي يقول بتعدد العوالم وبلا تناهي حدوده المكانية. ثم كبلير الذي عدل النظرية الفلكية الكوبرنيكية من خلال صياغته لثلاثة قوانين تلخص المدارات الإهليلجية للكون. ثم جاليلي المعروف بنظرية سقوط الأجسام التي استنتج من خلالها قانون التسارع. وأخيرا صاحب نظرية الجاذبية المشهورة إيزاك نيوتن. محاضرات في فلسفة العلوم، الدكتور محمد أبطوي، السنة الجامعية 2003-2004، كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس.

⁶ - راسل، سبق ذكره، ص، 253.

في ضوء هذه التحولات العميقة تزامن قول كارل شميث - "أن كل المفاهيم السياسية الغربية الحديثة هي مفاهيم لاهوتية تمت دنونتها"¹ - مع رؤى آرندت وإن كان شميث قد خدم في الأخير مصلحة الحزب النازي. فما أحوجنا اليوم إلى الحكمة اليونانية القديمة التي تنكرت للذات والتوحد معها بعيدا عن التحييد والتسييس، وهذه واحدة من الأهداف التي نتوخاها في هذا البحث كما سنتطرق إلى ذلك عند تحليلنا لمفهوم الفيليا بمعناها اليوناني الصرف.

ب- المكون الديني عند حنا آرندت

يحاول هذا المبحث أن يبين كيف ساهمت فلسفة آرندت في إغناء الفلسفة السياسية المعاصرة دون أن تغفل أية حقبة من حقبة تاريخ الفلسفة، واشتغالها على مفهوم الحب لدى القديس سان أوغستين خير مثال على تطوير هذا الأخير للفلسفة السياسية خلال الحقبة الوسيطة من داخل الدين.

كما نعرف جميعا أن اشتغال آرندت على تيمة الحب عند القديس سان أوغستين، وأن العلاقة الغرامية التي نسجتها مع فيلسوف منطقة الرور كانت متشنجة وغير مستقرة، وأن فشلها في الزواج من زوجها الأول كونتر سترين وموت زوجها الثاني هنريش بلوخر قبل وفاتها، جعلها تقول كل تجارب الحب البشري محفوفة بالمخاطر وجبها للعالم نابع من سلسلة هذه الإخفاقات. وربما هذا ما يفسر قولها "جميع أشكال الحب البشري تؤدي إلى محبة الله"². هكذا يمكننا أن نقول عمل آرندت يتخذ طابعا لاهوتيا أيضا.

نلمس إذن من خلال تصور آرندت لحبها للعالم، نوع من فلسفة الدين الممتزجة بعقيدتين سماويتين هما المسيحية واليهودية. وبعودتنا إلى حياة كيركيغورد المتشعبة بمشاعر الإثم والخطيئة وانتظار العقاب، واشتغالها على مفهوم الحب لدى سان أوغستين، باعتبارهما ملمحين مسيحيين من جهة، ومن جهة أخرى ينعكس موروث فلسفة الدين في نسختها اليهودية من خلال كون آرندت تنحدر من أصول يهودية ونحن نعرف كم عانت آرندت - ومن قبلها اسبينوزا - بسبب هويتها اليهودية التي رافقتها طيلة حياتها رغم أنها

¹ - محمد الشيخ، "فصل المقال فيما بين الدين واللاهوت من اتصال عند كارل شميث، الدين والسياسة من منظور فلسفي"، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، منشورات عكاظ، 2011، ص، 132.

² - Hannah Arendt, *the Jewish Writings*, Op. cit, preface.

كانت تسعى جاهدة لتخفي هذا الانتماء الهوياتي كأن تتظاهر بأنها مفكرة ومواطنة كونية على غرار إيمانويل كانط وكارل ياسبرز.

تعتبر عام 1933 حاسمة في وعي آرنندت السياسي، لقد خاضت غمار تجربة حقيقة جديدة هي: يهودية رغما عنها: "أنا فرد يهودي من نوع أنثوي كما ترون. ترعرع في ألمانيا كما يمكن أن تلاحظ"¹.

تبلور وعي آرنندت السياسي لما استشعرت مسألة الأصل. وهكذا كان عليها بلغة كارل شميث مواجهة العدو الذي أرد أن يلغي هذا الأصل ومحقه نهائيا من الوجود. "أوزفيتش نموذجا". وليس من قبيل المصادفة أن تتسلح آرنندت بالبعد الهوياتي للدفاع عن كرامة وحرية اليهود. فكان عليها أن تلجأ إلى يهوديتها لتفكر في ذلك المولد، الذي أضحى قاتلا ولم تكن العودة ممكنة دون أن يتزامن ذلك مع الاهتمام بالسياسة. فالمشكل بات مطروحا هو سياسي بالدرجة الأولى ولا بد من التفكير فيه داخل السياسة من داخل الفلسفة"².

وتتجلى الملاحم التيولوجية الكبرى لدى آرنندت كذلك في كتابها ما السياسة ؟ لما قالت: "تقوم السياسة على واقعة التعددية الإنسانية: لقد خلق الله الإنسان، والناس كانوا نتاجا إنسانيا، أرضيا، ونتاجا للطبيعة البشرية. وبما أن الفلسفة والتيولوجيا تهتمان دائما بالإنسان"³. إن التأكيد على الطابع التعددي للوضع البشري لا يستثني أي مجال حتى ذلك الخاص بالأديان وهذا تجلي من تجليات حضور البعد الديني في تصور آرنندت السياسي. وكما سنرى في الفصل الخاص بالمقاربة القانونية والقيم الثورية كيف "كان للدين حس التأسيس المقدس الذي خصت به روما لوحدها"⁴، ويبدو قلق آرنندت بالقضية اليهودية من خلال اللوم الذي ألغته على بني جلدتها. ففي الوقت الذي كان فيه بعض من اليهود يفكر في إيجاد حل مقبول لدى جميع اليهود بدون استثناء كان بعض منهم يقبل المساومة للبقاء هناك بألمانيا، وهذا نوع من حب الذات بدلا من حب الآخر والعالم والتضحية من أجل

¹- François Collin, *L'homme est-il devenu superlu ? Hannah Arendt*, Odil Jacob, 1999, p. 143.

²- مليكة بن داودة، فلسفة السياسة عند حنة آرنندت، سبق ذكره، ص، 41.

³- Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Op.cit. p. 31.

⁴- بول ريكور، العادل، تعريب، عبد العزيز العيادي ومدير الكشوش، تنسيق فتحي التريكي، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2003، ص، 311.

قضية عادلة. وهكذا "تكون اليهودية قد ابتكرت حياة اجتماعية مشتركة ولم تبدع قيما أخلاقية مشتركة هذا ما أخذه كانط على اليهود من قبل"¹. الأمر الذي اعترفت من أجله آرندت: "أن الشعب اليهودي هو مثال كلاسيكي للشعب الذي حافظ أفراداه على ذواتهم بأسلوب ساذج على مدى آلاف السنين. فاليهودية دين قومي، لكن المبادئ السياسية كانت صالحة ومسموح بها وسط تحفظات كبيرة فقط.

لقد عانى اليهود إثر افتقارهم للانتماء بسبب تشتتهم تماما مثل جميع الشعوب المنبوذة. ولقد ولدَ هذا الشتات نوعا من الدفء بين المنتمين لهذه الشعوب وأنا أعرف هذا الدفء جيدا لكن، هذا الشعور اختفى عندما تأسست إسرائيل في الواقع تغير هذا الشعور عندما تأسست دولة فلسطين"².

إضافة إلى أن آرندت تنتمي إلى دائرة الفلاسفة الوجوديين كما أشرت إلى ذلك سابقا، فإنها في الآن ذاته تدور في فلك "فلسفة الدين كما نجدها عند بولتمان"³.

وليس خفيا أن آرندت تأثرت كثيرا بمكيافيلي بخصوص علاقة الدين بالسياسة. رغم أن مكيافيلي لم يكن مهتما بالتنظير الفلسفي مثلما هو الشأن بالنسبة لآرندت، فكلتا الشخصيتين أعني آرندت ومكيافيلي دعت إلى إحداث قطيعة بين السياسة والدين. فالدين حسب مكيافيلي لا يمكن أن يخلق مواطنين صالحين مادام يؤمن بأن العالم زائل وفان. وبالتالي فالشخص الذي يؤمن بفكرة كهذه لا يمكنه أن يحب العالم ويحافظ عليه، يقول مكيافيلي "لا تدخلوا هؤلاء الناس إلى ميدان السياسة. إنهم لا يهتمون كفاية بالعالم أناس يعتقدون أن العالم فان وأن لهم حياة أخرى هم أناس خطيرون نريد حقيقة الاستقرار والنظام لهذا العالم"⁴. وفي كتابها ما السياسة ؟ نجدها تسابير مكيافيلي إذ تتساءل: "هل الإنسان أم العالم هو القضية الأهم في الأزمة الراهنة ؟ الجواب الذي يضع الإنسان في مركز الصدارات المعاصرة، ومن يدعي واجب تغييره وإنقاذه هو بعمق غير سياسي، لأنه في

¹ - Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft*, Reclam, Stuttgart, 1974, p. 165.

- مأخوذ عن: عز العرب لحكيم بناني، "الخلافة والملك"، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، منشورات عكاظ، 2011، ص، 210.

² - What Remains? The Language Remains: A Conversation with Gunter Gaus, *Essays in Understanding 1930-1954*, pp.1-23.

³ - حنة آرندت مارتين هيدغر، رسائل 1925-1975، سبق ذكره، ص، 31.

⁴ - مكيافيلي، الأمير، مرجع سبق ذكره.

قلب السياسة نجد دائما اهتماما وانهماما اتجاه العالم لا إزاء الإنسان¹. وإذا شئنا أن نتحدث بلغة فينومينولوجية من منطلق هنا والآن - مراعاة للبعدين الزمكاني - فإن التباين الحاصل بين السياسي والديني، فيما يتصل بالمصائر المختلفة للأجيال، فجون راولز هو أحسن ممثل لهذا التباين، الذي دعى من خلال كتابه الشهير *نظرية في العدالة*². إلى العناية والاهتمام بالعالم بشكل عاد انطلاقا من الوضع البشري الممتد بين الأجيال. وهذا ما يسميه بواجب التضامن مع الأجيال القادمة من خلال صيانة العالم واستصلاحه بدلا من تدميره وضياعه.

تتجلى القيمة الكبرى التي أضفتها آرندت على علاقة السياسة بالدين كون حبها للعالم هو جزء من الحب الإلهي، لكن تصورها للحب يتغذى من المصادر الكبرى للفلسفة الوجودية التي أحلت الإنسان محل الإله. وعلى هذا الأساس فتصور آرندت للدين في علاقته بالسياسة لا ينبغي فهمه بشكل ميكانيكي أو كما هو الشأن عندنا في العالم العربي حيث رجل الدين يكون في خدمة رجل السلطة، بل المقاربة التي تدعو إليها آرندت اقتحام الفلسفة للدين واستثماره في السياسة، لأن النص الديني أيضا يتمتع بشرعية تاريخية ولا يمكن لأحد أن يقوم باقتلاعه بشكل اندفاعي. بل يمكن أن نستثمر المقولة الشهيرة التي تلفظ بها نيتشه عن موت الإله: أي استبدال آليات الإقناع التي كان يعتمد عليها رجال الدين بآليات عقلانية أكثر ملاءمة وأكثر إقناعا. وإلى دوستوفسكي الذي عبر عن ثورة الإنسان المعاصر ضد الآلهة بعدما فشلت كل الحجج في إثبات وجوده. وهذا ما تريد آرندت أن تؤكد في أكثر من مناسبة خصوصا وأن الفيلسوفة شددت أكثر من مرة على أهمية التقاليد والكنوز المفقودة التي أسست للفعل السياسي ومن بينها المصادر المقدسة التي ساهمت في تأسيس القوانين كما هو الشأن لدى اليونان والرومان.

فكر آرندت إذن يوقظ فينا قلقا جديدا اتجاه العالم والشعور بالحاجة الملحة إلى مثل هذا القلق. "فكر لم يسمح لنا النوم بالشكل الكافي، إنه فكر يساعدنا على أن نرى بوضوح"³. ترى ما مصدر هذا العذاب القادم من تخوم نفسية امرأة أنهكتها الأزمات

¹ - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Op.cit. p. 44.

² - John Rawls, *Théorie de justice*, trad, Fr, Seuil, Paris, 1997.

³ - Hannah Arendt, « philosophie et politique », *Le Magazine Littéraire*, N° 337, Novembre, 1995. p. 32.

وخيبات الأمل. نذكر من بينها سياسة التهجير التي تعرض لها اليهود من طرف الأنظمة الكليانية؟¹.

مصدر قلق آرندت يتجاوز حاضرها، إنها كانت مسكونة بسؤال فهم ما وقع في مطلع القرن العشرين. أهمية هذا الفكر الذي يعتبر مشينا أحيانا في نقده للديمقراطيات الشعبية الجماهيرية وبشكل أعم الحداثة، إنه نقد أكثر راديكالية موجه للعالم الحديث الذي لم يفهم الوضع البشري فهما صحيحا. ويعتمد في غالب الأحيان على لغة الخبراء والتقنيين ويتجاهل المفكرين. فما أحوجنا اليوم إلى الحكمة اليونانية بلبوسها الفلسفية والسياسية.

يكن المشروع الفلسفي لآرندت في المحاولة الدؤوب إلى القول بأن العالم رغم كل الإخفاقات ونقاط الضعف، ينبغي أن لا تهم. إذ رفضت الاستسلام للنزعة التدميرية داخل الحداثة، وقالت إنها تنتمي الإبداع، الفعل والمسؤولية: بعد خروج شروط الوردنليس التي ظهرت لأول مرة في العصر الحديث¹.

مثل هذا النقد لازال يدلي بشهادته أمام أي من قلقها وأسلوبها العاطفي للعالم، انتقادات نابغة من تمزق العالم، معتبرة نفسها كمواطنة عالمية تنتمي إلى هذا العالم الذي نعيش فيه جميعا ونتحمل مسؤوليته جميعا. "حقيقة وجودي تفترض استمرارية وديمومة العالم"² وإبادة شعب ما يعادل إبادة أو تخريب جزء من العالم، "نحن العالم وليس فحسب في العالم"³. الرغبة في الرحيل عن العالم، ليس قدرا مشؤوما، بل تكون هذه الرغبة بمثابة رصاصة الرحمة التي غالبا ما يطلقها المرء للخلاص من الوضعية الشائكة- كوضع اليهود في ألمانيا النازية- كالإحساس بالظلم. وأمام هذا الوضع المأساوي أمام البشر حلان لا ثالث لهما: إحساس يدفع المرء إلى التفكير في الانتقام من العدو إن أتيحت له الفرصة وإن لم تتح يحتاج المرء إلى وضع حد لحياته للتخلص من هذا الألم. "هذا ما حدث بالفعل لفالتر بنجامين الكاتب اليهودي الألماني الذي ظل مغمورا وغير مشهور والذي أسهم في العديد من المجلات الأدبية وأعمدة الصحف"⁴ الذي انتحر يوم 26 شتبر

¹ - Michael G. Gottsegen, *The Political Thought of Hannah Arendt*, State University of New York Press, 1994, p. 2.

² - Ibidem.

³ - Ibidem, p. 13.

⁴ - Hannah Arendt, *Vies Politiques*, Op.cit, p 244.

1940 لما كان على وشك الهروب إلى أمريكا من النازية بين الحدود الفرنسية الإسبانية بعدما عانى تجربة الهلع والخوف من طرف الجيستابو الذي قامت بمصادرة شقته ومكتبه بباريس¹ لمدة لا تقل عن عشر سنوات قبل الاستيلاء على السلطة من قبل هتلر وهجرته.

لقد سعت أرندت من خلال هذه الاستشهادات أن تبرهن لنا على مقدار الحب الذي تكنه للعالم، وبواسطة هذا الحب، استطاعت أن تنقل لنا نبض العالم، بما فيه نبض الموتى الذين حازوا الشهرة بعد الموت، ولم يلقوا ترحيباً أو اعترافاً من قبل العالم الذي عاشوا فيه. ومن خلال هذه الرؤية العامة للعالم، من خلال أحيائه وموتاه، توصلت أرندت إلى حكم مفاده: إن العالم الذي فرط في نجومه، عالم مريض وفاقد لملكة الحكم، وبالتالي لم ينتبه إلى مشاهيره ونجومه لما كانوا على قيد الحياة².

تميز أرندت بين الوجود والعالم. بخلاف أستاذها هايدغر الذي صهر الحدود بين الكلمتين. إذ يرى الفيلسوف أن العالم كلمة قديمة وحاملة لمعاني متعددة فقدت اليوم معناها. وهي تلك التي أسميها الوجود³. لكن الملاحظ أن أرندت تختلف بصدد حديثها عن العالم عن تصور مارتن هايدغر عن الوجود، لأن كلمة وجود كلمة شاسعة المعاني والدلالات، تشمل كل الموجودات بما فيها العدم، في حين تقصد أرندت بالعالم الأرض التي يسكنها الناس ومن المفترض فيهم أن يتقاسموا هذا الفضاء دون ضجيج ودون عنف، هكذا تكون الفيلسوفة قد قدمت أجوبتها غير المعقدة بخلاف مارتن هايدغر الذي يوصف عادة بفيلسوف التعقيد والمراوغة. فالإكتفاء بالطبيعة الدنيوية والاهتمام بها، من شأنه أن يوفر الإقامة الجيدة للبشر من دون حركة ومن دون جهد. وعلى هذا الأساس، فالكنوز التي تم استثمارها في السماء حسب أرندت، يجب استثمارها اليوم في الأرض، وذلك وفق مقاربة تشاركية للفعل والسلطة والسياسة. "لأن الأرض هي: جوهر الوضع البشري"⁴.

مما تقدم نخرج بفكرة أساسية، مفادها أن حب العالم لدى أرندت ليس من الإيمان وليس من الفلسفة، بل هو ابن السياسة⁵. ذلك أن "العالم وليست الحياة هي المعرضة

¹ - Ibid, p. 260.

² - Hannah Arendt, **Vies Politiques**, Op.cit, p. 262.

³ - حوار مع مارتن هايدغر، مارتن هايدغر، "نصوص نسيان الكينونة"، سبق ذكره، ص، 15.

⁴ - Hannah Arendt, **the Human Condition**, Op.cit, Prologue.

⁵ - مليكة بن داود، فلسفة أرندت السياسية، سبق ذكره، ص، 95.

للخطر في السياسة"¹. لهذا قالت قولتها الشهيرة: "العالم وطن أبدي نحن القانون"². ووفق هذه النظرة نعاين نظرة أخرى أكثر عمقا للفيلسوفة من خلال المقارنة بين العالم والناس التي وردت على الصيغة الآتية: "العالم والذين يسكنونه شيئان مختلفان، العالم يمتد بين الناس"³، وهذه هي الغاية الكبرى من الاجتماع البشري، تعمير العالم الممتد بيننا واقتسامه بشكل عادل. قول مثقل بالدلالات، فحبنا جميعا للعالم ينبغي أن يظل مرفوقا بالعناية والاهتمام بكل أفراحه وخيباته. وآماله، ولا مكان للحب الانتقائي في العالم حسب آرندت. وكل حب من هذا النوع حوّل العالم إلى صحراء مقفرة. فحب العالم هو حبه بكل شروبه وآلامه. فحبنا للأوطان من شأنه أن يتحول إلى الكراهية، وهنا تصبح النصيحة التي قدمها جيفرسون ذات مرة : "أحب جارك كما تحب نفسك.. وأحب وطنك أكثر مما تحب نفسك"⁴. وقد علقت آرندت على ذلك: "فكما أنه لا يوجد الجيران إذا كان الجار لا يلقي التحية لجاره إلا مرة واحدة كل سنتين، فكذا لا يوجد محتوى للنصيحة بأن يحب المرء وطنه أكثر مما يحب نفسه، إلا إذا كان الوطن يمثل حضورا حيا في أوساط مواطنيه"⁵. في ذات السياق، ربما عزوف المواطن المغربي عن التصويت دليل على أن الحب الذي يكنه الساسة لمواطنيهم أكثر غيابا عن حب الجار الذي لا يلقي التحية إلا بعد سنتين، بل إننا نلاحظ أن قادة الأحزاب والمنتخبين لا يجددون حبهم الذي يبدو خالسا إلا بعد خمس سنوات أي بعد انتهاء الولاية القانونية للانتخابات، علما أن الحب الحقيقي هو ذاك الذي ينبغي أن يشعر به المواطن كل يوم وليس فقط عند كل ولاية انتخابية.

من هنا يحق لنا أن نساءل من يهجرون العالم ويفضلون انعزال الناس بدعوى التأمل فنقول لهم ما الفائدة من الخلوة ؟ ربما حتى كبار الكتاب من حقنا أن نسألهم من باب حب العالم وذلك بمشاركته لأفراحه وأحزانه بدلا من الهروب منه في حالة النكبات والأزمات. قلت ربما أن جزء كبيرا من الكتاب يفضلون العزلة -كما هو الحال مع ديكارت بشمال هولندا وهايدغر بالغابة السوداء وأفلاطون في أكاديميته - فضلوا ممارسة الكتابة

¹- Hannah Arendt, *Qu'est- ce que la politique ?* Op.cit, p. 159.

²- Entretien avec Alain Finkielxrant, Hannah Arendt, *penser le monde d'aujourd'hui*, **Le Magazine Littéraire**, Op.cit, p. 33.

³- Arendt a Blucher, 11 avril 1952, B.C, trad, fr. p. 222.

⁴- هنا آرندت في الثورة، مرجع سبق ذكره، ص، 372.

⁵- نفسه.

على مشاركة الناس أحداثهم و توجيهها نحو المسار المناسب. حتى وإن كان هناك ما
أصطلح عليه هيغل بمكر العقل. وتفضيلهم لعالم الخيال بدلا من العالم المعيش.

والمفارقة هي أن تصور آرندت حبها للعالم على ما تبدوا لنا، كونها لم تتجو من
الشحنة الرومانسية خصوصا وأن آرندت كانت شغوفة بالشعر اليوناني وغوته بشكل
أخص. وهذا هو السبب الذي دفعها إلى تعلم اللغة اليونانية، كما قرأت أيضا لكبار الكتاب
العالميين مثل كافكا وفالتر بنجامين وراحيل وغيرهم من الكتاب والشعراء. وهو حب شبيه
إلى حد كبير إلى ما ذهب إليه الشاعر الألماني نوفاليس (Novalis) منتقدا التدخل التقني
في الطبيعة: "بدلا من أن نسيطر على الطبيعة ينبغي أن ننظر إلى الطبيعة نظرة عاشق"¹
مضيفا : "وحده الشعر القادر على إنتاج الحقائق العظيمة"².

بهذا الشكل تغدو الرومانسية جوهرية فكريا متعدد المعاني ومتفصلا شاعريا إلى
درجة الشعور الديني القوي، الذي يلتزم إلى جانب الفلسفة، السياسية والعلم في التعاطي مع
قضايا العصر. ولهذا كله اعتبر البعض أيضا آرندت " شاعرة الحياة السياسية "³.

إن واقع الأمر الواضح من خلال البعد الشاعري الكامن في تفكير آرندت نابع من
نقدها للتقنية التي أجبرتنا على التفكير في الحرية من زاوية جديدة. وفي مقدمة كتابها
الوضع البشري، " تعلن آرندت أن الإنسانية في يوم من الأيام ولربما في القريب العاجل قد
تهجر الأرض وتنتظر إليها على أنها سجن. فمن الممكن. أن النفايات المتراكمة منذ عقود،
والاستتساخ، (خلق الحياة في أنبوب الاختبار) لإنتاج النوع البشري وتغيير حجمه وشكل
وظيفته، لإطالة عمره ليمتد إلى أكثر من مائة سنة والذكاء الاصطناعي ووسائل الاتصال
المزروعة في جسم الثقافة الالكترونية "⁴، ولتحقيق هذه الأهداف تم توجيه جزء كبير من
الجهود العلمية نحو جعل الحياة أيضا "اصطناعية" من أجل القطع مع ماضي الإنسان
السحيق الذي ينحدر أصله من الطبيعة. كل هذه العوامل دفعت آرندت إلى اعتماد المقاربة

¹ - Laurent Margantin, Olivier Schefer, Corti, *La forme poétique du monde*, op.cit, p .44.

² - Ibidem.

³ - Kimberly Curtis, *Our Sense of the Real : Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, introduction.

⁴ - Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op. cit, prologue.

الشعرية لتناول القضايا السياسية. وهي هنا لا تحيد عن أستاذها مارتن هاديرغر الذي تأثر كثيرا بالشاعر الألماني هولدرلين لتشخيص ما يعاني منه الفكر.

تضخم المجتمع الجماهيري لم يقص فقط المجال العمومي، بل إنه دمر حتى المجتمع الخصوصي. حرم الناس ليس فقط مكانتهم في العالم لكن أيضا حتى من منازلهم الخاصة بهم، التي من المفروض أن تحميهم ضد العالم، وحيث على أية حال، حتى المستبعدون من العالم يمكن أن يجدوا بديلا في دفء الموقد الحقيقي للحياة الأسرية¹.

في خضم القراءة الممتعة لتاريخ الفلسفة "الوجودية" كما نلمس ذلك من خلال أعمال آرنست، نجدتها تعترض على هذه التسمية بدليل أن مصطلح "وجود" يدل ببساطة على "الكينونة" « sein »، أي الكائن "الإنسان" التي تميز كل الصفات والقدرات التي لدى كل فرد. والتي هي في متناول البحث السيكلوجي. أو كما استخدم هايدغر بشكل صحيح "فلسفة الحياة" وفيما بعد الفلسفة الوجودية². هذه التسمية الأخيرة تبدو كتحصيل حاصل، أو زائدة عن اللزوم، وبالتالي لا معنى لها كما لو قلنا في "علم النبات" هو دراسة للنباتات. ليس كلمة "وجود" اتخذت مكان كلمة "كائن مصادفة"، وإنما في هذا التغيير الاصطلاحي للمفاهيم هو واحدة من المشاكل الكبرى التي اعترضت الفلسفة الحديثة³.

يمكن القول انطلاق من مبحثي: "من الحب العاطفي إلى حب العالم"، و"المعطى الديني عند حنا آرنست". أن الفيلسوفة رغم انتقادها لمكيافيللي في مشروعها الفلسفي، فإنها لم تتجى من عدوى المكيافيلية. ومن خلال المبحثين السابقين نعثر على جزء من هذا التأثير، والذي يتجلى في وضع آرنست الحب العاطفي خارج السياسة، وهنا يوضح مكيافيللي، أن الصيغة المناسبة والأكثر أمانا للأمير هي "أن يكون مهابا بدلا من أن يكون محبوبا"⁴. كما نعثر أيضا على جزء آخر للتأثير المكيافيلي الممارس على آرنست من خلال وضعها الدين خارج السياسة وإعادة النظر في علاقة رجال الدين بالدولة، كما نبه

¹ - Ibid, p. 59.

² - Hannah Arendt, **Essays in Understanding** 1930-1954, Op. cit, p. 163.

³ - Ibid, pp. 163-164.

⁴ - مكيافيللي، الأمير، مرجع سبق ذكره، الفصل الخامس عشر.

مكيافيللي بدوره إلى الفصل بين الحقل الديني والحقل السياسي. وهنا تكشف عن حب آخر بالنسبة لمكيافيللي وآرندت في صيغة أخرى توجسهما من الحب العاطفي وهروبهما نحو حب آخر هو حبهما للعالم.

♦ - الوجودية الملحدة

• - مارتين هايدغر

نسجل بداية في الجزء الأول من كتاب **حياة الفكر** وجود فكرة دالة تثبت مدى النفوذ الذي مارسته فلسفة مارتين هايدغر على أعمال آرندت: " الفكر لا ينقل المعارف مثلما تنقلها العلوم. ولا يحل الألغاز ويفك طلاسم السحر عن العالم، ولا يمنحنا السلطة المباشرة للتصرف"¹. وعلى هذا الأساس " لا تخلو أفكار آرندت من أطياف هايدغر كما تأكدت مع تطور مسارها الفكري"². كما لاحظت أيضا باربارا كوزان ميولا شبه هايدغرية للأصول الإغريقية لدى آرندت، ليس فقط على مستوى نمط التفكير، وإنما أيضا على صعيد المعالجة اللغوية والنتائج الأنطولوجية المترتبة عنها"³. كما ينبغي أن نسجل ثانيا، أن آرندت انحرفت كثيرا عن الاهتمام الفلسفي الهايدغري بدليل أن في إحدى المراسلات التي دارت بينها وبين فيلسوف الغابة السوداء: "على العكس منك، فإنني لا أهتم بالسياسة إلا قليلا، والأساس هو أن وضع العالم واضح. لا يفهم المرء إلا قليلا جوهر قوة التقنية. إن كل شيء يحدث في الواجهة. لم يعد باستطاعة الفرد عمل أي شيء ضد جبروت "وسائل الإعلام" والمؤسسات، وبالأخص عندما يتعلق الأمر بصلة التفكير من بداية الفكر الإغريقي"⁴. وإذا كان الفهم الأصيل للذات هو مطلب كتاب الوجود والزمن لمارتن هايدغر، فإن آرندت تتأى بنفسها بعيدا عن ذلك نظرا لكونه مطلبا مضادا للمجال العمومي وموغل في التأمل. رغبة لا نجدها فقط لدى هايدغر في مجال الفلسفة، بل نجدها لدى

¹ - Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt une introduction*, Op.cit, p. 213.

² - شوقي الزين، "الحرية جوهر السياسة"، *الزمنة الحديثة*، سبق ذكره، ص، 27.

³ - نفسه.

⁴ - حنة آرندت مارتين هايدغر، رسائل حنة آرندت ومارتين هايدغر 1925-1975، سبق ذكره، 311.

العديد من الفلاسفة ممن تملكهم الرغبة في الاستلذاذ بالنظر من البرج العاجي ومقت كل ما يمت بصلة لشؤون البشر واحتقارها، نفس المشهد نجده يتكرر في الحقول المعرفية الأخرى كالفن والشعر¹.

♦ - الوجودية الفرنسية: سارتر كامى وسيمون دي بوفوار

ارتبط اسم الوجودية بالأديب والفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر الذي اتخذ موقفا معارضا بصفته فيلسوفا وجوديا. لقد اعترض بشدة على هذه التسمية والأحرى أنه كان يعتبر نفسه في الأصل أقرب إلى المذهب الفينومولوجي اللصيق بوعي الإنسان، لا بوصفه صورة مجردة بل بوصفه حقيقة معيشة. وقد اتخذت الوجودية من الرواية سبيلا لتصوير مظاهر الفوضى التي شملت أوروبا. والتي أبانت عن حالة الاغتراب التي سيطرت على الإنسان، وكذا تمرده على كل ما هو تقليداني.

إن الوجودية بتأكيد ما هو مباشر، استطاعت أن تعبر عن نفسها في المسرحيات والرويات تعبيرا، ربما كان أقوى من البحوث الفلسفية. ونجد في أعمال ألبير كامى، وجون بول سارتر أمثلة شهيرة على ذلك لابد أن تكون مؤلفات أدبية مثل "الطاعون والفوضى والعبقرية والغثيان وجلسة سرية قد حملت تعاليم الوجودية إلى آلاف مؤلفة من البشر لا يقرؤون بحوثا فلسفية متخصصة"². هكذا تكون الأعمال الفنية من مسرح ورواية قدمت قضايا إنسانية في قلب حكاى مبسط لفئة عريضة من الجمهور، وهذا ما أصطلح عليه بأدب الحداثة.

في مقال لها نشرته عام 1954، تنثي آرندت على الفلسفة الجديدة التي ظهرت بفرنسا في حقبة ما بين الحربين، التي أصبحت موضة ما بعد الحرب مباشرة: "الوجودية الفرنسية" الممثلة للجيل الأول المتمثل في كامى وسارتر ودي بوفوار قبل الجيل الثاني وهو جيل الأدباء المتمثل في روني شار*.. هذه الوجودية التي لم تسع إلى إيجاد الحلول

¹ - Hannah Arendt, **responsibility and judgment**, Op.cit, pp. 9-10.

² - فؤاد زكرياء (ترجمة)، ماكوري، جون: "الوجودية"، عالم المعرفة، الكويت، 1982، ص، 47. مأخوذ عن: د.حسين اليوسفي، النزعة الفلسفية في الأدب الوجودي، "فرانز كافكا" انونجا، دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، 2016، ص، 45.

* - 1907 - 1988 شاعر ومقاوم فرنسي ربطته بكامى علاقة صداقة قوية منذ 1945 حتى آخر يوم في حياته خلدها الرسائل التي كانا يتبادلانها والتي وصلت قرابة 184 رسالة. مأخوذ من:

الفلسفية المناسبة للمشاكل السياسية لذلك انصرفت إلى السياسة أملا في الوصول إلى حل المشكلات الفلسفية التي تبدي في رأي روادها المقاومة¹.

توجد صلة وثيقة تربط تأمل آرندت لبعض الأسئلة التي كانت قد سمتها أولا "فلسفة الوجود" والعنصر الثاني المشترك من الوجودية الفرنسية إصرارها على التشرد الأساسي للإنسان في العالم. والعنوان الأبرز لكامي رغم زاده الفلسفي العميق، إلا أنه لا يرضى لنفسه صفة فيلسوف، إذ يبرز في روايته المشهورة أسطورة سيزيف² كاتب مقالات ينتمي إلى طينة الكتاب مثل موناتانين وباسكال التي يفحص من خلالها المنزل العبثية تجاه الحياة ويستخلص من ذلك واجب التمرد. (مقالة حول العبث). وكذلك الأمر بالنسبة لسارتر في الغثيان.

تكمن جودة الفلاسفة الفرنسيين حسب آرندت في قدرتهم على التمرد حيث الفعل وحده ثوري. والتحول الواعي للعالم الخالي من المعنى، يمكن أن يقدم حلا لغياب هذا المعنى، الذي يميز العلاقات العبثية للإنسان والعالم "نعثر على المنزل التي تحتلها عبثية العالم لدى كامي الذي عالج الحساسية العبثية التي يمكن العثور عليها بشكل متفرق على امتداد القرن العشرين، توصيف خال من أية نزعة ميتافيزيقية، أو أية عقيدة. فكأمو بدل من أن يقترح نظريات ومبادئ معينة، قدم آليات للتفكير والتحليل، كما قدم منهجا معيناً يعبر عنه بقوله: "المنهج المحدد هنا، يقر بأن المعرفة الحقيقية مستحيلة" لأن الحياة اليومية التي يحياها الناس، تؤدي إلى الكشف عن عدم جدوى الوجود، وعبثية الواقع. وتجربة العبث عندما تعمم، تجرد العالم من كل معنى: "الناس أيضا يقررون اللإنساني. ففي بعض الأحيان التي تتسم بالصفاء، تجعل حركاتهم الآلية وإيماءات لا معنى لها، العالم يبدو من حولهم، بليدا. تبدو لنا الحركات التي يقوم بها رجل يتحدث في الهاتف خلف الزجاج دون أن نسمعه، وكأنها حركات لا معنى لها، فيتساءل: لماذا يعيش ؟ هذا القلق الذي نعاني منه أمام لا إنسانية الإنسان نفسه، وهذا السقوط غير المتوقع، أمام صورة ما نحن عليه، وهذا الغثيان كما يسميه سارتر، كل هذا يعتبر أيضا، عبثا"³. فأوج

- Hannah Arendt, **between Past and Future**, Op.cit, p. 8.

¹- Hannah Arendt, **essay in Understanding**, pp. 188-193

²- ألبير كامي، أسطورة سيزيف، نقله إلى العربية أنيس زكي حسن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، 1983.

³- مرجع سبق ذكره، ص، 58.

العبث هو العجز عن التفكير في أحداث العالم بواسطة المفاهيم والكلمات التي لا تستطيع النفاذ إلى عمق الحدث وتفكيكه بغية فهمه وتأويله. وهذا ما حدث بالفعل مع الأنظمة الكليانية التي حولت الأشخاص إلى أفراد عاجزين عن إدراك كنه وجودهم والغاية من هذا الوجود، فأصبحوا، يضحون بكل شيء من أجل القائد.

ولاحقا في القرن العشرين في سياق سنوات الأربعين في أوروبا القضايا المسماة "وجودية" أصبحت تدبيرا ملحا للتعاطي مع الوضع السياسي المتدهور¹.

تلخص المحاضرة التي قدمها جون بول سارتر بباريس أكتوبر 1945، تلخص معنى هذه "الفلسفة" التي تعبر عن تمرد الإنسان الفرد ضد استبداد الأفكار "يوجد على الأقل كائن الذي يوجد قبل أن يحدد ما يريده أن يكون، كائن يتحدد بدون مفهوم وهذا الكائن هو الإنسان"² لا يستطيع الفكر يكون مسؤولا عن الوجود الفردي للكائن البشري، بدلا من ذلك لا يمكن للإنسان أن يكون حرا طالما أنه يتجاهل معنى وجوده. من هنا ينبع القلق الفردي للكائن البشري في بحثه عن المعنى.

الأمر نفسه ينطبق على آرنست إذ يرتبط التفكير عندها بالبعد الوجودي للواقع البشري. وتبعاً لذلك، يتصدر وضعية الإنسان الحديث على الخصوص. وبالتالي فإن الوجودية تنبثق من مفهوم الوضع البشري النابع من الارتياح الملازم لفكرة الطبيعة البشرية، "مفهوم الوضع يسلط الضوء في الواقع على وضعية كل فرد في العالم الذي يكون متفردا. بخلاف إنسان الأنساق الفلسفية الكبرى، الذي ظل مجردا وشموليا. ليس من قبيل المصادفة أن يتحدث المفكرين اليوم بإسهاب عن الوضع البشري بدلا من طبيعته"³.

يتبين لنا من خلال هذا التمييز الحاسم في التسمية، أن آرنست أرادت أن تخلص الفلسفة التي تهتم بالكائن "الإنسان" من الدلالات الميتافيزيقية الكبرى كتلك التي توسع مارتن هايدغر في معانيها فأصبحت تشمل كل ما يوجد مضيفا حتى العدم. ومما لا شك فيه أن التعبير قديم قدم الفلسفة، يعود إلى المفهوم الأنطولوجي اليوناني القديم السابق لسقراط نفسه، وقد عالجه أفلاطون، وكذلك أرسطو بشكل خاص في كتابه "الميتافيزيقا".

¹- Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt une introduction*, Op.cit, p. 214.

²- J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un Humanisme*, Gallimard, 1966, p. 29.

³- Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt une introduction*, Op.cit, p. 215.

وربما وجدت في كتاب ياسيرز الذي قرأته في صغر سنها علم النفس رؤى للعالم ضالتها. خصوصا وأن هذا الأخير يحاول النظر إلى "الكائن" بمنظار الفلسفة العملية الكانطية، وهذا ما يشكل موضوع حديثنا في المبحث الآتي.

مما سبق يمكن القول إن الفلسفة الوجودية في نسختها الفرنسية تعني تحديدا الهروب من مشكلات الفلسفة الحديثة وهي ثورة الفيلسوف على الفلسفة التي عجزت عن تطبيق مبادئها على الشؤون السياسية. خصوصا فلسفة هيغل وفلسفة التاريخ التي جعلت الفلاسفة الوجوديين لا يتوانون في التمرد على الميتافيزيقا التي لا معنى لها في ظل عصر أصبح مهددا من طرف النزعات العلمية التي تدعي لنفسها الحق في تناول الظواهر الإنسانية من منظور العلم. وكان هذا سببا كافيا ومدعاة لليأس والتمرد لكن من دون أن نصير أنذالا على حد تعبير سارتر كما ورد ذلك على لسان آرندت في كتابها أزمة الثقافة¹.

ج- كارل ياسبرز 1883-1969

كارل ياسبرز هو المؤطر الحقيقي لرسالة آرندت، ترى ما هو الانطباع الذي خلفه هذا الفيلسوف في حياة آرندت الفكرية ؟

وجدت آرندت في ياسبرز الوجه الفلسفي الآخر المخالف لذاك الذي الفتته مع مارتين هايدغر. "ولهذا وجدت في قراءته ما تستعين به على التخفيف من غلواء وحدانية هايدغر"². رغم أنها لم تخصص دراسة وافية عن الفيلسوف، ماعدا بعض المقالات، وأخص بالذكر منها تلك المقالة التي حاولت من خلالها أن تعطي تعريفا مغايرا للفلسفة الوجودية، حيث "عرضت بإيجاز ولكن بشكل مكثف، الأفكار الرائدة لياسبرز في الوجودية"³.

لكن إذا أخذنا كارل ياسيرز من زاوية سياسية، فإننا نجده من القلائل في مجال الفلسفة الذين انخرطوا بتفكيرهم داخل المجال العمومي. نعم حضور ياسبرز في الحياة

¹ - Hannah Arendt, **La Crise de la Culture Huit Exercices de Pensée Politique**, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Gallimard, 1972.

² - محمد الشيخ، "فلسفة كانط السياسية والحقوقية، نظرة مغايرة حنا آرندت مؤولة لفكر كانط السياسي والحقوقية"، مرجع سبق ذكره، ص، 178.

³ - Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Op.cit, p. 284.

العمومية هو الفريد من نوعه، لأن قناعاته الأساسية نابعة من وراء نشاطه بكامله باعتباره فيلسوفاً: ذلك أن كلا من الفلسفة والسياسة تهمان الجميع"¹. هذه هي القواسم المشتركة بينهما كونهما ينتميان إلى المجال العمومي حيث ينمي الشخص قدراته ويبرز ذاته بشكل لا مثيل له"².

وعليه فالفيلسوف -بخلاف العالم- يشبه رجل الدولة، فهو مسؤول عن أفكاره، مثلما رجل الدولة مسؤول عن رعيته. فقط أن هذا الأخير يمثل هو وضعاً يحسد عليه، في حين أن الفيلسوف مطالب بأن يجيب عن آرائه وكأنه يجيب الإنسانية جمعاء"³. هكذا تجلت البوادر الكونية في مشروعه الفكري، كما تجلت في كل كتاباته لما بعد عام (1933) وهو مدين لأفكار كانط خاصة مشروعه عن السلم الدائم والمسؤولية الأخلاقية. هذه المسؤولية بالنسبة إليه ليست عبئاً وليست على الإطلاق القيام بالأوامر الأخلاقية، بدلاً من ذلك يتعلق الأمر بشكل طبيعي بمتعة أصلية للظهور ولتسليط الضوء على عتمة الحياة في المجال العمومي.

إن مطلب الفهم هذا الذي طال الذات الموسومة بميسم التأمل، والبحث عن الخلود بعيداً عن صخب الحياة وضجيجها من قبل الفلاسفة، هو ما دفع آرندت إلى محاكمة الفلاسفة وانتقادهم بشدة. "ما عدا كانط وياسبرز يتنطعا من حكم آرندت هذا"⁴. ففي العام (1964)، أجرى الصحفي كونتر غاوص مقابلة تلفزيونية مع آرندت فأعلنت بصريح العبارة: "أنا لا أنتمي إلى حلقة الفلاسفة، مهنتي، هي النظرية السياسية. لقد أخذت منذ مدة إجازة في الفلسفة"⁵. كيف يمكن تأويل هذا الإعلان القاطع؟

هكذا فشهرة ياسبرز لم تلمع إلا في حقبة النازية لما أبدى عنايته البالغة الأهمية بالقضايا السياسية والقومية، مسألة الذنب، فكرة الجامعة، القنبلة الذرية، ومستقبل الإنسان، الحرية، وإعادة توحيد ألمانيا. إذ عبر عن هذا الوضع السيئ بالقول التالي: "أصبح العلماء

¹ - Hannah Arendt, **Men in Dark Times**, Op.cit, p. 74.

² - Ibidem.

³ - Ibidem.

⁴ - نبيل فازيو، مفهوم السياسة عند حنا آرندت "من العنف إلى الديمقراطية"، سبق ذكره، ص، 219.

⁵ - Hannah Arendt, **Essays in Understanding**, Op.cit, 1930-1954, p. 1.

يدا عاملة خاصة ومجرد الآت صماء في خدمة حكومات متعطشة لأسلحة ذات فعالية قصوى في التدمير.. هناك فجوة بين عبقرية إنتاجهم وسذاجتهم السياسية"¹، ولو أن ذلك ثم عنده من "وراء حجاب الفلسفة"². وفي ضوء هذه المعطيات لم تتأخر آرندت في اتهامها الفكر الفلسفي على مر التاريخ بأنه فكر سلبي تقول: "يطبع موقف أغلب الفلاسفة من السياسة طابع السلبي، وأحيانا العدائية تجاه المدينة ولكل ما يمت بعالم الشؤون البشرية بصلة. خصوصا وأن الاهتمام بالسياسة ليس من شأن الفيلسوف وإنما من اختصاص علماء السياسة"³. وما بين سماء الأفكار المجردة للفلاسفة والأرض المأهولة بالبشر، نحتت آرندت مفاهيمها السياسية، وذلك تبعا لمسارها الشخصي الذي بلورته من جهة ومن جهة ثانية وما بين الماضي والحاضر. أقصد ما بين الفلاسفة القدامى والمعاصرين ما بين الضفتين: الضفة الأوروبية وضفة ما وراء الأطلسي، أي أمريكا، الضفة التي أصبحت مقتنعة من خلالها بالنموذج الأمريكي في السياسة، وضرورة تطبيقه في أوروبا، إيماننا منها بإمكانية تحقيق بداية جديدة"⁴، هكذا إذن اثنت آرندت على جهود ياسبرز بمناسبة حصولها على جائزة ليسبنغ للسلام.

يبدو من خلال قولها هذا أنها عادت إلى قراءة كيركغورد بعدما أحال عليه ياسبرز في هذا الكتاب الموسوم بميسم فلسفة كيركغورد. كيركغورد هذا طاله النسيان، رغم أهميته التاريخية، إذ عد في عداد المفقودين لأمر شخصية ضيقة خصوصا وأن الرجل تكلم بصوت معاصريه: "mea res agitur"⁵.

من منطلق تجربة كوركيغورد، جعل ياسبرز من كينونة الكائن الموضوع الأساسي للفلسفة. لا يعني به الوجود الاعتيادي المبتذل، وإنما تلك اللحظات النادرة التي تشكل خبراتنا الأصيلة لذواتنا التي تلقي الضوء على لا يقين الوضع البشري، التي يسميها في كتابه **علم النفس رؤى للعالم** بـ"المواقف الحدية" " نحن أصليو ذواتنا فقط حينما، نفصل

¹ - كارل ياسبرز، **القنبلة الذرية ومصير الإنسان**، ترجمة كمال يوسف، ص، 56.

² - نبيل فاريو، مرجع سابق ذكره، ص، 222.

³ - Hannah Arendt, **Essays in Understanding 1930-1954**, Op.cit, p. 428.

⁴ - هانا آرندت ومارتين هايدغير 1925-1975، **العرب والفكر العالمي**، سبق ذكره، ص، 137-138.

⁵ - Hannah Arendt, **Essays in Understanding 1930-1954**, Op.cit, p. 44.

ونتحرر من اليومي هنا والآن ونكون مطالبين بإثبات ذواتنا للآخرين"¹. وهو لا يعني به الوجود الاعتيادي، وإنما تلك اللحظات النادرة التي تشكل خبراتنا الأصلية لذواتنا لتسليط الضوء على عتمة الحياة ووعي بـ"الأوضاع الحدية" لعزلتنا المطلقة لخبراتنا... في الواقع. يعتبر ياسيرز أن الحياة اليومية والسقوط جزء ضروري من حياة الإنسان هي اللامادية في هذا السياق. وقد عبر الفيلسوف في إحدى الأحاديث التي ألقاها من إذاعة "بال" السويسرية، عن أمله في أن تصبح الفلسفة نشاطا يمارسه الناس كافة، لا بالنسبة لمشكلات الحياة والموت الأبدية فحسب، بل بالنسبة للمشكلات السياسية والاجتماعية التي يواجهها الإنسان المعاصر، إذ يعتقد أن الفلسفة يجب أن تنزل إلى الشارع، وأن تكون معنا دائما وفي كل أحوالنا"².

د- حنا آرندت بين الحضور النسوي والذكوري في الفلسفة السياسية

تكمن الملاحظة التي إستأثرت بانتباهنا من خلال هذا الفصل، في كون المرجعيات التي نهلت منها آرندت على المستوى الفلسفي هي مرجعيات ذكورية، وهي نفس الملاحظة التي افتتح بها كونترس غاوس (Gunter Graus) المقابلة التلفزيونية التي أجراها مع آرندت: "السيدة حنة آرندت، أنت أول امرأة تستضاف في هذه السلسلة، وباعتبارك فيلسوفة فأنت أول امرأة تمتهنين مهنة ذكورية ظلت حكرا على الرجال. انطلاقا من هذه الملاحظة التوجيهية أود أن أوجه إليك السؤال التالي: هل يبدو لك إسهامك في حلقة الفلسفة الذي يستحق كل الثناء والتبجيل اللذين تحظين بهما، دهشة أم أن المسألة تتطوي على نوع من التحرر التي لم يسبق لها أن طرحت بالنسبة لك سابقا؟"³. وفي مقابل ذلك بماذا نفسر غياب البعد الأنثوي في التكوين الأكاديمي والعصامي لآرندت ؟ هل تاريخ الفلسفة تاريخ ذكوري ؟ وما محل النساء من ذلك التاريخ ؟ بمعنى آخر، هل يمكن اعتبار متن آرندت كمنطلق للحديث عن فلسفة سياسية نسائية ؟

¹ - Ibidem, p. 31.

² - كارل ياسبيرز، كتاب سبيل إلى الحكمة" أربعة أحاديث لكارل ياسبيرز، ترجمة فؤاد كامل، مرجع سبق ذكره، ص، 59.

³ - Entretien télévisé de Hannah Arendt avec Gunter Graus, Op.cit.

إن ما نريد الوقوف عنده ونحن أمام تلك الملاحظة والأسئلة التوجيهية، هو التذكير بالإشكال الحقيقي الذي اعترض المؤتمر الفلسفي العالمي الثامن عشر الذي عقد عام 1988 حول "فهم الإنسان بانجلترا. لقد واجهته صعوبة في صياغة قضيته : وتكمن هذه الصعوبة في المعضلة اللغوية المتمثلة في لفظة "إنسان" فهو باللغة الانجليزية Man، وبالفرنسية Homme هذان اللفظان يكشفان عن تكريس للهيمنة الذكورية في تحديد مفهوم الإنسان، أما اللغة الألمانية وهي أيضا إحدى اللغات لهذا المؤتمر فتعبر عن الإنسان بلفظ Mensch. وهو لفظ أقرب إلى إنسان في اللغة العربية. بيد أن هذا اللفظ برغم حياده وشموله الظاهري، ينطوي أيضا على تحيز ذكوري إذ يستبعد المرأة من مفهوم الإنسان¹.

ينكشف الوجه العنصري للغة من خلال هذا النص، الذي يناصب العداء للمرأة. وفي ضوء التحيز اللغوي المجحف في حق المرأة، نجد إلى جانب ذلك تحيزا آخر لا يقل أهمية عن التحيز الأول، والذي يتجلى في الوضع البيولوجي الذي توجد عليه المرأة، كما ترى باجاليا (Pagalia) "أن الفروق بين الجنسين لا تنبثق عن التقاليد، بل عن هرموناتنا وطبيعتنا البيولوجية"². وقد تجلت الوضعية الهشة التي توجد عليها المرأة أثناء الحربين العالميتين كما أشرت إلى ذلك في الفصل السابق وهو وضع بطبيعة الحال ليس قدرا تتحمله المرأة طيلة حياتها، بل إنه وضع قابل للتغير نحو الأفضل أو نحو الأسوأ على غرار هشاشة الوضع البشري في مجمله. وبما أن موضوع بحثنا يدور حول البحث عن أجود الأنظمة السياسية، فإن الوضع البشري وبما فيه وضع النساء مقرون ضمنا بطبيعة النظام السياسي في تدبير السلطة وفق المقاربة التشاركية التي يجب أن تضع في الحسبان نصيب النساء في صنع القرار السياسي. وفي ظل هذين الإجحافين والتحيز للرجل على حساب المرأة، ينبغي أن نتساءل عن حقيقة الفكر السياسي وكذا الطريقة التي تصاغ بها العلاقات بين المجالين العمومي والخصوصي، وفي ضوء الغموض الذي يطبع وضع المرأة مقارنة مع وضع الرجل نستطيع أن نسأل الأسئلة الآتية: من يتحكم ؟ ومن الذي

¹ - منى أبو سنة، نقد عقل المرأة، الهيئة العامة للقصود الثقافية، 2015، ص، 22-23.

² - Camille Paglia, « Sexual Personal : "The Cancelled Preface" in Sex Art, and American, Culture», New York: Vintage Books, 1992, p. 107.

يجب أن يتحكم ؟ هل الفيلسوف مؤهل للقيام بهذه المهمة كما كان يحلم أفلاطون ؟ ولماذا أقصت الفلسفة السياسية اليونانية المرأة من المشاركة السياسية ؟ هذه أسئلة وأخرى سنحاول الإجابة عنها في الفصل المخصص للفضاء العمومي والموطنة.

من بين الشخصيات النسائية التي تكن لهن آرندت الاحترام في نظريتها السياسية، راحيل فارغنر، باعتبارها امرأة ثورية كما يتجلى ذلك من خلال السيرة الذاتية التي خصصتها آرندت عن بنت جلدتها التي وفرت الإطار النظري السياسي للنساء المهمشات خصوصا منهن اليهوديات. وقد وفر هذا الإطار في الآن ذاته نقدا للدولة الذكورية رافعا شعار الحقوق والمساواة.

من منطلق شعار المساواة *égalité* الذي رفعته راحيل، يفيد أن مبدأ المساواة هو الضامن الجوهرى للاختلاف الموجود بين الجنسين. وعلى أساس هذا الإقرار سنكون أمام كائنات متعددة ومتفردة. وفلسفة آرندت السياسية في عمقها تتشد هاتين الخاصيتين. وعلى المؤسسات السياسية أن تكرر هذا المنطق وفق مقاربة شمولية تضمن حقوق الكائنات البشرية دون استثناء من خلال القدرة الإنسانية الكامنة في الولادات، التي وجدت تعبيرها على حد الرومان بالتأسيس، والتأسيس كما نعلم، هو لب النظام السياسي العادل الذي تقوم معالمه انطلاقا مما هو كائن أو في طور الكمون وينتظر الإنجاز.

يمكن القول إجمالا بخصوص مدى حضور أو غياب المكون النسائي في تكوين آرندت، أن الفيلسوفة لا تنتصر لأية فلسفة نسائية، بل إن فلسفتها تسعى جاهدة إلى تجاوز منطق الثنائيات: ذكر - أنثى، سليم - معاق، خير - شرير، حب - كراهية، صديق - عدو... بل إنها اجتهدت فلسفيا ومن داخل الفلسفة إعداد خطة مسار سياسي يقوم على مبدأ المساواة انطلاقا من الوضع الممتد بين الولادات والوفيات للأفراد دون تحيز أو إقصاء¹.

¹ - سنتوسع في هذه النقطة من خلال الفصل المخصص لـ "التفكير في السياسة بواسطة الفعل"، مبحث: الحياة الفاعلة بين الطبيعية البشرية والوضع البشري. وفصل "جدل القانون وحقوق الإنسان والقيم الثورية"، مبحث: هنا آرندت والحق في الحقوق.

علما أن إسهامات النساء في تاريخ العلوم على سبيل الذكر لا الحصر ماثل في المجال المعرفي، كما في المجال السياسي¹، ولا يجب أن أبدا أن للفلاسفة على مر التاريخ دور كبير في إقصاء النساء من الحقل السياسي، لأن الأيدي التي خطت هذا التاريخ "مكتوبة بأيدي ذكورية"².

خاتمة

ليس من السهل الإحاطة بكل الجوانب المكونة لفلسفة آرندت، بل هناك صعوبة كبرى تعترض الباحث أثناء التدقيق في تفاصيل هذه الفلسفة، يمكن أن نجعلها في المرجعيات التي نهلت منها الفيلسوفة منذ سن مبكرة. وفي خضم مؤلفاتها نلمس الوجودية كرافد أساسي غذى متنها الذي تركته، والذي يستحق العناية والاهتمام البالغين، ليس على مستوى إنجاز الأطاريح والبحوث الجامعية وعقد سلسلة الندوات، بل ينبغي تجسيد القول الآرندي على أرض الواقع انطلاقا من حقل الممارسة السياسية وإنشاء مراكز للبحث العلمي تحمل اسم الفيلسوفة، مادامت أنها مفكرة كونية تتخطى الحدود الضيقة للانتماء. خاصة وأن فلسفتها تنتصر للنسوية ليس قولا وإنما فعلا على مستوى التأسيس المؤسساتي. وبهذه الروافد يمكن أن نصف آرندت ضمن فئة الكتاب الذين لا يملون من النظر، بحكم

¹ - الفلسفة النسوية، تأليف مجموعة من الأكاديميين، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، إصدار الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الطبعة الأولى، 2013، ص، 33، بتصرف.

² - ماري لومونييه أود لا نسولان، الفلاسفة والحب، مرجع سبق ذكره، ص، 7.

الطبيعة الصائرة للعالم في مقابل الكتاب الذين نقرأ لهم بنوع من البرودة في المكتبة. وتذكرنا الروافد التي نهلت منها آرندت، فهي أقرب إلى الموقف الوجودي، في منطلقاته، الذي اتخذ شكل التمرد على فلسفة هيغل، القائمة على التأمل، دون الوقوع في فلسفته اليسارية، وهي في الآن ذاته متأثرة بشكل بالغ بفلسفة أرسطو في عرض أفكاره ونظرياته السياسية، كما سيتبين ذلك من خلال الفصل الآتي.

الفصل الثالث:

إعادة التفكير في السياسة بواسطة الفعل

❖ عتبة

لا يمكن فهم المقاربة المفهومية لكل من الحياة التأملية Vita contemplative والحياة الفاعلة¹ Vita Activa لحنا آرندت، إلا بالوقوف على امتدادات وتقاطعات

¹ - يطرح مصطلح Vita Activa إشكالا على مستوى النقل إلى العربية. إذ نجد على الأقل ثلاث ترجمات وردت على الشكل الآتي:

1- الحياة الفاعلة: للباحث الجزائري محمد شوقي الزين، وردت في الكتاب الجماعي: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مراجعة الدكتور إسماعيل مهنانة والدكتور محمد شوقي الزين. ورد المصطلح في مقال لنفس الكاتب "هل الفعل السياسي هو ارفي إشكال" البراكسيس، تأملات في النظرية السياسية لدى حنا آرندت ص 163-169.

المفهومين عبر تاريخ الفلسفة. إذ وجدت الفيلسوفة نفسها مشدودة بحبال الماضي أثناء مسحها للأنشطة البشرية المتعددة والمتنوعة، حيث نجدها تمتاج مباشرة من التجربة اليونانية-الرومانية السياسية، والاجتماعية التي تتأطر داخلها حياة المدينة-الدولة polis وذلك لسببين وجيهين:

- **أولاهما** : اعتمادها المقاربة التاريخية للإحاطة بكل جوانب الوضع البشري، مقارنة مكنتها من "اكتشاف سياسي للإنسان"¹ ظل طي النسيان. نعثر على هذا الاكتشاف تحديدا في المجتمعين اليوناني القديم جدا والروماني، اللذان يمثلان حالة استثنائية بالنسبة للمجتمعات القديمة.

- **ثانيهما** : إحيائها للكنوز اليونانية ومن بعدها -الرومانية من شأنها أن تشخص لنا الأمراض المزمنة التي يعاني منها الجسم السياسي بغية تقديم الوصفات والحميات العلاجية المناسبة. ويعد هذا التشخيص أبرز ميزة امتازت بها آرندت عن غيرها من الفلاسفة السياسيين في الحقبة المعاصرة، نظرا لإيلائها العناية القصوى للإنسان في بعده السياسي.

للسببين معا، نخلص إلى أن فكر آرندت السياسي من أعرق تاريخ الفكر السياسي الغربي على الإطلاق. عكس الفلاسفة القدماء، إذ عبرت عن ذلك أنها لا ترى في السياسة مجرد وسيلة لتحقيق الإنسان المثالي، أو السعي فقط إلى السعادة المطلقة، بخلاف الفلاسفة المحدثين أيضا وحتى المعاصرين منهم، خصوصا فلاسفة العقد الاجتماعي، لا تعتبر الحياة السياسية كنتيجة للعقد الاجتماعي. ولتبيان هذه الأطروحة سعت آرندت إلى التركيز على الفعاليات الأساسية للإنسان المتمثلة في العمل، والأثر، والفعل.

1- التمييز بين الحياة التأملية والحياة الفاعلة

2- الحياة العملية: للباحث التونسي زهير الخويلدي ورد المصطلح ضمن كتابه: **تشريح العقل الغربي مقابسات فلسفة العمل في النظر والعمل**، منشورات ابن النديم، دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، 2013، ص، 332.

3- الحياة النشيطة: الترجمة للفيلسوف الشاب العراقي علي عبود المحمداوي، وردت في الكتاب الجماعي: **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، دراسات في جدل السلطة والعنف. تنسيق وإشراف علي عبود المحمداوي، مقالة "حنة آرندت كشف انحجاب الفعل السياسي أو في ملابسات الوضع الإنساني"، طبعة 2013، صص، 12-62.

¹ - نبيل فازيو، مفهوم السياسة "من العنف إلى الديمقراطية"، بق ذكره، ص، 11.

تجدر الإشارة بداية إلى أن آرندت في صياغتها للفعل السياسي، استعادت التمييز اليوناني القديم كما هو معبر عنه في تحليلات أرسطو للفاعلية البشرية، التي عارضت ميدان الحياة العملية عن الحياة التأملية بعدما طالتها العديد من التحويرات على مر الزمن الفكري للبشرية الغربية.

وأثناء فحصها للمصطلحين -أقصد الحياة التأملية والحياة الفاعلة-، وجدت آرندت "الحياة الفاعلة مغرقة في التقاليد وقديمة مقارنة مع تقاليد الفكر السياسي الغربي، هذا التقليد البعيد عن فهم أي تصور لتجربة السياسة البشرية الغربية، نشأ في حقبة تاريخية معينة: إدانة سقراط والصراع بين الفيلسوف والمدينة للتخلص من العديد من تجارب الماضي وإن كانت لا علاقة لها بغاية سياسية مباشرة أشرفت على نهايتها، في أعمال كارل ماركس على نحو انتقائي للغاية"¹.

وعليه، ضمن هذه المعطيات، تكون آرندت قد كشفت عن أمر خطير يقوم بين المصطلحين: "طمس تنوع وغنى الحياة الفاعلة المثقلة والمحملة بدلالات التقاليد للمرحلة الماقبل فلسفية والمقابل الأفلاطونية الإغريقية"².

ترى إذن كيف استعادت آرندت حيوية الحياة الفاعلة التي تم تغييبها داخل حياة المدينة -الدولة اليونانية- من خلال هيمنة الحياة التأملية على المشهد الذهني للإغريق.

أ- مكونات الحياة الفاعلة: الكدح، العمل، الفعل

كشفت آرندت من داخل اللفظة اليونانية "للحياة الفاعلة" عن غنى تعدد الأنشطة البشرية. إذ تميز من خلالها بين ثلاثة أنماط من الأنشطة التي تحكم النوع البشري بالمطلق على المستوى العملي:

¹- Hannah Arendt, **The Human Condition**, introduction By Margret Canovan, The university of Chicago Press, 1998, p. 12.

²- Ibid, p.12.

1- ما يشد الإنسان بالتوقع داخل حيوانيته، أي "النشاط الذي يرتبط بحياة الإنسان: الكدح (Laber).

2- ما يدخل ضمن نطاق الأثر، يمكن التعبير عنه بالعمل أو ب"النشاط المرتبط بشروط الحياة الدنيوية" (Work).

3- ما يرقى بأفعال الإنسان إلى مصاف الوجود البشري، وهو الفعل (Action) الذي يرتبط بشرط التعدد¹.

يتبين إذن من خلال الأنشطة الثلاث -الكدح، الأثر (الشغل)، الفعل²- أن هذا الأخير هو النشاط الأكثر نبلا داخل الحياة الفاعلة. إذ أنه يضمن للجميع العيش معا.

هذا هو المنطلق الذي اقترحته آرندت في كتابها الوضع البشري، إذ أشارت إلى ثلاث أنشطة أساسية كما هو مبين سابقا، وكل واحدة منها تتوافق مع الشرط الأساسي الذي بموجبه وجدت الحياة على الأرض، "أي، مع الوضع الأكثر عمومية للوجود البشري"³، وبمعنى أدق، فإن "الحياة الفاعلة، ليست هي تلك التي ينخرط فيها الناس وحسب، وإنما تلك التي لا أحد يمكن أن يتفادها تماما"⁴، معدلة بذلك التراتبية الهرمية الأفلاطونية الأرسطية، التي تعطي الأسبقية للحياة التأملية على الحياة الفاعلة، لأن الأولى في اعتقادهم أرفع مرتبة من الثانية، نظرا لكونها تتأمل الوجود وتسعى إلى تحصيل المعرفة التي يكتمل بها العلم ويحقق غايته، في حين أن الثانية تتعلق بما نزاوله ونمارسه مع الأشياء ومع الآخرين⁵. لذلك فهي مرتبطة أشد الارتباط بالخبرة، التي نمتلكها من الحياة ولا مجال للحديث هنا عن صدقية نتائجها لأنها معرضة دوما للزيف والوهم والخطأ وربما قد تكون هي مصدر النزاعات والخلافات التي تعمر طويلا بين الناس. وهذا ما يشكل

¹ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 7.

² - الكدح، الأثر، الفعل. ترتبط الأنشطة الثلاثة ارتباطا وثيقا بالوضع البشري الأكثر عمومية: الولادة، الموت، المواليد والوفيات. الكدح لا يضمن بقاء الأفراد فحسب، لكن حياة الأنواع. يضيف قدرا من الاستمرارية (الديمومة) والمتانة (...). على لا جدوى الحياة الأخلاقية وطابعها العابر للحياة البشرية. الكدح بقدر ما يساهم في تأسيس وحفظ الجسم السياسي يخلق حالة للذكرى هذا هو من أجل التاريخ:

Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 8-9.

³ - Ibid, p. 8.

⁴ - Ibidem.

⁵ - علي عبود المحمداوي، "تدبير الذات سياسيا: حنة آرندت وفهمها للوضع الإنساني"، مجلة *يتفكرون*، العدد الرابع، صيف 2014، مؤمنون بلا حدود، ص، 133.

جوهر الفعل الأخلاقي أو السياسي، أو بلغة أدق هو ما يشكل "لب العادل" (to dikaion)، المطابق للقانون والمحترم للمساواة، والمجانِب للجور والظلم (to adikon) أي ما يتضاد مع القانون وما يخالف المساواة¹.

هذا النوع من الفعل يسميه أرسطو البراكسي praxis وتوظف آرندت لفظة البراكسيس بنوع من الحذر، لأنها كلمة إغريقية يصعب ترجمتها أو نقلها إلى لغة أو بيئة أخرى، لكنها تستفيد من توظيف دلالاتها خاصة في المجال العملي الذي أهمله اليونانيون القدامى إهمالا تاما. وبهذا تكون الفيلسوفة قد استفادت كثيرا من المقابلة بين البراكسيس اليونانية التي تعني مع أرسطو كل الألفاظ المقترنة بلفظة الكينونة: عقل، لغة، تأمل، وعي، شكل. والبويزيس (poiesis)، التي تدل على الإنتاج، الإبداع، الصنع، وربطه بأخلاق الاستبصار أو الحيلة والحذر prudence/ phronesis² الذي يسترشد بالبويزيس poiesis وهو نوع من المعرفة التي ترافق الفعل البشري في الممارسات السياسية والتطبيقات الأخلاقية.

ينطوي التميز السابق للحياة التأملية عن الحياة الفاعلة داخل الفلسفة الأرسطية، أن الحياة الأخيرة تتوافق مع الحياة السياسية، فيتطلب الأمر أن "تخترق الأولى مجالي السياسة والأخلاق"³ لأن الحياة التي تسترشد بالتأمل هي دائما وحدها بمقدورها أن تتغلب على الحالة الطبيعية للإنسان، "ولا معنى للفكر اليوم إن انزوى خارجها"⁴، بل ولا طائل منه، وحده إن اعتمد على قواه الذاتية، ولا يمكن أن يكون له تأثير إذا انعزل عن الحياة العملية للناس. وبهذا الشكل يغدو الفكر ملازما للفعل.

مما سبق تبرز الأهمية القصوى للتفكير، والتفكير هنا ليس "العيش في الخفاء" كما تقتضي الحكمة الأبيقورية⁵، وإنما كحاجة نلجأ إليها في الفترات الانتقالية الحاسمة لحياة البشر. وعبرها، لا تعد الفلسفة عملا انفراديا يخاطب الناس من برجها العاجي، بل تصبح

¹ - بول ريكور، العادل، الجزء الأول، سبق ذكره، ص، 258.

² - علي بنمخلوف، محمد الصغير جنجار، مفردات الفلسفة الأوربية، "الفلسفة السياسية"، مراجعة الترجمة الحسين سبحان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2012، ص، 271-237.

³ - علي عيود المحمداوي، مجلة يتفكرون، سبق ذكره، ص، 133.

⁴ - علي عيود المحمداوي، "حنة آرندت، كشف إجاب الفعل ونسيانه، أو في ملايسات"، الفعل السياسي بوصفه ثورة، دراسة في جدل السلطة والعنف عند حنة آرندت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، تموز 2013، ص، 18.

⁵ - Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, Jerome Kohn, ed. (New-York: Harcourt Brace, 1994). p. 8.

معايشة للشؤون البشرية. والنموذج الأمثل الذي يمكننا من أن نحتذي به في هذا المجال هو سقراط والإنسان وفقا لأرسطو: "ليس حيوانا ولا إلها بل إنه وسط بين النقيضين". فما دلالة هذا القول من الناحية السياسية بعدما أعلن فوكو موت الإنسان وإعلان نيتشه من قبله بموت خالقه ؟

ب- مشكلة التمييز بين الكدح والعمل

لاشك أن قيمة التحليلات الفينومينولوجية التي قدمتها آرندت لمفهومي الكدح والعمل في كتابها **الوضع البشري**، تندرج داخل دوائر حياتية متنوعة، وكل دائرة تحكمها قوانينها الخاصة بها. والتمييز الذي تقترحه هنا غير مألوف¹. البداهة الظاهرة لفائدتها لافتة للنظر بحيث لا يمكن تجاهلها بغض النظر عن بعض الملاحظات المتناثرة تاريخيا، التي لم تنل الاهتمام حتى من قبل منظريها ومؤلفيها، ويكاد لا يكون هناك أي شيء في التقليد ألما-قبل الحديث للفكر السياسي أو في قدر كبير من نظريات الكدح الحديثة لتقديم الدعم لها².

وفي سياق حديثنا عن الفلسفة السياسية، ماذا نعني أولا بالكدح ؟ هل يمثل عامل تحرر من الضرورة البيولوجية لمن يمارس السياسة كما لدى الإغريق ؟ أم أنه مدفوع بغريزة البقاء ؟ ما العمل ؟ ولماذا نعمل ؟ هل لتحسين صورتنا ووضعيتنا الوجودية ؟ أي، لمتعة الحياة، أم أن العمل ذلك الشرطي الناعم الذي يحرصنا بلطف كما سبق لنيتشه أن عبر عن ذلك في أحد أعماله ؟ وأين يتموقع الفعل ضمن نشاطي الكدح والعمل ؟ هل هو تابع لهما ؟ أم أنه يتميز باستقلالية تامة عنهما ؟

للإجابة عن هذه الأسئلة وأخرى، تأتي جهود آرندت هنا "ضد ندرة الأدلة التاريخية لنظريات العمل الحديثة، فكل اللغات الأوروبية القديمة والحديثة تحتوي على كلمتين ذات الصلة الاشتقاقية تفكر في نفس النشاط بنفس المرادفات"³.

¹ - Hannah A, **The Human Condition**, ibid, p. 79.

² - Ibid, p. 80.

³ - Ibidem, 80

فأصل كلمة "Labor" بالانجليزية تقترح فكرة الإخضاع المؤلمة. تأتي الكلمة في هذا السياق خالية من المتعة والحرية. لذا من الضروري العودة إلى جذر الكلمة اللاتينية Tripalium، التي تميز بين "Labeur" "الكدح" و"Labour" "العمل". بهذا التمييز اللاتيني بين المصطلحين، يعد مفهوم العمل (Labeur) أشمل وأوسع من مفهوم الكدح (Labour). وتماشيا مع التعريف الذي وضعته آرندت في كتابها السالف الذكر لمفهوم الكدح : "هو النشاط الذي يتطابق مع المسار البيولوجي للجسم البشري عبر ميكانيزمات النمو والتمثيل الغذائي Metabolism - تعني مجموع العمليات المتصلة بنشوء الكروموزومات المسؤولة عن بقاء النوع- أي، التمثيل الغريزي الذي يشد البشر إلى حيوانية¹. فبواسطة الكدح يؤمن الإنسان حاجاته الحيوية انطلاقا من اكتسابه لمهارات ذاتية تمكنه من التعبير عن حرمانه الأصلي للقوى التي تمكنه من البقاء على قيد الحياة في الطبيعة. في مقابل الجهود المؤلمة. أي، شيء يحتاجه البشر للقيام به للعيش، لتناول الطعام للتدفئة للباس للسكن للتزواج وغيرها من الأنشطة الأخرى.

يتميز الكدح إذن، بطابعه الإنتاجي المعد للاستهلاك الفوري الذي يتجلى في الحفاظ وصيانة الجنس البشري من الانقراض. أو بمعنى أدق، "هناك ضرورة ضمنية تصاحب الكدح وهي الضرورة الحياتية التي يتقاسمها البشر مع الكائنات الحية الأخرى كالحوانات مثلا"² كلاهما يعملان تحت وقع الضرورة البيولوجية، موظفين كل الوسائل الضرورية الذاتية من ساقين ويدين للتحرك في المجال للحفاظ على وجودهما الغريزي الصرف.

بهذا التحليل يعد الكدح في نهاية المطاف من الضرورات الحيوية المنتجة التي تدخل في عمق الحياة، والتي كانت تشغل مساحة أكبر من اهتمامات البشر.

هكذا لعب الكدح دور الوسيط لانتقال البشر من الطابع البيولوجي المحض إلى البعد السياسي كما سنرى لاحقا. إنه وبصرف النظر تماما عن احتقار الإغريق للكدح، كانت لهم أسباب خاصة بهم لعدم الثقة بالحرفي. وهو ما سنراه بشكل جلي مع التمييز

¹ - Ibid, p. 7.

² - محمد شوقي الزين، "هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال "البراكسيس" ؟ تأملات في النظرية السياسية لدى حنة آرندت"، الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مراجعة الدكتور إسماعيل مهناة والدكتور محمد شوقي الزين، دار روافد الثقافية، ابن النديم، ص، 165.

الحاسم الذي وضعه أرسطو بين المجال الخاص والمجال العمومي. "فالجسد لعب ولا يزال يلعب دروا هاما في الاستثمار السياسي، هذا الاستثمار كما يرى فوكو لا زال يجسد علاقات معقدة ومتبادلة باستخدامه الاقتصادي"¹، كما يظهر ذلك من خلال "تحليلات آرندت لأرسطو للاقتصاد المنزلي الذي كان يعتمد فيه أساسا على مجهود العبد بحيث وصف أرسطو هذا المجهود بالتعاون الحاصل داخل منزل ما"².

إن الجهود التي بذلها البشر للحفاظ على بقائه، تدخل في نطاق المدى القصير المعدة لتلبية حاجات آنية لحظية كإنتاج الأشياء المادية السريعة التلف، الأطباق مثلا: استهلاكها يضمن فعل إنتاجها. وتبعا لكلمات جون لوك "كل الأشياء الجيدة المفيدة لحياتنا، هي معدة لضرورة الاقتنيات والمنتجة لمدة قصيرة، إذا لم يتم استهلاكها عن طريق استخدامها سوف تضمحل من تلقاء نفسها، بعد إقامة قصيرة في العالم"³. على خلاف تلك التي تدوم أكثر كالآلات والعمارات والقناطر والطرق وغيرها من المنتجات التي صنعت لغاية الاحتياط أو التخزين التي تتم على حساب التدمير العنيف للطبيعة.

ولرفع اللبس بين الأشياء المعدة لتلبية حاجات آنية ولحظية وبين الأشياء التي صنعت لغاية الاحتياط والتخزين، نجد مقولة لآرندت تقول: "الشقاء *labeur* بجسدا والأثر (*work*) بأيدينا"⁴. نفهم من هذا القول، إن الجسد هو الوسيلة الطبيعية الذاتية الأولى التي وظيفها الإنسان البدائي خدمة لأغراضه.

بالنسبة لآرندت "العمل (*work*) بأيدينا، ليس نفسه الكدح (*labeur*) بأجسادنا"⁵. عرفت الكدح بوصفه حيوانا عاملا (*Animal laborans*) والعمل بوصفه حيوانا صانعا (*Homo faber*). يعد الجسد بالمعنى الأول الوسيلة الطبيعية التي وظيفها الإنسان لتجنب الموت تحت وقع الحاجة. وبالنتيجة، بات الكدح نشاطا غريزيا يصل إلى قلب الحياة الحيوانية، بينما الآثار هو النشاط بواسطة الأدوات أو بمعنى أدق، الحيوان العامل لا

¹- M.F, *Surveiller et Punir*, Gallimar, 1976, p. 30.

²- بول ريكور، "الأخلاق والسياسة"، ترجمة، عبد الحي ازرقان، مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد 126 السادس- صيف 2001، ص، 126.

³- Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit p. 96.

⁴- Ibid, p. 79.

⁵- Ibid, p. 136.

يستخدم الأدوات والوسائل من أجل بناء العالم، مثلما هو الشأن بالنسبة للإنسان الصانع ولكن من أجل تسهيل الكدح الذي يحافظ على الحياة.

لقد علقت جونيفر رينغ على الكدح: هو "عملية بدون إنتاج. قد يملك بداية محددة، لكنه لا يملك نهاية، ينتج لا شيء لكن له القدرة للحفاظ على الإنتاج. إنه دوري الإيقاع، ويمكن إسناد مهامه للآلات بسهولة"¹، مثل النشاط المنزلي المتعلق بالمطبخ، فالتوقف عن العمل لا يتم إلا بإشباع الحاجات البيولوجية، لكن من مفارقة العمل المنزلي، نهايته مرتبطة بتحقيق كل الحاجيات المرتبطة بالجسم، علما أن تحقيق هذا الإنجاز هو المهام شبه المستحيلة، وهذا ما يجعل منه عملا دوريا له بداية لكن لا تحده نهاية.

إن إعادة ترسيم الحدود من جديد بين الكدح والعمل من طرف لوك وآرندت، يذكرنا بالتميز اليوناني القديم بين الحرفي (cheirotechnes) الذي يتطابق مع الصيغة الألمانية (handwerker)، وفي اللاتينية بين (Laborere) الكدح و (facere) أو (fabricari) التصنيع والتي لها نفس الجذر الاشتقاقي، وفي الفرنسية (travail) الكدح و (ouvrier) وفي الألمانية (arbeiten) الكدح و (werken) الصنع"². أولئك الذين مثل العبيد والحيوانات الأليفة التي تعتمد عليها أجسادهم في ضرورة الحياة. كما سنرى لاحقا، وبصرف النظر تماما عن احتقارهم للعمل، كانت "للإغريق أسباب خاصة بهم لعدم الثقة بالحرف (craftaman) أو بالأحرى، بعقلية الحيوان الصانع (Homo faber mentality)، عدم الثقة هذه، تنطبق على فترات بعينها. في حين أن جميع التقديرات القديمة للأنشطة البشرية، بما في ذلك تلك الخاصة بهوزيود، الذي "يثني على الكدح الذي يقوم على الاقتناع بأن الكدح بأجسادنا تقتضيه الضرورة إلى العبودية"³.

الملاحظ بصدد المفاهيم أعلاه، أنه توجد فروق ليس فقط بين العربية من جهة واللغات الأوروبية من جهة أخرى، بل أيضا فيما بين اللغات الأوروبية، فالمفهوم الواحد معجميا يختلف من لغة أوروبية إلى أخرى، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على غنى وتنوع الثقافة الإنسانية وعلى رأسها اللغة.

¹ - Jebbifer Ring, *On nodding Both Marx and Arendt: Alienation and the flight from inwardness Political Theory*. Vol 17.3, 1998, p. 653.

² - Hannah Arendt, *The Human Cnosition*, Op.cit, p. 80.

³ - Hannah Arendt, *The Human Cnosition*, Op.cit, p. 82-83.

العمل الشاق (الكدح) هو الشيء الذي احتقره اليونان قديما، فاعتبروه أصل بؤس وشقاء الإنسان، وعقاب إلهي مسلط على البشر، وفاعلية محتقرة تصيب العبيد. في حين اعتبر التأمل هو "عين الروح" لإشاعة روعة الأفكار الخالصة النقية، لهذا السبب عد التأمل النشاط الجدير بالإنسان الحر.

ووفقا لآرندت، التقليد المسيحي واليهودي، العمل الشاق (الكدح) هو عقاب الرب يعاقب الخطيئة الأولى بمصادرة آدم لجنة عدن وإجباره على زراعة الأرض الملعونة التي تغزوها الأشواك والحسك. "تكسب خبزك بعرق جبينك الخاص كما نجد مع سفر التكوين"¹، أو كما هو الحال مع روسو، "الحنين إلى حالة الطبيعة حيث تكفي لقطف الثمرة من الشجرة وشرب الماء من النبع"². وذلك لتجنب الألم والشقاء الذي سببه المجتمع للفرد.

إذا كان العمل في بعده الكدحي مرتبط أشد الارتباط بالمسار البيولوجي للجسم البشري، فإن آرندت "تفترض أن يكون العمل في بعده الأثري مستبعدا من طرف الضرورة البيولوجية للجنس البشري"³. خاصة وأن تحديدها للأثر - بالانجليزية (work) بالفرنسية (œuvre) - يتناغم مع النشاط الذي يتطابق مع البعد الصناعي، كصناعة الآليات والتقنيات والأدوات المخالفة لما هو طبيعي (unnaturalness) لدى الوجود البشري، لمراكمة عالم من الأشياء الاصطناعية المعدة مباشرة للاستعمال"⁴.

وفي ثانيا هذا الاستبعاد للمعطى البيولوجي. نخلص إلى أن الأثر متجدر في الوضع البشري. لأن الإنسان كنوع مستقل عن باقي الأنواع الأخرى لم يحقق هذا الاستقلال إلا حينما شرع في تشكيل عالم الأشياء انطلاقا من تحويله للطبيعة من مواد خام إلى

¹- Dominique Méda, *le travail, Que sais-je ?* no 2614, puf, quatrième édition, 2014, p. 12-13

²- Elisabeth Clément, Chantal Demonque, Laurance Hansen-Love, Pierre Kahn, Les auteurs, Les notions, **La philosophie de A à Z**, Les concepts clés, Les personnages symboliques, Les textes de référence, HAIER, 2000, p. 453.

³- Hannah Arndt, **The Human Condition**, Op.cit, p. 7.

⁴- Ibid, p.7.

أشياء قابلة للاستعمال، وذلك عبر نقلها وتخزينها والاحتفاظ بها لمدة أطول بمعزل عن الغريزة مثلما هو الأمر لدى بعض المجتمعات الحيوانية كما سنرى مع ماركس لاحقاً.

كما يمكن للناس أن يعملوا بمعزل عن الآخرين، لكنهم لن يدركون الخصائص النوعية للبشرية، وهم بهذا الشكل مثل الوحوش الشاقة أو الخالق الإلهي للكون المادي. من ناحية أخرى، لا يمكن للناس العمل في عزلة تامة. "لا أحد يمكنه العيش بمفرده، لأن الأفراد في علاقة مع الآخرين تحت مظلة العيش المشترك"¹، بل يمكن لطفل أن يموت إذا لم يرعه شخص ما، لأن الفعل شرط لا غنى عنه مادام يعتمد على الوجود المستمر للآخرين. يتطلب الفضاء العمومي. "في المصطلحات اليونانية، المدينة منفصلة عن الأسرة حيث يتم تلبية حاجيات الإنسان المادية من خلال العمل والكبح البشريين. الأسرة، بالنسبة للإغريق، هي المجال الذي تهيمن عليه الحاجة، في حين أن المدينة على العكس من ذلك، هي التي تؤسس للحرية"²، ومن المفروض أن تقوم الآلة مقام الإنسان العامل، لكن للأسف في إطار المجتمع الصناعي وتقسيم العمل أصبح العامل هو الآلة المحكمة الصنع. وينتهي به الأمر في نهاية المطاف إلى اكتساب مهارات فائقة السرعة، فينحط مستواه الإبداعي ويضيق أفقه العقلي ولا يقيم عمله على أي تفكير عقلي مخصوص، وذلك ما سنراه في هذا الفصل أيضاً.

ج- إشكالية العمل في فينومينولوجية الروح عند هيغل

تشير بداية إلى أن آرنست لما كانت في المنفى بفرنسا حيث قضت ما يقرب تسع سنوات 1933-1941، أتاحت لها الفرصة لحضور الحلقات الدراسية لالكسندر كوجيف (Alexander Kojève)³ حول دروس هيغل. وعلى هذا الأساس نجد ما يبرر تناولنا

¹ - نور الدين علوش، حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة، دار الروافد الثقافية الطبعة الأولى، 2013، ص، 131.

² - Elisabeth Young- Bruehl, Hannah Arendt, traduit de L'Amérique par Joël Roman et Etienne Tassin, Pluriel, 2010, p. 417.

³ - الكسندر كوجيف، 1902-1968، فيلسوف من أصل روسي، يعتبر من مجددي الفكر الهيجلي في الاتجاه الوجودي، من أهم أعماله، مدخل لقراءة هيغل:

- Introduction à la lecture de Hegele, L'econs sur la phénoménologie de l'esprit, 1979.

لجدلية العبد والسيد في هذا البحث، خصوصاً وأن العمل حسب هيغل "ظهر لأول مرة في الطبيعة على شكل السخرة التي فرضها أول سيد على أول عبد الذي فضل الخضوع طواعية مقابل العبودية والعمل بدلاً من الموت"¹.

جاء تناول جدلية العبد والسيد في **فينومينولوجية الروح** عند هيغل شبيهاً بما ورد في تنظيرات هوبز لحالة الطبيعة التي يسعى كل فرد فيها إلى إخضاع الآخر لانتزاع القيمة التي يبحث عنها دون أن يحصل الفرد على نفس القيمة². غير أن الصراع من منظور هيغل مبني على قاعدة انتزاع قيمة "الاعتراف"³. وتبعاً لذلك يمكن لرحى الصراع أن تدور حول موضوع بعينه -الاعتبار الرمزي للاعتراف- أو حول التافه. ومن منظور الفلسفة السياسية هناك ما يبرر أخذ موضوع الصراع حول الاعتراف مأخذ الجد، ليس بالنظر إليه كمحرك للتاريخ، وإنما بالنظر إلى المسارات التي يتخذها الصراع، التي تلامس البعد الروحي الذي يتخفى وراء جدلية العبد والسيد، وإلا لأنهى السيد حياة العبد منذ البداية وما كان له أن يحتفظ به. وبهذا البعد الرمزي للصراع ينكشف البعد الميتافيزيقي للسلطة مرة أخرى، كما سأتوسع في هذا البحث من خلال فصل المقارنة النقدية للعنف السياسي.

ومن الجلي في هذا النص، أن هيغل يتفق مع زمن صولون الذي كان ينظر إلى العبودية أسوأ من الموت⁴، لأنه منذ أن فضل الوعي المهزوم التوقيع على ذاته من أجل حفظها، أي *Philopsychia* (حب الحياة) قد يكون فضل عدم خوض غمار المشاريع المجيدة التي لا يمكن الحصول عليها إلا بالوجود مع الآخرين، ومن هنا جنبه وطاعته. وهذا ما يفهم من قول أفلاطون الذي يصف الوضع الطبيعي للعبيد ومن بعده أرسطو: "الخنوع الطبيعي للعبيد دليل قاطع على تشبثهم بالحياة-الاستعباد- بدلاً من المجازفة بحياتهم إلى درجة ملازمة حدود الموت"⁵. وبعبارة أخرى، فالعبد هنا بعيد كل البعد عن وعيه كنتيجة كما يتجلى من خلال القول المأثور الذي أورده آرنست في كتابها **في الثورة**

¹ - Alexander Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, « L'œuvre sur la phénoménologie de l'esprit », Appendice I, coll. Tell, Gallimard, 1979.

² - استقيت هذا المعنى من مقالة لمسعود ضاهر، "حول نهاية التاريخ، الفلسفة والفكر المعاصر"، *مجلة الوحدة*، السنة 9- العدد 98، نوفمبر 1992، صص، 39-41.

³ - نفسه، صص، 40-41.

⁴ - Robert Shlaifer, *Greek Theoris of Slavery From Homer to Arestotale*, Harverd Studies in Classical Philology, 1936, p. LVIIX.

⁵ - Platon, *Republic*, 386 A.

"أعطيني الحرية أو أعطيني الموت"¹، فالأقل قوة هو من يقدم التنازلات، ونعرف أن هذا الوضع ليس وضعاً عادلاً، ما دام هيغل قد انطلق من حالة الطبيعة التي تستند فقط إلى الحجة الحدسية وليس إلى الحجة المادية.

لكن الإنسان الأول (First man) الذي تكلم عنه هيغل في فينومينولوجية الروح يختلف جذرياً عن الحيوانات "فهو لا يكتفي فقط بمشاركتها بعضاً من الضروريات الأساسية كالأكل والنوم والملجأ وقبل كل شيء الحفاظ على بقائه. بل إنه يوسع دائماً من دائرة رغباته ليس بشكل مباشر على حساب الطبيعة وإنما بواسطة الآخر"²، هذا الآخر هو العبد. وهذا ما شدد عليه أرسطو قديماً لما قال: "إن البشر ليسوا متساوين بطبيعتهم، بل يولد بعضهم للرق ويولد الآخر للهيمنة"³. فولادة العبيد حسب أرسطو، ليست مسألة عرضية، بل هي حالة فطرية أملتها الضرورة الطبيعية، ولهذا السبب "وجد عبيد بالطبع"⁴، والطبيعة بهذا المعنى، أملت على الناس الحق في المخاطرة بحياتهم من أجل حفظها. لكن من حسنات خطر الموت هذه، التي هددت الإنسان في حالة الطبيعة كما تصورها هيغل في جدلية العبد والسيد أفرزت فكرة جيدة مفادها لا يمكن أن نطور الوعي بالذات دون الاعتراف بالآخر. نفس الفكرة نجدها عند هربرت ميد وإن كان قد أولها في إطار "تقدير الذات واحترامها"⁵، بدلاً من صراعها ومخاطرتها لنزع الاعتراف وذلك لتمكين الناس من المساهمة في الفضاء العام بدون إكراه أو خوف وإن كان جوهر أطروحة هيغل لا تجعل من الخوف متجذراً في الطبيعة البشرية، فقط مادام يمثل الدافع الأساسي إلى العمل من أجل تناسي الموت. وعلى هذا الأساس يشتري العبد الحياة بأعلى الأثمان. الذي يكون مجبراً على تحويل العالم الطبيعي وهنا ينتقي الجانب الحيواني القابع في الإنسان. ومن

¹ - حنا أرندت، في الثورة، سبق ذكره، ص، 16.

² - Francis Fukuyama, *The end of History and The Last Man*, New York, 1992, p. 146.

³ - مأخوذ من: جون جاك روسو، كتابات سياسية، مرجع سبق ذكره، ص، 38.

⁴ - نفسه، ص، 39.

⁵ - نور الدين علوس، سبق ذكره، ص، 17.

حسناً هذا العمل القسري (الكدح) يتخلص العبد جدليا من عبوديتين: عبودية الطبيعة من جهة، وعبودية السيد من جهة أخرى، محققا بذلك حريته وكرامته الإنسانية.

إن الإلغاء الجدلي للعبودية يتم بواسطة العمل الشاق (الكدح)، لأنه عمل قسري، الذي يعتبر حسب كوجيف "فعل إبداع-ذاتي auto-créateur"¹. أي يخلق العامل نفسه بنفسه كإنسان، وهذا يمنحه الحرية وبالتالي استقلالا ذاتيا. فتتقلب الأدوار: يصير السيد عبدا، نظرا لأنه يكتفي باستهلاك ما ينتجه عبده، ولم ينخرط فعليا في تغيير الطبيعة ليعيد خلق ذاته من جديد، ويصير العبد سيدا.

على صعيد قلب الأدوار المنوطة بالسيد والعبد، يمكن القول إن حقيقة السيد تكمن في الآخر الذي يعيش على مجهوده العضلي. وهكذا فإن الذي يخلق الإنسان ويعيد تشكيله من جديد هو الكدح، وليس الفكر، لذا فإن الحديث عن أصل الوعي بالذات، لا يتجسد فعليا إلا بواسطة الكدح، وهكذا يصبح وعي العبد وعيا حقيقيا، فيكشف وعي السيد الزائف. وفي خضم هذا المعطى "تتكشف قدرة الإنسان على الوعي بالذات التي لا تحصل إلا حينما ينطق الإنسان بكلمة "أنا". وتبعا لكوجيف، "حرية وكرامة الإنسان. لا تتحقق إلا من خلال تجربة الصراع المميت التي تقضي في الأخير إلى وعيين: وعي منتصر وآخر منهزم. فالكلام عن أصل الوعي هو إذن كلام عن صراع حتى الموت من أجل انتزاع "الاعتراف"، ومن دون هذا الصراع لما تحققت إنسانية الإنسان على الأرض"².

واللافت للنظر هنا، هل هناك ما يبرر هذه الجدلية، هل تخلص إلى تركيب معقول أم أنها ستظل قائمة على الأطروحة ونقيضها ؟

إن ترصد هيغل للروح فينومينولوجيا عبر التاريخ، أفضى إلى نتيجة حتمية، وهي تحقيق المطلق. لكن مسار الأحداث التاريخية للروح ليس مسارا "تقدما" لإنسانية لا تقتأ ترضى عن مسيرتها، بل إن التاريخ لا يصل إلى الصواب إلا بعد أن ينتكس سبيله ولا يطأ

¹- Alexander Kojève, Op.cit.

²- Ibidem.

الحقيقة إلا عبر مزالق الخطأ¹. وهنا يكمن المعنى الحقيقي لمكر التاريخ ودهاء العقل، سوى أن النمو الذاتي للروح يمتاز بالضبط الذاتي. وبهذا المعنى قد يفسر الديالكتيك الهيجلي سر حركية التاريخ ومنطق الكشف عن تعاقب وقائعه

في سياق حديثنا عن جدلية العبد والسيد يمكن لنا أن نعرف، هل يتطابق عمل العبد مع مسار الإنسان الصانع (Homo faber)، الذي يتم بواسطة الأدوات، وعلى هذا الأساس سيكون صنعا ؟ أو بمعنى آخر، هل يكون عمل العبد القسري القائم على العنف قد ساهم في الانتقال من "الحيوان العامل (Animal laborans) إلى الإنسان الصانع (Homo faber) خصوصا وأن عمل العبد مكنه الإفلات من قبضتين: قبضة السيد وقبضة الطبيعة، وأفضى به مجهوده العضلي إلى تحقيق إنسانية الإنسان (الحرية والكرامة). هذا ما سنحاول الإجابة عنه أثناء مناقشتنا لمفهوم العمل عند ماركس.

2- العمل بين السياسي والاقتصادي

أ- نقد آرنست لمفهوم العمل عند ماركس

قبل مناقشتنا لمفهوم العمل عند ماركس لابد من الإشارة إلى الملاحظة التي أشار إليها دومينيك ميدا في كتابه **الشغل** والتي هي في الأصل لها برماس: "مجتمعاتنا الغربية، مجتمعات تأسست على العمل"². ومن هذا المنطلق نجد التنظيرات التي ساهم بها كارل ماركس في الشغل ما يؤكد أهميتها، بل إنه يمنح للفرد داخل الجماعة مكانة مرموقة. وعلى هذا النحو نجد ما يسوغ تقديس العمل في الثقافة الغربية على أساس الفعل كما رأينا ذلك مع آرنست، وكما سنراه من خلال النقد الذي وجهته آرنست لماركس، الذي بالغ -في نظرها- في تقديس العمل وعدم قدرته التمييز بين العمل والكدح بل يماهي ما بينهما. ونحن سنلقي على عاتقنا تفكيك التدايعات والمشكلات التي تطرحها هذه الأطروحة من وجهة فلسفية-سياسية. وإذا كان هيغل وماركس يماهيان بين الكدح والعمل فليس هناك مع

¹ - حسن بن عمر بلول، "مسألة الحقيقة في فلسفة هيدغر"، مجلة الوحدة، السنة التاسعة- العدد 99، نونبر 1992، ص، 35.

² - Dominique Méda, *Le Travail*, Op.cit, p. 3.

ذلك معادلة صارمة أو دقيقة تفصل بشكل حاسم بين المفهومين. وإذا أردنا الحديث عن الكدح فذلك يستدعي استحضار العمل خصوصا وأنه يصعب تصور العتبات الحاسمة للانتقال من الكدح إلى العمل.

يحتل العمل مكانة مركزية في التحليل الاقتصادي لكارل ماركس، كما يتجلى ذلك في أهم أعماله: نذكر من بينها "الرأسمال"، "أسس نقد الاقتصاد السياسي"، "الأجر والفائدة"، و"العمل المأجور". حيث يولي المؤلف في كتاباته تعريفا خاصا للعمل كما سنرى من خلال خطوات التحليل اللاحقة.

لقد خصصت آرندت حيزا من زمنها الفكري للتعمق في مفهوم العمل لدى ماركس فتقول: " لقد قضيت جزء من العام الماضي في أوروبا بجانب المحاضرات التي ألقيتها في جامعات هيدلبورغ، توبنغن ومنشيستر، قرأت لمدة ستة أسابيع تاريخ العمل والاشتراكية في مجموعات النشر، وخاصة المهمة منها، "بباريس". هناك، ركزت اهتماماتي بحذر على نظرية (العمل) (labor -travail) فميزتها من وجهة نظر فلسفية عن الآثار (Oeuvre-Work). بالنسبة لي هناك فرق بين (Homo Faber) و(Laborans Animal). بين الإنسان كارتيزون أو كفنان (بالمعنى الإغريقي)¹.

ولكي نفهم نقطة البداية التي انطلق منها ماركس لنحت تصورات حول مفهوم العمل، فمن الضروري أن نستحضر ردة فعله اتجاه التجريد الفلسفي عموما والممتد من أفلاطون إلى هيغل، وردة فعله ضد هيغل خصوصا. وكما هو معلوم، أحل العصر الحديث عموما وماركس خصوصا الحيوان العامل (animal laborans) محل التعريف التقليدي للإنسان باعتباره حيوان عاقل (animal rational). "احتقار العمل في النظرية القديمة نابع بالأساس من الجهود المبذولة والمؤلمة، في حين تمجيده في النظرية الحديثة يعود أساسا إلى الإشادة بمبدأ الإنتاجية التي يحققها"². وهكذا صار العمل في العصر

¹ - Elisabeth Young- Bruehl, Op.cit, p. 361.

² - Hannah Arendt, **The Human Condition**, op.cit, pp. 56-38.

الحديث، هو العنصر الحاسم في تشكيل مساراتنا المعيشية وأحوالنا النفسية، بل أكثر من ذلك كما أعتقد ماركس نفسه: "أن العمل هو الذي خلق الإنسان"¹ ويعني ذلك:

✓ أولا: أن "العمل هو من خلق الإنسان وليس الله"²، وهذا ما رأيناه سابقا مع كوجيف قارئاً لهيغل.

✓ ثانيا: "أن الإنسانية هي نتاج أنشطتها"³.

✓ ثالثا: أن "ما يميز الإنسان عن الحيوان ليس العقل، ولكن العمل. ليس حيوان عاقل وإنما حيوان عامل"⁴.

✓ رابعا: ليس العقل أعلى صفات الإنسان، وإنما العمل هو النشاط البشري الأكثر تحقيقاً لإنسانية الإنسان، أعتبر تقليديا الفاعلية الأكثر احتقارا"⁵.

نستنتج من خلال الخطوات الأربعة، أن ماركس يقدر العمل، بدلا من تمجيده للعقل، وأعلى من شأن العمل الإنساني بعدما كان "التعالى الميتافيزيقي الغربي يحط من شأنه، لأنه شأنا خاصا ولا علاقة له بالسياسة. خلق الإنسان بواسطة العمل" كان واحدة من الأفكار الثابتة لدى ماركس منذ شبابه"⁶.

أصبح العمل شرطا أساسيا للحرية. وإذا عدنا إلى قراءة كوجيف لهيغل بصدد العمل، فإن نفس الخلاصة التي توصل إليها، هي نفس الخلاصة التي توصل إليها ماركس على مستوى نتائج العمل. ترى إذن ما هي الأسانيد التي أعتمد عليها هذا الأخير لكي يضع هيغل في خاتمة التجريد الفلسفي الممتد منذ أفلاطون بصدد العمل ؟

¹ - Hannah Arendt, **la crise de la culture**, *Huit Exercices de la pensée politique*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Gallimard, 1972, p. 34.

² - Ibidem

³ - Ibidem

⁴ - Ibidem

⁵ - Ibidem

⁶ - Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op.cit, p. 86.

مثل هذا السؤال له ما يبرره وله أهميته. وفيما كان ماركس الذي أعلن قلب ميثالية هيغل رأسا على عقب، يرى العمل هو الشكل الذي يبذل به الإنسان الطبيعة وينجز به مهمة إنتاج ذاته وليس الروح، أي عكس هيغل. لذلك عندما أراد ماركس تعديل الجدل الهيجلي الذي كان يمشي على رأسه فأصبح يمشي على رجله كان قصده أن يبين كيف أن هياكل الوجود المادي تخلق اغترابا لدى الجنس البشري بإنكار تحقيق الحاجات والقوى الحقيقية للناس ولن يقدر الناس على بلوغ أكثر حاجاتهم ورغباتهم إلا عندما يفهمون هذه الهياكل ويقومون بتغييرها. وهذا موقف يشكل تحديا آخر للتقاليد التي ورثتها أوروبا عن الإغريق القدماء.

يبدو أن دافيد هيوم وليس ماركس كان أول من يصر على أن العمل يميز الإنسان عن الحيوان¹.

بالنظر للأهمية القصوى للشغل في حياتنا وفي تشكيل مسارات عيشنا إلى حد الآن، يمكن القول إن العمل لا يزال الوسيلة الأبرز في تحديد الوجود الإنساني وليس الفكر أو الفعل. وهذا هو الرهان الملقى على عاتق آرنست، لمحاولة قلب التراتبية التي يمنحها العمل للإنسان. وهذا القلب سياسي في العمق، وليس ذاتيا أو تقنيا. وما تدعوه آرنست في كتابها أصول الكليانية، في جزءه الثالث: الكليانية، "بالعزلة في المجال السياسي بالفتور في مجال العلاقات الاجتماعية"²، التي تحرمه من الفعل والحركة في المجال الذي ينتمي إليه. وقد وجدت آرنست هذه الصورة تنطبق على الحيوان العامل (Homo Faber) الذي لديه ميلا نحو الانعزال في عمله كما الشأن في جدلية العبد والسيد في فينومينولوجية الروح عند هيغل، حيث يتوحد العبد في كدحه مع الطبيعة، وهي عملية تعتبر كمدخل للسياسة. وانعزاله هذا يظهر ميلا آخر يتجلى في تهربه من المجال السياسي مؤقتا.

إن طبيعة الأعمال التي تفرض على المرء الانعزال كما في الكدح والعمل مثلا، هي في عمقها أعمالا لا سياسية لكنها تعود بالنفع على الإنسان عموما في شتى مجالات

¹ - Ibidem.

² - Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Op.cit, p. 474

الحياة خصوصاً الشق الاجتماعي والبيولوجي منها. لا يعتبر هذا الأمر قاعدة كونية، بل قاعدة الأنظمة الاستبدادية والكلانية، فتصبح العزلة فتوراً في العلاقات الاجتماعية كما في حالة المجتمع العمالي. لكن يبقى العمل من الناحية المبدئية، "تأكيد الإنسان لذاته ضد الطبيعة، التي تصبح تحت سيطرته بواسطة العمل، وهذه هي الأطروحة التي يشدد عليها النزعة الفرنسية متمثلة في جهود فريدمان"¹.

ب- نقد آرندت للحدث: توري الفعل السياسي خلف العمل

♦- نقد آرندت للطابع التقني للفلسفة الحديثة: ديكرت نموذجاً

من منطلق كونية التفكير الفلسفي وجدت في المتن الفلسفي الآرندي ما يكفي من الدروس لتشخيص الوضع البشري. وتخلي آرندت عن النزعة العلمية في هذا الإطار يأتي ضمن ما أسماه مارتن هايدغر ومن بعده جيل دولوز (Gilles) Deleuze بإبداع الفلسفة لموضوعها، مادام اهتمام الفلسفة لا يخرج عن نطاق الوجود. وسير آرندت على نهج هايدغر ليس معناه الإيقاع في مصيدته التي سبق أن وقعت فيها في بداية مشوارها الدراسي حيث انبهرت به إلى درجة رأت فيه الأستاذ بدون منازع، "كل شيء يفرق بين الاسمين باستثناء عمق النظر والاشتغال بالفكر الفلسفي"². بل متن شكل قيمة مضافة على صعيدين:

• صعيد: الموضوع (السياسية).

• صعيد: المناولة (تجربتها الخاصة مع الكلانية، وكذا استفادتها من مختلف المتون الفلسفية القديمة والحديثة والمعاصرة ذات المرجعية الأوروبية، وانفتاحها على اللغة الإنجليزية قراءة وكتابة).

ومما ينبغي الإشارة إليه أن الفلسفة الحديثة نحتت مفاهيمها، وذلك بإدراج العقل في كل مناحي الوجود. ذلك أن وحدة الفكر والوجود أصبحت تكتسي طابع المحايثة بدلاً من التعالي، حتى وإن بدا العقل متعالياً فهو في نهاية المطاف محايث للوجود، أي أن الفلسفة

¹ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 149.

² - حنا آرندت مارتين هايدغر، رسائل حنة آرندت ومارتين هايدغر 1925-1975، مرجع سبق ذكره، ص، 9.

في الحقبة الحديثة ابتكرت موضوعها الخاص بها، فانطلقت من الوجود الخالص أو الوجود الإنساني. وهي المحاولات التي نجدها لدى كل من ديكارت -مسح الطاولة- وكانط حدود العقل الخالص-وهيغل- المطلق أو الله-¹.

موضوع الفلسفة إذن ليس معطى مسبقاً، بل يتم بناؤه بمعايير جديدة، أقصد من زاوية الوجود الإنساني المحض، عندما أصبح الإنسان محط اهتمام بالنسبة للعلوم أو الفلسفة، وتحديدًا من منطلق الفعل الإنساني، وذلك بالتزامن مع اكتشاف "الإنسان الداخلي" كما نبهت إلى ذلك آرنست في الجزء الثاني من كتابها **حياة العقل**. ترى إذن كيف تعاملت آرنست مع هذه الخصوصية الفريدة، والقصد به الفعل الإنساني الذي امتازت به الفلسفة الحديثة عن سابقتها خصوصاً وأنها انتقدت الحداثة أشد انتقاد واعتبرتها هي المسؤولة عن بروز الأزمنة المظلمة وأزمة العجز.

إذا كانت الفلسفة اليونانية قد أعلنت من شأن التأمل ونظرت إليه باعتباره الحقيقة المطلقة التي ينبغي للمرء أن يكرس لها ذاته، فإنها تعاملت في الآن ذاته مع الفعل بنوع من الريبة والشك واحتقرت العمل. ولتعميق النقاش في هذه النقطة بالذات أقترح موقف روني ديكارت، باعتباره المدشن النظري للحداثة الفلسفية، وقد اتخذ ذلك شكلين مزعجين:

♦ **الشكل الأول:** الشك الذي أصبح معه كل شيء خاضعاً للمساءلة والتناول الرياضي.

♦ **الشكل الثاني:** يفترض وجود قوة شريرة تحيد بالعقل عن الصواب، أي افتراض وجود شيطان مكر يضللنا ويخدعنا. والسبب ذاته، فضل ديكارت مسح الطاولة والانطلاق من لحظة الصفر ضارباً عرض الحائط الإرث الأرسطي بدعوى عقم فلسفته النظرية التي لا تتفعنا في تعلم الأشياء فأحل محلها فلسفة عملية شعارها السيطرة والتحكم في الطبيعة.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا إذا كان شعار ديكارت هو التحكم والتملك الذي يؤسس العنف الموضوعي للطبيعة مع مطلع العصر الحديث باسم العلم والتقنية. إذن أين يتموقع الفعل السياسي داخل هذا المشروع الضخم؟ بمعنى آخر، هل من أمل للعثور على فلسفة

¹ - عبد الحي ازرقان، "محاضرات في الحداثة السياسية"، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرارز فاس، الموسم الجامعي، 2004-2005.

سياسية داخل الفكر الديكارتى الذي قام على "العزلة الأنطولوجية بموقده"¹ ؟ التي صاغ من خلالها مقولته الشهيرة "أنا أفكر إذن أنا موجود" ليدلّل على أهمية الفعل الإنسانى ؟

إن طرح القطيعة بين الحديث والقديم يؤكد أن الأزمنة الحديثة هي أزمنة جديدة لا سابقة لها، لأنها لم تشتق قيمها ومفاهيمها الأساسية من صلب الزمانية التاريخية. "فالحداثة بوصفها تؤشر على القطيعة مع التقاليد، تؤسس بدورها لزمن جديد، لا تستند فيه إلا لذاتها. إنها تقوم بشكل أساسى على "التأكيد الذاتى" أو على "الاستقلالية الذاتية" (autonomie)². وبهذا يصبح العقل الحديث عقلاً مستقلاً عن الدين والتقاليد، على اعتبار أنه لا يستند في الدائرة العمومية إلا إلى ذاته. إنه يؤكد تأسيس زمن جديد مستقل عن قطيعة تامة مع الأزمنة الماضية أو القديمة. ومن البديهي فإن الكوجيطو الديكارتى اختزل الوجود الإنسانى في صيغته التعددية إلى بعد واحد هو بعد الفكر، مؤثراً بشكل سلبي على الروابط الاجتماعية والمشاعر والمعتقدات المسماة تقليدية. لذلك فضل ديكارت تصنيفها ضمن الأحكام المسبقة، بينما منهجه الشكى يعد بمثابة المعول الذي هدم به كل القيم المسماة "بالتقاليد".

هكذا يكون ديكارت قد ساهم بدوره في تعميق الهوة ما بين الماضى والمستقبل على نحو ما تذهب إليه آرندت وهو ما أرادت أن تعالجه من خلال رأب الصدع الذي خلفه الشك الديكارتى وتجسير القطيعة بين الماضى والحاضر على صعيد الفلسفة السياسية التي لا تحضر مطلقاً في المشروع الفلسفى الديكارتى.

وتلجأ آرندت إلى فلاسفة الشك الثلاثة الذين أربكو اللعبة الفلسفية وهم: الفيلسوف الوجودى سورين كوركىغارد، وفريدريك نيتشه، وكارل ماركس. وبحسب كيركغارد الذي أفرد عملاً يحمل عنوان **ينبغي الشك في كل شيء**³ العمل الذي لامس كل أشكال الوجود وكأننا بصدد ديكارتية جديدة، لكنه شك في حقيقة أمره يمثل تفكيكاً له وإعادة تركيبه من جديد

¹ - Gorge Gusdorf, *le romantisme I*, Op.cit, p. 353.

² - ميريام ريفولت دالون، **سلطان البدايات بحث في السلطة**، ترجمة د. سايد مطر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت، أيلول 2012، ص، 11.

³ - Hannah Arendt, **Btween Past and Future**, Op.cit, p. 29.

"معيدا هبة الإيمان أمام العقل والتفكير الحديثين"¹. وما يؤكد دائماً حسب آرندت أن النقد الصارم الذي مارسه كيركغارد على هيغل ليس نقداً موجهاً لفلسفة بعينها، بل كان في حقيقته "رفضاً للفلسفة كما كانت وليس لفلسفة بعينها"². لأننا نجد إلى جانب ذلك نقداً صارماً كما وجهه إلى الديالكتيك الهيجلي وإلى شليغل وآخرين منشغلين ببناء منظومة فكرية مجرة إلى درجة أنستهم أنهم يعيشون في هذا العالم الحقيقي"³.

إذا كانت الأنساق الفلسفية في العصر الحديث بدءاً من ديكارت مروراً بكانط وانتهاءً بهيغل قد وضعت أمام نصب أعينها مسألة الفرد المجرد الذي تقوم حقيقته في منظومة فكرية من الأفكار والتصورات، فإن "كيركغورد منح الأولوية للفرد العيني الملموس في الوجود وتشديده على ما يجري في أعماق الإنسان وعواطفه وأحاسيسه باعتبارها نقطة انطلاق لفهم حريته واختياراته ومواقفه إزاء نفسه وإزاء الآخر"⁴.

♦ - العمل في العصر الحديث: من التبخيس إلى التقديس

تعد الانعطافة الكبرى للتقاليد في العصر الحديث، والانقلاب الذي حدث على مستوى القيم مع ماركس ونييتشه وكيركغارد الإشكالية التي انطلقت منها آرندت لتفهم ما يعاني منه الفعل السياسي. حيث أسفر التشخيص عن وجود خلل في الفاعلية البشرية، إذ غدت أولوية العمل كقاعدة موجهة لمختلف الممارسات البشرية على حساب الفعل الذي يضع الناس في علاقة مباشرة وبدون وساطة الأشياء، فتولدت لدى الغالبية الكبرى من الناس في العصر الحديث معتقدات كأن يجدوا سعادتهم الكبرى في حياتهم العائلية وفي العمل والتدين والتسلية لا في السياسة"⁵، وهو ما أكدته عالم الاجتماع الفرنسي أنتوني

¹- Ibidem, p. 30.

²- Arendt Hannah, *Eksistens og religion-taenkning mellem tradition og modernity*, Polen: Bemo and Veljovic Book, Klim, 2012.

- مأخوذ عن: سورين كيركغورد في نقد الدين الجماهيري، مقالات مترجمة مع دراسة مفصلة عن الفرد والإيمان في فكره وفلسفته، ترجمة قحطان جاسم، منشورات ضفاف، والاختلاف، الطبعة الأولى، 2015، ص، 24.

³- نفسه.

⁴- سورين كيركغورد في نقد الدين الجماهيري، مرجع سبق ذكره، ص، 24.

⁵- ويل كيمليشكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشوش، مراجعة صالح مصباح، دار النشر- سيناترا، الطبعة الأولى، 2010، ص، 369.

غندنز "أصبح العمل يشغل مساحة واسعة من النشاط الإنساني أكثر مما تشغله أية اهتمامات أخرى"¹.

إن الوعي بالتحويلات الجذرية التي حلت بالفعل الإنساني، استشعرته آردنت لما كانت بصدد تتلمذها على يد مارتن هايدغر في معرض وصفه للحالة المرضية التي يعاني منها عالم اليوم جراء سيطرة الروح التقنية لمختلف ميادين الحياة البشرية. وتطرح الفيلسوفة في كتابها الوضع البشري المخاطر التقنية التي تهدد مستقبل البشرية. قاد نقدها الجذري الموجه ضد الحداثة باعتبار العالم قد أصبح موجهاً نحو صيرورة لا نهائية من الإنتاج والاستهلاك، لأن الإنسان الحديث يختزل في العمل ويتم نسيان البعد التأملي لوجوده"². ونعرف أن القيم التي قامت عليها الحداثة كالعقل التقدم والحرية قد تصلبت بالتدريج وانتهت بتشكيل مؤسسات في السياسة والتقنية والعلم، فصارت مجرد الآلات وحسابات تنعطف عليها القوة وإرادة الهيمنة.

وضع الإنسان الحديث للعمل هو الحياة نفسها. وبحكم التطور التقني المرافق للمجتمعات الحديثة، التي أصبحت تحت وقع العمل، لأن الإنسان ليس هو الذي يوجه الآلة في عملية الإنتاج، بل العكس هو الذي يحدث، لأن الآلة قلصت من مساهمة الإنسان وأصبح مكرها ومغترباً داخل الدورة الإنتاجية، فصار عمله تقنياً بامتياز لا يشعر فيه بالمتعة والحرية. هكذا انتصر الإنسان الصانع على الإنسان العاقل. لذلك ينبغي أن يتواري الإنسان العاقل من جديد إن لم نقل سيداً على الإنسان الصانع فليكن نداً له أي، في حجم التحديات التكنولوجية الهائلة لعصر التقنية، وذلك ردعاً لشطط العلم في استغلال الطبيعة وردعاً للضرر المهدد للوجود بأسره، بما في ذلك وجود الإنسان نفسه"³.

مما سبق يمكن القول أن العمل في العصر الحديث أحل محل الفعل، ويمكن وصف هذا الإحلال بالخطر لأنه أحل العبودية الأنيفة محل الحرية. ويمكن القول إجمالاً، إن الإنسان الغربي المعاصر يعاني من الانقلاب في الأدوار والقيم وتنعكس عبودية العمل وقلقه العميق على وجنتيه خوفاً من فقدان وظيفته في الأنظمة الرأسمالية.

¹ - أنتوني غندنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياح، المنظمة العربية، الطبعة الأولى، 2005، ص، 435.

² - Marie Gallille, *Le Citoyen*, Flammarion, 1998, p. 61.

³ - أم الزين بنشيخة - المسكني، كائط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2006، ص، 122.

أما عن الدلالة السياسية لهيمنة العمل في العصر الحديث، فيمكن القول: السياسة صارت تتدرج ضمن المسألة الاجتماعية وتقوم على واقعة الاحتياجات البشرية. وفي ضوء التراجع الخطير للسياسة في العصر الحديث بات الفعل مجرد "تنفيذ للأوامر"¹.

♦ - استعادة الفعل السياسي لمكانته مع حنا آرندت

إذا أردنا معرفة الخيط الناظم الذي يشد شتات الفكر الآرندي، عادة ما نسترشد بمفهوم الفعل الذي يعد النبع المغذي لجميع حقولها المعرفية: الحرية، الكدح، العمل، السياسة، المواطنة، الكليانية، العنف، الثورة... وتجدر الإشارة أيضا هنا إلى أن تأثير هايدغر على آرندت باديا للعيان. وإذا كان الإنسان الصانع، خالق للبراعة البشرية، فاعتبر في الآن ذاته مدمرا للطبيعة"²، وحده الفعل يفهم على أنه عمل سياسي أو كالتزام أخلاقي لحياة المدينة القادر على حفظ العالم من الدمار. وتخلي العصر الحديث عن الفعل، سرع من حلول عصر للعدمية كما عبر عنه الفيلسوف الإيطالي جاني فاتيمو بالفكر الضعيف الذي أقترح حلا رائعا لازمة الحادثة عندما اعتبر أنه لا وجود لفكر حدائي دوغمائي، بل إن ما يوجد هو فكر شفاف وضعيف، وبعبارة أخرى ما بعد الحادثة هو سبيل يقود إلى الفكر الضعيف"³. والمشروع الفلسفي لحنا آرندت هو المحاولة الدؤوب إلى القول بأن العالم مع كل الإخفاقات ونقاط الضعف، ينبغي أن لا تهم، ورفضها الاستسلام للنزعات التدميرية داخل الحادثة، وقالت إنها تنمي الإبداع، الفعل، والمسؤولية"⁴.

بالحس نفسه النقدي تشاطر آرندت نقد فاتيمو للفكر الحدائي الدوغمائي الذي يدعي لنفسه ديمومة لا تنتهي تكشف عن كل جديد ومتقدم في سياق إسعاد البشر. وبذلك تكون الفيلسوفة الألمانية-الأمريكية من السباقين إلى النقاط إشارات عديدة تنذر ببروز عصر جديد، إنه عصر الفكر الضعيف بعدما أنهكته الحروب والثورات والعنف والشروع. وتقترح الفيلسوفة حلا رائعا لتجاوز الأزمة التي باتت تهدد الجسم السياسي، وذلك من خلال

¹ - Hannah Arendt, **the Human Condition**, Op.cit, p. 223.

² - Hannah Arendt, **the Human Condition**, parte, 9-19.

³ - جيانى فاتيمو، "ما قيمة الحادثة إن لم تكن مشتركة بين حضارات المتوسط ؟ هيمنة - حوار - فلسفة"، أعمال الندوة الدولية 7-8-9 مارس 2008، **مجلة جمعية أصدقاء الفلسفة**، منشورات ما بعد الحادثة، 2009.

⁴ - Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op.cit, parte, 9-19.

الفعل السياسي هو الشيء الجوهري، بفضلته يتم تخطي عتمة الحياة الخاصة ويسلط الضوء على الحياة العمومية حيث العيش المثالي للمواطنين¹.

إذا كان الفعل هو النشاط الأكثر نبلا داخل الحياة الفاعلة فإنه هو ما يضمن للجميع العيش معا. هذا هو المنطلق الذي تقترحه حنا آرندت في كتابها **الوضع البشري**، إذ تشير إلى ثلاث أنشطة أساسية كما أشرت قبل قليل إلى ذلك، فكل واحدة منها يتوافق مع الشرط الأساسي التي بموجبها وجدت الحياة على الأرض، وبهذه الجدة على مستوى الحياة الفاعلة تكون آرندت قد عملت على تحرير الفعل على مستويين:

حررته من جهة من طابعه الميتافيزيقي كما يتضح ذلك من خلال القول الإنجازي "كن فيكون"، بمعنى أن الله هو الخالق للكون.

كما حررته من جهة ثانية، من شقه الإرادي كما يتضح من خلال اللفظة اللاتينية المتعلقة ببذل الجهد الداخلي والإرادة. وهذا ما يشكل موضوع المبحث المتعلق بمعنى السياسة.

هكذا تميزت آرندت عن العديد من فلاسفة عصرها من خلال تطويرها لنظرية الفعل. فسارتر الذي يعد فيلسوف الحرية بامتياز، لم يستطع التمييز بين الفعل والعمل، حيث نجده يولي الأهمية القصوى للعمل مثلما تعلي آرندت من شأن الفعل. "لما يتمرد العامل فإنه يرفض اللاإنساني"²، وكأن العمل هو الملجأ الوحيد الذي يحتمي من خلاله الإنسان لتجنب مهانة الآخر وإذلاله.

هكذا كل الأنشطة مشروطة إذن، بحقيقة أن الناس يعيشون معا. لأن السياسة هي حاجة ملحة لحياة الإنسان، سواء لوجود الفرد أو المجتمع. فالمرء لا يعيش اكتفاء ذاتيا، لكن وجوده يعتمد على وجود الآخرين كرضع أو كشيوخ كهلة، ضعفاء نعتمد في وجودنا على الآخرين، وهذا يفيد دائما حسب آرندت أن "مصطلح الحياة الفاعلة هو في عمقه حياة سياسية بامتياز وتشير إليه آرندت في فلسفة العصور الوسطى وهو الترجمة القياسية لدى

¹- Michael G. Gottsegen, *The Political Thought of Hannah Arendt*, State University of New York Press. 1994. p. 21.

²- جون بول سارتر، ما الأدب، ترجمت الدكتور محمد غنمي هلال، دار النهضة للطبع والنشر، ص، 51.

القديس سان اوغستين للعبارة الأرسطية (Bios politikos)¹، ومعناها الأصلي هي "الحياة المكرسة للشؤون السياسية المشتركة-العمومية"². أو بتعبير أدق هي (Vita negotiosa) أو (Actuosa) وهي شكل من أشكال التأمين على الحياة"³. مثل التأمين ضد كل إعاقة أو مرض مزمن أو أشكال العجز وتحسين شروط المعيشة والترفيه... أي معاملة الناس على قدم المساواة. أو بلغة أرسطو كل ما من شأنه أن يحقق الحياة الخيرة، رغم أن فكرة المساواة المطلقة، فكرة ميتافيزيقية غير ممكنة التحقق وذلك بناء على تعذر التحديد الدقيق لحجم الامتيازات والأضرار التي يتمتع بها أو يتحملها الأفراد.

العمل والأثر، فضلا عن الفعل، كل الأنشطة متجددة في المواليد بقدر ما لديهم مهمة الحفاظ على العالم. وعليه فالوضع البشري، محكوم بالأساس بقانون التطور، بفضل التوافد الهائل للولادات، مثلما تتوالى الأمواج وتجدد الخلايا البيولوجية التي تزودنا بالطاقة. فقط أن الظاهرتين الأخيرتين لا تتدرجان وفق قانون التطور، وإنما وفق قانون البقاء. وكل تعامل مع الكائنات البشرية بمنطق الثبات، فهو بعيد كل البعد عن ملاسته للبعد السياسي للإنسان، بل إنه سيكون وفق تطبيق سياسة تجاهل متطلبات ورغبات وأحلام الناس. وهذا ينعكس سلبا على الوضع البشري. ومثل هذا الإجراء الخطير هو ما سقطت فيه النزعات الكليانية التي أرادت أن تمحي آثار الاختلاف والتعدد والتنوع الذي يزخر به الوضع البشري وتحويله إلى مجرد آلة محكمة الصنع تدور وفق منطق الدورة البيولوجية.

أصبح العمل إذن بؤرة تستجمع مختلف غايات الفكر والممارسة بعدما كان قديما أقل مرتبة من التأمل والفعل. وكما هو معلوم أن آرندت كررت مرارا وتكرارا في كتابها **الوضع البشري**، على أن الإنسان الحديث لم يفقد قدراته ليصل به الأمر إلى هذا المستوى. بل فقط هو بحاجة إلى التفكير، كما حثت آرندت كذلك على استعادة ملكة الفعل.

إن وجه الجدة التي تحسب لآرندت فيما يخص الآثار، أي المنتجات التي تدوم لمدة أطول، تتجلى من خلال قولتها الشهيرة التي تقول فيها: "ليس تدمير الأشياء، بل

¹- Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op.cit, p. 79.

²- Ibidem.

³- Ibidem.

صيانتها والمحافظة عليها هو ما يخرب الاقتصاد الحديث... إن انتقال الأشياء من شخص لآخر ومن جيل لآخر أصبح نادرا¹. بينما نجد بالمقابل لدى لوك التشجيع على الاستهلاك، فبدلا من قول أن الأشياء الجيدة والمفيدة لحياتنا هي تلك التي ينبغي أن تدوم أطول، وعوض استهلاكها أن يتم استخدامها. ذهب عكس ذلك مقتبسا رأيه من المقولة الهرقليطية التي تقول : "كل شيء في جريان دائم" فأشياء هذا العالم حسب لوك "لا تظل طويلا على نفس الحالة التي كانت عليها في الأصل"²، وهنا ربما ينكشف الوجه الليبرالي لدى الفيلسوف خاصة وأننا اليوم نعيش هذا الوضع بشكل كارثي في مستويين على الأقل:

✓ **المستوى الأول:** إننا نشهد تحولا ملفتا للنظر لبعض الرغبات إلى حاجات.

✓ **المستوى الثاني:** إغراق الأسواق بالسلع الرخيصة، فمعظم الأشياء التي نقتنيها لا تمتاز بالجودة والمتانة، فالكأؤوس التي كانت بالأمس الأكثر صلابة، أصبحت اليوم أكثر هشاشة، لم تعد تحتل ما كانت تتحمله.

وعلى البحث العلمي أيضا أن يتحمل جزءا من هذه المسؤولية، مثلما حملت آرندت المسؤولية للفلسفة السياسية منذ أفلاطون نتيجة ما آلت إليه الأوضاع الكارثية التي شهدتها العالم في القرن العشرين نتيجة توارى الفعل السياسي عن الأحداث البشرية وبروز العقل الآداتي التقني. لذلك فللوضع الناشئ عن العلوم أهمية سياسية كبيرة³. فإذا كانت هذه الأحكام صحيحة، فما أحوجنا إلى عالم اليوم لبراديجم جديد ينفذنا من الوضع الهش للشؤون البشرية على غرار هشاشة الكؤوس المزيفة.

كلا المستويين دعوة صريحة إلى التوجه نحو الاستهلاك، وعدم الاهتمام بالتضامن مع الأجيال اللاحقة كما نبه إلى ذلك جون راولز، وعلى المؤسسات السياسية أن تتولى زمام الأمور لضمان الثروة للقادمين الجدد، بدلا من تبذيرها. لذلك ف"شعورنا بالاستلاب حسب رولان بارت ليس نابعا من قوة خفية، وإنما نابع من دورة حاجياتنا وإشباعاتها

¹ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, Part, 35, The Vita Activa.

² - Hannah Arendt, *The Crises of the Republic*, Lying in Politics Civil Disobedience on Violence oughts on Politics and Revolution, p. 77.

- وضمن ذات السياق ينبغي التمييز بين الدلالة التي أعطتها آرندت لاستهلاك الشيء بدلا من استخدامه. فاستهلاك الشيء يفيد، نفاذه وفنائه، بينما استخدامه يعني دوامه واستمراريته عبر الزمن. بتصرف من خلال الاقتباس الذي أخذناه عن:

- المصدق إسماعيل، "الفلسفة في عصر العلم والتقنية - نظرة فينومينولوجية-"، مجلة فكر ونقد، العدد العاشر.

³ - Hannah Arendt, *The Huamn Condition*, prologue, p. 8.

البيولوجية"¹. وللعمل نصيب كبير في ذلك كما كشف نيتشه من قبل لما قال: أن العمل يضع أمام نصب عينه هدفا وضيعا يقدم إشباعا سهلة وروتينية.

3- الحياة الفاعلة بين الطبيعة البشرية والوضع البشري

يعد العمل الضخم، الذي خرج إلى حيز الوجود الصادر عام 1958 باللغة الانجليزية بعنوان (the human condition) للفيلسوفة الألمانية-الأمريكية حنا آرندت الذي ترجم عام 1961 إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان (condition de l'homme modern) وضع الإنسان الحديث، والذي ترجم إلى اللغة العربية سنة 2015 بشكل مخالف تماما للترجمة الفرنسية بـ **الوضع البشري**. فكلية (condition) تطرح جملة من الصعوبات، قد تحيل على الوضع، الشرط، الحالة، لكن الفحص الدقيق للكتاب، يجعل الكلمة تستقر على معنى واحد وهو الوضع المتعدد للبشر، الذي يختلف عن الوضع الطبيعي للكائنات الحية الأخرى انطلاقا من العيش في الأرض، والسكن في العالم. هذه التعددية هي تحديدا وضع- ليس وضع فقط لا غنى عنه (the condicio quaum condition)² لكن هو وضع- كل الحياة السياسية.

تظهر أهمية الكتاب في رأينا من خلال التمييزات الدقيقة، التي أسدت خدمة جلييلة للفعل السياسي، الذي ظل مهمشا من طرف الفلاسفة. كما أنه ركز على مفهوم الحداثة وما تلتها من تغييرات جذرية لحقت بالعالم، بخلاف ما ذهبت إليه رواية مالرو للكاتب الفرنسي الصادرة عام 1933 أول عمل أدبي لامس فئة واسعة من الجمهور مصورا الزوايا الوجودية للإنسان. كما يزخر الكتاب أيضا بالرؤى العميقة حول الطبيعة البشرية³. وكذا إثارته للمشاكل، والحلول المقترحة للحب، للعب، خلفية الاضطرابات، الثورة، الموت، ومعنى حياتنا⁴. فكتاب **الوضع البشري** لحنا آرندت كما قلت، أول عمل فلسفي استطاع أن يميز بين الوضع البشري والطبيعة البشرية ووضع حدودا صارمة بينهما. وذلك "لتجنب

¹ - Relan Barth, *Le Magazine Littéraire*, Op.cit, p. 33.

² - Hannah Arandt, *the Human Condition*, Op.cit, p. 7.

³ - Malraux, *La Condition, Humaine*, Hatier, Paris, 1974, p. 5

⁴ - Ibid.

سوء الفهم: الوضع البشري ليس هو نفسه الطبيعة البشرية¹، بل هو مجموع الأنشطة البشرية والقدرات التي تتطابق مع الوضع البشري ولا تشكل أي شيء مثل الطبيعة البشرية². ما الذي يجعل من هذا القول صحيحا ؟.

تنأى آرندت بنفسها عن النقاش التاريخي، الذي نجم عنه انقسام في المواقف: اليمين في مقابل اليسار بصدد الطبيعة البشرية وعلاقتها بالسلطة السياسية. "وقد جادل الفلاسفة واللاهوتيون وعلماء النفس، وكذلك علماء السياسة بخصوص حتمية الصراع والعدوانية بين البشر. ففي اليمين هناك هوبز، ودو ماستر، ونييتشه وغيرهم من الذين يعتبرون الصراع والعنف والكفاح من أجل الهيمنة هو شيء متأصل في الطبيعة البشرية، مع حاجة ملحة إلى دولة قوية لفرض السلام. بينما في اليسار هناك احتمالية الإجماع والتعاون بين البشر وهو ما شدد عليه كتاب مثل توماس مور ولوك، وروسو. فلدى اليمين يعتبر الصراع والعدوانية أمرين "فطريين"، بينما يعتبر هذا الأسلوب لدى اليسار أمرا مكتسبا"³.

يبدو لنا من الممكن، بناء على ما سبق، أن الوضع البشري يختلف تمام الاختلاف عن العالم الطبيعي. الأول متغير، يخرجنا من قوقعتنا ويزج بنا في العالم، في حين الثاني محكوم بحتميات ثابتة، باعتباره عالما إشرافيا، يفرض على الكائنات الحية حتميته، بما فيها الإنسان على المستوى الفيزيولوجي والبيولوجي. أي ما يصطلح عليه بالطبيعة الخارجية السابقة على الإنسان (préhumaine). وهو ما استشعرته الفلسفة السياسية التقليدية التي مالت من خلال البعد السياسي لتخليص حياة الإنسان من الضرورة التي تجبره في شقه الحيواني للعيش مع الآخرين. إلا أن الأنظمة الكليانية هشمت الطبيعة البشرية من خلال ترحيل وتشريد وتقتيل وتدمير الإنسان، والزج به في متاهات الوجود وعمته "ومحاولة استتبات مخلوق جديد من أجل الحط من الإنسان وذلك بتحويله إلى مجرد نوع من الأنواع الحيوانية"⁴. إلا أن نباهة آرندت مكنتها منذ بداية العصر الحديث من

¹ - Hannah Arendt, **the Human Condition**, Op.cit, p. 9-10.

² - Ibidem.

³ - ستيفن دي تانسلي، علم السياسة الأسس، ترجمة، رشا جمال، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الثانية، 2013، ص، 100.

⁴ - Jean Claude Poizat, *Hannah Arendt une introduction*, Op.cit, p. 76-77.

إلقاء الضوء على الهشاشة الوجودية للإنسان. كما ناقشت التغييرات العميقة التي أحدثتها الحداثة بواسطة التقدم التكنولوجي الذي خدم الحركات الكليانية والعدمية. وفي سياق هذا النقد حذرت آرندت من مختلف أشكال العنف التي تجلت بشكل بادي للعيان في الفضاء العام للفعل والكلام وانحصار الإنسان في فضاءه الخاص والسعي فقط وراء المصالح الضيقة. هكذا تبدت ملامح بروز المجتمع الجماهيري وصعود المسألة الاجتماعية وانتصار الحيوان العامل وتغلغل الإدارة البيروقراطية والعمل المجهول. وبدلاً من السياسة والفعل، نجد هيمنة النخبة التي تتفرد بالحقيقة وتتلاعب بالرأي.

هكذا يختلف تصور آرندت للأرض تماماً الاختلاف مع التصور العلمي للطبيعة (المشروع الديكارتي والجاليلي* نموذجاً). فالتصور الأول ذو صبغة سياسية يشكل جوهر الوضع البشري، والطبيعية الدنيوية. وقد يشكل وضعاً فريداً من نوعه في الكون لتوفير الموطن للبشر، بينما التصور الثاني، حوّل الطبيعة إلى جثة هامدة.

لقد وجدنا في مصطلح الوضع البشري الذي حل محل مصطلح الطبيعة البشرية ما يكفي من الحجج. لأن الوضع الذي يوجد عليه الكائن البشري يتتألف وباقي الأوضاع التي توجد عليها الأشياء الأخرى من جمادات وحيوانات ونباتات (...). وللتدقيق أكثر في هذا الموضوع، لابد من الرجوع إلى ظاهرة بيولوجية استأثرت باهتمام آرندت، وهي ظاهرة الولادة التي تشترك فيها كل الكائنات الحية، لكن صيرورة النمو تختلف بين الأنواع من الأدنى تطورا إلى الأكثر تطورا، وبهذه الخاصية الحاسمة على مستوى التطور تختلف المسارات وتتشعب. وتبعاً لذلك، فمن الزاوية الفينومينولوجية، تكتسي حياة الفرد طابعاً فريداً من نوعه وذلك بقدرته على التعلم والاستفادة من الخبرات الشخصية التي تغني مساره، ومن بين المحددات التي تحسم الفروق الموجودة بين الطبيعة البشرية والوضع البشري، إذ نجد ثلاثة أبعاد أساسية وهي على الشكل الآتي:

* - جاليلي (1564-1642)، في السابعة عشرة من عمره دخل الجامعة لدراسة الطب نزولاً عند رغبة والده، لكنه كان يتلقى في الوقت نفسه الفلسفة والرياضيات والفلك، مع شغف كبير باليونانية واللاتينية والشعر والموسيقى والرسم، إلى أن أصبح أستاذاً جامعياً ما بين (1579-1592) ثم انتقل إلى جامعة بادوفا، ف قضى بها سبع عشرة سنة (1593-1610).

■ **البعد الأول:** البعد الفردي، والذي أسمية بالبعد الذاتي الذي من خلاله يعود الإنسان إلى نفسه في علاقته بالآخر والعالم وما بين البعد الذاتي والعالم الخارجي من أشياء وأناس (العالم) هناك جدلية معقدة.

■ **البعد الثاني:** البعد الزمني الذي يؤثر هذه الصيرورة. وحده الإنسان يدرك ويعي ذاته كذات في علاقته بالآخر وبالأشياء، وذلك وفق سيرورة زمنية معقدة تتأرجح بين الماضي والمستقبل والحاضر.

■ **البعد الثالث:** من خلال البعدين السابقين، يخرج الإنسان عن الطابع الشئوي والحيواني، ليغدو كائنا متطورا وفاعلا وحرًا ولا مجال هنا للحديث عن طبيعة ثابتة لدى الإنسان على غرار الحديث عن منطق الثبات الذي يطبع حياة الأشياء والحيوان التي تظل عاجزة على الخروج عن الحالة التي توجد عليها كما هو الشأن بالنسبة لقطعة الحجر التي تكون في حالة الحركة أو السكون، والتي تكون في حاجة لعائق أو قوة خارجية تغير من الحالة التي توجد عليها. الأمر نفسه ينطبق على الحيوان الذي يفقد للوعي والرغبة والإرادة والفعل لتغيير وضعه الطبيعي، بخلاف الولادات البشرية التي تمتاز بالتنوع والثراء والغنى.

وضع الوجود البشري إذن، هو "الحياة ذاتها"، "الولادات والوفيات"، و"التعدد". كل هذه المحددات تنتمي إلى العالم (wordliness) والأرض. يولد الناس، يعيشون ويموتون، ويدخلون في شراكات مع الآخرين، بوساطة الأنشطة البشرية. كل هذه الشروط هي على صلة مباشرة بالأنشطة البشرية التي تكون الحياة الفاعلة¹. الحياة ذاتها هي الوضع الذي يتطابق مع نشاط الكدح، المسار البيولوجي للجسد الإنساني، التمثيل الغذائي للضرورة الحيوية التي تغذي وتنتج عملية الحياة من خلال الكدح. بينما الأنشطة التي تنتمي إلى العالم هي تلك التي تتوافق مع وضع التصنيع والآثار، التي مكنت الناس من تشكيل العالم على الأرض وأضافوا كل شيء دائم إلى هذا العالم الذي صار جزء من الوضع البشري. وعصب هذا الوضع، هو الفعل، الذي هو شرط التعدد. ومن دون الفعل، فالحياة السياسية غير ممكنة إن لم يكن هناك أكثر من شخص.

¹ - Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, Op.cit, p. 416.

تتوافق الأنشطة الثلاثة توافقاً وثيقاً مع الوضع الأكثر عمومية للوجود البشري. "الحياة والموت"، "الولادة والموت"، "العمل". والعمل لا يضمن فقط بقاء الفرد، لكن أيضاً النوع. والأثر ومنتجاته يشكل - ديكور الإنسان - ويمنح بعض الدوام للأشياء، من خلال الجودة الدائمة للحياة، والطبيعة العابرة للزمن البشري. أما "الفعل"، فيسعى جاهداً للتأسيس والحفاظ على التنظيمات السياسية ويخلق حالة من التذكر عبر التاريخ. الشغل والأثر، هو نفسه الفعل، متجدر في الولادات، حيث لها مهمة توفير وحفظ العالم لصالح أولئك الذين يجب أن يتوقعوا التدفق المستمر للقادمين الجدد، الذين يولدون غرباء في العالم. فالجهود المبذولة التي يبذلها الناس على وجه الأرض لتحسين وأوضاعهم المعيشة لا ترقى هذه الشروط إلى تحقيق القضاء على الموت أو تحقيق الكمال أو المطلق. فالموت يحد من بلوغ ذلك. لكن من حسنات الموت هو أنه يترك الفرصة للقادمين الجدد بالولادة ضماناً لبقائهم واستمراريتهم. وهذا هو عين العدالة الطبيعية. لكن الفعل هو الذي يرتبط بشكل وثيق بالوضع البشري للولادة. البداية المتأصلة للولادة يمكن أن ترى في العالم فقط لأن الوافد الجديد لديه القدرة على القيام بشيء جديد. وهذا يعني القدرة على التدبير¹.

الملاحظ أن آرندت بصدد مفهوم الولادة تمتح مباشرة من الإغريق القدامى الذين كانوا عكس الرومان، كانوا مقتنعين بأن القدرة على التغيير التي تحدث في ميدان المخلوقات البشرية بصفاتها مخلوقات بشرية، هي قدرة لا يمكن تبديلها لأنها تستند في نهاية المطاف إلى حقيقة مفادها أن الشباب الذين هم في الآن ذاته "أفراداً جدد" يعززون باستمرار استقرار الوضع القائم (status quo)²، وبالنظر إلى مفهوم الولادة الذي يعتبر مركز اهتمام فلسفة آرندت السياسية، فإنه هو المصعب الرئيسي لظهور السياسة.

تعاملت آرندت مع القادمين الجدد بالولادة -وكما سنرى في فصل آخر، القادمين الجدد بالهجرة- على خلاف الرؤية الأفلاطونية المسيسية التي خالفت رؤية أستاذه سقراط، الذي تعامل بروح نقدية مع الأفكار التي تلج عقول القادمين الجدد إلى العالم بالولادة. وقد تحلت آرندت بخصلة سقراط وبالقانون الهرقراطي للتغيير. وإذا أردنا أن نطبق هذا القانون على الشؤون البشرية فيمكن القول مع آرندت "أن العالم الذي يلجه الأطفال هو عالم قديم،

¹ - Hannah Arandt, **The Human Condition**, Op.cit, pp. 8-9.

² - Ibidem, p. 37.

أي عالم سابق لهم في الوجود، بناه الأحياء والأموات على السواء... والمجتمع البشري خاضع لقانون التغير والتطور. فهو يتجدد باستمرار، وذلك بفضل الولادات، أي بوفود كائنات بشرية جديدة عليه"¹.

إذا كان الأمر كذلك بماذا نفسر عزوف الشباب اليوم عن السياسة ؟ وهجرانهم للحياة السياسية نحو جهويات أخرى، كالاهتمام الزائد باللعبة الأكثر شعبية في العالم "كرة القدم" و"اللجوء" أيضا إلى العالم الافتراضي والبحث عن العمل ؟ هل هذا الهروب واللجوء نحو هذه العوالم الممكنة منها والواقعية دليل على تمرد الشباب على السياسة وفقدان الثقة فيها ؟ هل هذا مجرد حكم مسبق سلبي ؟ أم أننا نحن البشر دائما محكومون بالحنين الى الماضي نرى الماضي خير من الحاضر ؟

المصطلحات الثلاث التي قامت آرندت بتحليلها: الأوضاع، الأنشطة، المجالات. هي ثوابت التجربة البشرية. ولكن تبعا لفترات تاريخية، هذه المصطلحات المختلفة تم الخلط بينها إلى درجة أصبحت لا تتوافق في ما بينها مثلما كانت في السابق. الكدح، الشغل والفعل، على سبيل المثال. تم تقييمها وتحديد أولويتها من طرف الإغريق بطريقة مختلفة عن مسيحية العصر الوسيط. أعطى المسيحيون مرتبة أدنى للفعل، الذي كان يعتلي عرش الأنشطة الأخرى لدى اليونان داخل الحياة الفاعلة. بينما احتفظ الكدح مكانته الماضية في الحالتين، وصار التصنيع أو الأثر يتربع هرم الأنشطة البشرية في العصر الحديث. بينما الإنسان الصانع، أنجب في عصرنا الحيوان الكادح².

ترتبط هذه التعديلات بتعديلات أخرى في الفضاءات التي تنتمي إليها هذه الأنشطة. التمييز بين الفضاء العمومي والفضاء الخاص، لدى اليونان والرومان قد أكل الدهر عليه وشرب في عصرنا هذا. بين المجالين، ظهر إلى حيز الوجود مجال هجين سمته آرندت "المسألة الاجتماعية". فالحقل الاجتماعي هو على نحو ما فضاء

¹ - حماني أقفلي، عز الدين الخطابي (ترجمة)، حنا آرندت، "أزمة الثقافة"، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد مزدوج، 3-4 غشت 2015، صص، 09-13.

² - يمكن الرجوع إلى تنظيرات وتحليلات كارل ماركس في ما يتصل بالطبقة العاملة والبروليتاريا لفهم الوضعية المتميزة التي أصبحت للكدح في الأزمنة الحديثة. بينما لآرندت رؤية مخالفة عن ذلك.

خاص بالأسرة، وقد حان الأوان أن تدار الأمة باعتبارها عائلة كبيرة تنحدر منها الأسرة. الشؤون الاقتصادية -الاجتماعية، إدارتها في السابق كانت من طرف جماعات صغيرة منزلية. توسع الأسرة تم على حساب الفضاء العمومي، فضاء الحرية. فصار الفضاء الخصوصي يلعب دور الصدارة في الممارسة السياسية.

يحتل الفعل إذن حسب آرنست قمة التراتبية الهرمية للأنشطة البشرية. إذ غدا أسلوبها الوحيد في توجيه الحياة الدنيوية. فالترجمة الحرفية لمصطلح أركاين تفيد البدء في لحظة آنية، وتعني في الآن ذاته "بدأ" و"قاد"، أي الشروع في القيام بفعل معين. وبهذه الصفة تكون آرنست قد خلصت الفعل كما أشرت سابقا، من طابعه اللاهوتي والميتافيزيقي كما يتجلى في الخطاب الديني الإسلامي حين قال الله ﴿ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ بمعنى أن الله هو الخالق والمبدع الأول والأخير للأفعال أو كما نلمس في الخطاب الفلسفي الإغريقي كما في عالم المثل لأفلاطون وفي الجوهر الأرسطي باعتباره المحرك الذي لا يتحرك.

إن المبدأ الذي يصدر عنه الفعل محايث للأنشطة البشرية وبعيد عن أي تعال. وفي السياق نفسه فإنه يكتسي أهمية وجودية، بل هو "وسيلة للوجود في العالم" وإذا أخذنا بعين الاعتبار دلالة كلمة مشروع كما صاغها سارتر، فإننا نجد أنها تتقاطع فينومينولوجيا مع دلالة كلمة "فعل". فكلمة مشروع تفيد أن الإنسان هو الخالق لأفعاله، فمن خلالها يسيطر على نفسه ضد الطبيعة التي تمارس عليه ضغطا، ولا يمكن أن يحقق ذاته إلا إذا تجاوز تلك الإكراهات البيولوجية والمحددات والاحتمالات الاقتصادية والاجتماعية التي تريد أن تجعل منه شيئا ثابتا، وبالتالي قابعا في تمركزه الذاتي. وهذا هو القصد من الوجود يسبق الماهية. لذا يمكننا القول مع سارتر أنه لا توجد ماهية سابقة على الوجود. فالإنسان دائم الحركة والتغيير بالمعنى الهرقليطي للكلمة الذي شبه الحياة بالنهر حينما قال: "إننا لا نستحم في النهر مرتين". فنهر الحياة في جريان دائم، ويتجلى هذا الجريان في قدرة الفعل الإنساني على تفجير نبع الحياة وجعلها دائمة السيلان والجريان. وعلى هذا الأساس فمن

الصعب أن نقول أن للإنسان طبيعة ثابتة. لذلك يشكل الوضع البشري السمة الأبرز للوجود الإنساني، وبدون هذا الوضع لا يمكن للوجود البشري أن يتحقق. لأن الطبيعة البشرية تبدو مفحمة بشقيها بالمعنى النفسي الفردي ومعانيها الفلسفية العامة. بكلمات أخرى إذا كانت لدينا طبيعة بشرية فإنها بالتأكيد الله وحده يمكن تحديد مسارات مشاريعنا وأفعالنا، وعليه فإننا سنكون مجبرين بدلا من أن نكون مخيرين في قراراتنا.

وعليه فكلمة مشروع، وكلمة فعل، تدلان في العمق: على الارتقاء في أحضان المستقبل تبعا للمعرفة الجيدة للقدرات والمؤهلات التي يمتلكها السياسي مادامت الدلالة القديمة لكلمة أركايين تعني الشروع والتدبير والقيادة.

كل المشاريع إذن قابلة للتنفيذ مادام الإنسان حرا في اختياراته. ومادامت هذه الاختيارات لا تتناقض وموقف آرندت من الحرية التي تشكل لب السياسة وهذا ما سنتطرق إليه لاحقا في مبحث معنى السياسة.

مضمون استكشاف الذات فينومينولوجيا، كما صاغته آرندت وسارتر، يكشف عن جنوره في فكر الأنوار الذي يقر بعدم وجود طبيعة بشرية أو أقدار. بل الإنسان قادر على تغيير مسار الأحداث. ولعل مقالة كانط ما الأنوار ؟ دليل على قدرة المرء على استخدام فهمه الخاص باعتباره قادرا على تجاوز الوصاية والقصور الفكريين. لكن الشيء الذي جعل آرندت تعيد النظر في الفعل والنظر إلى القدرات الذاتية للفرد حين صادفت حدث المحرقة الذي كان من ورائه أناس بسطاء مثل العقيد الألماني إيشمان كما سنرى ذلك في فصل الشر السياسي.

"الأوضاع الوجودية للبشر - الحياة في حد ذاتها، الولادة والممات، التعدد، ظهور الحياة على الأرض والعالم - تظل في خضم هذه التغيرات أنشطة الفضاءات ثابتة نسبيا. لكن في الآونة الأخيرة، شرع الناس في مغادرة الأرض والبحث عن إقامة في الفضاء. وشرعوا في تشويه المنتجات الإنسانية المعدة للاستهلاك. للعيش في المجتمع الذي يدمر

الأشياء التي تنتمي إلى العالم. تبدو التعددية، في مجتمعنا الجماهيري الشمولي ملتزم، لكن الشيء العاقل بداهة في النظام الكلياني هو أن الخصائص أو الصفات المميزة للناس صارت جوهرية شأن "خاصا". بينما الذاتية شأن متعلق بالشخصية ولا علاقة له بالشأن الموضوعي . الولادة والموت دائما تربطنا بالوجود البشري، كشفت عن ذلك آرندت، في الوقت الذي كتبت فيه **الوضع البشري**¹.

نستنتج من خلال تحليلات آرندت المطولة للحياة الفاعلة، أن الفعل ظل مهما في الحقبة اليونانية على حساب الحياة التأملية وفي العصر الحديث من طرف العمل. بمعنى آخر، الفلسفة في الحقبة اليونانية ظلت في برجها العاجي، بينما في العصر الحديث أصبح الإنسان يعيش في كهفه الخاص به، "حينما يكون في العمل يغيب عن المنزل، ولما يكون في المنزل يغيب عن العمل، أي أن عمله ليس من وازع ذاته"². أي أن العمل أصبح ضرورة ملحة، فهو الخط الفاصل بين الحياة الإنسانية الخيرة والمنظمة، والحياة المعارضة للطبيعة والنظام، والظاهرة الشاذة في العصر الحديث، هي ظاهرة تشغيل الأطفال child labor، الذي مثل خرقا للاتفاقيات الدولية لحقوق الطفل.

هكذا قاد نقد آرندت الراديكالي ضد الحداثة إلى اعتبار العالم موجهها نحو صيرورة لانهائية من الإنتاج والاستهلاك. وبه تم نسيان البعد التأملي للوجود.

خاتمة

¹ - Elisabeth young-bruehl, **Hannah Arendt**, Op.cit, p. 418.

² - جون هونبرغ، **المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة**، سبق ذكره، ص، 547 .

إن التفكير في السياسة بواسطة الفعل البشري، مكننا من فهم المسار التطوري المعقد الذي تميز بالطفرة انطلاقا من التطور البيولوجي إلى الاجتماعي ومنه إلى السياسي. ومن منطلق هذه الصيرورة، يمكن تأويل الوضع البشري في عدة سياقات، ومن أهمها السياق الدارويني، الذي يرى أن الإنسان له القدرة على التكيف مع المحيط الذي يعيش فيه وذلك بالاستجابة للمحفزات الخارجية. والحياة البشرية في هذا السياق لا يمكن فهمها تماما بالنظر إلى الإنسان الفرد بمعزل عن بيئته، فالقاعدة البيولوجية الداروينية التي محتواها "البقاء للأقوى" تم تعويضها من طرف آرنست بقاعدة ثقافية وهي البقاء للأثر. فالبقاء للأصلح يفهم في الإطار الفلسفي في هذا الاتجاه، لأن الأرض هي جوهر الوضع البشري والطبيعة الدنيوية كل ما نعلمه قد تكون فريدة من نوعها في الكون في توفيرها للوجود البشري الإقامة التي يمكن أن تتحرك وتتنفس من دون جهد ودون حيلة. وهذا ما سبق وأن عبر عنه أرسطو لما قال: "إن الغاية من التفلسف، التيقظ للإفلات من روابط الضرورة الحيوية"¹، وهنا ربما يكمن أصل الفلسفة وعمقها.

خلاصة القول بشأن هذا الفصل إن الوضع البشري الذي تناولته آرنست بالدراسة والتحليل جاء كرد فعل على الإشرطات الطبيعية التي تحد من مقدرة البشر، لكن الوضع البشري في الأخير كوعي لهذه المحددات التي تتطوي عليها حياتنا، نسميها، إشرطات نهائية، لا نستطيع أن نتجاوزها ولا طاقة لنا على تغييرها². وبالنظر إلى كتابها القيم **الوضع البشري**، الذي عد عملا فلسفيا لم يخض في التحديدات الماهوية للإنسان، بقدر ما كان يهدف إلى النظر في الوضع الذي يوجد عليه الإنسان، وضع يختلف عن باقي الأوضاع الأخرى كما للأجسام والأشياء التي تفتقد لخاصية الوعي والفعل. ومن هنا يمكن القول، أن آرنست كانت منشغلة بالوضعية المعقدة التي يوجد عليها الإنسان، والتي لا تستقر على أي حال. وهذا ما يجعل من الوجود البشري وجودا إشكاليا.

¹ - كارل ياسبيرز، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة، محمد الشنيطي، دار القاهرة، 1967، ص، 56.

² - نفسه، ص، 59.

خلاصة القسم الأول

إن ما تأخذه آرندت على العمل في العصر الحديث هو ما أفقد الإنسان أبعاده التعددية وعلى رأسها بعد التأمل وأسفرت به السبل إلى حال واحد، هو البعد الإنتاجي.

والإنسان مطالب بالفرار من دائرة العمل عبر فسحة التأمل. وهي المقولة التي كان دوما يرددها سقراط قديما: " إن حياة لا توضع موضع تأمل لا تستحق أن تعاش". وبالنظر إلى المسار الزمني الطويل للإنسان، فنحن على يقين تام أن الإنسان والأثر هما شيء واحد. وهنا تكمن قيمة الأثر إلى جانب التأمل. ولما للإنسان من أبعاد متعددة، وجدنا في المسار العلمي والعملية للفيلسوف ما يكفي من الأنشطة الأخرى التي تغني حياة الإنسان وتميزه عن باقي الكائنات الأخرى. ولا يتحقق هذا الغنى إلا من خلال الاستفادة من الآثار المحفوظة للرجال العظام كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك في الفصل الثاني من هذا القسم المتعلق بمرجعيات آرنست الفلسفية. وهذا ما يجعل من حياة العقل رهينة بالتفكير، والإرادة، والحكم، حياة يمكنها أن تشفي غليلنا في الأنشطة العملية : الكدح، العمل، الفعل.

القسم الثاني

❖ توطئة

سنحاول في هذا القسم أن نتطرق إلى أهم العناصر المكونة لظاهرة الكليانية كما أبرزتها آرندت في كتابها أصول الكليانية، والذي تميز بالنظرة الواقعية لمحاولة فهم الامتدادات التاريخية والأبعاد السياسية للظاهرة. وهذا ما سيشكل مدار حديثنا في الفصل الأول: "الكليانية وعودة الفلسفة السياسية". أما عنوان الفصل الثاني فهو "جدل القانون وحقوق الإنسان وإشكالية القيم الثورية من منظور فلسفة آرندت السياسية". ومن الضروري هنا التنبيه إلى الصلة التي تربط هذا الفصل بالفصل السابق، سواء من حيث المصادر المعتمدة فيه أو من حيث الامتدادات المفاهيمية. ولكن بما أن الجودة التي يمتاز بها كل فصل على حدة على مستوى العناوين الفرعية والمباحث، فإن الفصل الثالث والذي اخترنا له عنوان الصداقة والسياسة أية علاقة ؟ جعلنا أن نعتد على المقاربة التأويلية للفكر السياسي لدى الفيلسوفة أكثر من اعتمادنا على دراسة بعينها كما في الفصلين السابقين. لأن مفهوم الصداقة لا يحضر عند حنا آرندت بشكل مباشر في متنها، بل إن تصورهما لتيمة الصداقة، جاء وفق التصور الذي اقترحته للسياسية فعل ما يجدر فعله.

الفصل الأول:

❖ عتبة

قد تبدو العلاقة غير واضحة بين الحديث عن الكليانية والفلسفة السياسية ولتلافي الارتباك أو الغموض الذي يحصل لدى القارئ سننطلق من الشق الثاني للعنوان، كيف عادت الفلسفة السياسية إلى الواجهة الفكرية خلال النصف الثاني من القرن العشرين. وبعدها سننتقل إلى الشق الأول المعنون بالكليانية.

يبدو أن المشهد الفكري، الذي توجد عليه الفلسفة السياسية اليوم مغاير لما كانت عليه منذ ثلاثين سنة مضت. فالأدلة المقدمة في هذا الحقل أصبحت تكتسي صبغة أصيلة لا تتجلى فقط في القدرة على تقديم مقاربات حديثة بلبوس قديمة ك: مفهوم الحرية والسلطة والمجالين الخصوصي والعمومي، وإنما في القدرة على صياغة رؤى جديدة كالحق في

التمرد والثورة وتقرير المصير و"الحق في الحقوق". وهكذا تعد فلسفة آرنست السياسية كتحد لتاريخ الفلسفة في كليته مع بعض الاستثناءات النادرة¹.

ومما لا شك فيه أن التفكير في فلسفة حنا آرنست لا ينفصل عن التفكير في الفلسفة السياسية بحيث يرتبط الإطلاع الواسع على فلسفتها بالمسائل السياسية الراهنة في القرن العشرين. ونذكر من ذلك مسألة الكليانية وما ترتب عنها من ممارسات لا تمت بصلة للسياسة. فوجدت آرنست العقل يسبح في المبهمات وهذا مؤشر على أننا في حاجة للنظر من جديد في مسؤولية الإنسان وقوة الحكم الإنساني.

يمكن اعتبار آرنست أكثر وعياً بالأزمات السياسية للقرن العشرين: أولاً باندلاع الحرب العالمية عام 1914، وصعود الأنظمة الكليانية في روسيا وألمانيا والإبادة الجماعية للطبقات والعرق والكائن البشري، ثم اختراع القنبلة الذرية وتسخيرها لأغراض عسكرية وذلك بمحو مدينتي ناكازاكي و هيروشيما في الحرب العالمية الثانية. ثم الحرب الباردة والقدرة غير المسبوقة لعالم ما بعد-الكليانية- على تدمير نفسها بالساحلة النووية... وهذا كله يتطلب فلسفة سياسية تتحلى بالموضوعية والحيادية لمواكبة التغيرات الاجتماعية والسياسية المتسارعة التي يعرفها العالم اليوم بعيداً عن الميولات الحزبية والإيديولوجية.

1- عودة الفلسفة السياسية

أ- تشنج العلاقة بين الفلسفة والسياسة

أود في البداية التذكير بالأسئلة التي طرحت في المشهد السياسي بفرنسا خلال حقبة التسعينات: من قبيل ما هو الوضع المؤسسي للفلسفة السياسية؟ ما هي مهامها بالمقارنة مع العلوم الاجتماعية؟ ولكن أيضاً وجهاً لوجهاً مع الفلسفة "العامة"، التي تتميز بالاستقلالية عن باقي ميادين المعرفة الأخرى؟

يقول جاك رانسيار (Jacques Rancière) "لا أحد يحتاج إلى الفلسفة، ولا أحد يطلب منها المساعدة، وأن رجال السياسة لا يلجؤون إلى الفلاسفة. ماذا يمكن أن تقدم

¹ - إيمانويل كانط نموذجاً كما سنرى في ثنايا هذا البحث.

الفلسفة للسياسة اليوم ؟ أو ماذا يمكن أن تقدم الفلسفة السياسية اليوم ؟ وإذا كان الأمر مختلفاً، فلنسأل، ماذا يمكن أن تقدم السياسة للفلسفة اليوم ؟¹.

يعكس القول السابق التراجع الفعلي لأدوار الفلسفة السياسية² في القرن العشرين جراء هيمنة الماركسية والبنوية وتأثير الفلسفة الوضعية والعلوم الاجتماعية³، التي أبعدت نهائياً الفلسفة من دراسة السياسة. هكذا أصبح "الغموض يلف العلاقة بين الفلسفة والسياسة"⁴، ولرفع هذا الغموض، تضافرت جهود العديد من الدارسين والباحثين للتأكيد على أن الكليانية، كانت المنطلق "لإحياء الفلسفة السياسية"⁵. ولعل أول من صاغ مصطلح الكليانية (totalitarianism)، المشتق من الأصول اللاتينية والرومانية (totalitarino) هو الصحفي والسياسي الإيطالي جيافاني أمندولا (Giovani Amenedola) ماي 1923، الذي أدان طموحات الفاشية لاحتكار السلطة وتغيير بنية المجتمع الإيطالي وذلك من خلال تكريس دين سياسي جديد⁶، كما اقتبسه موسوليني عن ميكافيلي في كتابه **المطارحات**، حيث تم تحويل الكلمة لتشمل الاشتراكية القومية، وقد تم ذلك بعد استيلاء النازية على السلطة.

¹ - جاك رونسيار 1940 بالجزائر، فيلسوف وأستاذ متميز بجامعة باريس8، وهو تلميذ الفيلسوف لويس التوسير، كتب رسالة الدكتوراه تحت عنوان "ليلة البرلتاريون". la nuits pralétaires. مأخوذ عن مليكة بن دودة، **فلسفة السياسة عند حنا أرندت**، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 2015، ص، 187.

² - من بين الأدوار الطلائعية للفلسفة السياسية في القرن العشرين، هناك على الأقل ستة أدوار للفلسفة السياسية :

1- الدور العملي.

2- الدور التوجيهي.

3- دور التسوية.

4- الدور اليوتوبي.

- الأدوار الأربعة أوردها علي عبود المحمودي في كتابه، **الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، أو خوض في ما ينبغي للعيش معاً**، دار الروافد الثقافية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2015، صص، 14-15.

5- الدور التشخيصي.

6- الدور النقدي لطبيعة السلطة السياسية ونظمها.

² - Jean Picq, Yves Cusset, « Philosophie politique pour notre temps : un parcours européen », Oldile Jacob, septembre, 2005, p. 17.

⁴ - Alin. Badiou, *la Relation entre Philosophie et Politique*, Paris Editions Germaina 2011.

⁵ - Alain Renault, « le renouveau da la philosophie politique », in, **Le Magazian Littéraire**, N°350, 1999, p. 22.

⁶ - Peter Beaher, *Hannah Arendt, Totalitarianism and Science*, Stanford University Press, 2010, p. 10

وعلى هامش هذه الجهود، تكون الفلسفة السياسية قد عرفت نوعاً من إعادة الصياغة والترتيب، فتطلب الأمر أيضاً من "حنا آرندت إعادة تحديد مفهوم للسياسة لتصحيح مسار الواقع السياسي، وتخليص مفهوم السياسة من الاقتضاءات (presupposés) الميتافيزيقية"¹، بدعوى أن السماء الميتافيزيقية للأفكار في نظر الفكر السياسي لما بعد-الكليانية خفت ضوءها"². كما نلمس ذلك بشكل قوي عند حنا آرندت التي تنصت أكثر من مرة من لقب "فيلسوفة" كما تمت الإشارة إلى ذلك في فصل "مرجعيات آرندت الفلسفية. لذا وجب وضع مفهوم السياسة معها بين قوسين، أو تعليقاً للحكم"³ لمساءلة الظواهر السياسية التي تحول دون تطبيق أفضل النظم السياسية، من خلال معالجتها لظاهرة الكليانية فيما يتعلق بنظريات السيادة والبارديغم القانوني المؤسساتي للدولة-الوطنية (L'état -nation) من جهة، ونقدها للدولة الليبرالية ودولة الحق من جهة أخرى"⁴.

- " لذلك لم يكن هم آرندت حول الفلسفة السياسية كعرض كرونولوجي للنظريات أو ترتيباً أكاديمياً للمحتويات، أو ضرباً من التسلية، أو هي مجرد رحلة ترفيهية، بقدر ما كان اهتماماً بالتفكير السياسي، أي الأمر الذي يجعل من السياسة أمراً ممكناً ما يترتب عليه ممارسة فعلية للسياسة"⁵.

ومن المهم أن نشير هنا إلى التعليق السوسيولوجي الشهير الذي وضعه آلان تورين، الذي يلخص الخراب الغريب الذي لحق السياسة في القرن العشرين حين قال "فالطامة الكبرى التي أحاقّت بالقارة الأوروبية مهد الديمقراطية الحديثة لم تكن عبارة عن

¹ - غيوم سبيرتان-بلان: الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة، عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2011، بيروت- لبنان، ص، 27.

² - Jean-Claude Poizat, Hannah Arendt une Introduction, Op.cit, pp. 39-40.

³ - استقيت هذا المصطلح من فينومينولوجية هوسرل، الذي اصطلح عليه بالايوخي pokhé 3 كما يفيد عند بيرون الامتناع عن إصدار الأحكام بالإيجاب أو السلب، والابتعاد عن طل جدل وملازمة الصمت مادامت لمعرفة مستحيلة. للتوسع أكثر في هذا الموضوع ينظر:

- إدmond هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجية الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة/ طبعة الأولى، بيروت لبنان، 2008.

⁴ - غيوم سبيرتان-بلان: الفلسفة السياسية، مرجع سبق ذكره، ص، 27.

⁵ - محمد شوقي الزين: "الحرية جوهر السياسة"، الأزمنة الحديثة، العدد 5، صيف 2011، ص، 27.

ألبؤس بل كانت عبارة عن الكليانية"¹، - التي تختلف جوهريا عن غيرها من أشكال أنظمة الحكم السياسي المعروفة لدى مفكري أوروبا الحديثة، مثل الحكم المطلق، الاستبدادية والديكتاتورية- التي عملت على إرساء مؤسسات سياسية جديدة كليا وتدمير كل ما يمت بصلة بين تقاليد قانونية وسياسية للبلد، بغض النظر عن التقاليد الوطنية وخاصة الروحانية منها"².

وفي حديثه عن "إحياء الفلسفة السياسية" لم يتردد (Peter-Lasslett) في تلخيصه الطلاق البائن بين الفلسفة والسياسة بإعلانه: "في الوقت الحالي الفلسفة السياسية ماتت"³. وليست هي المرة الأولى، التي يعلن فيها موت أحد المفاهيم الأساسية المؤسسة للمركزية الغربية، بل لقد تناسلت في هذا المجال نظريات متعددة تعلن جهرا عن: موت "الله" - نيتشه- و"الميتافيزيقا" -هايدغر- و"الإنسان" - فوكو-. كان لابد من إعلان موت الفلسفة" في بعدها السياسي، والهدف من هذا الإعلان "التنبية إلى الانهيار العميق للتقليد الغربي والتفكير في العلاقات السياسية والاجتماعية على نطاق واسع من العمومية"⁴. لأن الفيلسوف السياسي يسعى إلى وضع المبادئ الأساسية التي من شأنها تبرير شكل معين من أشكال الدولة، مثلا، ويبين أن للأفراد حقوقا غير قابلة للمصادرة ويقول لنا كيف ينبغي تقاسم الموارد الطبيعية بين أعضاء المجتمع وهذا يستلزم إعادة تحليل وتأويل أفكار مثل الحرية، العدالة، السلطة، والديمقراطية، ثم تطبيقها بطريقة حاسمة في المؤسسات الاجتماعية والسياسية الموجودة حاليا"⁵.

¹ - الآن تورين: ما هي الديمقراطية، حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيس، دار الساقى، الطبعة الثانية 2011، ص، 6.

² - Hannah Arendt : **The Origins of Totalitarianism**, Santiago, New York , London , 1979, p. 460.

³ - Peter – Laslett, *for the moment, any way, political philosophy is dead is dead, philosophy, politics and society*, New York, Macmillan, 1995, p. VII.

⁴ - Stephen-K White and J. Donald Moan, *what is political theory*, first published 2004, London, p. 1.

⁵ - **Encyclopedia of Philosophy**, edited by Edward Craig, First Published 2005, London and New York, p. 817.

وعليه، فالفلسفة السياسية هي نمط من المعرفة، معرفة طبيعة الموضوعات السياسية، والتناول الفلسفي للظواهر السياسية. ويكون تعريف الفلسفة السياسية بهذا المعنى، هو التفكير الفلسفي حول أفضل السبل لتنظيم حياتنا الاجتماعية - مؤسساتنا السياسية وممارستنا الاجتماعية- مثل النظام الاقتصادي ونمط حياتنا الأسرية.

إذن من بين أهداف حنا آرندت من الفلسفة السياسية هو خلق مؤسسات دائمة وتجديدها باستمرار من خلال القادمين الجدد بفعل الولادة، والفعل الذي يكشف عن فريدة الشخصية السياسية وبراعتها الأدائية لتحقيق الأهداف وتقادي الخسائر.

ولتلافي البعد التقني في الفعل السياسي على الخصوص كان لزاما الارتكاز على "الفكر عموما والسياسي خصوصا وإشراكه في إبداء الرأي في التحولات الحاصلة سواء أكانت اجتماعية أو اقتصادية أو معرفية أو غيرها. ذلك أن الفكر يحاول دائما أن يؤطر هذه التحولات، وبالتالي أن ينظر إليها أو على الأقل أن يتخذ إزاءها موقفا وهذا ما يعبر عنه ذلك التخصص الفلسفي الذي نسميه- بالفلسفة السياسية¹.

ب- إدانة ومحاكمة سقراط

في سياق الحديث عن تشنج العلاقة بين الفلسفة والسياسة، والجدل المثار حول قصة سقراط، هل انتحر أم مات إعداماً بتجرعه السم ؟ تبرز إلى الواجهة جملة من الأسئلة من قبيل: كيف ظهرت الفلسفة السياسة مع اليونان دون غيرهم من الشعوب الأخرى ؟

من المؤاخذات التي طالت الفلسفة على مر التاريخ، التوتر الحاصل بينها وبين السياسة، ويرجع ذلك إلى الهوس السياسي عند الفيلسوف الذي لم ينتج لا سياسة جيدة ولا فلسفة جيدة، لكن هذا الموقف، على النقيض من ذلك، يتحدد على أرض السياسة، لا في

¹ - Ibid. p. 815.

سواء الفلسفة، بحكم العجز العملي- الإجرائي للفيلسوف، الذي يقابله العجز النظري المتعالي للسياسي.

"ليس من المنتظر أن يتفلسف الملوك أو أن يصبح الفلاسفة ملوكا لأنه من غير المفضل، تولي السلطة التي لا بد وأن تفسد الحكم العقلي الحر"¹، وقد كان لسقراط سبق في هذا الميدان، فإنه أول من أدرك هذه الحقيقة فأعلن بشكل صريح "أنه يتعين على رجل الدولة أن يكون حكيما، أي أن يتوفر لديه قدر من الحكمة يجعله يعترف بأن ما يفعله حقا هو أنه لا يعرف شيئا"²، وهذا ما شد اهتمام آرندت العودة بشكل مخصوص إلى الحقبة اليونانية ما بعد سقراط لتسليط الضوء على المشكلة الصعبة الالفتة للنظر في العلاقة العسيرة بين الفلسفة والسياسة، أو بالأحرى، موقف الفلسفة من السياسة. وهو ما أكدته الفيلسوفة حينما قالت "إن الخليج بين الفلسفة والسياسة دشن تاريخيا مع إدانة ومحاكمة سقراط"³ بتجرعه السم، بتهمة تحوله من دراسة الأشياء الإلهية أو الطبيعية ووجه أبحاثه كلها نحو دراسة الأشياء الإنسانية أي الأشياء العادلة والأشياء النبيلة"⁴. وبما أن سقراط لم يكن على وفاق تام مع النظام الديمقراطي الجديد، قدم تعاليم تذهب إلى أن السياسة تتطلب نوعا خاصا من الخبرة التي لا يمتلكها بالضرورة الناس العاديون ممن لديهم مهارات في مهن أخرى، وأن الإنسان لا يستطيع أن يفعل شيئا مع أناس تمت صياغتهم من قبل. لقد بدت وجهات نظر سقراط بالنسبة للآثينيين قريبة من حكم الاوليغارشية لذلك حاربوه بصفته مهددا للديمقراطية، فقدموه إلى المحاكمة "بيد أن تعليقاته كانت غير كافية"⁵.

بهذا التحول الجذري، الذي أحدثه سقراط في طبيعة البحث الفلسفي، يكون أول من انزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. وبهذه الصفة يكون قد حاز لقب مفكر بدلا من صفة فيلسوف مهني"⁶.

¹ - Hannah, Arendt, **Between Past and Future**, opcit, p. 107.

² - كارل بوبر، "الحرية والمسؤولية الفكرية"، ترجمة، عبد الحق منصف، مجلة فكر ونقد، عدد 31 شتنبر 2000، السنة الرابعة، ص، 135.

³ - Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la Politique ?** Op.cit, Commentaire de l'éditeur, Les projets de Hannah Arendt pour une Introduction à la politique, p. 164.

⁴ - ليو شتروس، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول، من تيوكليديديس حتى إسبينوزا، الجزء الثاني، من جون لوك إلى هايدغر، ترجمة محمد سيد أحمد، مراجعة وتقديم، إمام عبدالفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

⁵ - M. M Ponty, **Eloge de la Philosophie**, Gallimard 1971, coll. Idees, p. 45.

⁶ - استخدمت آرندت هذا المصطلح مرارا وتكرارا الذي استعارته من كاط (نقد العقل المحض).

إن الملاحظة التاريخية التي استأثرت انتباه آرندت، هي ذات طبيعة سياسية، وتتجلى بشكل مخصوص في "حدث إدانة سقراط". إنه حدث سياسي بامتياز، ولد الصراع بين الفلسفة والمدينة¹.

والإشكالية التي أود أن اختتم بها مسألة المحاكمة هي: لماذا عجز سقراط عن الدفاع عن نفسه وهو الذي استطاع إقناع الناس ولم يستطع إقناع القضاة ؟ هل حجج سقراط كانت واهية ؟ أم أن القاضي تجاهل الحق وألصق التهم بسقراط ضاربا عرض الحائط القيم الأخلاقية مثلما تجاهل قاضي التحقيق حجج إيشمان في القدس بتهمة "الحل النهائي" وكأن إيشمان هو المسؤول الأول والأخير عن مسألة التصفية الجسدية لليهود. علما أن المقارنة بين سقراط وإيشمان غير واردة في هذا السياق بل هي إشارة لتسليط الضوء على عجز المقاربة القانونية للخوض في قضايا مخصوصة كما سنرى ذلك بشكل مفصل في فصل جدل القانون وحقوق الإنسان. وتوجد ملاحظة أخرى لا تقل أهمية من الملاحظة السابقة وهي أن سقراط تحمل عواقب تشبته بمبادئه مهما كانت تداعياتها التي قادت إلى الموت، وهذا لم نعد نألفه منذ مدة في مجال الفكر². وبهذا الحدث المؤلم المندرج ضمن تقليد الفلسفة السياسية الغربية حدث وبشكل بالغ انفصال الفكر عن الفعل.

ج- يأس أفلاطون من السياسة

كان لحدث معاقبة سقراط أثرا بالغ الأهمية بالنسبة لأفلاطون، حيث عد بمثابة المنعرج الخطير لفصل الفلسفة عن السياسة. وبالنتيجة تكون " تقاليد الفكر السياسي الغربي محكومة في الأصل بتعاليم أفلاطون، التي جعلت من موت سقراط اليأس من حياة المدينة والشك في تعاليم أستاذه"³، بحجة الشك في صحة الإقناع، لأن الإقناع كان

¹ - Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la Politique ?** Op.cit, Commentaire de l'éditeur, Les projets de Hannah Arendt pour une Introduction à la politique, p. 164.

² - يمكن على سبيل الذكر لا الحصر الاستشهاد بحالة غاليلي الذي هددته الكنيسة بالتراجع عن آرائه العلمية البالغة الأهمية فيما يخص مركزية الكون. موقف جاليلي هذا كما يرى البير كامو، يجعلنا نبتسم، لضعفه. لم يكن يمتلك الشجاعة الكافية على غرار سقراط. انظر: ألبير كامو، **أسطورة سيزيف**، سبق ذكره، ص، 12.

³ - Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, Commentaire de l'éditeur, Op.cit, p. 164.

النموذج الأساسي لتدبير الشؤون السياسية في شكل خطاب من دون إكراه وعنف. "ومما يوضح أن هذا ليس كلاماً فارغاً يقال لخداع النفس ما درج عليه عرف أثينا بـ"إقناع" المحكومين بالقيام بالانتحار... ليتم تجنب المواطن الأثيني الشعور بمهانة العنف الجسدي في كافة الظروف"¹. لهذا اعتبر اليونان الخطابة فن الإقناع أعلى الفن السياسي حقاً، ومنهم السفسطائيون sophists وهم أساتذة في البيان والخطابة ظهرُوا في الديمقراطية الأثينية ليعلموا المواطنين كيف يتكلمون بطريقة مقنعة، وكيف يتغلبون في المناقشات والمجادلات التي تحدث داخل الجمعية العامة وغيرها من التجمعات، إنهم الذين انتقدهم أفلاطون ووصفهم بتجار الكلام، ومن أهمهم بروتاجوراس وجورجياس. وربما نفهم السياق الذي من أجله أسس أفلاطون أكاديميته التي كتب على مدخلها لا يدخلها إلا من كان هندسياً، لسد الطريق أمام مناوئيه السياسيين، وجعلها حكراً على الفلاسفة ممن يتقنون الحسابات الرياضية لتحويل أشكال الصراع حول السلطة. وسنرى بالمقابل في فصل الكذب السياسي المكانة المرموقة التي يحتلها السفسطائي مقارنة مع السياسي في العصر الحالي.

د - طوماس هوبز² ومسألة الخوف

قبل أن نسلط الضوء على مسألة الخوف لدى هوبز، لابد من التنكير بالملاحظة التي أبدتها آرندت في العديد من أعمالها، وهي أن "السلطة التي تقوم على أساس العنف لا تعمر طويلاً ما دام الخوف موجوداً"³. وكما هو معلوم، عرف القرن السابع عشر ووجد تحت اسم "العقد الاجتماعي"، وجهود طوماس هوبز وردت ضمن هذا العقد.

وهذا هوبز، الذي كان بالتأكيد الأقرب إلى الانشغالات السياسية من أي كاتب آخر، من كتّاب الفلسفة السياسية. "ليس مكيا فيللي، ولا بودان، ولا مونتيسكيو، نستطيع القول إنهم لم يكونوا من المهتمين بالفلسفة"⁴، كتب كتابه الليفيتان من أجل درء مخاطر

¹ - حنا آرندت، في الثورة، مرجع سبق ذكره، صص، 114-115.

² - إضافة إلى اهتماماته السياسية من وجهة نظر فلسفية كان هوبز رياضياً بارعاً وأديباً وفيلسوفاً للتوسع في اهتمامات هوبز انظر كتابه الشهير الليفيتان المترجم إلى العربية: ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى، 2011.

³ - نعر على هذا الحكم بشكل بارز في كتابها، في العنف.

⁴ - Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Edited and With an Interpretive Essay, by Roland Beiermeier the University of Chicago Press 1992, p. 21.

السياسة، وضمان السلم، والهدوء بقدر ما هما ممكنان إنسانيا. وقد سخر لهذا الأمر حيزا مهما من حياته الفكرية، فالفكر السياسي "لهوبز"، يؤسس توازنا بين السلطة والاستخدام الطائش للقوة، وبهذا المعنى يعد المؤسس الحقيقي لمفهوم الدولة الحديثة. ما استدعى قيام العقد الاجتماعي، الذي فرضها كنظرية سياسية للهيمنة قبل أن تكون هناك حكومات في العالم، افترض هوبز حالة الطبيعة بحيث لم يكن هناك لا عادل ولا ظالم، ولا حق ولا باطل، كل الأفعال كانت غير مبالية، والدافع الغالب في هذه الحالة، غريزة البقاء"¹. وقد كان هوبز على وعي بأن المنظور القانوني لا يقل أهمية عن المنظور الفلسفي، فالمشرع ليس كالفيلسوف، لكن سيكون بالأحرى بمثابة المهندس التطبيقي لبعض الخبرات، المعرفية في الجسم الاجتماعي"². فالدولة ليست قطعة أثرية ضخمة بل هي نتاج صناعي يمثل لقواعد التصنيع"³. وهنا يحدد الليفيتان "السلطة كحق لإنجاز بعض الأفعال، "السلطة التي يمكن الحصول عليها مصطنعة بموجب التفويض"⁴.

أما فيما يتعلق بالفضيلة السياسية للمواطن، حيطة (Phronesis) اليونانيين، حل محلها الحساب العقلاني، الذي يعد بمثابة مقياس كل الأشياء لمراعاة مصلحة الأفراد. فضلا عن ذلك، المبدأ الأساسي، الذي يقوم عليه النظام السياسي، لضمان البقاء، أو بالأحرى الخوف من الموت العنيف. وتأسيس الحكومات في القرن السابع عشر، جاء في سياق وضع حد للفرضية التي نحتها طوماس هوبز بصدد حالة الطبيعة وهي "حرب الكل ضد الكل". وعلى أساس هذه الفرضية، وجدت الحكومات المشروعية في احتكار السلطة والعنف، وذلك تحت ذريعة الخوف.

¹ - Thomas Hobbs, *le Citoyen*, chapitre XII, traduction sorbiere, garnier –Flammarion 1982, p. 215.

² - Jean-Claude Polizat, *Hannah Arendt une Introduction*, Op.cit, p. 100.

³ - Jean-Claude Polizat, *Hannah Arendt une Introduction*, Op.cit.

⁴ - Thomas H. *Lévithan*, chap. XVI, p. 163.

يلعب الخوف من الموت إذن في الفلسفة السياسية لهوبز دورا مركزيا، حتى وإن بدا مدافعا عن الاستبداد لأنه كان قلقا بشأن الرعاية الاجتماعية والأمن المتعلق بالدولة والأمة¹. ومع ذلك، فهو ليس أقل من الخوف الحقيقي للموت الذي لا مفر منه، ولكنه خوف من الموت العنيف².

"مع هوبز، الفكر والفعل انفصلا نهائيا عن بعضهما البعض: ويعد هوبز أفضل ممثل للفلسفة السياسية في العصر الحديث، الواقع والعقل انفصلا"³. الفعل السياسي تم تعديله، من خلال "الهيمنة بدون أدنى شك، في عمق تجربة الحرب، تسود حالة من الذعر والهلع من الموت العنيف والتي يمكن أن تفسر لنا بالضبط حالة هذا الخوف والقلق من الموت"⁴. هكذا نلاحظ أن الإنسان بدء من القرنين السادس عشر والسابع عشر، أصبح يميل نحو الأنانية ويكتفي بمشاركة الحيوانات بعضا من رغباتها الطبيعية الأساسية كالأكل والنوم والملجأ وقبل كل شيء صيانة وجوده الذاتي ولم يعد يجازف بحياته كمواطن ويشارك في البطولات والملاحم الكبرى كالحرب وتكريس حياته للشأن العام. وهكذا نجد ما يفسر قلقه من الموت أينما حل وارتحل.

وبالنتيجة، تم في السياسة إدخال مفاهيم التصنيع والحساب للنتائج. هكذا قدم هوبز تصورا أذاتيا لشرعية السلطة التي ستشمل بعمق الفكر والممارسة السياسية الحديثة. والدولة البرجوازية، بحسب آرندت نشأت إلى حد كبير في هذا المناخ الذي نجده لدى هوبز في كتابه الليفتان. تصور يتعارض بطبيعة الحال مع التصور الأرسطي الذي يرى الدولة من الأمور الطبيعية. "إن الدولة، بالطبيعة مقدمة على الأسرة وعلى الفرد، لأن من الضرورة أن يتقدم الكل على الجزء"⁵، هكذا لا يجد الأفراد منفذا للتخلص من عنف حالة الطبيعة سوى بالتنازل عن جميع حقوقهم وقواهم لصالح هيئة حكومية منتخبة. وبالنظر إلى الترجمة

¹ - Hannah Arendt, **The Jewish Writings**, Edited By Jerome Kohn and Ron H. Feldman, The Literary Trust, 2007, p. 187.

² - تجدر الإشارة إلى أن منطلقات هيغل وهوبز بصدد تصورهما لحالة الطبيعة تتشابه كما أشارت إلى ذلك في فصل التفكير في السياسة بواسطة الفعل. لكنهما يختلفان على مستوى الخلاصات، فالصراع بين العبد والسيد ليس هو نفسه بين الأفراد بالنسبة لهوبز.

³ - Hannah Arendt, **Vies Politique**, Op.cit, p. 158.

⁴ - Ibid, p. 101.

⁵ - أرسطو، في السياسة، سبق ذكره، ص، 9.

العمودية للعقد الاجتماعي كما أورده آرندت في كتابها أزمة الجمهوريات، ترجمة متناقضة مع الفهم الأمريكي للحكومة، لأن التصور الأوربي الهوبزي تكمن قوته في احتكار القوة من طرف الحكومة. بينما الجمهورية الأمريكية تستند قوتها على قوة الشعب، وهذا تصور روماني عريق يجد معناه في مقولة "حكم الشعب لنفسه بنفسه" POTESTAS IN POPULO¹.

مما سبق نخلص إلى نتيجة مفادها: أن الخوف لازال يهددنا، ليس ذاك المنحدر من حال الطبيعة، وإنما القادم من السياسة، والمتأمل لأحداث ما بعد "الربيع العربي"، يجد أن الدول التي حاولت تجاوز التيار الجارف للثورة ومن ضمنها المغرب، استندت في ذلك على الخوف متخذة من حال سوريا وليبيا نماذج فاشلة. وتجد بعض الأحزاب السياسية في هذه النماذج ضالتها، بل استفادت من هذه الأوضاع باعتبار كل من يطالب بحقوقه الاجتماعية والمدنية والسياسية بشكل من أشكال الاحتجاج يعتبر فتنة، مستغلين الدين في ذلك، -وهو ما سيشكل موضوع نقد اسبينوزا لا حقا-. مروجة لمفاهيم ليبرالية تفضي في الأخير بتعويضها المواطن بالفرد من حيث لا تعي ذاتها بذلك، حيث أن الفرد، برأي آرندت، هو النسخة الأخيرة من البورجوازية، إذ يهتم البرجوازي، استثناء، بوجوده الخاص، ويتجاهل الفضائل المدنية².

إجمالاً، يمكن القول: إن المفاهيم التي وظفها طوماس هوبز لترسيخ الدولة المدنية الحديثة، تبدو في نظر آرندت، سابقة على أي تنظيم سياسي. بل هي من طبيعة المجال الخاص الذي يسبق المجال العمومي.

هـ - كارل ماركس والمهمة الاجتماعية للفلسفة

بداية، لابد من الإشارة إلى مفارقة منهجية طرحتها فلسفة هوبز السياسية، مقارنة مع فلسفة ماركس الاجتماعية في إطار تعاملهما مع الشؤون البشرية. فإذا كان الأول ينطلق من حالة افتراضية يصف من خلالها هشاشة الوضع البشري، فإن الثاني استأثر

¹ - Hannah Arendt, **crises of the Republic**, New York : Harcourt Brace, 1972. p. 86.

² - نورالدين علوش (ترجمة)، كوينتين دولافيكتور، "مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند حنة آرندت وهابرماس"، مجلة إضافات، عدد 22، ربيع 2013، ص، 52.

"بالمرحلة التاريخية باعتبارها مرحلة تحررية على مختلف مستويات العلاقات الإنسانية"¹. وعلى الرغم من ذلك بالنسبة لحنا آرندت، "كارل ماركس ينير توترات وتناقضات السياسة الحديثة أكثر صدقا ووفاء من أي منظر آخر، وترى فيه أيضا باعتباره مفكرا عظيما ساهم في التقليد الغربي في الفكر السياسي وهو تقليد امتد من اليونان القديمة حتى القرن التاسع عشر"²، كما قدم الإطار الذي لا مفر منه من خلاله طرح مسألة تحقيق إنسانية الإنسان في الغرب. وهو يعثر على هذا الإنسان في "المجتمع" الإنسان "الاجتماعي" بالنسبة له هو الإنسان "الطبيعي" فداخل "المجتمع" يتم تأمين "طبيعة" الإنسان، أي مجموع حاجياته الطبيعية (المأكل، الملبس، التماسل، الحاجيات الاقتصادية)³، وفي هذا الإطار "تريد آرندت أن تدافع عن ماركس ليس بوصفه عالما، وبالتأكيد ليس فيلسوفا، وإنما كمتنرد وثوري"⁴. ففي الوقت الذي كان معظم المفكرين يسخرون من أعماله فإن آرندت كانت تكن الاحترام لأعماله.

لقد نبهت حنا آرندت في كتابها الوضع البشري "إلى أن أغلب النظريات في مجال الفلسفة السياسية منذ أفلاطون، يمكن تأويلها باعتبارها محاولات متسلسلة تكشف عن الأسس النظرية والإجراءات العملية، للتحرر نهائيا من تأثير ما هو سياسي"⁵. كما ترى أن نهاية هذا التقليد القصوى لم تكتمل إلا في نظريات كارل ماركس وما يميز هذا التراث الطويل هو احتقاره لكل ما يتعلق بشؤون البشر وفعاليتهم وبالتحديد عداؤه للسياسة⁶.

يظهر الاحتقار لشؤون البشر والسياسة معا في جمهورية أفلاطون في تقديمه لأسطورة الكهف التي تصف شؤون البشر بالظلمة. وأريد بالمناسبة استحضار الدراسة التي أنجزها (Stoterdjik) الذي يرى من خلال التوصيف الذي أعطاه أفلاطون عن الإنسان في بعده السياسي، قراءات شتى مستغلا الاحتقار الأفلاطوني لشؤون البشر، واصفا المجتمع

¹ - عبدالحى ازرقان، الاتجاه الفوضوي عند جون بول سارتر، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى 2012، ص، 318.

² - Phillip Hansen, Hannah Arendt, Politics, History and Citizenchip, Stanford University Press Stanford, California 1993, p. 1 4.

³ - مارتن هايدغر، "رسالة في النزعة الإنسانية"، ترجمة: مينة جلال، مدارات فلسفية، العدد السادس، صيف 2001، ص، 49.

⁴ - Hannah Arendt and Karl Jasper, Correspondence, 1926- 1969, Marien Books, Novembre 18, 1993, p. 167.

⁵ - عز الدين الخطابي، "الفيلسوف والسياسي"، جريدة الاتحاد الاشتراكي، السبت، 22 مارس /الجمعة 28 مارس 2011.

⁶ - Hannah Arendt, Between Past and Future, the Kiving Press, New York, 1961, p. 17.

الإنساني بـ"الجماعة الحيوانية" حيث يتعلق الأمر بمنزلة حيواني (parazoologique) ومن ثم يكمن مماثلة الناس في المنتزهات وفي المدن تبدو كمهمة زو-سياسية (une tâche zoopolitique)¹، ودلالة أسطورة الكهف الأفلاطونية شبيهة بالحديقة الحيوانية. وهذا ما استغلته الأنظمة الكليانية لصالحها. وينكشف العداء للسياسة في نهاية هذا التراث عندما أعلن ماركس "اصطنع البشر باستمرار حتى الوقت الحاضر تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونه"². إن الفلسفة وحقيقتها ليست موجودة خارج شؤون البشر وعالمهم المشترك بل تحديدا داخلها ويمكن تحقيقها فقط في فضاء العيش المشترك الذي نسميه "مجتمع" وذلك عبر ظهور البشر الاشتراكيين وبالتالي فإن الدولة ستضمحل"³. هذا الموقف الماركسي هو "دعوة صريحة إلى مجاوزة الفلسفة كت تحقيق ذاتي تلغي الفلسفة بمقتضاه ذاتها لتصبح معانقة الفلسفة للعالم عناق العالم للفلسفة، وتحقيقا لهذه"⁴، بهذا المعنى يمكننا القول إن محاولات ماركس "لمجاوزة الفلسفة لا تتضاف إلى المحاولات الأخرى التي أرادت أن تحاكم الفلسفة من الخارج سواء باسم الدين، أو باسم الارتباط بالواقع الاختباري"⁵، بل تتجلى نهاية الفلسفة حسب الماركسية في محاولة تحويلها إلى دليل عملي للنشاط الثوري للطبقة العاملة"⁶. ذلك أن زوال الدولة يؤدي إلى نهاية السياسة، وبذلك تكون السياسة قد فقدت وضعيتها كموضوع مستقل. والدليل على ذلك هو أنه "كلما كان العصر الحديث يأمل في فلسفة سياسية جديدة، تلقى بدلا من ذلك فلسفة للتاريخ"⁷. وعلى هذا الأساس حاولت أرندت استبدال فلسفة ماركس الثورية بفلسفة سياسية أقل صدامية، من تلك التي تبناها ماركس الشاب. وقد جاءت هذه المحاولة كتجاوز للغموض الإيديولوجي الذي أصبح ماركس يسبح فيه من حيث لا يدري في مرحلة النضج، لأنه حاول تفسير كل شيء بالاقتصادي كما ينص ذلك كتاب الرأسمال.

¹ - مأخوذ عن: عبد المجيد السخري، "العلم والابتيقا، رهانات السوق"، مجلة فكر ونقد، عدد 55، يناير، 2004، ص، 21، (بتصرف).

² - Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p. 17.

³ - Ibid.

⁴ - عبدالسلام بنعبدالعالي، "الماركسية ومجاوزة الميتافيزيقا"، مجلة الوحدة، السنة 9، العدد 98، ص، 28.

⁵ - كارل ماركس، الإيديولوجية الألمانية، ص، 19.

⁶ - نفسه، ص، 14.

⁷ - مديحة الدبابي، "الوعي التاريخي عند "حنة أرندت"، الفعل السياسي بوصفه ثورة، مرجع سبق ذكره، ص، 364.

من هذه الزاوية بالذات ينبع النقد الآرندتي للماركسية خصوصا في نسختها الشيوعية. وبالنظر إلى كتابها **أصول الكليانية** فإننا نجد إلى جانب العنصرية والإمبريالية والقومية والحركات التوسعية والمعاداة للسامية نجد الشيوعية من بين هذه الأصول المؤسسة للحركات والحكومات الكليانية. وقد أشارت آرندت أثناء تحليلها للعناصر المكونة للكليانية إلى "النقص الخطير الذي يعتري المفهوم نظرا لعدم تطرق الدراسات السابقة للخلفية الأيديولوجية البلشفية، نقص لم يقع سهواً، بل كان متعمدا"¹.

بالنظر إلى أصول الكليانية ومكوناتها-النازية والشيوعية - ترى لورا ماركس ابنة ماركس من بين المساهمين في ترجمة **البيان الشيوعي** من الألمانية إلى الشيوعية : ففي الوقت الذي كانت الترجمة من الانجليزية إلى الفرنسية تقول:

« Nous sommes poursuivis par un fantôme du communisme »

ترجمة العبارة على النحو الآتي: "هناك شبح يهدد أوربا، إنه شبح الشيوعية". بدلا من أن نقول مع جاك أتالي في كتابه **ماركس أو روح العالم** من هنا مفهوم الشبح"²، نقول مع آرندت مفهوم الموت. وإذا أردنا ترجمة هذا القول إلى عبارات كليانية صارت تعني: "موت السياسة". وعلى هذا الأساس أمكن القول أن الدولة بالنسبة لهتلر ما هي إلا "وسيلة" لإنقاذ العرق، وبحسب البلشفية ما هي إلا وسيلة في صراع الطبقات"³، وبالنسبة للماركسية هي نتاج الصراع بين الطبقات"⁴.

لقد أدى هذا الاحتقار إلى تحويل مسار الفلسفة في الحقبة المعاصرة من فلسفة سياسية -كما دشنها سقراط وأرسى دعائمها أفلاطون ومن بعده هوبز وروسو⁵- إلى فلسفة اجتماعية شاملة أرادت أن تختفي معها السياسة. وقد أشارت آرندت بوضوح في خمسينيات القرن العشرين إلى الفقر النظري الذي اعترى السياسة. وهو ما ترك المجال مفتوحا لكل

¹ - Hannah Aendt, **The Origins of Totalitarianism**, Op.cit, p. 359.

² - إدريس كثير، **سفر الفلسفة مفاهيم فيما بينية**، مقاربات، 2016، ص، 298.

³ - Hannah Aendt, **The Origins of Totalitarianism**, Op.cit, p. 357.

⁴ - استقينا هذا الحكم من فريدريك إنجلز: **أصل العائلة**، باريس، 1983، صص، 286-281.

⁵ - لم يرد ذكر اسم ميكافيللي هنا نظرا للمكانة الملتبسة التي أثارها آرندت في كتابها بين الماضي والمستقبل حول النزعة الواقعية التي طبعت الفكر السياسي الحديث. وترى أن أفلاطون هو المؤسس الفعلي لعلم السياسة إن صح هذا التعبير:

- Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p. 136-137.

التجارب السياسية بما في ذلك التجارب الكليانية، بما أن اللجوء إلى الاستبداد كان مبررا بالامتلاك الخاص لوسائل الإنتاج كمعيار وحيد للاستيلايات الحديثة¹.

كل الأشياء تبتدئ عظيمة وتنتهي دراماتيكية، هذه القاعدة لا تنطبق فقط على الأشياء بل تنطبق وبشكل مثير على الأجيال، تولد وتموت، لتترك الفرصة للقادمين الجدد من أجل إفساح المجال لهم للتعبير عن آرائهم وتجاربهم وخبراتهم. هكذا تسير الأمور، بينما عجلت الماركسية بموتها حينما أصبحت فلسفة دولة. لأن التصور الماركسي للدولة اقتصر على وصفه للدولة باعتبارها مجرد وسيلة للطبقة المسيطرة وهذه الوسيلة سرعان ما ستؤول إلى الموقع الذي آلت إليه الأدوات الأخرى التي تجاوزها التاريخ فوجدت نفسها في متحف للأثریات كالعجلة والفأس البرونزي².

من منطلق هذا التصور، يمكن القول إن الماركسية تحوي في طياتها وربما كليانيا خطيرا، تجلى في السيطرة المطلقة للحزب على شتى مكونات الدولة، إذ "غدا الحزب تلك السلطة المطلقة التي تراقب الدولة. ولم تعد الدولة إلا أداة في يد الحزب"³. بهذا التضمن الخطير للكليانية يمكننا أن نفسر التحلل الكبير الذي لحق الماركسية.

و- آرنست واسبينوزا وتصورهما لماهية الحكومة

تعكس العلاقة بين الحكومة والدولة نوعا من التشابك والتداخل في تدبير الشؤون البشرية. علما أن الحكومة هي جزء من الدولة، نظرا لطابعها الوقتي المنتهية صلاحيته. وبالتالي فعمر الحكومة قصير الأمد مقارنة بعمر الدولة الضارب في عمق التاريخ والغاصة جذورها في حدود جغرافية. وفي سياق دراستنا لأصول الكليانية من زاوية سياسية تستدعي منا الخطوات المنهجية لتحليل النسق الكلياني بإلقاء نظرة على الأسس التي انبثت عليها الحكومات وعلاقتها بالأنظمة السياسية. ولهذه الغاية فكرنا في إيراد فلسفة اسبينوزا التي تعد محطة أساسية في الفلسفة السياسية الحديثة ودلالاتها بالنسبة إلى المسألة اليهودية في العصر الحديث. ومن هنا نكون مضطرين إلى طرح جملة من الأسئلة لعلها تدلنا نحو

¹ - بول ريكو، الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الحي ازرقان، مجلة مدارات فلسفية.

² - Friedrich Engels, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, p. 286.

³ - إدغار موران، ثقافة أوروبا وبربريتها، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2007، ص، 44.

الاتجاه الصحيح من قبيل "ما طبيعة العلاقة التي تربط الفيلسوفة الألمانية-الأمريكية بفيلسوف أمستردام ؟ هل للسيرة الذاتية للشخصيتين دخل في ذلك ؟

إذا كان اسبينوزا قد أخذ من النص المقدس مدخلا لتوجيه سهام النقد للسياسي، فإن آرندت تعود مع فيلسوف أمستردام لتجاري طبيعة الأنظمة السياسية وتشاركه بواعثه النقدية من منطلق البحث عن الروافد المغذية للأنساق المعرفية المسؤولة عن ظهور أنظمة الحكم الكليانية. ولعل التشابه الكبير على المستوى الهوياتي والمعاناة هو بسبب تطابق ظروف حياتهما المثير لادعائنا في تداخل المسعيين في مناسبات عديدة. الولادة في بلد، الإقامة في بلد آخر، التمرد على الفلسفة وتحريرها من طابعها المثالي، معاناتهما مع العقيدة والأنظمة السياسية.

لقد سبق وأن قال اسبينوزا في نفس السياق في كتابه *التراككتوس*¹، وهو واحد من أطروحاته السياسية، إن هدفه النهائي الذي ينوي تحقيقه لم يكن سياسيا وإنما حرية التفكير. أي حرية التفكير وتشبثها بكل الوسائل. لكن هذا الموضوع المهيمن على فكر اسبينوز أي حرية التفكير، أشهر في وجهه سلاح الحقد والضغينة من طرفين: الوعاظ والحكام والطائفة اليهودية التي طردته من بين صفوفها ومنعت نشر كتبه³. لكن من حسنات هذا المنع، عرف الكتاب شهرة واسعة بفضل ترجماته إلى عدة لغات عالمية من جهة، ونشر الكتاب عام (1670) من جهة أخرى بأسماء مستعارة.

يمكن القول مع حنا آرندت إن الموضوع المسيطر في *التراككتوس* هو واحد من بين أطروحاته السياسية، لأنه "يبحث في الغاية الحقيقية للحكومة"⁴. وهي الحرية. واعتبر هذا الموقف متطرفا. إذ يقول اسبينوز: "إن الغاية من تأسيس الدولة ليست السيادة أو إرهاب الناس أو جعلهم يقعون تحت نير الآخرين، بل هي تحرير الفرد من الخوف...

¹ - العنوان الأصلي للكتاب: *Tractatus Théologico-Politicus 1670* نقل الكتاب إلى العربية: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة، حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971.

² - Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Politics Philosophy*, 1992, p. 21.

³ - فؤاد زكرياء، اسبينوزا، دار التنوير، بيروت.

⁴ - Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Politics Philosophy*, 1992, p. 21.

وأكرر القول بأن الغاية من تأسيس الدولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات والآت صماء، بل المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كيما تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام...، فالحرية إذن هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة"¹.

لا مفر إذن من السماح لكل فرد بأن يفكر بما يشاء وأن يعبر عما يفكر، شريطة أن يتم ذلك من داخل الدولة، وإلا تبدت هذه الحرية على شاكلة الحرية المطلقة كما رأينا ذلك مع طوماس هوبز. علما أن الدولة والحرية في عداوة وخصام دائمين اللهم إن قبل الناس بحرية مقيدة بدلا من مطلقة، ويتم ذلك على حساب الإرادة العامة للأفراد لتأسيس الحكومة.

من هذا المنطلق بالذات تلتقي آرندت مع اسبنوزا حيث ترى في كتابها ما السياسة ؟ الحرية ماهية السياسة"². وبفضل هذه الحرية حسب الفيلسوفين يمكن للإنسان أن يتحرك دون أن يشعر بالخوف أو المهانة أو الذل كما كان الأمر مع الأنظمة الاستبدادية في أوروبا القرن السابع عشر وكليانية القرن العشرين.

تبدو قيمة الحرية حاضرة في تفكير كلا الشخصيتين نظرا للمعاناة التي لحقتهمما بسبب انتمائهما للطائفة اليهودية. وكلنا يعرف حجم المعاناة من لجوء وإقصاء وتهميش التي تعرض لها اسبنوزا بسبب هذا الانتماء.

يبقى في الأخير التنبيه إلى أن كتاب الرسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا هو في العمق كتاب ذو أبعادا سياسية، وإن كان قد تزيّا بلبوس دينية كما أشارت آرندت في كتابها عن كانط.

إن الدين بدوره لا يخلو من حلبة الصراع السياسي، حيث أن الدولة تسعى جاهدة إلى احتكار المجال الديني على غرار احتكارها لوسائل العنف بدعوى أن الدين حقل من الحقول التي يتنازع حولها الناس، وهو بهذا المعنى يعد من الأجهزة الإيديولوجية للدولة إذا

¹ - باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة 1997، ص، 446.

² - Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la Politique ?** éd. Du Seuil, coll, L'ordre Philosophie, 1995.

ما استحضرنّا تنظيرات لوي التوسير في هذا السياق، هذا يبرز لنا الخطورة والأهمية التي يحملها الدين في حد ذاته. لذا وجب على الدولة أن تحتكره لكي تخفف من شدة التوتر الذي يطرحه هذا الحقل. لذا كانت الأهداف الكبرى التي يتواخاها اسبينوزا من فلسفته، تحرير الأفراد من تبعية رجال الدين الذين يفرضون وصايتهم على الأفراد. وربما الملاحظة التي يمكن أن نقحمها هنا وهي أن "عودة الديني اليوم قد يتخذ شكل التمرد على مؤسسات الدولة وقوانينها الجائرة"¹.

تتقاطع رؤى حنا آرندت وكانط واسبينوزا في "الاستخدام العمومي للعقل. أو بلغة أدق: إنزال الفلسفة من برجها العاجي ونشر تعاليمها بين الناس. أي أن تصبح الفلسفة أكثر شعبية بين كافة الناس. وفي تناقض حاد مع هيغل، الذي صرح بأن "الفلسفة بطبيعتها هي شيء يظل حكرا على فئة بعينها، ولا علاقة للفلسفة بالغوغاء". بينما كانط يعتقد أن "كل عمل فلسفي ينبغي أن يكون شعبيا"² 1982، رغم أن كانط لم يكن شعبيا. لكن من المخاطر التي قد تهدد هوية الفلسفة وتفقدها خصوصيتها هو "أن تروم إلى ترسخ الثقافة السطحية لدى الجمهور العريض على شاكلة كريسيان وولف (Christian Wolff)³، وإغفال القضايا التأملية والتقنية"⁴. بينما جاء إصرار كانط على تفسيره كلمة "عام" بحيث لا تعني "أكثر من عامي (vulgar)⁵، لذلك يمكن تشبيه الدعوة التي دعت إليها آرندت لاعتماد الفلسفة في الحياة العمومية، إن صح التعبير بالمخطط الاستعجالي لإصلاح ما يمكن إصلاحه، بعدما تم تدمير الحقل السياسي وتسميمه بمسمات المسألة الاجتماعية والشأن المنزلي من طرف حركات وتيارات وأفكار ومواقف العصر الحديث كما تجسد ذلك في الأفكار الكليانية والمجتمع الشمولي.

مما سبق يمكن القول أن السياسة هي الأكثر إهمالا في الفكر الغربي. وينعكس ذلك في سطحية الفلسفة السياسية ولاسيما في الفلسفة الإغريقية، حيث أن فلاسفة الإغريق

¹ - عز العرب لحكيم بناني، "السلطة والتدوين والعقاب"، أعمال المؤتمر الدولي الثالث، الكتابة والسلطة، 12-14 مارس 2014، الكلية المتعددة التخصصات-جامعة مولاي إسماعيل، ص، 77.

² - Hannah Arendt, *Lectures On Kant's Political Philosophy*, Op.cit, p. 39.

³ - كريستيان وولف: ولد ب بيسولة 24 يناير 1679. وتوفي بهال 9 أبريل 1754. فيلسوف، محامي ورياضي، تأثر ب: لايبنتز، ديكارت، سيراز، طوما الأكويني، أرسطو، والكونفوشيوسية الجديدة. أثر في كانط وبومغارتن.

⁴ - إدريس كثير، "الجامعات الشعبية"، *جريدة العلم*، السبت-الأحد 18-19 يونيو 2006، عدد 8407.

⁵ - إيمانويل كانط، *نقد ملكة الحكم*، ترجمة، غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، الأولى 2005، ص، 53.

كانوا يترفعون عن الخوض في السياسة وينظرون إليها نظرة دونية، وكانت الحياة التأملية لدى الإغريق تعبيراً عن الحياة الكاملة والسعادة المطلقة. فالتأمل هو الحياة الهادئة التي يجب على المرء أن يتوقف أمام الحقيقة، سواء كانت "حقيقة الوجود عند القدماء أو حقيقة الله لدى المسيحيين"¹. وهذا وجه من أوجه إقصاء الوجود عند القدماء من قبل الفلاسفة كأفلاطون اليوناني وطوما الأكويني المسيحي. وتكمن جهود حنا آرندت هنا، أي في السياسة إعادة التاريخ إلى مجراه الطبيعي مجرى الفعل والنشاط الإنسانيين خصوصاً وأن المخاطر التي تحيق بالسياسة وتهدها تهديداً مباشراً جاءت في القرن العشرين من قبل الأنظمة الكليانية التي تميزت بالتحكم المطلق في دواليب السلطة و"تجربة التسييس الكلية التي طبعت الوجود الإنساني برمته"².

وكننتيجة للهيمنة السياسية الكلية في القرن العشرين، أصبح تقليد الفكر الأخلاقي ممزقاً إلى درجة بات من المستحيل الجمع بينه وبين الفكر الفلسفي. هكذا خلصت جهود حنا آرندت بشكل عام إلى تَفَكُّر العلاقات النزاعية بين الحقيقة والسياسة والمفيد في تفكيرها هو أنها اقترحت تحليلاً أكثر تنوعاً للأسباب التي جعلت من الحقيقة شيئاً ناقصاً في المدينة، وبحسبها تكون الحقيقة معادية للسياسة التي حطت من قيمة الحياة السياسية وتفضيل أفلاطون الحياة التأملية على الحياة الفاعلة. كما يتجلى ذلك في نظرية "المثل" التي تفرض إكراها قوياً على الأذهان ولا تتطلب أي نقاش ولا تحتاج إلى موافقة أحد في حين أن السياسة تفترض ما تسميه آرندت "ذهنية واسعة"³. أي قدرة على الأخذ في الحسبان وجهة نظر الآخر، للبت في القضايا الإنسانية، التي ليست بالقضايا المنطقية أو الرياضية الحسابية القياسية، أو بالظواهر الطبيعية التي تقتصر على التفسير، بل نحن أمام قضايا مركبة تتطلب فهماً وتأويلاً بل واجتهاداً فلسفياً. ذاك هو معنى ما تسميه آرندت

¹ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 15.

² - Hannah Arendt, *Qu'est ce que la Politique ?* Edition du Seuil, Novembre 1995, p. 48.

³ - صوفي غوفيرنور، ليوشتروس: "فن الكتابة والتجلي- الغامض"، ترجمة عفيف عثمان، مجلة *فلسفات معاصرة*، العدد 10، 2010 بيروت لبنان، ص، 34.

ب"البعد السياسي للتواصل"¹ الذي مارست بواسطته تأثيرا قويا على مقاربة هابرماس لمفهوم السلطة التواصلية في كتاباته المبكرة على الأقل².

يتبين مما سبق، أن أدوار الفلسفة السياسية مع آرندت تسعى إلى القضاء على فوضى السياسة، ونزعتها في تسييس كل شيء والحرص على استقلاليتها وتجنبها لكل تناول أخلاقي صرف للسياسية، أو نظرة عدمية خالصة وإنما التشديد على بعدها الأصيل، لأن ضرورة العيش الجماعي للبشر تجعل منها قدرا محتوما.

2- آرندت: التحليل السياسي للكليانية

إلى أي حد يمكن اعتبار رأي آرندت أن الكليانية ظاهرة متميزة خاصة بالعصر الحديث التي كشفت عن الجوانب الأساسية لعصرنا ؟ وأخيرا ما هو الرابط بين التقليد الغربي من الفلسفة السياسية ووجهة نظرها عن جوهر الكليانية ؟

تعتقد آرندت أن الكليانية مثل العدمية التي هي جزء من التقليد الغربي، فإذا كان الأمر كذلك "يمكن أن تكون هناك علاقة وثيقة الصلة بين أفلاطون وأرسطو وهتلر وستالين"³ ؟

لقد شكلت معاناة حنا آرندت مع النظام النازي تحديدا مسائلة للأسس النظرية والعملية التي تقوم عليها السياسة من أجل الكشف عن الكيفية التي انبنى عليها "صرح السياسة مع كل التآكلات والانهازمات التي لحقت بها عبر التاريخ"⁴. لإصلاح الأعطاب الناجمة عن الأنظمة السياسية السابقة، لأن مهمة الفيلسوف تكمن في تأمله لأحداث المجتمع وعدم إصدار أحكام مسبقة، "لكن هذا هو حال السياسة اليوم للأسف"⁵. ولتجاوز هذا الوضع نقول حنا آرندت "ينبغي على الفلسفة السياسية أن تتضمن بالضرورة موقف

¹ - Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Politics Philosophy*, 1992, p. 68.

² - محمد عبد السلام الأشهب، "فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلية ليورغن هابرماس"، "الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى"، الطبعة الأولى 2012، ابن النديم للنشر والتوزيع دار الرواند الثقافية- بيروت لبنان- ص، 255.

³ - Hannah Arendt, *Eichman In Jerusaleme : A Report on the Banality of Evil* (Penguin Classics), p. 124.

⁴ - محمد شوقي الزين، "الحرية جوهر السياسة"، الأزمنة الحديثة، العدد 5، صيف 2012 مرجع سابق ذكره، ص، 27.

⁵ - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la Politique ?* Op.cit, p. 35.

الفيلسوف تجاه السياسة هذا التقليد بدأ مع الفيلسوف الذي ينأى ببعيد عن السياسة ثم يعود إليها من أجل طرح آرائه في الشؤون الإنسانية¹.

تعد هذه العودة إلى المجال السياسي بالمعنى الواسع لكلمة سياسة، فالفيلسوف معني ويحمل على عاتقه مسؤولية أخلاقية تهم الجميع لذا يجب أن يكون هناك قلق بشأن وجود الجميع ومن دون هذا القلق الحياة المشتركة لن تكون ممكنة أو لن تتحقق².

لهذا السبب تبدو الفلسفة السياسية مجالا متعبا ومثيرا للقلق دائما: "فالفيلسوف السياسي في نهاية المطاف مواطن يعيش في إقليم معين ويحمل هوية معه أينما حل وارتحل، لكنه وعلى الرغم من ذلك، ليس مواطنا عاديا، إذ أنه مواطن على درجة عالية من الحساسية تجاه هموم ومشكلات وطنه تدفعه هذه الهموم الملقاة على عاتقه إلى خوض غمار مجال يختلف تمام الاختلاف عن المجال الواقعي الذي يعايشه كل يوم أقصد مجال الفكر"³. ومن هنا تبرز الأهمية القصوى للفلسفة ونفهم قوله هيغل الشهيرة التي تقول "حين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية فتصنع لونا رماديا فوق رمادي، فإن ذلك يكون إيذانا بأن صورة من صور الحياة قد شاخت. لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادي فوق رمادي لا يمكن أن يجدد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب"⁴. إن دلالات الأزمة بادية في قول هيغل. ومن هنا تبرز الحاجة إلى الفلسفة لما يصل الوضع البشري مفترق الطرق، أو بالأحرى في الفترات الانتقالية للبشر. ويضيف هيغل مترصدا مسارات الروح فينومينولوجيا التي لا تخلو من لحظات التأزم والانزلاق: "الحياة عندما تقف على حافة الهاوية والانهيال، فإن إعادة تنظيمها لا يمكن أن يتم في هذه الحالة إلا بأقصى العنف والقوة..."⁵. الشيء نفسه تحقق مع حنا آرندت التي عاشت النازية في أماكن قريبة وكرست الكثير من حياتها لمحاولة استخلاص المعنى من هذه التجربة⁶ بخلاف السياسي الذي يكتفي بالوقوف موقف

¹- Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p. 17-18.

²- Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p.18.

³- محمد الوهيب: "الفلسفة السياسية، الفلسفة الليبرالية- الديمقراطية"، العدالة، مجلة الثقافة العالمية، السنة 30 يناير - فبراير 2013، ص، 12.

⁴- هيغل، فلسفة الحق.

⁵- هيغل، الدستور الألماني.

⁶- تجدر الإشارة إلى أن من بين الاهتمامات والموضوعات التي تفرغت لها آرندت، موضوع الفهم ومسألة المعنى التي استقرت في نهاية المطاف على شكل تأملات حول الحكم التي ظهرت في لأول مرة في حياتها في مقالاتها "الفهم والسياسة"، التي نشرت لأول مرة "Partisan Review" سنة 1953.. والفهم بالنسبة لها هو النشاط الذي لا ينتهي...

الممارس للسلطة من أجل تدبير حياة السياسة إلى جعل السياسة جانب من حياة الإنسان كحاجة التي تجعل الإنسان حيوان للعيش معا مع الآخرين¹ أي الأغيار، أي وجودا بينيا، بين الأغيار وهو ما يعرف في الفلسفة المعاصرة بالتفاعل بين الذات و l'intersubjectivité، وهذا ما تحدث عنه كانط في انتروبولوجيته عن التعددية بحيث لم يكن بإمكان البشر أن يحيا بمعزل عن الآخرين من البشر²، الأمر الذي نجحت العقيدة الكليانية في محو واجتثاث جذور الاختلاف والتعدد الإنسانيين.

بهذه العقيدة التي تنجح نحو جعل الإنسان ذو البعد الواحد، وفق تعبير هربرت ماركيز³، وجدت آرندت في الحالة المزاجية لسنوات الحكم النازي الفرصة للتعبير عن أفكارها وطرح الأسئلة رفقة جيلها من المفكرين الناضجين⁴ من قبيل ما الذي حدث ؟ وماذا حدث ؟ ولماذا حدث هذا ؟ وكيف كان ممكنا ؟. للخروج من الهزيمة الألمانية التي تركت وراءها البلاد في حالة خراب والتمزق الداخلي الذي شعرت به الأمة التي وصلت إلى نقطة الصفر من ذلك التاريخ⁵. وقد كان للحضور اليوناني تأثير عميق على منطلقات آرندت النظرية النقدية. إذ تعد عودتها إلى الأصول اليونانية ليس حنيئا ولا تمجيذا لزمان ولى بقدر ما هي عودة استذكارية لدروس القدامى في التنظيم السياسي والاجتماعي للمدينة-الدولة. كما كانت آرندت مضطرة لتسليط الضوء على الهشاشة الوجودية للإنسان في البدايات الأولية للعصر الحديث، عصر تم التمهيد فيه إلى ضرب الأسس العميقة للوضع البشري

ناتي مع المصطلحات، لمصالحة أنفسنا تجاه الواقع، وهذا هو، في محاولة لأن يصبح الفعل مشكلة حقيقية في قرن الكليانية، وهذا يعني، في أعقاب الأفعال التي تبدو على أننا غير قادرين على المصالحة : لدرجة أن لآرندت صعود الحكومات الكليانية هو الحدث الأبرز في عالمنا لفهم الكليانية لا يعني تغاضي الطرف عن أي شيء، ولكن لمصالحة أنفسنا اتجاه العالم المفتوح على كل الإمكانيات. كانط، ص، 94.

¹- Beiner Roland, *Hannah Arendt et la faculty de juger : Arendt, Hannah, juger : sur la philosophie politique de kant*, op, cit, p. 169

²- Ibid.

³- استقيت هذا التعبير عن الفيلسوف والسوسيولوجي الألماني الأمريكي هربرت ماركيز الذي يرى في الإنسان المعاصر إنسانا ذو البعد الواحد وذلك بإفراطه في الاستهلاك وهذا ما يفيد فقدان الإنسان المعاصر أبعاده الأخرى خصوصا بعد التفكير وتوقعه على نفسه والإفراط في السلبية والأنانية.

⁴- من أبرز زملاء حنا آرندت الذين اشتغلوا بشكل مكثف على الفلسفة السياسية، إذ نجد ليوتنثروس 1899، 1973 زميلا في شيكاغو، رغم وجود نفور متبادل بينهما على المستوى المنهجي إلا أن ستروس أيضا له كتاب من جزأين عن الفلسفة السياسية بعنوان: تاريخ الفلسفة السياسية 1963.

⁵- *The Origins of Totalitarianism*, Op. cit, preface two, part three.

التي تتجلى في الحقوق المدنية والسياسية. إذ تم إفراغ الإنسان من أي محتوى ميتافيزيقي وأبدى، مترصدة تفاهة الشر الكلياني الذي ترصد القرن العشرين، لما طبقت الكليانية على فئات عريضة من السكان من أجل توحيد العلاقات الوثيقة للأوضاع السياسية والأخلاقية والوجودية للحياة الإنسانية¹.

أ - الكليانية: تدمير وإعادة بناء الإنسان

لقد مثل الوفاء للأصول مقارنة نوعية، تجلت بوضوح في كتاب حنا آرندت **أصول الكليانية**² الذي يعد من الدراسات الجادة والمعمقة لظاهرة الكليانية. وهو "واحد من الكتب العظيمة في العلوم السياسية الحديثة، ويعود ذلك إلى التعريف الدقيق الذي أعطته آرندت للمفهوم، الذي تجاوز العديد من الانتقادات الموجهة للمصطلح³، فاعتبرتها في نهاية المطاف بمثابة منطق الجنون بل إنها تكتسي أيضا قيمة بيوغرافية من حيث أنها عاينت عن قرب تنامي أشكال أنظمة الحكم الكلياني وعانت منها، والتي كانت ذروتها معسكرات الاعتقال والتصفية الجسدية للأنظمة الكليانية بمثابة المختبرات التي تحققت فيها العقيدة الكليانية. مقارنة مع هذا الوضع، فإن جميع التجارب الأخرى هي ثانوية من حيث الأهمية... وأن تلك المعسكرات لا تفيد فقط إبادة البشر أو الحط من قيمته الإنسانية، وإنما تعمل على تحقيق التجربة المروعة لمحو أي نوع من التفائنية كأسلوب إنساني وتحويل الكائن البشري إلى مجرد شيء أدنى من مرتبة الحيوان⁴.

¹ - Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt*, Op.cit, p. 4.

² - كتاب أصول الكليانية **the origins of totalitarianism** الصادر بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 1951. ويتكون من ثلاثة أجزاء نقدية مع الشكل الآتي:

* الجزء الأول مناهضة السامية "Anti-Semitism"، يتناول بالدراسة والتحليل معاداة السامية عبر التاريخ اليهودي في أوروبا الوسطى والغربية في عهد العصر اليهودي إلى قضية العقيد درايفوس.

* الجزء الثاني: "impérialisme" يترصد التاريخ التوسعي للقوى الاستعمارية وأزمة الدولة الأمة بأوروبا.

* الجزء الثالث: "totalitarianism" كرسى للنظام السياسي من 1945 إلى 1953 والنازية من 1929 إلى 1941 كما تطرقت إلى طبيعة النظام الكلياني لفرهاب ومبدأه الإيديولوجي.

- علما أن المخطوطة الأصلية للكتاب تعود إلى سنة 1949، أربع سنوات على هزيمة ألمانية هتلر، وقبل أقل من أربع سنوات من موت ستالين. تمثل العناصر الثلاثة المذكورة أعلاه "أعمدة الجحيم".

³ - Lewis P. Hinchman and Sandak, Hihchman, **Hannah Arendt, Critical Essays**, 1994, state university of New-York, p. 8.

⁴ - Hannah Arendt: **the Origins of Totalitarianism**, Op. cit, p.

وعلى وقع المحرقة رأت آرندت أنه لا يمكن لأنظمة الحكم الستالينية أو النازية، أن تنشأ إلا عبر العنف. كما أنه لا يمكن أن يعيقها سوى التفكير أو الأفراد"^{1،2}.

إن النزعة الكليانية بما تتميز به من رغبة شديدة في التغيير الجذري للمجتمع وإزالة الاختلافات الاجتماعية وإفراغه من الانتماء السياسي، وتفننها في إعادة توزيع الخرائط. فإنها بهذا المعنى "تصبح باتولوجية السلطة" التي ترمي إلى ضبط وتنظيم كل شيء بما في ذلك التفاصيل الصغرى للحياة الخاصة"³. ومما لاشك فيه أن الإنسان الجماهيري في ظل الهيمنة الكليانية فقد شرطه الإنساني الذي بواسطته يضيف على حياته المعنى دون عمل، عدم القدرة على الفعل، عدم إبداء الرأي، ف"أصبح شيئاً زائداً أو أصبح في غنى عنه"⁴. كلا العبارتين المترادفتين تعني هجران العالم من الفرد الحر والمتفرد، فتم إحلاله محل الإنسان الجماهيري، المجزئ، والمقهور على حاله.

على هذا الأساس، تمثل الكليانية، في نظر آرندت، حدث غير مسبوق على الإطلاق في تاريخ البشرية، وصفته بالمشروع التدميري الشامل لقدرات الإنسان المخطط له مسبقاً قبل ظهور المنطق الكلياني على مسرح التاريخ. وفي "ظل هذه الأوضاع، اتخذت هذه الصيرورة مسارها على ثلاث مستويات:

- 1- تدمير الشخص القانوني.
- 2- تدمير الشخص الأخلاقي.
- 3- وأخيراً تدمير الشخص النفسي"⁵.

وقد تم وضع حجر الأساس لتنفيذ هذا المشروع المدمر، بدءاً من القرن التاسع عشر الذي حول عدداً كبيراً من الناس في أوروبا الغربية إلى كتل بشرية مدججة لا تجد ذاتها

¹ - Barbara Sukowa, Hannah Arendt, Un Film Réalisé de Margarethe Von Trotta, Durée 113 Mn, 2012.

- الملاحظ أن آرندت توظف مفهوم الفرد أكثر من مفهوم الشخص، وهذا تجلي من تجليات تشبعها بالفكر الوجودي خصوصاً فكر سورين كيركغارد الذي انتقد بحدة الفلسفات السابقة عليه لكونها لم تفرد مكانة متميزة للفرد في منظومتها الفكرية واعتبر تغيب دور الفرد نتيجة للتقدم الصناعي والعلمي بمثابة نكبة لا يجرأ الفرد أن يكون ذاته بذاته ليصبح شخصاً بل يكتفي بالانصياع إلى الحشد والجمهور: نقد الدين الجماهيري، مقالات مترجمة مع دراسة مفصلة عن الفرد والإيمان في فكرة فلسفته، ترجمة قحطان جاسم، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى 2015، ص، 38.

³ - Célin Spector, *le Pouvoir*, Op. cit, p. 22.

⁴ - François Collin, *l'homme Est-il devenu superflu ? Hanna Arendt*, éditions, Odile Jacob, novembre, 1999.

⁵ - Jean-Claude Poizat, Op.cit, p. 55.

إلا في "التضامن السلبي" كالتخريب وإثارة الشغب والعنف والإرهاب. لكن يقظة آرندت وفطنتها مكنتها من التفطن لهذا الأمر لما كانت بصدد اشتغالها على مفهوم الحب عند القديس سان أوغسطين "حيث شعرت في أعقاب الكليانية بقرابة خاصة مع أولئك الذين عاشوا في العصور المظلمة من انهيار الإمبراطورية الرومانية"¹، أمثال فالتر بنجامين، وكارل ياسبرز، وزورا لكسمبورغ... ففي ظل هذه الأزمنة "ثم المساس بملكات الفكر والفعل معا"². فكانت النتيجة تعميق الهوة بين الماضي والمستقبل "انطلاقا من انهيار الثالوث الروماني "الدين"، "السلطة" و"التقاليد"، ثالوث شكل الملكة المركزية للذاكرة الإنسانية"³. فعبرت بهذا الخصوص عن القلق الفكري الذي تملكها بشأن تطلعات المستقبل: "إن ما نواجهه اليوم إنما هو جيل لم يعد بأي حال من الأحوال واثقا من مجيء المستقبل وغير قادر على إثارة أسئلة ملائمة ذات معنى، أسئلة قادرة على الإجابة عن مشكلات العالم"⁴. وأهم سوء الفهم الذي يعاني منه هذا الجيل هو أن معاداة السامية لا ينبغي فهمها في عزلة تامة عن الأحداث التاريخية، أي أن الأزمنة المظلمة لا تقتصر على مآسي القرن العشرين، بل إنها نادرة في تاريخ العالم. وهذا يتطلب اهتماما جديا من قبل الفلاسفة.

لم تكن آرندت بهذا المعنى "عدمية، ولا أخلاقية، ولا محافظة، لكنها مفكرة قادها فكرها إلى إثارة القضايا الشائكة ومن بينها مسألة "التقاليد"⁵، مقتفية في ذلك خطى اليكسي دي توكفيل مستعيدة قولته الشهيرة : "الماضي كف عن تسليط أضوائه على المستقبل، فظل عقل الإنسان يتخبط خبط عشواء"⁶. معلقة عليها بـ "أولئك الذين لا يستطيعون تذكر الماضي محكوم عليه بتكراره"⁷، وبه وجدت آرندت "العقل عاجز عن التفكير ويسبح في المطلقات وأنا بحاجة إلى إعادة النظر من جديد عن مسؤولية الإنسان وقوة الحكم

¹- Margaret Cannovan, *Hannah Arendt, Areinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992, p. 8.

²- Steven Buckler, *Hannah Arendt, and Political Theory: challanging the tradition*, Edinburg university Press et d, 2011, p. 57.

³- Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la Politique ?* Op. cit, p. 9.

⁴- Hannah Arendt, *La crise de la culture Huit exercices de pensée politique*, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Gallimard.1972. p. 1.

⁵- حول معنى السياسة من خلال الأحكام المسبقة سأشرح ما تعنيه آرندت بالتقاليد مبحث معنى السياسة.

⁶- Hannah Arendt. *La Crise de la Culture*, Op.cit, pp. 15-16.

⁷- Ibidem.

الإنساني¹. ترى إذن هل يعني التوقع في هذه التقاليد حقيقة الخضوع للأحكام المسبقة ؟ ربما الجواب عن هذا السؤال يجد سياقه في فصل الفضاء العمومي والمواطنة، مبحث معنى السياسة.

من هنا نلمس جدة المقاربة، التي اعتمدتها حنا آرندت في فلسفتها، مقاربة تسعى للتأسيسي إلى مسار مخالف للعلاقة التقليدية بين الفلسفة والسياسة، كما هو الشأن مع فلاسفة العقد الاجتماعي الذين تخلوا عن الماضي وعن كنوزه وبدأوا صفحة بيضاء فيما يخص التدبير السياسي أكثر منه تكديسا للمعارف أو إثباتا لأطروحة². الأمر الذي دفع، حسب تقدير آلان تورين، إلى الاعتراف بهذه الجدة في كتابه ما هي الديمقراطية: " أما الأطروحة الشهيرة التي تقدمت بها حنا آرندت فقد ذهبت أبعد من الأطروحة التي عرضها هنا³، رغم انتقاده لها " باستبدالها التاريخ الفعلي بتاريخ تراجيدي وساخر في كل لحظة⁴، مع العلم أن الوعي التاريخي حاضر بقوة في تحليلات حنا آرندت للفعل السياسي، الشيء الذي أكدته المتخصص في الفكر السياسي لحنا آرندت "تاسان" فكر تخترقه ثلاث أسئلة أساسية وهي:

1- محاكمة وموت سقراط، والصراع بين المدينة والفيلسوف.

2- أوزفتيس أو الصراع بين الفكر الإنساني.

3- الصراع بين الفكر والفعل⁵.

إن وجه الجدة التي تحسب لحنا آرندت في معالجتها للظواهر السياسية ومن ضمنها ظاهرة الكليانية، التي راهنت من منظورها على أساس مشروع إنسان جديد، موجهة اهتماماتها لسيكولوجية الجماهير التي تسكنها الرغبة في التضحية بكل شيء من أجل

¹ - Hannah Arendt, **Responsibility and Judgment**, Edited and with an Introduction by Jerome Kohn, Schocken books, New York, 2003. p. PXI.

² - Ibidem, p. XI.

³ - آلان تورين، ما هي الديمقراطية، مرجع سبق ذكره، ص، 136.

⁴ - مديحة دبابي، "الوعي التاريخي عند حنا آرندت"، مرجع سبق ذكره، ص، 377.

⁵ - Entretien avec Loura Adler, Hannah Arendt « penser le monde d'aujourd'hui », **Le Magazine Littéraire**, p. 48.

الحركة للتعبير عن طموحاتها. "ويتجدر هذا المشروع أيضا بتجميع العلاقات الإنسانية عبر تذويب كل الروابط الاجتماعية"¹، وإنتاج إنسانية ذات طابع جماهيري، حيث لا يخضع لأي مبدأ آخر غير مبدأ الدولة التي تلتهم المجتمع وتكلم نيابة عنه. هذا يفيد قوة الدولة وضعف المجتمع، وهو وضع شاذ مقارنة مع الملاحظة السوسيولوجية التي أبداها أليكسي دي توكفيل في كتابه عن الديمقراطية في أمريكا أثناء سفره إلى هذه الأخيرة"². وذلك راجع إلى الطابع الفردي الذي يقوم عليه المجتمع الأمريكي، عكس ما هي عليه الأوضاع في أوروبا. نفس الملاحظة أثبتتها آرندت لكن من زاوية سياسية. لقد مكنتها الإقامة في الولايات المتحدة الأمريكية من تفكيك التناقض الحاصل بين العدوتين، أقصد، الدولة-الأمة الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية. فالخلل يكمن في "النسق السياسي الأوروبي وليس من طبيعة مجتمعية، فاللامبالاة بالشؤون العامة والحياد في القضايا السياسية هي في حد ذاتها سببا غير كافيا لصعود الحركات الكليانية، والتنافسية والملكية البورجوازية نتجت اللامبالاة وحتى العداء في الحياة العامة، مما يسر من مأمورية أن تنال الديمقراطية نظام الأغلبية"³. بينما أمريكا الأرض الكلاسيكية للمساواة حيث التعليم العمومي -رغم بعض عيوبه- قد شكل مركز جذب للجماهير وتثقيفها، وهكذا أصبحت الفردانية متباعدة للغاية. رغم أننا نعثر على الدور الكبير الذي لعبته الصالونات الأدبية والصحف التي كانت موجهة إلى فئة عريضة من الجمهور ضدا على هيمنة الدولة وتسلطها في أوروبا الحديثة، إلا أن هذا الدور في نظر البعض لم يخدم إلا مصلحة البورجوازية فقط. وهذا ما يفسر انهيار الحضارة السياسية الأوروبية في القرن العشرين، ويأس أولئك الذين لم يجدوا حماية من طرف الدولة-اليهود-الذين أصبحوا مرحبا بهم في أمريكا وحصلوا على الحقوق المدنية-الجنسية- من دون الإحساس بالدونية أو العنصرية، وهذا ما يفسر نجاح التجربة الأمريكية الفريدة من نوعها. يبقى أن نسأل كيف استطاعت الأنظمة الكليانية بسط نفوذها وتغلغلها في بنية المجتمع الأوروبي دون سواها من الأنظمة الأخرى كالاستبدادية مثلا ؟ هل يكمن السر في الشخصيات القيادية ؟ أم الأزمة الأوروبية أزمة بنيوية غطت شتى مناحي الحياة ؟.

¹- بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2011، ص، 21.
²- استقينا هذا الحكم من الأطروحة التي قدمتها الدكتورة حسناء العمراني، الديمقراطية المحلية والمجتمع المدني، مقاربات، الطبعة الأولى 2016.

ب- الكليانية وعلاقتها بالشخصيات القيادية

إذا ما عرجنا على القدرات الذاتية التي يمتلكها القادة السياسيون، فإننا نجد أنها نترج ضمن ما أسماها فبير بالسلطة الكاريزمية التي يتمتع بها الأنبياء ويمارسونها، وفي المجال السياسي يمارسها رئيس أركان الحرب المنتخب أو العاهل الملهم أو الديماغوجي الكبير أو زعيم الحرب السياسي¹.

يتبين من خلال الصفات الشخصية للقائد السياسي كما وصفها فبير، أنها تتسم بالتعقيد والتداخل بين ما هو موضوعي كالقدرة على ممارسة السلطة وبسط النفوذ وبين ما هو ذاتي كالقدرة على الديماغوجية والتأثير على الأتباع. وبالرغم من انتماء قادة الكليانية من حيث المبدأ إلى السلطة القائمة على الشرعية، تبعا للتصنيف الذي وضعه فبير للسلطة، وكذا وصولهم إلى السلطة بعد صراع سياسي مرير وطويل. وبما أن هتلر مثلا ليس نبي بل هو زعيم حزب سياسي، فإنه من حيث الواقع يمكن وصفه بالديماغوجي الذي مارس السحر على عواطف الناس واللعب بمشاعرهم، خاصة وأن الجماهير هي الفئات الواسعة من السكان الذين فشلوا في الحياة العمومية، وقد مكنه هذا الوضع، من إيجاد خطة ذكية للتأثير فيهم. وذلك كان واضحا في الوصفة السحرية (magic spell) التي كان يلقيها على مسامع الناس مرات عديدة كان يزعم أنه لا احد يستطيع مقاومتها². والغريب في الأمر أن النازيين لما كانوا يرددون عبارة "أن فعل الشر لديه قوة جذب مرضية في عصرنا"³، كانت تحظى بالقبول والتصفيق من قبل الجماهير، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الجماهير مفتتنة بالشر والجريمة. وهذا ليس شيئا جديدا فقد كان دائما صحيحا أن الغوغاء تحيي "أفعال العنف وتبدي إعجابها به"⁴، وكتاب الأمير لمكيا فيللي خير مثال على ذلك.

¹ - ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة نادر ذكرى، الطبعة الأولى 1982، بيروت، لبنان، دار الحقيقة، ص، 47.

² - Hannah Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, Op.cit, p. 305.

³ - Hannah Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, Op.cit, p. 307.

⁴ - Ibidem.

تبدأ آرندت في كتابها أصول الكليانية الجزء الثالث المعنون بـ "النسق الكلياني"، التفكير في الشخصيات الكاريزمية لقادة الكليانية، هتلر وستالين، وكذا افتتان¹ المجتمع بهم. كما شكل هذا الموضوع "انشغال علماء الاجتماع والمؤرخين والمنظرين النقيدين لما بعد الحرب"²، لكن الميزة التي امتازت بها آرندت دون غيرها من هؤلاء، فظلت الإجابة عن هذا السؤال والانطلاق من التعريف الذي أعطته للجماهير "مصطلح ينطبق فقط حينما نتعامل مع الناس الذين إما بسبب الأعداد الهائلة أو اللامبالاة أو مزيج من الاثنين معا لا يمكن إدراجها في أي تنظيم يقوم على المصلحة المشتركة، إلى أي أحزاب سياسية أو حكومية محلية أو اتحادات مهنية أو نقابات عمالية والتي يحتمل أنها موجودة بالقوة في كل بلد وفي غالبية الأعداد الهائلة من المحايدين وغير المنتميين سياسيا ولا يشاركون في صناديق الاقتراع³. وهذا يعني أن القادة الكليانيين وجدوا في الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية المتردية التي عانت منها أوروبا مع مطلع القرن العشرين منفذا واسعا لتمرير أطروحاتهم. وفي مثل هذا السياق، استغلوا "المسألة الاجتماعية" للجماهير، فعملوا على تسييسها وذلك بتقديم وعودا وردية للأحلام السديمية للجماهير القومية. هكذا أصبحوا لقمة سائغة في أفواههم. وعلى هذا الأساس "لا يمكننا فهم الجماهير التي سارت وراء رجال مثل ستالين وهتلر لاجئين فقط إلى ذريعة الرعب. بل هناك علاقة حميمية متينة وحدث الزعيم بشعبه، أكثر بكثير من الجاذبية الشخصية للزعيم. فهتلر لم يغر الجماهير الألمانية بل مثلها"⁴.

إن العلاقة الوطيدة التي وحدث الجماهير بالقادة الكليانيين، لم تتم على أساس ديني-عقدي، ولا اتفاقي-تعاقدي، ولا حقوقي-قانوني، بل قامت على رضى الجماهير وثقتها بقيادة الكليانية، ولولا هذا القبول من طرف الجماهير لما وصل ستالين وهتلر وآخرين

¹ - الافتتان ظاهرة اجتماعية تجد صداها في المجتمع الجماهيري المعاصر الذي يفتقد القدرة على التمييز والحكم. ومجيء هتلر باعتباره السياسي الملهم جعل منه شخصية كاريزمية باعتباره المالك الحقيقي لمفاتيح الأزمة التي كانت تتخبط فيها ألمانيا آنذاك- انظر:

- Hannah Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, Op.cit, p. 307.

² - Hannah Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, Op.cit.

³ - Ibidem.

⁴ - Ibidem, pp. 99-100.

لزام السلطة والصمود في وجه الأزمات الداخلية والخارجية. وهنا تكمن ميتافيزيقا القائد بوصفه كاريزما.

من هذا المنطلق يمكننا مساءلة السياسة الأمريكية التي تمخض عنها نجاح شخصية مثيرة للجدل التي شبهها العديد من المحللين السياسيين والمتابعين للسياسة الأمريكية بهتلر. إذن ما هي يا ترى الوصفة السحرية التي أعدها دونالد ترامب لوصوله السلطة ؟ هل نهج نفس خطة هتلر أم أن السياقات والمواقف تختلف ؟

تحتل الجماهير عموما منزلة ملتبسة، إما أنها تفتقد إلى ملكة الحكم في المجال السياسي أو أنها لم تصل بعد إلى مرحلة النضج، وفي كلتا الحالتين يتوجب عليها التخلص من حالة القصور هذه، الشيء الذي نتج عنه إحكام الدولة الكليانية سيطرتها على تفاصيل الحياة وذلك بتدخلها في الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية برمتها من خلال تقنيات التدبير ووسائل الاتصال. ومنه أصبح الكذب معاديا للحقل السياسي كما سنرى ذلك في فصل الكذب السياسي.

وعليه تكون النزعة الكليانية سمة مائزة لمجتمع غير مستقر، التي صادفت مناخا مواتيا لصعود الحركات الكليانية وتأخذ مكانها بعدما أنهكته الحرب، والثورة، والكساد، والأزمة، لذلك تعتقد آرندت أن النزعة الكليانية هي النتيجة المباشرة لدخول الجماهير عديمة الجذور اللاتطبيقية إلى الحياة العامة، فالوحدة الأساسية لهذه الحياة هي الفرد الوحيد، المعزول والمهمش، والغاضب الذي يجعله يبحث عن الاستقرار واليقين مستعدا لأن يدمر كل شيء ويساهم بجهد مسعور لخلق مجتمع جديد. وبناء على هذا الوضع، يمكن القول أن نجاح ترامب يكون نابعا من هذه النقطة بالذات مستغلا مشاعر الخوف والاستياء وفقدان الثقة وغياب رؤية واضحة للجماهير عن المستقبل. وهذا ما يؤكد قول آرندت: "إن الظروف التي نعيشها اليوم في المجال السياسي مهددة بالزوابع الرملية المدمرة. فإن خطرنا لا يبشر بإمكانية قيام عالم مستقر"¹.

لقد أشرنا سابقا إلى غموض مصطلح الجماهير، ورأينا كيف استغل القادة الكليانيين هذا الغموض. وفي ظل ظروف العجز والاغتراب الذي تعانيه الجماهير، يمكن القول، أنها

¹ - Hannah Arendt, *The Originis Of Totalitarainism*, Op.cit, p.

لا تستطيع أن تكون عقلانية في أفعالها. وبناء على ما ذكر أن الكثير كانوا على استعداد للتضحية بأرواحهم. وعلى مستوى آخر، هناك ميزة أخرى ذات أهمية خاصة، هي التحالف القائم بين الرعاع والنخبة، خصوصا النخبة العدمية، التي توجد صورتها في نيتشه وسوريل وباكونين وغيرهما¹، ذلك أن "جل ما دعا إليه هؤلاء هو نسيان كم أن الاشمنزاز مسوغ في مجتمع أتخمته الإيديولوجية والأخلاق البورجوازية"². وتضيف قائلة بصدد التحالف المؤقت القائم بين الغوغاء والنخبة "ما هو أكثر مدعاة للقلق لسلامة عقولنا الولاء غير المشروط لأعضاء الحركة الكليانية، والدعم الشعبي للأنظمة الكليانية، وهو الجذب الممارس من قبل هذه الحركات على النخبة. وليس فقط على الغوغاء في المجتمع"³، وخصوصا المهندسون والأطباء إضافة إلى رجال الأعمال الصغار من الريف من ذوي الياقات البيضاء والمزارعون. أما في أمريكا اليوم، وكما كان عليه الحال في ألمانيا إبان حقبة جمهورية فايمر، فإن الغاضبين والخائفين لا يثقون بالمؤسسات السياسية والاقتصادية السائدة لدرجة أنهم مستعدون لاتباع قائدهم بأقصى درجات الاضطراب والتشويش، حيث يأمل هؤلاء إنه في ألمانيا الهتلرية كان هذا أمل موجودا عند جميع الطبقات سواء كانت من النخبة أو عامة الناس، ولكن في أمريكا ترامب فإن هذا الطرح يسود فقط بين العامة.

واضح إذن أن الكليانية في نسختها النازية والستالينية " مفهوم متجذر في أهوال الحرب الحديثة، وتفشي نظام حكم الحزب الواحد والديكتاتوريات العسكرية وأخيرا تأسيس الحكومات الكليانية التي تركز على الدعم الجماهيري في روسيا عام 1929، السنة التي غالبا ما نسميها بـ " الثورة الثانية في ألمانيا عام 1933. كما تجادل آرندت أن الكليانية ظاهرة خاصة بالقرن العشرين، نشأت من الذبول والفراغ الذي لحق الأمة - الدولة، ونهاية حقوق الإنسان⁴. وقد أشارت على نحو لافت منذ مطلع خمسينيات القرن العشرين، في

¹ - Ibidim, p.

² - Ibidim, p. 328.

³ - Ibidim.

⁴ - Hannah Arendt: **Origine of Totalitarianism**, Op.cit. Chapitre Nine.

كتابها الضخم أصول الكليانية، الفصل التاسع، بعد الحرب العالمية الأولى، فإن نسبة كبيرة من الأوروبيين فقدوا وضعهم القانوني، في إشارة إلى اللاجئين اليهود، الأرمن، إضافة إلى الأقليات في الدول-الأمم الجديدة (يوغوزلافيا، تشيكوسلوفاكيا) التي نشأت نتيجة تفكك الإمبراطورية النمساوية-المجرية... الذين فقدوا حقوقهم وتحولوا إلى أقليات بسبب الصراع العالمي، إلى لاجئين والذين لم يستطيعوا إيجاد تسوية لمصيرهم، إلا أنه لا مكان لحقوق الإنسان خارج الدولة القومية. هناك حقوق للمواطنين، لا حقوق للإنسان، وللسبب نفسه تتأسى آرندت لكونها مواطنة يهودية ألمانية حرمت من حقوقها المدنية (1933-1951)، وهو نفس التأسى الذي سبق أن عبر عنه جون جاك روسو لما قال "أتأسى لكوني إنساناً أرى نفسي مواطناً"¹. فاللاجئ والشخص المحروم من المواطنة كما تقول آرندت لاحق لهما في أن يكون لهما حقوق. ويمكن القول أن السياسة في بعدها الضيق تلتصق بالبعد الهوياتي أو العرقي لتصفية الحسابات، الناس يذبحون لمجرد أنهم ينتمون إلى جماعة عرقية معينة. فهي "تتظر إلى الفرد كطرف ممثل لمجموعة أو طائفة بغض النظر عن الإدراك الذي هو له عن نفسه"، وما سرى على حنا آرندت سرى على أناس عاديين جداً. ونخرج بنفس الدرس من رواية سارتر "تأجيل الإعدام Reprieve"، حيث يدور الحدث حول أزمة ميونيخ 1938 ويتأثر مصير كل شخصية بقرارات هتلر. فثمة شخصية مثيرة للشفقة حقيقة هي شخصية الفلاح الأمي (Gros Louis) الذي لا ضرر منه لأحد على الإطلاق. يجد جرو لوي نفسه فجأة وعلى الرغم منه منقولا من مكان إلى آخر، حيث يسجن في النهاية، فما ذنب هذا الرجل إذن ؟ ببساطة لأنه كان يؤمن بعدالة قضية (Dreyfus)*.

¹- جون جاك روسو، الكتابات السياسية، الجزء الأول، ترجمة وتعليق، عبدالسلام الشداوي، الطبعة الأولى، 2013، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ص، 372.

*- قضية درايفوس وهي، قضية ضابط يهودي في الجيش الفرنسي اسمه ألفريد دريفوس اتهم سنة 1894 بإفشاء أسرار حربية فرنسية للجيش الألماني وكانت القضية كلها ملفقة، قام بتلقيقها الرجعيون، ولم يكن للاتهام أي أساس، ومع ذلك جردته المحكمة العسكرية من رتبته وحكمت عليه بالنفي طوال حياته، دون أن تقدم أسانيد الاتهام إلى المتهم ولا إلى دفاعه. وكان الاستهتار الذي ساد المحكمة سببا في موجة سخط فرنسا تحول إلى صراع بين معسكرين : التقدمي والرجعي، ولم تلبث موجة السخط أن عمت أوروبا ثم العالم على اثر اهتمام الصحافة الفرنسية بها أولا. وفيها نشر إميل زولا مقالته الشهيرة "إنني أتهم" دفاعا عن درايفوس، كانت المقالة هجوما عنيفا على الحزب الحاكم في فرنسا وعلى قوى الرجعية معا. وقدم زولا للمحكمة، ولكن محاكمته أثبتت زيف القضية. وعلى إثر استدعي دريفوس من منفاه،

لعل الدرس المستفاد من هذه القضايا هو أن السياسة لما تقع بين الأيدي القذرة¹. فإنها تحرمنا من أبسط الحقوق، كحق التعبير عن الرأي. في حين أن السياسة في فضاءها الرحب تتعامل مع الأفراد كأشخاص خصوصا وأن الفعل السياسي حسب آرندت يكشف عن فرادة الشخصية وخصوصيتها بغض النظر عن الانتماءات الاجتماعية، المحلية، والثقافية. وخير من يجسد في الحالة الراهنة هذه المسألة هي رئيسة الحكومة الألمانية أنجيلا ميركيل التي فتحت الحدود للنازحين واللاجئين السوريين الفارين من الحرب. نلمس مع هذه المرأة أن الإنسان ليس شيئا زائدا كما كان الأمر مع الكليانية، بل تتعامل مع اللاجئين باعتبارهم قادمين جدد ولجوا عالما جديدا، مضيافا وكراما. بعدما رفضهم عالمهم العربي الإسلامي، واعتبرتهم بمثابة كنوز ينبغي استثمارها.

فالكليانية إذن لم تسمح للأشخاص أن يكونوا إنسانيين، بل جردتهم من أبسط حقوقهم كحق الانتماء إلى الوطن (الأرض الأم). كما أن ظهور الكليانية أجبرتنا أن ندرك أن خسارة "الوطن" هي حالة وجودية للإنسان الحديث. بهذه الخلاصة يواجهنا الفكر السياسي لآرندت، وهذا هو "المنطلق الذي كانت تنوي أن تنطلق منه"².

انطلاقا من فرضية، الكليانية واثقة من إعطاء معنى للأحداث، أيا كانت. كما في حالة النازية، تتخذ من القانون الطبيعي منطلقا لها، يتجسد في نظرية الاصطفاء الطبيعي المكتشف من طرف داروين. وفي حالة البولشفية، تتخذ من قوانين التاريخ منطلقا لها، كما جسدتها نظرية الصراع الطبقي لماركس. هذه الحالة كما الأخرى، الإيديولوجية تتغلب على كل تجربة "هي الحاسة السادسة التي، وحدها، تسمح لنا أن نفهم واقعا حقيقيا مزعوما"³.

وأعيدت محاكمته واضطر رئيس الجمهورية أن يصدر عفوا شاملا عنه سنة 1906. وقد تناول القضية كتاب آخرون مثل اناطول فرنس، ومارسيل بروس "الزمن المفقود".. انظر كتاب سارتر "ما الأدب"، ترجمة هامش، صص، 231-2332.

¹ - استقينا هذا المصطلح "الأيدي القذرة" من رواية سارتر التي كتبها سنة 1948 وتدور أحداثها في المجر قرب نهاية الاحتلال الألماني، والأيدي القذرة في إشارة إلى النظام الألماني النازي.

² - Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt une introduction*, p. 57.

³ - Jean- François Dortier, chapitre 3 : « philosophie et politique, penser le totalitarisme, à propos des origines du totalitarisme », Hanna Arendt, **philosophie De notre temps**, Sylvain Allemande, éditions, **sciences humains** 2007, p. 158.

خاتمة

نخلص في ختام دراستنا -لظاهرة الكليانية- التي أفردت بخصوصها حنا آرندت دراسة متميزة، أن الخطر الكلياني يظل احتمالا دائما، خاصة وأنه يستهدف سيكولوجية الإنسان المقهور والحزين والمسكون بالقلق. لهذا السبب وضعت الفيلسوفة في الحسابان التهديد الكلياني الذي قد ينسف السلطة ويدمرها. فارتأت أن تضع "الدولة على المشرحة"¹. واستعير هنا بعضا من مصطلحات اللغة الطبية لوصف الكيفية التي تعاملت بها آرندت

¹ - خليل محمد خليل، تاريخ الأفكار السياسية، الطبعة الأولى 1984، بيروت لبنان، ص، 553.

مع الأزمات ذات الطبيعة السياسية لتشخيص الأمراض المزمنة ليس لتقديم الصفات العلاجية بل لتلافي الأضرار الجانبية التي قد تخلفها تلك الصفات، لأنه بات من المستحيل في ظل الأزمات الحالية بناء دولة مثالية كما تصورها أفلاطون ومن بعده الفارابي. كما أن آرنست بعيده كل البعد عن نظرية الصفاء فيما يتصل بتدبير الشؤون الناس، وذلك لهشاشة الوضع البشري. وهنا ينكشف الطيف الميكيفيللي الذي يمكث في فلسفة آرنست السياسية. وقد كان صاحب كتاب المحاورات سباقا إلى التنبيه وبشكل متين إلى الورم الكلياني الكامن في الجسم السياسي الذي يجب الانتباه إليه في وقت مبكر من قبل كتاب الأمير، كما استقاه منه الصحفي والسياسي الإيطالي جيافاني أمدولا عام 1923 في بداية هذا الفصل.

الفصل الثاني:

جدل القانون وحقوق

الإنسان وإشكالية القيم الثورية

❖ عتبة

إن إلقاء نظرة كاشفة على أعمال آرنست تبين لنا في الحقيقة، أنها ليست بفيلسوفة القانون ولا بالمنظرة القانونية، إلا أن المقاربة القانونية شغلت حيزا مهما من كتاباتها. ووفقا لهذا التقليد، لا تندرج أعمالها ضمن الأشكال التقليدية المحافظة والليبرالية والاشتراكية. بل آرنست في الواقع مدافعة شديدة اللهجة للتمسك بالمبادئ الدستورية وسيادة القانون، وأنها من دعاة الحق الأساسي لحقوق الإنسان، منتقدة بذلك جميع أشكال المجتمع السياسي القائم على أساس العلاقات التقليدية والعادات ذات السند الديني. وقد استلهمت الفيلسوفة مرتكزاتها الفكرية من مرجعيات وحقول معرفية عدة، تجلت بشكل بارز في فصلي: "المسار العلمي والعملية للفيلسوفة" و"مرجعياتها الفلسفية". كما مكنها هذا التنوع من اختبار المقاربة القانونية هل هي قادرة على تداول السلطة من دون عنف، وهنا تقدم فكرة أساسية مفادها أن السلطة يجب أن تحظى بالإجماع وقبولها من طرف جميع المواطنين طبقا للقوانين والقرارات الجاري بها العمل، وتسعى آرنست من هذا كله أن تُجنبنا العنف سواء أكان

مشروعاً أو غير مشروعاً، وكذا الارتباط الوثيق بين حقوق الإنسان والمواطنة. ومصدر هذا الاهتمام كله الاعتماد على التجربتين اليونانية-الرومانية. ومن هنا وجب أن نتساءل لماذا تعتبر حقوق الإنسان مرتبطة أساساً بالفلسفة السياسية؟.

1- تصور آرندت للقانون وعلاقته بحقوق الإنسان

أ- جدل القانون والسياسة

♦ التجربة اليونانية

إن الناس من الناحية المبدئية ولدوا متساوين فأصبحوا غير متساوين بسبب المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي وضعها الإنسان كما حدث ولا يزال يحدث لدى العديد من المجتمعات¹، إلا أن فكرة الناس-من الناحية الواقعية- لا يقدرّون العيش سوية "شرعياً وسياسياً" إلا إذا تولى البعض منهم القيادة وقبل الآخر الطاعة². وترتبط مسألة المشروعية هنا بقدرة أكثر من ارتباطها بالزام، فهي القدرة على تولي القيادة وعلى جعل الآخرين يطيعون عند ممارستها. و"لا مفكر قد جادل بحماس كبير على السياسة أن تتجاوز أو تتخطى لعب دور الوسيلة من مخاوف حنا آرندت"³. وهي تساير المفهوم اليوناني القديم للسياسة، الذي يمنعنا من النظر إلى السياسة باعتبارها وسيلة النظام الاجتماعي. كما أنها مقتنعة مثل أرسطو بأن السياسة هي غاية وليس وسيلة. وعلى غرار ذلك لا مجال للفصل بين القوانين كأن نقول هذا قانون خاص، وذاك قانون عام وكأننا بصدد تقسيم الحدود بين ما ينتمي إلى الفضاء العمومي (مجال الممارسة السياسية) والفضاء الخاص (مجال الضرورة). وفي ضوء هذه المفارقة العجيبة للتمييز بين مجالات القانون، يرى هانس كيلسن "أن التمييز بين قانون عام قد يعتبر ذي صبغة سياسية وقانون خاص قد لا يعتبر كذلك. لا يأخذ بعين الاعتبار كون القانون الخاص

¹ - ينبغي التنبيه إلا أن وضع المرأة والرجل من الناحية البيولوجية عند ولادتهما نجد تساويهما في القدرات والقوى الجسمانية. وعلى المؤسسات السياسية والاجتماعية أن ترعى مع مرور الوقت مراحل النمو الحاصل بينهما. وعليها أن تأسس سياسياً للمساواة بين الجنسين. بينما الحاصل في غالب الأحيان لدى العديد من المجتمعات أنها لا تزال بعيدة كل البعد عن ترسيخ مبدأ المساواة. ويجب عليها أن تضع في الحسبان أيضاً بعض الحالات الاستثنائية كالإعاقة مثلاً.

² - Hannah Arendt, *Condition de L'homme moderne*, p. 249.

³ - Craig Calhoun and John mc Gowan, *Hannah Arendt, the Meaning of politics*, eds coprith 1997 by the regents of the university of the Minnesota, introduction.

الموجود بفعل تعاقد هو قانون ينتمي مثله مثل القانون العام إلى مجال السياسة¹. و"المساواة في المدينة-الدولة الإغريقية وما فيها من مساواة أمام القانون كانت من صفات المدينة-الدولة ذاتها وليس من صفات البشر الذين حازوا مساواتهم بسبب المواطنة وليس بسبب الولادة"².

هكذا تضعنا آرندت داخل إطار القانون. "إن كل إنسان منا قد ولد في جماعة لها قوانينها المرسومة سلفاً، يتولى طاعتها، لكن إنكار تلك القوانين، انطلاقاً من موقف مبدئي، لا يعني "العصيان" بل يعني رفض الدخول في الجماعة البشرية"³. يفيد هذا القول أن الإنسان حيوان سياسي بالطبع، والرافض لهذا الانتماء فهو أقل مرتبة من البشر، وهي الصفة التي سبق أن شدد عليها أرسطو قديماً حينما قال: " من ينال حقوقه كاملة هو من يخالف العبد والهمجي"⁴.

بمعنى آخر، يضمن القانون للإنسان وانتمائه إلى الجماعة السياسية من جهة، كما يضمن له من جهة أخرى الانتماء إلى النوع البشري. على هذا النحو تحضر المقاربة القانونية لدى حنا آرندت ولو بشكل غير مباشر، كما في العنف وفي الثورة أو بشكل مباشر على الأقل في أربعة من أعمالها: أصول الكليانية (جزء الامبريالية)، ثم في كتابها ما السياسة ؟ وأزمة الجمهوريات وأخير إيشمان في القدس. تمثل الأعمال الأربع لب المقاربة القانونية لدى الفيلسوفة. وفي ثانياً هذه الأعمال يصعب الحديث عن الصيغة القانونية المجردة، إذ يحضر إلى جانب مفهوم القانون مفاهيم أخرى مثل مفهوم الحق ومفهوم العنف وكذا مفهوم الحرية. وعلى هذا الأساس، فالقوة الإلزامية التي يتمتع بها القانون للقيام بالفعل أو الامتناع عنه تتطلب اجتهداً فلسفياً⁵، علماً أن الشعور بالقانون

¹ - علي بنمخلوف، محمد الصغير جنجار، مفردات الفلسفة الأوروبية الفلسفة السياسية، الطبعة الأولى 2012، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ص 12.

² - حنا آرندت، في الثورة، سبق ذكره، ص 41.

³ - حنا آرندت، في العنف، ص 108.

⁴ - Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p. 23.

⁵ - استقيت هذا المفهوم من عز العرب لحكيم بناني، "محاضرات في الهيرومينوطيقا"، وحدة الفهم والتأويل والترجمة، في الفلسفة والأدب والدين، الموسم الجامعي، 2007-2008. المصطلح في الأصل لهانز جورج غادامير Application.

يعيش حالة فوضى ينتشر باضطراب. وتردد الطبقة السياسية نفسها عادة أصداء ذلك¹. وهنا لابد من التذكير بالجهود الحثيثة التي بذلتها آرندت وحرصها كل الحرص على أن يتفاعل القانون مع المجال السياسي بدلا من أن ينفصلان، لسد الخصاص الحاصل في هذا الباب. ففي كتابها **في العنف** تستحضر الفيلسوفة التساؤل المحير الشهير القائل: "إما أن تكون صلاحية القوانين مطلقة فتتطلب بالتالي، لكي تنال المشروعية... أو أنها ليست سوى وصايا يدعمها العنف الذي تحتكره الدولة"². تساؤل في نظرها أكثر من وهم، لأن "كافة القوانين توجيهية أكثر منها إجبارية. إنها تسير الشؤون البشرية"³. وكل تصرف على هذا النحو سيجنبنا العنف بشتى أنواعه، من كلا الطرفين، سواء جور القوانين، أو عنف المتمردين. والمبدأ "الأسى لضمان صلاحيتها يكمن في التعبير الروماني القائل: المرء عبدا لميثاقه"⁴.

تكشف الأقوال السالفة ذكرها، مدى قصور المقاربة القانونية للتعاطي مع الأحداث البشرية الكبرى منها والصغرى، كمسألة الشر المتطرف ومسألة الحق والعدالة والحرية وغيرها من القضايا الشائكة التي يعجز الحل القانوني على تهدئتها، فلو كان القانون قد حاز القبول من طرف الكل، كيف نفهم ونفسر في الآن ذاته، الهزات العنيفة التي عاشها العالم في القرن العشرين على وجه الخصوص ؟ أظن أن المشكلة لا تكمن في القانون بل في السياسي الذي لم ينال سلطته من الكل. وهذا ما دفعنا بالرجوع إلى النبع القانوني-السياسي لاسيما ذاك المرتبط بالمدينة (polis) اليونانية وبالمدينة (civitas) الرومانية، للتدقيق في ماهية القانون في الفكر السياسي لحنا آرندت والوقوف على التمييز الحاسم بين (Nomos) اليوناني و (Lex) الروماني. حينما يعبر الأول على رسم الحدود، من أجل التساكن فإن، الثاني يبقى حصرا على الانتماء. ففي المدينة اليونانية ارتدت كلمة

¹ - جان بيار كامبي، "السلامة القانونية: مقتضى قضائي"، مجلة القانون العام، وعلم السياسة، ترجمة عرب صاصيلا، مراجعة وسيم منصوري، م. ق. ع. 2006، دار الأمان، ص، 1191.

² - حانا آرندت، **في العنف**، ص، 108.

³ - نفسه.

⁴ - نفسه.

قانون «nomos» رداء خاصا "ممهور بمهارة الوعي التأملي الذاتي الخالص"¹. بينما هناك جهل بتاريخ أصلها، كانت تتكرر من جيل لآخر من خلال الموروث الشفوي، ولكن لا شك في أن الآلهة كانت قد وضعنها منذ الأزل، فهي لا تعود إلى اليوم ولا إلى الأمس، إنها أزلية، ولا يعرف أحد اليوم الذي ظهرت فيه، "إن ما يجب التأكيد عليه هو أن أنساق التفكير القانوني لم تظهر صدفة أو بفعل شخصية ما، ولكنها كانت تستجيب للحاجيات السياسية والاجتماعية لنمط الإنتاج السائد. فمن غير الممكن، أن يفهم شيئا في الفكر القانوني إذا لم يكن مندرجا في نسيج تاريخي يفسر سيره"²، ومن جهة أخرى هناك قانون لا يدين بشيء إلى الوحي، هناك شيء بشري، أي القانون المكتوب، ولعل الغاية من كتابة القانون إضفاء الطابع العمومي عليه، أي نشره، "فالنشر هو الذي ينيطه بطابعه الإلزامي"³. وهنا تكمن قوته، لأن الفضاء العمومي مجال سياسي بامتياز. وبهذا المبدأ فإننا نكون من أنصار "القانون لا يحمي المغفلين" أو "لا يعذر أحد بجهله في القانون"⁴.

بناء على القاعدة القانونية أعلاه، يمكن القول أن معرفة القوانين ترسم الحدود التي لا ينبغي تجاوزها. لكن في حالة التستر على القوانين كما فعلت الأنظمة الكليانية في القرن العشرين التي اعتمدت على قوانين لا يعرفها الجمهور أبدا " وذلك بشأن قضية مخصوصة جدا، تلك المتعلقة بالمسألة اليهودية، والمرتبطة بالهجرة الداخلية وتغيير الاسم كما هو معبر عنها في مذكرة ديسمبر 1932، غير قابلة للنشر التي صاغها الدكتور هانس

¹ - ميريام ريفولت دالون، سلطان البدايات "بحث في السلطة"، ترجمة، د. سايد مطر، الطبعة الأولى: بيروت، أيلول 2012، ص، 58.

² - Michel Miaille, *Une introduction Critique au Droit*, François Maspéro, Paris 1976, p. 279.

³ - معجم لالاند، تعريب، خليل أحمد خليل، إشراف، أحمد عويدات، منشورات عويدات-بيروت لبنان-باريس، الطبعة الثانية، 2001، ص، 751.

⁴ - القاعدة الفقهية المستقر عليها منذ القدم، تستند على أساس فلسفي يرتكز على عدم جواز اتخاذ الجهل بالقانون أو التمسك بعدم معرفة القاعدة القانونية ومعناها ذريعة للتهرب من تطبيق أحكام تلك القواعد فيصبح القانون عرضة للمخالفة وللتحايل مما يؤدي إلى فقدان المساواة الفعلية بين الناس. لأن السلطة الشرعية ليست معطى ثابتا ومعروفا، بل هي على العكس، المتغير المجهول الذي نبحت عنه باستمرار. "وعلى الإنسان أن يطيع القانون من أجل ضمان سيادته. ويجب عليه الدفاع عن حريته ضد السلطات غير الشرعية والدفاع عن السلطة الشرعية ضد حريته الخاصة". مأخوذ عن غيوم سبيرتان-بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، مرجع سبق ذكره، ص، 61-62.

غلوبكي^{*}، رغم أن المذكرة سابقة للسيطرة المطلقة للحزب النازي على مقاليد الحكم. تفتح هذه الواقعة الباب أمام تأويلات قد تجرنا إلى الحديث عن التحضيرات السابقة عن المسألة اليهودية، وقد أثارت آرندت هذه القضية في كتابها **إيشمان في القدس تقرير حول تفاهة الشر¹**، وهي حالة شبيهة من حيث الشكل لقضية درايفوس بفرنسا كما أشرنا إليها في موضوع آخر من الأطروحة، فإن ذلك سيكون مجانباً للصواب، وبذلك تصبح الحرية هي الحق في القيام بكل ما تسمح به القوانين. وهنا لابد من التذكير بحالة سقراط (Socrates) الذي حكم عليه بالسجن في القرن الرابع قبل الميلاد، الذي توفرت له الشروط للهروب من السجن، لكنه فضل الموت على ألا تنتهك حرمة القانون، رغم أن الحكم كان جائراً. وعلى هذا الأساس يكمن القول مع أرسطو "ليس هناك نظام order" يمكن تصوره خارج القانون². وما يعزز قول أرسطو هذا حالة العقيد الألماني أدولف إيشمان مهندس الحل النهائي للمسألة اليهودية، الذي كان بصدد تنفيذ ما تمليه عليه قوانين الدولة الكليانية. ونشير بهذا الصدد إلى أن النظام النازي، تولى قيادة ألمانيا بشكل ديمقراطي متبعا المنهجية والأعراف الدولية في ذلك. والملاحظة التي قد تستأثر القارئ هنا، هي أن الديمقراطية لا تخلو من هفوات وتصدعات، وبهذا الإقرار النسبي، لا تعتبر الديمقراطية نظاماً مثالياً، بل نظام تشوبه العديد من المفارقات والتعثرات، ومن بين أهداف هذه الدراسة تشخيص عن الثقوب التي تخترق العدالة، على غرار الثقب الناتج الاحتباس الحراري على مستوى طبقة الأوزون، كلا الثقبين إذن، ناتجين عن توارى الفعل السياسي خلف أفعال لا سياسية.

من زاوية تشخيص ما تعاني منه العدالة، وقبل استعراض كل قضية على حدة، تجدر الإشارة، إلى أنه كلما كان القانون سري ومليء بالثغرات، فإنه سيكون عرضة للتأويل في اتجاهات عدة، وسيكون بالتالي، من الممكن التحايل عليه. وهذا هو السبب الذي دفع روسو إلى "تنزيل القوانين الإلهية وأنسنتها"³. الذي أسسه قادة المدينة، ويمثلهم في هذه

^{*} - وكيل وكاتب الدولة ورئيس قسم الموظفين في ديوان الدكتور اديناور فيما بين 1953 و1963 الذي أبدى نوعاً ما مبكراً بالمسألة اليهودية. الذي صاغ التوجيهات الأولى القائلة بأن يكون "دليل الأصول الراية" واجبا: **حنا آرندت، إيشمان في القدس**، مرجع سبق ذكره، ص، 177.

¹ - نفسه، صص، 177-178.

² - أرسطو، في السياسية، الجزء الثالث.

³ - جان جاك روسو، **الكتابات السياسية**، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص، 334.

الحالة "كريونو الذي كتبه يضع أسمه عليه"¹. "فالتعاليم المجهولة الأصل تعزى إلى الآلهة أو إلى الله"، جرت عملية تحويل القانون من صفة الألوهية إلى صفته البشرية، من المرحلة الهوميرسية إلى المرحلة الديمقراطية التي بدأها كليستين (Clisthène)، وهذا التطور في مفهوم القانون La loi عبرت عنه بشكل جيد الكلمة اليونانية (nomos)، وعلى هذا الأساس "فالقانون اليوناني، لا هو اتفاق ولا تعاقد، ولم ينبثق من النقاش ولا من الأفعال المتناقضة للناس، بله شيئاً لا يمتّ بصلة بالمجال السياسي، ولكنه من وضع المشرع، الذي ينبغي أن يكون سابقاً على البعد السياسي، أي قبل-سياسي، لكن يجب أن يراعي خاصية التأسيس لما له من ارتباطات سياسية عبر المستقبل"²، حيث يقول ثيوسيديس "لا يتعلق الأمر بقانون وضعناه بأنفسنا أو كنا أول من يعمل وفقاً له، إننا وجدناه قائماً، وسنتركه ليتبقى بين أولئك الذين سيأتون من بعدنا"³. لكنه "جوهرية من صنع المشرع، ويجب أن يكون قائم الذات قبل أن نتمكن من الحصول على البعد السياسي بشكل تام، لكنه يأخذ صبغة تأسيسية في أي عمل سياسي في المستقبل وفي العلاقات السياسية"⁴. لذلك "فالقوانين ينبغي أن تأخذ صفة الإقناع وليس الإكراه"⁵. إذا كان الأمر كذلك ترى إذن لماذا "تجتمع في القانون صفات المشرع والأب والمستبد"⁶؟ أليس في الأمر إكراهها؟. لقد ظلت قضايا مصدر القانون ومدى سعته وقوة إلزاميته ضمن أهم القضايا التي رافقت تطور الفلسفة السياسية.

نعم، هناك طريقتان للحكم في المدينة اليونانية، إنهما متلازمتان بشكل قوي، ويستحيل اختزال أحدهما إلى الآخر، الأولى بواسطة الإقناع، وهي من شيمة المواطن اليوناني الحر، بينما الثانية هي من طبيعة عنيفة تتناسب مع البربري والعبد. في حين ظل وضع المرأة غير واضحاً بالنسبة للديمقراطية اليونانية.

يتعلق الأمر إذن "بصوغ البشر وصنعهم بواسطة قوانين تدير شؤون البيت أو الاقتصاد المنزلي"⁷، حيث تتحدد العلاقات في هذا المجال بعبارات الهيمنة والخضوع. أي

¹ - معجم لالاند، سبق ذكره، ص، 751.

² - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la Politique ?* Op.cit, p. 116.

³ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 194.

⁴ - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Op.cit, p. 116.

⁵ - Hannah Arendt, *between past and future*, Op.cit, p. 23.

⁶ - Ibidim, p. 118.

⁷ - علي بنمخلوف، "مفردات الفلسفة الأوروبية الفلسفة السياسية"، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2012، ص، 182.

أن "التشريع حسب اليونانيين القدامى ليس نشاطا من بين الأنشطة السياسية"¹. وإنما بترسيم الحدود بين الفضائين العام والخاص.

نستشف من القول السابق، أن القانون حاصل عملية الصنع وليس الحوار والفعل. لذلك فالمشرع يشبه مخطط المجال الحضاري والمعماري. هذا هو دوره، الذي تعتبر أساسيا في تشكيل المدينة - ولا علاقة له بالهندسة العقلية للمدينة كما تصورهما أفلاطون - وليس رجل الدولة أو المواطن، لذلك فالقوانين تأخذ صفة الإقناع وليس الإكراه، وبما أن الإقناع لم يعد يؤدي وظيفته على وجه أكمل، كان لزام التفكير في وسيلة أخرى غير العنف، ولما كان العقل وسيلة أيضا غير كفيلة بذلك لأنها لا تشمل جميع الناس، هكذا تجتمع في القوانين حسب آرندت صفة "المشرع والأب المستبد كما شرح ذلك سقراط لصديقه كريون"². هذا المأزق الأساسي الذي اعترض أفلاطون في كتابه **الجمهورية** لتأسيس المدينة الفاضلة التي وجدت "حلا أسطوريا باقتراح فكرة الثواب والجزاء في الآخرة"³. وهي فكرة جهنمية في حدا ذاتها ما دامت تنادي أصحاب العقول الضعيفة. وبحكم الصفة الإلزامية للقانون، يصبح، الحصن المنيع والمشيد من طرف رجل واحد، الذي تم تشييده داخل المجال السياسي بالمعنى الدقيق للكلمة، حيث التعددية والحرية.

يوفر القانون إذن إطارا ومدخلا أساسيا للحقل السياسي الذي يضمن الاستقرار ويجنبنا الفوضى العارمة والتوحش، وهكذا فإن ما يمهر أصالة اليونانيين، وخصوصا بالنسبة للبرابرة، ولاسيما الفرس، هو أنهم يخضعون لقوانين المدينة وحدها لا إلى رئيس. وكما أوضح رئيس الجوقة الموسيقية لزوجة داريوس (Darius) في مسرحية الفرس (Les Perese) لاخليل (Eschyle) "أن اليونانيين لم يخضعوا للسلطة الداخلية للمدينة لأي رجل، لأنهم جميعا يخشون قانون مدينتهم"⁴. ومن يخترق القوانين فعلا، يخالف المساواة، والذي يخالف المساواة هو من يحصل على أكثر من نصيبه ويتحمل قسما المساوي"⁵. والعدالة

¹ - Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op.cit, p. 194.

² - Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, p. 118.

³ - Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p. 108.

⁴ - Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, p. 118.

⁵ - بول ريكور، **العادل، الجزء الثاني**، سبق ذكره، ص، 285.

بهذا المعنى حسب أرسطو هي الامتثال للقانون واحترام المساواة... والعادل (to dikaion)، كما يقول أرسطو في الكتاب السابع من الأخلاق إلى نيقوماخوس، هو المطابق للقانون وما يحترم المساواة والجائر (to adikon) هو ما يتضاد مع القانون وما يخالف المساواة¹.

وعليه، يؤكد قول أرسطو، لا أحد له الحق في خرق القانون، مهما كان وضعه الاجتماعي أو السياسي. أقصد، الذي يتمتع بحظوة اجتماعية، أو ذا نفوذ سياسي بحكم المهام التي يشغلها داخل المجال السياسي. كل الأفراد متساوون بموجب القانون ولهم الحق في الحماية المتساوية والاستفادة على قدم المساواة من القانون دون تمييز على أساس العرق أو الأصل القومي أو اللون أو الجنس أو السن أو الإعاقة العقلية أو البدنية. وأمام هذه القاعدة تتضح المفارقة الكبرى لدى اليونان في تصورهم للمواطن كما سنرى ذلك في مبحث الفضاء العمومي والمواطنة، حيث أن العبودية غير مرئية كما في وضع الغرباء والنساء. تصور مثير للدهشة في الديمقراطية اليونانية.

من منطلق المساواة أمام القانون يمكننا طرح السؤال الآتي: كيف يمكن الحفاظ على استمرارية القانون وحياديته؟ يجيب هريقليطس: "على الشعوب أن تقاتل من أجل القانون كما يقاتل من أجل أسوار المدينة" لابد من القانون ومن الدفاع عنه لتحقيق سيادته².

"تبدأ مهمة السياسي في تدبيره للشؤون البشرية بعدما ينتهي المشرع بشكل تام من عمله"³. بهذا المعنى تعد وظيفة المشرع عملا ما قبل-سياسي (pré-politique) سابقا على تأسيس الدولة-المدينة. "كما لو كانت الأسوار المحاطة بالحاضرة عملا يسبق بناء المدينة نفسها"⁴.

أول ما يشرع فيه السياسي (politeuesthai) هو معرفة طبيعة العلاقات التي تربط الأفراد في الفضاء العمومي. هنا تتحدد وظيفته وتتحصر. هكذا نكون قد لامسنا الحدود التي تفصل السياسي عن المشرع، والحقيقة أن هذا التمييز الذي يفصل بين الماهيات الواقعية على مستوى مضامين السياسة يضيء لنا الغموض الحاصل في ذهن العديد من

¹ - نفسه.

² - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 192.

³ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 194.

⁴ - حنا أرندت، في الثورة، سبق ذكره، ص، 249.

ساسات العصر الحديث. - ليست المدينة هي أثينا، وإنما الاثنين¹. وتشير بذلك آرندت إلى "فعل المواطنة" الذي استمد قوته وشكله من التشريع².

تتجلى صورة الفعل السياسي لدى آرندت كما استقته من اليونان القديمة، في التشريع، بينما تتجلى مادته في القدرة على التدبير العادل للعلاقات بين المواطنين من داخل فضاء عمومي. بهذه المقدرة يستمد السياسي مشروعيته بدلا من التسلط. ترى إذن كيف تعاملت آرندت مع فرادة الرومان فيما يتصل بالتشريعات في علاقتها بالسياسية ؟

♦ - الفرادة الرومانية

تجيب آرندت بهذا الصدد: " الاختلاف الجوهري بين الرومان واليونان لا نجده إلا فيما يتصل بمواقفهما اتجاه الأرض والقانون. يعتبر تأسيس المدينة وتنزيل شرائعها الإنجاز الأكبر في روما، والعامل الأبرز الذي يفرض على جميع الأعمال الآتية أن ترتبط به لتتال شرعيتها سياسيا³. ومن هنا كان لـ "لرومان جذور غاصة في الأرض، التي تجد معناها في وضع الأسس ووضع حجر الأساس والتأسيس من أجل الخلود"⁴. وهي تجربة دينية في العمق. هذه هي الأطروحة المعلقة لحنا آرندت والتي مفادها أنه، كان للرومان على خلاف الإغريق حس التأسيس المقدس الذي خصت به روما وحدها، باعتبارها المدينة بالمعنى التام للفظ: (Urbs – ab urb condita)، وأن الدين توصل إلى بث طاقة التأسيس تلك في كل حقبة السيطرة الرومانية وصولا إلى الكنيسة الكاثوليكية التي تسمى عن صواب رومانية. وقد يفسر لنا الأصل الروماني حالة التنافس، طيلة القرون الوسطى، بين النفوذ الكنيسي والنفوذ الملكي داخل وضع ديني-سياسي ممزق⁵. أفضت إلى خلق آلهة محايدة بدلا من آلهة مفارقة كما في الديانات السماوية والديانة اليونانية البعيدة عن السكان كما في حالة "جبل اليمبوس"⁶.

¹ - Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op.cit, p. 195.

² - Ibid.

³ - Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op.cit, p. 195.

⁴ - Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p. 120.

⁵ - العادل، الجزء الثاني، سبق ذكره، صص، 311-312.

⁶ - Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p. 123.

السياسة بالمعنى الروماني تستند إلى فعل "التأسيس" الذي يتمتع بقدسية خاصة. وهو الفعل الذي ظل غائبا لدى اليونانيين، والذي ألزم التجربة الرومانية اتخاذ مسار مختلف تماما. وبقدر ما أصبح فعل التأسيس عنصرا حاسما لدى الرومان في "تأسيس هيئة سياسية جديدة- غير قابلة للتكرار عبر كل تاريخهم، صارت حدثا فريدا كان بالنسبة إلى اليونان تجربة شبه تافهة"¹. هكذا ارتبطت مهمة التأسيس لدى الرومان بمهمة وضع القوانين، ومهمة خلق سلطة وإجبار الناس على قبولها ليس نابعا فقط في تأسيس ورما وإنما كامن أيضا في عظمة الأجداد"².

وهنا يجب تبعا لحنا آرندت أن نميز "التقاليد" عن الماضي الذي قد يحلو للبعض المطابقة بينهما. وهو اللبس الذي يجد صداه في العقلية العربية الحاكمة، التي تخط بشكل جاهل بين الثالوث- "السلطة"، "التقاليد"، "الدين"- . وترى آرندت من جهتها أن السلطة التي تندرج ضمن الثالوث الروماني تم تتاسيها، وتكمن الصعوبات اليوم التي يواجهها العالم في هذا النسيان³.

عد فعل التأسيس لدى اليونانيين من الوسائل غير الضرورية مقارنة بالتطورات اللاحقة. و"تثبيت وجوده ليست بالضرورة دائما ولا بالضرورة وسائل سياسية، لذلك اعتبر اليونانيون عامة أن الوسائل المستخدمة لتشكيل وحفظ الفضاء السياسي كأشطة سياسية مشروعة، بمعنى لم يعرفوها كنوع من الفعل الذي يمكن فهمه في جوهر "البوليس". كانوا يعتقدون حسب رأيهم إنه لتأسيس "البوليس" يجب توفر فعل تشريعي ضروري، غير أن المشرع كان يستقدم من الخارج ويسخر دون أن يكون مواطنا من البوليس وما كان يفعله لم يكن إطلاقا "سياسة"⁴، وحتى "التشريع لم يكن من بين الأنشطة السياسية"⁵. بينما إن ما هو فارقي بالنسبة للرومان، أن فعل التشريع، أي وضع القوانين كان من اختصاص السياسي"⁶.

¹- Hannah Arendt, « Qu'est-ce que L'autorité ? », dans : **La crise de la culture**, p. 159.

²- Hannah Arendt, "what Is Authority?" **Between Past and Future**, Op.cit, p. 98.

³- Hannah Arendt, "what was Authority ?", **text repris dans Between Past and Future**, traduit Par M-C Brossolet et H. Pons et publié sous le titre « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans la crise de la culture, p. 183

⁴- Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, p. 69.

⁵- Hannah Arendt, **The Human Condition**, p. 194.

⁶- Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, p. 119.

إن السلطة إذن، ولادة مكانية رومانية، وجدت تأويلها في ضوء الفلسفة السياسية اليونانية. ولاستعادة السلطة بالمعنى الزماني، لن تستطيع الوسائل الأخرى النجاح في ذلك إذا لم تعد إلى التجربتين معا.

2- هنا آرندت والحق في الحقوق

من بين المفاهيم المركزية التي أبدعت فيها آرندت داخل مجال حقوق الإنسان، شأن باقي المفاهيم الأخرى في حقل فلسفتها السياسية، مفهوم "الحق في الحصول على الحقوق"¹ الذي نادت بها. وهو حق كل فرد في الانتماء إلى الإنسانية، كالحق في الظهور، التعبير، التصرف. يبدو هذا المطلب أكثر بداهة عندما يطالب شخص ما بالحق، فإنه يعتمد في ذلك على واقعة أنه لا يوجد أي مبرر آخر غير نفسه: "فهو المرجع الأساسي الذي يشكل مصدر قوة هذا المطلب والإقناع. كل الناس، كشخص واحد، يكتسي قيمة، وليس سعرا وبعيدا عن أن يعامل كشيء أو كآلة. ينبغي أن يلقي الاحترام الكامل بوصفه كرامة وحرية. مثل هذه المطالب شكلت منعطفا حاسما في التاريخ، كما تضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في نهاية القرن الثامن عشر"². والسؤال الذي ينبغي طرحه هنا من هو صاحب الحق؟ هل المقصود هنا بالحق داخل الدولة؟ أم الحقوق الكونية؟ وكيف تتعامل الدول مع أزمة اللاجئين مثلا باعتبارها مشكلة جوهرية اليوم دون أن تستغل الأحزاب السياسية هذه الأوضاع مثلما يحدث الآن في بعض الدول الغربية التي تعاطت بشكل إيجابي مقارنة مع الدول العربية؟

تكمّن قوة آرندت في تصويرها لمفهوم حقوق الإنسان كونها تتلمذت على كبار فلاسفة أوروبا الغربية وتشربها بالمفاهيم اليونانية والرومانية في الفلسفة والسياسة. كما مكنتها إقامتها القانونية بأمريكا³ من فهم الوضع الحقوقي والقانوني المريحين للذات يحظى

¹- تجدر الإشارة إلى أن عبارة "الحق في أن يكون لنا حقوق" تنطبق هذه العبارة بشكل أخص على بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. هذه الدول التي ربطت المواطنة بالحقوق. وقد ارتبطت فكرة الحق في الحقوق في بريطانيا على وجه الخصوص بالحقوق الاجتماعية (التعليم العمومي والعناية الصحية) واتجاه الأمريكيين إلى التشديد بالمقابل على الحقوق المدنية حرية التعبير والحرية الدينية مأخوذ من ويل كيمشكا. ص 360. لكن جهود آرندت دفعت بالعبارة نحو الحقوق السياسية كالحق في المواطنة في أي وطن من الأوطان. لأن نظرة آرندت للمواطنة نابعة من كون العالم وطننا جميعا ولا حق لأحد أن يمتلك جزء من الأرض تحت ذريعة الوطن.

²- Hannah Arendt, *the Origis of Totalitarism*, Op.cit.

³- ينبغي التذكير "ثانية" إلى أن آرندت لم تدخل الولايات المتحدة الأمريكية بشكل قانوني. لقد تخطت الحدود منسلة هي وزوجها الثاني "ولم يرد اسمها في لائحة المقبولين".

بهما المواطن هناك أكثر من أي دولة أو قارة أخرى. وهنا نفهم حديث آرنندت عن الحقوق تلك التي تضمنها دولة ما، كما هو الشأن بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية البلد المضيف الذي فتح الباب في وجه المتخلى عنهم نتيجة الأوضاع السياسية التي خلفتها الحرب والثورة. ومن باب قبول أمريكا باللاجئين ارتقى فكرها إلى درجة الكونية ووجهت نداء إلى كل البلدان مراعاة للوضع البشري الهش الذي قد يؤدي بحياة الملايين من الناس كما عرفت أوروباً أثناء وبعد الحربين العالميتين، وكما في حالة سوريا اليوم حيث وجد ملايين الناس أنفسهم أمام جذران أخرى-الحدود- موازاة بتلك التي صدتهم عن الفضاء العمومي، أعني، الجذران الأربعة للمنزل باعتبارها جذران قبل-سياسية بعدما تحولت إلى جذران أمنية.

وفي ظل تعقد العلاقات الاجتماعية اليوم، وتغيرها الدائم، يقف هذا الوضع حائلاً دون ترسيخ بعضاً من الحقوق. لكن عدم الاستقرار هذا لا يتناسب مع القانون نفسه. لقد أصبح الطابع الوقي أحد خصائص القانون، أي، يجب أن يتكيف باستمرار مع مجمل التغيرات السريعة، لكن عليه السعي بالضرورة إلى التقليل من هوامش حيرة التصرفات، وبالتالي نشدانه الاستقرار. لكن سرعة التغيرات تجعل بالأحرى من الضروري، في الوقت نفسه، استقرار القانون. "فالحاجة للسلامة القانونية (La sécurité juridique) تكون قوية بشكل خاص كلما كانت التطورات الاجتماعية والاقتصادية سريعة"¹.

وبموازاة ذلك، هناك إشكاليتين ميزت القرن العشرين وهما: إشكالية اللجوء السياسي وإشكالية الهجرة اللتان طرحتهما الحربين العالميتين بأوروبا تحديداً. وقد طرحت الإشكاليتين معاً صعوبات جمة للتعاطي مع الفئات الواسعة للمهاجرين واللاجئين على المستوى القانوني، الحقوقي والاجتماعي، ولعل المسألة التي شغلت الرأي السياسي العالمي ما بعد

- Peter Baehr, « The portable Hannah Arendt », Penguin Books, 2000, p. 9.

للتوسع أكثر في هذا الموضوع يمكن العودة إلى الفصل الأول من هذا البحث.

¹ - جان بيار كامبي، "السلامة القانونية: مقتضى قضائي"، مجلة القانون العام، سبق ذكره، ص، 1192.

الحرب، هي "المسألة اليهودية". ولحنا آرندت نص¹ بالغ الأهمية توضح من خلاله هذا الانشغال، كما تميز فيه اللجوء عن الهجرة. فالإنسان المهاجر هو ذاك الذي يمكن وصفه بالقدام الجديد، الذي يرغب في تغيير وضعه الاجتماعي، بخلاف اللاجئ، الذي يكون مكرها على ترك وطنه الأصلي بسبب جرم اقترفه أو رأي سياسي راديكالي تبناه. لهذه الأسباب، لا يمكن أن نسوي بين وضعيه المهاجر ووضعية اللاجئ. لأن ظاهرة الهجرة سابقة على أي تنظيم سياسي، باعتبارها ظاهرة بيولوجية قبل أن أصبحت إلى ظاهرة اجتماعية من أجل البحث عن العمل أو طلب العلم أو اللجوء وغيرها من الظروف التي قد تطرحها الأوضاع الاجتماعية في دولة من الدول، أو قارة من القارات كما يحدث الآن في العديد من الدول الإفريقية بسبب الظرفية الاقتصادية. بينما اللجوء قضية سياسية محضة، تتطلب حلا سياسيا، ومن هذه الزاوية، يعتبر اللجوء حق من حقوق الإنسان، ولا يحق لأي كان أن يضع قوانين تمنع الآخر من الترحال أو الهجرة سواء تحت دافع طلب اللجوء أو الحق في تغيير مكان إقامته. وكل من له الرغبة في ذلك، يجب أن يعامل بإنصاف وأن يحظى بنفس الاهتمام الذي يلقاه المواطن داخل وطنه الأصلي. فحينما تحتاج البلدان الصناعية اليد العاملة تلجأ إلى وضع قوانين مرنة لاستقطابها، ولما ترغب التشديد على ذلك تضع قوانين متكلسة وعصية على الحل بدافع المصلحة الوطنية أو ما شابهها من المبررات. وإذا شئنا أن نلخص الفقرة الأولى من زاوية الحقوق السياسية، فإن المادة 14 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أفضل تمثيل لها: "التي تقرب: لكل فرد الحق أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء إليها هربا من الاضطهاد.

نعم هناك إكراهات تمنع الدول من استقبال المهاجرين ذوي السوابق القانونية أو العجزة والمرضى والمتشدددين دينيا. لكن ألا يعد هذا المنع مسا بحقوق الإنسان ولكرامته ؟

¹ - Hannah Arendt, "We Refugees", in: The Jewish Writings, Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, The Literary Trust, 2007, pp. 264-274.

لقد كثر الحديث في الآونة الأخيرة الحديث عن اللاجئين، إلا أن صار مصطلح "لاجئ" يستخدم في الكلام اليومي، لوصف من يتقدم بطلب اللجوء. إلا أن هذه الصفة تنطبق فقط على من يحصل على اللجوء. لكن من مفارقات السياسات الدولية، وتخص بالذكر هنا سياسات الاتحاد الأوروبي، التي تملصت من مسؤولية تحمل "حق اللجوء" كما هو مبين في المسودة التي أصدرتها وزارة الداخلية الألمانية: ليس بالضرورة أن يحصل اللاجئ على حق اللجوء متى تقدم بطلب لجوءه¹.

هكذا تغدو الهجرة أمرا محتوما لا يمكن للصرامة القانونية أن تحد من حركيتها وديناميتها. بينما تظل المقاربة الأمنية بعيدة كل البعد عن ملامسة جوهر الوجود البشري وفاعليته. "ولا يشكل القانون من وجهة نظر آرندت وصفات إجرائية جاهزة لتدبير الحياة العامة ولكنه في العمق يرسم الخطوط الفاصلة بين المجال السياسي والمجال الطبيعي"². لهذا تقترح بنحبيب* (Silla Ben Habib) قارئة حنا آرندت، تقول بهذا الصدد "أظن بأن الديمقراطية تتطلب قيودا وليست حدودا"³. فهناك اختلاف بينهما. فالقيود يمكن أن تكون صارمة كما يمكن أن تكون مرنة، بإمكانها أن تسمح للناس بالموث في الداخل كما أنها يمكن أن تجعلهم في الخارج. ومبرر تلك القيود في الديمقراطية يرجع إلى الحاجة إلى قيود في التمثيل السياسي... ولذلك فتلك القيود يمكن تعديلها. ليس هناك سبب لتحديد القيود عند حدود الدول، فالمجموعات السياسية يمكن لها أن تجتمع أو تنتظم حول أشكال

¹ - لقد خصصت القناة الألمانية DW برنامجا بعنوان "الوافدون الجدد إلى ألمانيا - الأوروبيون أضعاف اللاجئين"، وذلك بتاريخ 2017-06-13 / 16:17.

² - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la Politique ?* Op.cit, p. 117.

* - سىلا بنحبيب 1950- فيلسوفة أمريكية ذات أصل تركي أستاذة العلوم السياسية والفلسفة بجامعة يال. ممثلة الجيل الثالث لمدرسة فرنكفورت من أهم أعمالها حقوق الآخرين كانبندج 2004 -كتاب كسمبوليتية أخرى اكسفورد 2006... ويعد مشروعها الفكري تقدم آلية فكرية لحماية المجموعات المهمشة كالمهاجرين والأقليات. بتطويرها المنظور المنفتح لآرندت حول الحق في الحقوق.

³ - لعل المتتبع لعملية نزوح المهاجرين السوريين إلى أوروبا، لاحظ عودة مصطلح سياسي إلى الواجهة، أقصد مصطلح "جدار" الذي تم وضعه أمام اللاجئين من طرف بلدان أوروبا الشرقية. وما يؤسف له في مثل حالات النزوح أن الحدود سرعان ما تتحول إلى جدران مخيفة. هكذا ينزاح الاستخدام القانوني لمفهوم الجدار (الحدود) من طابعه القانوني إلى ما هو سياسي. لأن دور الجدران عادة تبنى لحماية البيت أو المدينة من الغرباء الذين قد يشكلون خطرا على الأفراد لكن اختراق اللاجئين للجدار ووصولهم إلى ألمانيا كشف هشاشة الأنظمة السياسية لأوروبا في تعاطيها مع مشكلة اللجوء والهجرة.

مختلفة¹ وفي ظل هذا الاجتماع والانتظام تبرز إلى الواجهة إشكالية عصية على الحل تأخذ طابعا إشكاليا حملته الطائفة اليهودية معها إلى أمريكا تسميها آرندت "الاندماج" (assimilation)². خصوصا وأن الكثير من الناس ينظرون بنوع من الحيطة والريبة إلى الأقليات اليهودية المنتشرة عبر العالم كتهديد لهم وللعالم. وهذا حكم مسبق آخر ينضاف إلى الأحكام الأخرى التي تغدي السياسة اليوم، ناهيك عن الوضعية القانونية والسياسية الهشة للأقليات القومية أو العرقية وفقدان أفرادها لحقوقهم نتيجة الحرب أو الثورة، وهو الأمر الذي نبهت إليه آرندت منتقدة التوجهات الكبرى للدولة-الأمة. هذه الفئات لم تستفيد من حقوق الإنسان، وهذا الوضع يتناقض مع أن حقوق الإنسان غير قابلة للمصادرة. وتبعاً لذلك، "فالوضع السياسي أفقد المواطنين كرامتهم التي تتجلى أساساً في الانتماء إلى النوع الإنساني فأصبحوا مجرد شيء زائد في هذا العالم وانتابهم الشعور بالذنب وهناك من انتحروا"³ احتجاجاً على الحياة المقترنة بنفي الذات. ومع قانونين المواطننة الألمانية النازية في العام 1935، وقوانين نومبرغ لعام 1937، السنوات التي فقدت فيها آرندت جنسيتها الألمانية اعتبرت من عديمي الجنسية إلى غاية عام 1951. وفي ظل السيطرة المطلقة للكليانية سطرت مشروعا ضخماً يقتضي بموجبه قتل الإنسان في شخصه القانوني. وفي ظل هذا المشروع، أنجب التاريخ المعاصر، نوعاً جديداً من الكائنات البشرية. وللغاية ذاتها، شرعت السلطات في طرح بعض الفئات من الأشخاص خارج الحماية القانونية، إذ أجبرت العالم غير الكلياني على الإقرار بهم خارج القانون، بأن جردتهم من جنسياتهم⁴. هذا وإن دل على شيء فإنما يدل على "هشاشة المؤسسات البشرية والقوانين، وبشكل عام،

¹ - نورالدين علوش، حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة، دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى 2013، ص، 88.
² - تطرح اللفظة على مستوى الترجمة إشكالا حقيقيا نظرا لما لها من أبعاد مرتبطة بالبعد الحيوي والحياتي للكائنات الحية كما هو مبين في الإبيستيمولوجية التكوينية لدى جون بياجى، التي تركز على ثلاثة مفاهيم أساسية وهي الاستيعاب، التكيف، والاندماج. وللسبب ذاته ترى آرندت أن اللفظة المشار إليها في النص، تبقى إشكالا فلسفيا محضاً. انظر:

- Hannah Arendt, « We Refugees », Op.cit, p. 272.

³ - تذكر آرندت في النص السابق "نحن اللاجئين" إن الانتحار ليس تصرفاً يميز الإنسان اليهودي عن باقي الناس الآخرين، بل الانتحار الفردي أو التفكير في الانتحار الجماعي، كان يعد بمثابة وسيلة احتجاج على المضايقات والتشديد على جماعة اليهود دون غيرها آنذاك حول طريقة الموت التي كانوا يتعرضون لها في المخيمات كما تموت الكلاب.

⁴ - Hannah Arendt, **The Origins totalitarianism**, Op. cit, p. 447.

هشاشة كل ما يتعلق بتجمع البشر تأتي من الوضع البشري للولادات"¹، ويشكل مفهوم الولادة لدى حنا أرندت محطة مهمة لاختبار الأنظمة السياسية للتعاطي مع القادمين الجدد بالولادة، كما في حالتي المرأة والمعاقين مثلاً. وحدها السياسة القادرة على تجاوز الفروق الجوهرية وتحويلها إلى مساواة بناءً على البنود القانونية وليس على المعطى الطبيعي. هكذا "تغدو السياسة فن يمنح للبشر كيف ينتجون ما هو عظيم ومُشَّع كما ورد على لسان ديموقريطس في عباراته اللامعة (ta megala kai lampa)². وحده الفعل إذن هو القادر على احتضان القادمين الجدد بالولادة أو بالهجرة. وبهذه المقدرة تدعونا أرندت إلى الاستفادة من الدروس اليونانية في الفعل، "الذين يعرفون حق المعرفة كيفية إدارة الشؤون البشرية"³. إنما الإنسان حيوان اجتماعي والحياة ليست سهلة بالنسبة إليه لما تكون الروابط الاجتماعية مفصومة.

مكن الوضع السياسي ما بعد ألمانيا النازية، التي نجم عنها شر سياسي رهيب تدارك الهفوات والأخطاء التي مست فئة 11 مليون يهودي بأوروبا. وهذا ما يتضح بالملمس في ألمانيا القرن الواحد والعشرين ليست هي ألمانيا النازية " فهي الدولة الوحيدة التي أبانت عن جدية في التعامل مع اللاجئين وصارت أكثر تسامحا وضيافة تجاههم. وبفعل هذه الخطوة الشجاعة التي تحسب للحزب المسيحي الديمقراطي المحافظ تكون رئيسة الوزراء الألمانية أنجيلا ميركل، السياسية الأكثر قدرة من الساسة الآخرين في التعاطي مع قضايا حقوق الإنسان، مستفيدة من نقط الضعف لمجتمعات شرق أوروبا، المجر، بولندا... التي افتقدت للتعدد الثقافي واللغوي بعدما عانى اليهود تجربة المضايقة هناك أثناء فترة الحرب العالمية الثانية. فأصبحت الآن مجتمعات منطوية على نفسها. وبالتالي عجزها عن استقبال الغريب. هنا تكمن جرأة وشجاعة ميركل في استقبالها للاجئين السوريين والعراقيين على وجه الخصوص. باعتبارهم إغناء للهوية وللنسيج المجتمعي الألماني. -مستفيدة من السياسة الأمريكية أثناء الحربين العالميتين التي فتحت الحدود في

¹ - Hannah Arendt, **The Human condition**, Op.cit, p. 205.

² - Ibid, p. 206.

³ - Ibid.

وجه اليهود¹ - وبما أن حقوق الإنسان اعتبرت "غير قابلة للمصادرة ولا يشوبها غموض فقد أصبح من غير الضروري أن تستوجب في إقرارها أي سلطة مهما يكن نوعها. فالإنسان وحده مصدرها وغايتها القصوى، فضلا عن أنه لا ضرورة لأي قانون خاص لضمان هذه الحقوق. بل على العكس من ذلك إذ يفترض أن تكون كل القوانين نابعة من حقوق الإنسان"². ولدينا واقعة حدثت في القرن العشرين تبين لنا باللموس ماذا ينتج عن الطاعة العمياء للقوانين، التي يكون مصدرها شخص يتمتع بالسلطة المطلقة، حينما "ظهرت قوانين جديدة، نظام الفوهرر بألمانيا، تفانى إيشمان في خدمة النظام النازي، فقد أنجز ما كان يعتبره كواجب لمواطن محترم للقانون، الذي ظل وفيا للقيم الأخلاقية الكانطية، وخصوصا مفهوم الواجب. إذ يكون قد أساء إلى فلسفة كانط الأخلاقية"³.

تبين لنا هذه الواقعة مخاطر الاستبداد التي تتمحي فيها الحدود الفاصلة بين القانون والحق وفصل السلط.

لا ينبغي إذن إقحام مجال حقوق الإنسان داخل المزايدات السياسية، "لأن حقوق الإنسان حددت بأنها ثابتة واعتبرت مستقلة عن أشكال الحكم"⁴. حيث لا يوجد إنسان له الحق في السيطرة على من يتساوون معه⁵ ويبدو أنه لا سبيل إلى ضمان حماية الناس إلا بسيادة الشعب الذي ينتمون إليه سيادة متحررة من كل القيود الخارجية، وبقدر ما ينبغي أن يضمن المشرع للمواطن حقوقه ومجال ممارسة مواظنته بقدر ما تغطي حقوق الإنسان وتتناسل من القاعدة الحقوقية "الحق في الحصول على الحقوق" حقوقا أخرى.

ارتباطا بالقاعدة الحقوقية "الحق في الحقوق"، نفهم لماذا عادت آرندت إلى القانون في صيغته اليونانية، لأنه الضامن للمساواة. فالليونان ليسوا محظوظين لأنهم ولدوا متساوين بالفطرة، بل إنهم صاروا كذلك بقوة القانون. ولكن من المؤسف أنهم بدورهم تحدثوا عن

¹ - أريد أن أنبه القارئ الكريم إلى أن ظاهرة الهجرة بين الشعوب تطرح إشكالات حقيقية فيما يتعلق بالاندماج. فالمهاجر اليهودي أو الإسلامي أو الهندي أو البوذي أو القبطي الذي يهاجر إلى بلد آخر خصوصا في حالة اللجوء السياسي، فهو لا يحمل معه أغراضه المادية، بل يحمل معه هويته. ولا يمكن اقتلاع ذلك المكون. وأخص بالذكر هنا المكون الديني الذي دفع العديد من سياسيي البلدان الدانعة الصيت ديمقراطيا إلى سن قوانين صارمة لمواجهة الجزء الهام من الهوية الذي يتلقاه القادم الجديد بالولادة. وأخص بالذكر هنا الرئيس الأمريكي الحالي ترامب.

² - Hannah Arendt, *the Origin of Totalitarisme*, Op.cit, p. 291.

³ - حنا آرندت، *إيشمان في القدس*، سبق ذكره، ص 187-188.

⁴ - نفسه.

⁵ - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Op.cit, p. 156.

الطاعة للقوانين بدلا من الطاعة للبشر. بيد أن ما يعنونه في الحقيقة إنما هو دعم القوانين التي كانت جماعة من المواطنين قد توافقت عليها"¹. وتأسيس مسألة حقوق الإنسان يفيد موت السياسة وهذا ما أعلنت عنه آرندت في العديد من المناسبات، "بينما يتعلق الأمر في القانون بالحدود التي لا يجب على الدولة ولا على المواطن تجاوزها في مجال الحريات العامة"².

إن دولة الحق تؤدي إلى ممارسة معقنة لسلطة الدولة تثبت فيها بالقانون واحترام الحريات كما تؤدي إلى انتظام سياسي متزن يفتح على مجال الحريات العامة.

وعليه، " فالحرية والمساواة لا علاقة لهما بالطبيعة البشرية بل هما مكسبان، ومن منتجات الجهد الإنساني وصفات العالم الذي خلقه الإنسان"³. تدعم آرندت هذه الفكرة بقولتها الشهيرة في الفصل التاسع من كتابها **أصول الكليانية** "إن الكائنات البشرية غير متساوية طبيعياً، لكنها تصير كذلك بفعل المجتمع السياسي المؤسسي بقوة قرارنا لضمان أنفسنا حقوق متساوية". لا يشكل القانون من وجهة نظر آرندت وصفات إجرائية لتدبير الحياة العامة ولكنه في العمق يرسم الخطوط الفاصلة بين المجال السياسي والمجال الطبيعي. وقد وظفت آرندت مجازاً سلكت من خلاله أثناء وصفها للمجال السياسي والمجال الطبيعي، كلمة الصحراء والواحة، فالقانون هو الذي يحمي وينمي الواحة حيث الحياة السعيد والرغيد، ولما يغيب القانون تتسع رقعة الصحراء التي ترمز للقطط والهلع والخوف والضياع وتتعدم فرص الحياة"⁴ إنه الدرس المستفاد من تجربة الحركات الكليانية التي أفقدت آرندت هويتها وأصبحت متشردة وعديمة الجنسية ولاجئة غريبة.

يخلق القانون الحقل الذي يصبح فيه ساري المفعول. وهذا الحقل هو العالم الذي نتحرك فيه بأريحية. وما يحدث خارج هذا الحقل، لا قانون له، سوى قانون القوة، أو على الأصح لا عالم له، ولا يعني شيء غير سوى صحراء شاسعة، بلغة الحياة الإنسانية

¹ - حنا آرندت، **في العنف**، سبق ذكره، صص، 35-36.

² - عز العرب لحكيم بناني، "الفلسفة والعدالة والصفح، سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة"، مرجع سبق ذكره، ص، 26.

³ - نلاحظ هنا أن آرندت تسعى للخروج من تأملات فلاسفة العقد الاجتماعي بشأن الحق الطبيعي. فمن جهتها لا ترى في الدولة كضامن لحقوق الإنسان، بل يتم ذلك بفضل الكفاح والجهود المبذولة من قبل الشعوب لتكريس وتحقيق هذه الحقوق.

⁴ - Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, p. 136.

المشتركة"¹. لكن السؤال الذي يطرح نفسه بصدد المقاربة القانونية في علاقتها بالقاعدة الحقوقية "الحق في الحقوق" هو كيف سنفهم أو سنفسر أفعالا سياسية أخرى لا تقل أهمية في فلسفة آرندت السياسية ؟ مثل العصيان المدني، التمرد، الثورة ؟

يتشخص هذا السؤال بشكل جلي لدى آرندت من خلال قولها الآتي: "عصيان القانون، المدني والجنائي، أصبح ظاهرة جماهيرية في السنوات الأخيرة، ليس فقط في أمريكا، ولكن أيضا في مناطق كثيرة من العالم. لتحدي السلطة القائمة، تفشت الظاهرة بشكل لم يسبق له مثيل في كل بقاع العالم. في الواقع تبدو القوانين فقدت قوتها"² وظلت عاجزة عن مسايرة التطورات الهائلة التي يشهدها العالم. فكيف تعاملت آرندت مع العصيان بوصفه حلا لاستعادة الفعل السياسي وضعه الطبيعي ؟

ألحت آرندت على "أن العصيان المدني صورة لاعتراض الأقليات على إقصائها وتهميشها"³، وكمثال على هذا التمرد، الحركة الطلابية التي نشأت بشكل فجائي في الولايات المتحدة الأمريكية في خمسينات القرن الماضي في وقت ما يسمى "الجيل الصامت" وغير المباليين. لذلك نجد آرندت تقول: "إننا نتعامل مع أقليات منتظمة، تقف ضد أكثريات ممتعة عن التعليق، رغم أنها ليست "صامتة"، وأظن من غير الممكن نكران أن هذه الأغليات قد غيرت أسلوبها وفكرها بدرجة كبيرة تحت ضغط الأقليات"⁴.

وتعود أسباب ظهور الحركة إلى الرغبة في تغيير بعضا من بنود القوانين في أمريكا. وقد أثارت آرندت في عملها الشهير في **العنف** أن ما يهدد هوية الجامعة هو تسييسها (refunctioning)⁵ أو ما يسميه الألمان (unfunktionieren)، وهذا يمثل تحريف لوظيفتها. خاصة وأن الجامعة هي مجال خصب لحرية التعبير وتداول الأفكار دون نزوعات سياسية ضيقة. وهذا من شأنه أن يعزز الحقوق ويعدل القوانين من دون عنف.

¹- Hannah Arendt, **Qu'est ce la politique ?** Op.cit.

²- Hannah Arendt, **Crises of the Republic**, A. Harvest book, USA, 1972, p. 69.

³- **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، سبق ذكره، ص، 37.

⁴- Arendt, Hannah, **Crises of the Republic**, Op.cit, pp.98-99.

⁵- نستشف من الملاحظة التي أبدتها آرندت فيما يتصل بهوية الجامعة الألمانية دراتها الواسعة بما كان يقصده مارتين هايدغر من الخطية الشهيرة التي ألقاها بمناسبة تعيينه عام 1933 (السنة التي وصلت فيها النازية للسلطة) تحت عنوان "الإثبات الذاتي للجامعة الألمانية":

- Hiedegger, Martin, « L'auto-affirmation de l'université allemande », tr, Gérard Granel, Mauvezin, édition TER, 1982.

ونقيض ذلك، يجعل الفصائل الطلابية ترفع السلاح في وجه الأفكار الحرة. لذلك ترى آرندت أن العصيان المدني شرعي.

ففي المغرب مثلاً نحن بأمس الحاجة إلى تشريع غذائي يضمن سلامة وصحة المستهلك في ظل تسارع كبار المنتجين والشركات التي تبحث عن الربح السريع، والتي تجد الزراعة المعدلة وراثياً مخرجاً لها، ويلاحظ في نفس الإطار أنه كم أن الحق في العصيان المدني ناجح لدى الداعين لاقتلاع زراعات الأجسام المعدلة وراثياً OGM ومدعوم سلبياً من قبل غالبية الفرنسيين، وكم أن هذه الزراعة "السلوكية تتعلق بمبدأ الحيطة،" الذي لم تكف قانونيته عن التأكد إلى حد تكريسه، بشكل غير كامل، في ميثاق البيئة المستند إلى الدستور الفرنسي، في عام 2004¹، ولتجنب الاحتمال الوارد للتمرد والأخطار التي تهدد البيئة بطريقة خطيرة، على المشرع أن يقنن مجال الزراعات الغذائية بالمغرب وكذا الانخراط الفعال للمجتمع المدني للتوعية بمخاطر ذلك على صحة المواطن. ومن شأن هذا الانخراط أن يعزز ثقافة حق الإنسان في الحياة. ومن خلال المؤتمر الدولي الذي عقد كوب 22، نسجل تأخر المغرب في تفعيل "العدالة البيئية" التي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية في حقبة الثمانينات. وقد رافق هذا الظهور من خلال اندلاع موجات من الاحتجاجات الشعبية في ولاية كارولينا الشمالية عام 1982. يتعلق الأمر باحتجاجات قام بها سكان وناشطون في ميدان الحقوق المدنية، أغلبهم من المواطنين السود، ومن ذوي الأصول الإسبانية. وكانت الغاية من تلك الاحتجاجات مناهضة مشاريع حكومية لدفن نفايات صناعية ملوثة للبيئة في تلك المنطقة².

3- القيم الثورية من منظور فلسفة آرندت السياسية

عندما نريد شرح مفهوم الثورة فإننا نصطدم بمجموعة من الاستخدامات المتنوعة والمحيرة. هل الثورة تغيير جذري للنظام أم للحكومة ؟

¹ - باسكال جان، "حق المقاومة والعصيان، تأملات في مبرر تصرفات "مواطن""، مجلة القانون العام وعلم السياسة، مرجع سبق ذكره، ص، 1201.

² - عبد الرزاق الدواي، "العدالة المناخية، طوباوية جديدة، سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة"، منشورات كلية الرباط، مرجع سبق ذكره، ص، 154.

بادئ ذي بدء، ينبغي أن نميز أولاً بين الاحتجاج والثورة. الاحتجاج يكون على الجزء بينما الثورة تنطبق على الكل. ولكي نوضح ما يتعلق به الأمر هنا، يجب أن نميز الانقلابات السياسية التي لا تقي بالغرض، عن الثورة "التي تعرب عن جميع التحولات الفجائية للمعتقدات والمذاهب والتراتبية الاجتماعية، الثقافية، الجمالية، الأخلاقية..."¹، ومفاد ذلك، أن الثورة تعني في الأصل إعادة السلطة إلى أصحابها السابقين. وهنا نجد أيضاً، أن توكفيل يقول: "إن للمرء أن يعتقد أن هدف الثورة القادمة لم يكن الإطاحة بالنظام القديم بل استعادته"². وقد اتخذت آرندت من الثورتين السياسيتين الحديثتين الفرنسية (1789) والأمريكية (1776) منطلقاً لها لوصف ما يعاني منه الفعل السياسي في العصر الحديث وكيف تم اغتصاب السلطة وانتهاك هويتها. وعلى أساس هذا الوصف يمكننا أن نتساءل مع آرندت واليكسي دي توكفيل بصدد تصورهما للثورة هل يجد صدها في مجتمعاتنا التي تختلف من حيث المرجعيات وأنظمة الحكم ؟ بمعنى آخر هل تصور آرندت يعتبر وصفة علاج لجميع الأمراض السياسية بما فيها المزمزة الناتجة عن طغيان السياسي واستبداده ؟ والسؤال الذي ينبغي طرحه في هذا المضمار، هو: "هل يجوز أن نقارب ما بين ثورة دامت عشر سنوات وفي مكان آخر ومناخ دولي مع ما وقع في البلدان العربية في بداية العشرية الثانية من القرن الواحد والعشرين ؟"³ فإذا كان الجواب بنعم فربما سيكون فهمنا للمجال السياسي أقرب إلى العلوم السياسية منه من الفلسفة السياسية وهذا ما يتناقض وموضوع الإشكالية التي نشتغل عليها.

أ- مفارقات الثورات الحديثة

هنالك موقف فكري يطغى على أعمال آرندت، والذي يتجلى في الثورة على الفلسفة أو التمرد على تاريخها. تمرد طبع موقف حياتها الفكرية والسياسية، ويعزى ذلك إلى أيقونات الفلسفة الوجودية، وأخص بالذكر: سورين كيركغورد و كارل ياسبرز. كلا الرجلين

¹- Elisabeth Clément, « Chantal Demonque, Laurence Hansen-Love, Pierre Kahn, La philosophie de A à Z, HATIER », Paris Avril 2000, p. 389.

²- مأخوذ عن حنا آرندت في الثورة، سبق ذكره، ص، 61.

³- أحمد شراك، سوسيولوجية الربيع العربي الثورات التأسيسية، سبق ذكره، ص، 26.

يشاركان في نقطة واحدة : أملهما أن تصبح الفلسفة الدليل العملي بواسطته يمارسه الناس في حياتهم التلقائية والمباشرة بعيدا عن فكرة الوساطة¹.

يختلف موقف آرندت من الثورة الفرنسية التي غدت حماسة كانط الفيلسوف الذي تكن له الاحترام فيما يتصل بفلسفته السياسية². لكنها بالمقابل أعجبت بالثورة الأمريكية أشد إعجاب لأنها ثورة سياسية توخت الحرية. هكذا اعتبرت آرندت واحدة من بين ممن هاجموا الثورة الفرنسية غير أنها لم تكن في المقابل معارضة للثورة بشكل نهائي لأنها كانت من المعجبين بالثورة الأمريكية. لماذا تؤيد ثورة دون أخرى ؟

آرندت واضحة كل الوضوح بشأن هذه المسألة، ويتجلى موقفها الراسخ من الثورتين من خلال هذه القولة: " الحقيقة المخزية في الثورات الحديثة، هي أن الثورة الفرنسية، انتهت بكارث، وبهذه النتيجة شكلت تاريخ العالم. في حين أن الثورة الأمريكية التي حققت نصرا عظيما، ظلت حدثا هامشيا محليا "³. وتضيف قائلة: " إن الثورة الفرنسية التي حدثت عام 1789 كانت حدثا رئيسيا قام بتحول السياسة إلى الاهتمامات الخاصة بالمسألة الاجتماعية التي طبعت العصر الحديث "⁴.

تناقش آرندت إذن، مدى صحة مقولة "الثورة لا تكون إلا بصيغة فرنسية" وتشرح لنا كيف نالت الثورة الفرنسية تلك الشهرة المثالية*، والتي لا يزال الإعلام يتطرق لها قبالة التهميش للثورة الأمريكية رغم نجاحها.

¹ - لقد تبينا في الفصل الخاص بمرجعيات آرندت هذا الموقف وكذا تأثر الفيلسوفة بالشخصيات التي ذكرناها في سياق تمردها على الفلسفة على الفلسفة.

² - ترى آرندت أن كانط لم يتخذ موقفا من السياسي، ولم يدرك أهمية السياسة في علاقتها بوضع البشر في العالم إلا بشكل متأخر بعدما استنفذت طاقاته العقلية والجسمانية ولم يتبقى له الوقت الكافي للنظر في هذا الأمر نظرا كافي.

- Hannah Arendt, **Juger sur la philosophie politique de Kant**, Paris, Seuil, 1991, p. 25.

- Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, p. 65.

³ - حنا آرندت، في الثورة، سبق ذكره، ص، 249.

⁴ - Simon Swift, **Hannah Arendt**, Op.cit, p. 16.

* - لقد رأى جيل بكامله من المفكرين، من بينهم كانط، وهيجل ولودفيغ فان بيتهوفن، ويوهان فخته، وفريدريش شيلنج، وآخرين عديدين باعتبارهم بروز عصر جديد. أن الثورة الفرنسية قد وسمت ظهور الكائنات البشرية باعتبارها ذواتا مستقلة تتحكم بتطورها الخلقى.

ارتبط مفهوم الثورة تاريخيا من خلال نموذجين علميين هما: علم الفلك وعلم الفيزياء.

وعن الثورة أعدت آرندت دراستها النابذة التي تحمل عنوان: **في الثورة**. كان الهدف الرئيسي منه، التصدي للثورة الفرنسية التي كانت في نظرها ثورة جياع. بينما كلمة ثورة حسب كوندورسيه لا تنطبق إلا على الثورات التي يكون هدفها الحرية¹. لكن على ما يبدو أن حنا آرندت لم تكن متفائلة بكل الثورات، بل إنها انتقدت بشدة إلى حد القرف الثورة الفرنسية. ولهذا السبب قالت قولتها الشهيرة، "إن حقيقة الأمر المزعجة، هي أن الثورة الفرنسية، التي انتهت بكارثة، قد شكلت تاريخ العالم الحديث، بينما ظلت الثورة الأمريكية العظيمة بمنأى عن العالم ومتطلباته حدثا محليا أقل أهمية"².

اعترضت آرندت أشد الاعتراض على حالة الطبيعة كما هو معبر عنها مع أصحاب نظرية العقد الاجتماعي في القرن السابع عشر، وهو قرن حافل بالتجارب الدموية أيضا. فحالة الطبيعة حسب آرندت سابقة على أي تنظيم سياسي، إذا ما أخذنا في الحسبان مرة أخرى التعريف الأرسطي للإنسان فإننا نجده ينفي عن الوجود الاجتماعي للإنسان خاصيتي القسر والعنف، مادام الإنسان قادر على التعبير عن المضار والمنافع مع بني جنسه. ما كان يجب أن تكون الدولة مريعة بالطريقة التي يقدمها لنا هوبز في كتابه **الليفتان**. ويمكن أيضا استحضار الدراسة الممتازة للباحث الاثنولوجي بير كلاستر³، الذي أنجز دراسة مهمة جدا في الانتروبولوجية السياسية حول فرضية حالة الطبيعة، موجها سهام النقد إلى أصحاب التيار العقد الاجتماعي اللذين نفوا عن الإنسان البدائي خاصية الاكتمال والرشد، ونظروا إليه نظرة انتقاصية تتجلى في كونه كائن متوحش وموغل في البدائية، لكنه اعترض هو بدوره على هذا الافتراض والافتراء في الآن نفسه بالحجج التالية:

¹ - حنا آرندت، في الثورة، سبق ذكره، ص، 38.

² - نفسه.

³ - بيار كاسلار، في أصل الدولة والعنف، دار الحداثة للنشر، 1985، ص 21.

1- أن السلطة السياسية، وإن كانت غائبة عن المجتمعات البدائية، فإن غيابها يخفي شيئاً ما، هو بالتحديد ذو طبيعة سياسية.

2- أن السلطة السياسية، ليست بالضرورة قسرية، بل ثمة إمكان لوجود سلطة لا تقوم على العنف، وهذا ما افترضه كلاستر منذ البدء، وما ستثبته الدراسات الميدانية فيما بعد¹.

لفهم الثورة في بعدها السياسي لأبد من الانطلاق من التعريف الشهير الذي يوجد في قاموس أوكسفورد، هي: الإطاحة الكاملة للحكومة القائمة في أي بلد أو دولة من قبل أولئك الذين كانوا سابقاً خاضعون لها: إجراء تبديل قسري للحاكم أو لشكل الحكومة. بعض المنظرين المعاصرين للثورة مثل بيتر كالفرت (Peter Calvert) يقبل بهذا التعريف ويعتبره مكتف بذاته².

ب- من الثورات العلمية إلى الثورات السياسية وإشكالية البداية الجدة والعنف.

كلمة الثورة في مسماها الحقيقي كانت في الأصل مصطلح فلكي اكتسب أهميته المتزايدة من خلال كوبرنيك³. في كتابه *de la revolutionbus orbium colestium* إنها في هذا الاستخدام العلمي بمعناها اللاتيني الدقيق، والثورة تعني في هذا السياق نظاماً معرفياً يأخذ صفة التعاقب كما يأخذ صفة الدورية. إذ أن الثورة تتكرر مع فترات حاسمة في تاريخ العلوم كما تتعاقب الأحداث التاريخية الكبرى لدى الشعوب. مظهره بوضوح الحركة الاعتيادية الدائرية للنجوم، وبما أن ذلك هو خارج تأثير الإنسان وبالنتيجة فهو لا

¹ - نفسه.

² - David H. Close, Carl Bridge, *Revolution : History, of the idea*, Crom Helm, 1985, preface.

³ - يعرف كوبرنيك بصاحب النظرية الفلكية القائلة بأن الشمس توجد في مركز العالم بينما الأرض تدور حول الشمس وتعرف هذه النظرية بمنظومة مركزية الشمس. ولد كوبرنيك 1473 في مدينة تورن في بولونيا بجامعة كرانوفيا 1491 فدرس بها لمدة أربع سنوات ثم التحق بإيطاليا لدراسة الطب والقانون بجامعة بولونيا مدينة إيطاليا. وقد عرف بكتابه الذائع الصيت: *- Des Révolutions des Orbes Célestes.*

يقاوم فإن تلك الحركة لم تتصف بالجدّة ولا بالعنف. عكس الثورات السياسية التي لا يمكن تصورها خارج العنف. والمشكلة، "ما من بداية يمكن إحداثها من دون استخدام العنف"¹.

إن الكلمة تشير بوضوح إلى حركة دائرية متكررة إنها ترجمة لاتينية بالغة الدقة لمصطلح "بوليبوس"، وكأن أصله قد نشأ كذلك في علم الفلك واستخدم على سبيل التشبيه في السياسة، فإذا استخدمت الكلمة للتعبير عن شؤون البشر على الأرض، فهي إنما تفيد بأن أشكال الحكومة القليلة المعروفة تدور بين البشر الفاني بتكرار أزلي وبالقوة"².

تصف آرندت في كتابها في الثورة التقاليد الثورية وكنزها المفقود في إشارة إلى الثورة الفرنسية، التي لم تحقق المبادئ الثورية كما تحققت مع الثورة الأمريكية، وإنما مجرد تمرد³. لأن الغاية من الثورة هي تأسيس دولة جديدة، نوع جديد من الدولة -وليس العودة إلى الوضع السابق- وهذا بالضبط هدف الشعب اليهودي. ومادامت الثورة الفرنسية لم تحقق الهدف المنشود، أي إحداث تغيير جذري في طبيعة النظام والدولة، فإن هذا يعد فقط تمرد، والتمرد كما هو معلوم، تلك الحركة الاحتجاجية التي تغيير جزءا من بنود القانون دون أن تمس قاعدة القانون. وبما أن التمرد عاجز عن إحداث تغيير في الأساس، فإن الثورة على العكس من ذلك، إنها تهدف إلى قلب النظام السابق وإحلال محله نظام أو حكومة جديدة، وبما أن الثورة الفرنسية عجزت عن تحقيق هذا الهدف، فإنها لم ترقى إلى مستوى الثورة، بل تستحق فقط لقب التمرد. وعلى هذا الأساس تشيد آرندت بالثورة الأمريكية وتتنظر إليها باعتبارها تجسيدا لعبقرية السياسي الذي استطاع أن يخلق شيئا جديدا. فأمريكا القارة الجديدة، والأمريكي الإنسان الجديد، والمساواة الرائعة التي يتمتع بها الفقير مع الغني كما يرى جفرسون هي التي أشعلت الروح الثورية في الناس"⁴. وكتب دي توكفيل من قبل حنا آرندت عام 1835 قائلا: "من بين الأشياء الغريبة التي لفتت انتباهي

¹ - حنا آرندت، في الثورة، ص، 25.

² - نفسه، ص، 57.

³ - Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, Op.cit, p. XXIV.

⁴ - حنا آرندت، في الثورة، سبق ذكره، ص، 33.

خلال إقامتي في الولايات المتحدة الأمريكية، لم يستوقفني شيء بهذه القوة أكثر من المساواة العامة في الظروف القائمة بين الناس¹ "فاكتشاف أمريكا واستيطان قارة جديدة هي أصل هذا التغيير المنشود- كما لو أن المساواة الرائعة" التي ترعرعت طبيعيا وعضويا في العالم الجديد لم يكن تحقيقها ممكنا إلا بالعنف والثورة الدامية في العالم القديم عندما انتشر فيه نبأ الأمل الجديد"².

الثورة الأمريكية إذن غيرت من الاعتقاد القديم الذي كان سائدا على الخصوص لدى أفلاطون الذي دعى إلى عدم تناول الشؤون البشرية مأخذ الجد، "ولئن كان هناك أي شيء جديد تحت الشمس، فما هو إلا البشر أنفسهم لأنهم يولدون"³. فشعار التجديد لم يتحول إلى مفهوم سياسي إلا في القرن الثامن عشر، وإن وجد قبل ذلك التاريخ بكثير، واتخذ أهمية بالغة في مجال التربية⁴.

وبالرجوع إلى القرن السابع عشر، والأحداث المرافقة له وشخصياته⁵، يمكننا القول، أنه قرن كان يشدد على الجدة المطلقة، وهي خاصية خاصة بالعصر الحديث. جدة غدت الميدان السياسي فيما بعد وأصبحت شيئا مألوفا بين الكثرة. وفي سياق الحداثة السياسية، ساد اعتقاد مفاده "أن بداية جديدة يمكن أن تكون ظاهرة سياسية وأنها يمكن أن تكون نتيجة لما قام به البشر وما يمكنهم أن يقوموا به بإرادة منهم"⁶، ومباركة منهم. ومفاد هذا القول، يخالف سياق الثورة العلمية التي وردت فيه. إذ أن "مسار النجوم سبق رسمه وتحديده، وهي حركة مستبعدة عن تأثير القوة الإنسانية"⁷.

¹- Alexis de Tocqueville, *de la démocratie en Amérique*, vol 2, 1^{ère} éditions Rober, la font, Paris 1986, p. 3.

²- حنا آرندت، *في الثورة*، سبق ذكره، ص، 33.

³- نفسه، ص، 37.

⁴- حنا آرندت، "أزمة التربية"، ترجمة عز الدين الخطابي - حماني أفعلي، مرجع سبق ذكره، ص، 9.

⁵- ديكارت في الميتافيزيقا، غاليلي في الفيزياء، هوبز في الفلسفة السياسية.

⁶- حنا آرندت، *في الثورة*، مرجع سبق ذكره، ص، 63.

⁷- نفسه.

الثورة الفرنسية خلاصة الوعي الاجتماعي للطبقة العاملة، بينما الثورة الأمريكية خلاصة الوعي السياسي للفرد الأمريكي الذي كان رواء ظهور الديمقراطية. فالتساوي في الحظوظ والحقوق، مكن الإنسان الأمريكي المطالبة بالمشاركة في السياسة.

وعلى أساس الوعيين الاجتماعي والسياسي للثورتين معا، يمكن الخروج في الأخير باستنتاج مفاده: "أن ما يقوض أركان المجموعات السياسية أولا ثم يقتلها بعد ذلك، هو فقدان الاقتدار والعجز النهائي، ولا يمكن أن نخزن الاقتدار ونحافظ عليه للحالات الطارئة، مثل وسائل العنف، بل هو يوجد فقط في التفعيل الذاتي (actualization) حيث القوة تعجز عن ذلك"¹. يستفاد من هذا الاستنتاج أن لا دخل للقوة في مجال الشؤون البشرية والحقل الذي تتداول فيه القوة، هو المجال الطبيعي كما أثبتت ذلك الفيزياء الحديثة المتمثلة في كشوفات غاليلي ونيوتن المتعلقة بقوانين السقوط وحركة الأجسام -الماكرو-².

سيساعدنا هذا الاستنتاج لا محالة في اختبار ثورات الربيع العربي. هل هي من طينة الوعي الاجتماعي، وبالتالي هذا ما يفسر تحطيم الجسم السياسي للعديد من بلدان العالم العربي الذي كان في الأصل مغشوشا، وقد حافظ على استمراريته باحتكار لوسائل العنف بلغة طوماس هوبز، وهذا تأكيد على عدم مقدرة السياسي وعجزه في تدبير شؤون الناس السياسية فبالأحرى الاجتماعية. أم هي من طينة الثورات التي تنشأ الحرية والمشاركة السياسية؟.

4- الأبعاد النظرية للثورة

أ- الربيع العربي: ثورات أم مجرد حركات لم ينتهي بعد ؟

جدل التشخيص

¹ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 200.

² - يمكن مقارنة الفيزياء الحديثة على مستوى مفهوم القوة مع مفهوم الاقتدار الانتشوي مثلا، لفهم الفرق الشاسع بين المعطى البشري الحافل بالقدرات والطبيعة باعتبارها خزان للقوى كما كشفت عن ذلك الفيزياء المعاصرة مع ألبرت اينشتاين خصوصا على مستوى سرعة وحركة الإلكترون - العالم الميكرو سكوبي-.

نحن مطالبين في هذا المستوى من التحليل اعتماد مقاربتين: المقاربة الأولى تتجلى في طرح السؤال، والمقاربة الثانية تتجلى في التمييز بين المفاهيم المجاورة لمفهوم الثورة باعتباره المفهوم المركزي في هذا الفصل.

بداية، لابد من الانطلاق من السؤال الإشكالي باعتباره سؤال توجيهي، ومفاده: هل ثورات "الربيع العربي" تتدرج في إطار المسألة الاجتماعية على غرار الثورة الفرنسية ؟ أم أنها ثورات سياسية كما هو الشأن بالنسبة للثورة الأمريكية ؟.

بهذين السؤالين، ستتاح لنا فرصة كافية للبحث في تأثير الثورتين السالف ذكرهما للبحث في تأثير على مسار "ثورات الربيع العربي"، أو بالأحرى عدم التأثير فيها ونحن هنا مطالبين بالتمييز أولاً بين الثورة (Revolution) والمفاهيم المجاورة لها كالتمرد (Revolt) والعصيان (Rebellion) والانتفاضة، والإصلاح (reform)...

■ **الثورة: الثورة تغيير جذري وراдикаلي بواسطة العنف للحكومة أو للسلطة.**

■ **العصيان المدني:** يمكن الأخذ بالسؤال الجوهري الذي أثارته آرنست في كتابها **أزمة الجمهوريات (1679) (51)** وهو في الأصل لسي غراهام (See Graham)، عما إذا كانت الأدلة الوافرة لمنظمي حملات العصيان المدني، التي تتسم بمهارة فعالة لضمان التغيير المنشود للقانون¹؟ والعصيان بهذا المعنى ينشد التغيير على مستوى البنود القانونية التي تبدو جائرة، لكنه من حيث درجة التغيير أقل تأثيراً من الثورة. ويورد جون راولز في كتابه **نظرية العدالة**، "العصيان المدني: فعل عمومي غير عنيف يجبر الحكومة على تعديل القانون أو تغيير السياسة"².

■ **الانقلاب: مصطلح مقتصر على الأنظمة العسكرية.**

■ **الإصلاح:** يتم دائماً بواسطة الحكومة بشكل سلمي وهادئ لتحسن مستوى العيش والدخل الفردي دون أن يمس النسق السياسي في العمق. وأن نتائجه ميؤوس منها.

¹ - See graham Hughes, « Civil Disobidience and the Political Auestion Doctrin », in **New York university Law Review**, Martch 1968.

² - John Rawls, *Théorie de la justice*, trad, C. Audard, Coll, « Points Essais », Ed, du Seuil, 1997.

■ **الحراك (mobility):** ينظر إليه على أنه ليبرالي أو محافظ، مع قليل من العنف، بينما. وهنا لابد من التنويه بالجهود المبذولة من طرف الفلاسفة والحكماء والمشرعين على مر التاريخ وقد كشفت "ثورات الربيع العربي" التنوع الذي تختزنه هذه المجتمعات، من حيث التشكيلات الإثنية والعرقية والدينية التي تبرز في الصراع الدائر بين التقليد والحداثة والتراث والتجديد، وهو صراع سياسي في جوهره على السلطة. وبالنظر إلى هذه التمييزات الدقيقة على مستوى المفاهيم التي تشكل عصب السلطة أين يمكن أن نموقع الأحداث السياسية التي شهدناها "العالم العربي". هل هي أحداث ثورية أم أنها خليط من تلك المفاهيم وعلى أساس هذا التنوع، هناك من الكتاب من أطلق على ثروات "الربيع العربي" تسمية الربيع الديمقراطي تجنباً لكل إقصاء، خصوصاً وأن هذه الثروات لم تأخذ طابعاً جغرافياً مقارنة مع الثورات الأوروبية.

وبالنظر إلى الطابع الملتبس الحاصل في التسميات نظراً لتعدد التلويحات التي لونت مشهد الثورات "العربية"¹. اختار كل فريق من زاويته الإيديولوجية، أن ينظر إلى الحراك بنوع من التوجس واللبس. وإذا ما استحضرنّا التحديد الذي استشهدنا به للثورة، فإن الثورة، وبالعودة إلى السؤال الإشكالي الذي تم طرحه في بداية المبحث الخاص بالثورة، نحن مطالبين بالتطرق إليه الآن. "هناك هوة عميقة تفصل مضمون الثورات الإنسانية كالثورة الفرنسية عن ثورات "الربيع العربي" وتتجلى هذه الهوة الشاسعة على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي"². فالثورة التي تستحق لقب ثورة حسب آرندت هي تلك المرتبطة بفكرتين جوهريتين هما: "فكرة الحرية وفكرة بدأ شيء جديد"³. ترى إذن هل ثورات "الربيع العربي" حملت معها هاذين الملمحين وإن بشكل جنيني ؟

تتطلب الثورة تمرينات سياسية. بمعنى آخر خوض معركة الثورة يتطلب رسماً مسبقاً لمسارها. وهنا لا مجال للحديث عن العفوية، أو الطابع اللامتوقع للثورات، بل الأمر يتطلب الفعل القصدي. وهنا لابد من التنبيه إلى البراكسيس الذي ينبغي أن تأطره الثقافة

¹ استعرض الباحث المغربي أحمد شراك جملة من التسميات التي أثنت مشهد ثورات "الربيع العربي" وقد أستخدم عليها بـ حراك التسميات مستعرضاً خمس تسميات جاءت على الشكل الآتي:

1- الربيع العربي 2- الربيع الديمقراطي 3- الربيع الديمقراطي العربي 4- ربيع الغضب 5- الانقلاب الشعبي. أنظر أحمد شراك، *سوسيولوجيا الربيع العربي أو الثورات التأسيسية*، منشورات مقاربات، الطبعة الأولى، 2017. صص، 17-23.

² نفسه، ص، 26.

³ حنا آرندت، *في الثورة*، ص ص، 45-46.

والمتقف. وبما أن "ثورات الربيع العربي" كشفت عن صنفين من الكتاب، الصنف الأول ذاك الذي كان يتمنى أن تحدث المعجزة كي تتحقق أحلامه ليدخل التاريخ، وصنف ثاني الذي كان يطبع مع الاستبداد والفساد على مصلحة العباد، كما اتضح ذلك من خلال النتيجة المخزية التي آلت إليها تلك الثورات، فهذا دليل قاطع على الخواء الفكري الذي أطر الثورة والثوار. بخلاف الثورات السياسية الأخرى التي عرفت نجاحا منقطع النظير مستفيدة من "جهود الفلاسفة والحكماء والمشرعين على مر السنين"¹. لكن فيما يخص "ثورات الربيع العربي" فإن مسألة الثقافة كمكون استراتيجي من مكونات الجهاز الإيديولوجي للدولة² أعطى رائحته عصرا على أنه ليس عشاء لذيذا نسجا على منوال المثل الشعبي الذي يقول أن العشاء اللذيذ نشتم رائحته عصرا، بله خبزا محروقا ويا ليتة إن كان حافيا لعله يعتق روح الجياع. هكذا تبخرت مسرات الثوار في الأصقاع العربية وسرعان ما تحولت إلى خيبات للأمل المفقود منذ الزمن المأمول للمأمون.

لقد خابت انتظارات الثوار فيما يتعلق بالمطالب الأولية التي تحرر الجموع العربية مما هو بيولوجي. ولعل ما يخرج الثورة عن إطارها النبيل ليس فقط الحماسة الزائدة للرعاع، بل هذه مجرد تمظهرات وتجليات للأزمة السياسية في علاقتها بما هو تكويني-تثقيفي. ولدينا ما يكفي من الأمثلة في هذا الباب تثبت الأهمية الكبرى التي يلعبها التعليم الجيد في تكوين النشء على أحسن وجه كما في الثورات الهادئة على غرار الثورتين الألمانية واليابانية. ومل سياسة تخرج عن هذا الإطار، يكون مآلها الفشل. وهذا ما أكدته حنا أرندت في عملها الضخم لما قالت: إن الظروف التي نعيشها اليوم في المجال السياسي مهددة بالفعل بالزوابع الرملية المدمرة. فإن أخطرها لا يبشر بإمكانية قيام عالم مستقر³.

والم تأمل لأحداث الساعة اليوم يكشف باللموس عن النتيجة التالية، مفادها: "أن ثورات الربيع العربي"، ما هي إلا حل ترقيعي للأزمة السياسية العالمية التي تؤذن بحرب

¹ - حنا أرندت، في الثورة، مرجع سبق ذكره، ص، 77.

- وبالنظر إلى أهمية الثقافة في بلورة الوعي الطبقي لاحظنا الثوار في تونس يرفعون شعار أبي القاسم الشابي (إرادة الحياة)، وكما هو معلوم فالشعر بعد القرآن بالنسبة للعرب يمثل لهم زادا معرفيا مناهضا للحيث والظلم. وتمثل القصيدة الشعرية السالف ذكرها الاستثناء الوحيد في ثورات الربيع العربي كملح ثقافي ثوري.

² - للإشارة فقط وتجنباً للتكرار، أنبه القارئ الكريم إلى أنني سأثير هذه المسألة في فصل الكذب السياسي مراعاة للسياق.

³ - Hannah Arendt, *The Origins Of The Totalitarianism*, Op.cit, p. 487.

كونية ثالثة. والسياسة على هذا النحو تحمل بدور دمارها في طياتها. "كما أن الخوف والعجز اللذان تولدهما، إنما هما مبدأن منافيان للسياسة، من شأنهما أن تدفعا الناس إلى وضع مناف لكل فعل سياسي"¹. ومرد الغموض الذي يلف مسار الأحداث السياسية اليوم، خروج الإنسان الحديث عن الإطار الصحيح للفعل، باعتباره " القانون الكوني ليس لجماعة بشرية دون غيرها، بل إنه قانون يخص النوع البشري في كليته"².

خاتمة

مما سبق يتضح أن آرندت انتصرت للمقاربة القانونية في صيغتها اليونانية – الرومانية ولم تنتصر للمقاربة القانونية للعصر الحديث، لأنها مقاربة بيروقراطية تعطي السلطة المطلقة للمكتب على حساب الإنسان. وقد نتج عن هذا الوضع نتائج وخيمة على حقوق الإنسان وتعد العلاقات الاجتماعية، وبرز ظواهر شاذة كالتهمير والتجميع واللجوء والحروب والثورات والعنف. ولهذه الغاية نظرت حنا آرندت للظواهر السياسية بتنوع من الحيلة والحذر كما هو الشأن بالنسبة للثورة الفرنسية التي لم تزيد في نظرها عن كونها ثورة إرهابية لأنها لم تتشد طريق الحرية. وقد ساعدتنا نظرتها هذه بإمعان النظر في الظواهر السياسية التي شهدتها العديد من الدول العربية هل هي ظواهر تتدرج تحت لواء التغيير السياسي الإيجابي أم هي مجرد خدعة كليانية تختفي هنا وتظهر هناك بلبوس عقائدية وإيديولوجية ؟

¹ - Ibid.

² - عثرنا على هذا الحكم في كتاب حنا آرندت، **حياة العقل**، ج. II، في إشارة إلى موقف كانط في أواخر حياته، حيث يرى أن الفعل السياسي صناعة بشرية جماعية.

الفصل الثالث:
الصداقة والسياسة
أية علاقة ؟

❖ تمهيد

تمثلت أهمية الصداقة بالنسبة لنا في هذا البحث نظرا لما يزخر به الوضع البشري من طابع تعددي للأنشطة: تأمل، كدح، عمل، فعل وغيرها من الأنشطة الحياتية التي تميز حياة الإنسان. ولهذا لا ينبغي استثناء أي مجال حتى، ذلك الخاص بالحميمية: كالأخوة والصداقة والعنف والحب. و" لأن الصداقة تشكل مخطط أو بنية الفعل وتعطيه جوهره ومعناه"¹، سنكون هنا مطالبين بتسليط الضوء على جزء مهم من تلك المساحة الشاسعة التي خصصتها آرندت من زمنها الفلسفي للتراسل مع الأصدقاء إلى درجة أن شغلت الصداقة مركز حياتها². فما معنى هذه الشساعة إذن ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال ستثير أسئلة أكثر تعقيدا وبقدر ما نكتشف هذه التعقيدات بقدر ما سندرك أن السير في درب آرندت ليس بالآمر الهين، كما أنني لست متفقا مع الرأي الذي يقول أنه لا توجد في السياسة صداقات دائمة، ولا عداوات دائمة، ولكن توجد مصالح دائمة. لكنني أنا بدوري جد متفائل أن تلعب الصداقة دورا محوريا في تمتين روابط العلاقات بين رجالات السياسة سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي، وأن تظل مصلحة المواطن فوق كل اعتبار بعيدا عن الحسابات الضيقة والأنانية المفضية إلى

¹ - مشيل حنا ميتاس، "الصداقة قيمة أخلاقية مركزية"، مجلة عالم المعرفة، عدد، 444، يناير 2017، ص، 11.

² - لم تخلو صداقات آرندت من الشنآن خصوصا مارتن هايدغر مارتين هايدغر وزوجته، ومع أصدقائها اليهود لما كانت بصدد تسليطها الضوء على مفهوم الشر وتفاهته. وقد خصصت فصلا كاملا عنوانه بـ"الشر السياسي".

تكريس منطق الصراعات والمؤامرات بدلا من التوافقات. هذا إذا أخذنا في الحسبان التصور الذي بلورته عن الصداقة: "الصداقة بوصفها وسطا بين العزلة والأنانية للحوار الداخلي والرعب القادم من الفضاء العمومي".

وحتى لا يوصف تصورنا بالمثالي في تصوري لمسألة الصداقة في علاقتها بالسياسة، سنكون مجبرين اعتماد المقاربة التاريخية لتبيان كيف كانت الصداقة، وما هي المسارات التي أخذتها وكيف تلاءمت مع مختلف الأنظمة السياسية على مر الزمان السياسي ؟

تكشف المراسلات التي دارت بين حنا آرندت وأربعة من أصدقائها: مارتن هايدغر، كارل ياسبرز، ماري مكارتني، هاينريش بلوخر، عن المكانة التي أفردتها المرأة للصداقة، نظرا لأهميتها السياسية حيث كانت مقتنعة بالنموذج اليوناني-الروماني Gréco-latine للصداقة التي يحكمها الفعل. ويعود انشغال آرندت بالصداقة إلى مرحلة متقدمة من حياتها، إذ كونت في بداية مراهقتها العديد من الصديقات في المدرسة، وهذا ساعدها على بلورة رؤية سياسية لمفهوم الصداقة كما نلمس ذلك في جل كتاباتها ولو على شكل شذرات أو عبارات متناثرة.

1- من الصداقة الكونية إلى الصداقة الأخلاقية

أ- صداقة الكل من أجل الكل

لتفكيك عناصر هذه الإشكالية لابد من تقريب الصورة للقارئ على ما كانت عليه الصداقة في شكلها التاريخي الفريد: من المدينة القديمة إلى المدينة الكلاسيكية ونفس الأمر للجمهورية الرومانية. حيث أن كلمة (amicitia) في اللاتينية، أي، ما يعادل في اليونانية (philia)¹. كانت من الاهتمام اليومي للسياسة، للتشريع، للاقتصاد والمجتمع والعائلة. إنه مفهوم أساسي ومتعدد المعاني يتداخل مع أنواع متعددة من المفاهيم إلى حد التشابك مثل: حب الله لدى المسيحية (Eros agape – Cupiditas Caritas) أي محبة الجار (محبة الغير) (Tymos- philosophia –Compassio- Fraternitas). وإذا أخذنا الفيليا هنا

¹ - فيتاغوراس أول من نحت المفهوم:

بمعناها الفيثاغوري¹، كما جاء على لسان جامبليك : "صداقة الكل من أجل الكل"، يجب إدخالها في كل شيء: الصداقة الإلهية والإنسانية، للناس فيما بينهم، والمذاهب فيما بينها، والروح بالجسد، وأجزاء الروح فيما بينها، وأيضا، الناس والحيوانات فيما بينهما².

الفيليا بهذا المعنى تتجاوز إطار العلاقات الإنسانية، وتأخذ صبغة كونية تشمل كل العناصر الطبيعية. وإذا أردنا أن نشرح هذا تبعا لفيثاغور، "الصداقة هي المساواة المنسجمة"، وهنا يتجلى العمق الرياضي للمذهب الفيثاغوري لمفهوم الفيليا، وإن كانت بعيدة كل البعد عن أن تختزل إلى حقل معين من المشاعر الإنسانية. فالفيليا بهذا الشكل هي الاسم العلمي لما يربط الإنسان بالعالم، والعالم بنفسه، مما يمنحها مكانتها الكونية.

فيثاغور، إذن، قدم النموذج الأكثر وضوحا لمعنى الصداقة. كما يتبين ذلك من خلال شعار "صداقة الكل من أجل الكل" : الآلهة نحو الكائنات البشرية عن طريق التقوى والعبادة، للعقائد لبعضها البعض، الروح للجسد، للجزء العقلاني للروح مع العناصر غير العقلانية بواسطة الفلسفة والتأمل، الكائنات البشرية لبعضها البعض والمواطنين لبعضهم البعض³.

بهذا النموذج الرياضي لمفهوم الصداقة، تصير الفيليا، قانونا كونيا يحكم العلاقات بين الناس، "حتى وإن لم يتعرفوا أو يتحدثوا مع بعضهم البعض، وإن كانوا يعيشون في قطبين من أقاصي الأرض"⁴.

لكن من المآخذ التي يمكننا مؤاخذتها على فيثاغور هنا هي أن الأفعال الإنسانية لا يمكن حسابها رياضيا على شكل قيم متساوية حسابيا.

وبما أن الفضل يعود إلى فيثاغوراس الذي نحت مفهوم فيلو-صوفيا، و"الكلمة هذه تعني أساسا صفة، أو نعت، تماما كما نقول محب الفضيلة أو محب الشرف. وبما أن كلمة فيلوسوفوس التي تنسب عادة إلى هراقليطس لقب يطلق على المحب للحكمة. وفعل "أحب" اليوناني Philsim يعني، كما يعتقد هراقليطس ما يشير إليه الفعل اليوناني

¹ - مذهب أو مدرسة تتبنى معتقدات باطنية وميتافيزيقية تعود إلى العالم فيثاغوراس التي تأثرت بمعتقداتهم بعلم الرياضيات. نشأت هذه المدرسة الفكرية في القرن الخامس ق.م وتأثرت بها الأفلاطونية إلى حد كبير.

² - Dimitri El Murr, *L'amitié*, Op.cit, p. 47.

³ - Dimitri El Murr, *L'amitié*, Op.cit, p. 48.

⁴ - Ibidim. p. 49.

Omologeion، أي وافق، أو تكلم بلغة (اللوعوس). أي التوافق معها. والتوافق يعني الانسجام¹ harmonia مع الحكمة. فإن هذا الحب للحكمة نجده قد مارس تأثيره الكبير على الفيليا الفتاغورية. مادامت هذه الأخيرة تقوم على التناغم بين جميع أجزاء الكون. فالحكيم Sophos يقول: "الكل واحد"، ونجد إلى جانب فيتاغورس وهراقليطس، طاليس الذي صاغ وراء التعدد الذي يشمل العالم كما يتجلى ذلك انطلاقاً من السؤال الفلسفي²، وهذا أكبر دليل حب هؤلاء الحكماء للوجود لأنهم ببساطة كانوا من محبي الحكمة³ بدلاً من حبهم للمال والشهرة مثلما حصل مع السفسطائيين فيما بعد.

الحب إذن عنصر أساسي من الإشكالية الفلسفية لمفهوم الفيليا.

إن صداقة الحكمة والانسجام معها يتطلب جهداً مضمناً للوصول إلى الحقيقة. وهذا ما فعله اليونان القدامى، أنهم عانوا مرارة الصراع مع الميتوس⁴، وقد سعوا جاهدين إلى تحرير اللوعوس من كل الأشكال الغيبية. ومن خلال هذا الجهد أثاروا في الآخرين الرغبة في الوصول إلى الحكمة. وبما أن الرغبة محفوفة بالمخاطر، فإن الربط بين الحكمة والصداقة والحب، سيجعل من الصداقة تصوراً غير مستقل بذاته. وهذا ما سنكشف عنه مع أفلاطون.

ب- تصور أفلاطون للصداقة ودلالاته السياسية

تستمد الصداقة حسب أفلاطون اسمها من فيلوسوفيا كما رأينا سابقاً، فهي ذات صلة بالحقيقة، بل إنها تتطلع إلى شيء آخر غير ذاته، ما ينقصها الرغبة، بل يمكن

¹ - مارتن هايدغر، "ما هي الفلسفة"، ترجمة، د. جورج كتورة، مراجعة جورج زيناتي، مجلة العرب والفكر العالمي، خريف 1988، عدد، 4، ص، 27.

² - تجدر الإشارة إلى أن طاليس بدوره يعتبر من الحكماء الأوائل الذين ساهموا في صياغة السؤال ما أصل الكون؟ وحاول الإجابة عن هذا السؤال بفرضية الماء، مختزلاً الكثرة التي يزخر بها الكون إلى العنصر الواحد. وقد أشار نيتشه في كتابه إلى أن الإجابة المقترحة من طرف طاليس نابعة بالأساس من ثلاثة أنماط فكرية: نمط التفكير الأسطوري والديني، ثم نمط التفكير الفلسفي وأخيراً من نمط التفكير العلمي.

³ - يحكى أن طاليس بعد أن توقع بفضل معارفه في علم الفلك، إن غلة الزيتون ستكون وفيرة، اكرى بثمن بخس جميع المعاصر، ليعيد كرائها، في الوقت المناسب، بالثمن، وبرهن على أن من السهل على الفلاسفة أن يراكموا الثروة إن أرادوا ولكن ذلك ليس هو الموضوع الذي يثير حماسهم. مأخوذ من:

⁴ - أحيل القارئ هنا مباشرة على كتاب الأسطورة والمجتمع في الإغريق القديمة للمؤرخ الفرنسي جون بيبير فيرنان الذي خصص دراسة فريدة تسلط الضوء على التوترات والقطائع التي شهدتها العالم الذهني للإغريق.

- Jean- P. Vernane, *Mythe et Société en Grèce ancienne*, la Découverte/ Poche. 1975.

اعتبارها كمرادف للأيروس Eros، فمن المستحيل التمييز بين الأيروس والفيليا Philai التعبير لأفلاطون في المأدبة Banque¹.

يمكننا القول من جهتنا إن هذين المفهومين تتملكهما رغبة غير منقطعة النظير إلى درجة أن كل "روح" تحتاج إلى تدبير عقلي²، وفي سياق ذلك، "فصديق المرء عقله وعدوه جهله"³، فهل تكفي الرغبة والعقل لتفسير كل مظاهر الروح ؟.

إن دعوة أفلاطون إلى التصدي للرغبة بواسطة العقلي، كما يتجلى ذلك في الكتاب الرابع من "الجمهورية"، يعرض سقراط التقسيم الثلاثي للروح، وهنا تتجلى الدعوة الصريحة إلى تحقيق الاعتدال في النفس البشرية ومنه إلى المدينة. وكل فشل في تدبير هذه الرغبة مآله التحلل من كل حياء الجمهورية⁴، فيشكل هذا الاهتمام البالغ الأهمية بالنسبة للفئات المستهدفة داخل المدينة المصدر الأساس للتربية للرفع من إيقاع الحماس الروحي-التييموس (Thymos)⁵ - للقادمين الجدد بالولادة، لأن، "التدفق المستمر للوافدين الجدد يولدون كغرباء في العالم، ويفترض فيهم أن يمتلكوا من جديد قدرة بدء شيء من جديد"⁶. وعلى هذا النحو سوف يعتادون تربية تتوافق مع السلوكيات والمبادئ التي يؤمن بها الفلاسفة الحقيقيون. فالتربية بهذا المعنى هي معضلة أفلاطون كما صاغها كانط وماركس. وهذا ما يمنح الفلسفة الفرادة والطابع الخاص في التمرن على الصبر ومقاومة الشك واللايقين⁷، ومن هنا "حبهم للحياة والتعلق بها على جميع المستويات، كالإيمان

¹ - Plato, Bonque.

² - Plato, Bonque.

³ - أبو حيان التوحيدي، **الصداقة والصديق**، دار الحديث، القاهرة، طبعة، 2007، ص، 260.

⁴ - أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة، فؤاد زكرياء، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003، ص، 474-475. بتصرف.

⁵ - Thymos، التيموس: كلمة يونانية ظهرت لأول مرة في كتاب الجمهورية لأفلاطون، يصعب تحديد معانيها بدقة. لذلك نجد تضارباً في الترجمات عبر تاريخ الفلسفة مثل : الحماس الروحي، المجد، العزة، الكبرياء، الشهرة، الطموح... حيث نجد العيدي من فلاسفة السياسية على وجه الخصوص يختلفون في تأويل هذه الكلمة.

⁶ - Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op.cit, p. 9.

⁷ - جون فرنسوا ليونار، "بصدد الدرس الفلسفي، راهنية الفلسفة"، ترجمة وتعليق، الدكتوراة حسناء العمراني، **مجلة مقاربات**، العدد، 11، المجلد، 6، 2011، ص ص، 126-129.

بفكرة ما أو فضيلة معينة كحب الوطن مثلاً¹، هكذا تصبح الفلسفة مع أفلاطون عملاً بيداغوجياً بلبوس سياسية لمساعدة الأطفال لكي يصبحوا راشدين، أي لكي يحققوا ماهيتهم بوصفهم كائنات عاقلة داخل المدينة ومنه إلى العالم. هكذا تكون الفلسفة بهذا المعنى عملاً بيداغوجياً تهدف إلى تحقيق التفكير.

تصبح عاطفة الصداقة إذن، واحدة من "العواطف الهادئة كما قال هيوم لكونها خالية من الجنس تؤسس لما هو إنساني في الإنسان ودفع المضار عنه"²، ولا تتحقق العدالة بين قوى الروح المتناقضة في المجتمع³ إلا برفقة الفيلسوف وهي مهمة تربوية شاقة وطويلة أودت بسقراط إلى الموت بتهمة إفساد عقول الشباب.

يطبع النموذج الأفلاطوني طابع الغرابة والغموض لأنه ربط جدلياً الصداقة بالرغبة والحب. وبما أن الرغبة فطرية -ومحفوفة بالمخاطر- في الإنسان وأن الحب عنصر بديهي من اللاعقلانية، وبما أن هذا الأخير عاطفة، والعاطفة مد وجزر، تتأرجح بين العشق والكراهية، بين الفرح والحزن، بين المتعة والألم. وكما هو معلوم والصداقة تؤمن بالتعدد بينما الحب ينبذه، فإن الرغبة إذا انساقت وراء الدوافع الأيروسية للحب فإنها ستتحول إلى شهوة وسيفرغ محتواها من تلك الطاقة المحركة نحو عزة النفس والكبرياء والطموح وغيرها من الفضائل الأخلاقية التي كان يسعى أفلاطون إلى تحقيقها في المدينة الفاضلة.

هكذا يبقى علينا أن نعلن صراحة أن مفهوم الصداقة كما عبر عنه أفلاطون لا تقوم له قائمة إلا بتحقيق العدالة المنسجمة في المدينة-الدولة. إنه مشروع يحمل في العمق

¹ - سبق وأن أشرت إلى هذا النوع من الحب في مبحث الوجودية، حيث استبدلت آرندت، الحب بمعناه التعبدية والشهوي بحب أشمل هو حب العالم. انظر فصل مرجعيات آرندت.

² - Davide Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Appendice II ? De l'amour de soi, traduction, Ph, Baranger et Ph Saltel, Gf, Flammarion, 1991, p. 218.

³ - تجدر الإشارة إلى أن هناك أربعة فضائل دعى إليها أفلاطون في كتابه الجمهورية وردة على الشكل الآتي:
1- فضيلة العفة: ينبغي أن تتحلى بها طبقة الحرفيين والتجار عبر عنها بـ (القوة الشهوية) كمصدر للغنى والجشع.
2- فضيلة الشجاعة: التي ينبغي على الحراس الالتزام بها عبر عنها بـ (القوة المنفعلة). تلك الخاصة بالفلاسفة والملوك فضيلة الحكمة: Phornésis أو Sophia يصطلح عليها (بالقوة العاقلة).

3- فضيلة العدالة التي تشمل كل الفئات الاجتماعية وكل قوى الروح لتحقيق الانسجام. فكرة العدالة هاته استلهمها أفلاطون من الطبيعة التي توجد بها على الأقل ثلاث معادن متفاوتة فيما بينها من حيث القيمة. الذهب، الفضة، النحاس.

دلالات سياسية يمكن أن نصنفها ضمن الطوباويات¹ السياسية للتربية التي أعلنتها العصور القديمة للتربية².

بناء على ما سبق يمكن القول مع أفلاطون إن الفعل المؤسس للتفكير حول الصداقة هو في جوهره مجال الشؤون البشرية وحدها، وهي المهمة التي سيخوض فيها أرسطو فيما بعد باعتبارها مشكلة أخلاقية بعيدا عن كونها مفهوما فيزيائيا أو كوسمولوجيا. الصداقة تأخذ هنا بالمعنى الأرسطي وضعا معيناً للعلاقة بين الذات والآخر، والتي تمثل في الآن ذاته هدما للفيليا الفيتاغورية.

ج- البعد السياسي للفيليا الأرسطية

وفي العودة إلى الميدان الأخلاقي، نستطيع القول لقد وردت في مؤلفات أرسطو الأخلاقية والسياسية فكرة فيليا التي عرفت في كتاب: السياسة بـ أنها "إرادة العيش معا" قبل الخوض في تفاصيل الصداقة في بعدها الأخلاقي، أود في البداية التذكير بالأشكال الثلاث التي أعطاها أرسطو للصداقة (Philia) كما هو مبين في كتابه الثامن والتاسع من الأخلاق إلى نيقوماخوس.

1- الفيليا المؤسسة على تبادل المصالح: أعطيني، أعطيك أو آذيني أوذك: وموضوعها المصلحة.

2- الفيليا المؤسسة على الإشباع الغريزي المتبادل: موضوعها اللذة

3- الفيليا التي تتخذ جذورها من الاعتراف المتبادل بالآخر: موضوعها الأخلاق³.

تشير الأشكال الثلاث للصداقة إلى مجموع الممارسات الاجتماعية: "الروابط العائلية، الجنسية، الخدماتية. الأنشطة السياسية أشكالا لا تخلوا من دلالة انتروبولوجية

¹ الطوباوية utopianism: هي التسمية العامة لعدد من الطرق المختلفة للحلم أو التفكير لوصف أو محاولة لخلق مجتمع أفضل. الكلمة مشتقة من كلمة (يوتوبيا) صاغها طوماس مور في كتابه "يوتوبيا" 1516 تصور أو وصف مجتمع أفضل بكثير من إنجلترا الذي كان قائما في ذلك الحين. وكلمة يوتوبيا (مكان جيد) قد حان ليغني وضعا للمكان الخيالي، عادة ما يكون المجتمع، وهذا هو أفضل من حياة المجتمع الآخر.

- Edward Carig, *Encyclopedia of philosophy*, First Published 2005, London and New York, p. 1039.

² حماني اقلي، عز الدين الخطابي، حنا أرندت، أزمة الثقافة، سبق ذكره، صص، 8-17.

³ أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الجزء الثاني، الكتاب الثامن والتاسع.

وثيولوجية" كما كشف عن ذلك الفيلسوف الفرنسي (Pierre Sauvanet) في كتابه **الفلاسفة والعشق**¹، وهو ما أشار إليه عدد من النقاد إلى نواقص في السرد الرئيسي لكتاب **بعد الفضيلة**. وأبرزها عدم البحث الكافي والوافي في علاقة التقليد الأرسطي الخاص بالفضائل بديانة الكتاب المقدس. فقد كتب جيفري ستوت مقالة بعنوان: فضيلة بين الخرائب، وظهرت في (Zeitschrift fur Systematische, Theologie und Religions-philosophie)² وحدد فيها بعض الآثار غير السارة إلا أنها تحمل أهمية كبرى. وهذا ما سأكشف عنه في هذا المحور.

ما يهمننا في هذا الباب هو الشكل الأخير من الصداقة التي تأخذ طابعا سياسيا واضح المعالم، تتجسد عبر العلاقات بين المواطنين الأحرار والمتساويين في المدينة. أو هي العنصر البارز الذي طغى على العلاقة بين المواطنين في النظام الديمقراطي، في الوقت الذي لعب فيه هذا الشكل عنصرا باهتا في الأنظمة الاستبدادية كما في النظام الفارسي³.

إن الصداقة كمطلب سياسي هنا، تغدو محرضة للحياة، تأخذ بمعناها الأسمى بـ"الأسلوب النبيل (le grand style). ومن دون الصداقة لا يمكن الحديث عن شيء. فماهية الصداقة عند حضورها الدائم في الحقل السياسي تعد جزء لا يتجزأ من اليومي السياسي. وهنا تصوير "الفيليا" أكثر تعقيدا، فهنا نجد العدالة وليس الحب المبني على القرابة، كما هو الحال في المنزل وفي القرية هي الأقرب إلى مفهوم "الفيليا"⁴.

وعلاقة بالموضوع، أشارت آرندت في كتابها **حيوات سياسية**: "والحال إن جوهر الصداقة عند الإغريق يكمن في الخطاب، حيث كانوا يعتبرون أن الحديث المشترك القار، وحده يوحد المواطنين، ويجنبهم الشقاق الذي هو أضر عدو المدينة، وفي الحوار تبرز راهنية السياسة للصداقة وإنسانيتها الخاصة بها"⁵، بل يمكن الذهاب إلى حد القول إن

¹ - بيار سوفاني، **ماهية العشق عند الفلاسفة**، ترجمة سعيد بوخليط، "هل هناك عشق للحقيقة؟"، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العددان، 34-35، ص ص، 141-146.

² - خضر إبراهيم، قراءة تحليلية لكتاب "بعد الفضيلة" للفيلسوف الاسكتلندي ألسدير ماكنتاير، "نقد أخلاق الحداثة الناقصة"، **مجلة الاستغراب**، صيف 2016، عدد 4، ص ص، 368-372.

³ - Dimitri El Murr, *L'amitié*, Op.cit, p. 30.

⁴ - خضر إبراهيم، قراءة تحليلية لكتاب "بعد الفضيلة" للفيلسوف الاسكتلندي ألسدير ماكنتاير، "نقد أخلاق الحداثة الناقصة"، **مجلة الاستغراب**، صيف 2016، عدد 4، ص ص، 368.

⁵ - Hannah Arendt, *Vies Politiques*, Op.cit, pp. 33-37.

"الصداقة هي رابطة الممالك وأن المشرعين الجيدين يشتعلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه"¹.

إن استعادة آرندت الإشكالية الفلسفية للصداقة كما كانت في المجتمع اليوناني-الروماني، التي ظل يحكمها الفعل، كشفت عن العداء الذي ناصبته الفلسفة السياسية الحديثة للإنسان: فهذا ميكافيللي الذي دعا الأمير إلى أن يجيد تقليد سلوك الثعلب والأسد، وهوبز الذي نظر للإنسان كذئب لأخيه الإنسان وهيغل الذي جعل من لقاء الإنسان بالإنسان علاقة الصراع حتى الموت.

شكلت كتابات ميكافيللي وطوماس هوبز منعطفا كبيرا في الفلسفة السياسية، حيث ركز الاثنان معا على آليات وتقنيات الحكم أكثر من التركيز على ماهية السياسة، ما أثر بشكل كبير على مفهوم الصداقة في بعدها السياسي، وخصوصا الجانب الأخلاقي منها.

كما يمكن تصنيف النماذج الثلاث: ميكافيللي، هوبز، وهيغل في إطار الحداثة السياسية ومضمونها، كما أشرت إليه أعلاه بفصل الدين والأخلاق عن السياسة، ومن مقتضيات هذا الفصل ترسيخ السلطة وذلك بإثارة عنصر الصراع والخوف، بدلا من الصداقة*.

تأسيسا على ما فات، سمى الإغريق هذه الإنسانية التي تتحقق في الخطاب بالصداقة (Philanthropia) "حب الإنسان" لأنه يتجلى في الاستعداد للمشاركة في العالم مع الآخرين. ونقيضه كراهية البشر² ويعني ببساطة أن عدو الإنسان، حينما لا يجد من يقتسم معه العالم، كأن يعيش منعزلا، وقد يحدث ذلك حينما يسود الطغيان أو الاستبداد. وهي التجربة التي تحققت مع الأنظمة الكليانية، حينما كان النظام البوليسي يفرض على الناس السكوت خوفا من التصفية الجسدية والاعتقال والسجن. وبدلا من ذلك "فإنه يستحق الابتهاج معه في العالم والطبيعة والكوصموص"³.

¹ - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماس، مرجع سبق ذكره، ص، 220.
* - للإشارة فقط أن قراءة الكسندر كوجيف لهيغل في كتابه "مدخل لقراءة هيغل" "جدلية العبد والسيد"، وقراءة هربرت ماركيز في كتابه "العقل والثورة" والماركسية أيضا وهي وليدة فلسفة هيغل لا تخرج عن نفس المسار الذي سارت عليه كتابات ميكافيللي خصوصا كتاب الأمير وكتاب الليفيثان لطوماس هوبز.

² - Hannah Arendt, *Man in Dark Times*, Op. cit, p. 25.

³ - Hannah Arendt, *Man in Dark Times*, Op. cit, p. 25.

للعلاقة مع الغير دور أساسي في حقل الممارسة السياسية، لأن الغير مدفوع بدافع غريزي للعيش مع الآخرين، ومهما كان الإنسان وتفرّد وضعه الاجتماعي والنفسي، فإنه محتاج إلى رفاق وأصدقاء لكي يقتسم معهم نفس الشعور الذي يمكن أن يشعر به معهم في الالتزام السياسي، وفي كل الأنشطة القائمة على أساس تحقيق خير مشترك. وبهذا المعنى تمهد الصداقة للفضيلة كما ألمح إلى ذلك أرسطو سابقا.

الوجود مع الغير إذا هو المخبر الأساسي للصداقة، ولا أساس من الصحة أن يمثل الغير تهديدا للذات ولأصالتها (هايدغر)، أو الجحيم هو الآخر (سارتر). بل المشكلة تكمن في لا انفتاحها على الآخر كما سنرى مع روسو. من هذه الزاوية تشترك العدالة والصداقة في الهاجس نفسه.

إن التفكير في الصداقة هو تفكير في العلاقات الإنسانية. وكما نعلم أن القدماء لما فكروا بهذا المنطق وجدوا أن الحياة يستحيل أن تتعايش بدون أصدقاء، إننا بحاجة إلى مساعدة الأصدقاء في حدوث مصيبة، بدلا من ذلك كانوا يعتقدون أنه لا يمكن للمرء أن يكون سعيدا إلا إذا كان له صديقا لا يقتسم. وعلى هذا الأساس "فصديق (Philos ou Amicus) الكل ليس صديق لأحد"¹. كما سبق لأرسطو أن عبر عن ذلك بـ"أصدقائي، ليس هناك صديق"² واستعادها دريدا في كتابه سياسات الصداقة.

كل الناس على اتفاق في أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام به عند الشدائد. "فحينما نكون شبانا نطلب إلى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها، وحينما نصبح شيوخا كهلة نطلب إليها عنايتها ومساعدتها التي تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يجلب علينا كثيرا من أنواع الخور، وأخيرا حينما نكون في كل قوتنا نعتمد عليها لنتم بهاء أعمالنا"³.

¹ - Dimitri El Murr, *L'amitié*, Op.cit, p. 70.

² - J. Derrida, *the politics of friendship*, American imago m 1993, pro-quest information and learning company, p. 354.

³ - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سبق ذكره، ص، 420.

تتحقق الصداقة بين الصديقين حينما تحصل عملية الجذب بينهما إلى حد التماهي، وهذا ما شكل موضوع سجال بين الفلاسفة الطبيعيين والشعراء لدى اليونان القدامى¹.

وهكذا، إذا كانت الصداقة مع أرسطو تقوم على عملية الجذب المتبادلة بين الصديقين فإن هذا التصور يحيي من جديد التصور الكسمولوجي للصداقة كما رأينا سابقا مع المذهب الفيثاغوري الذي يرى أن عملية الجذب التي تتم بين جميع أجسام الكون تحقق انسجاما وتناغما بين عناصر الكون.

هاهنا يكون التصور الأرسطي لا يزال محكوما بالنظرة الكسمولوجية-الفيزيائية للصداقة. وهذا ما نعثر عليه بالحرف في كتابه **الأخلاق إلى نيقوماخوس** إذ يقول: "أضف إلى هذا أن قانون الطبيعة يقضي بأن الحب إحساس فطري في قلب الكائن الذي يلد نحو الكائن الذي ولده. وهذا الإحساس يوجد لا بين الناس فقط بل يوجد أيضا عند الطيور وعند أكثر الحيوانات التي تحب بعضها بعضا حبا متبادلا متى كانت من نوع واحد ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس... ومن ساح سياحات كبرى أمكن أن يرى كم يكون الإنسان في كل مكان للإنسان شخصا جذابا وصديقا"². يعكس هذا القول الحضور القوي للفيزياء الأرسطية في تناوله للشؤون الإنسانية خصوصا تلك المتصلة بالأخلاق. فقط أن أرسطو ينأى بنفسه عن هذا الانتماء المباشر بتركيزه على المماثل والمشابه. مثلما تحن الأجسام إلى مكانها الطبيعي كما تحن الطيور إلى أعشاشها.

يتبين مما سبق أن الصداقة لدى الإغريق كانت حاضرة في قلب الممارسات السياسية، لكن أليس من مفارقات هذا الحضور أنه شكل إقصاء مباشرا لكل من العبيد والغرباء والمرأة من المشاركة السياسية ؟ ألا يعتبر ذلك خرقا خطيرا للكرامة والحرية الإنسانية ؟

يواجهنا أرسطو بنعومته الشرسة قائلا: "ضد أنانية وحب الذات قامت المدينة-الدولة". لان حياة المدينة تقتضي من الآخر تكريس جهوده لخلق مشاريع مجيدة بتركه لشؤون الحياة المنزلية، لأن وظيفة الحياة المنزلية (الأسرية) هي في المقام الأول الحفاظ

¹ - Dimitri El Murr, *L'amitié*, Op.cit, p. 77.

² - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سبق ذكره، ص، 120.

على استمرارية الذات وحفظها بيولوجيا. فالتعريف الذي اقترحه أرسطو للإنسان كحيوان سياسي لم يكن ذو صلة بالحياة المنزلية الفردية الحميمية. وهنا تكمن نقطة ضعف روسو كما سنرى لاحقا، "ولذ فللعبد والسيد، إن ربطتهما صلة طبيعية، مصلحة مشتركة وصداقة متبادلة"¹.

لم يكن مسعى أرسطو من العبودية تكريس اللامساواة بل على العكس من ذلك اعتبرها تضحية. وبما أننا نعيش في ظل وضع بشري هش، فإننا مطالبون بتأسيس علاقات الود والاحترام المتبادلين، "لأن ما يطلب مني أن أقدمه ربما لا يتناسب مع ما حصلت عليه... كما أن أولئك الذين يطلبون مني مساعدتهم ربما يكونون من بين أولئك الذين لم أتلق منهم شيئا"²، وحتى علاقة السيد بالعبد ينبغي أن تسودها الصداقة مادامت الجهود التي يقوم بها هذا الأخير، تعفي الأول من الأعمال الشاقة لما يخدم مصلحة المدينة.

إذا كان أرسطو قد جعل من الدخلاء أصدقاء ولو في وضع لم يشرف بلقب الصديق ؟ ترى لماذا لم يجعل هتلر من اليهود أصدقاء بدلا من أعداء ؟ فهل السياسة وصلت معه إلى هذه الدرجة من الحقد ؟ إلى حد التصفية الجسدية ؟ وهكذا بدلا من أن تصبح الصداقة هي الفعل المؤسس في السياسة صار الشر هو الفعل عينه.

أظن أن تعامل أرسطو مع الغرباء كان حلا رائعا يمكننا أن نصفه تجسيدا لعبقرية التعاطي مع العبيد، وهكذا لم يقم أرسطو تعارضا بين العبودية والحرية من خلال نظام العبودية.

2- العصر الرومانسي وتأثيره على الصداقة السياسية

أ- روسو في مواجهة الفيليا الأرسطية

¹ - أرسطو، في السياسة، سبق ذكره، ص، 119.

² - ديفيد فيشر، "الأخلاقيات والحرب هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين ؟"، ترجمة أ.د. عماد عواد، العدد 414، عالم المعرفة، 2014، ص، 95.

بما أن بحثنا يدور حول الفلسفة السياسية، فإن إسهامات روسو في هذا المجال تبقى هائلة، نظرا لكونه يمثل الخيط الروحي الناظم بين الفلسفة السياسية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد اتخذ من العواطف مدخلا واسعا لتفسير سلوكيات الإنسان. وهنا أجد الحجة المناسبة لتناول المقولة الشهيرة لأندرية جيد لما قال: "بالعواطف الجميلة نصنع أدبا رديئا" ترى هل تنطبق عبارة جيد هذه على السياسة؟ كأن نقول بالعواطف الجميلة، نصنع سياسة رديئة. ومن بينها عاطفتي: "الحب والصدقة". في كتابه **ديوان السياسة** يرى عبد الله العروي أن الفكر السياسي القديم ينطلق من النوازع إذ يعتبرها المادة الأولى للسياسة ممارسة وتنظيرا وتعبير أدق السياسة هي فن توظيف النوازع¹. وفي المحاضرة المشهورة التي ألقاها مارتن هايدغر بفرنسا تحت عنوان (qu'est-ce que la philosophie ?) قال: لا تنطبق عبارة اندريه جيد على الأدب وحسب بل تنطبق أيضا وبدقة أكثر على الفلسفة². بموازاة مع هذين التصورين يبقى السؤال الذي يطرح نفسه هنا أليس في الأمر مخاطرة خصوصا وأن الصداقة عاطفة من العواطف النبيلة؟

نعم لقد ساد هذا الاعتقاد في العصر الحديث حينما أعربت آرندت عن قلقها قائلة: "نحن معتادون اليوم أن نرى الصداقة كظاهرة من الحميمية، حيث الأصدقاء يفتحون قلوبهم لبعضهم البعض بعيدا عن العالم وعن مطالبهم"³، ومن أبرز المدافعين عن هذا الرأي روسو وليس ليسينغ الذي توافق بشكل جيد مع الموقف الأساسي للفرد الحديث. الكاتب الكبير الوحيد الذي ميز بما فيه الكفاية، والذي لازال يستشهد به في أحيائ كثيرة في هذا الباب⁴، "أفضل ممثل لاغتراب الفرد الحديث الذي يمكن أن يكون حقا بعيدا عن الحياة العامة والذي يقبع في اغترابه من العالم ولا يكشف عن ذاته إلا باللقاء وجها لوجه في الحياة الخصوصية والحميمية"⁵. نستشف من خلال تنظيرات روسو للحميمية "أنه متمرّد ليس ضد ظلم الدولة، لكن ضد شذوذ المجتمع الذي لا يطيقه قلب الإنسان، لأن كل من الحميمية والمسألة الاجتماعية ينحدران من الوسائط الشخصية للوجود البشري"⁶.

¹ - عبد الله العروي، **من ديوان السياسة**، المركز الثقافي العربي، 2014، ص، 23.

² - مارتن هايدغر، "ما الفلسفة"، **مجلة العرب والفكر العالمي**، مرجع سبق ذكره، ص، 23.

³ - Hannah Arendt, **Man in Dark Time**, Op.cit, p. 24.

⁴ - Hannah Arendt, **The Human condition**, Op.cit, pp. 38-39.

⁵ - Hannah Arendt, **Man in Dark Time**, Op.cit, p. 24.

⁶ - Hannah Arendt, **The Human condition**, Op.cit, p. 39.

"إن تطور العواطف الأولى كانت نتيجة وضع جديد يجمع في سكن واحد الأزواج والزوجات والآباء. وأن عادات العيش المشترك ولدت الأحاسيس الأكثر رقة التي عرفها الناس، أي الحب الزوجي والحب الأبوي، فصارت كل الأسر مجتمعا صغيرا. وبقدر ما كانت مترابطة، فإن الانجذاب المتبادل والحرية كانا هما الرباط الوحيد"¹، كما يمكن أن نضيف موقف باسكال الكاتب الفرنسي الذي ذهب إلى حد التأكيد على أن العزلة هي خير ما يعبر عن حقيقة الكائن البشري، وأن مجتمع الأغيار من الناس هو مجتمع لهو وتسلية يبعدنا عن الانهمام بالذات أو أن الإنسان أصلا كائن أناني وشرير، ومن ثمة تكون العلاقة الأساسية بالغير علاقة صراعية.² وبالتالي فإنه من الصعب بالنسبة لنا أن نفهم الأهمية السياسية للصدقة في العصر الحديث كما ذهبت إلى ذلك حنا آرندت في كتابيها رجال في الأزمنة المظلمة وحيوات سياسية³.

ب- الصداقة تعديل لحب الذات

لم يسلك الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم مسلك: روسو، لوك، هوراس، أبيقور وآخرين ممن دعموا أطروحة الأنانية، بل عارضهم بشدة من خلال تبني موقف استفزازي. أطروحة في نظره تدعم في الواقع المبدأ الذي يحكم الفعل البشري هو المصلحة الذاتية، مادام الناس ليسوا اجتماعيين. ويعارضهم من خلال قوله هذا : "من المستحيل جني أي فعل نقوم به لصالح حب الذات"⁴. وأمام هذه النظرة الاختزالية، يريد هيوم أن يظهر بأنه لا يمكن أن نفهم الأنانية كمبدأ من مبادئ الأخلاق. خصوصا وأن هيوم من الفلاسفة الأخلاقيين الذين يرون في "الإنسان كائنا اجتماعيا بقدر ما هو عاقلا"⁵. وبهذه الأسبقية الاجتماعية على العقلانية للإنسان على نفسه، لابد وأن تخيب آماله أحيانا وأن تحقق أحيانا أخرى في الرفقة والصحبة، ما دام كونه كائنا اجتماعيا. ونحن هنا باستحضارنا موقف هيوم بصدد الصداقة لكي نفهم التحول التاريخي الذي له ما يبرره من الأسباب،

¹ - Ibidim.

² - ترفتان تودوروف، "محبة غوته.. ولم"، ترجمة خالد البحري، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان الثالث والثلاثون والرابع والثلاثون، 2015، مركز الإنماء القومي، ص، 16-17.

³ - Hannah Arendt, *Vies Politiques*, Op.cit, p. 34.

- Hannah Arendt, *Man in Dark time*, Op.cit, p. 24.

⁴ - Dimitri, *L'amitié*, Op.cit, p. 114.

⁵ - دافيد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة، محمد محجوب، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2008، ص، 29.

نذكر منها: ظهور الحب الرومانسي والأسرة النووية، وتشديدها على الحميمية والخصوصية، ونماء الرخاء وبالتالي أشكال متطورة من التسلية والاستهلاك. والإجلال المسيحي لقيمة العمل الذي لم يكن الإغريق يقدرونه، والعزوف المتزايد عن الحروب التي كان الإغريق يجلونها أيما إجلال. فقد كان الإغريق ينظرون إلى المجال الخاص مجال الحرمان وهذا هو أصل كلمة (private) أي حرم. ورأوا فيه القليل من القيمة -هذا إذا كان لهم حقاً مصطلحاً يضاهي مصطلح "خاص" على الإطلاق-. أما نحن المحدثون فإننا نجد متعة هائلة في الحميمية وفي الحب وفي التسلية وفي الاستهلاك وفي العمل¹. وتشير آرندت إلى أن الناس المحدثين على حيرة من أمرهم، ذلك أن الفلاسفة القدماء رأوا في الإنسانية صورة هادئة وباردة، بدلاً من عاطفية، ذلك أن الإنسانية لا تتمثل في الأخوة وإنما في الصداقة والإخاء على ما يبدو لي هو أكثر مصطلحات شعار الثورة الفرنسية غموضاً. فالأخوة لا تخلصنا من منطق الذاتية، بل تقف سداً منيعاً في وجه الاختلاف وترفض انفتاحنا ورؤيتنا للآخر وتتمثل الإنسانية في ذلك لا في الأخوة².

إن أحسن مثال للتجانس المشترك للمواد المستقلة هي الصداقة: يمكن أن نصف رجلين تربطهما صداقة "بمواد مستقلة" بقدر ما لكل واحد منهما علاقة مع ذاته، فهما ليسا بالصديقين إلا نسبياً لبعضهما البعض. إن زوجين من الأصدقاء وحدة، الواحد، حين توجد صداقة كلما دامت، وما إن توقفت، يصيران "مادتين" مستقلتين الواحدة عن الأخرى. وهذا يدل على أن شخصاً أو موضوعاً يمكن أن يكون واحداً في علاقته مع ذاته مع البقاء نسبياً للآخر، مرتبطاً به برباط متماسك إلى درجة أن الاثنين في واحد، دون تغيير المادة، ودون الحرمان من استقلاليتهما وهويتهما الأساسية³.

لذلك كله أصبحت المثل والقيم في العصر الحديث أكثر انحطاطاً، وذلك لاختفاء الصداقة من الفضاء الفلسفي، بل ولتراجع الفلسفة ذاتها، فأصبح العالم يتحدث عن السرعة، والمتعة والنرجسية والمسابقة والنجاح والانجاز، إنه يتكلم وفق قاعدة التبادل

¹ - ويل كيملشكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، سبق ذكره، ص، 373.

² - Hannah Arendt, *Vies Politiques*, Op.cit, p.50.

³ - حنا آرندت، حياة العقل، الجزء الثاني، الإرادة، مرجع سبق ذكره، ص، 118.

الاقتصادي المعمم على كل أوجه الحياة، بما في ذلك العواطف والملذات. وقد سبق للفكر الكلاسيكي أن أثار هذه المسألة حينما لاحظ ميول الإنسان نحو الفردانية والانعزال.

وبعدتنا إلى الأطروحات السالف ذكرها فإننا نكون مطالبين الآن بإثارة بعض من إشكالاتها، والتي ظلت معلقة، مثل التي نعبر عنها على صيغة سؤال استفهامي. إذا كانت الصداقة هي بدهة من اهتمام الفكر الفلسفي القديم ؟ فلماذا إذن أفل نجمها في حقل البحوث المعاصرة ؟ "فهل هذا يعني أن الفلسفة تخلت عن نبراسها الهادئ وأنها لم تعد حبا للحكمة ؟ هل أصبحت تنهل من الكره بعد أن ملت كل تجارب الحب ؟"¹. أم يمكننا أن نفسر هذا التواري عزوفا عن القيم الأخلاقية على غرار العزوف السياسي الذي تعيشه بلادنا اليوم بشكل خاص ؟

لفهم الأسباب الكامنة وراء تواري الصداقة خلف الأبواب الموصدة للأنانية والحميمية، لابد من التذكير بما كان يسميه الإغريق الإنسانية التي تتحقق في الخطاب بالصدقة (philanthropia) أي "حب الإنسان" الذي يتجلى في الاستعداد لمشاركة العالم مع الآخرين ونقيضه كراهية الناس أو البشر، ويعني ببساطة أن عدو الإنسان حينما لا يجد من يقتسم معه العالم، كالخلوة والانعزال عن الآخرين، وقد اخذ ذلك شكلين بارزين على الأقل:

1- حينما يسود الطغيان أو الاستبداد فيتعثر الحوار ويتأزم، وهذه التجربة تحققت مع الأنظمة الكليانية لما كان النظام البوليسي يلزم الناس الصمت خوفا من الملاحقة الجسدية عوضا عن أن يستحق الابتهاج معهم في العالم. وهنا بالضبط يمكن أيضا أن نلمس كيف انمحي "مجتمع الرفاق" الذي ينشده ويحلم به منظرون ومناضلون ماركسيون عديدون واندغم في ممارسة سياسية توتاليتارية ستالينية ذوبت الاختلافات كلها وصهرتها في بوثة الحزب الواحد وإيديولوجيته الصارمة، وسحقت كل الإبداعات والقدرات على التخيل الثقافي أو الفكري أو السياسي تحت ثقل توجه إيديولوجي بارانوي صلب"².

¹- زهير الخويلدي، تشريح العقل الغربي، مرجع سبق ذكره، ص، 12.

²- مصطفى الحساوي، نسيج الصداقة، مرجع سبق ذكره، ص، 27.

2- حينما ينعزل الناس عن بعضهم البعض مثلما هو قائم الآن في المدن الكبيرة التي تسود فيها علاقات حميمية يغلفها الصمت، هو فضاء يسوده انعزال مغلف بعلاقات سطحية ومزيفة "تغمرها ثثرة المتأدبين الكاذبة"¹.

كلا المستويين يتفقان في النتيجة "الخلوة" و"العزلة"، لكنهما يختلفان في السبب. المستوى الأول سببه السياسة بينما الثاني مصدره التقنية. وإذا أردنا أن نشخص ما تفرضه التقنية على البشر من علائق وهمية، فالفيسبوك هو خير مثال على ذلك، مجتمع الأصدقاء الافتراضيين، وعلى غرار هذه الصداقة الافتراضية هل يمكنها أن تغير وجه السياسة على غرار ما حدث في "الربيع العربي" الذي لعب فيه الفاييس بوك دور الوسيلة الفعالة في إيقاظ شرارات الثورة ؟ بمعنى آخر هل يمكن للوسائل التقنية بما فيها شبكة التواصل الاجتماعي أن تعوض الأغورا بمعناها اليوناني أي الفضاء العمومي ؟

وهكذا فإذا كان الكلام يتم في السر، فهو بأي حال من الأحوال مسألة عديمة الأهمية، يفيد الطريقة التي تظهر بها الفظائع في النقاشات العمومية، الخطاب العمومي لازال خفيا لحد الآن ؟ كما تلاحظ آرندت فالمآسي التي تشير إليها قصيدة بريخت لم تكن محاطة بالسرية والغموض. وبدلاً من الانسحاب بالتأفف أو الضجر من العالم كتبت آرندت "لدينا الحق في أن نتوقع بعض الآمل حتى في أحلك الأوقات، وهذا الآمل قد يأتي أقل من التصورات والنظريات غير المؤكدة تماماً، وكثيراً ما يكون الآمل المنبعث من النساء والرجال، ذابلاً في حياتهم وعملهم على الأرض"²، وفي نفس السياق، كانت وفاة حنا آرندت فرصة سانحة للتذكير بالأهمية التي كانت توليها الفيلسوفة للأصدقاء التي أشار من خلالها هانس جوناكس صديق آرندت، في جنازتها، عبارة بليغة عن الاهتمام الذي كانت آرندت توليه للصداقة والأصدقاء، إذ قال في حقها: كانت، "عبقريّة للصداقة"،

¹ - عبد السلام بنعبد العالي، "هل الفلسفة وسيلة تحالف"، أعمال المؤتمر الدولي الرابع بفاس أيام 10-11 مارس، 2006.

² - Hannah Arendt, *Man in Dark Times*, Op.cit, p. 4.

وأضاف في الإطار ذاته ضمن ما يعرف بثقافة الاعتراف التي تشكل ثقافة الغرب عنوانها الأبرز، "إنها كانت مدفوعة "بايروس الصداقة"¹. وفي السياق نفسه، وغير بعيد عن ثقافة الاعتراف للأصدقاء، لقد أعترف سارتر صديق كامي في الشهادة المؤثرة التي حيا فيها سارتر صديقه كامي في جريدة فرانس اوبسرفاتور يوم 7 يناير 1960، تبرز التأثير الفريد الذي تمارسه نظرة كامو وكلماته: "كنا متخاصمين، لكن الخصام لا أهمية له حتى لو أدى إلى الفراق. إنه فقط، طريقة أخرى للعيش معا، ودون أن يغيب احدا عن أعين الآخر في هذا العالم الصغير الضيق الذي أتيح لنا. إن الخصام معه لا يمنعني من التفكير فيه، والإحساس بنظرته تحط فوق صفحة الكتاب، وصفحة الجريدة التي يقرأوها وأن يتساءل" ترى، ماذا يقول عن ذلك ؟ ماذا يقول عنه في هذه اللحظة ؟"².

ج- اغتراب الإنسان في العالم من دون صداقة وأصدقاء

من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن يحقق الكائن الإنساني وأن يسعى وراء غايات جديرة بالإنسانية، من دون تنمية الصداقة. وهكذا حينما يكون للمرء أصدقاء يشعر بانتمائه إلى العالم. فالصداقة بهذا المعنى تصبح شرطا من شروط الإقامة في العالم، بغض النظر عن الانتماء الاجتماعي أو البلد أو اللغة". ويجد أغلب الناس غبطتهم وسرورهم في حياتهم الأسرية، "التي تقوم الأسرة على صورة اللاجئ، في عالم غير مضياف وغريب حيث تهيمن الوشائج القائمة على القرابة، هذه الرغبة للمصاهرات تؤدي إلى الانحراف المبدئي للسياسة، لأنها تزيل الجودة الأساسية للتعدد أو بالأحرى إنها تفقد من خلال إدخال مفهوم التحالف³.

وكما نعلم أن القدماء لما فكروا في الحياة البشرية وجدوا أنها من المستحيل أن تعيش بدون أصدقاء وحتى الحياة بدون أصدقاء لا تستحق حقا أن تعيش. إننا بحاجة مساعدة الأصدقاء في حدوث مصيبة أو نكبة، بدلا من ذلك كانوا يعتقدون أنه لا يمكن أن

¹ - Elisabeth Young- Bruehl, *Hannah Arendt*, Op.cit, p. XXVII.

² - Camus par Sartre, 13 janvier, 2012, Biblos, (Texte publié le 7 janvier 1960 dans « **France Observateur** »).

³ - Hannah Arendt, *Qu'est- ce que La politique ?* Edition Du Seuil, 1995, p. 32.

يكون المرء سعيدا إلا إذا كان صديقا لا يقتسم. وعلى هذا الأساس ف"صديق الكل ليس صديق أحد". وكل الناس إذن، على اتفاق في أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام به في حالة البؤس وفي الشدائد المختلفة. فحينما نكون شبانا نطلب إلى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها، وحينما نصبح شيوخا كهلة نطلب إليها عنايتها ومساعدتها التي تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يجلب علينا كثيرا من أنواع الخور"¹.

تصبح الصداقة بهذا المعنى جاذبية ساحرة، تولد الاعتقاد في النفوس بأن كل فرد سيصبح بطريقة رائعة ومدهشة صديقا لكل، لكن ينبغي أن لا ننخدع وأن ننسى أن صديق الكل ليس صديق أحد. وكما هو معلوم فإن آرنست ظلت وفية لأصدقائها وخاصة الموتى منهم، وأخص بالذكر الكاتب اليهودي المشهور الذي حاز شهرة كبيرة بعد موته، إذ احتفت به أكثر من مرة وخير مثال على ذلك النصوص الشهيرة التي خصصتها للكاتب بكتاب **حيوات سياسية**².

"كان السفر بالنسبة له من برلين إلى باريس يعادل السفر في الزمن: ليس السفر من بلد لآخر، لكن كان سفرا عبر الزمن، ما يعادل السفر من القرن العشرين إلى القرن التاسع عشر. كان يجد هناك الأمة المتميزة التي تحدد ثقافة أوروبا في القرن التاسع عشر العاصمة التي شيدت على يد هوسمان. باريس "عاصمة القرن 19" كما سماها بنجامين بعد ذلك. باريس هذه لم تكن بالتأكيد عالمية لكن في العمق أوربية وقد اعتبرها بشكل طبيعي كمنازل ثاني لجميع الذين بدون منزل منذ منتصف القرن الماضي"³. والأكثر من ذلك بمجرد وصولها إلى أمريكا عام 1955 انكبت على دراسة فكره وإعادة اكتشاف عظمته وجدته.

يفسر لنا الوفاء الذي تكنه آرنست لأصدقائها، الأهمية الكبرى التي تكنها للثقافة الرومانية التي أولت الاهتمام للمتقشف الذي يضع من بين أولوياته الرفقة الحسنة على جميع الأصعدة، من بين الأفكار، ومن بين الأشياء، وبين الأحياء أو الأموات"⁴.

¹ - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سبق ذكره، ص، 420.

² - Hannah Arendt, **Vies Politiques**, Op.cit. pp. 244-306.

³ - Ibidem, p. 269.

⁴ - Hannah Arendt, **Between past and Future**, Op.cit.

إذا كانت الصداقة قد أخذت قسطا وافرا من اهتمامات رجال السياسة، فإن "هذا الموضوع أخذ حيزا مهما من حياة الكتاب. والكتابة بهذا المعنى لا تخلو من التنافس حول نيل خطوة الأمير"¹. ويمكن أن نستحضر في هذا الإطار كتاب الأمير لمكيافيلي الذي أهده إلى الوزير والعظيم نجل بيارو ذي ميتشي يندرج ضمن تميتين أواصر الصداقة طمعا في كسب ود الأمير وصداقته². وعلاقة بالموضوع فأرندت لم تحترف الكتابة من أجل الشهرة أو نيل رضى السياسي، فرفع سلاح الكتابة لديها جاء من باب نقد السلطة السياسية ولهذا السبب اعتبرت كاتبة سياسية بدون منازع في القرن العشرين. وتناولنا لفلسفة آرندت السياسية جاء لهذا الغرض، أي نقد السياسة وإنقاذها في الآن ذاته من النزعة الاختزالية والتبسيطية. وهنا تتقاطع رؤى ديردا مع آرندت حول موضوع الصداقة الحقة. يقول ديردا: "وأنا أتكلم عن الصداقة العادية والعامة (de vulgari aut de medoicri) التي لها مع ذلك رونقها وفوائدها، أنا أتكلم عن الصداقة الحقة، الكلمة (sed de vera et perfecte loquor)، كما عرفها الأشخاص الناذرون الذين نذكرهم (qualis eorum, qui pauci nomintur, fuit)³.

في مقابل التصور غير السياسي أو المضاد للسياسة، للحب، دافعت آرندت عن مفهوم الصداقة (أو الفيليا السياسية) Philia politiké اعتبرتها فضيلة سياسية أصيلة: "نوع من الصداقة دون حميمية وبدون قرابة، هذا هو الاعتبار الذي يمكنه الصديق للشخص من خلال الفضاء العام الذي يضع الناس في علاقة مباشرة فيما بينهم.. مثل هذا التصور للصداقة، لا يدمر المسافة بين الناس، كما هو الأمر بالنسبة للحب⁴، بل على العكس من ذلك إنه يتيح لهم فرصة التحرر وذلك بالظهور في العالم المشترك، الذي يربط فيما بينهم حينما ينفصلون، أي أن الصداقة تجعل من الآخر من إواليات انشغالاتها. فالصديق يلقي

¹ - محمد أيت حمو، "الكتابة بين التسلية والتعزية"، أعمال المؤتمر الدولي الثالث، الكتابة والسلطة، إشراف وتنسيق، عبد الله بريمي، سعيد كريمي، البشير التهالي، 12-14 مارس 2014، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2015، ص، 107.

² - نيقولا مكيافيلي، الأمير، تعريب خيرى حمادة، الطبعة الرابعة والعشرون، 2002، دار الأفاق الجديدة، بيروت، صص، 51-53.

³ - جاك ديردا، "سياسات الصداقة"، ترجمة فتحي المسكيني، مجلة يفكر، ملف العدد الأخلاق والسياسة، العدد السادس، 2015، ص، 83.

⁴ - يمكن أن نضيف حتى الضرورة التي تفرض على الفرد ضغطا قاهرا يجعله متفوقا على نفسه خوفا من الآتي كما في حالتي الفقر والجوع. استقيت هذه الملاحظة من كتاب آرندت ما السياسة الفصل الأول معنى السياسة.

المصير نفسه في الجماعة السياسية، التي ينتمي إليها كما ترى آرندت¹ أي، الفضاء العمومي للظهور، لا يكمن في المشاعر الحميمية للظلمة أو للقلب، فسلجة الصداقة، أي شخصنتها يضفي عليها طابع الوسائل وبالتالي تصبح الصداقة ميلا ليس إلا. بينما من حيث المبدأ ينبغي أن تكون غاية في ذاتها. وتعايير كانطية، فإن الصداقة الحقيقية هي تلك التي تتعامل مع الصديق كغاية وليس وسيلة²، وفعلا يقوى الحب أن يكون عقلايا فإن نجح في ذلك صار فلسفة. (فيلوصوفيا).

وقد سبق لآرندت، أن عبرت بصدد الفقر العاطفي الذي يعاني منه العالم بالقول التالي: "الحب، بطبيعته، هو غريب عن العالم unworldly، بسبب ميله المتأصل لاستبعاده للعالم الخارجي لا بسبب نذرته، فإنه ليس غير ميسر فقط، بل ضد السياسة وقد يكون أقوى من كل القوى البشرية ضد سياسية³. وكما يتبين من خلال تأمل أحداث البشر، أنه لا تتحكم في سلوكياتهم وعقولهم، وإنما عواطفهم الانفعالية، وكمثال على ذلك العنف. وقد أكدت في مناسبة أخرى أن فقدان الناس لعالمهم أي معانهم وقيمتهم أي فقدان الذي بينهم في الحياة المعاصرة واصفة هذا الفقدان بالجفاء المتعمد والموجه للروابط الاجتماعية التي تغذي الفعل السياسي وتتضجه عبر سيرورة معقدة. لكن ما حصل هو العكس، الشيء الذي زرع بذور الريبة والشك في سيكولوجية كل من الفنان⁴، والفيلسوف وهذا ما يفسر "انعزال الفنان وتوحد الفيلسوف وانفصام الروابط التي تعزز الإنسان بأخيه الإنسان كما في تجارب الصداقة والحب⁵. ومن تجليات سلبيات الحداثة وتأثيرها على نمط عيش الإنسان الحديث، أنها قلصت من المسافة الزمنية للقاء بين الأصدقاء نتيجة

¹ - Jean- Claude Pouzat, *Hannah A, une introduction*, Op.ct, p. 365.

² - بيار سوفاني، ماهية العشق عند الفلاسفة، سبق ذكره، ص 146.

³ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 242.

⁴ - تجدر الإشارة إلى أن آرندت دعت إلى جعل الفن عموما من خلال استعارتها لمفهوم البراعة من ميكافيلي كما وظفته في فلسفتها السياسية، وهنا تتقاطع دعوة آرندت مع كارل ماركس الذي كشف أن الفن ضيع هالته وأصالته من أجل أن يصير ملكا للجماهير. وبهذا الاكتشاف صار الفن كعلامة حاسمة ميسرة في القرن الماضي 1936. للتوسع في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى كتاب آرندت بين الماضي والحاضر ثم إلى المقالة المنشورة في مجلة *يتفكرون* "الفن والسياسة" طوني نيجري نموذجا، ترجمة أم الزين بنشيخة المسكني، العدد، السادس، 2015، ص ص، 188-197.

⁵ - عبد الرحمن بنشاق، "حنة آرندت والمسألة السياسية (تصدير)"، بين الماضي والحاضر ستة بحوث في الفكر السياسي، مرجع سبق ذكره، ص، 26. بتصرف

ضغوطات الحياة وإكراهاتها. إذ حلت قاعدة "التعلق بالحياة بشغف كبير"¹ محل قاعدة "المجازفة بالحياة" لنيل الرضى،-وهي القاعدة التي كان يعمل بها المواطن الروماني في عهد مكيا فيلي، أن المرء كان مستعدا للتضحية بحياته أو المغامرة بعذاب الجحيم من أجل مدينته"². ومن يظل لصيقا بالقاعدة الأولى "لن يمتلك روحا حرة بل عبدة"³.

ناذرة هي إذن الانفعالات القوية التي تغذي دفع الحياة، -كما في عاطفة الصداقة- وفي ظل ندرة هذه العواطف الجميلة، لربما قد تتحول إلى منتجة لأسوأ الآداب كما سبق أن قال ذلك أندريه جيد. إن لم نحسن استعمالها. وهكذا ستتحوّل هذه العواطف إلى إلغاء ربما المسافات، وتلغي الوسط الموجود دائما في التواصل الإنساني، أي الحيز الدنيوي بين الناس حيث تقع الأمور السياسية ويقع ميدان الشؤون البشرية بأسره. رغم كل هذا فإن آرندت أظهرت الاهتمام المستمر في العلاقة بين الحب والسياسة. فصار حضور الحب في العالم مع آرندت على هذا الشكل:

1- العالم وحقيقة العالم

2- العلاقة المتوترة للفرد مع العالم

3- إشكالية العيش سويا أو معا Mitsein ومع الآخرين في العالم⁴.

المبدأ المسيحي للمحبة غير كاف للمجال الدنيوي⁵، أي السياسي. وعلى هذا الأساس لا يمكن للحب أن يؤسس للمجال السياسي، "فعندما يجلب الحب إلى طاولة التفاوض لنقولها بصراحة إنني أجد ذلك كارثيا، بل وساذجا أيضا"⁶، بل يجب العودة إلى الصداقة السياسية التي تشكل اللبنة الأولى لترسيخ الثقافة السياسية. "ففي علاقات الصداقة حيث يوجد أشخاص يتحاورون بشكل مباشر بغض النظر عن رؤيتهم وعلاقتهم مع العالم.

¹ - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Op.cit, 42, ar.

² - حنا آرندت، في الثورة، سبق ذكره، ص، 50.

³ - نفسه.

⁴ - حنة آرندت، مارتين هايدغر، رسائل حنة آرندت ومارتن هايدغر، سبق ذكره، ص، 29.

⁵ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 53.

⁶ - Entretien télévisé de Hannah Arendt avec Gunter Gaus, diffusé sur la seconde chaîne de télévision allemand, Op.cit.

فالناس المنتمين لأكثر التنظيمات اختلافا ما يزال باستطاعتهم أن يكونوا أصدقاء"¹، ذلك أن "الإنسانية لا تتجلى في التمجيد، لكن في الرصانة والوضوح، ولا تتجلى في الأخوة وإنما في الصداقة، والصداقة ليست شأنا شخصيا ولكنها مطلب سياسي ومرجع يحفظ العالم. كل ذلك يبدو لنا حصرا وما يميز العصور الكلاسيكية القديمة ذات الصلة بالحكيم ناتهان"². لكن حبها للعالم قادها إلى عدم التخلي عن الذاكرة للإشادة بالأفعال الكبرى الجميلة.

ولنا في التاريخ السياسي المغربي نماذج فريدة من نوعها كرست مفهوم الصداقة. كما تجسدت لدى كل من "علال الفاسي وامحمد بوستة. صداقة امتزج فيها السياسي بالحميمي لتتسج روحا من العالق العائلي وتلك التي جسدها الشيخ ياسين بالملاخ والسليمان، صداقة بصمتها الثقة والعهد والوفاء. هؤلاء الثلاثة تقاسموا المكان، مدينة مراكش وفضاءاتها، كما تقاسموا المحن (السجن). كما نجد أرقى أشكال الوفاء والصدق السياسي إلى حد المماهة بين الشخصين: المهدي بنبركة وعبد الرحيم بوعبيد. الزعيمان الاتحاديان اللذان تحدثا بقلب واحد ولسان واحد"³. وكما لا يخفى أيضا أنه في إطار صداقة الالتزام السياسي فكرا وممارسة، تجسد أيضا بين العديد من مثقفي المغرب في بلاد المهجر أثناء فترة دراستهم في السبعينيات من القرن المنصرم، وأخص بالذكر الصداقة التي جسدها أستاذنا المرحوم إدريس المنصوري لأصدقائه وفق "الإطارات الثلاثة: التدريس، النقابة، الحزب"⁴.

هذه النماذج الممتازة لسياسة الصداقة، لم تخلو أيضا من دسائس، ويمكن في هذا الإطار الأخذ في الحسبان كل التوجهات التي حولت الأصدقاء إلى أعداء، وإلى المسارعة إلى قتلهم، وخيانتهم إما بدعوى أن هناك بلادا تحتاج إلى بناء بقتلهم أو خيانتهم، أو بدعوى حرب ما لا بد من ربحها أو أحيانا بدعوى حتى.. على حد ما ذهب إليه الكاتب الفرنسي جيل مانغار"⁵. ولعل الانقلابات التي تعرض لها الحسن الثاني من طرف قادة

¹ - Ibidem.

² - Hannah Arendt, **Vies Politiques**, Op.cit, p. 34.

³ - عبد الحميد جماهيري، "التفكير في السياسة من خلال الصداقة"، **جريدة الاتحاد الاشتراكي**، الجمعة - السبت...، دجنبر، 2014، العدد، 10.882، ص، 5.

⁴ - عبد الحي أزرقان، **حضور وغياب الصديق**، شهادة في حق الراحل الأستاذ إدريس المنصوري، 1949-2012، 24 أبريل 2012، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز فاس، بمناسبة الذكرى الأربعينية لوفاته، ص، 41-47.

⁵ - عبد الحميد جماهيري، "التفكير في السياسة من خلال الصداقة"، **جريدة الاتحاد الاشتراكي**، سبق ذكره.

الجيش، أحس بنفسه أكثر عزلة، فكان في أمس الحاجة إلى أصدقاء مهرة، وخير مثال على هذه الصداقة التي كان يعتمد عليها الحسن الثاني كثيرا، هو الصديق الوفي إدريس البصري وزير الداخلية الذي أوصى له الحسن الثاني بتولي الشؤون الداخلية للبلاد. فيما اعتبرت الصداقة التي عمرت أكثر من أربعين سنة بين الحسن الثاني ورضى كديرة.

د- الواقعية السياسية بين طوماس هوبز وكارل شميث¹

الكلمة الغالبة في صداقة "الكل لكل" "كلنا سواء"، لاشك أن هذا الحكم مبالغ فيه بعض الشيء، كلام يثلج الصدر أكثر مما يشفي الغليل، شبيه بالتوجه الرومانسي البعيد كل البعد عن الواقع. ولعل التجارب السياسية التي مرت بها البشرية حافلة بسلسلة من الإخفاقات والانكسارات والتموجات التي أفضت إلى بروز كتاب واقعيين في السياسة من قبيل مكيافيللي وطوماس هوبز وكارل شميث. هل ينبغي بالتالي أن نعطي الحق لهوبز وأن نستنتج من عدم إمكان صداقة "الكل لكل" واقع حرب كل واحد ضد كل واحد؟

الصداقة بالتحديد هي الوسيلة التي يتم بفضلها الفرار من التساوي أمام الموت، وذلك بصيغة سياسية أرسطية، خاصة في حالي الحرب الأهلية والخصام الطائفي الذي يواجه الكيانات السياسية، والصداقة هي الضمانة الأكثر ضمانا من أجل العلاقات بين المواطنين²، وهوبز كما هو معلوم فيلسوف السياسة الوحيد الذي يلعب لديه الموت دورا محوريا على شكل الخوف من الموت العنيف³، بواقع أن هناك في الواقع أعداء معينين. وهكذا يلعب العدو في فكره السياسي إحدى النقائص التي ينبغي حلها بطرق سياسية.

"في السياسة، يصبح الصراع مع العدو هو الفعل"⁴. في هذه النقطة بالذات يشكل العدو جزء من جوهر السياسة. ويستعير كارل شميث صيغة العداوة في الحرب لتسويق وجود السياسي الذي لم يعد له في الظاهر وجود بفقدان وجود العدو وبمعزل عن الحروب.

¹ - الأستاذ المشهور للقانون الدستوري والدولي الذي أصبح في وقت لاحق نازي، حنا أرندت وعلاقتها بالصداقة، انظر: - Hannah Arendt, **Vies Politique**, Op.cit, p. 252.

² - حنا أرندت، في الثورة، مرجع سبق ذكره، ص، 46.

³ - انظر الفصل الخاص بالكليانية وعودة الفلسفة السياسية من هذا البحث.

⁴ - آلان باديو، في مديح الحب، ترجمة غادة الحلواني، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2014، صص، 90-91.

ذلك أن غياب تشخيص العدو يؤدي إلى فقدان السياسي¹. ترى ما المقصود بالعدو بمعناه السياسي ؟

يعطي شمديت معنيين لمفهوم العدو:

1- المعنى الأول وهو المعنى السلبي، "أي بما ليس هو: فليس العدو هو المنافس ولا الخصم ولا المعرض ولا المناوئ"².

4- المعنى الثاني وهو المعنى الإيجابي: والذي يحمل دلالة وجودية تطبع العلاقة مع الغير التي غالبا ما تكون مشوبة بالتوتر إلى درجة الصراع القاتل³، هذا المعنى الأخير يحمل دلالة دياليكتيكية على الطريقة الهيجلية على شاكلة جدلية العبد والسيد.

بهذا المعنى، ثنائية صديق/عدو ليست خصما شخصا: لا وجود لكرهية شخصية. بل العدو بالمعنى العام. وهكذا فإن اتخاذ أعداء سياسيين هو عمل منسجم تماما مع الوضعية المسيحية "أحب أعداءك لأن العدو هنا هو Hostis.

يجب أن نقر، إذن، بأنه على السياسة إن أرادت أن تخفف من بؤر التوتر والنزاعات، يجب عليها أن تحدد عدوها الحقيقي. وهذا يفترض أصدقاء حقيقيين.

وعلى هذا الأساس يتطلب من السياسي أن يسوس وفق الدراية التامة لعدوه من أجل الحفاظ على سلامة وأمن وممتلكات الأفراد والدولة. لكن من مفارقات العدو في وقتنا الراهن أننا لم نعد أمام عدو بشري، بل عدو موضوعي يتجلى في الفقر والهشاشة أو ما اصطلحت عليه آرندت مرات عديدة بما يسبق السياسة كفعل وممارسة. ولعل الصورة البارزة التي تؤثت المشهد السياسي المغربي اليوم وإن كانت قد جاءت بشكل متأخر عن مثيلاتها الأوروبية في عهد الحكم النازي والاشتراكي والفاشيستي. هي الشعبوية التي لا تعني

¹ - جاسم بدوي، "مشروع دريدا في الأممية التفكيكية: بالفلسفة وحدها يمكن إنقاذ العالم"، الفلسفة السياسية من الشموليات إلى السرديات الصغرى، مجموعة من المؤلفين، مراجعة، إسماعيل مهنانة، ومحمد شوقي الزين، ابن النيم، روافد، الطبعة الأولى 2012، ص، 345.

² - محمد الشيخ، "فصل المقال فيما بين الدين واللاهوت من اتصال عند كارل شميت، الدين والسياسة من منظور فلسفي"، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، منشورات عكاظ، 2011، ص، 139.

³ - محمد الشيخ، "فصل المقال فيما بين الدين واللاهوت من اتصال عند كارل شميت، ص، 139.

البساطة والتبسيطية، ولا تعني البيداغوجية وإنما الديماغوجية. وهذا يقلل من شأن الصداقة وأهميتها السياسية ويذكي من نار الدعاية والبهرجة والبروبغاندا وصراع المصالح.

إن إمكانية الصداقة في معناها وظاهرها ما كانت لتبرز أبدا لو لم تستدعها صورة العدو سلفا. هذا يفيد في أن الحقل السياسي هو الحقل الذي يمكن التمييز فيه بين الصديق والعدو. فالعدو خلافا لشميت، ليس بالضرورة هو الخصم السياسي للتنافس على تولي السلطة، بل العدو قد يأخذ أبعادا أخرى مثل ذاك الذي صورته لنا جون راولز حينما قال: "إن الأشخاص الذين قد لا يعملون أبدا حسب واجب العدالة، إلا إذا أملت ذلك عليهم مصلحتهم أو انتهازيتهم لا يمكن أن توجد بينهم روابط الصداقة المتبادلة ولا يمكنهم الإحساس بالنقمة والسخط والغضب إزاء حالات وسلوكات تتميز بعدم الإنصاف والعدالة، بل تقتصهم، حسب راولز دائما، بعض السلوكات الطبيعية والأحاسيس الأخلاقية من نوع أولي وخاص بل إنهم لا يتوفرون على بعض المواقف والقدرات المنتظمة داخل مصطلح الإنسانية"¹. وفي مثل وضع كهذا، من المحتمل أن تصير عاطفة الصداقة نوعا رديئا من السياسة، لأن صداقة ذوي الرداءة على حد قول أرسطو تستمد وجودها من المنفعة، فتتحول المعاشرة إلى مجرد أداة لجلب المنفعة الشخصية. "إذ أن الصداقة التي تقوم على أساس الثراء، لا على أساس الروح وعظمتها، هي صداقة زائفة تشتري بالمال ولا تكون أمينة موثوقة"². ومن ثم جاء المثل: "من الأخيار تأتي الدروس الجيدة"³. ولربما كان نيتشه على صواب حينما قال "الأخطاء هي التي ربت الإنسان"، في إشارة إلى للكلمات التي نتلقاها من الآخر الذي قد نضع فيه الثقة العمياء.

إن الصداقة بهذا المعنى لا تتزعزع إلا في الفضاء العمومي، حيث يتواصل الناس بشكل حر وبأريحية. ورؤيتنا للصداقة بهذا الشكل تأتي في كثير من الأحيان كاحتجاج

¹ - مصطفى الحسناوي، نسيج الصداقة، مرجع سبق ذكره، ص، 25-26.

² - مكيافيللي، الأمير، سبق ذكره، ص، 8.

³ - أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سبق ذكره.

بدیل للثقافة السياسية المعاصرة، تتميز هذه الأخيرة بالاغتراب والعداء للصدقة والفضيلة ومن أهم من تناول السياسة على منوال الفهم الأرسطي المتناغم للسياسة هي حنا آرندت نظرا للتراجع الخطير الذي عرفته الصداقة في العصر الحديث. ف"الانهمام بالعالم المشترك لا يزال بعيدا عن تحقيق إنسانية الإنسان"¹. إن الصداقة والسلطة لم تكونا، في هذه الحالة، سوى وجهين لشيء واحد"². لكننا اليوم في وضع مخالف تماما للتصور الأرسطي للسياسة كما عدلته وطورته آرندت. وضع يوصف بالكارثي. الذي يتميز بالاغتراب والعداء للصدقة والفضيلة المدنية. وفي إطار الجهود المبذولة من طرف دريدا الذي يحيلنا دائما على أرسطو الذي يضع الصداقة فوق القانون والسياسة والعدالة، فإنه كفيلسوف يهودي نجده يتقاطع وتصورات آرندت للصدقة.

¹ - Hannah Arendt, **Vies Politiques**, Op.cit, p. 34.

² - حنا آرندت، "أزمة التربية"، ترجمة جمانى أفلي- عزالدين الخطابي، الأزمنة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص، 16.

خاتمة

إن الصداقة عند اليونان كما هو الحال عند الرومان تظل أرقى علاقة إنسانية ممكنة. ويمكن اعتبارها إرث قابل للإغناء. وهذا ما لاحظناه مع حنا آرندت التي حاولت إحياء كنوز الصداقة المفقودة وجعلها عمومية من خلال الممارسة السياسية ومن خلال سبر أغوار ودهاليز الثقافة الغربية على مر التاريخ. بهذه الجهود تكون آرندت واحدة من بين الفلاسفة الذين كرسوا وقتا مهما من حياتهم الفكرية للنش في هذا التاريخ الحافل بسلسلة من الإخفاقات والنجاحات وخصوصا السياسية منها. وبلغت سيوسولوجية هادئة أختتم القول بمقولة للسوسيولوجي أحمد شراك مقولة لعلها تلخص كل ما تناولته في هذا الفصل: "وهكذا إذا كانت الصداقة كمفهوم فلسفي تناوله تاريخها منذ أفلاطون إلى دريدا- الفيلسوف اليهودي أيضا سار على نفس درب آرندت. - فنحن لسنا بصدد استعراض هذا التاريخ وإنما نزعم بأن الصداقة في المجمل هي علاقات اختيارية بعيدا عن العلاقات القدرية العائلية أو ما يسمى بالعلاقات الشقيقة والعلاقات التعاقدية والمؤسسية كالزواج مثلا والحب"¹، وهنا تكمن حيرة الناس المحدثين كونهم أقحموا في الإنسانية مصطلح الإخاء بدلا من الصداقة. والصداقة على هذا النحو، يمكن إدراجها ضمن قائمة الآليات السياسية القائمة على تدبير المكان والسكان سياسيا، حتى وإن كان هذا المطلوب يبدو اليوم رومانسيا فإنه في العمق يعتبر من الثورات التأسيساتية لولادة سلطة جديدة.

¹ - أحمد شراك، الثقافة وجوارتها، مقاربات، الطبعة الثانية، 2015، ص، 13.

خلاصة القسم

استطاعت آرندت أن تضعنا في هذا القسم بين مطرقة القانون وسندان حقوق الإنسان والشعوب. ويحق لنا من هذه الزاوية أن نتساءل: كيف للسياسة عموماً أن تعزز قوة القانون وأن تضمن في الآن ذاته حقوق الناس بشتى أطرافهم وتلوياتهم، خصوصاً وأن الحقوق تصطدم بإكراه حقيقي، يتجلى في تناسلها. وعلى السياسي أن يقر بإلزاميتها وضرورتها بدلاً من ترك المجال فضفاضاً ومتاحاً لكل تأويل يشوبه سوء الفهم. وهذا تجلي آخر من تجليات أزمة السلطة كما أشارت إلى ذلك آرندت في مقالة لها بكتابتها القيم بين الماضي والحاضر. الشيء الذي يفسر لنا الانفجارات الكبرى للثورات وللغنف في عالم عاش وعاش القمع والكبت السياسي منذ عقود، وأقصد تحديداً "العالم العربي". وعلى الفلسفة السياسية باعتبارها كفعل نظري أن تعنى بالبحث في أصول المعرفة وينابيعها لإيجاد الصيغ المناسبة للحد من الظواهر الما-قبل سياسية، التي لازالت تتخبط فيها بعض الشعوب، حتى وإن لزمننا الأمر هنا أن نعود إلى الجذر اليوناني لكلمة فيلوصوفيا، التي تعنى بصداقة الحكمة ومحبتها كما هو مبين في مضامين الفصل الأخير من هذا القسم.

القسم الثالث

❖ توطئة

من بين المواضيع أو المسائل المشتركة التي سنتطرق إليها في القسم الثالث والأخير، تداخل وتشابك التيمات المكونة له. كما هو الحال بالنسبة للفصل الثاني "الكذب السياسي بوصفه مضادا للسياسة"، الذي يتداخل إلى حد كبير مع الفصل الثالث "حنا آرندت: المقاربة النقدية للعنف السياسي، والأمر نفسه ينطبق على الفصل الأخير من هذا القسم باعتبار الفصول الثلاثة تندرج تحت الوسائل التي تلجأ إليها السياسة في حالة انغلاق السلطة على نفسها، كما يتجلى ذلك بالنسبة للسياسي الداهية الديماغوجي. بينما ينشد الفصل الأول أطروحة مفادها أن المواطنة لا ينبغي أن تظل حصرا على أشخاصا بعينهم دون الآخرين، كما في حالة اللاجئين مثلا الذين يصبحون مجرد مواطنون من الدرجة الثانية، بل يجب أن تشمل المواطنة كل الناس، وهذا هو السبب الذي من أجله نادى آرندت بالمواطنة الكونية. ويقتضي هذا الأمر نوعا من الاجتهاد لتخليص الفضاء العمومي من مرضيات المسألة الاجتماعية والشأن الاقتصادي. وهذه خطوة فعلية كفيلة بأن تمنح السياسة معناها الأصيل الذي يتجلى في الحرية.

الفصل الأول:

الفضاء العمومي والمواطنة

ومعنى السياسة عند

حنا آرندت

❖ عتبة

لعب كل من المجال العمومي والمجال الخاص، ولازالا يلعبان دورا محوريا في تنظيم الأنشطة البشرية وتحديد معالمها. كما شكلا موضوع تحليل ونقاش مستفيذين، وتلقيا طعونا حادة من طرف الفلاسفة، ورجال القانون والسياسة والمؤرخين ورجال الاقتصاد... وجهود آرندت لا تحيد عن هذه التحليلات والطعون. علما أن الفيلسوفة لم تتعرف على المجال العمومي إلا بعد الخمس وأربعين من عمرها، وهي المرحلة التي هيأت لها العدة اللازمة للخوض في القضايا السياسية والاجتماعية، أي نحو ما دأبت على تسميته بالعادة، "شؤون البشر". وذلك بعد ثماني عشرة سنة من المعاناة جراء المنفى الذي تعرضت له من طرف ألمانيا النازية. ولهذا وجدت الفيلسوفة في اليونان ضالتها فيما يتعلق بالمشاركة السياسية والمواطنة الحرة وغيرها من المفاهيم التي تفصل السياسي عن الاجتماعي والاقتصادي كما سنرى من خلال الخطوات الآتية.

لكن والحالة هذه، كان لزاما توخي الحيلة لتجنب اللبس الذي لحق الفضاء العمومي في العصر الحديث، وأخطر لبس واجهه هذا الأخير الكذب المنظم. وجهود آرندت في هذا المجال تعد هائلة. كما قادها نقدها الجذري للحادثة كنمط موجه نحو صيرورة لانهاية من الاستهلاك إلى الكشف عن جهود الإنسان الحديث التي تتمركز حول العمل، فأصبح مسلوبا حيث قدراته الإبداعية ومغتربا عن ذاته. ولا شك أن هذا الوضع كانت له تداعيات على الفرد كمواطن، سببت له الاغتراب وأفقده خبراته الإنسانية، الذي كانت له دلالة سياسية كبيرة: تبدت بشكل جلي من مفهوم السلطة إلى العنف¹. لذا لابد من الانطلاق من السؤال المركزي الآتي: ما هي الفضاءات العمومية في العصر الحديث؟ وما الذي يجعل من هذه الفضاءات مشاعة بين جميع الناس؟

1- الفضاء العمومي لدى حنا آرندت

¹ - Martie Gaille, « Hannah Arendt, Le Domine de la Polis est Celui De la Liberté », Ex, *Le citoyen*, Op.cit, p. 61.

أ- تحديد معنى عمومي حسب آرندت

يدل مصطلح "عمومي" أولا على علاقيتين متلازمتين بإحكام لكن ليس ظاهرة متطابقة تماما: هذا يعني، أولا، أن كل شيء يتجلى بشكل علني يمكن رؤيته وسماعه بشكل علني من قبل الجميع وله قابلية أن يصير عموميا. بالنسبة لنا، ظهور - شيء ما، هو أن يسمع وينظر من طرف الآخرين ومن قبل أنفسنا كذلك - ويشكل واقعا مقارنة مع الواقع القادم من السمع والرؤية، رغم أن القيمة الكبرى للحياة الحميمة - مشاعر القلب، التفكير، متعة الحواس - من النوع الغامض للوجود¹.

يدل مصطلح "عمومي" ثانيا على العالم نفسه بقدر ما هو مشترك بيننا ويتميز عن أمكنتنا الخصوصية²، مع ذلك فإن هذا العالم غير متطابق مع الأرض ولا مع الطبيعة بحكم محدودية مساحته بالنسبة لحركة الناس والوضعية العامة للحياة العضوية. يرتبط بالجانب الأثري للإنسان الذي يتم يصنعه بأيدي الإنسان نفسه، فضلا عن الشؤون التي تستمر بين أولئك الذين يقطنون العالم معا الذي هو بدوره من صنع الإنسان. للعيش معا في العالم يعني أساسا أن عالم الأشياء هو العالم المشترك بينهم الذي يشتركون في صنعه³. مثل هذه الفضاءات - الأغورا اليونانية، مجلس الشيوخ الروماني، والساحات العمومية للمدن، السوفيات السوفييتية، ومجمعات النقاش الفرنسية، ولجنة المحلفين الأمريكية، وجميع المؤسسات الدولية التي تتبثق لإعطاء قوة الفعل الجماعي للمواطنين، - تشكل إطارا ما قبل سياسي، وبتأملنا لما آلت إليه هذه الفضاءات اليوم، فإننا نشهد تراجعا خطيرا لها وتوسع فضاءات أخرى على حسابها، وأن الجزء الكبير منها أصبح احتفاليا.

ب- امتداداته التاريخية والمجالية

إن ما يشد انتباهنا إلى هذا التعريف الذي قدمته آرندت لمصطلح "عمومي"، وضعها "خريطة الإحداثيات المكانية للفعل عن طريق التميز بين الفضاء العمومي والفضاء الخصوصي"⁴. مفهوم الفضاء العمومي لا يخلو من نقص، مكان الفضاء

¹ - Hannah Arendt, *The human Condition*, Op.cit, p. 50.

² - Ibid, p. 52.

³ - Ibidem.

⁴ - Michael G. Gottsegen, *The political of Hannah Arendt*, State University Of New-York, 1994, p. 20.

الخصوصي، يحمي الحياة من كل تسلل مفاجئ لسلطة الدولة وهذه الوظيفة بدورها سياسية، لأنه من الوعي بالسياسة وممارستها لن تدرك كيف تحمي خصوصياتك. علينا القبض من خلال المسح التاريخي لظروف ونشأة وتطور المفهوم. ويعود تاريخ ظهوره إلى الورا، على الأقل في إنجلترا أو فرنسا، في القرن السابع عشر. الفضاء العمومي يتوافق مع أمكنة محددة ك المقاهي، المسارح، الحفلات، الصالونات التي يرتادها الناس كثيرا، للأماكن الحضرية، للمتقنين أو الشرائح المثقفة للسكان. كما يحتمل أنه داخل منازل وشقق البرجوازية والنبلاء: كما في حفل الاستقبال وغيرها من الحياة الحميمة والعائلية. يعني الفضاء العمومي أيضا تعبيد الطريق العمومي من خلال تطوير الصحافة المكتوبة التي سهلت إشاعة الأفكار والآراء وتمتين أواصر الروابط الاجتماعية بإشاعة روح الأنوار. حسب هابرماس، الفضاء العمومي مهدد من طرف تطور السوق والاقتصاد الرأسمالي. في حين أن البرجوازية استبدلته شيئا فشيئا بالمواطن، تتأثر الضمائر بالأفكار والقيم السلبية للفضاء العمومي. الفضاء العمومي لا يتنافى ومصالح الفضاء الخصوصي:

وفيما يتعلق بمثل هذا الاندحار، فإن آرنست من جهتها أطلقت نداء لاستعادة الحياة المعاصرة للبيوس بوليتكوس الإغريقية¹. وهي بذلك لا تجامل العقلانية الديمقراطية والقيم الكونية التي تشكل مصدر التفاؤل الذي قاد إلى حد كبير الفكر السياسي الحديث²، كما أنها قريبة من تلك الدعوة التي أطلقها الغور (Algor) في كتابه **الهجوم على العقل** من خلال "إيمانه القوي في العقل، وقدرة المواطنون الأحرار على أن يحكموا أنفسهم بحكمة من خلال اللجوء إلى النقاش المنطقي على أساس أفضل الأدلة المتاحة والمقدمة". والأمر المثير هنا، يفترض تربية من نوع خاص، والتي تتطلب تضافر جهود العلماء والمفكرين ورجال الدين ورجال السياسة للحصول على هذا النوع من المنتج. فالتأطير أساسي وضروري حتى نتوفر على هذا المنتج الفريد من نوعه. ومن شأن هذه التربية أن تهددها الأخطار التي قد تهدد الفضاء العمومي.

ولما كانت "الأزمة المظلمة بالنسبة لغور وآرنست كما لهابرماس، في حاجة لأنوار العقل، فإنه من الضروري أن تسفر العقلانية التداولية عن قرارات عقلانية مقبولة أو

¹ - Marie Gaille, *Le Citoyen*, Op.cit, p. 218.

² - Hannah Arendt, **Introduction Thinking in Dark Times**. Op.cit, p. 4.

محترمة من قبل الجميع"¹ سوى، أن حجج آرندت تفوق حجج كل من هابرماس والغور، بحكم ثقتهما العمياء في العقل، حجج ملفتة للنظر، قادت في كثير من الأحيان إلى الإبادة الجماعية والتعذيب والإرهاب، بل إنها من صنع صوت العقل ذاته"².

وبالرغم من الثثرة الحالية حول النزعة العقلانية الكونية، فإن آرندت تقر من جهتها، بمحدودية هذه النزعة وفشلها في تدبير الفضاء العمومي. فشل "يفسره الدعم الشعبي الذي لاقته الأنظمة الكليانية والديكتاتورية في القرن العشرين"³.

لنعد إلى التمييز الذي اقترحته آرندت بين الأسرة والمدينة، نجد تأكيدات لا يطبعها التجانس بصدد الحدود الفاصلة بين الفضاء الخاص والفضاء العمومي، بل إنها تؤكد على الاختلاف والتراتبية الحاصلين بين المجالين. مستعيدة بذلك التقسيم اليوناني القديم لقياس الفقر الحاصل في الوقت الحاضر لمفهوم الفعل وهنا لابد من التذكير بالثناء الذي أسداه هابرماس على آرندت، من خلال "الدراسة النقدية الصادرة سنة 1962 والتي تحمل عنوان الفضاء العمومي والحدثة مسلطة الضوء على التحول البنيوي الذي مس الفضاء العمومي، رغم إقرار هابرماس بصعوبة تطبيق النموذج الأرندتي باعتباره نموذجاً مثالياً وشكلياً: أريد فقط أن أشير إلى المنظور الغريب الذي تعتمده آرندت هنا: تريد أن تعالج الدولة من جهة الإجراءات الإدارية للمشاكل الاجتماعية، لتحرير السياسة من القضايا الاقتصادية والاجتماعية وإضفاء الطابع المؤسسي على الحريات العامة وهي مستقلة عن الثروة العامة. هذا المسار يصعب تصوره في المجتمع الحديث"⁴. جوهر نقد هابرماس لتحديد آرندت الذي يتضمن بموجبه تطهير السياسة من انشغالات المسألة الاجتماعية مثل الرعاية الخاصة للمواطنين وإدارة الاقتصاد، تصور نخبوي، يحن إلى الماضي القديم لدى اليونانيين، وببساطة غير عملي. وهو النقد الذي ألح من خلاله هابرماس على "ضرورة إنشاء مشروع مجال عمومي كوني في أقرب الآجال"⁵ ليس فقط من خلال إعادة إحيائها لمفهوم الفضاء العمومي، وإنما التمييز الحاسم لهابرماس بين "العمل" والتفاعل الذي هو

¹- Hannah Arendt, **Introduction Thinking in Dark Times**. Op.cit, p. 4.

²- Ibid.

³- Ibid, p. 5

⁴- Jurgen Habermas, *the Structural Transformation of the public Spher*, 1977, p. 15.

⁵- عز العرب لحكيم بناني، "مفهوم الفضاء العمومي بين كانط وهابرماس، فلسفة الحق كانط والفلسفة المعاصرة"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط أكادال، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 143، ص، 100.

في الأصل مفهومه للـ"الفعل التواصلي". فهو مدين لهذا السبب بنقد آرندت لماركس في **الوضع البشري** لتمييزها الشهير بين الحقول الحياتية التي تمتاز بها الحياة الفاعلة- الكدح، العمل، الفعل¹. وفي هذا الإطار نجد مساهمة حنا آرندت النوعية في مجال الفلسفة السياسية تتقاطع مع فكر يورغان هابرماس وبخاصة في نظرية الديمقراطية التشاركية². لكن ما يعاب أحيانا على تصور هابرماس للفضاء العمومي هو أنه ظل حبيس التصور الحديث للفضاء العمومي في مواجهته للبرالية. "يعتبر الفضاء العمومي البرجوازي خاصا بمرحلة معينة، ولا علاقة له بالأغورا اليونانية التي وصفتها حنة آرندت، فبالنسبة إلى هابرماس، احتفظ بالفضاء العمومي منذ اليونان بشكل "نموذجي إيديولوجي"، وليس باعتباره تشكيلا اجتماعيا"³.

ومن أجل قياس الفجوة الموجودة على صعيد الفضاء العمومي بين القدامى والمحدثين، من المناسب إذن، في مرحلة أولى العودة، إلى أرسطو تحديدا. وبعودتنا إلى الأصول اليونانية للمصطلح، فإننا نجده هو المعيار الذي يقاس به الفعل السياسي ويوجهه. ففي النموذج الديمقراطي الأثيني القديم جدا، كان التمييز أساسيا بين الحياة الخاصة-المنزل/الحياة الأسرية وهو ما عبر عنه بـ (idion) أو (oikos) والحياة العامة للمدينة (Koinon) أو (polis). في الأسرة لابد من العمل، وبالتالي سيادة علاقة الهيمنة والعنف. "وجود الأسرة يعمل على جعل السياسة ممكنة، بقدر أعضاء المدينة هم المعنيون، فالحياة الأسرية موجودة من أجل حياة أفضل"⁴. وقد قال بركليس الأب الروحي للنظام الديمقراطي، بصدد المجالين: "هنا لا نقول للإنسان الذي ليس له مصلحة في السياسة أنه إنسان يعنى بشؤونه الخاصة، بل نقول له أنه لا عمل له هنا على الإطلاق"⁵.

كانت الحياة المنزلية شرطا مسبقا وضروريا للسياسة، لكن الأمور المنزلية لن تسمح أبدا الدخول إلى المجال العمومي، في حين أن الفضاء العمومي يعتمد كثيرا على قاعدة

¹- SEYLA BENHABIB, *The Reluctant Modernism Hannah Arendt*, New York, Torono, Oxford, p. 199.

²- محمد الأشهب، "فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليورغان هابرماس"، *الفلسفة السياسية المعاصرة*، مرجع سبق ذكره، ص، 241.

³- كوينتين دولافيكتور، "مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند حنة آرندت"، سبق، ذكره، صص، 53-54.

⁴- Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 19.

⁵- Thucydides, *History ...*, pp. 118-119

التشاور، حيث نجد الأفعال في المدينة غير متوقعة وهشة، وتعتمد على شبكة من العلاقات المنظمة عن طريق احترام حرية كل مواطن والقبول بتفرد الجميع. وتبعا للفكر اليوناني، قدرة الإنسان على التنظيم السياسي، لا تختلف فقط عن التدبير، لكن تتناقض بشكل مباشر مع الرابطة الطبيعية للمنزل والأسرة¹.

صعود المدينة إذن يعني أن الإنسان تلقى إلى جانب حياته الخاصة نوعا من الحياة الثانية، حياته السياسية، دون أن نغفل المعاناة التي عانته الأسرة لتحقيق ذلك الهدف.

ينتمي المواطن إذن إلى نمطين من الوجود: وهناك فرق واضح في حياته بين ما هو ذاتي وبين ما هو مشترك. كل الأنشطة ضرورية ومهمة في المجتمعات البشرية، اثنين فقط اعتبرت سياسية وتكون ما يسميه أرسطو الحياة السياسية: أعني الفعل (praxis) والخطاب (lexis)²، بينما الفكر عد ثانويا مقارنة مع الكلام، في حين اعتبر الكلام مساويا للفعل ومماثلا له من حيث الدرجة والنوع، يتم التعامل مع الواقع بالكلمات، بل الأهم من ذلك إيجاد الكلمات المناسبة في اللحظة المناسبة وذلك لتجنب العنف. ولهذا السبب لا يمكن للعنف أبدا أن يكون عظيما. لماذا تم تفضيل الكلام عن التفكير وتمت تسويته مع الفعل ؟

بالوقوف عند الوظيفة التعبيرية. نحن نتحدث لنعبر عما يصل ويجول بخاطرننا لنعبر عن قلقنا أو تفاجئنا أو تعجبنا، أو نعبر عن خوف أو ضجر، أو تهكم، أو اعتقاد³. فالكلام يعد أفضل وسيلة للإقناع (الدفاع). هكذا يصبح الحوار مقياس كل ما يحدث أو ما يقع، ومنه حسب المبدأ السوفسطائي يصير "الإنسان مقياس جميع الأشياء كلها". وتكون بذلك الفرصة متاحة لأن "يعرف الإنسان نفسه بنفسه". هكذا يتقرر كل شيء من خلال الكلمات والإقناع وليس عن طريق القوة والعنف⁴.

وانطلاقا من الوظيفة التعبيرية للغة، اعتبر إجبار الناس لدى اليونان، بواسطة العنف، للتحكم بدلا من الإقناع، طرقا قبل-سياسية للتعامل مع الناس وهي سمات الحياة

¹ - Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op.cit, p. 24.

² - Ibid, p. 24-25.

³ - O. Reboul, *Langage et idéologie*, Paris, PUF, 1980, p. 48.

⁴ - Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op.cit, p. 26.

خارج المدينة في البيت والأسرة، حيث رب الأسرة يحكم بدون منازع، ومستبد بالقوة، أو الحياة في الإمبراطوريات في آسيا. كان التنظيم الأسري شبيها بالاستبداد¹. ولأن السلطة هي إمكانية كل فرد، وإمكان فعلي لا يتبلور إلا بطريقة عابرة خلال اتخاذ القرار، فهذا الأخير يعتمد على الإقناع الذي تعرفه أرندت بـ "إشراك أفضل الحجج للوصول إلى الحس المشترك. وتضيف أيضا أن الخطاب المشترك والفعل الجماعي الذي يضيف معنى على الحقيقة لكل الإغريق². فالفعل الجماعي-التشاورى بين المواطنين يتناسب والديمقراطية الأثينية حسب أرندت. وعلى هذا الأساس الفضاء العمومي في هذا الاتجاه فهو أساسي بالنسبة للديمقراطية. ينمي العلاقات ويختبر الأقوال ويصقل ملكة الفعل الجماعي.

إن تعريف أرسطو الإنسان حيوان سياسي zoom politikon لا علاقة له ليس فقط بل يعارض الرابطة الطبيعية للإنسان. لكي يضيف عليه هذا البعد الأخير، أي البعد الطبيعي، يمكن إضافة تعريف آخر سماه أرسطو بـ "zoon logon ekhon" كائن حي قادر على الكلام³ لأن، البشر بوصفهم مخلوقات أرضية، يعيشون على شكل جماعات، فهم يحتاجون إلى رفقة بعضهم البعض. وهذا ما ناضلت من أجله الفلسفة السياسية التقليدية، وجهت اهتماماتها نحو تحرير الإنسان في بعده السياسي من ضغط الضرورة البيولوجية⁴، وبما أن البشر معرض دوما للهلاك تتناوب الرغبة في الخلود لنسيان مصيره المشئوم، فإنه مطالب بتنمية قدراته الإبداعية، خاصة القدرة على التصرف، ولكي يصبح متفردا لهذا العالم الذي تتعاقب عليه الأجيال الفانية لابد وأن يتم ذلك "عبر مفهوم وممارسة الجودة والبدء من جديد"⁵. وحدها الحياة الفاعلة وفقا لأرسطو، يمكن أن تحقق السعادة⁶ مع الأخذ بعين الاعتبار عبارة كانط الاستيطيقية في الاجتماع البشري التي سمتها أرندت بـ "فن العيش معا": كالصحة والرفقة والصداقة والرأفة والرحمة والاحترام والإجلال وهي معايير "العادل"... أو بتعبير أدق التعددية الإنسانية.

¹ - Ibidem, p. 27.

² - كوينتين دولايفكتوار، "مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند حنة أرندت، وهابرماس"، سبق ذكره، ص، 50.

³ - Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op.cit, p. 27.

⁴ - Hannah Arendt, **Essay Understanding**, Op.cit, p. 428.

⁵ - عبود المحمداوي، "تدبير الذات سياسيا: حنة أرندت وفهمها للوضع الإنساني ذاكرة السياسة وسياسات الذاكرة"، **يتفكرون**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، محور الهوية والذاكرة ومسارات الاعتراف، العدد الرابع صيف 2014، ص، 137.

⁶ - Hannah Arendt, **Lectures on Kant philosophy political**, Op.cit, p. 12.

تبرز إذن أوجه الاختلاف بين التصور السياسي اليوناني القديم والتصور السياسي الأنثوري من خلال فكرتين مختلفتين: نجد في التصور الأول أن ما نقرؤه بالحروف الكبيرة في المدينة نقرؤه بالحروف الصغيرة في النفس الإنسانية. ومعنى ذلك أن هوية الإنسان نابعة من منزلة العالم، أي تمركزه حول العالم. بينما نجد في التصور الثاني خروج الذات عن مركزية العالم والإقرار باستقلالية الذات، وهذا راجع بالأساس إلى الثورة الكوبرنيكية التي هشتت نرجسية الإنسان ومركزيته. فأصبح الإنسان وعيا بالذات.

لكن مع مرور الزمن وبفعل الترجمات المختلفة للمصطلحات المشار إليها أعلاه مروراً بالرومان والمسيحية، تكون هذه المفاهيم قد وصلتنا إلى العصر الحديث مع كثرة التحويلات التي خضعت لها، أضحت أكثر غموضاً. حيث فقدت كل المفاهيم التي تدل على المجالين العمومي والخصوصي حدودها، فتم الخلط بينهما فما كان حصراً بالأمس على الفضاء العمومي تراجع، وما كان ينتسب إلى الفضاء الخصوصي يكون قد غزى المجال العمومي. "نحن جميعاً أناس العصر الحديث ننقل أمراض الحياة الخاصة للمجال العمومي"¹. وصرنا نسبح في أحكام عصرنا المسبقة. نتج عن هذه الأحكام، "اكتساح المجتمع للفضاء العمومي، وليس من قبل السياسة. كما أن المدينة تلاشت لصالح الدولة، وهذه الأخيرة ليست إلا هيئة لحماية المجتمع والحفاظ على الأفراد والخيرات"². ويمثل هذا القول جوهر نقد أطروحة العقد الاجتماعي لفلاسفة العصر الحديث.

وبالنتيجة يكون قد ظهرت إلى حيز الوجود الاجتماعي والسياسي ظاهرة جديدة تدعى "المسألة الاجتماعية". لذلك فالمسائل الخاصة من منظور آرنست يجب أن تظل خارج السياسة وعلى المواطنين أثناء اتخاذ قراراتهم السياسية ينبغي عليهم أن يضعوا في الحسبان تغليب المصلحة العامة على المصلحة الفردية. وبما أن المجال الأنسب لرعاية ضرورات الحياة هو مجال الحياة الاجتماعية والاقتصادية بضخامته واتساع رقعته على

¹ - Hannah Arendt, **Man in Dark Times**, Op.cit, p. 72.

² - كوينتين دولايفيكتوار، "مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند حنة آرنست وهابرماس"، سبق ذكره، ص، 51.

حساب المجال السياسي منذ فجر العصر الحديث، ولم يبق في المجال السياسي الصرف سوى الشؤون الخارجية¹.

يعود الفرق بين الأسرة والمجال السياسي أساسا حسب الأولوية والأهمية. فالمدينة أو الدولة لها أولوية على الأسرة وعلى أي فرد يوجد بيننا. فلجميع الأولوية على الفرد، وحده الكل يشكل ما يسمى الجماعة السياسية، التي يمكن أن تكون مكتفية بذاتها، وحدها المدينة تحقق اكتفاء ذاتيا لمجموع حاجيات البشر والحفاظ على النوع، وتنمية الجانب الأخلاقي فيه²، وهكذا يصبح المجال العمومي على النقيض من المجال الخصوصي. أو بالأحرى هما على طرفي النقيض كما أشارت إلى ذلك آرندت في كتابها بين الماضي والمستقبل³. وتضيف قائلة: "حيث، في رحاب الأسرة والبيت، كل شيء في خدمة وينبغي أن يخدم أمن صيرورة الحياة"⁴، وهو ما استشعره اليونان القدامى من خلال التوتر الذي طبع الفضاء العمومي في علاقته بالفضاء الخاص وهو نفس التوتر الذي استعاده أيضا هابرماس من خلال تساؤله الشهير كيف يمكننا التغلب على "مرض التوقع في الحياة الخاصة" (1996) (78) هابرماس. هذا هو السؤال الذي كان يشغل بال الإغريق.

ولتميز هوية السياسي عن باقي الهويات الأخرى "كالدائرة الاقتصادية والاجتماعية التي تقوم على الصراع المنظم ضد الطبيعة، وعلى التنظيم المنهجي للعمل، وعلى العلاقات بين الإنتاج والتبادل والاستهلاك"⁵، ينبغي العودة إلى الأصول اليونانية، وتحديدًا إلى أفلاطون وأرسطو. بالوقوف على فن التدبير المنزلي (okonomia) التي تعتمد أساسا على العبيد، الذين كانوا من منظور أرسطو عاملا حاسما في تحريك الدورة الاقتصادية⁶. مما يدل على أن الاقتصاد كان مجالا خارجا عن اهتمام المجال السياسي، ولم يهيمن على الشؤون الاجتماعية إلا مؤخرا.

¹ - Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p. 155.

² - Dana Villa, *Arendt and Heidegger The fate Political*, Op.cit, p. 19.

³ - Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p. 156.

⁴ - Ibidem.

⁵ - بول ريكور، "الأخلاق والسياسة"، ترجمة عبدالحى أزرقان، مرجع سبق ذكره، ص، 120.

⁶ - أرسطو، في السياسة، سبق ذكره، ص، 108.

ماذا تبقى من الفضاء العمومي اليوناني اليوم ؟ وما الذي يجعل الفضاء العمومي فضاء مشاعا بين الجميع ؟.

إن الدرس الذي تعلمناه من الإغريق القدامى هو، "أن الفرق بين المجالين العام والخاص يتطابق مع الفرق بين الحرية والضرورة"¹، وحرمان الإنسان من حرية التفكير والتعبير ومن فضاء عمومي يسمح له بالوجود والتفتح سيدفعه لا محالة إلى البحث عن فضاءات أخرى بل سيخلقها بشكل سري مما يقوي الدغمائية والتطرف تجاه الدولة. و"الحقيقة أنه داخل الفضاء العمومي حيث تسود حرية الفكر والتعبير يكف الرأي أن يكون ذاتيا ومغلقا لكي يصبح مشتركا"². وهذا ما يفسر العزوف السياسي الحاصل اليوم في العديد من دول العالم وخاصة الديمقراطية منها مقارنة بالمواطنة النشيطة التي كانت لدى الإغريق والرومان.

2- بروز المسألة الاجتماعية

أ- التطور التاريخي للمسألة الاجتماعية

واحدة من أهم المعالم المميزة لفكر آرندت السياسي، إصرارها على الهوة الموجودة بين السياسة والمجتمع. ويظهر ذلك من خلال كتابها **أصول الكليانية**، حيث أن الحركات الكليانية، عملت على تمزيق الطبقات الاجتماعية وإدراجها ضمن تنظيم محكم سمته آرندت بـ"الجماهير" التي تنتقي عنها صفة المواطنة، التي تجد قوتها في العدد الكبير الذي تتشكل منه هذه الأخيرة، أي الجماهير، التي تعجز تمام العجز عن التفكير والمشاركة في القرارات السياسية³. وهذا ما جعلها أن تعطي رؤية واقعية للوضع البشري الحديث. كما نصت أيضا على أن المسألة الاجتماعية تبرز عندما تكون الحدود غير واضحة بين المجالين العام والخاص، وهنا يكمن قلق آرندت على العالم، بل يمكن القول إن القلق هو العلامة المميزة لفلسفتها. "خصوصا وأن المسألة الاجتماعية ليست وليدة الحاضر وإنما هي نتيجة صيرورة تاريخية معقدة رومانية الأصل (societas) وليس لديها ما يقابلها في اللغة أو

¹ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 19.

² - عبدالحق منصف، الأخلاق والسياسة كاتط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، إفريقيا الشرق، 2010، ص، 373.

³ - Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Op.cit, p. 308.

الفكر اليوناني¹ ارتبطت أساسا بحاجيات الحياة البيولوجية. وستبدو المسألة الاجتماعية أكثر تعقيدا، لما أقحم توما الأكويني السياسي بالاجتماعي: "الإنسان بطبيعته السياسية التي هي الاجتماعية"². فصار لكلمة "مجتمع" في اللغة اللاتينية معنى سياسي واضح وفيه إشارة إلى التحالف بين الناس لغرض معين. وبالعودة إلى الإغريق القدامى، قدرة الإنسان على التنظيم السياسي، لا تختلف فقط عن التدبير، لكن تتناقض وتتعارض مباشرة مع الرابطة الطبيعية للمنزل والأسرة³. ومع تطور الحياة الاجتماعية للإنسان، صارت المسألة الاجتماعية في العصر الحديث وتحديدا في القرن الثامن عشر تخص الفقر والفقراء، وبدأت تؤدي دورا ثوريا لما بدأ الناس يشككون بأن الفقر هو شيء كامن في الوضع البشري، ويشككون بأن التمييز بين القلة التي نجحت بحكم الظروف أو القوة أو الغش بتحرير نفسها من أصفاد الفقر، وبين الكثرة الكاثرة العاملة والمصابة بالفقر هو تمييز حتمي وأزلي⁴ ولما ظهرت هذه الظواهر في مشهد السياسة "كانت النتيجة أن سلطة النظام القديم أضحت عقيمة وأن الجمهورية الحديثة ولدت مية"⁵، تهدف إلى خلق كينونة مجتمعية لخدمة الفرد والجماعة، عبر توفير الوسائل الكفيلة بتحقيق رفاهية العنصر البشري. فهي "لا تنتمي لا إلى الفضاء الخاص ولا إلى الفضاء العمومي، بلها ظاهرة حديثة المنشأ نسبيا، تزامنت مع ظهور العصر الحديث"⁶. من هنا تتفوق حنا آرندت على كارل ماركس أكبر المنظرين للثورات، الذي أولى اهتماما كبيرا للتاريخ على حساب السياسة. "وبالنتيجة فإنه تجاهل كليا النيات الحقيقية للثوار وأساس الحرية، وركز اهتمامه حصرا على المسار الموضوعي للأحداث الثورية، كما أنه أرجع سبب فشل الثورة الفرنسية في تأسيس الحرية هو أنها فشلت في حل المسألة الاجتماعية"⁷.

لم يكن ماركس وحده في الساحة، المهتم بالمسألة الاجتماعية، فالمنظرون الأوروبيون كانوا قد بدأوا بإثارة المسألة في ضوء إخفاق الثورة الفرنسية الواضح في القضاء على اللامساواة الاقتصادية. وتؤكد سعة تنوع المقترحات لهذه القضية جدة المشكلة وأهميتها. إن

¹ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, pp. 23-24.

² - Ibidem, p. 23.

³ - Ibidem, p. 24.

⁴ - حنا آرندت، في الثورة، مرجع سبق ذكره، ص، 29.

⁵ - نفسه، ص، 82.

⁶ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 28.

⁷ - حنا آرندت، في الثورة، مرجع سبق ذكره، ص، 84-85.

الاشتراكيين، والشيوعيين، والديمقراطيين، والجمهوريين، والفوضويين المتجانسين، الذين شكلوا اليسار قبل ماركس، اختلفوا على أشياء كثيرة، ولكنهم جميعا كانوا يحاولون فهم مجموعة جديدة من المشكلات الاجتماعية والقوى الاقتصادية التي بدت عصية على الحل السياسي¹.

أصبح مصطلح السياسة الاجتماعية جاريا لوصف وتحليل سياسة الدولة المتبعة في تنظيم وإدارة الخدمات الاجتماعية التي تقدمها لأبناء الشعب، وكذا الخدمات الاجتماعية التي تقدمها الدولة لتحقيق المنفعة العامة مثل: الخدمات الصحية والخدمات التربوية والتعليمية، خدمات الإسكان، الضمان الاجتماعي والمعونة الوطنية، الحماية الاجتماعية والمساعدة الاجتماعية...

وقبل ظهور الدولة الحديثة، ففي العهد الإقطاعي، كان هناك نوع من البؤساء والمشردين الذين شكلوا النظام القائم من طبقتي النبلاء والكهنة، وكان الفقراء والعجزة والمعاقون يجدون ملاذهم في تنظيم الكنيسة، أو في ظل مجموعات من المحسنين، في غياب تنظيم رسمي يتكفل بهم. وقد وجدت هذه الفئات الاجتماعية نفسها أمام إعادة تنظيم من قبل المدينة من خلال "إعادة تنظيم عالم الفقر"².

أما في المجتمع الصناعي، فإن طبقة البؤساء بدأت تشد إليها الانتباه، وكان ينبغي انتظار القرن الثامن عشر لتظهر إعادة ترتيب جديد للمسألة الاجتماعية، وسيتزامن ذلك مع الظاهرة الصناعية للتصنيع وما سينتج عنه من غنى مصدره العمل الذي تبدله طبقة جديدة هي الطبقة العاملة وستظهر في هاته الفترة أهم الأفكار المؤسسة للحداثة مثل الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، وستظهر أيضا فكرة حقوق الإنسان والمواطن، وسيكون للثورة الفرنسية التي اندلعت عام 1789 دور كبير في محاولة بلورة هذه الأفكار والمبادئ على أرض الواقع. لكنها فشلت في ذلك.

¹ - جون اهرنبرغ، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة د. علي حاكم صالح، د. حسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص، 256. للتوسع أكثر في هذا الموضوع، يمكن الرجوع إلى :

- George Lichtheim, *The Origins of Social* (new York : Prager, 1969) and Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution : 1789-1848*. New-York, America Library, 1962.

² - Michel Foucault, *Histoire de la Folie*, Gallimard, 1972, p. 64.

وهنا "ستتمحور المسألة الاجتماعية حول مسألة جديدة هي الاتجاه نحو التقدير (le paupérisme)¹، وهذا ما نجد له أصداء كبيرة لدى مفكري وفلاسفة المرحلة التي ستعرف ظهور أول اجتهادات نظرية كانت تسعى إلى تفسير وفهم ومعالجة مختلف الظواهر الاجتماعية الجديدة، ومن أبرز هؤلاء المفكرين نجد: سان سيمون ودي توكفيل وفيما بعد سيأتي دور كارل ماركس الذي تكلم عن المسألة الاجتماعية بصيغة سياسية، و اعتقد "الفقر يمكن أن تكون له قوة سياسية من خلال مصطلحات الاضطهاد والاستغلال"². من هنا بدا الشك يدب في نفوس الناس على أن الفقر ليس قدرا إلهيا وإنما هو نتيجة للاختلالات السياسية للتوزيع العادل للخيرات والثروة. وعوض أن نترك أنفسنا عبيد عادات بعينها، كالاعتقاد أن هناك ما يكفي من المال ومن العمل ومن الأكل إذا ما وزعنا خيرات العالم بالتساوي، وعلى هذا الأساس فالحياة على الأرض ستتعم بالوفرة الغزيرة بدلا من أن تعلن بالندرة النزيرة.

إذن ومن خلال تحليلنا للمسألة الاجتماعية والسياسية التاريخي الذي ظهرت فيه، فإن الدلالة التي أعطتها آرندت لخسارة العالم في العصر الحديث تعتبر فريدة من نوعها. لقد تكبد العالم خسارة فادحة نتيجة القوى الاقتصادية الكبرى إلى درجة أصبح فيها التنوع الذي يزخر به العالم كصحراء قاحلة، كما تجلى ذلك في، "بروز" المجتمع الجماهيري"، وصعود "المسألة الاجتماعية" وانتصار "الحيوان العامل" على "الإنسان الصانع" وفقدان الإنسان لبعده السياسي باعتباره حيوان سياسي"³. هذا التحويل للعالم شبيهه إلى حد ما بالدعوى التي سبق وأن أفصح عنها ماركس لما قال "أن الفلاسفة اكتفوا بتفسير العالم بطرق مختلفة بينما الواجب تحويله". فهذا النداء هو في عمقه ينطوي على وظيفة اجتماعية ينبغي على الفلسفة أن تلبيها.

إن ما يمكن قوله كنتيجة بخصوص "المسألة الاجتماعية"، هو أن "الحداثة هي عصر الإدارة البيروقراطية والعلم المجهول، بدلا من السياسة والفعل"⁴. هكذا أصبح عالم

¹ - استقينا مفهوم التقدير من كتاب:

- Robert Castel, *Les Metamorphoses de la Question Social : Une chronique du salarait*, Paris, Fayard, 1995.

² - حنا آرندت، في الثورة، مرجع سبق ذكره، ص، 58.

³ - *Encyclopedia of Philosophy*, Op.cit, p. 817.

⁴ - Ibidem.

العصر الحديث، عالم اللاتقنين والتغيير السريع، والعدمية، وساد الاعتقاد أن لا شيء مهم وكل شيء مسموح به، ويتجلى ذلك في الرأسمالية الاستهلاكية والفردانية النرجسية إلى درجة أن الفضائيين الخصوصي والعمومي أصبحا يتجاذبان باستمرار إلى بعضهما البعض مثل تجاذب الأمواج التي لا تستريح أبدا كصيرورة الحياة نفسها¹.

الخلاصة التي يمكن أن نخلص إليها مع آرنندت بصدد مداهمة المسألة الاجتماعية للحقل السياسي، هي أن الفلسفة السياسية تتطلب إيجاد تفسيراً لتصادم الحركات الاجتماعية في العصر الحديث، لأن ما يميز هذا الأخير، هو مجتمع العمال، الذي يبدو هو الآخر مجرد طاقة ثمينة يجب إخضاعها إلى جميع أشكال التنظيم التقني التي تعرفها الحياة المعاصرة: التنظيم التقني للعمل، تدبير الموارد البشرية، التعامل مع الكتل البشرية كقدرة على العمل والإنتاج، والتسيير البيروقراطي، وصنع الرأي العام من خلال علم التوجيه.

وإذا كانت "المسألة الاجتماعية" قد أفضت بنا إلى الحديث عن ضرورة وجود سياسة اجتماعية، فإن القول بوجود "المسألة الاجتماعية" في المجتمعات الغربية قد ارتبط بظهور الطبقة العاملة. وهو ما أشارت إليه آرنندت في كتابها *في الثورة* والتي وصفت تلك الحقوق التي كان يتعطش إليها الناس آنذاك بالحقوق الخاصة بـ "اللامتسرولين" (sans culottes) بدلا من حقوق الإنسان². هذا الاستبدال اللاوعي للاجتماعي بالسياسي ينم عن مدى فقدان الفهم اليوناني الأصل للسياسة.

يتبن مما تقدم أنه في العصر الحديث تلاشت الحدود بين المجالين بسبب بروز "المسألة الاجتماعية" التي لونت المشهد السياسي باللون الرمادي، فكانت النتيجة أن تستسلم الحرية للضرورة. وقد علقت آرنندت في كتابها *في الثورة* على هذا الوضع فقالت: "لقد كانت الضرورة والحاجة الملحة هي التي أطلقت العنان للرعب وأدت بالثورة إلى مصيرها المحتوم. لم تكن مؤامرة الطغاة والملوك بل كانت الحاجة والفقر التي تفوقها قوة هي التي ألهمتهم لكي يضيعوا اللحظة "التاريخية" في هذه الإثراء كانت الثورة قد غيرت

¹ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 123.

² - في الثورة، سبق ذكره، ص، 83.

اتجاهها. إنها لم تعد تهدف إلى الحرية، فقد أضى هدف الثورة هو سعادة الشعب"¹ أي قضاءها على الحرية، لأن معنى السياسة هو الحرية. ترى إذن كيف توسعت آرندت في هذه المسألة ؟

3- المواطنة

تعتبر المواطنة حق الإنسان الطبيعي، لأنها تمثل حقه في أن يكون له حقوق، فإذا انتزع منه هذا الحق فإنه يصبح شخصا لا موطن له، وموضع احتقار وازدراء من طرف الجميع. وبالتالي يفقد الحماية القانونية لأي بلد، وذلك لأنه يصبح مواطن بلا وطن. وما هو حاسم بالنسبة لفقدان الوضع القانوني للمواطن، "هو أنه من يتخلّى عن مدينته، أو هو منفي منها لا يفقد فحسب موطنه أو أرض أجداده، لكن يفقد أيضا الفضاء الوحيد حيث يمكنه أن يكون حرا، يفقد مجتمع أُنْداده"².

لم تتل آرندت حقها من الشهرة في الحياة مثلما نالته بعد الوفاة. وموضوع الشهرة الذي حازته بعد الوفاة، مرده "حبها للعالم" "Amor Mundi"، أو بصيغة أدق، كونها مواطنة عالمية. ومرد تعلقها بالعالم إلى حد الكونية، الأحداث المأساوية للقرن العشرين التي نتج عنها وعي سياسي عالمي. وفي سياق هذا الشرط، نفهم عودة آرندت المستمرة إلى الجذر اليوناني للمواطنة"³. وبهذا اللقب صارت اليوم نموذجا يُحتدى به في الفلسفة السياسية. وتتجلى الأهمية الكبرى التي أولتها للغير من خلال أطروحتها الفلسفية التي كتبتها تحت إشراف كارل ياسبرز بعنوان مفهوم الحب عند القديس سان أوغسطين عام 1929 أو ما اصطلحت عليه فيما بعد بالوضع البشري للتعدد. ومشروعها الفلسفي في مجمله لم يخرج عن هذا الإطار، بل الأكثر من ذلك اقترحت في ثانيا هذا المشروع، ترياق "التعددية المتناقضة للكائنات الفريدة من نوعها"⁴.

وتعد إليزابيث يونغ بروهل أول المشتغلين على أوراق حنا آرندت، خصوصا تلك المتعلقة بتعلقها بالعالم. لقد بينت في دراسة خصصت لها، لا أحد يستطيع أن يكون

¹ - نفسه، ص، 83-84.

² - Hannah Arendt, *Qu'est ce-que La politique ?* Op.cit, p.

³ - Kosmopolités : المصطلح بالإغريقية

⁴ - Catherine Clément, *Une Captive Amoureuse*, Entretien Avec Laura Adler, *le Magazine littéraire*, Op.cit, p. 46.

مواطننا للعالم (cosmopolitique) كما هو مواطن لبلده، مثل حنا آرندت التي أبدت قلقها تجاه العالم، فهي الأكثر عصبية من رجال الفكر المعاصرين لمسألة المواطنة الكونية. إذ تقول بهذا الصدد: "إذا كانت الوطنية سلوكا روتينيا أو ممارسة، فنحن سوف نكون الشعب الأكثر وطنية في العالم"¹. وقد عاشت مخاض التفكير في المواطنة لما ذاقَت مرارة اللجوء بفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية. وفي خضم السجال الذي فتحته آرندت رفقة أصدقائها اليهود على الخصوص، اعترضت الفيلسوفة بشدة على السياسة العالمية التي تعاطت مع اللاجئين بنوع من الانتقائية باعتبارهم مجرد مواطنين من الدرجة الثانية.

لو أردنا أن نؤرخ لفكرة المواطنة، فإننا سنجدُها حاضرة في كل الحقب التاريخية. بدءا من أرسطو، انتقالا إلى الحقبة الرومانية مع شيشرون ومن بعده في عصر النهضة مع مكيافيللي، ثم في العصر الحديث مع كل من هارينغتون (Harrington) - القرن السابع عشر - ومع روسو ومونتيسكيو وبين (Paine) - القرن الثامن عشر - ووقفا عند الفكر الجمهوري الحديث كما هو معبر عنه مع حنا آرندت وفي الآونة الأخيرة مع أولفريد داجر (Oldfield Dagger) وبيتيت (Pettit).

تحيلنا هذه النماذج، التي سبق ذكرها إلى مبدأ الشرعية الذي حازه مفهوم المواطنة في شتى تجلياته التاريخية. وبذلك نستطيع طرح هذه الأسئلة التي ستساعدنا على فهم ما يميز كل حقبة تاريخية عن غيرها في ما يتصل بمفهوم المواطنة. فماذا تعني المواطنة والمواطن ؟ وما هي أسسها ؟ وهل هناك نمط واحد وموحد لها عبر كل بقع العالم ؟ أو بمعنى أكثر دقة، أي براديجم يحكم مفهوم المواطنة في فلسفة آرندت السياسية؟

أ - مكان النشأة

يعود تاريخ كلمة المواطن والمواطنة إلى زمن الديمقراطيات المباشرة عند اليونان لتحديد الوضع القانوني والسياسي لسكان أثينا بين مواطنين ومجرد سكان. إذ انحصرت المواطنة في أبناء أثينا لمن تزيد أعمارهم عن عشرين سنة من الرجال دون الإناث والعبيد والمقيمين التجار والصناعيين والبحارة وغيرهم من الحرفيين الأجانب.

¹ - Hannah Arendt, « We Refugees », Op.cit, p. 279.

"المواطن إذن هو، بمعنى من المعاني، موضوع أساسي في الفكر الفلسفي. نشأ في الواقع، في نفس زمان ومكان الديمقراطية، الذي هو مواطن، بالنسبة لأرسطو بامتياز، هو المواطن الاثيني"¹.

تحظى المواطنة بالنتيجة باهتمام بالغ الأهمية من طرف الفلسفة، عندما تنعكس على ذاته على أوضاع ولادته. هذا النشاط الانعكاسي يظهر بوضوح التضامن بين الفلسفة والديمقراطية. و"اليونان هي الموضع الاجتماعي-التاريخي لمولد الديمقراطية والفلسفة، حيث هي الأصول الخاصة لوجودنا"².

والفكرة التي تفرض نفسها علينا، هي ثمة علاقة جدلية بين ظهور الفلسفة والمدينة الديمقراطية- مجتمع الحرية والمساواة- حيث نجحت ثورة التقاليد، الأساطير، السلطات الدينية والسياسية وأشكال الحياة التي كانت مرتبطة بها. لكن هذه الولادة المترابطة استجابة إلى العلاقة المتوترة بين الفلسفة والمدينة. كما جسد ذلك سقراط الصراع بينهم"³.

في التقليد السياسي الغربي ترمز الأغورا إلى الفضاء السياسي، وكمركز للمدينة - الدولة اليونانية (البوليس). انطلاقاً منها "يتحدد المواطن الاثيني الذي كان يخضع بالتساوي أمام القانون (Isonomy)، مثل النقط المتساوية لمحيط الدائرة بمركزها. وهذه أرقى أشكال الديمقراطية الاثينية، علماً أنها كانت تقصي"⁴ النساء والأجانب والعبيد من المشاركة السياسية لاتخاذ القرارات المناسبة التي تخص المدينة-الدولة وكما كان يحدث أرسطو الناس أن يلبوا بشعور من السعادة نداء المواطنة الديمقراطية لأن حياة المواطن الفاعل هي أرقى أشكال الحياة الجديرة بأن تعاش. باعتبار أرسطو كان أول وأشهر المناصرين للرأي القائل

¹- Marie Gaille, *Le citoyen*, Op.cit, p. 15.

²- C.c Castiradis, *la Polis Grecque et la Création de la Démocratie*, Seuil, 1986, p. 264-263.

³- Céline Spector, *Le citoyen*, Op.cit, p. 16.

⁴- مصطلح الإقصاء بالمعنى الذي أعطي له في علم الاجتماع هو نسبياً لازال لم يستغل بعد أو بالأحرى لازال لم يستنفذ البحث فيه. لكنه يعبر عن الحالات التي عرفت فيها العديد من المجتمعات القديمة على عدة أشكال مثل: النفي، كانبذ الاثيني، التحريم أو النفي في روما وغيرها، ولشرط النبذ في الحضارة البوذية أو للغيتو Ghetto منذ العصور الوسطى، انظر:

- Martine Xiberras, *Les Théories de L'exclusion*, Armand Colin/ Masson, Paris, 1996, préface, p. 7.

أن المشاركة السياسية لها قيمة في ذاتها"¹، خصوصا وأن "الحياة الجيدة كما سماها أرسطو هي حياة المواطن"²، التي تتقن ضروريات الحياة المحضة، التي ينبغي تحريرها من الشغل والكدح، والتغلب على الرغبة الفطرية لجميع المخلوقات الحية من أجل البقاء على قيد الحياة. وعلى هذا الأساس، فالحياة السياسية ليست أبدا من أجل الحياة، بقدر ما ينبغي أن تهتم بأعضاء المدينة حتى وإن تم ذلك على حساب حرية وجهود الآخرين.

على هذه الشاكلة يحضر التناول الآرندي لمفهوم المواطنة في علاقتها بالديمقراطية والفضاء العمومي.

ب- التصور الآرندي لمفهوم المواطن

بعيدا عن موزاييك مفهوم المواطنة في التصور الغربي وكذا الموضة الشائعة التي ألهمت فكر المنظرين السياسيين خلال النصف الثاني من القرن العشرين. استطاعت آرندت أن تبلور تصورا دقيقا استجاب وبشكل ملموس لكل من عانى ويعاني الإقصاء والتهميش والطرْد والتشرد في هذا العالم بعيدا عن أية إيديولوجية أو تحزب أو مذهب عقائدي، وركزت اهتماماتها على فكرة المواطنة من الزاوية السياسية، لأن تصورها للسياسية هو السياسة لها قيمة في ذاتها. وليست وسيلة. وبهذا المعنى تتميز آرندت عن باقي التصورات الأخرى الممتدة من اليمين إلى اليسار التي تأثرت بشكل كبير بمبادئ الثورة الفرنسية التي تكن الفيلسوفة العداء لها. ومن هذه النقطة تتقاطع مع أتباع أرسطو كـ"أدرين اولدفلد" الذي يرى أن "الشكل الأرقى للحياة الإنسانية الذي يمكن لأغلب الناس أن يتطلعوا إليه"³. ووفق هذه الوجهة تكون الحياة السياسية أرقى من تلك الحياة التي يكون فيها همها الأوحْد ملذات العائلة والمجال الخاص والجوار والمهنة، والقصور عن المشاركة في الفعل السياسي الذي يجعل الشخص "كائنا متخلفا من حيث النمو ويعاني من قصور جوهري"⁴.

¹ - ويل كيلميشكا، سبق ذكره، ص، 368-369.

² - Peter R. Baehr, *The Portable Hannah Arendt*, Penguin Books, 2003, p. 190.

³ - كيلميشكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، سبق ذكره، ص، 396.

⁴ - نفسه.

تنطلق هنا آرندت في تصويرها لمفهوم المواطنة من وضع عديمي الجنسية الذي عاشته شخصيا. وفي ظل هذا الوضع المأساوي وجدت نفسها بين ملايين الناس الذين فقدوا جنسيتهم ومواطنتهم وبالتالي فقدوا جودة الحياة وحقهم الطبيعي الذي يتجلى في حق الانتماء إلى الوطن الأم. والمواطن بالنسبة لها هو بالتعريف "مواطن بين المواطنين لدولة بين الدول"¹، أي هو ذلك الرجل الذي غادر مجاله الخاص ليمارس الحرية السياسية مع نظرائه. وهو يحاول معهم تأسيس حكومة جديدة تشمل الجميع وتأتي شرعيتها من الهيئات التابعة لها"²، وإذا سلمنا بهذا التعريف، فإن المواطنة هنا تحدد العلاقة بين الفرد والدولة فوق تراب معين. يجب أن تكون حقوقه وواجباته محدودة ومحددة. ليس فقط من قبل أولئك الذين يتمتعون بالمواطنة كاملة ولكن أيضا داخل حدود الإقليم"³. وبما أن الإنسان كائن سياسي يعيش على قدم المساواة مع آخرين وفي حدود معينة لحقوقه ولواجباته، فإنه بهذا الشرط السياسي أصبح مواطنا عالميا. ويجب أن ننظر إلى مفهوم الكونية هنا من زاوية كانطية بعيدا عن أي تصور يوناني أو روماني، بل إن المفهوم "ناتج لتطبيق أفكار المساواة والعدالة والحرية وتحقيق الذات بالنسبة إلى كل الكائنات العاقلة في العالم"⁴.

مواطن النظرية السياسية الحديثة ينظر إليه إذن، كموضوع سياسي يتمتع بالحقوق المدنية (المساواة أمام القانون، الحرية الشخصية، حرية التعبير، المعتقد، الرأي، الحق في الملكية، والحق في التعاقد مع الآخرين). إضافة إلى الحقوق السياسية المتمثلة في (حق الاقتراع والانتخاب، والحق في المشاركة السياسية وتدبير الشأن السياسي): ثم الحقوق الاجتماعية والاقتصادية التي تتراوح بين المساواة في الاستفادة من الخدمات الصحية، وتكافؤ فرص الشغل"، وليس على أساس لاهوتي أو وضع طبيعي.

وكما هو معلوم فإن مسألة المواطنة يتم تناولها خاصة من جانب المنبذين أو ما يسمى اليوم في لغة الإدارة السياسية "الذين لا أوراق رسمية لهم (les sans-papiers)"⁵.

¹ - Hannah Arendt, **Men in Dark Times**, Op.cit, p. 81.

² - كوينتين دولافيكوار، "مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند حنة آرندت وهابرماس"، سبق ذكره، ص، 51.

³ - Hannah Arendt, **Men in Dark Times**, Op.cit, p. 81.

⁴ - إيمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم**، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2005، مقدمة المترجم.

⁵ - مليكة بن دودة، سبق ذكره، ص، 108.

حتى المصطلح المطبق على عديمي الجنسية تدهور. مصطلح "عديمي الجنسية" أعترف حقيقة على الأقل هم أولئك الذين فقدوا الحماية من قبل حكومتهم والمطلوب من الاتفاقيات الدولية حماية وضعهم القانوني¹. استعمل مصطلح "الأشخاص المشردين" ما بعد الحرب، الذي اخترع خلال الحرب لتصفية عديمي الجنسية مرة واحدة وإلى الأبد من خلال تجاهل وجودهم. عدم الاعتراف بعديمي الجنسية يعني دائما رفض الاعتراف بإعادتهم إلى أوطانهم على أساس المواطنة². عدم الاعتراف بعديمي الجنسية يعني دائما العودة إلى الوطن، الترحيل إلى البلد الأم، أما الذين رفض الاعتراف بإعادتهم إلى أوطانهم المحتملة كمواطنين، يريد على وجه السرعة إعادته للعقاب، قرار الدول لحل مشكلة عديمي الجنسية الذين تم تجاهلهم اصطدم كذلك بمبرر شح المعطيات الإحصائية الموثوق بها حول هذا الموضوع. هذا هو المتداول بشكل كبير، ولكن: هناك 15 مليون معترف به من عديمي الجنسية، بالمقابل هناك أكثر من 10 ملايين ما يسمون بـ "أمر الواقع" (de facto) عديمي الجنسية في حين أن المشكلة الحميدة نسبيا هي من طبيعة قانونية (de jure) تثار من حين لآخر في بعض المؤتمرات الدولية جوهر عديمي الجنسية هو مطابق مع قضية اللاجئين³. ببساطة لم يتم ذكرها. والأسوأ من ذلك، عدد الأشخاص المحتمل أن يكونوا من عديمي الجنسية تزايد⁴. لذلك لجأت كل من الكليانية ونصف الكليانية والديكتاتورية إلى سلاح سحب الجنسية فيما يخص أولئك الذين كانوا مواطنين بالولادة⁵. ونحن الآن قد وصلنا إلى النقطة التي حيث حتى الديمقراطيات الحرة، كما هو الأمر مع الولايات المتحدة الأمريكية التي تفكر جديا في حرمان الهنود الحمر الأصليين الذين هم شيوعيين من مواطنتهم.

تذكر آرنندت بالحذر الشديد اتجاه النازيين الذين أصرروا على أن جميع اليهود ذوي الجنسية غير الألمانية "يجب أن يحرّموا من مواطنتهم"⁶. بالنسبة لليهود الألمان لم تكن

¹- Hannah Arendt, **The Origins Of Totalitarianism**, Op.cit, p. 279.

²- Ibid.

³- Hannah Arendt, **The Origins Of Totalitarianism**, Op.cit, p. 279.

⁴- Ibid, p. 280.

⁵- Ibid.

⁶- Ibid.

الحاجة إلى مثل هذا المرسوم في الرايخ الثالث يوجد قانون ينص على أن كل الذين غادروا الأراضي - الذين رحلوا إلى المعسكر البولندي - فقدوا تلقائياً مواظنتهم. من أجل إدراك الآثار الحقيقية لانعدام الجنسية"¹.

أول ضرر كبير لحق الدولة الأمة كان نتيجة وصول مئات الآلاف من الأشخاص عديمي الجنسية، كان هو حق اللجوء، الحق الوحيد الذي برز إلى الواجهة من أي وقت مضى كرمز لحقوق الإنسان في مجال العلاقات الدولية، تم إلغاؤها.

مصير اللاجئين وعديمي الجنسية -مأساة الشعب اليهودي- يتبين أنه إذا كانت الدولة الأمة قد مس تحويل المواطن نتيجة السياسة الكليانية تحويل العالم إلى صحراء قاحلة والأرض إلى مادة جامدة تستحيل فيها الحياة. وعليه فالكليانية تعني أولاً نظاماً سياسياً، وثانياً نظرية سياسية وفلسفية وإيدولوجية.

إلى ماذا يشير هذا المفهوم إذن ؟ هل يشمل حتى المجانين والمعاقين ذهنياً ؟ رغم أنهم يعيشون في المكان نفسه الذي ننتمي إليه جميعاً هو الكوكب الأرضي، دون أن ينتموا إلى الفضاء العمومي، لكنهم يظلوا حصرًا في أمكنة محددة مثل المصحات والمستشفيات ودور العجزة، إنهم ينتمون إلى المدينة دون أن ينتموا إليها في الآن ذاته بحكم عزهم عن التعبير بأسلوب شخصي عما يعانون منه من ظلم أو إجحاف أو سوء المعاملة سواء من طرف الدولة أو المجتمع... سواء في ميدان السياسة أو في الميادين الأخرى.

هل الحمقى والمعاقين ذهنياً مثلاً يستطيعون التمتع بحقوقهم السياسية كاملة ؟ لكن عودة فكرة المواطنة في الآونة الأخيرة إلى الواجهة ليس فقط بسبب التراكم الحاصل لها مع النظريات التي أشرنا إليها أعلاه "وإنما كذلك بسبب جملة من الأحداث والملابسات التي وقعت في أنحاء عدة من العالم نذكر منها على سبيل الحصر "العزوف المتزايد عن الاقتراع والقلق حول مصير دولة الرفاه في الولايات المتحدة الأمريكية والانبعاث الجديد للحركات القومية في أوروبا الشرقية والخوف المتزايد من الطابع الأكثر فأكثر تعددية ثقافياً وعرقياً للسكان في أوروبا الغربية والالتفاف على دولة الرفاه في إنجلترا وفشل سياسة حماية المحيط الطبيعي، التي تعول على التعاون الاختياري للمواطنين،

¹ - Ibid.

فضلا عن تنامي مشاعر السخط تجاه العولمة والإحساس المتنامي بفقدان السيادة القومية"¹. لكن الذي دفع آرندت إلى الخوض في فكرة المواطنة هو انتقادها الشديد للنظام النازي الذي عرض حياة اليهود لميئة مأساوية أثناء ترحيلهم وتشريدهم عن وطنهم الأم، ولعل أبشع ما تعرض له اليهود الألمان على الخصوص هو حدث المحرقة.

وباستحضارنا للتعريف الذي أعطته آرندت للمواطن: "المواطن هو بالتحديد مواطن بين المواطنين لدولة بين الدول" يفيد أن المواطنة تغطي كل شخص كيفما كانت هويته وكيفما كان انتمائه السياسي، وتمكنه من الحقوق السياسية والثقافية والاجتماعية، وهذا يمكنه من السير نحو الحكومة التي ينتمي إليها. إلا أن هذه المواطنة تفرض عليه واجبات يجب احترامها وتطبيقها في الجماعة التي ينتمي إليها. وهو ما شددت عليه آرندت في مقالة لها عن كارل ياسبرز: "حقوقه وواجباته يجب أن تكون محدودة. ليس فقط من قبل أولئك الذين يتمتعون بالمواطنة كاملة ولكن أيضا داخل حدود الإقليم"². لكن من الواضح أن هذه المقاربة عن المواطنة كشرعية سياسية جد مقيدة.

لقد شكلت الولايات المتحدة الأمريكية الحقل المخبري لنظريات آرندت السياسية وجعلتها تحلم واقعا بمرجعيات أكثر معاصرة. فنظام المجالس هو البديل للنظام الأساسي الحالي: مجالس العمال الشعبية، السوفيات، انتفاضة بودابست، ربيع براغ، ما ينبغي فهمه من خلال هذه التجارب التاريخية المتنوعة، هو الموافقة غير القابلة للاختزال إلى عمليات الهيمنة. زخم هذه القوة الشعبية للسلطة التي يعبر عنها في الفعل، المبادرة التشاركية، التي لا يمكن أن تفسح المجال للعنف، كما أدانت الماكارثية، والمعجبة بالدستور وأثنت على سياسة العصيان المدني مع الاعتراف بصعوبة إدراجه في النظام القانوني الأمريكي الذي يظهر كمبرر قانوني لا يقهر"³. كما أدانت العنصرية في المجتمع الأمريكي، فما هي المكانة التي تشغلها وجود الاختلافات الفردية والجماعية داخل الفضاء العمومي ؟ هل المواطنة ترتبط بالضرورة مع غالبية الشعب ؟

¹ - ويل كيملشكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، سبق ذكره، صص، 355-356.

² - Hannah Arendt, **Men in Dark Times**, Op.cit, p. 81.

³ - Hannah Arendt, « Pouvoir, Puissance, Force, Autorité », **Violence, Du mensonge à la violence**, trad, G. Durand, Presses Pocket, coll, « Agora », 1972, p. 143.

أمام تراجع الأمة-الدولة ونهاية حقوق الإنسان استشعرت آرندت المخاطر التي تهدد الفضاء العمومي كفضاء للمواطنة. لذلك فأرندت هي على حد سواء "محافظة". "ليبرالية" وفي الآن ذاته راديكالية. بينما تجمع بين رفضها للقومية والوطنية¹.

من الدولة-الأمة إلى الدولة الفيدرالية. الأطروحة الأكثر صلابة حول أمريكا بالنسبة لآرندت هي أن أمريكا ليست بالدولة-الأمة، بل هي البناء السياسي الأصيل، حيث أن مؤسساتها يرجح أنها مختلفة تماما عن تلك الموجودة في الدول الأوروبية الكبرى.

تعكس هذه الأطروحة لأول مرة تجربة فريدة من نوعها، وهي أن انهيار الحضارة السياسية الروبية في القرن العشرين، ويأس أولئك الذين لم تكن حقوقهم محمية من قبل الدولة، يعتبرون محظوظين بالنسبة لليهود القادمين من أوروبا دول كالولايات المتحدة التي منحت المواطنة دون فرض ضريبة الاندماج².

تتجلى انتقادات آرندت لحقوق الإنسان في عدم احترامها لحقوق المواطنين. أو بتعبير أدق هذا النقد يكشف ما كان تعجز عنه الدولة-الأمة الحديثة. لم تتمكن من إيجاد تسوية لمصير هؤلاء "المتسللين" من خلال منحهم وضع الأشخاص القانونيين. نتج عن ذلك كله فقدان الوضع السياسي.

كما تمت آرندت بالنسبة للأوروبيين أنفسهم لتجاوز الدولة-الأمة وبناء إتحاد أوروبي³ شريطة أن لا تكون مصحوبة بولادة قومية على عموم أوروبا⁴.

كيف يمكن فهم الطابع الجوهرى لمفهوم المواطنة في الثقافة الليبرالية ؟ وماذا يعني المواطن بالتحديد ؟

تتطلب الإجابة عن هذا السؤال إعادة ترسيم الحدود بين الاجتماعي (le social) والسياسي (le politique).

الفرد في التصور الليبرالي الأصلي، هو إنسان يتمتع بالحرية. إنه على حد تعبير توكفيل، واحد من بين المنظرين البارزين للحرية الليبرالية: خلق عاقلا، يحسن التصرف،

¹ - Philippe Raymond, *L'expérience Américaine*, **Le Magazine Littéraire**, Op.cit, p. 65.

² - Philippe Raymond, *L'expérience Américaine*, **Le Magazine Littéraire**, Op.cit, p. 65.

³ - Ibidem.

⁴ - Voir Hannah Arendt a « **rêve et cauchemar** » 1954, in *penser l'événement*.

يملك حقا لا يقبل المصادرة، يعيش مستقلا عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته، وأن ينظم حياته الشخصية كما يريد.

بالنسبة لآرندت تولي اهتماما بالغا للسياسي عن الاجتماعي لمفهوم المواطن، وهي بذلك تخالف دعاة النظرية الليبرالية التي تركز على البعد الاقتصادي أكثر من البعد السياسي. لأن الاقتصادي تابع للاجتماعي¹. وعلى أساس ذلك تعد القوة حسب آرندت قبل سياسية، لأنها تولت حكم العبيد والأسرة كانت تحكمها الضرورة وليست الحرية. لأن الإنسان هو "اجتماعي" قبل أن يكون "حيوان سياسي".

انزعجت آرندت من صعود "الاجتماعي". لأنه بالنسبة لها يشمل جميع الأشياء المتصلة بالحياة العملية ذاتها².

التفكير في المجال العمومي والمجال الخصوصي معقد. وقالت أنها تعارض دائما ما هو خاص - المتصل بالضرورة والحياة الحيوانية، والعمل - إلى ما هو عام - المتعلق بالفعل، والكلمات، والمجد والبدايات الجديدة.

"آرندت معجبة بالبوليس اليونانية، وخاصة الممارسة المنزلية المعزولة، الجسدي والمخاوف الاقتصادية للحياة العامة. لكن فكرت أيضا في أن العمل كان حاسما ل"الحياة البشرية وعلى وجه التحديد". وانتقدت اليونان للتضحية كثيرا بالحياة الخاصة على الحياة العامة³.

ليس هناك من ينكر أن آرندت تعتقد أن اليونانيين كانوا على صواب في الاستبعاد من الحياة العامة المتعلقة بالأسرة -الاقتصاد المنزلي، الأعمال المنزلية، وعمل المرأة في ولادة الأطفال والعبيد في إنتاج ضروريات الحياة. أنها تناقض الانشغالات المجتمعية - الحرية والمساواة بين المواطنين - استبعاد لحاجيات الجسم وعدم المساواة والعنف. وهيمنة الأسرة، بالنسبة لليونان، كانت الحياة المنزلية شرطا مسبقا ضروريا للسياسة، لكن الأمور المنزلية لن تسمح أبدا الدخول إلى المجال العمومي⁴.

¹ - بول ريكور، "الأخلاق والسياسة"، سبق ذكره، ص،

² - Patricia Boling, *Private and The Politics, of intimate Life*, First Published, 1996, Cornell University, Press. p. 63.

³ - Ibidem, p. 62.

⁴ - Ibidem.

خلال الخمس سنوات الأخيرة من حياتها، بينما كان زوجها الثاني هاينريش بلوخر قد اختفى أواخر عام 1970، بدأت آرندت مشروعاً فكرياً ضخماً حتى وفاتها، لكنه سينشر بعد وفاتها عام 1978 من طرف صديقتها ومستشارتها الأدبية ماري ماكارتني، الكاتبة والناقدة الدراماتيكية واختارت له عنوان حياة الفكر. والتي توفيت عام 1989.

لاحظت يونغ برويل في كتابها السيرة الذاتية لحنا آرندت أن فقدان زوجها خيم على حياتها. وقد نجد ما يبرر هذا القول في **حياة العقل** باعتباره عملاً فلسفياً تأملياً يقدم "العزاء" على الطريقة الرواقية القديمة¹. في إشارة إلى الفيلسوف الروماني بوثيوس، مؤلف كتاب تعزية الفلسفة، إشارة سلبية مما يدل على ميل الفيلسوف على الفرار من عالم الظواهر².

المواطنون القدامى كانت لهم القدرة على التصرف. والتصرف بطريقة متناغمة. على أساس الارتباط المؤسسي المعترف به من قبل الجميع³.

وفي بداية الخمسينيات من القرن المنصرم، شرعت آرندت في إلقاء نظرة على علم جديد للسياسة -الحرب العالمية، الكليانية القنبلة الذرية- ويتطلب ذلك اهتماماً جدياً من طرف الفلاسفة. عالماً جديداً يتطلب علماً جديداً للسياسة". كتب دي توكفيل في الديمقراطية في أمريكا.. كل عقد هو في حاجة ماسة إلى مثل هذا العلم. أو القرن التاسع عشر لم ينتج علم جديد للسياسة. لم تصور جديد للتاريخ: كان لا يزال حسب آرندت، طريقة للنظر في الحقل السياسي كذلك.

تبحث آرندت في نهاية الجزء الثاني من أصول الكليانية "الامبريالية" المشاكل التي تطرحها "أفول الدولة-الأمة ونهاية حقوق الإنسان. هذه الظاهر تجلت بوضوح منذ اليوم الأول من الحرب العالمية الأولى كما قالت آرندت. انهيار الواجهة السياسية لأوروبا كشف عن عورت هياكلها. الهدوء الخادع الذي ساد خلال عشرينيات القرن الماضي لحق كل أشكال الحياة بجميع أنحاء أوروبا وقد تجلى هذا التدهور بشكل خاص في الحياة الاجتماعية والسياسة.

¹ - Jean-Claude Poizat, *Hannah Arendt une introduction*, Op.cit, p. 202.

² - Ibidem.

³ - Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Op.cit, p. 421.

ظهرت في أوروبا في فترة ما بين الحربين مجموعات بشرية جديدة، حيث كانت السمة لمشاركة بينهما هي الاقتلاع. ويمكن تقسيم هذه المجموعات إلى فئتين:

وعليه فالكلانية تعني أولاً نظاماً سياسياً، وثانياً نظرية سياسية وفلسفية وايدولوجية تعمل على توحيد أو تجميع الحياة الدينية والاقتصادية والسياسية والفنية في نوع من أحادية السلطة ورؤية العالم، وذلك باستعمال جميع الوسائل بما في ذلك وسائل القمع والترهيب"ص

النظام الكلياني مثل الأنظمة الاستبدادية بدون شك لا يمكن أن توجد من دون تدميره وهيمنته على الحياة العمومية، أي دون تدمير، من خلال عزل الناس والتأثير على قدراتهم السياسية. لكن الهيمنة الكليانية هي نوع جديد من الحكم، فانه ليس لديه فقط القدرة على العزلة، بل وإنما يمتاز كذلك بتدميره للحياة الخصوصية أيضاً¹.

في كل الأحوال، السياسة لا يمكن أن تقتصر على حماية المجتمع - كما في المجتمع الفيودالي للعصور الوسطى، أو مجتمع الملكية كما مع لوك، أو المجتمع الملزم في العملية اللانهائية للامتلاك لدى هوبز - مجتمع المنتجين كما لدى ماركس، أو كما في المجتمع الليبرالي اليوم أو المجتمع الاشتراكي والشيوعي².

ليزونومي المحدد من طرف صولون وبركليس يسمح لنا بتقديم تقليد آخر مخالف تماماً لما ألفناه مع الفلسفات السياسية الكلاسيكية، سواء التي تحسب على اليمين، أو التي تحسب على اليسار، إنه تقليد آخر تبرز من خلاله المعالم الحقيقية لممارسة السلطة. مبرزاً أن أشكال الهيمنة والنفوذ هي أشكال ما قبل سياسية للعلاقة مع الآخرين.

هذا التصور يقود إلى نظرية للفعل: هو في الواقع، من هذه الجهة النشاط الوحيد الذي يضع الناس في علاقات مباشرة دون وساطة. نظرية تتوافق مع الوضع البشري للتعهد الذي لديه الطابع المزدوج للمساواة والتمييز. نحن جميعاً مختلفون ولا يمكن أن نكون متشابهون إلى حد التطابق. قدرة الإنسان على الفعل هي التي تجعله كائناً سياسياً، وهي التي تمكنه من أن يلتقي بأمثاله من الناس وأن يفعل معهم بشكل متناسق³.

¹ - Hannah Arendt, **Le System Totalitaire**, Op.cit, p. 226.

² - Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op.cit, p. 63.

³ - حنا آرندت، في العنف، سبق ذكره، صص، 74-46-35.

يرتبط الفعل بالسلطة من خلال قدرته على المبادرة والابتكار. نرى من ذلك أن البعد السياسي للمجتمع لا يستنفذ في كفاءات تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية.

مفهوم المدينة الذي يحدد الحق بالتساوي في الكلام ينعكس في المعيش اليومي للمواطنين في اليونان وهو ما يشكل لب المساواة (isonomie) الذي هو في الأساس مبدأ دستورهم. ربما هذا هو السبب الذي جعل آرندت أن تسلط الضوء على الكليانية التي هي بدون شكل النظام السياسي الذي جرد الناس التلاحم الاجتماعي من خلال مفهوم العزلة والانفصال الفيزيائي في المجال السياسي والخراب. والفصل بين الناس في مجال العلاقات الإنسانية. العزلة تتوافق والإحساس بالحالة التي يكون عليها الفرد الذي لا يستطيع التدبير إلى درجة أن لا احد يستطيع الاتفاق معي.

لا أحد يستطيع أن يكون مواطناً للعالم كما هو مواطن بلده. وقد ناقش ياسبرز في عمله أصل التاريخ وهدفه 1953 بشكل مستفيض الآثار المترتبة عن دولة العالم وإمبراطورية العالم، بغض النظر عن شكل حكومة العالم والسلطة المركزية عبر الاستحواذ الكامل بالقوة من خلال احتكار وسائل العنف من دون رادع وغير مراقب من قبل القوى السيادية الأخرى، قد ينتج عن هذا الوضع الاستبداد، وبالتالي قد يشكل خطراً على الحياة السياسية بأكملها¹. هكذا يتعين على الفلسفة أن تتصور الأرض كموطن للبشرية وللقانون الأبدي غير المكتوب، والصالح للجميع². هذه إحدى مقومات الفلسفة الأخلاقية الكانطية، التي رأت في القانون الأخلاقي العقلي، كشرط أساسي للتعالي على النزعات ذات الصلة بالطبيعة البشرية، التي وردت فيما بعد على صيغة حالة الطبيعة.

إن التصور الفلسفي الذي أقر به كارل ياسبرز لمفهوم المواطنة، ينظر إلى الأرض كموطن للبشرية جمعاء، نابع بالأساس من القانون الشامل غير المكتوب، الأبدي والصالح للجميع، كما أنه تصور يستمد مشروعيته من الماضي العتيد للاتفاقيات السياسية التي تمت مع الإنسان ولصالح الإنسان. والمؤتمر العالمي الذي نظم بباريس، 21 نوفمبر 2015

¹ - Hannah Arendt, **Man in Dark Times**, Op.cit, p. 81.

² - Ibid.

الذي جاء بمشروع يلزم الدول الملوثة تحويل مشروع الاتفاق العالمي للحد من ظاهرة الاحتباس الحراري إلى اتفاق ملزم على أمل أن يحرز عالمنا المزيد من التقدم.

نستنتج من المعطيات السابقة، أن للفلسفة القدرة على تجاوز كل العقبات والصعوبات التي تقف حجرة عثر أمام الإنسان لتحقيق الخير الاسمي. وهي فكرة رومانية الأصل. فالقانون الكوني بهذه الصيغة يفترض فيه أن يسود بين كل البشر. وقد أورد كانط ومن بعده كارل ياسبرز وبنوع من التعمق حنا آرندت فكرة المواطنة من منظور الكونية.

لأول مرة في التاريخ الكوني أصبح لجميع سكان الأرض حاضراً مشتركاً: بالنظر للأحداث البالغة الأهمية لتاريخ دولة ما والذي لا يمكن أن يبقى حادث هامشي بالنسبة للآخرين، بل أصبح كل جار للبلد الآخر وأصبح كل إنسان يواجه صدمة الأحداث الجارية على الجانب الآخر من الكرة الأرضية¹. لكن من سلبيات هذا الحاضر المشترك لوقائع الخريطة لم يستند إلى الماضي وليست هناك أية ضمانات للمستقبل المشترك. فالتكنولوجيا التي وحدت العالم قد تكون مدمرة، ووسائل الاتصال العالمية تم تطويرها جنباً إلى جنب مع وسائل الدمار الشامل. ومن الصعب خوض مما هو عليه اليوم أقوى رمز للوحدة الإنسانية، وهي إمكانية غير مرجحة، لأن الأسلحة النووية المستخدمة من قبل الدول وفقاً للحكمة السياسية يمكن أن تنهي كل حياة على الكرة الأرضية².

على مستوى الفكر الفلسفي إذن، أليس من واجب هذا الفكر البحث عن الحلول التي تمكن الناس من إعادة النظر في علاقتهم بالعالم الذين هم من شيدوه، فصار عالماً خارج عن سيطرتهم ؟

4- سؤال المعنى

بعد انتهائنا من التصور الآرندي للمسألة الاجتماعية سنكون الآن مضطرين للتطرق إلى معنى السياسة الذي أثرته من قبل في هذا الفصل. وهناك سؤال جوهري يفرض نفسه اليوم وهو، هل للسياسة من معنى ؟ إذا كانت الإجابة بنعم، فأين نعثر على هذا المعنى ؟ وإن كانت الإجابة بالنفي كيف نستعيد للسياسة معناها التليد ؟

¹ - Hannah Arendt, **Vies Politiques**, Op.cit, p. 96.

² - Ibid.

بدءاً من سؤال المعنى، لقد سبق وأن طرح نيتشه هذا السؤال، وتحديدًا معنى الوجود الإنساني، والذي لم يستطع الإنسان ذاته أن يحدد معنى وجوده الخاص والعام جراء المخاطر، التي تحيق به والتي تهدده كنوع وكماهية. وعلى أساس هذا العجز والمخاطر ربما تكون آرندت ظلت مسكونة بهاجس سؤال المعنى، علماً أن السؤال، سؤال بعدي، يأتي بعد الوعي بالحالة الوجودية التي وجد عليها الإنسان. والمعنى بهذا الشكل لا يتأتى حسب آرندت إلا بواسطة الفعل السياسي، كما يتجلى ذلك من خلال طرحها للسؤال الشهير الذي ورد على هذا النحو: هل من معنى للسياسة؟

يترجم هذا السؤال ببساطة المشكل الأساسي لفلسفة آرندت السياسية. وهي مسألة الحرية. و"الحرية والسياسة -في فكرها- مرتبطان أشد الارتباط"¹، وبمقتضى هذا الارتباط سنرى كيف عالجت آرندت سؤال المعنى الذي ظل طي النسيان بالنسبة "للفلسفات السياسية التي ينظر إليها على أنها شوهت المعنى الحقيقي للسياسة. حاولت أن نقودنا شيئاً فشيئاً إلى معنى السياسة الحقيقي، المتمثلة في الحرية وإلى محلها الحقيقي الذي هو العالم"².

أ- معنى السياسة

في ظل التراجع الخطير الذي شهدته السياسة في العصر الحديث، ومن قبله، في الفلسفة اليونانية. تمثل أعمال آرندت من ألفها إلى يائها، الجدة التي خرجت من تحت أنقاض الوضعية الشائكة التي كانت عليها أوروبا في القرن العشرين. ومباشرة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بدأ الخوف من احتمال اندلاع حرب ذرية كما نبهت إلى ذلك آرندت في كتابها ما السياسة؟ ورافق هذا الخوف توجس كبير من طرف الدول الكبرى والمتمثل في فقدان معنى الوجود والإحساس بالرتابة والعبث، كما تناولته الفلسفة الوجودية الفرنسية مع ألبير كامي وجون بول سارتر على الأخص، والإقبال غير العقلاني للاستهلاك من منظور هربرت ماركيز. و"السؤال عن معنى السياسة، يدل على عدم الثقة في السياسة منذ القدم". وذلك عندما أعادت آرندت السؤال عن المعنى وسط التباين الهائل بين الماضي

¹ - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Op.cit, p. 59.

² - مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة آرندت، سبق ذكر، ص، 62.

والمستقبل. يبدأ هذا السؤال عندما ازدري كل من أفلاطون وهوبز شؤون البشر. واللذان اتفقا حول نقطة واحدة مفادها: "عدم أخذ الشؤون البشرية مأخذ الجد"¹. وفي كتابه **الجمهورية** يتذرع أفلاطون بأسطورة الكهف واصفا شؤون البشر بالظلمة والحيرة.

"هو أنه أي شخص اليوم حينما يبدأ التفكير في السياسة يواجهه هذا السؤال"². الذي تتولد من خلاله أسئلة فرعية من قبيل: ما هي حقيقة السياسة ؟ وما الذي يضمن إمكان وجودها واستمراريتها ؟

من خلال السؤال ما السياسة ؟ سأسعى جاهدا إلى تقديم تأويل لأعمال آرندت التي تكشف عن الأبعاد المختلفة لمعنى السياسة. ترى إذن هل السؤال عن معنى السياسة يمكن أن يعطينا حقا، معنى كافيا لفكرة السياسة ؟ وهل هذا السؤال سيجنبنا الحكم المسبق الذي تتغذى عليه معظم الآراء التي تتصدى في الغالب إلى الوقائع السياسية بمفاهيم قبلية ومقولات مضمرة لاواعية كالقول أن السياسة هي مجرد مسألة علاقات القوة ؟ أم أنها يمكن أن تعمل على تحقيق وتجسيد بعض الإمكانيات الأخرى: كتلك التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية الأخرى، والتي من خلالها تكتسي السياسة الثراء والتفرد؟

لا ينفك السؤال عن معنى السياسة في الفكر الفلسفي والسياسي عند حنا آرندت عن سؤال الحرية. والسؤال ما السياسة مشكلة قائمة منذ أرسطو إلى الآن، وستظل قائمة مادامت تهتم بتدبير شؤون البشر. لكن المهم مع آرندت هو التفكير فيها من جهة القراءة والمراجعة النقدية بهدف تفكيك المفاهيم السياسية الغربية وإعادة تشكيلها من جديد في ضوء مقولات فلسفية ونظرية قامت بنحتها وتطويرها ومراجعتها تبعا لمسار فكري عاين عن قرب اندحار الفعل السياسي وسقوط الإنسان ضحية للسياسة.

تلكم إذن هي الأرضية التي انطلقت منها آرندت في طرحها للسؤال ما السياسة ؟ ففي الفصل الثاني "مدخل للسياسة" من كتاب **ما السياسة ؟**³. تتطلق آرندت من عنوان فرعي إشكالي مفاده هل من معنى للسياسة في نهاية المطاف ؟

¹- Hannah Arendt, **Lectures On Kant's Political Philosophy**, Edited and with an Interpretive Essay by Roland Beiner, The University of Chicago, 1992, p. 21.

²- Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Texte établi et commenté par Ursula Ludz, traduction de l'allemand et préface de Sylvie Courtine-Denamy, Seuil, 1995, p. 126.

³- النص الأصلي ورد على الصيغة الآتية باللغة الألمانية:

تجيب قائلة: "هناك إجابة بسيطة وحاسمة فيما يتعلق بمسألة معنى السياسة حيث أن جميع الإجابات الأخرى تبدو غير مجدية تماما. لكن معنى السياسة حسب آرندت هي الحرية¹". إجابة في نظر الفيلسوفة توجد بمعزل عن التعاريف السياسية التي قدمتها العلوم السياسية الحديثة والتي لا تتطابق أبدا مع مختلف نظريات الفلسفة السياسية المقترحة منذ أفلاطون حتى سؤالنا². يبدو الجواب الذي قدمته هنا آرندت عن السؤال ما السياسة ؟ شبيها إلى حد ما بالطريقة التي تعامل معها ديكرت مع التراث الفلسفي الغربي المنحدر من أرسطو، والذي بلغ أوجه مع الفلسفة المدرسية في أوروبا المسيحية. يبدو الشك في التراث السياسي الغربي الذي تحذر من أفلاطون إلى ماركس مرورا بمكيافيللي وهوبز باديا في تناول آرندت لهذا التراث وكأننا أمام مسح جديد للطاولة (Tabula Rasa)³ من زاوية سياسية. فإلى أي حد يصدق هذا القول ؟ وماذا عن "الأحكام المسبقة التي نتغذى منها جميعا بشأن السياسة"⁴.

نجد لدى غادامير تدقيقا فيما يصل بتعبير الحكم المسبق (Préjudice) الذي يعني بالفعل حكما (Jugement) تم اتخاذه قبل أن ينظر نهائيا في العناصر التي تحدد قضية ما. ف"الحكم المسبق بمقتضى المصطلح القانوني الألماني، هو الرأي أو الحكم القانوني المؤقت قبل أن يتم التوصل إلى حكم نهائي. بالنسبة للشخص المتورط في نزاع قانوني، فإن هذا النوع من الحكم المتخذ ضده يؤثر على حظوظه بشكل معاكس. وعلى نحو موافق لذلك، تعني الكلمة الفرنسية (Préjugé)، والكلمة اللاتينية (Praejudicium)، نتيجة عكسية أو أذى ضررا⁵. لكن يظل هذا المعنى ثانويا فقط ولا يتخذ في حقه الحكم بالمعنى السلبي

- Was ist Politik

- وهو مشروع سبق أن تم النظر فيه بعد لقاء آرندت بالناشر الألماني Piper سنة 1955 الذي اقترح عليها كتابة "مدخل للسياسة". لكن لم يتحقق حلم كل من آرندت ولا الناشر. فكان من المفروض أن يحمل النص مجموعة من المقالات تتلخص في عنوان: الفلسفة والسياسة، ما هي السياسة ؟ موقف سقراط. لكن المؤسسة المكلّفة بتمويل البحث - fondatio Rockefeller - أجلت آرندت النظر في الموضوع إلى حين غير مسمى، إلى أن عمل الناشر الألماني Ursula Ludz بجمعه للنصوص كما تركتها آرندت وقام بنشرها في أجزاء متفرقة.

¹ - Ibid, p, 47-48.

² - Ibid, p, 47.

³ - تدل عبارة (Tabula Rasa) على عملية المسح الشاملة للماضي والبدء من جديد. وهي منهجية ثورية في العمق، إذا ما استحضرنّا تصور آرندت عن الثورة، والذي مفاده أن ما يميز الثورة عن الإرهاب أو الخوف أو العنف، من حيث النتائج الحرية والبدء من جديد.

⁴ - Ibid, p. 35.

⁵ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ص، 374.

إلا من خلال جمع الحجج والقرائن المادية. ترى كيف تعاملت آرندت مع الأحكام المسبقة في السياق السياسي ؟

يعد المنطلق الذي انطلقت منه آرندت لتخليص السياسة من الأحكام المسبقة مخالفاً لذلك الذي انطلق منه هانز جورج غادامير - الذي اتخذ من التراث منطلقاً له-. وبالنظر إلى اختلاف السياقات التي ورد فيها الحكم المسبق لدى هانز جورج غادامير وحنا آرندت، فإن هذه الأخيرة تتقاطع مع غادامير حول مسألة التقاليد المؤسسة للبنية الثقافية الغربية التي تتجلى في الثالوث الروماني على الخصوص كما أشرنا إلى ذلك في فصل الكليانية وعودة الفلسفة السياسية "السلطة" "الدين" "التقاليد" وإذا كان صاحب كتاب **الحقيقة والمنهج** قد أخذ مسألة الحكم المسبق مأخذ الجد وبنوع من التوجس، لأن هذا الأخير دائماً حسب غادامير "يمثل "شرطاً للفهم"، أي البنية ما قبل الفهم. فهو شيئاً ما كاستباق مشترك للمعنى. ذلك أن الحكم المسبق لا يعني فقط حكماً "سيئاً" أو لا أساس له. ثمة هناك شيء يتكلم فيه من خلاله كما لو كان صوتاً يأتي من الماضي. إنه نداء من خلال ما هو سابق على وجودنا"¹، فإن صاحبة كتاب **ما السياسة ؟** لا تجد حرجاً من انتقادها للحكم المسبق الذي يقف حجر عثرة أمام تحقيق غايات سياسية مثلى. والشاهد على هذا النقد، قولتها الشهيرة التي تفتتح بها الشذرة الثانية من الفصل الأول: "الأحكام المسبقة في كتابها السالف ذكره: مضادة للسياسة"².

يتضح إذن من خلال الموقفين، أن الحكم المسبق حسب غادامير يفرض بصيغة إيجابية سلطته على أطر فهمنا، بينما يفرض حسب آرندت تسلطه علينا، وذلك بالنظر إلى حجم الخسائر التي لحقت السياسة في وقتنا الحالي، وقد قادتها هذه الخسائر إلى قناعة تامة تتلخص على الشكل التالي: لا نستطيع هنا تدارك ما ضاع مع هذا الحرمان السياسي وما انجرف مع حرمان الحرية بالمعنى القديم. لا يتعلق الأمر، هنا من خلال التذكير الموجز لما كان مرتبطاً في الأصل بتصور السياسي، ما عدا الاحتراس من "الأحكام المسبقة" الحديثة التي بموجبها تصبح السياسة ضرورة لا محيد عنها"³.

¹ - ميريام ريفولت دالون، **سلطان البدايات بحث في السلطة**، ترجمة د. سايد مطر، سبق ذكره، ص، 320.

² - Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, p. 35.

³ - Ibidem, pp. 59-58.

ب- معنى السياسة هو الحرية

بعد الانتهاء من سؤال المعنى، سنشرع الآن في تفاصيل معنى السياسة، الذي بدأ بمفهوم الحرية ومشكلا النواة الصلبة للفعل السياسي. وقد شكلت كتابات آرندت تحديا فريدا من نوعه لتتبع معنى الحرية في "تاريخ العلاقات المتغيرة بين مصطلحي: الحياة الفاعلة والحياة التأملية"¹. كما أن "مهمة النظرية السياسية هي في الأساس التعبير والدفاع عن حرية وادمية الإنسان"² مثلما "كانت تميل الفلسفة السياسية التقليدية إلى تحرير الإنسان في بعده السياسي من الضرورة التي تفرض عليه في شقه الحيواني للعيش مع الآخرين"³. بل أكثر من ذلك القدرة على التصرف وحسن التدبير. وبهذا تعتبر الحرية في فلسفة آرندت السياسية القضية الأقدم التي لم يتم الحسم فيها من خلال السياسة. تلك القضية التي تشكل في حقيقة الأمر وجود السياسة ذاته منذ بداية التاريخ الغربي"⁴. ووفق هذه الرؤية، تشكل السياسة والحرية وجهين لعملة واحدة هي المدينة. "أن تكون حرا هو أن تحي داخل البوليس"⁵. ولكي يعيش الإنسان في المدينة يجب أن يكون متحررا من شتى ضروب العبودية. ينبغي ألا يكون خاضعا للآخر، وألا يكون محكوما من طرف الضرورة البيولوجية كما كان الشأن بالنسبة للعبيد والنساء. لهذا السبب تعتبر الفلسفة السياسية المحدد الأساسي لكيونة السياسة انطلاقا من الحرية. لكن هل تعتبر الحرية سببا كافيا لتفسير معنى السياسة ؟ بمعنى آخر، هل الحرية خارج المجال السياسي بالمهمة المستحيلة ؟

تجد آرندت في اليونان القدامى النقطة المركز للفصل بين الحرية والضرورة لتبيان ماهية المواطن. "لقد كانوا دائما يقابلون الحياة العامة/ السياسية بحياة أخرى هي، الحياة الخاصة داخل المنزل، حيث يختزل الكلام لأقل درجاته فينبري كل عضو من أعضاء المنزل لتأدية واجباته تماما، كما تملي عليه طبيعته، فالمرأة تحمل وتلد وتدبر شؤون

¹ - Hanna Hannah Arendt, **Essay understanding**, p h Arendt, The final solution, p. 79.

² - Hannah Arendt, **Essays in Understanding 1930-1954**, Formation, Exile, and Totalitarianism, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, Schoken Books, New York, p. 19

³ - Hannah Arendt, **Essay understanding**, Op.cit, p. 428.

⁴ - حنا آرندت، في الثورة، سبق ذكره، ص، 13.

⁵ - Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, p.

"الاقتصاد المنزلي" كي تحيا هي ومن يعيش في المنزل نفسه.. وفي ظلمات المنزل، أو الحياة الخاصة، يصبح من المستحيل الحديث عن "الحرية"، ذلك أن الطبيعة بكل الضرورات، التي تحملها في طياتها لا تدع مجالا للإنسان لأن يمارس حريته ليختار ما يريد، ويرسم خطواته الأولى في تكوين ذاته. لقد أصبحت الحرية، هي هذه الصفة التي ينعم فيها المواطن بين أقرانه خارج المنزل، وهي العلامة المميزة لكل ما هو سياسي.

" تتوافق الحرية، وفقا للفلسفة القديمة، تماما مع أنا-أستطيع. وتعني "الحرية" في هذا الإطار القدرة على فعل ما نريد القيام به، أريد أن أقول، على سبيل المثال، أن رجلا مشلولا الذي يفقد القدرة على الحركة، أو العبيد الذين يقعون تحت إمرة سيدهم. هم أحرار بقدر ما يمتلكون الإرادة، قد يبدو وكأن هناك تناقضا في المصطلحات"¹ تماثل هذه الأمثلة، رجلا متقدما في العمر يمتلك القدرة على التفكير لكنه يفتقد البصر.

بهذا التذكير الموجز كيف كانت الحرية لدى اليونان القدامى وكيف صارت اليوم؟ صار المفهوم يحتل مكانة مركزية في أعمال حنا آرندت الفلسفية والسياسية، حيث استطاعت نحت تصور جديد من داخل مبحث الفلسفة السياسية، مفهوم تجاوز العديد من التصورات عبر تاريخ الفلسفة بأسره. ليس هناك أي اهتمام يخص قضية الحرية في تاريخ الفلسفة العريض بأسره بدء من الفلاسفة السقراطيين وانتهاء بأفلوطين آخر الفلاسفة القدامى.

بالنظر إلى مفهوم الحرية من الزاوية السياسية، نجد موقف آرندت قريبا جدا إلى تصور بينجامين كونستان من خلال تمييزه الشهير بين حرية القدامى وحرية المحدثين. فحرية القدامى، كانت حرية المشاركة في ممارسة السلطة السياسية لا حرية التمتع الهائئ بالاستقلال الشخصي. فالأثينيون كانوا أناسا أحرارا لأنهم كانوا يحكمون أنفسهم بأنفسهم على نحو جماعي رغم افتقارهم للاستقلال الشخصي والحريات المدنية ورغم أنه كان ينتظر منهم دائما التضحية بالملذات من أجل المدينة، أما حرية المحدثين فهي تكمن، بالمقابل، في البحث دون هوادة عن السعادة التي تحصل من تدبير الشأن الخاص ورعاية

¹ - Hannah Arendt, **Responsibility and Judgment**, Op.cit, p. 114.

الروابط الشخصية بما يقتضيه ذلك التخفيف من أعباء مهام السلطة السياسية... في حين ضحى القدامى بالحرية الخاصة من أجل ترقية الحياة السياسية ينظر المحدثون إلى السياسة كأداة يكونون في حاجة إليها لحماية حياتهم الخاصة"¹.

وتبرز قيمة وأهمية هذا النحت من خلال ما عبرت عنه الفيلسوفة في كتابها الشهير **بين الماضي والمستقبل**: "بدون حرية الحياة السياسية لن يكون لها معنى، وعلّة وجود السياسة هي الحرية، وحقل اختبارها هو الفعل"² منتقدة بذلك نقل السياسة من الفعل إلى الأداة التي كانت له نتائج تاريخية وخيمة ندّدت بها مدرسة فرانكفورت كما جاء على لسان تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر اللذان وقفا على تحولات العقل من الأنوار في القرن الثامن عشر حتى صعود الأحزاب الفاشية والشيوعية والنازية التي كانت بمثابة المعول الذي هدم العقل وأجهز على السياسة.

وفي نظر آرندت قبل أن تكون الحرية مسألة فكرية، هي حقيقة واقعية نابعة من تجارب وأفعال الناس. لأن الإنسان لا يدرك حريته إلا عندما يمارسها بشكل فعلي وملموس. "والحقل الذي عرفت فيه الحرية ليس باعتبارها مشكلة بل باعتبارها جزء من الحياة اليومية هو حقل السياسة"⁽³⁾. فالإنسان مسؤول عن حريته وله القدرة على الاختيار، أي القدرة على اتخاذ القرارات في الشؤون السياسية وذلك بالانخراط في العالم وليس بهجره، والتواصل مع الغير وليس الاختلاء بالنفس كما جاء ذلك في صيغة الإرادة الحرة وتحت طائلة الوازع الديني، من القديس بولس إلى القديس سان أوغسطين "أن يكون المرء حراً هو أن يكون قادراً على الاختيار من الناحيتين الفكرية والواقعية" وذلك بمعارضته المتون العرفانية والتصورات الميتافيزيقية من جهة، والنزعات العلمية من جهة أخرى.

معرفة الحرية إذن حسب آرندت تقتضي نبذ الوهم الميتافيزيقي الذي أقحم العقل في معضلات المستحيل. "وفيما يتعلق بهذه النقطة بالذات فقد أخطأ التراث الفلسفي في نظره إلى مشكلة الحرية"⁴، وتخص بالذكر هنا مذهب الرواقية الذي دأب على حصر الحرية في الأعماق الجوانية وفي اعتزال العالم، بدلا من الانخراط في معمته. نجد في هذا التعبير ما

¹ - كيملشكا، "مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة"، سبق ذكره، ص، 370.

² - Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p. 146.

³ - Hannah Arendt, **La Crise de la Culture**, Op. cit, p.189.

⁴ - Ibid, p. 188.

يوافق قوله سقراط الشهيرة: "من الأفضل أن يتناقض المرء مع نفسه، على أن يتناقض مع الجميع، أي أن نخالف أنفسنا أثناء الحوار الصامت"¹. ولأن الصمت حالة شاذة تفسر بالقصور، والقاصر هو ذاك الذي يتولى الآخر قيادته. لذلك فالحرية هي التعبير عن النشاط السياسي، وليس الهدف من قلقها، وفي هذا الصدد يعد عملها من الراضين لـ "لالتنوير الأسود"⁽²⁾، وهي بذلك ضمن استثمار دائم لفلسفة كانط السياسية.

الحرية بالمعنى الرواقي شبيهة بالتصور الرومانسي الذي يتحلل من كل التزام سياسي وتحمل للمسؤولية. وهنا تلتحم آراء كل من آرندت وسارتر حول مفهوم الحرية. بحكم أن "سارتر فيلسوف الحرية بامتياز. فالموضوع الرئيسي لمؤلفاته الفلسفية والروائية والمسرحية والسياسية هو الحرية والتحرير والتحرر"³ فقط أن آرندت تنفي عن المجال الخصوصي الحرية لكونه مجال الضرورة والعنف، بينما يرى الثاني أن قدر الإنسان أينما حل وارتحل هو المسؤول عن أفعاله. "الإنسان محكوم عليه بالحرية لأنه ما أن يلقي به في العالم، حتى يصبح مسؤولاً عما يفعله"⁴ ويحمل على عاتقه عبء العالم كله: إنه مسؤول عن العالم وعن ذاته من خلال طريقة وجوده"⁵. كمسألة اختيار زوجة المستقبل، يظل هذا الاختيار حسب آرندت اختيار ذاتي لا علاقة لها بالقرار السياسي. لأن الحرية من منظورها تتحقق فقط في مجال ينتمي إلى العالم عندما تتسحب من نطاق منشغل في الحياة، لأن مجال العالم هو المشاورة والمحاورة والنقاش العمومي، ونطاق الحياة "⁶ وليس هو الضرورة الطبيعية في اشتغال الأجهزة الهضمية للحفاظ على الحياة والتناسلية لتخليد النوع البشري. لهذا السبب يمكن القول أن جون بول سارتر أضفى على الحرية طابعا ذاتيا مغاليا فيه، لذلك يمكن وصفه بالتصور الرومانسي. وبالتالي تظل مجرد حرية سلبية ربما خاضعة للدوافع السيكولوجية، أكثر مما هي مرتبطة بأفق الفكر كما تسعى آرندت جاهدة إيصاله

¹ - Hannah Arendt, *Plato Gorgias, in Conférence sur la philosophie politique, de Kant*, Paris, Seuil, 1991, p. 64.

² - Danna Villa, Op.cit, p. 79.

³ - عبد الحي أزرقان، "حضور سارتر في المغرب العربي"، أعمال الندوة الدولية لربيع الفلسفة 7-8-9 مارس 2008، جمعية أصدقاء الفلسفة، الفلسفة والمشارك بين حضارة البحر الأبيض المتوسط حوار - هيمنة - فلسفة، صص، 5-6.

⁴ - جون بول سارتر، *الوجود والعدم*، مرجع سبق ذكره، ص، 612.

⁵ - عبد السلام بن عبد العالي، محمد سبيلا، "الحرية"، *دفاتر فلسفية*، ص، 22.

⁶ - Hannah Arendt, *The Human condition*, Op.cit, p.

لنا. فما هي إذن الآثار القانونية لتصورات آرندت للحرية السياسية بدلا من الموقف الشخصي ؟

إن السؤال الذي تنطلق منه آرندت في معالجة الحرية هو الفعل وليس العزلة أو الإرادة. "كما أنه سؤال جوهري وضرورة فكرية استشعرته المفكرة انطلاقا من الشحنة العميقة مع الحياة الذاتية والمعاناة الشخصية. ومن البين أنه ليس بالضرورة أن توجد الحرية حيثما يوجد البشر وكل نوع من أنواع الاجتماع"¹، لأن قدرة الواحد من البشر غير قادرة على تحصيل حاجاته، لذلك فالجماعة تمثل إطارا مسبقا لوجود الفرد الذي تتهدده الأخطار. ويمكننا فهم ذلك انطلاقا من الأدوار المنوطة بالأسرة والحياة المنزلية. إلا أن مسألة الحرية تبقى شرطا ضروريا لاكتمال خاصية الإنسان وإلا عد وحشا، لهذا السبب اعتبرت الظاهرة الإنسانية ظاهرة فريدة من نوعها وذلك بتعدد أبعادها، ويأتي على رأسها بعد الحرية الذي يسمح بوجود السياسة. وتظهر الأهمية الكبرى التي أولتها آرندت للحرية من خلال مقولتها الشهيرة في إشارة إلى الكنز المفقود: " ففي كل وجبة طعام تجمعنا نستضيف الحرية، فيظل مكانها فارغا ولكن مكانها من المائدة جاهز"². ونظير هذه الحرية العمومية في أمريكا القرن الثامن عشر هي السعادة العامة وهذا هو ما يشكل عصب السياسة حسب آرندت.

الاجتماع البشري شرط ضروري ومسبق للحفاظ على حياة الفرد من الأخطار التي تتهدده من جهة، والحقل الاختباري للحرية من جهة أخرى. هكذا يكون الوجود البشري إذن ينطوي على وجودين متناقضين: الوجود الذاتي، وهو الذي تسميه آرندت بفضاء الأسرة، الذي يتسم بالضرورة والعنف والتسلط. في مقابل الوجود الموضوعي الذي يتسم بالحرية والظهور والتواصل مع الآخرين ومشاركتهم الفعل والممارسة السياسيتين. هكذا علقت آرندت على هذا الوضع حينما قالت: "يبدو واضحا إذن أن مستقبل السياسة يكمن في واقعة : "التعدد البشري"³ الذي يعكس ثراء العالم وغناه بعدما حولته الكليانية إلى واحة قاحلة يملؤها القحط والجفاف، وذلك حينما تم تحويل الناس إلى حشود متشابهة حتى في

¹ - Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p. 148.

² - Ibidem, p. 4.

³ - Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, p. 31.

أدق تفاصيل حياتهم، وهكذا "صار الاختلاف والتمييز شأنًا فردياً"¹ بدلا من أن يكونا سمتين مميزتين للحياة المشتركة بين الناس. لذلك أصبح يعول كثيرا على "الأمل المنحدر من الفرد"². في حين أن دراسة الإنسان من زاويته البيولوجية تتدرج ضمن علم الحياة وفي صيغة إيجابية لافتة للنظر تؤكد آرندت أن "التعدد هو قانون الأرض"³. وأسطورة بابل هي المشهد العاكس والواصف لهذا التعدد والتشتت. "فلا توجد الإنسانية إلا منقسمة إلى سكان وأعراق وثقافات ومتحدثات تاريخية وإلى عقائد وديانات"⁴ وعلى السياسة أن تعمل على تدبيره، وهكذا فمجال التعدد والكثرة الذي يوجد عليه الناس هو مجال تحقق الحرية، والحرمان من واقع يستمد وجوده من الآخرين الذين نراهم ونسمعهم هو حرمان من العلاقات الموضوعية التي تنبثق من خلال وساطة أشياء العالم المشترك، والحرمان من إمكانية تحقيق شيء أكثر ديمومة في الحياة. وعلى هذا الأساس فعندما يفكر الشخص في مغادرة الجدران الأربعة الآمنة للبيت، ويقذف بنفسه إلى معركة الحياة العمومية، فإن ذلك يعد تفعيلًا للإرادة التي يمكن تشبيهها بالمقولة الشهيرة لأرسطو "من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل". ارتقاء يتطلب الشجاعة الكافية. لكن أثناء تحليلنا لمفهوم الكليانية لحنّا آرندت وجدنا اعتداء الكليانية الراديكالية على خصوصية الإنسان، وضرب مفهوم التعددية السياسية التي تتناقض والكليانية. في حين أن آرندت طورت نظريتها للكليانية بوصفها فرضية عامة للفلسفة فوضعت "تقليد الفلسفة السياسية على المحك"⁵. فكيف دافعت آرندت عن تصورها المحايث للإنسان لمفهوم الحرية ؟ أو بالأحرى ماذا نستنتج من هذا التحليل ؟

لقد كان القرن التاسع عشر حسب آرندت الذي شهد "بروز العلوم السياسية والاجتماعية، تعميق الشرح الحاصل بين السياسة والحرية الذي دشن تاريخيا في العصر الحديث- خلال القرنين 17 و18 خصوصا مع طوماس هوبز الذي جعل من الحرية كمرادفة للأمن"⁶. بعدما تمت السيطرة على الطبيعة، فتولدت ضرورة فهم الإنسان والتحكم

¹ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, p. 14.

² - الزاوي بغورة، الفكر، "الأخلاقي لما بعد الحداثة الفلسفة الفرنسية نموذجاً"، عالم الفكر، المجلد 41- العدد 2، أكتوبر-ديسمبر، ص، 101.

³ - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Op.cit, p. 19.

⁴ - بول ريكور، العادل، سبق ذكره، ص، 317.

⁵ - Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954*, Op.cit, p. 51.

⁶ - Hannah Arendt, *Past and Future*, Op.cit, p. 150.

فيه وفق تصور عقلائي أثبت نجاعته في العلاقة مع الطبيعة، أغرى بتطبيق النموذج الناجح وذلك بغية التخلص من الخطاب التألمي الميتافيزيقي حول الإنسان. غير أن النزعة الوضعية لم تنتبه إلى خصوصية الأفعال الإنسانية من قبيل الحرية والكلام، إنه ذلك النسيان الذي يجعل العلوم تغمض عينها عندما تطرح مسألة المعنى، كسؤال معنى السياسة.

إن هذا المطلب المتوتر، مطلب تحقيق الدقة في مجال الشؤون الإنسانية على غرار ما تحقق في العلوم الطبيعية، هو ما دفع آرندت بالعودة إلى الكنوز القديمة لإحيائها من جديد لتسليط الضوء على الإشكالية السياسية المتعلقة بالحرية.

وحسب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان "تكمن الحرية في القدرة على فعل كل ما لا يضر بالغير". بهذا المعنى نحن أحرار في فعل كل ما لا يمنعه القانون ورفض القيام بأي فعل يمنعه. "فحرية تبليغ الأفكار والآراء هي أحد الحقوق الثمينة جدا بالنسبة للإنسان. فكل مواطن يمكنه إذن أن يتكلم، أن يكتب أن يطبع وينشر بشكل حر دون أن يسيء استخدام هذه الحرية حسب الحالات التي يحددها القانون"¹، بهذا المعنى تكون آرندت قد أخضعت السؤال الفلسفي ما الحرية ؟ سؤال يبدو بدون أمل لأنه عمر طويلا، بحيث يصبح إدراك الحرية أو نقيضها مستحيلا كاستحالة إدراك الدائرة المربعة"².

تماشيا مع موقف آرندت بصدد معنى السياسة، نستحضر قولها لها يحاول الإجابة عن سؤال المعنى: "هناك إجابة حاسمة وبسيطة جدا فيما يخص مسألة معنى السياسة. حيث أن معظم الإجابات الأخرى تبدو غير مجدية تماما. فمعنى السياسة هو الحرية"³ بدعوى أن "التراث الفلسفي نظر إلى الحرية كترف فكري يعالج في أوقات الفراغ وليس كضرورة فكرية"⁴. وفيما يتعلق بهذه النقطة أخطأ الفلاسفة النظر في مسألة الحرية، فبدل توضيحها، عملوا على نقلها من مجال التجربة الإنسانية، أي مجال السياسة والأفعال

¹ - عبدالسلام بن عبدالعالي، "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، دفاثر فلسفية، ص، 10.

² - Hannah Arendt, *La crise de la culture huit exercices de pensée politique*, Op.cit, p. 186.

³ - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Op.cit, p. 47-48.

⁴ - محمد شوقي الزين، "الحرية جوهر السياسة، الأزمنة الحديثة"، سبق ذكره، ص، 23.

الإنسانية عامة إلى مجال داخلي يتمثل في الإرادة، لأن الحديث عن حرية داخلية مصدرها القلب والوعي هو حديث غامض وغير قابل لأن يختبر، ومنه فالمجال الحقيقي والوحيد حسب آرندت هو المجال السياسي حيث تتوفر إمكانية الفعل والكلام. وقبل أن تكون الحرية بالنسبة لآرندت هي التعبير عن النشاط السياسي، وليس الهدف من قلقها. فمن دون حقيقة الحرية السياسية لا معنى للإنسان. من هذه الزاوية تمتاز تحليلات آرندت لمفهوم الحرية عن تحليلات ماركس الذي جعل من "هدف الثورة تحقيق الوفرة بدلا من الحرية في العصر الحديث"¹، موقف ظل محاطا بالغموض على صعيد تاريخ الحرية الإنسانية وجعلها أن تستسلم نهائيا للضرورة.

وقد سبق لهذه الهوة أن ظهرت مع المسيحية التي قامت بنقلها لتجربة الحرية كما تسميها التفاني لأسباب ذاتية² أي، أصبحت الحرية التجربة الداخلية لتحقيق السمو الروحي وذلك بالخط والتحقيق من اضطرابات وضجيج الحياة الفاعلة، حينما كانت حياة الأفراد في المدينة، حياة تتجاوز الضرورة³.

إن السؤال عن معنى السياسة في نظر آرندت ينطوي على مشكلة أخلاقية في الممارسة السياسية: "العمل السياسي يبقى بالدرجة الأولى مسؤولية أخلاقية تجاه الآخر وإخلاص في الفعل وقيادة في تدبير الشأن العام لاتخاذ قرارات حكيمة ومعقولة. كما أن المغزى الحقيقي للسياسة يتمثل في الدفاع عن حرية وأدمية الإنسان بغض النظر عن الزمان والمكان، وتعتبر مشكلة الحرية حاسمة للمسألة السياسية"⁴، والحقل الذي عرفت فيه الحرية ليس باعتبارها مشكلة، بل باعتبارها جزء من الحياة اليومية هو حقل السياسة⁵ وأن تكون حرا هو "أن تكون قادرا على الاختيار من الناحيتين الفكرية والواقعية"⁶. ومن مفارقات العصر الحديث بصدد مفهوم الحرية، أعتقد أنه تحرر لكنه تناسى أن تحرره هذا لا يخرج عن العبودية، فهو ربما تحرر من الفاقة والحاجة، لكنه أصبح يزرع تحت وقع عبودية ذكية

¹ - حنا آرندت، في الثورة، سبق ذكرهن ص، 87-88.

² - محمد شوقي الزين، "الحرية جوهر السياسة"، سبق ذكره، ص، 27.

³ - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Op.cit, p. 80.

⁴ - Hannah Arendt, *La crise de la culture Huit exercices de pensée politique*, Op.cit, p. 188.

⁵ - Ibidem, p. 189.

⁶ - Shiraz Dossa, *The Public Realm and the Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt*, 1989, p. 19.

ألا وهي عبودية التقنية، ولا علاقة ذلك بالآلة، "لأن إنسان العصر الحديث لا يمكنه أن يعيش بالآلة"¹ لأن الآلة لوحدها لا يمكنها أن تسائر حاجيات البشر ورغباتهم المتباينة. لذا وحده الفعل السياسي يمكنه أن يخلصنا من هذه الوضعية التي تبدو حالة شاذة، وينبغي أن يرافق هذا الفعل كما يرى هايدغر الفكر الذي ينبغي أن يتلاءم مع التقنية التي قتلت في الإنسان قدراته الإبداعية على جميع الأصعدة وخصوصا الصعيد السياسي. من هذه الزاوية حل الخبير محل الحكيم، ولم يعد اتخاذ القرارات التي تؤثر في المجتمع البشري ينشأ عن مناقشات مستتيرة لجمهور مثقف بل يصدر عن مجموعة صغيرة من الخبراء الذين صاروا يحتكرون الكثير من المعلومات والحسابات والإحصائيات التقنية وهم مستعدون للتصرف نيابة عن الجميع. إن مجتمع الخبراء هذا هو مجتمع الموظفين حيث لا يقتضي الأمر اتخاذ القرارات وتحمل المسؤولية، ولكن التكيف مع القرارات التي يتخذها الآخرون، التي ترجع في الأساس إلى منطق الضرورات التكنولوجية"².

ترتب عن ذلك إذن، أن إنسان العصر الحديث وقع ضحية التقنية الذي أصبح تحت قوة تتحداه ولم يبق حرا إزاءها وأنه لا مجال لمقاومة هذه القوة، إلى درجة أصبحت التقنية قدر الإنسان الحديث.

أثرت هذه الوضعية بشكل سلبي على علاقة الإنسان بمجاليه، فتراجع الاهتمام بالمجال العمومي على غرار ما كانت عليه العبودية في اليونان القديمة، حيث لم يكن للحرية أن تتم إلا إذا تمت على حساب الآخر وحيث لا يمكن أن يكون المواطن حرا تماما إلا بوجود عبيد. صحيح أنه لم تعد العبودية كما كانت في اليونان، ولكن هذا لا يمنع الفرد كي يكون عبدا في وقتنا الحالي من وجهة نظر سياسية.

إن ما يمكن استخلاصه من وراء النظر في مسألة الحرية وعلاقتها بالسياسة: توجد هناك إجابة بسيطة وقاطعة فيما يتعلق بمسألة معنى السياسة حيث أن جميع الإجابات الأخرى تبدو غير مجدية. فمعنى السياسة هي الحرية، هكذا فإن السياسة لن يكون لها معنى، حسب آرنست، إلا من خلال تكريس ثقافة الفعل. ففي هذا البعد، أي بعد الفعل بالتحديد تكمن أصالة آرنست فيما يتعلق فلسفتها السياسية. ولذا فالأفعال السياسية تتوافق

¹ - حوار مع مارتين هايدغر، مارتين هايدغر، "نصوص نسيان الكينونة"، العرب والفكر العالمي، سبق ذكره، ص، 13

² - زهير الخزيلي، تشريح العقل الغربي، مرجع مذكور، ص، 15-16.

لزاماً مع مبادئ الحرية ولا تخرج عن هذا الإطار. منتقدة بذلك نقل السياسة من الفعل إلى الأداة التي كانت لها نتائج تاريخية وخيمة نددت بها مدرسة فرانكفورت كما ورد على لسان أدورنو-1903-1969 وماكس هوركهايمر 1895-1973 اللذين وقفا على تحولات العقل من الأنوار في القرن 18 وحتى صعود الأحزاب الفاشية والشيوعية والنازية التي كانت بمثابة المعول الذي هدم العقل وأجهز على السياسة.

إن العلاقة القائمة بين الحرية والسياسة حسب آرندت ليست علاقة وصفية فقط، بل إن المجال الذي تتمظهر فيه كل أشكال الحرية وتمتحن فيه كل مبادئها هو السياسة بما هي فعل. وهنا نتلمس الجدة التي جاءت بها آرندت على مستوى الفعل السياسي. "ذلك أن حرية الفعل تعني نفس الشيء للشرع وبدء شيء ما جديد على الصيغة اليونانية لكلمة agir التي تعني الصيرورة وعلى الصيغة اللاتينية أركاين archein التي تفيد في الآن ذاته شرع وهيمن"¹. بهذه الجدة التي صاغت آرندت نكون اليوم في أمس الحاجة إلى إبداع طرق جديدة للتعاطي مع الوضع البشري على الصيغة الرومانية للتأسيس. وكما هو معلوم، لقد سبق لأمركا بعد الحرب العالمية الثانية أن حققت الكثير من هذه الجدة من خلال تأسيس نظام جديد. وبالرجوع إلى القديس سان أوغستين الذي عمق الحرية بمعناها الأنطولوجي وفقاً للتجربة الرومانية، بحجة أن الإنسان هو بذاته بداية Intium². نجد الشيء نفسه تحقق في الولايات المتحدة الأمريكية انطلاقاً من القادمين الجدد ليس بالولادة وإنما بالهجرة. ونفس الدلالة فيما يخص بداية شيء ما جديد نجدها في الوافدين الجدد بالولادة التي سماها الإغريق بالجدد.

تتحدد ماهية السياسة مع آرندت إذن، من خلال زرع بذور الأمل والتفاؤل للحياة المشتركة للناس، وذلك بالتخلص من أثقل ميراث تحذر من أحداث الإنسان الجماهيري، الذي كان ضحية تطبيق سياسة فرق تسد من قبل الأنظمة الكليانية، التي عملت على تحويل المواطن إلى إنسان جماهيري، والإنسان الجماهيري هو النقيض التام للإنسان العمومي³، كما حرمت الإنسان من أعلى ملكة منحة له وهي ملكة التعبير و"أباده فيه في

¹ - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Op.cit, p. 65.

² - Ibidim.

³ - جون إهرنبرغ، المجتمع المدني: "التاريخ النقدي للفكرة"، مرجع سبق ذكره، ص، 316.

نهاية المطاف مبدأ العفوية على جميع الأصعدة¹، لأن واقعة أن العالم يجدد نفسه بشكل يومي من خلال ظاهرة الولادة وعفوية القادمين الجدد. وبهذا الشكل، أي قتل الجوانب الخلاقة في الإنسان من طرف الأنظمة الكليانية، تعد الحرية من الناحية العملية وخاصة السياسية منها - حقيقة بديهية². وتبعا لهذا الافتراض البديهي وضعت القوانين على الجماعات البشرية، وتتخذ القرارات، وتصدر الأحكام³.

يجري في الوقت الحالي وفقا لآرندت مناقشة جوانب الحياة الشخصية علنا على مرأى ومسمع الرأي العام ووسائل الإعلام. و"لقد توقعت آرندت تببيعات الإنسان الحديث الذي يعلن علنا أن كل شيء مباح ويعتقد سرا أن كل شيء إيجابي"⁴، التي كانت سرية للغاية لدى اليونان. وينبغي أن تظل المسائل الخاصة خارج نطاق السياسة لأنهم يشعرون بالقلق من الأهداف الشخصية أو المصلحة الذاتية. وعن معنى السياسة ترى آرندت أن الحرية ليست حالة في كل مكان بل مكان تحققها هو الفضاء العمومي، وعلى أساس ذلك، فالفضاء الخصوصي ليس فضاء حر.

وبالنظر إلى كتاب **حنا آرندت والحادثة**⁵ التي تعبر إحدى فصوله عن الكرامة الوجودية للسياسة. وتذكرنا بأن مسألة السياسة ليست أقل من مجرد مسألة معنى، بل إن مجال السياسة هو بالنسبة لنا المكان الذي نساءل فيه بعضنا البعض حول معنى حياتنا المشتركة ويتطلب هذا الفهم أن السياسة تستوجب وسيلة أساسية تمكننا من التمييز بين المعنى وغياب المعنى كسلطة الإنسان الأساسية.

مما سبق تتبين أهمية الدور الذي لعبته آرندت في الفكر السياسي المعاصر وذلك من خلال الكشف عن الأبعاد المتعددة التي يحملها الفعل السياسي في طياته: التعدد، الحوار، الاختلاف، الجدل... وهنا يكمن جوهر السياسة. ولن نحيد الصواب إذا قلنا بأن القاسم المشترك الذي يلم شتات الفكر الآرندي حول معنى السياسية يجد صده في الحادثة.

¹- Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, pp. 65-66.

²- Hannah Arendt, **Past and Future**, Op.cit, p. 143.

³- Ibidem.

⁴- Hannah Arendt, « philosophie et politique », **Le Magazine Littéraire**, N°337, Novembre, 1995. p. 34.

⁵- A- M. Roviellon, et M. Weyemberg, **Hannah Arendt, El la Modernité**, Op.cit.

ويتجلى نقد آرندت للحرية الليبرالية من خلال قولها: "إن نظام الاقتصاد الحر الذي كان نعمة خالصة في أمريكا فقط، لقد اعتبرت صغيرة بالمقارنة مع الحريات السياسية الحقيقية مثل حرية الكلام والتفكير والتجمع، حتى في الظروف المثلى قد يتحول النمو الاقتصادي ذات يوم إلى نقمة بدلا من كونه نعمة، ولن يستطيع هذا النمو، في أي ظرف من الظروف، أن يؤدي إلى الحرية أو إلى تكوين برهان على وجودها"¹. ليس من الضروري أن تكون الحرية والمساواة مجرد مبادئ منظمة للمدينة، ولكن لها أيضا رؤية تنعكس فعاليتها في الأفعال وفي التقارير المتعلقة بالفضاء السياسي للمدينة"²، بخلاف الفضاء الخاصي الأسري والإنتاجي.

فضاء المدينة هو الحرية، وإذا كان هناك اتصال بين الفضائين، كان من الواضح أن الأسرة يجب أن تتولى ضرورة الحياة لضمان حرية المدينة. وفي كل الحالات، لا يمكن للسياسة أن تقتصر فقط على حماية المجتمع من الأخطار، بل إنها ملزمة بضمان الحرية بمعناها الواسع. هذا هو معنى السياسية في نهاية المطاف.

¹ - حنا آرندت، في الثورة، سبق ذكره، ص، 318.

² - Marie Gaille, *Le Citoyen*, Op.cit, p. 62.

خاتمة

إن التفكير في السياسة لا يمكن أن يتم إلا من داخل مفاهيم الفضاء العمومي والمواطنة والحرية. واعتمادا على هذه المفاهيم، مرت آرندت من الحرية الفلسفية إلى الحرية السياسية، ومن المسألة الاجتماعية إلى المواطنة، ومن الفضاء الخاص إلى الفضاء العمومي. وبهذه الاعتبارات نبهت الفيلسوفة إلى المخاطر والمتاهات التي خيمت على السياسة بدء من اليونان مرورا بالعصر الوسيط والحديث وانتهاء بالحقبة المعاصرة. إلا أن الفكرة الأساسية التي انتصرت لها آرندت منذ بداية تفكيرها في السياسة إلى لحظة وفاتها، لم تخرج عن فكرة جوهرية، مفادها: "الحرية جوهر السياسية". وهي بهذا المعنى قلبت مفهوم الحرية من شحنته الميتافيزيقية إلى بعده المحايث، أي بعد الفعل والممارسة. وهي بهذا الملمح تنتصر فقط لمونتيسكيو، الذي ميز بشكل هادئ وعميق بين الحرية الفلسفية والحرية السياسية كما جاء ذلك في كتابها **حياة الفكر**، الجزء الثاني (الإرادة).

الفصل الثاني:
الكذب السياسي بوصفه
مضادا للسياسة

❖ عتبة

إضافة إلى العنف والحب والخيانة والضرورة يعد الكذب أيضا مضاد للسياسة. ووفقا لذلك، فإن موضوع الكذب يتقاطع مع حقول دلالية متعددة، إذ يتخذ شكلا لا يختلف في المضمون إن ارتبط بحقل الإعلام والإشهار والسياسة والعلاقات بين الدول، كما قد يتخذ مسميات أخرى مثل التمويه والخداع والتزوير والمغالطة، دون أن يفقد معناه الحقيقي المتمثل في كونه كل قول أو إشارة أو سمع، أو بصيغة أخرى كل ما يعاكس الحقيقة والواقع. كما أن حنا آرندت لا ترى في الحكم المسبق الذي يختزل فكرة السياسة في عمقها إلا مجرد نسيج من الأكاذيب وسوء النية لخدمة المصالح أو خدمة للأيديولوجيا الأكثر ذناءة¹ بل إنها تحاول أن تنفذ هذا الطرح وذلك بالعودة إلى الدروس اليونانية والرومانية في السياسة.

وفضلا عن ذلك، نجد إلى جانب حنا آرندت فلاسفة آخرين مثل الكسندر كويري وجاك دريدا ترصدوا تاريخ الكذب خصوصا السياسي منه والذي وصل ذروته القصوى مع بروز الأنظمة الكليانية التي تعد الكذب جزء لا يتجزأ من ماهيتها.

1- السياسة بين الحقيقة والكذب

أ- فرادة الحدث الإنساني ومشكلة الفهم

في ظل الأحداث المتشابكة والمعقدة التي طبعت الوجود الإنساني منذ القدم، وفي ظل ندرة المقاربات التوثيقية التي توثق للأحداث البشرية بشكل دقيق، أخذت آرندت على عاتقها المقاربة التأويلية للأحداث ذات الصبغة السياسية، وهو ما يفسر انطلاقها من مصادرة أساسية مفادها أن "الحدث" هو الذي يحرك ويستفز مقولاتنا الفكرية ومعاييرنا للحكم². ربما تقصد هنا حدث وصول النازيين 27 فبراير 1933 إلى السلطة الذي مثل بالنسبة إليها من جهة صدمة حقيقية ليس بسبب صعود هتلر للسلطة في حد ذاته وإنما بانضمام بعض من أصدقائها اليهود إلى الخط السياسي للحزب النازي الذي على إثره

¹ - Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Op.cit, p. 37.

² - مليكة بن دود، *فلسفة آرندت السياسية*، سبق ذكره، ص، 155.

صارت مسؤولة وهو ما أجبرها على ترك وطنها الأصلي¹، وما يؤكد خصوصية آرندت الفلسفية في تأويلها للأحداث البشرية ذات البعد السياسي، كونها لم تغال في التتظير، ولم تفترض أية حالة ما قبل سياسية كما هو الشأن مع طوماس هوبز وهيغل وجون جاك ورسو. بل ظلت مسكونة بهاجس فهم ما الذي حدث فعلا قبل العصر الحديث وما آلت إليه الأوضاع الكارثية التي لحقت أوروبا على وجه الخصوص. فالاستقزاز هنا نابع من كون أن حدث وصول النازيين إلى السلطة أو بالأحرى خيانة الأصدقاء ستؤول إلى نتائج كارثية، وهذا سيجري عليه أزمة طويلة المدى وهنا تكون آرندت تسير تصور بروديل لمفهوم الحدث "بسبب طابعه الزمني القصير événements et la courte durée. فبحكم قصر المدة الزمنية التي يتم فيها الحدث، ينزاح مفهوم الزمن عن كثافته الوجودية، فيغدو "زمنًا أكثر تقلبا capricieuse والأكثر خداعا trompeuse بين الأزمنة الأخرى"²، وهي تفند هنا النزعة العلمية التي تدعي أن كل الأحداث يمكن تفسيرها وتبريرها عليا لأن الحدث بالمعنى السياسي لا يقبل التكرار، لأنه مرتبط بالأفعال البشرية، وبالتالي فهو حدث متفرد يستحيل استعادته والتجريب عليه. كما أن الحدث في التاريخ يزداد تعقيدا عندما تزداد فرادته. ومنه لا يمكن إعادة الأحداث كما يدعي أصحاب النزعة العلمية، وهو إدعاء غير صائب. وذلك لثلاثة أسباب:

♦ السبب الأول: استحالة إرجاع الحدث كما هو.

♦ السبب الثاني: فرادة الحدث وخصوصيته وتميزه، يستحيل التجريب عليه كما هو الأمر في العلوم الطبيعية.

♦ السبب الثالث: يمكن إضافة هذا السبب لتعزيز السببين السابقين، وهو حضور الفهم والتفسير، اللذان يقودان إلى نتائج متباينة. التنبؤ بالنتائج في مجال العلوم الطبيعية من جهة، والتأويل الذي غالبا ما يكون محفوقا بالمخاطر من جهة ثانية، لأنه مرتبط أساسا بالذات الفاعلة في مجال الأفعال البشرية. لذا يبدو من الصعب على المشتغلين في هذا الميدان بلوغ مقارنة موضوعية تتوازي مع تلك المنجزة في العلوم الطبيعية.

¹ - Entretien télévisé de Hannah Arendt avec Gunter Graus, Op.cit.

² - فرناند برويل، مجلة عالم الفكر، عدد 4 المجلد 43 ابريل يونيو 2015، سبق ذكره، ص، 21.

وعلى أساس ذلك يعتبر "الحدث ولادة جديدة، والذي يصبح محط الأنظار والانتظار"¹، أي، هو الآتي والآني. وبذلك يعد حدثا مباحثا يفقد للتفسير ما لم يبحث له المؤرخ عن سياقه ضمن بنية أشمل تدخل في الاعتبار الأبعاد والمحددات المسؤولة عنه. ترى إذن ما الرابط بين الأحداث في الأفعال الإنسانية، خصوصا وأن الأفعال الإنسانية هي ظواهر واعية وإرادية لا تتكرر ولا تخضع للاطراد، فكيف يمكن تفسيرها عليا ؟

تهدف الفلسفة منذ أفلاطون إلى هوسرل إلى البحث عن الحقيقة وتحصيل الصدق، أي تأكيد ما هو ثابت وسرمدي². وكل ما يلحقه التغيير موضوعه الكذب. بينما تعتمد الحقيقة في العلوم على التجريب الذي تقبل التكرار إلى ما لا نهاية من المرات، بينما الحقيقة الفلسفية لا توجد لديها مثل هذه الصلاحية العامة، وصلة بموضوع الفلسفة السياسية، فإن السياسة هي من طبيعة نزاعية وهذا ما يجعل من الباحث في الشؤون السياسية غير حيادي في قضايا مخصوصة، ذات الميول المذهبية أو الطائفية، أو الإيديولوجية. من هنا يبدأ الكذب بالتسلل إلى السياسة ويتخذ طابعا إنجازيا ويفعل مفعوله، بل إنه بهذا المعنى كما تشير آرندت إلى أن الكذب، عكس الحقيقة تتصف ببرودتها وسعيها نحو الموضوعية والحياد، لأن الكذب تولد ويعمل في غمرة الفعل ومعمعته. وتحصيل الصدق هنا يبقى مسألة بعيدة المنال.

إن اعتماد المنهج التفسيري لتفسير الوقائع السياسية يناقض الأحكام المسبقة، لأن موضوع السياسة ليس من طبيعة وضعية تتوخى الدقة في النتائج على غرار العلوم الدقيقة، بل هي موضوع فهم وتأويل لهذا الموضوع. وهنا تتكشف "العلاقة المتناقضة بين الفلسفة والسياسة، التفكير والفعل"³، وهذا يقتضي التفكير وبوسعنا أن نفهم ذلك من آرندت

¹ محمد شوقي الزين، "التفكيك في النص وفي الواقع: مدخل إلى فلسفة الهوامش والظلال"، مجلة الأزمنة الحديثة، العددان 6-7، 2013، ص، 186.

² لقد بذل الفلاسفة ما في وسعهم لتخليص الفلسفة من القضايا الزائدة كما نفهمها في اللغة المنطقية، لكنهم لم ينجحوا في ذلك، ومن بين الفلاسفة الذين بذلوا مجهودا جبارا لتحقيق ذلك، نجد نظرية أفلاطون في المثل، ونحت أرسطو لمفهوم الجوهر، والتمييز البارع الذي وضعه كانط بين النومين والفينومين. وترى آرندت في هذه الجهود لم تفضي نفعاً ما دامت لم تلامس قضايا الناس ذات الأبعاد النزاعية. وهذا هو السبب الذي جعل الكذب يتسلل إلى السياسة، لأن الفلاسفة تخلوا عن الشؤون البشرية واهتموا بالقضايا الميتافيزيقية.

³ Joke J. Hermsen and Dana Villa, *The Gudge and The Spectator : Hannah Arendt's Political Philosophy*, Leuven, Belgium, Peters, 1999. p. 1.

التي استدركت هذا الأمر في أواخر حياتها في كتابها غير المكتمل **حياة العقل** مستفيدة من المتون الهايدغيرية التي ترى أن ماهية الفلسفة هي التفكير في الكلي. وهي مهمة صعبة جدا قد تتطلب عمرا بكامله دون الخروج بخلاصات واضحة. وهذا يتطلب الصبر في قراءة النصوص وتفكيك شفراتها وتأويلها وهي مهمة لا تخلو من مخاطر.

يمكن القول إجمالاً أن النزعة العلمية تسعى جاهدة إلى إيجاد تفسير للسلوكات الإنسانية وهذا من شأنه أن "يقصي الإنسان الذي يتصرف كمؤلف للأحداث التي يمكن أن تبرز في العالم لتقل من شأنه إلى مستوى الكائن المختزل في سلوكات قابلة لأن تخضع للتجريب، والتي يمكن أن نأمل أيضا أن تكون نهائيا تحت المراقبة"¹. وهكذا لو كان الإنسان مكتفيا بذاته منذ البداية لما كانت هناك حاجة للحركة والظهور والكلام. لكن بما أن الإنسان يعتريه النقص دائما، وحاجته إلى التطور. وعليه وضمن هذه المعطيات، قد يعتبر الكذب كتعويض عن هذا النقص الحاصل مثلما تعوض الأحلام بشكل مقنع النقص الحاصل لرغبة مكبوتة كما يتجلى ذلك من خلال المشروع العلمي لسيغموند فرويد للتحليل النفسي². وعلى أساس هذا النقص هل يعد الكذب مكونا أساسيا من مكونات الإنسان الأخرى كالحقيقة والصدق ؟ فإذا كان الأمر كذلك هل من حقنا أن نمارس شتى ضروب الكذب وجواراته ؟ وعلى غرار ذلك ما هي البيئة المثالية التي يتنازل فيها الكذب وينتفش ؟ يرى دريدا أنه يتوجب على الكاذب أن يكون على علم بما يعمل، وأن يرمي إلى الفعل، أو بالرغبة في ذلك، وليس بمضمون القول وفحواه³. ومن هنا تبعا لديريدا فالسياسة مجال خصب للكذب مادام الفعل هو ماهية السياسة، وهو ما يتوافق مع أطروحات آرندت. ومن المسلم به إجمالاً أن الحقيقة والسياسة لا يلتقيان كما نبهت إلى ذلك هنا آرندت في العديد من المناسبات والملتقيات الفكرية كما سنرى الآن.

¹- Hannah Arendt, **Qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, p. 44.

²- يمثل الحلم عنصرا بارزا يفسر من خلاله فرويد فرضيته التي أكتشفها والتي أصبحت تكتسي طابعا جوهريا لفهم خبايا النفس البشرية. وتعتبر قارة اللاشعور أكثر شساعة وحضورا مقارنة مع الشعور أو الوعي كما اعتقد روني ديكرت الذي اعتبر الإنسان كائن مفكر. للتوسع أكثر في هذا الموضوع يمكن العودة إلى تأويل الأحلام، **حياتي والتحليل النفسي، Métapsychologie** ثم **مدخل للتحليل النفسي**.

³- دريدا، **تاريخ الكذب**، ترجمة وتقديم، رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2016، ص، 16.

بعيدا عن دروب الخيال ومساراته المتشعبة سواء في الأدب أو العلم أو الفن بكل أطيافه، حيث يمتلك الفاعل الحرية في قول كل ما يحلو له ومن حقه أيضا أن ينسج من الحكايات ما يشاء مادامت تجربة الخيال لم تخرج بعد إلى الوجود بالفعل. وقريبا من الواقع الذي يختبر فوراً القول وينجزه ¹performatif تذكرنا آرندت أن الكذب أقرب إلى دنيا الفعل، لأن، "الكذاب لا يكتفي بالأقوال بل يرغب في تغيير العالم"².

"لكن من دون إيجاد الصيغ المناسبة ودون الاعتماد على طرح كاف أو حاسم، لإشكالية إنجازية الكذب، والتي يرتبط ظهورها وتشكل بنيتها بصفة جوهرية بمفهوم الفعل، وبطريقة أدق بالفعل السياسي"³ حتى وإن كان الكذب في مجال الخيال مقبولا لكونه لا يؤثر في مجرى الأحداث فعليا، ترى هل يمكن القبول به في حقل الممارسة السياسية ؟ بالنظر إلى "التصنيفات ومختلف أشكال الكذب التي أشار إليها القديس سان أوغستين في كتابه عن الكذب"⁴. التي ستمكننا من التعامل مع الكذب بشكل حذر. هذا ما كشفت عنه فيما بعد حنا آرندت على غرار ما تذهب إليه في كتابها أزومات الجمهوريات إذ قالت: فإنه لا يزال من الصعب إلى أقصى الحدود التمييز بين الصدق والكذب في السياسة.⁵ "لم يعد الصدق من بين الفضائل السياسية، وكان الكذب يعتد دائما كأدوات تبريرية مشروعة في العلاقات السياسية"¹.

¹ - استقيت هذا التعبير من الحلقات التكوينية التي ينظمها مختبر الدراسات الرشدية أثناء تقديم الطالب محمد الشقيف عرضا حول موضوع أطروحته "التكرارية في الأفعال بين سوريل ودريدا" وقد تدخلت بدوري أثناء المناقشة مذكرا بالدروس التي كان المرحوم إدريس المنصوري يقدمها بمدركات الكلية الموسم الدراسي 2005-2006، حيث قدم محاضرات بهذا الشأن وكان يركز على القول الإنجازي بين أوستين وسوريل مركزا على "القول ينجز الواقع" وكمثال على هذا القول: "حينما يقول القاضي فتحت الجلسة" تفتح الجلسة لكن "حينما يقول الأستاذ الصمت لم يحدث الصمت" وهذا تجلي من تجليات أزمة السلطة التي سادت مؤخرا كل مظاهر الحياة عبر كل أقطار العالم تقريبا. وسنتطرق لهذه الأزمة في الفصل الآتي.

² - Hannah Arendt, *La crise de la culture Huit exercices de pensée politique*, Op.cit, p. 246.

³ - جاك دريدا، تاريخ الكذب، مرجع سبق ذكره، ص، 105.

⁴ - Saint Augustin, *Le mensonge*, L'Herne, 2010, Deuxième partie. pp. 54-65.

⁵ - مجموعة من المقالات في السياسة الأمريكية، تتطرق فيه لمسألة العنف السياسي والعصيان المدني وتطرق فيه أيضا إلى دراسة أوراق البانتاغون حول حرب فيتنام وتحليلا مفصلا لتراجع مستوى أداء المجتمع المدني وهشاشته

يعكس هذا القول حقيقة مفادها: أن الصدق نقيضه الكذب، وهذا يفيد في أن لا علاقة للكذب بالحقيقة كما ذهب إلى ذلك القديس سان أوغستين: لأن الكذب وجهين: يتميز الوجه الأول الكذب الهادف أو المحض عن الكذب غير المقصود. بينما الوجه الثاني بعيد كل البعد عن الكذب، لأنه لا توجد نية مبيت لقول الكذب². ولأن الكذب كما نعرف حسب دريدا هو الرغبة التي يتضمنها في خداع³ الآخرين، وذلك حتى إذا كانت أقوالنا حقة". والحال أنه بإمكاننا أن ننطق بأقوال خاطئة، دون أن نكون كاذبين، وأن نقول أقوالا حقة الهدف منها خداع الآخرين ونكون آنذاك كاذبين⁴. يجد هذا التمييز صداه في مسألة النية أو النية الحسنة لدى القديس⁵. وعندما نعتقد أن ما نقول صحيح ونؤمن به، فلا يمكن أن نكون كاذبين، حتى وإن كانت أقوالنا خاطئة.

"بإمكاننا أن نقول قولاً خاطئاً دون أن نعتبر كاذبين وذلك إذا كنا نعتقد، عن حسن نية، بأن ما نقول صحيح وألا يكون قصدنا هو خداع الآخرين، كما أنه بإمكاننا أن نقول قولاً صحيحاً، وأن نعتبر رغم ذلك كاذبين، إذا كان القصد من قولنا هو خداع الآخرين⁶. فالكذب بهذا المعنى، فعل مخطط له لخداع جمهور معين. وقد يتضمن الكذب تأليف حقائق يدرك أنها غير حقيقية، أو إنكار حقائق يعرف أنها صحيحة⁷، وماذا عن رجل

أمام كذب المسؤولين السياسيين. وقد تضمنت أوراق البانتاغون دراسة سرية أنجزتها وزارة الدفاع الأمريكية حول المشاركة السياسية والعسكرية في فيتنام ما بين عامي 1945 و1967، والتي ستنتشر بشكل سري مما شكل الموضوع الرئيسي الذي خصته أرندت في كتابها.

- Hannah Arendt, **the Crises of the Republic**, New York, Harcourt brace Jovanovich, 1972.

¹- Hannah Arendt, **Crises of the Republic**, 1972, p. 4.

²- Saint Augustin, *Le mensonge*, Op.cit, 2010, p. 21

³- هنا يجب أن نميز الخداع عن الكذب، فالخداع يعني في سياق حديثنا هو اختلاف قصة معينة غير موجودة نهائياً تهدف إلى تمويه الخصم كما في حالة الحرب، بينما الكذب مقابله الصدق، وهذا ما سأوسع فيه بشكل مفصل في هذا الفصل.

⁴- جاك دريدا، **تاريخ الكذب**، سبق ذكره، ص، 17.

⁵- ينبغي التنبيه إلى أن هناك ما يجعلنا أن نتناول موقف القديس سان أوغستين هنا بصدد الكذب، لأن هنا أرندت اشتغلت في أطروحتها على مفهوم الحب عند القديس. ومن غير المستبعد أن يكون المتن الأوغستيني حاسماً في توجيه العديد من اهتماماتها الفكرية، وأخص بالذكر هنا مسألة نصها الشهير "حقيقة وسياسة" النص الأساسي الذي اعتمدته في هذا الفصل. أما تناولي لمفهوم الكذب عند دريدا في نفس السياق، لأن دريدا في كتابه القيم يشير إلى أرندت وهذا ما دفعني إلى الاستشهاد به في المجال السياسي. وللتوسع في مفهوم الكذب وعلاقته بسوء النية أو حسناتها كما أشار إلى ذلك دريدا في "تاريخ الكذب"، يمكن الرجوع إلى:

- Saint-Augustin, *Le Mensonge*, Première Partie, 1^{re} section, III, 3, dans œuvres, t, II, tr. Fr, G. Combés, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, p. 237.

⁶- جاك دريدا، **تاريخ الكذب**، سبق ذكره، ص، 6.

⁷- جون جي. ميرشيمر، **لماذا يكذب القادة ؟ حقيقة الكذب في السياسات الدولية**، ترجمة، أ.د. غانم النجار، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2016، ص، 34.

اتخذ منزلك كملجأ للاختباء به أو للاحتماء فيه هرباً من خطر يهدد حياته بالموت، فهل يعد هذا كذباً؟ أو بصيغة كانطية هل من الخطأ أن تكذب على قاتل؟ كيف سنتصرف حيال هذا الأمر؟. بهذه النازلة تجد الحقيقة ذاتها أمام صعوبة حقيقية. غير أن تناول المبدأ الأخلاقي، الذي يكون بمقتضاه قول الحقيقة واجباً أخلاقياً، بشكل مطلق ومعزول، سيكون من الصعوبة بمكان تصور قيام أي مجتمع¹.

يتخذ كانط من الكذب موقفاً صارماً، فمن غير الواجب أن تكذب عن القاتل الذي يطرق بابك سائلاً عن الهارب، لأن في ذلك إخلال بالواجب في ذاته. فالكذب مجانب هنا للصواب ويعد خرقاً للقاعدة الأخلاقية الكونية التي تقول "لا تكذب مهما كلفك ذلك الثمن". ووفق الواجب الأخلاقي الكانطي دائماً، يمثل الكذب، "أخطر انتهاك يرتكبه الإنسان في حق نفسه"². ألم ير كانط في حماية النفس من بين الأولويات التي تؤكد عليها القيم بل وأفضل بكثير من قول الحقيقة؟ وما قيمة الحقيقة إن كانت ستؤول إلى قتل نفس بغير حق؟ وهل تنص المواثيق الدولية على تنفيذ عقوبة القتل حتى وإن كان الشخص الذي ستنفذ فيه عقوبة القتل يستحق ذلك الجزاء؟ أليس ذلك منافياً لكرامة الإنسان من منطلق من قتل نفساً كأنما قتل الإنسانية جمعاء؟

من الصعب الإحاطة بكل الجوانب الإشكالية التي يطرحها الوضع البشري نظراً لهشاشته وتعقده. وقد واجهت آرندت معضلة هذا الموقف. أثناء ترصدها لأصول الكليانية. وربما أن فكرة العيش في العالم من دون إخفاقات ومن دون عثرات فكرة مستحيلة. وهنا لابد من التأكيد على الطابع المحدود للبعد الأخلاقي للتعامل مع التعقيدات التي يطرحها وضع البشر على الأرض. وللسبب نفسه فضلت آرندت أن تسلك مسار التفكير في السياسة من كل الأوجه والزوايا بما فيها الكذب. وفي مضمار التفكير الحذر في السياسة لابد من التذكير بالأدوار المنوطة بالفلسفة السياسية التي أشرت إليها في إحدى صفحات هذا البحث. تغدو الفلسفة السياسية المحاولة الدؤوبة لإحلال المعرفة محل الرأي والاعتقاد. وهنا ينبثق السؤال: ما الذي تستهدف الفلسفة السياسية معرفته على وجه التحديد كما أشار

¹ - L.GUILLERMIT, *Kant, sur un prétendu droit de mentir par humanité*, VRIN, 1984, p. 67.

² - Immanuel Kant, *Ethical Philosophy*, translation. Jams W. Ellington (Indianapolis: Hackett, 1983), p. 90.

إلى ذلك ليو شتروس في كتابه الضخم حول تاريخ الفلسفة السياسية¹. وبما أن تقاليد الفكر السياسي والفلسفي الغربي تمتاز بالنفي في الفكر والشك في الحواس، فإن هذا لا يجنبنا الوقوع في مهاوي الخطأ والظلال والوهم والتضليل. وعلى غرار ذلك ربما يغدو للكذب تاريخ متجذر في البنية الذهنية للحضارة الغربية. أو يمكننا أن نقول: "السياسية على هذا النحو كانت منذ عقود هي البيئة المثالية لانبثاق الكذب بصنوفه المتعددة"².

ما يستدعي ملاحظته، في هذا السياق، هو أنه لدينا الحرية في تغيير العالم وبدء شيء ما من جديد، وخير مثال على خلق عالم جديد، هو أمريكا، الإنسان الجديد الذي خلق عالماً جديداً، وبناءً على التجربة الأمريكية، كم تتماثلنا الرغبة في خلق نموذج سياسي جديد في المغرب ويقتضي ذلك تنزيل مضامين الدستور الجديد وتأويلها وشرحاً لهذا الدستور بشكل متواصل. وعلى غرار ما تؤكد عليه جل كتابات آرندت تحكي عن غير المتوقع فيما يتصل بالجديد والآتي. وفي هذا الصدد فأهول الكليانية أو الظهور المفاجئ للثورة، وتأمّلات في قدرة الإنسان لبدء شيء جديد يعم فكرها كما يتضح ذلك من خلال مقدمة كتابها الممتاز **الوضع البشري** المنشور عام 1958. ف"بدون حرية عقلية لنفي أو إثبات الوجود" لقول "نعم" أو "لا" لن يكون الفعل ممكناً³. والفعل طبعاً هو من المواد الخام الجيدة" تتطلب المزيد من الجهود لاستخدام هذه المواد فيما يخدم غايات الإنسان المناسبة. وكلما تضاعفت جهود الإنسان في إخراج الفعل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، كثرت فرص التضليل والزيف والوهم. علاوة على ذلك ترى آرندت، "عندما نتحدث عن الكذب وخصوصاً حول الكذب من خلال تصرف الإنسان، دعونا نذكر أن الكذب لم يتسلل إلى السياسة من قبل بعض حوادث الإثم البشري. الغضب الأخلاقي، لهذا السبب وحده، لا يحتمل أن يجعل من الكذب أن يختفي"⁴.

تتجنب إذن آرندت التناول الأخلاقي لما يسمى الكذب في السياسة، بدعوى أن الكذب المتسلل إلى السياسة لا علاقة له بالآثام البشرية، بل إنه نتيجة التصرف الطائش

¹- ليو شتروس، **تاريخ الفلسفة السياسية**، الجزء الأول من تيوكيديديس حتى إسبينوزا، الجزء الثاني، من جون لوك إلى هايدغر، ترجمة محمد سيد أحمد، مراجعة وتقديم، إمام عبدالفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

²- محمد المصباحي، "الكذب السياسي"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة، ندوات ومناظرات، رقم 143، 2003، ص، 191.

³- Hannah Arendt, **Crises of the Republic**, Op.cit, pp. 5-6.

⁴- Hannah Arendt, **Crises of the Republic**, Op.cit, p. 6.

للإنسان. فتنفي أية معالجة أخلاقية للكذب في مجال السياسة، فالرد الأخلاقي ليس كفيلا بأن يجفف منابع السياسة من الكذب"¹. ولأن قصة الصراع بين الحقيقة والسياسة هي واحدة من أقدم الإشكالات الأكثر تعقيدا "²، ولن نجني فائدة كثيرة من تبسيطه أو تحويله إلى مجرد إدانة أخلاقية، كما أن "الباحثين عن الحقيقة" والشاهدين عليها عبر حقب التاريخ كم عانوا مخاطر العمل الذي يقومون به، طالما لم تتدخل جهودهم في مسار العالم والتاريخ، فهم محط السخرية والاستهزاء، أما من أجبر على النظر إليه بجدية من خلال جهوده الحثيثة لتحريرهم من الباطل والأوهام فإن الخطر يتهدد شخص كهذا، وكما قال أفلاطون في الجملة الأخيرة من مثال الكهف الشهير الذي ضربه في كتابه الجمهورية "إذا وقعت أيدي الناس على رجل كهذا... فإنهم سيقتلونه"، ونحن نعلم كم عانى الفلاسفة من العذاب والمحن من قبل العامة، مخافة من أن تتكشف أوهامهم، طالما أنهم لم يخوضوا في معمعة العالم وماهيته. وعلى أساس ذلك، فإنهم يتشبثون بأكاذيب مريحة بدلا من حقائق متعبة. والحال أن مدار الفلسفة السياسية لآرندت لا تضع الإنسان في مركز اهتماماتها كما هو الحال لدى النزعة الإنسانية، بل إن اهتماماتها تخص العالم في شموليته وكونيته ومن ضمنه الإنسان الذي تشظى إلى أفراد جراء صعود الأنظمة الكليانية إلى السلطة وطغيان الفكر ذي البعد الواحد كما جاءت به الحداثة التي كان همها الوحيد إحكام السيطرة على العالم بلغة رياضية وسرعان ما وجدت العلوم الإنسانية نفسها تستنسخ هذا النموذج الرياضي الذي بلغ أوجه مع المدرسة الوضعية. وهو الأمر الذي نجد له صدى مع حنا آرندت في تصورها للفعل كما ترصدته في كتابها الوضع البشري بدءا من الكدح، مروراً بالأثر وانتهاءً بالفعل.

وعلى ما يبدو لي أن مستقبل الإنسان على الأرض معرض دائما للخطر، ولتلافي بعض الأخطار المحدقة بالإنسان ينبغي أن نفهم مجمل العلاقات التي ينسجها الإنسان مع العالم والطبيعة، الفهم هذا يتطلب التفكير الجيد على المدى البعيد، خصوصا وأن الطبيعة في الآونة الأخيرة أصبحت تعيش نوعا من العنف المنظم. كما أن علاقاتنا مع العالم أصبحت غير واضحة بسبب الاختلال الحاصل في القوى العالمية والعلاقات الدولية وهذا

¹ - Ibid, p. 6.

² - Peter Baehr, *The portable Hannah Arendt*, Penguin Books, 2000, p. 547.

من شأنه أن يشقي الغالبية الكبرى من الناس على الأرض في المستقبل القريب. وهنا نجد نفسي قريب جدا من آرندت بصدد الهوة التي تزداد تصدعا بين الماضي والمستقبل.

هكذا تبدو آرندت في، تعاملها مع الكذب السياسي. فمركز ثقلها أنها واقعية وموضوعية فيما يتصل بوصفها للشؤون البشرية بعيدة عن أية إيديولوجية أو عقيدة. وتتجلى واقعيتها أكثر من خلال قولها هذا "الأكاذيب أكثر جاذبية للعقل، ثم للواقع، الكذب لديه ميزة كبيرة لمعرفة قلبيا ما يرغب فيه الجمهور أو يتوقع ما يرغب في سماعه. وعلى أساس ذلك يستطيع الكذاب تحضير خطبته للجمهور المستهلك مع الحذر لجعلها أكثر مصداقية"¹، وهنا يمكننا أن نستحضر موفق أرسطو من الكذاب "بأنه ليس فقط هو الذي يملك القدرة على الكذب، بل هو الذي يميل إلى الكذب، وبناء على هذا فهو يختار الكذب ويأتي به عن قصد"².

ماذا يعنى قول أرسطو بهذا الصدد ؟ هل هذا يعني أن السياسة فن كباقي الفنون الأخرى وعلى رأسها الشعر الذي لا يعكس الحقيقة ؟ أو بصيغة أكثر ملاءمة هل الكذب يشكل لب السياسي وماهيته ؟

أظن أن هذه الأطروحة تجد قوتها مع الأطروحة الميكيا فيلية، التي تحققت بشكل مروع مع الأنظمة الكليانية. وهنا تكمن قوة تأويلات آرندت لتاريخ الكذب وشد الأنظار نحو هذا التاريخ الذي شهدا منعطفًا خطيرا في العصر الحديث، والذي وجد اكتماله العملي في عصرنا الحالي كما يتجلى ذلك بشكل بارز على سبيل الذكر لا الحصر في احتلال العراق من طرف الولايات المتحدة الأمريكية بدعوى امتلاك أسلحة الدمار الشامل، علما أن المغزى الحقيقي من هذا الاحتلال له أسباب اقتصادية أكثر مما هي سياسية وثقافية كما تبين ذلك بعد انتهاء الحرب. وقد وفرت الآلة الإعلامية الأمريكية ما يكفي من الوثائق المزورة ونشرها بشكل فاضح على مختلف الشاشات الإعلامية المشهود لها بالحنكة والخبرة المهنية لخداع الشعب الأمريكي من جهة والمجتمع الدولي من جهة أخرى، وذلك من أجل الحشد وإضفاء المشروعية على هذه الحرب. وهنا لابد أن نؤكد على الدور الذي أصبحت تلعبه الصورة في إضفاء طابع "المصداقية" على عمليات الكذب هذه.

¹ - Hannah Arendt, **Crises of the Republic**, Op.cit, pp. 6-7.

² - دريدا، تاريخ الكذب، سبق ذكره، ص، 14.

في سياق حديثنا هذا، تبين أردت كيف أن عصر الصورة يصاحب بهوس الالتصاق بالواقع المباشر: " فكما لو أن إنسان عصر الصورة الذي يقدر الشفافية قد تخلص عن كل مثل أعلى قد يكون بالنسبة إليه توجيه وإكراه فانطوى على نفسه بعيدا عن أي انفتاح على الخارج وصار مكتفيا بعالمه الضيق ملتصقا بالمعتقد الذي يعجز بتمثلات تلتصق أشد الالتصاق بالواقع المباشر"¹.

كتعليق على عصر الصورة الذي أصبح يطبع عصرنا الحالي، يجب الأخذ بعين الاعتبار أن معظم الصور، التي تثبت بشكل حي ومباشر لا تتجو من الفبركة. ببساطة لأن وسائل الإعلام تعد جزء من الجهاز الأيدلولوجي للدول. إذ كيف يعقل بث حقائق مباشرة وهي تضر بمصالح الدولة. قبل البث لابد من طبخ الخبر وتمرين الناطقين به على الكذب ليبدو صادقا ومغريا وجذابا ويمارس سحره على المتلقي. ومن هنا مكر الصورة ودهاؤها على غرار دهاء العقل كما عبر عنهما هيغل. وأمام تضخم الآلة الإعلامية المحسوبة على الدولة، نسجل في الآونة الأخيرة تنامي سلطة إلكترونية أتاحت للفكر الضعيف التعبير عن رأيه بشكل مستقل عن الإعلام الرسمي.

ب- لماذا يكذب السياسي ؟

تعد تصريحات رئيس الحكومة المغربية وتصريحات البانتاغون الأمريكي على ما اصطلحت عليه أردت في كتابها **أزمات الجمهوريات**، "بخداع الذات self-confidenc"، أي الذي يساوره الشك في قدراته². ولابد هنا من الإشارة وجود بعض الاستثناءات القيادية في المجال السياسي المعاصر الذين كانت لها الشجاعة³ في الكذب دون الشعور بعقدة الذنب أو التشكيك في قدراتهم لتدبير الشأن العمومي. وأخص بالذكر هنا الرئيس الأمريكي الأسبق بيل كلنتون، الذي كادت أن تعصف به الفضيحة الجنسية⁴ مع المتدربة في البيت

¹ - عبدالسلام بنعبدالعلي، " رغبة في الخداع، ولو بقول الحقيقة"، مجلة الدوحة، العدد، 116-يونيو 2017، ص، 75.

² - Hannah Arendt, **Crises of the Republic**, p. 10.

³ - ينبغي التنبيه إلى المكانة التي توليها أردت للشجاعة وحاجة الفاعل السياسي لها كي تؤهله للظهور أمام الآخرين والدفاع عن كذبه بدعوى أن له الحق في تقديم رأيه والدفاع عنه: أنظر، نبيل فازیو، مرجع سبق ذكره، ص، 175.

⁴ - أود أن أشير بصدد علاقة الفضائح الجنسية بالقادة السياسيين هي علاقة مفصلية وحاسمة فيما يخص الحكم الأخلاقي الذي يشغل الرأي العام بالنسبة للقادة السياسيين واغتنم الفرصة هنا لا ذكر كيف لعب الجنس بالرئيس الفرنسي فرانسوا هولاند الذي كان يتجه بدراجته النارية البسيطة لممارسة الجنس مع خليلته. وكما عصف الجنس بالرئيس الإيطالي في علاقته بروبي. وكم هو مشوق أن يسمع الجمهور مثل هذه القصص والرويات عن العلاقات الجنسية مع القادة السياسيين. خصوصا وأن الجماهير ترى في القائد الملهم الروحي والقوة الأخلاقي.

الأبيض مونيكا لوينسكي التي تبلغ من العمر اثنين وعشرين سنة. "أكثر إنكاراته شهرة كانت في جوابه عن تقارير تقول أنه قد مارس الجنس مع لوينسكي: "أريد أن أقول شيئاً واحداً للشعب الأمريكي، وأريده أن ينصت لي: لم أقم علاقات جنسية مع هذه المرأة السيدة لوينسكي". تبين لاحقاً أن الرئيس الأمريكي قام بأفعال جنسية مع لوينسكي، وأدت الفضيحة لاستئناف عزله¹. لأنه من الناحية الأخلاقية والدينية كما تنص على ذلك الكتب السماوية أنه من غير المباح ممارسة الجنس خارج الإطار الشرعي. وحتى تصورات كانط في هذا الإطار مغرقة في التقليد والمحافظة. "إنه يناوئ كل الممارسات الجنسية الممكنة باستثناء الجماع الذي يحصل بين الزوج وزوجته"². لكن من المفارقات التي تطرحها كاريزيمة شخصية القائد أنه يصبح محط إعجاب من طرف النساء ومن الصعوبة بمكان مقاومة الإغراءات الجنسية من طرف العديد من النساء الحسنات الراغبات في ممارسة الجنس ومن المفروض أن يلزم القائد الحيطة والحذر حيال ذلك، وإلا سيقع في شرك الخصم. وتعد مسألة الجنس النقطة الأبرز التي تلفت الرأي العام بشكل شغوف. يكون القائد ملزم بممارسة الكذب للإفلات بجلدته من الفضائح الأخلاقية التي قد تطاله. ومن هنا وجب إثارة سؤال للنقاش: ما علاقة السلطة بالجنس متى يمنعها ومتى يشجع عليها ؟ وهل العدو يستند إلى ذلك للإيقاع بالخصم ؟

الملاحظ في الحملة الانتخابية للولايات المتحدة الأمريكية التي خاضتها كل من هيلاري كلينتون ودونالد ترامب، أن هذا الأخير لم يسلم من التهم المنسوبة إليه بالتحرش الجنسي، وهذا يفيد أن موضوع الجنس يعد ورقة ضاغطة يتم إعلانها في الوقت المناسب. وبالالتفات إلى مسألة البغاء هل هو أخلاقي أم غير أخلاقي. يبقى من بين الموضوعات والطابوهات التي لا تخضع للنقاش العمومي بشكل كافٍ، بل تظل ورقة مخفية يتم إعلانها في الوقت المناسب. وما يهمنا في هذا البحث هو تسليط الضوء على خبايا الحياة الخصوصية للسياسي ومن أهمها حياته الجنسية وكذا العواقب الممكنة، التي عصفت أو كادت أن تعصف بالعديد من السياسيين المرموقين عبر التاريخ السياسي وإذا

¹ - مايكل ج. ساندل، العدالة ما الجدير أن يعمل به ؟، ترجمة مروان الرشيد، جداول، مؤمنون بالحدود، الطبعة الأولى، 2016، ص، 153

² - المرجع نفسه، ص، 148.

عدنا إلى "الربيع العربي" سنرى كيف كانت زوجة زين العبدین بنعلي تتحكم في قصر المرابدية ولماذا كان القذافي يحتفظ بحراسه الشخصيين من النساء وغيرها من الأسرار.

وبالموازاة مع ذلك، لدينا نماذج من القيادة السياسيين الذين لجأوا إلى الحنث والاستعانة بالمقدس لتبرير فشلهم للتعاطي مع القضايا الاجتماعية البسيطة. وهنا نسجل الخرق السافر لمعنى السياسة من خلال تغليب الرأي العام بالخلط بين القضايا الاجتماعية بالشأن السياسي. ومن أبرزهم رئيس الحكومة المغربي السيد عبد الإله بنكيران بعدم علمه بأحداث الخميس الأسود وإقدام السلطات الأمنية على تعنيف الأساتذة المتدربين وذلك في تصريح رسمي بمجلس المستشارين مساء يوم الثلاثاء 22 يناير 2015¹ إذ قال بالحرف الواحد "أسي حصاد -في إشارة إلى وزير الداخلية المغربي-، أنا غادي نحلف للناس قدام الله بلي مافراسي ما وقع يوم الخميس بشأن تعنيف الأساتذة المتدربين" كذب خصوصا وأن وزير الداخلية المغربي صرح في السياق ذاته أنه لا يمكن للأمن أن يتدخل في تفريق الاحتجاجات غير المشروعة التي خاضها الأساتذة بدون إذن مسبق من رئيس الحكومة. وإذا حاولنا أن نتعاطف مع رئيس الحكومة المغربية، مستخدمين عبارات أقل حدة، فإننا سنوجه له السؤال التالي: "لماذا فشل الأستاذ عبد الإله بنكيران في قول الحقيقة" ؟

ومن باب التذكير فقط، أن مسألة الكذب على الذات، يفقد الحق حرمة، وبالتالي من يكذب على نفسه يفقد "احترامه لذاته واحترام الآخرين له"... ويصل برذائله إلى المداخل الحيوانية وكل هذا ينبع من كذبه المستمر على نفسه وعلى الآخرين².

وبالعودة إلى أرسطو الذي عبر في كتاب **مدخل إلى الميتافيزيقا** عن رفضه لعدة أطروحات واردة في هيبياس الصغير، كتلك التي تقول بأن الكذاب هو الذي يتوفر على ملكة الكذب³، ومقارنته بالكذب المعاصر يمكن أن نخلص إلى خلاصة خطيرة مفادها كما أشار إلى ذلك أوسكار بانحطاط الكذب⁴، أي أن الكذب فقد هويته لما انتقل إلى

¹- المصدر : القناة الأولى المغربية.

²- عبر عن هذه الفكرة بقوة الراهب زوسيم في مقطع من رواية الأخوة كارامازوف لديستوفسكي، خبير آخر في الشياطين: أنظر، **الفلاسفة والحب**، مرجع سبق ذكره، ص، 44.

³- مأخوذ عن جاك دريدا، **تاريخ الكذب**، سبق ذكره، ص، 14.

⁴- نفسه، ص، 23.

جهويات معينة كجهوية السياسيين والصحافيين والمحامين. وقد ساهمت وسائل الإعلام المعاصرة للدفع به إلى أعلى درجاته¹.

ربما الصيغة الصحيحة التي يمكن التعبير بها في نظرنا عن الانحطاط، الذي لحق الكذب بدءاً من أرسطو وأفلاطون مروراً بسان أوغستين وإيمانويل كانط وصولاً إلى آرندت ودريدا إلى درجة المسخ ليس أعلى درجاته وإنما وصل درجة الصفر على غرار درجة الصفر التي وصلته الكتابة كما عبر عن ذلك رولان بارت. وكنموذج لهذا المسخ، مسخ الإنسان الجماهيري الذي جسده الأنظمة الكليانية أثناء سيطرتها على مقاليد الحكم في أوروبا القرن العشرين. ولتدارك هذا الأمر فالكذب السياسي عموماً سواء الذي يتم بين الدول أو الذي يتم من طرف سياسي أو رجل الدولة، لابد وأن يتم بحذر وانتقائية.

ج- السوفسطائي في مواجهة الكذاب

إن انحطاط الكذب في العصر الحالي هو وجه آخر من أوجه تعميق الهوة بين الماضي والحاضر، وفي سياق حديثنا لابد من التذكير بالمنزلة التي يحتلها السفسطائي في تاريخ الفلسفة رغم أن المجال لا يسمح هنا لبيان هذه المنزلة وكذا المتاعب التي سببها للفكر الفلسفي اليوناني. قد نكتفي بذكر الشرط "السياسي الذي عاصر أوج الديمقراطية الأثينية في عهد بركليس (429-449) راعي السوفسطائيين"²، وسر نجاح التجربة الديمقراطية راجع بالأساس إلى القدرة التي كان يتمتع بها السياسي لتدبير شؤون المدينة-الدولة. ويعد حسن توظيف الخطاب كان من المهام الموكولة للسفسطائي. وصلة بالموضوع كان السوفسطائيون يلقبون أنفسهم بمعلمي الفضيلة³، وهذا ما سبب إحراجاً كبيراً لأفلاطون أكثر مما شغله الكذاب.

لا مناص إذن، من الإقرار بوجود التباس في العلاقة بين ما هو فلسفي (البحث عن الحقيقة) وما هو سياسي (تدبير شؤون الناس). تجلّى الغموض الذي اكتنف العلاقة بين

¹ - Alexander Koyré, *Réflexion sur le mensonge*, Editions Allia, 1996, p. 9.

² - محمد أسيداه، "السوفسطائية وسلطان القول نحو أصول لسانيات سوء النية"، *مجلة عالم الفكر*، المجلد 33، 4 أبريل يونيو 2005 ص، 87.

³ - نفسه.

الفلسفة والسياسة في الحقبة اليونانية وتحديدًا الحقبة التي عاصرها سقراط، الذي ذهب ضحية ذلك الغموض. لكن على الأقل لم يكن سقراط ضحية الكذب السياسي وإنما يعود بالأساس إلى الصراع الموجود بين الحقيقة والسياسة في تلك الفترة كما شددت على ذلك آرندت كما سنرى لاحقًا في هذا الفصل، فوجد السفسطائي في ذلك منفذا ومرتعا خصبا لتمرير دعواه والتي مفادها التلاعب بالكلمات وتأويلها في ما يخدم أهدافهم. لكن تبقى غاية السفسطائي أنبل بكثير من الكذاب، على الأقل أن السوفسطائي لم يكن يستنجد بالآلهة على شاكلة رئيس الحكومة المغربية عبد الإله بنكيران الذي لجأ إلى القسم أكثر من مناسبة لتبرير كذبه.

والهوة هنا حسب آرندت ليست لحظة عابرة تعتري الإنسان المعاصر، بل هي ظاهرة دورية ترافق الإنسان في كل لحظاته الانتقالية على غرار التطور البيولوجي لحياة الفرد كما أشار إلى ذلك ابن خلدون في مراحل التطور التاريخي الذي تعرفه الدول والإمبراطوريات. والنموذج تفكك الإمبراطوريات العظمى الرومانية والعثمانية وهلاك إسبارة وروما. وعلى هذا الأساس فـ"الهوة بلغة كافكا حقيقة تاريخية محايدة للوجود الإنساني على سطح هذه الأرض"¹ "إنها ثغرة في البشرية، تبدو فطرية في الإنسان"²، واستنادا إلى أقاويل ابن خلدون وكافكا فإن الدرس المستفاد من هذا كله هو أن لا شيء يظل خالدا فيما يتعلق بالشأن السياسي، ولكي ننجح بلغة روسو في أعمالنا ينبغي ألا نطلب المحال من ولا نعتقد أنه بالإمكان أن نخص أعمال البشر من المتانة ما لا تستحمله الأمور البشرية"³.

إن الدلالة السياسية لمعنى الهوة تجد قوتها عند الكاتب السياسي جون جاك روسو، الذي يرى أن الجسم السياسي يحمل في ذاته أسباب الزوال والخراب منذ ولادته. وبما أن مرجعيات البحث الفلسفي لروسو وحنا آرندت تدور أساسا حول الإنسان الغربي، فإن هذه الأخيرة لم يكلفها عناء البحث التاريخي للكذب على غرار البحث الميتافيزيقي الذي أخذ حصاة الأسد من الزمن الفلسفي الغربي منذ طاليس إلى نيتشه مرورا بكانط وهيغل، الذي

¹ - Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Op.cit, p. 13.

² - د. حسن اليوسفي، النزعة الفلسفية في الأدب الوجودي فرانز كافكا" أنموذجا، ابن النديم، دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى 2016، ص، 220.

³ - جون جاك روسو، الكتابات السياسية، سبق ذكره، ص، 214.

تجلى في السؤال ما أصل الكون. ولأنه من الصعب حسب دريدا الاعتقاد بوجود تاريخ حصري للكذب مادامت أحوال البشر دوما معرضة للخطر، وأشد خطر داهمنا في القرن العشرين خطر الحربين الكونيتين التي كادت أن تقضي على الحياة عن وجه الأرض باستخدام القنبلة النووية. وربما الخطر الشبح الذي يهددنا الآن هو خطر الإرهاب من خلال تفجير الذات. وبالنتيجة نحن كبشر لا يشرفنا أن نسمع عن أنفسنا باعتبارنا أرقى الكائنات وأسماءها أن ننحط إلى هذا المستوى. وبخلاف ذلك، فـ"الحيوان لا يكذب لأنه ليس في حاجة إلى دولة، إلى سياسة، ومن ثم فهو غير مضطر لتقديم الوعود، وإخفاء الحقيقة على الآخر أو تزيفها وإظهارها بمظهر آخر غير الذي هي عليه، لكي يكسب مغنما أو شرفا أو قوة بين بني جنسه"¹. لكن مهما مارس الكذاب كذبه، فإن أخطر كذب يهدد كرامة الإنسان هو الكذب السياسي، لأن صاحبه يمتلك كل الوسائل والإمكانات التي بواسطتها يصبح الكذب معمما. هكذا غدت الشعارات حماسة الجماهير إلى درجة الافتتان وقد نتج عن ذلك ليس فقط قدرة ستالين وهتلر على النجاح في ممارسة مهارة الكذب على الجماهير، بل وإنما تجلى فن الكذب لدى هؤلاء في أنهما كانا قادرين على تنظيم الجماهير في وحدة جماعية تدعم تخرصاتهما بجلال عز نظيره"² للقائد أن يقودهم إلى الهاوية عن دون وعي منها مثلما هو الأمر في الأنظمة الشيوعية والفاشية والنازية.

ففي نص للفيلسوفة الألمانية- الأمريكية حنا آرندت المعنون بـ **حقيقة وسياسة** الذي طورته في كتاب حمل الاسم ذاته، يبدو السؤال المركزي الذي أرق بال الفيلسوفة هو نقشي دور الكذب في المجال السياسي في العصر الحديث، ومن دون شك، فالكذب عندما ينتظم بشكل منهجي يصبح سياسيا فعلا للغاية. هكذا تفوق الكذب الحديث على غيره على مر التاريخ، لأنه ينتظم وفق خطة محكمة لم تستطيع أية من الأنظمة أن تنجو منه بما فيها النظام الديمقراطي. وتاريخيا قامت كل الديمقراطيات الغربية بممارسات منافية للديمقراطية، بدء من إعدام سقراط إلى صعود هتلر للسلطة. ومن هنا تعترف آرندت أن البراهين التي يستند إليها المحافظون لنقد الديمقراطية الشعبية تمتاز بـ"قدرتها على الإقناع لا يمكن إنكارها"³. هذا واحد من الدروس التي يمكن استخلاصها من التجارب الشمولية،

¹ - محمد المصباحي، "الكذب السياسي"، مرجع سبق ذكره، ص، 192.

² - Hannah Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, Part III, Totalitarianism, Op.cit.

³ - مأخوذ عن: جاك دريدا، **تاريخ الكذب**، مرجع سبق ذكره، ص، 82.

التي عملت على تزوير حقائق التاريخ، وذلك بإعادة صياغتها من جديد لتلائم الماضي مع "الخط السياسي"¹. وهنا تكمن أزمة القرن العشرين.

لم يعد خافيا على أحد أن الكليانية كانت تستعير أساليب الترهيب ووسائل تنظيمها وأدواتها من العنف، بالتركيز على الترسانة السياسية المعروفة جدا للاستبداد والديكتاتورية. بالدعاية استطاعت النازية نقل وترسيخ أفكارها في عقول الإلتباع، ولكي تلقى الأفكار رواجاً كبيراً وترسيخاً في الأذهان، كان من الواجب، الترويج للأفكار الجديدة سواء المريحة أو المغرية، وتحتاج هذه الأفكار إلى أساس متين تقف عليه، لذا ما ينبغي القيام به في بداية الأمر، التركيز على الإشاعة والدعاية بالاعتماد على البوليس السري من جهة، وعلى وسائل الإعلام من جهة أخرى. هذه العملية المزدوجة تطلبت تنظيماً محكماً بين أعضاء الحزب. "أما أنجع وسيلة إعلامية فكانت تصريحات زعماء الكليانية ذات الطابع النبوي، وهو ما نجده واضحاً في خطبهم، هذا الطابع النبوي التنبؤي سببه اعتقاد كل من ستالين وهتلر، إنهما المخلصان، فهتلر مثلاً خاض أكثر من خمسين معركة وكان هو الناجي الوحيد في كل تلك المعارك، ما جعله مختاراً من الله ليحرر الألمان وينتقم لهم من الشيوعية واليهودية"².

إن هذه النقاط تصف الفعل الذي تصاحبه نية سيئة كما تجلت في "صورة السياسة الكليانية التي هي في الواقع شيء جديد من الترسانة الضخمة المسجلة لحماقات الإنسان عبر التاريخ. لكن الكذب في حد ذاته جديداً وليس حمقاً. وقد اعتبرت الأكاذيب دائماً مبررة في حالات الطوارئ، خصوصاً الأكاذيب المهمة ببعض الأسرار، خصوصاً في الأمور العسكرية، احترازاً من العدو. هذا الأسلوب من الناحية المبدئية لا يعد كذباً، بل هو بدافع الغيرة لظروف استثنائية"³.

واستناداً إلى هذا الجانب الجزئي من الحكم والسيطرة، نجد أن الحزب كما يسعى إلى نشر إيديولوجيته يركز طبعاً على عناصر إيديولوجية موازية، سواء كانت دينية أو قومية، أو يسارية. وهكذا لا تنحصر أدوات العنف في مجموع الأجهزة المادية التي

¹ - Hannah Arendt, *Crises of the Republics*, Op.cit, p. 6-7.

² - خديجة وتلي، الفلسفة السياسية المعاصرة: قضايا وإشكالات، سبق ذكره، ص، 117.

³ - Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, Op.cit, p. 264.

تحتكرها الدولة فحسب، بل توجد أيضا أدوات أخرى مرافقة لها، كما سماها التوسير بالجهاز الإيديولوجي للدولة والمتمثلة في: صنف المؤسسات التالية كأجهزة إيديولوجية للدولة:

- 1- جهاز الدولة الإيديولوجي الديني يقصد به مختلف نظام الكنائس.
- 2- جهاز الدولة الإيديولوجي المدرسي العمومي والخصوصي.
- 3- جهاز الدولة الإيديولوجي الأسري والعائلي.
- 4- جهاز الدولة الإيديولوجي المتعلق بأنشطة العمل وتنظيماته.
- 5- جهاز الدولة الإيديولوجي الحقوقي.
- 6- جهاز الدولة الإيديولوجي السياسي.
- 7- جهاز الدولة الإيديولوجي النقابي.
- 8- جهاز الدولة الإيديولوجي الإعلامي السمعي والبصري.
- 9- جهاز الدولة الإيديولوجي الثقافي¹.

"والكذب كوسيلة للحياة هو ليس أيضا جديدا في السياسة. على الأقل ليس في هذا القرن. كان ناجحا جدا في البلدان، التي تقع تحت الحكم ذي الهيمنة المطلقة، ليس الكذب الذي يسترشد بالصورة، ولكن ذلك الذي تقوم أسسه على الإيديولوجية"². وبما أن الكذب يندرج ضمن الوسائل المطفة والمهدئة ب"اعتباره كديلا للوسائل الأكثر عنفا"³. فإنه من مفارقات الأنظمة الكليانية ظلت تسعى جاهدة إلى محو كل ما يمت بالأجهزة الإيديولوجية للدولة عن دون وعي منها.

إن الرغبة الجامحة التي تتَمَلَّك الأنظمة الكليانية في إحكام السيطرة على شتى مفاصل الحياة بما في ذلك أدقها، سهل من مأمورية قيادة الجماهير والتحكم فيها. من هنا نجد ما يبرر قول آرندت "الأكاذيب كثيرا ما تكون أكثر معقولة"⁴. فتعطي الشعارات أكلها رغم طابعها اللاعقلاني التي تقوم على "الطبخة الجيدة" من طرف الملهم السياسي أو

¹- انطونيو غرامشي، "كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيم دار المستقبل العربي، 1994، ص، 227.

²- Hannah Arendt, **Responsibility and Judgment**, Op.cit, p. 264.

³- Hannah Arendt, **La crise de la culture**, Op.cit, p. 223.

⁴- Hannah Arendt, **Crises of the Republics**, Op.cit, p. 6

القائد. وقد سبقت وأن تطرقت إلى هذا الموضوع في الفصل المعنون "الكليانية وعودة الفلسفة السياسية". لكن ما يثير الانتباه هو أن قادة الكليانية أثروا أيضا حتى في النخبة.

على غرار ذلك ترى آرندت أن النظر إلى السياسة بهذا المنظار يضعنا خارج السياسة¹. نظرة شبيهة إلى حد كبير بالمقاربة الأرخميدية (approach Archimedean)، التي نظرت على الأرض من خارجها، والسير على هذا المنوال بالنظر على شؤون الناس من فوق من شأنه أن يدمر الثراء والتعدد، الذي يزخر به الوجود البشري. والنتيجة هي، الحصول على أفراد مجزئين ومنعزلين، بلا هوية سياسية وبلا خصائص معينة.

وتعد المشاركة التي ساهم بها دريدا عام 1993 في إطار عقد سلسلة من المحاضرات التي نظمها المعهد الجديد المكرسة لذكرى آرندت خلال إقامتها بأمريكا، استعداد ببراعة تأملاتها آرندت للتقليد الفلسفي الطويل لتاريخ الكذب "الذي يسميه بسيدولوجي"²، بينما نتائج هذه التجارب تزداد خطورة عندما تقوم بها وسائل العنف المرعبة، لكن نتائجها العكسية تكون خطيرة. والكذب السياسي بدوره أيضا تترتب عنه نتائج وخيمة، ولعل العزوف السياسي ببلادنا تعزى أسبابه إلى الكذب السياسي، وقد ترتب عن هذا العزوف وصول الانتهازيين والشعبيين للسلطة. ولهذا الأمر دلالات سياسية خطيرة أولها وأخطرها تعميق الفساد وترسيخ التصور القذحي عن السياسة باعتبارها فن المراوغة والحيلة والتدليس. وهذا من شأنه أن يفرغ محتوى السياسة بمعناها النبيل الذي يتجلى في الحرية كما نصت على ذلك حنا آرندت في جل كتاباتها، بل وإلى ما سعت إلى ترسيخها في الفعل السياسي لكن من دون جدوى.

العديد من أنواع فن الكذب طورت في الماضي، يجب علينا الآن أن نضيف اثنين من أكثر الأصناف جدة، هناك، أولا، الواحد على ما يبدو غير ضار لمديري العلاقات - العمومية في الحكومة.. العلاقات العمومية ليست سوى مجموعة متنوعة من الدعاية، ومن هنا يستمد هذا النوع أصله من المجتمع الاستهلاكي. مع شهيته المفرطة للسلع، التي سيتم

¹ - عبدالسلام بنعبدالعالي. الاتحاد الاشتراكي، الثلاثاء 23 شنتبر 2014، العدد 10.814.

² - Jacques Derrida, *Without Alibi*, ed. and trans. Peggy Kamuf (Stanford, 2002), Earlier versions appeared in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, IX, 2 and XX, 1 and *Futures of Jacques Derrida*, ed., Richard Rand (Stanford, 2001), p. 32.

توزيعها من خلال اقتصاد السوق. لكن المشكلة تكمن في عقلية العلاقات العمومية للإنسان، غير أنه يتعامل فقط مع الآراء والنوايا الحسنة.

د - قصدية الكذب في السياسة

الكذب العمد أو الترويج للكذب لعب دوره فقط في المجال المعبر عنه في الواقع. والذي يبدو خطيرا، وغربا بعض الشيء، من خلال النقاش الطويل حول هذه العداوة بين الحقيقة والسياسة، منذ أفلاطون حتى هوبز. وعلى ما يبدو، أن الكذب المنظم. كما نشهده اليوم، يمكن أن يكون سلاحا مناسباً ضد الحقيقة. وهذا ما يجعل من الكذب موضوعاً قابلاً للتناول الفلسفي، خصوصا وأنه "لا أحد أبدا يشكك في أن الحقيقة والسياسة على علاقة سيئة مع بعضهما البعض، ولا أحد بقدر ما أعلم، أبدا قد أحصى حسن النية من خلال الفضائل السياسية"¹.

وبما أن "الأكاذيب كانت دائما تعتبر كأدوات ضرورية ومشروعة ليس فقط من اختصاص السياسي أو الديماغوجي ولكن أيضا من قبل رجل الدولة"²، يمكن إدراجه ضمن الأجهزة الإيديولوجية للدولة. ونشير هنا إلى الأنظمة الكليانية، التي عملت على تزوير الحقائق وزرع الكذب في سيكولوجية الإنسان الجماهيري عبر قنوات وسائل الإعلام والدعاية التي أخذت من "البروباغندا كوسيلة لغسل العقل الجمعي الجماهيري وتوجيهه وخداعه"³. ويكفي أن نتذكر كذبة القرن الماضي التي صدرت بأعلى صوت، ومن منبر الأمم المتحدة، عن أكبر مسؤول في خارجية أكبر دول العالم، التي نقلت صورتها عبر شاشات العالم جميعاً⁴. ولهذا فإن الشعارات مرتبطة أشد الارتباط بالإعلام والصحافة، لأنها جزء لا يتجزأ من هذه الصناعة، وخاصة في شق البروباغندا، وهو مصطلح يصعب

¹ - Peter Baehr, *The Portable Hannah Arendt*, Op.cit, p. 545.

- للتوسع أكثر في هذا الموضوع ينبغي الرجوع إلى كتاب حنا أرندت مقالة "حقيقة وسياسة" في *بين الماضي والمستقبل* التي نشرتها سنة (1967) 25 فبراير المقالة الأصلية "حقيقة وسياسة" في مجلة نيويورك. وأعيد نشر المقالة ذاتها في طبعة منقحة بنفس الكتاب سنة (1968). وفي كتاب للكاتب بيتر باير سنة (2003).

- *The Portable Hannah Arendt*, (Penguin Classics).

² - Ibidm, p. 545.

³ - حنا أرندت، *إيشمان في القدس*، سبق ذكره، ص، 16.

⁴ - عبدالسلام بنعبد العالي. الاتحاد الاشتراكي، الثلاثاء 23 شنتبر 2014، العدد 10.814.

ترجمته بالإعلان أو الدعاية فقط، فله مضامين تذهب به أحد إلى التأثير على المتلقي، لكي يتبنى اتجاهات بعينها.

وهنا لابد من التأكيد على الدور، الذي أصبحت تلعبه الصورة في إضفاء طابع "المصادقية" على عملية الكذب هذه. ومن المعلوم أن الكذب في تجلياته الحديثة، بات كذبا منظما ومهنيا وهو الأمر الذي قضى على كل تلقائية وعفوية السلوك البشري، كل شيء غدا مفبركا ومباحا في نظر الناس. وكلب بافلوف كما نعلم، تم تدريبه على تناول الطعام ليس عندما يكون جائعا، ولكن عندما يرن الجرس. كان حيوان منحرف أو شاذ¹، نظرية حولت الناس إلى حيوانات منمطة تقتقد إلى التلقائية والعفوية.

ماذا يعني ذلك لطبيعة وكرامة المجال السياسي من جهة، وماذا يعني ذلك لطبيعة وكرامة الحقيقة وحسن النية من جهة أخرى ؟

من خلال ما قدمته المدرسة السلوكية من دراسات حول السلوك الإنساني، انكبت حنا أرندت على تحليل آخر للعلاقات بين السلطة والدور الاجتماعي للفلسفة. فقاربت هذه العلاقات في مقالاتها الشهيرة **حقيقة وسياسة** التي جاءت كرد فعل على الجدل الذي فجره كتاب **إيشمان في القدس**، الكتاب الذي نال وقت صدوره انتقادات واسعة وعنيفة. وقد كان الغرض منه تسليط الضوء على مشكلتين مترابطتين، التي لم تعر لهما الاهتمام من قبل والتي بدت مهمة بهذه المناسبة: الأولى تتعلق بمسألة عما إذا كانت هناك شرعية لقول الحقيقة بإخلاص، والثانية ولدت نتيجة الكمية المذهلة المستخدمة في الجدل - الكذب حول ما كتبت².

ما موقع الكذب داخل السياسة هل يعد الكذب السياسي مشروعا مثلما يعد العنف مشروعا بدعوى المصلحة العليا للوطن ؟ هل هذه الصورة-الكذب- مطابقة لحقيقة المشهد السياسي ؟

2- قصة الصراع بين الحقيقة والسياسة

¹- Hannah Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, Op.cit, p. 438.

²- Hannah Arendt, « **La crise de la culture Huit exercices de pensée politique** », Op.cit, p. 289.

يحتاج الإنسان كي يقوم بأي تمييز أو تصنيف كيفما كان إلى معيار يستند إليه للتمييز بين الصواب والخطأ، بين الحقيقة والكذب ؟ ترى إذن ما هو المعيار الذي من خلاله يمكن التمييز بين ما هو حقيقي وما هو ليس كذلك ؟ وفي حالة توفر هذا المعيار، هل سيجنبنا الوقوع في مهاوى ومزالق الغموض والتشويش على الذهن ؟.

إذا كانت الفلسفة بحثاً عن الحقيقة ترى لماذا لم تتوفق في هذه المهمة ؟ والدليل على ذلك هو أننا أصبحنا ننوء تحت رزنامة من الأكاذيب. ترى فما سبب تفشي الكذب في المجال السياسي ؟ وما علاقة حرية التعبير والتفكير بذلك ؟ وما قيمة أداء اليمين إذا كان صاحبها عاجز على تنزيل مضامين الفعل السياسي عن جدارة واستحقاق ؟.

إن النظر حسب آرندت إلى السياسة من منظور الحقيقة يضعنا خارج السياسة. ومعنى ذلك أولاً أن هناك صيرورة تاريخية للتعارض بين الحقيقة والسياسة، كما أثار هذا الصراع الأصلي، الذي لا يزال من الممكن العثور عليه في المراحل السابقة للعصر الحديث، ولكن هذه العلاقة المتوترة بشكل معقد نعثر عليها في العالم الذي نعيش فيه الآن¹. رغم أن الحقائق السياسية أهم من حقائق الواقع، فإن الصراع بين الحقيقة والسياسة اكتشف لأول مرة في الحقيقة العقلانية، بخلاف إعلان الحقيقة العقلية، التي تكون إما على صواب وجهل، كما هو الحال في العلوم، أو الوهم والرأي، كما هو الحال في الفلسفة.

"في الواقع، تفرض الحقيقة إكراها قويا على الأذهان التي تدركها فهي لا تتطلب أي نقاش ولا تحتاج إلى موافقة أحد"². وبالنظر إلى الحقيقة من وجهة نظر السياسة ف"الحقيقة تأخذ طابعا استبداديا، لذلك يكرهها الطغاة"³. وكما هو معلوم فإن صحة الحقائق العلمية تحمل طابع التصديق في ذاتها ولا تحتاج إلى من يدافع عنها أو يثبت صديقتها. هكذا تبدو الحقائق مزعجة ولا يكمن التخلص منها إلا بواسطة الكذب. وربما نجد الغالبية من الناس يجدون ارتياحا نفسيا في الأكاذيب وينزعجون من الحقائق الكاشفة عن أوهامهم. والسياسي يستغل هذا الوضع فيغدو بالتالي الكذب الأسلوب المميز للدولة بل قد يتحول إلى جزء هام من جهازها الإيديولوجي. وعلى الباحث عن الحقيقة أن يضع في الحساب

¹ - Hannah Arendt, **La crise de la culture**, Op. cit, p. 297.

² - Hannah Arendt, **La crise de la culture**, Op. cit, p. 305.

³ - Ibidem.

الطابع المستبد للحقيقة الذي يحتمل تأويلين على الأقل: التأويل الأول نفهم منه أن الحقيقة مزعجة بالنسبة للسياسي، والتأويل الثاني مزعجة بالنسبة للناس أيضا.

إن الآراء التي ننطلق منها في هذا الصدد هي العقبة المبدئية بيننا وبين الحقيقة، وسيدعوننا ذلك إلى الحديث عن المعرفة الرياضية التي كانت دائما نموذجا يحتذى به من كبار الفلاسفة، وجعلوها نصب أعينهم في سعيهم الدؤوب إلى معرفة الحقيقة. متخذين من الرياضيات وسيلة للانتقال من العالم المحسوس إلى العالم المعقول. أي عالم المثل -عالم الأفكار-. نعم هناك إشكال حقيقي في الحقيقة. ومن هنا نفهم لماذا وضعت آرندت الحقيقة خارج السياسة. نفس الإشكال لامسه طوماس هوبز حينما أثار "الاختلاف الحاسم بين البدهة الرياضية والمعيار الحقيقي للسلوك البشري"¹. اختلاف، أثار صراعا تاريخيا نشأ من اثنين من أنماط الحياة على طرفي النقيض، حياة الفيلسوف كما تم تأويلها لأول مرة من قبل برميندس وأيضا من قبل أفلاطون، ونمط حياة المواطن"².

فما لا يقبل الجدل على حد تعبير أفلاطون: "أن القلة لا تغلح في إقناع الجموع بالحقيقة، لأن الحقيقة يستحيل أن تكون موضوع إقناع، والإقناع هو الوسيلة الوحيدة للتعامل مع الجموع وبما أن الجموع تجد في الروايات غير المشهود لها بالكفاءة التي يرويها الشعراء والرواة فبمقدورها أن تصدق كل شيء"³. ذلك أن طرائق الإقناع تختلف باختلاف المتلقي، وتبعا للطابع التعددي الذي يزخر به العالم، فالحس المشترك مثلا من الوجهة السيكلولوجية والاجتماعية مشدود بروابط غير عقلية وغير أهل لذلك. هكذا نجد السياسة في وقتنا الحالي توظف أساليب الإقناع غير العقلاني، وذلك بفعل موجه نحو استجلاب رضى وانخراط المواطنين في صناعة القرار السياسي باعتباره رقما سميئا في المعادلة الانتخابية⁴.

ولعل خروج ديوجين الكلب في واضحة النهار يحمل مصباحا قاصدا السوق حيث الناس منهمكون بحياتهم اليومية وهو يردد عبارة "أنا أبحث عن الحقيقة" يعكس مدى التوتر

¹ - Hannah Arendt, **La crise de la culture**, Op. cit, p. 305.

² - *The Portable Hannah Arendt*, Op.cit, 549.

³ - Hannah Arendt, **between Past and Future**, Op.cit, p. 132.

⁴ - يمكن التوسع في آلتني الإقناع والإغراء في السياسة من قبل القادة، بالرجوع إلى كتاب:
- Jacquelin. Russ, *les théories du pouvoir*, Paris, librairie de France, 1994.

الصارخ بين الحقيقة والسياسة. وفي الإطار نفسه تناول أفلاطون أسطورة الكهف، والتي تحكي عن ذلك الشخص الذي خرج من الكهف وأنبهر أمام النور الساطع للشمس مكتشفا الأشياء الحقيقية وليس ظلها، ولما عاد إلى الكهف وجد صعوبة في إقناع الآخرين الذين ظلوا يعتقدون في نسخة الأشياء بدلا من أصلها. وهنا يتساءل جيانى فاتيما ترى "هل سيستخدم العنف لتخليصهم من هذا الوهم أم أنه هو بدوره سيصمت وسيخضع لهيمنتهم؟"¹.

يرى فاتيما في مثال أسطورة الكهف بالمعضلة الحقيقة التي تواجه الحقيقة، لأن "الفلسفة حينما تصل إلى الحقيقة تجد نفسها أمام الهيمنة السياسية التي تسعى إلى إبعادها"². وتبعا لتأويلات فاتيما لتاريخ الحقيقة المتوتر، تكشف آرنست بدورها أن "قصة الصراع بين الحقيقة والسياسة هي واحدة من أقدم المشكلات تعقيدا"³. ونجد لدى هوبز قولاً بليغا في الخلاصة الختامية (conclusion)، لكتاب الليفثان (Leviathan) مثيرا تلك المعضلة التي سبق أن أثارها أفلاطون في أسطورة الكهف: "لدى هوبز، على سبيل المثال، لا نزال نجد تعارضا لاثنتين من "الكليات المعارضة" الـ"المنطق السليم" و"البلاغة القوية" النوع الأول، يقوم على مبادئ الحقيقة، والآخر يقوم على الآراء والانفعالات ومصالح الإنسان، المختلفة والمتغيرة. وينظر في الفصل XLVI من نفس الكتاب إلى العصيان على نحو قانوني: "العصيان المنحدر من فلسفة حقة يمكن معاقبته بشكل مشروع بالنسبة لمن يلقنون مضامينه إن كان مضادا للقوانين"⁴.

يستفاد من هذا القول أن رجل الدولة من حقه أن يلجأ للكذب، وذلك من خلال التوظيف الإيديولوجي للفلسفة في حالة ما إذا كان هناك خطر ما يهدد استقرار الدولة. وفي نفس السياق يمكن الإشارة إلى أن المغرب خلال سبعينيات القرن المنصرم عاشت الفلسفة نوعا من التضييق والإقصاء المفضوح من طرف الدولة بدعوى أن المرحلة التي

¹ - جيانى فاتيما، "ما قيمة الحضارة إن لم تكن مشتركة بين حضارات المتوسط"، أعمال الندوة الدولية لربيع الفلسفة 8-9 مارس 2008، سبق ذكره، ص، 1.

² - نفسه.

³ - Hannah Arendt, *La crise de la culture Huit exercices de pensée politique*, Op.cit, p. 292.

⁴ - أوردت آرنست في هامش أزمة الثقافة، سبق ذكره، ص، 376.

يمر منها المغرب حقبة ذات سياقات تاريخية معقدة، سياقات عملت فيها مجموعات ضغط على تحويل مسار الدرس والفكر الفلسفيين. وبالمقابل عملت الدولة على فتح شعب أخرى لضرب الفكر الفلسفي في العمق لكن النتائج كانت كارثية بعدما اجتاحت المد الأصولي العقلية المغربية واكتسح مختلف التخصصات المقررة بالجامعات المغربية خصوصا العلمية والتقنية منها. وبعدها تفتنت الدولة للأمر استشعرت الحاجة الماسة لهذا الفكر، خصوصا وأن شعبة الفلسفة كشفت عام 2017 عن جمرة التعصب والتطرف في المقرر الدراسي لمادة التربية الإسلامية¹، وهذا من شأنه أن يحارب التشويه والتلفيق الفكريين. وما نخشاه من عودة الفلسفة إلى المشهد الفكري اليوم هو أن تكون مجرد عودة انتقائية قد يهدد هويتها باعتبارها بحثا عن الحقيقة كما سبق وأن حدث مع هوبز الذي ردد قائلا: "إن حقيقة لا تتعارض مع أية مصلحة ولا مع أية متعة بشرية هي وحدها تلقى الترحاب والقبول الحسن من قبل البشر أجمعين" الخاتمة.

بعد ذلك بأكثر من قرن، في عصر الأنوار، هذه الآثار قد اختفت تقريبا وليس نهائيا، وحيث لا يزال على قيد الحياة العداء القديم² في مصطلحات ما قبل الفلسفة الحديثة. الحكمة الأكثر إثارة التي قالها ليسينغ: "دع كل إنسان أن يقول ما يراه حقيقة، الإنسان غير قادر على إيجاد الحقيقة. وحده الله كفيل بذلك. كل ما يستطيع الإنسان قوله هي الآراء. ومن هنا ينبغي أن نشكر الله لحفظه الحقيقة"³.

وبالعودة إلى الشق الأول للسؤال الذي طرحناه في بداية هذا المبحث: (إذا كانت الفلسفة بحث عن الحقيقة) نحن لسنا مطالبين هنا بإعادة استنساخ قول هايدغر عن "ماهية الحقيقة" الذي قال ذات مرة عنها هيوليت في إحدى محاضراته هذه التي ينبغي أن تحمل عنوان "ماهية الخطأ" لأن ذلك سيجرنا إلى إشكالية ميتافيزيقية عويصة قد يطول

¹ - يتعلق الأمر بتكفير الفلاسفة وتحريم الاشتغال بها كما ورد في كتاب منار التربية الإسلامية أولى باك 2017، درس (الإيمان والفلسفة): استشهدت اللجنة المؤلفة للكتاب بنص طويل من كتاب درء تعارض العقل والنقل: "الفلسفة أسس السفس والانهلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالبراهين، ومن تلبس بها قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأظلم قلبه عن نبوة محمد (ص). والجهة الكاشفة لهذا الأمر الخطير هي: الجمعية المغربية لمدرسي الفلسفة. ومن باب الاعتراف على الدولة أن تقر بمشروعية الفكر الفلسفي وإلا كيف للوزارة الوصية على قطار التربية والتكوين أن تدرس لمواطنيها دروسا لا تمة بصلة للهوية المغربية.

² - Hannah Arendt, *La Crise de la Culture*, Op.cit, p. 297.

³ - Ibidem.

الحديث عنها دون الخروج باستنتاجات أو خلاصات عملية للحد من الكذب ومحاصرتها خصوصا وأننا لسنا أمام ظواهر فيزيائية قابلة للتحقق من مدى صدقها أو زيفها تجريبيا¹، بل نحن أمام ظواهر إنسانية "من حق علوم الفكر أن تحدد بنفسها منهجها بحسب موضوعها"²، كما أننا لسنا في سياق الحديث الهيجلي عن الحقيقة وعلاقتها بالكذب³.

ولفهم قصدية الكذب السياسي يجب أن نأخذ في الحسبان الأفق التأويلي للحقيقة، الذي سيحيلنا على معنيين رئيسيين هما: الواقع والصدق، في مقابل الوهم والكذب. ولربما هذا هو السبب الذي من أجله قال نيتشه "إن الحقائق أوهاما نسينا أنها كذلك، واستعارات استعملت وفقدت قوتها الحسية، وقطع نقدية فقدت بصماتها وأصبحت تعتبر منذئذ معدنا لا قطعاً نقدية"⁴. وسيرا على خطى نيتشه، يمكن القول أن الحقائق لم تعد حقائق بل صارت مجرد تأويلات تخدم استراتيجيات معلنة سلفاً.

يفيد هذا القول الحسم مع الحقائق المطلقة، التي كانت تغذي جهلنا "فأصبح مجال الشؤون البشرية فسيحا للقول بأن كل شيء نسبي"⁵. ولم يكن عقل الإنسان عند كانط تحده حدود، فإنه يستحيل أن يؤدي وظيفته العملية إلا إذا "استخدم في إطار عام"⁶. وفي سياق الاستخدام العمومي للعقل يستحضر ماديون الهوية النظرية للعقل، وذلك بالتمييز بين الحياة الجماعية التي هي حياة المواطن وحياة الفيلسوف الذي "عليه ألا يلتفت" إلى هذه الاعتبارات، ولكن لا نتيجة علمية لهذا التمييز بالنسبة إلى ماديون لأنه "من المستحيل قيام أمة من الفلاسفة كما لم يكن من السهل أن يصير الملوك فلاسفة كما تمنى أفلاطون قيامه"⁷. هذا الحلم الذي راود أفلاطون غدا حماسة السياسيين فمنحهم الشرعية الفكرية

¹ - إشارة إلى نظرية كارل بوبر القابلة للتكذيب falsification.

² - Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, trd de M. Rémy, Aubier, 1947 p. 150.

³ - يتطرق هيجل في كتابه علم ظهور العقل، إلى الطابع الخالص الذي تتمتع به الحقيقة. والحقيقة في هذا الباب لا ينبغي فهمها بقطعة نقدية قابلة للصرف والتداول. "الكذب قليل الوجود. قلة الشر". أي قليل التداول والانتشار. فالكذب لحظة من لحظات الحقيقة. ولا البتة جزءاً من أجزائها.

- هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، ص 36-37. بتصرف.

⁴ - رحاب، ص 119.

⁵ - في إشارة إلى صاحب نظرية النسبية ألبرت نيتشاين (1879) ولد بألمانيا وتلقى دراسته الابتدائية ثم الثانوية وحصل على الدكتوراه فدرس الفيزياء في ألمانيا عندما حصل على عمل بسويسرا. اشتغل في مكتب البراءات في مدينة لاثنى تسجيل براءات الاختراع في سنة 1905 26 سنة كتب مقالة في مجلة ألمانية تسمى حوليات الفيزياء هذه المقالة تحمل عنوان حول "الإلكترو ديناميكا" الأجسام الخاصة أو المقصورة هذه النظرية قائمة على مرتكزين: ثبات سرعة الضوء وصياغة جديدة لمبدأ النسبية على أنه صلاحية القوانين الفيزيائية في منظومات مرجعية مختلفة.

⁶ - Hannah Arendt, *Lectures On Kant's Political Philosophy*, Op.cit, p. 39.

⁷ - Hannah Arendt, *La Crise de la Culture*, Op.cit, p. 332.

لتنفيذ بعض أفكارهم الجهنمية بدعوى تطهير الأرض من الكائنات غير الجديرة بالحياة. فلسفة سياسية للأسف غدت أصول الكليانية كما كشفت آرندت عن ذلك أثناء معالجتها للظاهرة. وقد سبق لكانط قبل آرندت أن وجه "نقدا للتحالف الحاصل بين الفلسفة والمجال المخبري للسلطة، هكذا تم تجسيد الدور الحاسم للنقد (ضد أي دعاية) للفلسفة"¹.

بدون شك أن كلا التصورين، أقصد تصور نيتشه وتصور إينشتاين للحقيقة، كانا على وعي تام بعدم وجود حقائق مطلقة سواء في مجال الشؤون البشرية أو المجال العلمي الصرف². لكن من سلبيات النزعة الهدامة لدى نيتشه والنزعة النسبية لدى إينشتاين قد تكون وراء ظهور نزعات شكّية أخرى، كما في المجال السياسي مثلما وقع مع الأنظمة الكليانية، التي أصبح معها كل شيء مباحا. العنف، القتل، الكذب، الإرهاب، الخيانة... وفي مثل هذه الأحداث أحس الإنسان الضيق جراء انفصال الفكر عن الحقيقة نتيجة تزييف الحقائق. وهكذا يكون على الفكر إما التعبير عن ذاته من خلال ممارسة مهامه أو سيكون محكوما عليه باجترار حقائق فقدت صلتها بالواقع.

بعيدا عن الأصول اللغوية والفلسفية للحقيقة، لا تكثر آرندت كثيرا بالسؤال الفلسفي الشاسع، ما هي الحقيقة ؟ وما ينتج عن هذا السؤال من أسئلة أخرى، من قبيل: ما أصل الكون، وهل الله موجود وخلود النفس والحرية المطلقة. بدلا من ذلك، فهي تمعن النظر جيدا في الحقيقة السياسية وتتغاضى الطرف عن الحقائق الأخرى كتلك، التي ظهرت في العصر الحديث: الذي يرى أن الحقيقة ليست معطاة وليست انكشافا لسر أو نبوءة ولكنها من نتاج العقل البشري نفسه. وذلك منذ ليبينز: الحقيقة الرياضية، الحقيقة العلمية، وأخيرا الحقائق الفلسفية أكثر الأنواع شيوعا للحقيقة العقلانية التي تتميز عن حقيقة الوقائع، والتي هي دائما حقيقة نسبية تتعلق بالأحداث والظروف³.

وأیضا اسبينوزا، الذي كان يعتقد في عصمة العقل البشري وكثيرا ما دافع عن الخطأ كبطل لحرية الفكر والتعبير. رأى أن "كل رجل هو، من خلال الحق الطبيعي غير القابل للمصادرة سيد أفكاره الخاصة، فهم كل إنسان بطريقته الخاصة، يمكننا القول إن

¹ - Kant, *Vers la paix perpétuelle*, Annexe II ?, p. 109.

² - الاستثناء بالنسبة لالبرت إينشتاين: الشيء الثابت بعد الله هو سرعة الضوء

³ - Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Op.cit, p. 294.

العقول تختلف مثلما تختلف الأذواق"¹. وبما أن الناس يفكرون في شيئاً ويقولون شيء آخر، فالنتيجة هي: "فساد النية والتشجيع على الخيانة"². حسب اسبينوزا لا مكان لحرية الفكر، بحجة أن العقل البشري يحتاج إلى التواصل مع الآخرين وبالنتيجة ينبغي أن يكون ذلك بشكل عمومي، غيابها دليل على ذلك. حتى أنه يهتم حاجة الإنسان للتواصل. عدم قدرته على إخفاء أفكاره والتزامه الصمت. من بين العيوب الشائعة عن الفيلسوف. "حرية التعبير والفكر، كما نفهمها، هي حق الفرد في التعبير عن نفسه ورأيه من أجل أن يكون قادراً على إقناع الآخرين لتبادل وجهات النظر"³. لكن رأي كانط في هذا الباب مختلف جداً، فهو "يعتقد أن ملكة التفكير الجيدة تتوقف على الاستخدام العمومي لها"⁴. بدون الاختبار الدائم للحرية، لا تفكير ولا تشكيل للرأي ممكنان، العقل لن يكون مكتفياً بذاته - منعزلاً- إلا بانخراطه في الجماعة مع الآخرين"⁵. موقف كانط بهذا الشأن جدير بالذكر تماماً، لأنه ليس موقف الرجل السياسي لكنه موقف الفيلسوف أو المفكر. التفكير كما مع كانط المتفق مع أفلاطون حوار صامت لذاتي مع ذاتي، وهذا التفكير هو "عمل انعزالي" كما لاحظ هيجل ذات مرة، هو واحد من الأشياء التي تم الاتفاق عليها من قبل جميع المفكرين بمصادرة أساسية: أن كل الأحداث يمكن تفسيرها وتبريرها علياً. وهذا ما يصطلح عليه بالنزعة العلموية. لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن وبإلحاح شديد هو كيف سنستعيد كل الأحداث المرتبطة بغاليلي خاصة الأحداث غير التجريبية. أقصد الأفعال الإنسانية.

أ- آثار الصراع الأصلي الدائر بين الحقيقة والسياسة

في الآراء المتحولة دائماً للمواطن حول الأحداث البشرية، التي هي نفسها في حالة تدفق مستمر، يعارض الفيلسوف الحقيقة حول الأشياء التي هي من نفس طبيعتها الأبدية. وحيث بالنتيجة يمكننا استخلاص المبادئ لتحقيق استقرار الشؤون البشرية ونحن ننظر إلى هذه الإشكالات لأسباب سياسية أكثر منها فلسفية، وبالتالي نستطيع تجاهل السؤال ما هي الحقيقة ؟ لأن السياسة من منظور آرنست ليست مجرد يقينيات متنازع عليها، أو انتزاع

¹ - Ibidem, p. 298.

² - Ibidem.

³ - Hannah Arendt, *Lectures On Kant's Political Philosophy*, Op.cit, p. 39.

⁴ - Ibidem, p. 40.

⁵ - Ibidem.

الاعتراف، أو علاقات السلطة، بل هي ضرورة الفعل لإنشاء فضاء عمومي مصون من مختلف الأخطار التي تهدده.

تبحث آرندت إذن عن مخرج لتخليص الفعل من الإرث الميتافيزيقي، وتعول بذلك على المقاربة التشاركية للسلطة، وتراهن بذلك على مفهوم الناس بدلا من مفهوم الإنسان والطبيعة البشرية. وبما أن الحقيقة الموضوعية لا تستجيب إلى تطلعات الناس العاديين، والفكر الضعيف، كان لزاما توخي الحيلة في تدبير المجال السياسي. وقد نتج عن الخلط الخطير الذي سقطت فيه معظم الفلسفات السياسية احتذاء بالمنهج الرياضي لتحصيل الصدق في المجال السياسي. تكون هذه الفلسفات قد تركت ثغرة يستحيل عبورها. نتج عنها حربان كونيتان بشعتان. ومن هنا ترتسم لنا المعالم الكبرى للصراع الدائر بين الحقيقة والسياسة. ولهذه الأسباب كلها وضعت آرندت الحقيقة خارج السياسة.

ب- المكيا فيلية والتحريض على الكذب

إن المفارقة التي دفعتنا إلى إدراج المقاربة المكيا فيلية في سياق حديثنا عن الكذب السياسي عند حنا آرندت، هي أن مكيا فيلي كان يفكر ضد الجماهير، بينما آرندت تفكر في الجماهير كظاهرة سياسية حديثة. وقد صاغ مكيا فيلي في كتابه الأمير تعابير شتى تمكن الأمير من البقاء طويلا في السلطة. ويمكن أن نستشهد من بين هذه الصيغ، التي دعا إليها مكيا فيلي:

"ينبغي أن يعرف عنك أنك رجل صادق، وإلا فلن تكون، موضع ثقة. وعلى أية حال فستضطر أن تكذب من حين لآخر، آنذاك سيكون بإمكانك أن تكذب بسهولة ومن موقع قوة"¹. يمكن تأويل هذا الكلام على هذا النحو: "الحصافة والدهاء (virtu)، التي تمثل بالنسبة لمكيا فيلي تحديدا، الصفة الأنسب للحياة السياسية، التي تخالف من وجهة نظر آرندت الخلفية الأخلاقية لكلمة (Virtrus) عند الرومان، أي، الحياد بالمعنى اليوناني. فدلالة (virtu) تصبح مع مكيا فيلي هي استجابة دنيوية لمسألة الحظ والنفاق"²، والتماهي بينهما يضعنا أمام مفارقة مفرجة مفادها أن "الظهور أمام الناس، ليس هو نفسه

¹ - مكيا فيلي، الأمير، مرجع سبق ذكره.

² - Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p.137.

الظهور أمام النفس". والسياسي بهذا المعنى للظهور، يخالف الدعوة السقراطية التي تقول: "أظهر لنفسك كما تتمنى أن تظهر للآخرين". وهذا يتطلب نكرانا للذات ومعاناة مطلقة. يدخل المبدأ الأخير ضمن أخلاقيات الممارسة السياسية ومن أهمها النزاهة والصدق، حتى وإن تطلب ذلك التضحية بالأصدقاء. بمعنى آخر على السياسي أن يتحلى بالروح الرياضية والترفع عن المكاسب الشخصية في تدبيره لشؤون الناس المشتركة.

وإذا كانت السياسة هي فن حكم البشر، أو بعبارة أخرى تربية أهوائهم وأنانيتهم ومصالحتهم بالنظر إلى غايات نظام عام يكاد أن يخرج دائما على نطاق الحياة الفردية لأنها غايات تمتد إلى المستقبل، فإن هذا الفن اليوم سار يندرج ضمن الفنون الدنيئة التي لا تتعدى أن تكون فنا من فنون الحيلة والدهاء. والنموذج الحكومات الكليانية والشعبوية. لذا يذهب البعض إلى تعريف السياسة بحرفة المراوغة والمناورة وإخفاء الحقيقة وخط الأوراق وخلقها". وفي هذه الحالة، يجب على السياسي توظيف استراتيجيات خطابية حتى لا يفقد مصداقيته مهما كانت الظروف.

العنف حسب كتاب السياسة من اليمين إلى اليسار الغاية منه الحفاظ على سلامة وأمن وممتلكات وأرواح المواطنين، أي في نهاية التحليل مراعاة المصلحة العليا للمواطن رغم أن آرندت لا تتفق لا مع اليمين ولا مع اليسار باحتكار العنف وممارسته في الحقل السياسي. ترى إذن هل الدافع من وراء احتكار العنف وممارسته إن اقتضى الأمر ذلك. ترى أليس الكذب بدوره قد ينسف السلطة. أليس الكذب مدخلا أو علامة يأس من خلالها يمكننا التنبؤ إلى ما ستؤول إليه الأوضاع الكارثية في المجال السياسي. ومظهرا من مظاهر اللجوء إلى العنف والتسلط.

نخلص في الأخير إلى أن الكذب في السياسة ينبغي أن يكون هادفاً، وقصدياً، يتوخى خداع الآخرين. وهذا يقتضي دراية ومراسا خاصين على مستوى الفعل السياسي. هكذا يكفي تعريف الكذب بأنه تصريح قصدي. وتصبح اللغة قوة موجهة تفعل مفعولها ضمن قول إنجازي، وباللجوء إلى اللغة في هذا المستوى ينبغي على الكاذب أن يستهدف الآخر من دون الشعور بتأنيب للضمير وهو ما يدخل في إطار علم النفس الذي لا يزال

حائرا أمام مسألة خداع الذات والكذب عليها. ومسألة مثل هذه تتطلب معرفة الذات والتخلي عنها لصالح العالم الخارجي. وبالتالي يغدو الكذب السياسي ركنا من أركان الجهاز الأيديولوجي للدولة، مادام الكذب هنا يدخل في إطار تنظيم العلاقات مع الآخرين من دون اللجوء إلى العنف. والنظر إلى الشؤون البشرية بمنظار جاليلي لا يفيدنا في شيء مادامت جميع الحكومات تعتمد على الرأي. وفي سياق الأحداث السياسية التي طبعت القرن الحادي والعشرين بشمال إفريقيا والشرق الأوسط، هل يعتبر الكذب السياسي سببا مباشرا قاد إلى إشعال شرارات الثورات ؟ هذا السؤال يجد جوابه في القول سؤال إشكالي لكتاب جون جي ميرشيمر لماذا يكذب القادة ؟ "لأن انتشار الأكاذيب داخل دولة ما، قد يدمر كيائها ويضعف من استقرارها وأمنها الداخلي"¹. ربما تسلل الكذب إلى السياسة تعود أسبابه إلى الزمن البعيد. تستبعد آرندت في تحليلاتها للفعل السياسي الاحتذاء بالنموذج الرياضي للحقيقة. لأنه نموذج يصعب تطبيقه على الناس بحكم الطبيعة الهشة للوضع البشري. وترجع آرندت هذه الصعوبات إلى الفلاسفة المثاليين الذين أرادوا للفلسفة أن تصبح علما صارما. وبالنتيجة كشفت آرندت على المخاطر التي لحقت السياسة في العصر الحديث والتي تعود أساسا إلى أكاديمية أفلاطون، لهذا السبب نظرت للحقيقة كإشكالية قبل-سياسية. لأن الحقيقة في حد ذاتها تطرح صعوبة جمة من الناحية النظرية. وهي هنا تنتقد المذهب الوضعي الذي تعاطى مع الشؤون البشرية بنوع من البرودة والموضوعية، علما أن الظواهر الاجتماعية والسياسية، ليست شيئا بين الأشياء، بل إنها في هذا المستوى استلهمت من المنهج الفينومينولوجي والوجودي معظم مفاهيمها وبعضها من المفاهيم الجمالية الكانطية لمحاصرة الأخطار المدمرة للفعل السياسي، ومن أهمهما خطر الكذب السياسي.

وبالنتيجة، وبناء على ما سبق، فإن السلطة تصبح مهددة من طرف الكذب، وهذا من شأنه أن يقود إلى العنف، وهذا ما سيشكل موضوع حديثنا في الفصل الآتي.

خاتمة

¹ - جون جي. ميرشيمر، لماذا يكذب القادة ؟ حقيقة الكذب في السياسات الدولية، ترجمة، أ. د. غانم النجار، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2016، ص، 26.

لقد أتحدثنا هنا أردت في هذا الفصل بالنماذج الكاذبة التي صنعت السياسة وغيّرت وجه التاريخ. وهي ترى انطلاقاً من ذلك أن الأكاذيب والأوهام لا تعتبر وسيلة جديدة في عالم السياسة، بل كانت دائماً وسيلة فعالة لتحقيق غايات وأهداف ومكاسب سياسية. وهي بهذا الموقف تقاطعت مع المقاربة الماركسية في صيغتها الألتوسيرية بإدراجها الكذب ضمن الجهاز الإيديولوجي للدولة. كما مكنتها رؤيتها الموضوعية لمفهوم السلطة من إبراز الطابع الإشكالي لمفهوم الحقيقة الذي ظل مفهوما هامشياً في كتاباتها وتنظيراتها.

وعلى هامش هذه الخلاصة يمكننا أن نزعّم ونقول: إن الشأن السياسي من أعوص الشؤون الأخرى. وفي الوقت الذي يتراجع فيه الأفاضل من الناس عن الفعل السياسي تتعاضم حظوظ الأشرار منهم لاتخاذ القرارات وتدبير الشأن العام، وكلما شارك الأفاضل منهم في السلطة إلا وتراجعت نزاهتهم وتدنسّت. ومن منطلق هذه الخلاصة نجد في تحليلات آرندت لطبيعة السلطة السياسية ما يكفي من الدروس لتجاوز النظرة التشاؤمية التي قد تبدو لبادي الرأي حكماً مسبقاً يجد فيه من الأوهام التي قد تخدم مصلحة البعض كما حدث عندنا في الانتخابات التشريعية الأخيرة، التي جعلت الغالبية الكبرى من المواطنين لا يقبلون على التصويت وهذا لا علاقة له بالعزوف السياسي، بل غالبية الذين قاطعوا الانتخابات بسبب وهم نتج عنه وصول حزب إسلامي إلى السلطة وهو حزب يحمل بين طياته جذورا توتاليتارية.

الفصل الثالث:

"حنا آرندت: المقاربة النقدية

للعنف السياسي"

❖ عتبة

سنتطرق في هذا الفصل إلى المتابعة النقدية التي اعتمدتها حنا آرندت في نصها الشهير¹ لموضوعة "العنف"، وذلك من خلال مسحها النظري لمجمل الفلسفات السياسية البارزة في العصرين الحديث والمعاصر بدءاً من مكيافيللي وفلاسفة العقد الاجتماعي مروراً بالماركسية وماكس فيبر، وانتهاءً بالتوجه الفوضوي مع كل من جون بول سارتر وفرانز فانون وباكونين وغيرهما.

إن المقاربة النقدية التي تبنتها حنا آرندت في كتابها في العنف نابعة بالأساس من خلال ملاحظتها وتأملها لمختلف الأحداث والسجلات السياسية التي لم يعد من الممكن التحكم فيها، حيث تجاوزت العلاقات الإنسانية المدبرة وامتدت إلى العلاقة بالعالم. وفي ظل هذه الأحداث المتشابكة يكون الوضع البشري قد دخل في انعطافة جذرية استيلابية فرضها أصحاب العقول العلمية الممنهجة² بتواطؤ مع رجالات السياسية، وهو ما أثار حفيظة المفكرين ذوي الخلفيات الفلسفية الواسعة ل طرحهم أسئلة محورية مركبة لازالت تفرض نفسها إلى حد الساعة، من قبيل هل العنف مبرر ؟ فإذا كان كذلك فمن له الحق في استعماله واحتكاره نيابة عن الجماعة البشرية ؟ وبعبارة أدق هل يمكن تصور سياسة خالية من العنف ؟.

1- حنا آرندت وتجربتها الذاتية مع العنف

إن ظاهرة العنف التي بصمت أحداث القرن العشرين هي، التي أثارت تأملات حنا آرندت لتقديم فهم أعمق للظاهرة "منطلقة أولاً من واقعها، الذي اختبرت فيه مختلف أشكال العنف، التي كانت بتماس مباشر مع أساليبه وشرعيته، وثانياً من خبرة التاريخ بالعنف والثورات والنتاج الفكري والمجتمعي له"³. إذ تعد حنا آرندت واحدة من النساء اليهوديات اللواتي واجهن صعود النازية الألمانية، التي عاينت عن كثب الاستخدام المفرط للعنف، فكادت أن تكون ضحية إذ نجت بأعجوبة من قبضة النظام النازي سنة 1933، كما "اعتقلت كلاجئة سياسية ببراغ لعدة أشهر إلا أن تم تقديمها طوعاً تحت الطلب الفرنسي

¹ - حنا آرندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، الطبعة الأولى 1992، بيروت- لبنان.

² - حنا آرندت، في العنف، ص، 8.

³ - رفقة رعد، " العنف بوصفه أداة خارج الميدان السياسي لدى حنا آرندت"، في كتاب " الفعل السياسي بوصفه ثورة، مرجع سبق ذكره، ص، 292.

من الأعداء الأجانب لوضعها في معسكرات الاعتقال¹، وشكل "إجبارها على الفرار من وطنها الأصلي، واحدة من الذين فقدوا مكانتهم في العالم"². إذ كان لهذه "التجارب دور حاسم في صقل خبرتها السياسية واقتراحاتها النظرية"³ فكانت على دراية تامة بالمسارات المعقدة والمتعرجة للعنف. "لذا كتبت عن العنف ليس نظريا فحسب، بل سير ذاتي (auto Biographically) أيضا"⁴، من خلال الشهادة المباشرة لضحايا العنف ومركبيه.

ونتيجة لهذا المسار الشاق والطويل، توجت حياتها الفكرية بإنجابها للعديد من أمهات الكتب في مجال العنف والثورة والحرب⁵، أعمال تتدرج ضمن إطار الجدلية الفلسفية النقدية الموجهة ضد الفلسفة السياسية المدافعة عن مشروعية العنف⁶، وفي سياق هذه الجدلية تكشف أرندت على أن جل المقاربات المقدمة عن العنف "ظلت حبيسة النظرة الأدبية مكتفية فقط بالبحث في أدوات العنف وليس في ماهيته"⁷. وعلى خلفية هذه النظرة تقترح أرندت مناقشة سياسية للعنف، مشخصة الخلل الأساسي لفكر السلطة وذلك "بعودتها إلى وجهات النظر الحديثة للمنظرين السياسيين من اليمين إلى اليسار فوجهات النظر هاته أظهرت مفارقة بالإجماع في الجمع بين السلطة والعنف"⁸، وذلك أثناء تحليلها للأنظمة الكليانية التي كشفت من خلالها أن العنف في تعارض مطلق مع السياسة بل يقصدها ويغيبها تماما، كما لا يمكن للعنف أن ينحدر من نقيضه الذي هو السلطة وأنه يتعين علينا لكي نفهم العنف على حقيقته أن نتفحص جذوره وطبيعته.

من وجهة نظر بعض التيارات التي عملت على الخلط بين السلطة والعنف، يمكن القول أن "مسألة السلطة تشغل مكانة ثانوية في تقليد العلوم الاجتماعية"⁹.

¹- BATI- Ami Barcen : « the subject of violence », arendien exercises in under standing, Rowman and Littlefield published, 2002, inc, p3

²- Steve Buck her, *Hannah Arendt and political theory : challenging the tradition*, Edinburgh university press, 2001, p. 57.

³- Bati-Ami Baron, p. 3.

⁴- Ibid, p. 3.

⁵- من أهم الأعمال في هذه المجالات: " في العنف 1969، في الثورة 1960، أصول الكليانية 1951.

⁶- James Dodd, *Violence and phenomonologie*, Edition by Routle DGE First published, 2009, p. 48.

⁷- حنا أرندت، في العنف، مرجع سبق ذكره، ص، 81.

⁸- Céline Spector, *le pouvoir*, Flammarion, Paris, 1997, p. 62.

⁹- نظرا لتداخل الحقول المعرفية فيما يخص لتناول مفهوم السلطة والعنف ومن أهم هذه الحقول إذ نجد العلوم الاجتماعية، العلوم الإنسانية، ثم الفلسفة. ارتأيت أن استشهد في سياق العلاقات الملتبسة التي تطرحها المفاهيم المجاورة

2- السلطة - القوة - القدرة - السيادة والعنف العلاقات الملتبسة

في مجال السلطة، نواجه تداخلا دلاليا مزعجا بين التصورات والمفاهيم المقترحة للتحليل والمناقشة أعلاه. قد ينتج عن هذا الخط الدلالي التشكيك في الشرعية L'égimité. وجهود آرندت هنا تعد هائلة، تسعى من خلالها إلى تخلص المجال السياسي من كل الشوائب، التي تعترض هذه الشرعية. رغم أنه "يبدو من الواضح ولأسباب جوهريّة- لا يتسع المجال لذكرها هنا -الصعوبة بمكان تحقق هذا الأمر في الواقع في نظر دريدا"¹، بل ربما سبق وأن تطرقت إليها بشكل ضمني في ثنايا هذا البحث. نسجا على هذا المنوال، يمكننا أن نتساءل ما هي الاختلافات الموجودة بين هذه الظواهر ؟ وما العلاقات بينهما ؟ وكيف يمكن الجمع بينهما في وحدة تفاعلية تتوافق والشرعية ؟

تستعمل كلمة عنف في مجالات مختلفة، وعلى عدة مستويات متباينة، وبحسب استراتيجيات تعريفية، لذلك سأجنب الخوض في شبكة التعريفات المحددة للعنف، لان التركيز على العنف في حد ذاته ليس بالمسألة الهينة، بقدر ما سأخوض في أحداث وممارسات وصفت وسميت بالعنفية في مجال العلاقات بين الناس وخاصة في مجال السلطة.

يأتي العنف في كثير من الأحيان كمرادف للسلطة، القوة، الحق أو الشرعية، هذا يعني أنه من الضروري فهم الكيفية التي يتجلى بها العنف في مجال الشؤون الإنسانية، وقبل كل شيء فيما يخص مسألة الطريقة، التي يمكن للبشر لبدء أفعالهم²، لفهم الوضعية الخصوصية الذاتية للعنف. لذا من الضروري استحضار التقابل الدلالي الذي وضعته هنا

للسلطة، بمبحث العلوم الاجتماعية نظرا لما لها من أهمية كبرى في تناول مفهوم السياسة بمعناه الواسع. ويمكن أن نستشهد في هذا السياق على وجه الخصوص بالمواقف الآتية:

- F. Bourricaud, *Esquisse d'une théorie de l'autorité*, Paris, Plon, 1961 ; Y. Cohen, *Le siècle des chefs. Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité (1890-1940)*, Paris, ED. Amsterdam, 2012 ; G. Leclerc, *histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, La Découverte, 2003 ; R. Nisbet, *la tradition sociologique*, Paris, Puf, 1984.

¹- جاك دريدا، *تاريخ الكذب*، ترجمة وتقديم رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2016، ص، 104.
²- Hannah Arendt, **The Human Condition**, introduction by, Mrgaret Canovan, Chicago: the university of Chicago Press, 1998, p, 9.

آرندت" بين مجال القوة أي مجال التقنية (الإنتاج والمطابقة المادية بين الوسائل والغايات)، وبين مجال السلطة، مجال المؤسسة التي يدعمها عدد قليل أو أكثر من الإرادات الفردية. فالسلطة إذن هي في الآن ذاته، شرط لكل نظام اجتماعي وسياسي، وغاية في ذاتها، في حين أن العنف يروم إلى أهداف مبتذلة ومتقلبة¹. ولعل التمييزات التي حددتها الفيلسوفة في عملها " **الوضع البشري**"²، لكن بمزيد من الدقة والتفصيل في عملها اللاحق في **العنف**، وتفكيكها للغموض الدلالي الذي يوجد خلف المصطلحات الآتية السلطة (pouvoir)، القوة (force)، القدر (puissance)، السيادة (autorité) العنف (violence)³، لأن الاستخدام السليم لهذه المصطلحات ليس مسألة لغوية فحسب وإنما قبل كل شيء تصور تاريخي⁴ لعله يخلصنا من المطلقات في السياسة والتعامل معها كوضعية نسبية قابلة للاختبار والتطبيق بعيدا عن كل طوباوية* أو مثالية.

تقول حنا آرندت في كتابها **من الكذب إلى العنف**، "ينبغي الاعتراف أنه ثمة ميولا نحو التفكير في السلطة، بصفة خاصة من خلال ألفاظ القيادة والخضوع، وبالتالي يتم الخلط بين السلطة والعنف أثناء ما يشكل في الحقيقة فقط المظاهر المميزة للسلطة، أي سلطة الحكم"⁵. في ضوء هذا القول يطرح السؤال نفسه ما هي السلطة من منظور فلسفة حنا آرندت السياسة ؟

في مقال لها بعنوان "ما هي السلطة ؟"⁶ ترى آرندت أنه من الأجدر طرح السؤال ماذا كانت السلطة- وليس ما هي- السلطة ؟ سؤال لعله يجنبنا عدم الوقوع في سوء الفهم، لأن السلطة في رأيها اختفت من العالم الحديث⁷.

2- حنا آرندت، **في العنف**، مرجع سبق ذكره، ص، 43.

²- Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op, cit, p. 202.

³- Hannah Arendt, **du mensonge à la violence**, traduction, Gug .Durand, Calment Levy, 1972, p. 143.

⁴- Alexandre Passerin d'Etrèves, *the nation of the state an introduction to political theory*, Oxford university press, 1967, p.10.

* - الطوباوية مشتقة من كلمة "يوتوبيا"، صاغها طوماس مور في كتابه "يوتوبيا" 1516، يصف من خلالها مجتمع أفضل بكثير من إنجلترا الذي كان قائما في ذلك الحين. وكلمة يوتوبيا (مكان جيد) قد حان ليعني وضعاً للمكان الخيالي، عادة ما يكون المجتمع، وهذا هو أفضل من حياة المجتمع الآخر، والتي تكون بمثابة انتقاد للمجتمع الآخر.

6- Ibid, p. 147.

⁶- Hannah Arendt, **Between past and future** : Eight Exercises in political thought, Jerome Kohn (ed), the viking press, New-York, 1961, pp.

⁷- Hannah Arendt, **Between past and future** : Eight Exercises in political thought, Jerome Kohn (ed), the viking press. New York, 1961. P. 91.

لقد شكل هذا السؤال ماذا كانت السلطة ؟ منعطفا في تاريخ الفكر السياسي الغربي الحديث لظاهرة السلطة، "حيث صارت تعني السلطة. قدرة الإنسان على الفعل على نحو منسجم"¹. فهي ليست أبدا حkra على أحد أو ملكية فردية - أو امتيازاً- إنها تنتمي إلى الجماعة ما لم تنقسم على ذاتها. عندما نقول شخصا ما في السلطة فإننا نعني أنه حصل عليها من قبل عدد من أشخاص الجماعة التي ينتمي إليها من أجل الفعل نيابة عنهم. وهذا هو المعنى المقصود من الشعار الروماني القديم كما جاء على لسان شيشرون "بدون شعب" لا يمكن أن توجد سلطة (potestas in populo) "السلطة للشعب" إن لم يكن هناك أي شعب، أو جماعة لا يمكن أن تكون هناك أية سلطة، سلطتها تبتدى أيضا في اللغة المتداولة عندما نتحدث عن سلطة إنسان ما فإننا نعطي الكلمة معنى مجازيا يحيل على القوة².

ظاهرة السلطة إذن ظاهرة اجتماعية، وفكرة العيش بدونها هي في الحقيقة فكرة خيالية ما دامت الجماعة تنعم بالأمن والاستقرار، بل "إنها أساس التنظيمات والعلاقات الإنسانية والتطور البشري"³. السلطة توجد في: "في الحب، في العمل، في ممرات المدرسة كما في مدرجات الملاعب الرياضية، السلطة تحكم العلاقات الإنسانية. كيف نشرح ذلك، بالنظر إلى إكراهات أخرى ؟ لأنها لا تمارس على الأشياء، لكن على الإرادات الحرة أو المقاومة"⁴.

يحيلنا هذا التدقيق لمفهوم السلطة إلى مفهوم آخر أكثر ارتباطا به هو مفهوم القدرة، والتي تعني دون لبس سمة من سمات الشخصية وهي خاصية كائن وجزء من طبيعته، يمكن أن تظهر في علاقة مع أشخاص أو أشياء مختلفة ولكن تبقى أساسا متميزة ومستقلة عنهم. الفرد الأكثر اقتدارا لا يستطيع مقاومة تحالف العدد ضده والحال أن العداء الذي يكون غريزيا والذي تبديه الكثرة إزاء الواحد يعزى بالأساس إلى الاستياء والحسد الذي يشعر به الضعيف ضد القوي وذلك من أفلاطون حتى نيتشه. لكن هذا التفسير النفسي لا

¹- Céilino Spector, *le pouvoir*, opc.p65.

²- Hannah Arendt, *du mensonge à la violence*, Op.cit, p.145.

³- Bertrand de Jouvenel, *Soverignty : anisuiay into the political good*. University of chicago press.19 XIII

⁴- Céilino spector, *le pouvoir*, opc, introduction.

يذهب إلى الجزء السفلي من الاستياء، هذا العداء هو جزء لا يتجزأ من طبيعة الجماعة، أو السلطة التي لديها القدرة أو الاستقلالية لمواجهة القدرة الفردية¹.

مما سبق، تعني القدرة، قدرة الشخص الذي يمارس السلطة على الاستجابة لطموحات وتطلعات وتوقعات الجماعة وليس بإسكاتاتها أو السيطرة عليها. ويرافق انهيار السلطة عصيان الأوامر وسيادة الفوضى، لذلك تشكل الكثرة الحقل المخبري لمقدرة الشخص الحاكم، مما يفيد على أن المقدرة مرتبطة بالظهور والاختفاء، فكلما ظهر الحاكم إلا وكانت له السلطة وكلما اختفى إلا وظهر العنف. وهذا معنى القدرة الفردية في مقابل القدرة الجماعية. ولتجنب حالة الفوضى هذه تتطلب القدرتين الاتفاق المسبق لإقامة السلطة، ورسم أهداف محددة، لتجنب الوسائل العنيفة واعتماد وسائل بديلة تقوم على أساس الفعل المتناسق والمحسوب بدقة. فالجماعة هي مجموع الأشخاص لا تكتسب مشروعيتها إلا انطلاقاً من إرادة هؤلاء الأشخاص لتحقيق أهدافها مشتركة. فهذه الخاصية تعبر عن المثل القانوني الذي يقول "الاتحاد يشكل القوة".

يحيينا هذا المبدأ القانوني على تجل ثان من تجليات السلطة الذي هو القوة. تستخدم هذه الكلمة في التداول اليومي في كثير من الأحيان كمرادف للعنف، خصوصاً عندما يستخدم العنف كوسيلة للإكراه، وتحيل هذه الكلمة على قوة الطبيعة أو الظروف المحيطة بالإنسان، وهي عبارة عن طاقة صادرة عن الحركات الطبيعية أو الاجتماعية².

ضداً على هذا الاستعمال اليومي والتقليد الفلسفي الذي يختزل القوة في العنف. وضعت آرندت خطاً فاصلاً بين المفهومين على اعتبار أن القوة تحمل الصفة الرسمية المؤسساتية في صيغة توافقية مع القانون، بينما العنف لا يزيد عن كونه وسيلة شيطانية يتعين ضبطها ومراقبتها حتى لا تتحول إلى إرادة للاستعباد والقتل ومن ثم إلى غاية. وتبعاً لذلك تكون السلطة قوة مؤهلة أو مؤسسة قانونية لها القدرة على التأثير بنفسها على الأشخاص وهي تعرف عموماً بهذه الفعالية، باللجوء إلى مجموعة من الوسائل تتراوح بين الإقناع والإكراه كما سيتجلى ذلك في مفهوم السيادة أو النفوذ كما سنورده الآن.

¹- Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Op.cit, p. 145.

²- Ibidem, p. 146

السيادة أو النفوذ: هذه الكلمة من أكثر الظواهر التباساً، بحيث يمكننا أن نتكلم عن السيادة الشخصية مثلاً، كما هو الحال في العلاقة بين الآباء والأبناء، الأستاذ والتلاميذ، كما يمكن استخدامها في المؤسسات كما في مجلس الشيوخ الروماني auctoritas in senatu أو في التسلسل الهرمي للكنيسة - الكاهن المخمور بإمكانه أن يمنح الغفران - سمتها الأساسية هي الطاعة والاعتراف بدون قيد أو شرط، فإنها في هذه الحالة هي في حاجة للإكراه أو الإقناع، الأب يمكن أن يفقد سلطته، إما عن طريق ضرب طفله أو بالحوار معه، أي إما التصرف إزاءه كطاغية، أو معاملته الند للند الإبقاء على حالة السلطة يتطلب احتراماً معيناً للشخص أو للمؤسسة، أما العدو الأكبر للتسلط فهو الاحتقار، أما الخطر الأكبر الذي ينسق السلطة فهو الضحك الساخر¹.

يتبين من قول آرندت، أن السلطة حالة في كل مكان، - أو بالأحرى عين السلطة لا تنام، سواء العين البيولوجية أو العين الرقمية-. يسري مفعولها في الجسم الاجتماعي كله، توجد في السياسة في الحب في المدرسة كما على مقاعد المدرجات الرياضية. ممارسة السلطة السياسية تتم إذن عبر كل المؤسسات التي تتظاهر بأنها لا تمتلك شيئاً مشتركاً مع السلطة. السلطة تحكم العلاقات الإنسانية. يتطلب الحفاظ عليها الاحترام والتقدير والمسؤولية، وليس الصراع والمؤامرة كما يذهب إلى ذلك ميشيل فوكو في كتابه **نظام الخطاب**، بخلاف التسلط القائم على الإكراه والهيمنة والخضوع والتطويع... ومنه ينبثق العنف الذي يستند إلى القوة الأداتية التي تهدف إلى مضاعفة طبيعة القدرة إلى درجة تعويضها في آخر مراحل تطورها². وكمثال على هذا النوع من التسلط تورد حنا آرندت مثالين على ذلك :

1- التسلط الذي مارسه الجامعة على سلطة الطلاب والتي تلجأ إلى الشرطة لكي تحميها

2- تماماً كما كانت الكنيسة الكاثوليكية قد اعتادت أن تفعل قبل أن يجبرها فصل الدولة عن الكنيسة على الاعتماد على التسلط وحده.

¹- Hannah Arendt, **Du mensonge à la violence**, Op. cit, p. 147.

²- Hannah Arendt, **Du mensonge à la violence**, Op. cit, p. 147.

وترجع آرندت سبب لجوء المؤسستين إلى العنف " إلى الانفجار التدريجي الذي طال مفهوم الطاعة. الذي كان ينظر إلى ثباته على أنه أزمي"¹.

نستنتج من خلال مفهوم النفوذ أو السيادة، أنه إذا كانت السلطة محط احترام وتقدير من طرف أعضاء الجماعة التي انبثقت منها، فإن التسلط في غنى تام عن الجماعة، لأنه يلجأ إلى أدوات بديلة غير أدوات السلطة لهذا السبب يكون العنف في حاجة ماسة إلى وسائل لتفعيله ولإثبات ذاته.

تضعنا هذه التدقيقات والتميزات لآليات اشتغال السلطة وممارستها في صلب إشكالية العلاقة بين السلطة والعنف.

تأسيسا على ما سبق، ما طبيعة العلاقة بين المفهومين ؟ أو ما جدلية السلطة والعنف ؟

3- جدلية السلطة والعنف

لقد تميز التقليد السائد الذي يجمع بين السلطة والعنف بعدم الفحص الدقيق لآليات اشتغال السلطة واستراتيجياتها. " فالسلطة والقدرة والقوة والتسلط والعنف: كلها ليست سوى كلمات تشير إلى الوسائل التي يحكم بها الإنسان، فكل سياسة إنما هي صراع من أجل السلطة، والعنف إنما هو أقصى درجات السلطة"². فالجمع التعسفي بين السلطة والعنف إلى حد التماهي أثار انتباه حنا آرندت إلى درجة الاستغراب، وذلك ببساطة لأن العنف ليس سياسيا على الإطلاق" وذلك لسببين :

أولا – لأن الحجة الأداتية التي تكمن وراء استخدام العنف في السياسة مناقضة تماما للسياسة، لأنه يحدد السياسة بشكل خاطئ مع تحقيقه الغايات المحددة سلفا³.

كما هو الحال مع فيبر الذي يقول "إن السياسة لا تتحدد إلا بالوسيلة التي المميّزة الخاصة بها، وكذلك بكل تجمع سياسي آخر ألا وهو العنف الفيزيائي"⁴.

1- حنا آرندت، في العنف، مرجع سبق ذكره، ص، 87.

2- نفسه، ص، 31.

3- www.palgrave-journals.com/cpt/journal/v7/n1/fuul.

4- ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة، مراجعة وتقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى، 2011، بيروت لبنان، ص، 262.

ثانيا- لان أولئك الذين يخلطون العنف بالسلطة يسيئون فهم طبيعتها اللامتوقعة
نتيجة العنف، وخاصة على المدى البعيد، تميل وسائل العنف إلى السيطرة على الغايات التي يتم استخدامها. وبما أن العنف أداتي من حيث طبيعته فإنه ينبغي أن يوجه ويبرر بالغايات التي يريد تحقيقها¹. أي بوصفه أداة خارج الميدان السياسي، انه سابق على أي تنظيم سياسي، لأنه يوجد في حالة الطبيعة، عنف الطبيعة ضد الإنسان وعنّف الإنسان ضد الإنسان وعنّف الإنسان ضد الطبيعة... وهي الحالة التي أخذت من فلاسفة العقد الاجتماعي ردحا من الزمن لتأسيس الدولة الحديثة على أساس التنظيم العقلاني للسلوك البشري. فالتلازم الحاصل بين السلطة والعنف من شأنه أن يبرر جميع أشكال العنف من طرف السلطة الحاكمة، والاعتراف بشرعيته وإفساح المجال لصاحبه، وهذا ما حصل للأسف الشديد في الدولة الديمقراطية المعاصرة مع التجربة الكليانية، التي مارست أبشع صور العنف والتقتيل بدعوى إضفاء الشرعية وإعادة بناء الجسم السياسي إلى درجة صارت معها المجتمعات الكليانية لا ترى في العنف ليس وضعاً استثنائياً، وإنما هو عقيدة الدولة الكليانية التي يشكل مصدر قوتها وحيويتها.

من هنا تبرز مقولة الغاية تبرر الوسيلة، لأن الغاية التي هي السلطة المطالبة بتحقيق أهداف وغايات متعددة ومختلفة ومتناقضة أحيانا، محاطة بخطر. وذلك باستخدام كل الوسائل الممكنة المشروعة وغير المشروعة القانونية وغير القانونية. وعلى هذا الأساس يكون "النشاط السياسي الأصيل هو الصراع ضد العدو وهو ما افترضه كارل شميث "في مفهوم السياسة"².

في إطار هذا التصور، ثمة إذن علاقة جدلية بين السلطة والعنف، وفي خضم هذه الجدلية، تقترح هنا آرندت تصورا جديدا لطبيعة العلاقة التي تربط السلطة بالعنف، إذ تشكل مقترحاتها استثناء نادرا في تاريخ الفلسفة السياسية فقد ظلت دائما رافضة لكل أشكال الهيمنة والإكراه كيفما كانت طبيعتها وكيفما كان مصدرها. إذ يعد العنف من منظورها مضادا للسلطة ومعارضاً لها. فالعنف بإمكانه تدمير السلطة لكنه عاجز عن

¹ - هنا آرندت، في العنف، مرجع سبق ذكره، ص، 45.

² - D. Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, published by the press syndicate of the university of Cambridge university press, first published 2000, p. 132.

خلقها¹. بهذه المعادلة الصعبة تكون آرندت قد تجاوزت الطرح الاختزالي لظاهرة السلطة التي لا تزيد عن كونها كما قلنا سابقا كمرادفة للعنف والقوة والتسلط والقدرة...

يرتبط العنف إذن حسب آرندت بأفعال غير سياسية في عمقها. فالعنف ملازم للإنسان ككائن طبيعي يتحدد إذن كوسيلة للعيش، كوسيلة لتأمين العيش، كوسيلة كامنة في صميم الجسم الحي: أي البقاء. "السلطة والعنف يتعارضان، حين يحكم أحدهما حكما مطلقا يكون الآخر غائبا ويظهر العنف لما تكون السلطة منهوكة، لكنه إن ترك على سجيته سينتهي الأمر بالسلطة إلى الزوال"²، وهي لما تمارس العنف فإنها تحاول أن تبرر ذلك الفشل الذي لحقها، أما العنف في غالب الأحيان يتطلب التوجيه والتبرير.

ينتج عن هذا التصور الجديد للسلطة كما عبرت عنه آرندت، فضح وهم العلاقة الحميمية التي تجمع السلطة بالعنف كما جاء على لسان ماكس فيبر في الحجة الأدائية للعنف مضيفا: "إن العنف ليس هو الوسيلة الوحيدة العادية التي هي في يد الدولة. فهذا أمر لاشك فيه، لكن العنف هو الأداة الخصوصية لدى الدولة. فالعلاقة في أيامنا هذه بين الدولة والعنف هي علاقة حميمية"³.

هكذا تصبح "السلطة وسيلة مميزة للهيمنة، والهيمنة تعني إيجاد فرصة لاستعداد الأشخاص لإطاعة الأوامر"⁴، فيصير "النشاط السياسي الأصيل مع فيبر هو ذلك الذي يتم بموجبه اتخاذ القرار من أجل الآخرين والذي يؤثر في مجرى الأحداث"⁵ بدلا كما هو الشأن مع آرندت كل ما نفعله معا. وهذا هو معنى السياسة الأصلية، المنبثقة من المدن اليونانية القديمة. القائمة على مبدأ المشاركة، التي نجد لها صدى كبيرا في العبارة الرومانية (potestas in populo, auctoritas in sententia)، ومعنى العبارة "تأتي السلطة من الشعب والسيادة من مجلس للشيخوخة" وليس المراد بـ "مجلس الشيخوخة القدماء فقط الذين يتجمعون ولا يزالون من حيث هم قدامى معاصرون لباقي فئات الشعب. إن المقصود هنا إن شئنا هو أقدمية القدامى"⁶. فالسلطة تبعا للعبارة الرومانية تفيد ذلك النمط من القيادة

¹ - حنا آرندت، في العنف، مرجع سبق ذكره، ص، 50.

² - نفسه.

³ - ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، مرجع سبق ذكره، ص، 263.

⁴ - Céline Spector, *le pouvoir*, Op. cit, p. 205.

⁵ - The cambridge companion : Hannah Arendt, Op. cit, p.132

⁶ - بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة، حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2011، ص، 10.

البشرية النابعة من نظام شرعي، والتي تستغني من حيث المبدأ عن الإكراه والإقناع في آن واحد¹ ذلك أن السيادة تعود في الأخير للقانون (isonomie) لا لفرد أو شعب. عكس ما ذهب إليه مكيافيللي "أن الأمير الناجح يجب أن يكون على استعداد تام لاستخدام العنف بحكمة"²، وفي نفس الإطار يؤكد هوبز على: " أن السلطة يمكن أن تتحقق بصورة مرضية، هذه الهيمنة يجب أن تركز على قوة السيف"³، وهذا ما لخصه فيبر في العبارة التالية حينما قال: " كل دولة تقوم على العنف"⁴.

كل هؤلاء وغيرهم⁵ ينظرون إلى السياسة، أكثر أو أقل من الهيمنة السياسية وتنظيم الدولة بوسائل أو بأخرى. أي أن العنف منظور إليه على أنه مشروع، الأمر الذي لم تقبل به آرندت، ليس العنف من ينبغي أن يكون مشروعاً، بل السلطة هي التي تحتاج إلى الشرعية التي تمنحها الجماعة للقائد، لكنها بالمقابل قد يلحقها التكلس والتصلب "منذ اللحظة التي تكف فيها سلطة الشعب الحيوية عن مساندتها"⁶. وعليه، لا ينبغي فهم السلطة على أن وظيفتها تنحصر فقط في سن القوانين والتشريعات، بقدر ما هي مطالبة بالخلق والإبداع المتواصلين، "أي بالمعجزة"⁷ التي تكتسي بعداً "غير متوقعا للأحداث، سواء المتعلقة بالفضائع الجديدة للكلانية، أو بزوغ عهد جديد للثورة، أو قدرة الإنسان لبدء شيء جديد عن طريق التفكير"⁸.

ينبغي أخذ المقولة في حرفيتها كشيء غير متوقع ومعرض للدهشة أو البهت لذلك لم يدرك الرومان السلطة بوصفها حرفة أو مهنة (artificum) أي بوصفها بناء أو صناعة. فالفاعل (auctor) الذي يمسك زمام السلطة، ليس الحرفي artifex، الحرفي أو المصنع ومنتج الحرفة قابل للمس: إنه حاصل بناء أو تركيب معين. وفي المقابل، فإن

⁴ - علي بنمخلوف، محمد جنجار، مفردات الفلسفة الأوروبية السياسية، الطبعة الأولى 2012، بيروت لبنان، ص 65.

² - Machiavelli, N. *The prince*, Op.cit, pp. 95-98.

³ - Hobbes, T. *Leviathan*, Oxford: Oxford University, 1951, p. 116-121.

⁴ - ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، مرجع سبق ذكره، ص، 262.

⁵ - في الجزء الأول من كتابها في العنف تورد حنا آرندت مجموعة متنوعة من علماء الاجتماع مع التركيز على أفكارهم حول الحرب، العنف، القوة. مستشهدة بمواقف كل من إنجلز، ص 4، هوبز، ص 5، شومسكي، ص 7، كلاوزفيتش ص 8، موتسيتونغ وماركس، ص 11-13.

⁶ - حنا آرندت، في العنف، مرجع سبق ذكره.

⁷ - محمد شوقي الزين، الفعل السياسي بوصفه ثورة، مرجع سبق ذكره، ص، 172.

⁸ - Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op. cit, introduction.

فعل الإمساك بالسلطة، أو ممارستها لا يتجسد بطريقة ملموسة: " ثمة شيء لا يمكن الإمساك به من الازدياد الناتج عن السلطة"¹، وهذا هو معنى ميتافيزيقا السلطة. أو براديجم السلطة غير القابل للقياس (incpmmensurabilité)، أو الحصر.

لا ترتبط السلطة إذن فقط بتقنية الحكم وبمهارة الحاكم وقدراته الخاصة وإنما هي: "قدرة الإنسان المشتركة على الفعل بدقة"²، التي تشكل جوهر كل حكومة وبنفس القدر من الأهمية، أن التأثير الكبير للفعل السياسي يتحقق حيث يوجد الناس مع بعضهم البعض وليس ضدا عليهم كما يظهر ذلك في التجارب التاريخية المختلفة أو التحديدات الكلاسيكية التي ترى في ظاهرة السلطة التي ترافق الفرد من ولادته إلى مماته، فهو ينشأ ويتعود على تقبل الأوامر، الطاعة والخضوع بدءا من أسرته ودور المدرسة والتنشئة الاجتماعية.

بيد أن السلطة لا ينبغي أن تعيش على الحكم الصارم ولا على التراخي، وإنما هي بين منزلة من المنزلتين، منزلة القبول والتراضي.

ووفق هذا المعطى استشعرت آرندت خطورة الأمر فأدركت التحول الحاصل في الروابط الاجتماعية، كما تجلت في المجتمع الجماهيري والإنسان الجماهيري في القرن العشرين. وفي سياق محايتها لهذه التجربة، فإن "التحول النوعي الذي شهده فكر السلطة مع الفيلسوفة، هو نتيجة أزمة السلطة ذاتها التي أضحت أكثر اتساعا وأكثر عمقا في العصر الحديث من أي وقت مضى"³ إلى درجة لم تعد السلطة تقوم بأي دور في الحياة العمومية، وهذا مؤشر خطير على التآكل التدريجي للسيادة الحكومية أو (السلطة)، وأن سبب هذا "التآكل يعود بالأساس إلى عجز الحكومة عن التدبير بشكل صحيح الأمر الذي

¹ - مريام ريفولت دالون، سلطان البدايات بحث في السلطة، ترجمة سايد مطر، الطبعة الأولى بيروت سبتمبر 2012، ص، 35.

² - Céline Spector, *Le pouvoir*, Op.cit, p. 63.

³ - Hannah Arendt, **Between Past and Future**, the Viking press. New York, p. 91.

دفع بمواطنيها التشكيك في شرعيتها"¹ مما مهد الطريق للعنف الثوري، بل أكثر من ذلك غدا الحماسة الثورية "للعنف الإجرامي في العمل السياسي"².

نخلص في الأخير إلى أن النظرية السياسية، التي تمجد العنف من باب الحفاظ على السلطة، تصبح نظرية لا سياسية، بل نظرية مضادة لما هو سياسي. وهي الملاحظة التي لاحظتها آرندت في كتابها في الثورة في إشارتها إلى الثورة الفرنسية التي أرادت أن تخلق سلطة بالعنف، الشيء الذي جعل منها ثورة إرهابية كما رأينا في الموضوع المتعلق بالثورة في ثانيا هذا البحث.

4- المقاربة الفوضوية* للعنف السياسي من منظور حنا

آرندت

في دراسة لها حول العنف أثارت حنا آرندت الطابع التمردى الذي دعا إليه اليسار الجديد الذي يمزج السياسة بالعنف، طابع يتنافى تماما مع قناعة ماركس الذي كان مدركا لدور العنف في التاريخ لكنه كان يعتبره دورا ثانويا؛ فليس العنف كما يقود إلى المجتمع القديم إلى الزوال بل التناقضات داخل المجتمع، كما أن ظهور المجتمع الجديد يسبقه اندلاع العنف، دون أن يتسبب به ذلك الاندلاع وهو ما يشبهه ماركس بالآلام التي تسبق

¹ - Hannah Arendt, **Crises of Republic**, san digo New York, London, 1972, p. 70.

² - حنا آرندت، في العنف، مرجع سبق ذكره، ص، 15.

- الفوضوية مصطلح يستعمل في الكتابات السياسية العربية كمقابل للمصطلح الغربي (Anarchisme). أما استخدامها في اللغة العربية إنها تبين لنا أنها من أصل يوناني وتتركب من لفظتين (an) و(arkhe)، وهي تعني غياب السلطة أو غياب الحكم. الفكر العربي المعاصر، صص، 62-63.

- هي حركة فكرية وعملية ترفض كل أنواع السيطرة وأشكال السلطة والحكم والإكراه المفروض على الإنسان من خارج ذاته...

* - لعل أول من تطرق إلى هذه المقاربة في العالم العربي هو الدكتور عبد الحي ازرقان في رسالته الجامعية بعنوان التوجه الفوضوي في فلسفة سارتر التي ناقشها بإشراف كلية الآداب والعلوم الإنسانية محمد الخامس الرباط سنة 1997، تحت إشراف الدكتور محمد سبيلا، مبرزا من خلالها المقاربة التمردية على السلطة وذلك باستحضاره العديد من مؤيدي أطروحة التمرد على السلطة والقانون، فانون ص 380، باكونين، ص380، سوريل ص، 386، كامى ص، 386.

الولادة دون أن تكون الولادة ناتجة عنها"¹. بل ناتجة عن "عنف الهيمنة الاقتصادية والسياسية واستغلال الطبقة العاملة من قبل الدولة الرأسمالية التي سيتم الإطاحة بها في نهاية المطاف من خلال الجهود المتضافرة والعنيفة من قبل الطبقة العاملة الثورية"².

العنف إذن حسب ماركس مولد الإنتاجات البشرية وتطويرها عبر سيرورة تاريخية معقدة. أو بعبارة أدق "العنف والحروب والثورات هي محرك التاريخ، بدلا من أن يكون الفعل الإنساني الحر"³ ومن هنا يكون ماركس لا يهتم بالدولة في حد ذاتها كمؤسسة إنتاجية غير سياسية، بل نتج عن ذلك خلط بين "المسألة الاجتماعية" والسياسة كممارسة حرة ومستقلة.

ترتب عن هذا الخلط فقدان السياسة استقلاليتها وتعويضها بفلسفة اجتماعية شاملة تعود جذورها إلى الفوضويين المتجانسين الذين شكلوا اليسار قبل ماركس، إذ نجد هناك "نقاشات عديدة حول "المسألة الاجتماعية" في الاشتراكية الأوروبية في القرن التاسع عشر حينما حاولت فهم مجموعة من المشكلات الاجتماعية والقوى الاقتصادية التي بدت عصية على الحل السياسي.

إذا صح هذا التفسير، فإن دعاة العنف ومبجليه، الذين ينهلون من كتابات فرانز فانون⁽⁴⁾ التي قامت بخلط غريب من كافة النفايات الماركسية التي تتكون من الإيديولوجيا لدى أشخاص يضعون إيمانهم في الحثالة التي تقف خارج الطبقات ويرون أن البروليتاريا الرثة (Lumpenproletariat)⁵ هي التي ستشكل نقطة الانطلاق في المدن، ويتقون بأن اللصوص هم الذين سيضيئون الدرب أمام الشعب. وهذا أمر من شأنه أن يربك أي

¹- المرجع نفسه، ص، 12.

²- نفسه.

³- Hannah Arendt, **Between Past and Future**, Op.cit, p. 22.

⁴- John Ehrenberg, *The Dictatorship of the: Marxisms Theory of Socaillist Democracy*, New York: Routledge, 1992, chaputre 1.

⁴- فرانز فانون (1925-1961)، طبيب نفساني وفيلسوف اجتماعي الذي انخرط في الثورة الجزائرية. وقد عرف بمواقفه الثورية العنيفة وذلك لما يملكه العنف من قوة تطهيرية، والتحررية.

- Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Translated by Constance Farrington, (New York: Grove Press, 1963), p. 94.

⁵- الترجمة الحرفية هي البروليتاريا في الثياب الرثة، وهي عناصر بائسة منحطة وغير منظمة من البروليتاريا المدنية- الإيدولوجية الألمانية، كارل ماركس فريديريك إنجلز ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق طبعة 1964، ص، 27.

شخص سبق له أن قرأ ماركس أو إنجلز¹. والذي أضفى نوعاً من الجاذبية على هذا النوع من العنف، هو التقديم الشهير الذي وضعه الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر لكتاب فرانز فانون "المعذبون في الأرض"، موظفاً أسلوباً ساحراً رسم من خلاله صورة قاتمة تعبر عن الوضع المأساوي لمعذبي الأرض، المقصيين اجتماعياً والمنبوذين أخلاقياً. لذلك يمثل العنف في نظر سارتر ضرورة لا محيد عنها التي تجد ذاتها في "رمح أخيل اللائم للجراح التي سببها بنفسه"². إذ يغدوا العنف في هذه الحالة الجنون القاتل المنتصر للإنسانية الإنسان، وبدون هذه الوسيلة لن يصبح معذبو الأرض بشراً، فالسير على هذا المنوال بالنسبة لمعذبي الأرض فالعنف بالنسبة إليهم يكتسي أهمية وجودية ويتم من خلالها تعريف الحياة الإنسانية من خلال الحرية، وضرورة الاختيار، وهو مشروع لا مفر منه لتجاوز العلاقات التي تحبط الحرية. لهذا السبب يرى سارتر "الآخر هو الجحيم" الذي ينبغي مجابهته للخروج من المشروع الموجود بالقوة إلى الوجود بالفعل عبر فعل عنيف.

في الإطار نفسه يكشف الباحث المعاصر عبد الحي أزرقان في كتابه "الاتجاه الفوضوي في فلسفة جون بول سارتر" عن طغيان الطابع التحريضي على كل طابع آخر تحليلي أو عملي في ما يخص الدفاع عن ظاهرة العنف أو تبريرها كما ورد ذلك بشكل خاص في تقديم كتاب "فانون Fanon" معذبي الأرض "The Wretched of the Earth"³. وتعلق حنا أرندت على الطابع التحريضي الذي دعا إليه سارتر، إذ تظهر لنا هذه الطريقة ضرباً من العبث وأكثر بعداً عن الواقع، لكون "فانون يتخذ من العنف في هذا الكتاب أساس نشاطه السياسي"⁴.

من خلال العرض الموجز للخطوط العريضة لمبجلي العنف ومؤيديه، يمكن القول أن التطور النوعي الذي عرفته أدوات العنف هو الذي غدا حماسهم الثورية وألهمها. حقا إن ما يطبع هذا العصر هو تفشي ظاهرة العنف بشكل لم يسبق له مثيل، التي تحولت من فعل مدمر إلى فعل مؤطر ومعبأ يشغل بأدوات جديدة تفوق نجاعتها فعالية الدبابات

¹ - حنا أرندت، في العنف، ص، 20.

² - نفسه، ص، 20.

³ - عبد الحي أزرقان، الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، منشورات ضفاف، بيروت لبنان الطبعة الأولى 2012، ص، 302-303.

⁴ - Simon Swift, Op.cit, p. 76.

والصواريخ. ومن ناقل القول أن "المتطرفين" ليسوا وحدهم من ينادي اليوم بتمجيد العنف بعد أن اكتشفوا أن العنف وحده يفيد كما هو الحال مع الفلاحين الجزائريين كما أشار إلى ذلك فرانز فانون أو الحركات العمالية والطلابية.

في مقابل الأطروحة المرتبطة بالتحريض على العنف، لم تتوان التفسيرات الواقعية التي تشرعن للعنف عن اتهامها مناضلي اليسار الجديد بشتى النعوت السلبية، بأنهم فوضويون، عديمون، نازيون، فاشيون حمر، وبشكل أكثر تبريرا لا ديتيون*. وصل الحد بهم إلى باب التدمير العديم الشفقة، والفوضى والخراب العميم، فيما حازت على صدارتها الأسمى في المجتمع¹.

ما ينبغي أن نسجله بصدد الأطروحتين، لم تنظر حنا أرندت إليهما بعين الرضى والقبول لأنهما يفتقدان للتسلسل المنطقي المتين والبناء النظري المتماسك.

تتسم الأطروحة الواقعية، بالهيمنة العنيفة وتدعي لنفسها أحقية امتلاك العنف واحتكار استعماله لصالح المجموع، مع العلم أن العنف الوحيد الذي يعد مشروعاً هو الذي يمارس باستثارة لا تصدر إلا في حالات الدفاع عن النفس ومقاومة الاضطهاد، بخصوص العنصرية التي تولد ردود فعل عنيفة ضدها. وقد أكبست أرندت العنف صفة العقلاني والذي يكون استخدامه عادلاً كونه فعلاً طبيعياً يعكس الفعل الإنساني الطبيعي الذي لا يمكن تجريد الإنسان منه. كما انتقدت "جزالة سارتر اللفظية" وفوضوية فانون"، "وطوباوية سوريل الاشتراكية" هذه الأخيرة التي أرادت لنفسها إعادة تنظيم الحياة السياسية.

لقد سعت هذه الأخيرة مثلاً على المستوى الفكري تأطير العنف وتنظيمه وتصريفه، وذلك بالخلط بين الماركسية والبرغسونية، حيث ميز سوريل في كتابه تأملات حول العنف بين القوة والعنف، لتعريف العنف. فالقوة في نظره هي تلك الوسائل من إدارة وجيش وحرس وقوات أمن، وقوانين تسهر على حفظ الأمن في إطار نظام سائد، إذ أن البورجوازية تتمتع في نظره بالقوة وتتحكم فيها. أما بالنسبة للطبقة العاملة-الكادحة، فإنها لا تتمتع بالقوة المادية ولا تحميها قوة القانون، لذلك فهي لا تمتلك سوى العنف للدفاع عن مصالحها

* - وردت هذه التسمية في كتاب حنا أرندت في العنف من اسم : Luddite Machine Smashers، وهي عصابات من العمال الانجليز ظهوراً بين 1811 و1816 يتجولون في البلد محطمين الآلات، ص، 16.
1- حنا أرندت، في العنف، سبق ذكره، ص، 16.

والإطاحة بنظام التمايزات لاستبدالها بنظام المساواة التامة. وللخروج من النفق المسدود انتهى الأمر بسوريل "إلى اقتراح الإضراب العام، كأقصى درجة من درجات العنف. اقتراح أدى به إلى حد "خدمة موسوليني والحزب الفاشستي الإيطالي"¹ رغم أن منطلقاته الفكرية كانت تنهل من لينين والثورة الروسية. ومعروف أن موقف سوريل السياسي يطبعه طابع التردد، بدأ حياته السياسية أخلاقيا محافظا "مشددا على أخلاق القبيلة، مرحبا بقرار إعدام سقراط من قبل الديمقراطية الأثينية لأنه وضع آراء الناس موضع تساؤل، وحين بدا له أن الاشتراكية يمكن أن تؤسس بديلا أخلاقيا مقنعا للمجتمع البورجوازي المتداعي أصبح اشتراكيا، فنظر إلى الصراع الطبقي عبر رؤية عسكرية، ولما أضحي نقابيا ثوريا انتهى به الأمر إلى اقتراح الإضراب العام كأقصى درجة من درجات العنف"².

تشدد خطورة المقاربة التمردية³ حسب آرندت، حينما يتم "عصيان القانون، المدني والجنائي، إذ أصبح التمرد على القانون في السنوات الأخيرة ظاهرة جماهيرية ليس فقط في أمريكا، ولكن أيضا في مناطق كثيرة في العالم، لتحدي السلطة القائمة. فتفشي الظاهرة بشكل لم يسبق له مثيل في كل بقاع العالم، فانه من اللافت للنظر، دليل على أن القوانين فقدت قوتها"⁴، وكمثال على هذا العصيان، الخربشات على الحائط (les Graffiti)⁵ أو تمرد الشباب على الممنوعات، كمؤشر أكثر وضوحا على عدم الاستقرار الداخلي وهون الحكومات القائمة والنظم القانونية التي "تتجلى في عدم قدرتها على فرض قوانين زجرية ضد الاتجار في المخدرات والسطو بالقوة والسرقة"⁶. بهذا المعنى، فإنه من اللافت للنظر، ملاحظة أن تكرار الظاهرة، كتعبير عن صراع سياسي واجتماعي، أكثر مما هو أخلاقي. دليل على أن الإنسان حيوان سياسي لا يستطيع العيش في خلوة وعزلة تامتين، لكن

¹ - حنا آرندت، في العنف، مرجع سبق ذكره، ص، 13

² - إدوارد شيلز، "جورج سوريل، أحد أنبياء العنف المعاصر"، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد، 27/26 خريف 1983، ص، 126-127.

³ - أنبه القارئ الكريم تفاديا للتكرار وتجنبنا لسوء الفهم، أن مفهوم التمرد سبق وأن تطرقت إليه في المبحث المتعلق بالحق في الحقوق، لكن سياق التحليل فرض علينا إعادة أخذ المفهوم من زاوية تحليلية أخرى.

⁴ - Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, Op.cit, p. 69.

⁵ - تعد الدراسة الممتازة التي قدمها أحمد شراك عن *الغرافيتيا* للقراء باللغة العربية، من بين الدراسات الجادة، التي تتميز بالجدة والفرادة على مستوى تناول ظاهرة التمرد على السلطة بمعناها الفوكاوي والتي تتقاطع بطبيعة الحال مع رؤى آرندت:

- أحمد شراك، *الغرافيتيا، مقدمات في سوسيولوجيا الهامش والثورة*، روافد، الطبعة الثانية، 2015.

⁶ - Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, Op.cit, p. 70.

السؤال الملح الذي ينبغي طرحه مع المقاربة الفوضوية هو معرفة كيف يقبل الناس وهم ولدوا أحرارا ومتساوين أن يساسوا، كما تساءل عن ذلك روسو حينما قال " ولد الإنسان حر، ومع ذلك، فهو مكبل بالأغلال، في كل أنحاء الأرض" ¹؟.

أظن أن الناس في العصر الحديث خضعوا للقوانين اتفاقا وليس كرها. وهذا دليل على أن الدولة خانت العهد. وبالمقابل لن يظل الناس مكتوفي الأيدي، بل لن يكونوا بعدها ملزمين بواجب الطاعة، ومن حقهم التمرد عليها، خاصة وأن المادة الثانية من إعلان حقوق الإنسان والمواطن تتضمن الحق في مقاومة الظلم، وهو حق لا يقبل التنازل، حسب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 24 حزيران من العام 1793 أصداءه حين اعتبر في المادة 33 منه أن "مقاومة الظلم نتيجة للحقوق الأخرى للإنسان حق المقاومة والعصيان. من هنا فإن التيار الجارف والخطير للتمرد في أمريكا لم يظهر من المعارضة لعله خرج من رحم القوانين والسلطة. ترى إذن هل يعني هذا استسلام دولة القانون وعجزها ؟ وبالتالي سيكون مستقبل للفوضوية السياسية في الفلسفة السياسية" ؟

لا يعني "العصيان المدني"، لا يعني بالضرورة التحريض على التمرد على القانون بصفة عامة كما تردد ذلك مختلف الأطياف السياسية في الآونة الأخيرة. بل مقاومة القوانين الوضعية عندما يتبين لنا بعد فحصها بأنها تتناقض، ليس فقط مع قوانين سامية، أو كونية كحقوق الإنسان أو مع روح دستورها، ولكن تتناقض مع نفسها بشكل واضح، أو مع القوانين التي تدعي أنها تستلهمها أو تعتمد عليها، والتي لا تتردد مع ذلك في خيانتها بالكذب أو الحنث² كما سنرى ذلك في الفصل المخصص للكذب السياسي من هذا البحث.

بهذه الملاحظة التوجيهية يمكننا القول أن مستقبل التوجه الفوضوي، وكذا الحق في العصيان المدني أو التمرد على القوانين المعمول بها، تجد صداها في الدول غير الديمقراطية وقد تغذي حماسة المتمردين أعمال العنف قد تصل إلى حد الثورة كما حدث

¹ - نلفت عناية القارئ، أن سياق التحليل فرض علينا الاستشهاد بالعبارة أعلاه، والتي وردت ضمن الفكر التمردى كما سبق وأن أشارت إلى ذلك أرندت في كتابها الوضع البشري، فيما يتصل بتمرده على شذوذ المجتمع، كما هو مبين في فصل الصداقة والسياسة أية علاقة من هذا البحث، مبحث العصر الرومانسي وتأثيره على الصداقة السياسية، لتبيان الامتدادات النظرية للتمرد كما نعثر عليها عند أحد أبرز رواد العقد الاجتماعي:

- جان جاك روسو، الكتابات السياسية، الجزء الأول، مرجع سبق ذكره، ص، 54.

² - جاك دريدا، تاريخ الكذب، سبق ذكره، ص ص، 100-101.

في دول العالم العربي، التي عرفت ما أصطلح عليه بـ"الربيع العربي". وبالمقابل فالدول الديمقراطية مطالبة أيضا بمسايرة تطلعات ومتطلبات الأفراد خصوصا في ما يتصل بالحق في الحقوق كما توسعنا في ذلك من خلال فصل جدل القانون وحقوق الإنسان وإشكالية القيم الثورية من منظور فلسفة حنا آرندت السياسية. ومن شأن هذه المراجعة والمسايرة للقوانين أن تجنبنا تلك الخلاصة الختامية، التي سبق وأن توصل إليها فرانسيس فوكوياما في دراسته الشهيرة **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** الصادرة في تشرين الثاني 1991. لأنه عندما يتعلق الأمر بالسياسة حسب آرندت كل الأشياء تظل ممكنة، بما فيها الثورة والعنف والإرهاب. وبالتالي لا مجال للتعامل مع الوضع البشري بمقولات مسبقة كالقول بنهاية التاريخ واكتمال الإنسان على شاكلة المواطن الأمريكي رغم اعتراف آرندت بعظمة الدستور الأمريكي وفرادته.

يكتسي هذا النقد الموجه لكل الأطياف الفلسفية التي تناولت ظاهرة العنف السياسي بالدراسة والتحليل دلالة سياسية محضة بالنسبة لحنا آرندت. ومن هنا يقظتها وحذرهما الشديدين للتعاطي مع السياسة خصوصا وأن الفيلسوفة سايرت أعلى تيار سياسي قضى على الإنسان الأوروبي والذي أسمته بالتوتاليتارية، التي مكنتها من الفصل بين التمرد كما هو مبين أعلاه الذي تعد جذوره حسب آرندت غير سياسية لأن منطلقاته اجتماعية بينما تميزت الكليانية ببعدها السياسي منذ أفلاطون حتى كارل ماركس.

خاتمة

نخلص في الأخير من خلال المتابعة النقدية التي تبنتها آرندت لفكر السلطة، إلى كون الفيلسوفة أضفت قيمة مضافة على الفلسفة السياسية برمتها وذلك بالنظر إليها من زاويتين مختلفتين :

• **الزاوية الأولى:** مشروعية العنف، التي نادى بها كل من هوبز وفبير. مجادلة بأن نموذج الشرعية هذا في وقتنا الحالي غير دقيق، بدعوى أن قاعدة احتكار العنف واعتباره عنفا شرعيا من طرف الدولة هي مجرد وهم، ما لم يكن عنفا مبررا عقليا.

• **الزاوية الثانية:** نقدها للتوجه الفوضوي كما هو معبر عنه من طرف فرانز فانون وجون بول سارتر وسوريل. توجه ظهر كرد فعل ضد التفسيرات الواقعية مثلما هو معبر عنها مع مكيافيللي، التي تربط بين السياسة والهيمنة العنيفة. لهذا السبب يرى مبدلوا العنف ومؤيدوه، عنفا مشروعيا ومبررا لمقاومة عنف السلطة الحاكمة.

كلا الزاويتين من منظور آرندت ظلتا عاجزتين عن فهم ماهية السلطة، وذلك لأن غاية السلطة لا تتجلى فقط في الضبط والخوف والسيطرة، ففهم مثل هذا يفيد : "حرب الكل ضد الكل" ويعود بنا إلى مرحلة ما قبل السياسة -حالة الطبيعة- وإنما في ذلك العجز في السلطة، فبدوره يولد العنف والعكس صحيح. إن متانة السلطة نفي للعنف، بشكل متلازم لا متعارض.

الفصل الرابع:
الشر في التصور السياسي لدى
حنا آرندت

❖ عتبة

يعد هذا الفصل محطة مهمة للتمييز بين الشر بمعناه الميتافيزيقي-اللاهوتي والطبيعي كما عبرت عنه الفلسفة الألمانية الحديثة المتمثلة في جهود كانط وليبنز على الخصوص¹ والشر بمعناه السياسي-الذي يبدو عاديا وغير مبررا- كما توسعت فيه حنا آرندت. هكذا رفعت صاحبة كتاب **تقرير عن تفاهة الشر** شعار التحدي إما، العيش بمعنى كلمة عيش أو الموت وهي في طريقها نحو تحقيق ذلك الهدف. أي، الحياة بمعناها الرائع. وهي طريقة هيغيلية بامتياز. أي، المجازفة بالحياة لنيل رضى الذات، بدلا من القبول بالذل والمهانة في موطنها الأصلي. لهذه الغاية فضلت آرندت الهجرة إلى أمريكا، باحثة عن مستقر لها، فتحقق لها ذلك الحلم واستطاعت أن تصبح مواطنة كونية بدون عَقْد. وعلى إيقاعات الألم والحزن استطاعت المرأة أن تنسج أصدق العلاقات وأقواها فأدركت أنها ليست الوحيدة ممن يعانون في هذا العالم، فتربى في هوامش سيكولوجيتها الممزقة إحساس مريح مفاده أن أجمل ما في هذا العالم هو أنك بدون وطن. هكذا ربما توصلت إلى خلاصة مفادها أن الشر تافه لأنه يمنحك في نهاية المطاف تفاهة الأشياء التي يتعارك حولها السياسيون فيغفلون الأهداف النبيلة ويتشبثون بالوسائل الضيقة.

1- محاكمة إيشمان تقرير عن تفاهة الشر

شكل اعتقال العقيد أدولف إيشمان من طرف المخابرات الإسرائيلية 24 ماي عام 1960 صراعا محتدما اتخذ بعدا دوليا بين إسرائيل والأرجنتين والولايات المتحدة الأمريكية حول تسليم المجرم النازي للعدالة الإسرائيلية². ولتعميق النظر حول هذه النقطة المثيرة

¹ - للاضطلاع على هذا الموضوع بتفصيل، يمكن الرجوع إلى:

- Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, G. F Flammarion, 1969.

² - Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, biographie*, Op.cit, p. 429-430.

للجدل، يمكن أن نتخذ من الحوار الفريد الذي دار بين آرندت وجوشيم فيست (Joachim Fest) الذي افرد له كتاب تحت عنوان "قادة الرايخ الثالث"¹. ومن الجوهري أيضا الارتكاز على الدراسة النابذة التي خصتها آرندت حول "تفاهة الشر"²، التي نشرت في الأصل باللغة الإنجليزية للكشف عن الأسباب الكامنة وراء هذه المحاكمة وكذا الأهداف غير المباشرة والبعيدة الأمد. علما أن استكمال هذا العمل أخذ منها الكثير من الوقت والطاقة، نظرا لتعقد القضية وانتظار صدور الحكم في حق المجرم النازي³ من جهة، وحادثة السير التي تعرضت لها آرندت على متن سيارة الأجرة يوم 19 مارس 1962 بحديقة سنترال، تطلب منها الأمر الخضوع للعناية الطبية بشكل كافي⁴، بالإضافة إلى المرض الخطير الذي ألم بزوجها هينريش بلوخر.

لم يسبق لآرندت حسب ما أعلم أن التقت بسفاح تقوم وظيفته على تنفيذ حكم الموت طبقا للقوانين والقرارات المعمول بها في ألمانيا النازية أثناء الفترة الحرجة التي مرت بها ما بين سنة 1933 إلى حدود سنة 1941 أي سنة هروبها إلى الولايات المتحدة الأمريكية مثل إيشمان المنفذ الرئيسي للحل النهائي التي عانى من أجلها اليهود الألمان على الخصوص. لم تلتق مثل هذا السفاح بلحمه وعظمه لكنها رأت فقط صورته في "المقصورة الزجاجية"⁵ بشعره الخفيف ونظاراته ذات الإطار المعدني، وشعره الخفيف.

وضمن ما أسمته آرندت بتفاهة الشر⁶ تعاملت مع الظاهرة ليست كيهودية وإنما كفيلسوفة سارعت إلى القول بمناسبة المحاكمة، إيشمان مجرد موظف بسيط عاجز عن

¹ - Joachim Fest, *Das Geschicht des Dritten Reichs, Profile einer totalitären Herrschaft*, Munich, Piper et Co Verlage, 1963. (*Les Maîtres du III Reich*, Paris, Grasset, 1965, trd, de L'allemand par Simone Hutin et Maurice Barth)

² - Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a Raport on the la banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963.

- وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب ترجم إلى اللغة العربية سنة 2014 على الشكل الآتي: حنة آرندت، *إيشمان في القدس تقرير حول تفاهة الشر*، ترجمة ا.نادرة السنوسي، تقديم علي بود المحمداي، ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية، طبعة 2014. وبالنظر إلى الصعوبات التي واجهتني أثناء قراءتي للكتاب في نسخته الأصلية كنت مضطرا منذ أن ظهر الكتاب سنة 2014 بالاعتماد على النسخة المترجمة إلى العربية ومقارنتها مع النسخة الأصلية.

³ - تم إصدار الحكم على إيشمان يوم 29 ماي 1962 بالإعدام شنقا، ليتم تنفيذ الحكم بعد فترة وجيزة.

⁴ - Hannah Arendt and Joachim Fest, Op.cit, p. 16-17

⁵ - حنة آرندت، *إيشمان في القدس تقرير حول تفاهة الشر*، ترجمة، نادرة السنوسي، تقديم علي بود المحمداي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، 2014، ص، 32.

⁶ - يطرح العنوان الفرعي للكتاب "تفاهة الشر" الكثير من الغموض والذي يشكل حسب صاحبة المؤلف لب كل الجدل الدائر حول مسألة الشر السياسي، وهو غموض "أصيل" على ما يبدو بالنسبة لآرندت. انظر:

التفكير، والعجز عن التفكير هنا لا يعني عدم القدرة على التعبير بواسطة الكلمات وإنما المقصود بالعجز هنا، العجز عن الفعل، أي أنه لم يكن يفكر بأخلاقية ما كان يفعله. وقد بلغ هذا العجز أشده لما قال إيشمان أثناء المحاكمة "لغتي الوحيدة هي اللغة الإدارية"¹. وهذا دليل على أنه كان أيضا منعزلا عن الواقع وأن كل ما يعرف هو أنه لا يعرف شيئا سوى تنفيذ الأوامر البيروقراطية التي تفضي التوصل إلى كيفية التخلص من اليهود بأفضل طريقة، وفي أقصر مدة زمنية، وبأقل تكلفة ممكنة، ونحن هنا نتحدث عن 11 مليون يهودي في أوروبا.

هكذا تخلى إيشمان عن شرطه الإنساني الذي يتجلى في التفكير والنقد والتبصر قبل إقدامه على اتخاذ أي قرار على الفعل. ماذا يعني ذلك ؟ وكيف يمارس السفاح وظيفته ؟ وكيف هي حياته العادية ؟ هل لا يشعره علمه هذا بوخز الضمير ؟ وكيف يعيش داخل المجتمع ؟.

يعني أن الأشرار أناس عاديون. لقد ذكرت آرندت في دراستها عن "الجريمة المنظمة والمسؤولية الكونية" أنها سألت ضابطا قام بإحراق البشر وهم أحياء، ألم يخش أن يشنقه الروس نتيجة أفعاله، فأجاب الضابط باستغراب . "ولم يفعلون ذلك..ماذا فعلت بالضبط ؟ هذا ما يؤكد حسب آرندت أن هؤلاء الضباط أنفسهم كانوا "مجرد أفراد أغبياء وعاديين ومنتميين إلى عامة الناس، أي أنهم ينتمون إلى سواد الناس بكل اختصار"². تلكم إذن هي المفارقة الفلسفية التي تكتنف ابتذالية الشر بتطرفه. فكيف يمكن أن نصف هذا النوع من الشر بأنه عادي أو تافه وهو في الآن ذاته مرتبط بالجريمة من طرف مرتكبيه ؟

في حوار لها مع فيست، تجيب آرندت عن هذا السؤال: بمعنى آخر "هذا هو الغباء الذي كان مقرر جدا. يبدو عمق الشر في سطحه، الذي يفتقر للعمق وللجذور. وهذا ما قصده آرندت بمصطلح تفاهة. الذي وضحته في مقابلة لها مع (Joachim Fest)، مباشرة بعد نشرها لتقرير تفاهة الشر، حول التهمة المرفوعة ضد إيشمان في القدس -المدير المسؤول عن إدارة مكتب الشؤون اليهودية والمكتب المركزي لأمن الرايخ

- Hannah Arendt, **Eichmann in Jerusalem**, Op.cit. p. 50.

¹- Hannah Arendt, **Eichmann in Jerusalem**, Op.cit. p. 50.

²- عز العرب لحكيم بناني، "الفلسفة والعدالة والصفح، سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة"، مجلة جامعة محمد الخامس أكادال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسل: ندوات ومناظرات رقم: 179، ص، 36.

(Reichssicherheitshauptamt)¹، لترحيل ملايين الناس في معسكرات الإبادة النازية- من هنا انبثق الدافع الفوري لحضور محاكمة إيشمان بالقدس. "و تقريرى للمحاكمة كان من أجل تفاهة الشر. وخلف هذه العبارة كنت شديدة الحرص، ألا أنساق وراء أية أطروحة أو عقيدة، مضادة لتقاليد الفكر الغربي-أدبية، تيولوجية، أو فلسفية- حول ظاهرة الشر"² واحدة من الوجهات النظر الحاسمة هي: الكليانية، مع كل الظواهر التي رافقتها، كانت شيئاً جديداً تماماً، لم يسمع بها، وراء كل تجربة. أساليب التنظيم، وظيفة وهدف الإرهاب.

يبدو للوهلة الأولى أن كتاب آرندت إيشمان في القدس تقرير عن تفاهة الشر ستدور تفاصيله حول شخصية بعينها هي أدولف إيشمان الشخصية التي انشغلت بمفردها بالمسألة اليهودية، وجعل من إبادة اليهود شأنها الخاص. حيث اقتصر دورها، عند وصول نظام ظالم إلى الحكم. خصوصاً وأن آرندت أعطت في العنوان الأسبقية للشخصية الفعلية إيشمان، في حين جاء التقرير عن تفاهة الشر فرعياً.

وعندما نلقي نظرة فاحصة على الكتاب المذكور، نجد موضوعه الرئيسي مخالفاً تماماً لما أقرته آرندت في العنوان حيث أولت أهمية كبرى للفرع وجعلت من الأصل فقط كمدخل لدراسة ظاهرة الشر السياسي، كما يظهر بشكل جلي مع الأنظمة الكليانية الستالينية والنازية. إذ شددت على كلمة "تقرير" باعتبارها "دراسة نظرية قلقاً لطبيعة الشر"³ للتعرف على أبشع أنواع القتل المبرمج، وضياح معنى الإنسانية. خصوصاً وأن آرندت أثناء إقامتها بأمريكا خصصت وقتاً كافياً للتفكير في ظاهرة الشر، ومع ذلك أسى فهمها من طرف المقربين إليها.

2- تقرير عن تفاهة الشر بين الشجاعة الفكرية والنزاهة الأكاديمية

¹ - Hannah Arendt Joachim Fest : « Eichmann était d'une bêtise révoltante » entiens et Lettres », 2013, p. 9.

- مجال اشتغالها تغطية القضايا المتعلقة بالسياسة الأمنية والخدمات والمعلومات. بما في ذلك اعتقال الأفراد السياسيين غير المرغوب فيهم.

² - Hannah Arendt, **Responsibility and Judgement**, Edited and with an Introduction by Jerome Kohn, schochen books, New York, 2003.

³ - Hannah Arendt, **Eichmann in Jerusalem**, op.cit, p. 285.

خلال الحرب العالمية الثانية، طرحت إشكالية الالتزام بالنسبة لمعظم المفكرين، ليس فقط على مستوى الممارسة، وإنما أيضا على مستوى الكتابة، فقرروا تحمل مسؤوليتهم كمتقنين، تجاه الأحداث الدموية، وتجاه مصير مجتمعهم.

وتعريف حنة أرندت المسؤولية تناولته من حيث الوجود السياسي، وليس من الناحية القانونية أو الأخلاقية. ذلك أن الجرائم الفظيعة التي كان القادة السياسيون وتحديدا الكليانيون يرتكبونها، وأساليب التعذيب، ومعسكرات الاعتقال، شحذت كل الطاقات الفكرية والروحية.

حنا أرندت المفكرة الحاسمة التي أرادت أن تقدم معنى عن القصة المؤلمة للتاريخ الأوروبي في القرن العشرين. والتي تعتقد بشكل عام أن هذا هو الغرض من التفكير. لتسليط الضوء على العالم من حولنا. وهي الشخصية المعترف بها في مجالات النظرية السياسية، الفلسفة السياسية، والعلوم الاجتماعية. وسيرا على منوال أرندت، تقتضي المسؤولية الفكرية في الوقت الراهن التفكير في العالم بدلا من تأمل الوجود*، لان الوضع البشري اليوم يفرض علينا جميعا اقتسامه بدلا من احتكاره من قبل القلة القليلة. أي من أجل عالم للجميع.

وعلى خلفية حدث اعتقال العقيد الألماني أدولف إيشمان وجدت أرندت نفسها كطرف في القضية باعتبارها واحدة من بين آلاف اليهود الذين عانوا تجربة الضياع والخوف والتشرد جراء الشر الكلياني. وخلال السنوات التي أعقبت نشر إيشمان في القدس شهدت نقطة تحول "أثار عداء دوليا، وجدت أرندت نفسها في قلب الجدل الذي استهدف تقييم الوضع الناجم عن الجرائم المرتكبة من طرف النظام النازي"¹. وقد كانت قضية إيشمان هي بداية الخصام بين أصدقائها المنتمين للطائفة اليهودية.

كما شكل هذا الحدث أيضا بالنسبة لأرندت فرصة ذهبية للتساؤل بشكل جدي حول مسألة الشر السياسي. وللسبب ذاته "اضطرت للانخراط في السياسة والتفكير في

*- تأمل الوجود يتطلب زمنا شاسعا، علما أن إكراهات القرن الحادي والعشرون تفرض علينا التفكير من منطلق الضغط الزمني على غرار الضغط الممارس على العلوم البحتة، لإيجاد صيغة ملائمة لمحاصرة الشر.

¹ - Hannah Arendt and Joachim Fest, Op.cit. p. 11.

الإبادة الجماعية¹ ومن فسحة التساؤل هذه التي ينظر من خلالها المثقف ويراقب عبرها العالم ونفسه في الآن معا من هذه الزاوية، تكون آرندت قد سلكت مسارا مختلفا تمام الاختلاف أثناء معالجتها للشر السياسي إذ نظرت إلى المسألة بأعين نقدية صافية. ولا شك أن الفيلسوفة أثناء ممارستها لأدوات فعل التفلسف في ما يخص ظاهرة الشر السياسي، لم تنتصر لأي طرف، ظلت ملتزمة الحياد الفكري. وهنا تتجلى الأدوار الطلائعية للمثقف وتحديد المثقف المشاكس. الذي لا ينتمي تحت أية مظلة سياسية أو عقدية أو إيديولوجية.

وبالنظر إلى هذه الأدوار تكون آرندت من بين المثقفين الذين جسدوا الشجاعة الأدبية أثناء تغطيتها الصحفية لأطوار المحاكمة. مثيرة طبيعة الأسئلة القانونية المعقدة في علاقتها بالغايات السياسية التي سبق وأن شككت في أنها موجهة سلفا من طرف الدولة الإسرائيلية.

ولا يحيد موقف عبد الحي ازرقان الباحث المغربي في الفلسفة المعاصرة عن موقف حنا آرندت بصدد أدوار الفلسفة السياسية في مواجهة العنف والتطرف والشر وغيرها من السلوكيات والتصرفات التي قد تتسبب السياسة من الداخل إذ يقول الباحث المغربي "تتطلب إذن الفلسفة السياسية استقلالية في الفكر والتسلح بالنقد وتبني موقف المثقف، أي ربط المعرفة بخدمة المجتمع والأمة بالمعنى العام"².

هكذا أصبحت مسألة الشر بالنسبة لآرندت أساسية للحياة الفكرية بعد الحرب في أوروبا، مثلما أصبحت الموت المسألة الأساسية بعد الحرب العالمية الثانية. فأتى الحرب كان العنف موجها ليس فقط نحو الجنود بقدر ما كان موجها ضد المدنيين وذلك تحت ذريعة الاحتلال والتطهير العرقي والإبادة الجماعية. وكأن هتلر في مهمة مقدسة لتطهير ألمانيا والعالم من المخلوقات غير الجديرة بالحياة في نظره. ولهذا السبب كان أسلوبه في القتل بشعا. "القتل العمد ل ستة ملايين يهودي أوروبي كان حدثا تراجيديا ساميا للأزمنة الحديثة"³. إن هذا الحدث يكشف عن مدى فظاعة جرائم الإبادة ضد اليهود الأوروبيين. إذا

¹ - Jerome Kohn, *The World of Hannah Arendt*, <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/essay1.html> (last visited Dec. 18, 2008).

² - عبد الحي ازرقان، الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، منشورات صفاف، الطبعة الأولى، 2012، ص 162.

³ - Hannah Arendt, *Responsability and Judgement*, p. XIV.

كان الأمر كذلك لماذا جهود المبعوث من طرف مجلة نيويورك في قضية إيشمان في القدس اعتبرت تعليقاتها جدلاً دولياً امتد إلى فرنسا ساعة صدور أول ترجمة للكتاب سنة 1966¹ ؟

قبل النشر أثار الكتاب جدلاً وحملة مدروسة². إذ تعرضت على خلفيته لنقد شرس وطويل من قبل المثقفين اليهود الذين تجنبوا ما بعد الحرب أية مجابهة مباشرة مع النتائج الوخيمة التي خلفتها الحرب. وفي هذا الإطار، ذهب بعضهم إلى الجزم بأنه من العيب على الاهتمام بشخص إيشمان³، وقد اعتبر البعض عمل آرندت خيانة للطائفة اليهودية (Ahabat Israel)، وقد اختارت الرد على رسالة صديقتها حيرشوم شوليم الشهيرة بتاريخ 23 يونيو 1963 التي ألقت اللوم على آرندت بعدم حبها لشعبها، فجاء رد آرندت متوتراً بشدة، "معك كامل الحق. أنا "لا أحب" اليهود، ولا "أعتقد" بهم: انتمي فقط إلى شعبهم، هذا بديهي، بصرف النظر عن أي خلاف ونقاش" هذا ما ورد في مضمون الرسالة التي وجهتها آرندت لصديقتها" التي كتبتها بتاريخ 20 يوليو 1963⁴.

وكما هو معلوم، وفي خضم هذا النقد، تم حجب الأهمية الحقيقية لهذا الكتاب. لكن رغم ذلك اختارت آرندت وبشكل مسؤول تسليط الضوء على العتمة التي خيمت على أوروبا للكشف عن فظائع الكليانية في القرن العشرين. وفي مقدمة كتاب **حياة الفكر** التي نشرت بعد وفاتها تروي لنا الشغل الشاغل الذي ينير اهتماماتها الفكرية انطلاقاً من حضور محاكمة إيشمان بالقدس، وإنجاز تقرير مفصل حول تفاهة الشر⁵. ومن بين الاهتمامات التي كانت توليها آرندت اهتماماً كبيراً هو الافتراض الذي مفاده: تحقيق العدالة خاصة وأن النازلة التي تتعامل معها المحكمة هذه المرة فريدة من نوعها لأنها لم يسبق لها أن وقعت في تاريخ العدالة والقانون⁶. وبهذا فالشهرة التي رافقت آرندت أثناء تغطيتها الصحفية

¹- Hannah Arendt, **Eichmann à Jérusalem**, sous la direction de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, « Quatro », 2002, trd. Année (1991).

²- عنوان الكتاب لأول مرة: **إيشمان في القدس**، أول تقرير نشر في خمس نسخ والعنوان الفرعي ظهر في صحيفة نيويورك، عدد 1 بتاريخ من 16 فبراير إلى 16 مارس 1963. إلى أن ظهر الكتاب في نسخته الكاملة بعد تعديل للمقالات من طرف الناشر.

³- حنة آرندت، **إيشمان في القدس**، مرجع سبق ذكره، ص، 356.

⁴- Hannah Arendt and Joachim Fest, Op.cit, p. 11.

⁵- Jerome Kohen and Larry May, *Hannah Arendt : Twenty years later*, p. 127.

⁶- Hannah Arendt, *Drame / Film Biographique*, Réalisatrice : Margaréthe Von Trotta, Op.cit.

لعنة"¹. وفي خضم هذا النقد الشرس، لم تستسلم للأمر، بل عبرت في كتابها رجال في أزمنة مظلمة: "حتى في أحلك الأوقات لدينا الحق في توقع بصيص من الأمل"² وكان الذي مد يد العون والمصدر الذي ينحدر منه هذا الأمل، هو صديقها وأستاذها كارل ياسبرز³ الرافض والمعارض للسياسة النازية في أوج هيمنتها. لأن "الفكر حسب آرندت تحدي، والفكر هو أن تقول لا"⁴. وقد مكن هذا التحدي من الكشف عن التمثلات المنحدرة من ذكريات وخزعات القرون الوسطى التي ظلت عالقة بذهن العديد من الناس مفادها أن اليهودي يمثل تجسيدا للشر الموسوم بميسم الأعمال العدائية⁵.

3- المطالب الأخلاقية وإشكالية الشر السياسي

أثناء متابعتها لأطوار محاكمة إيشمان في القدس بتهمة إبادة اليهود أو ما اصطلح عليه بالحل النهائي للقضية اليهودية، القضية التي تعتبر لحد الساعة أكبر نقطة سوداء في تاريخ البشرية. لاحظت أن المتهم كرر أكثر من ألف مرة أمام الشرطة والمحكمة أن كل ما كان يقوم به من أفعال في هذا الشأن، هو بمثابة المواطن الذي يمثل للأوامر والقانون ولا صلة له بالأمر بمبادرة شخصية منه أو نية مبيتة لفعل الشر. كما لاحظت في الآن ذاته تهرب القضاة وهيئة الدفاع من التوسع في هذا الأمر بل اكتفوا فقط بتزديد كلمات مهترئة والتلاعب بالألفاظ وهدر للكلمات⁶.

تطلب الأمر من إيشمان تبرئة نفسه من التهم الموجهة إليه بالاستناد إلى الحجج الأخلاقية كما قرأها عند الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط. خصوصا وأنه أثار مسألة الأوامر الأخلاقية القطعية مبررا التفاني في واجبه المهني إذ لم يكن يمثل لأي شخص يعينه وإنما للقانون⁷. مارس القتل باسم العدالة. هذا الفهم بعيد جدا عن امتثال اليونانيين

¹ - Hannah Arendt, **Responsability**, Op.cit, p. XI.

² - Hannah Arendt, **Man in Dark Times**, Op.cit, p. IX.

³ - See Hannah Arendt and Karl Jaspers, **Correspondence 1926–1969**, (Mariner Books, 1993).

⁴ - Hannah Arendt, **Responsability**, Op.cit, p. 6.

⁵ - Hannah Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, Op.cit, p. 354.

⁶ - حنة آرندت، **إيشمان في القدس**، مرجع سبق ذكره، ص، 187.

⁷ - حنة آرندت، **إيشمان في القدس**، مرجع سبق ذكره، ص، 203.

لقوانينهم كما سئرى لاحقاً، "لأن قوانين ألمانيا النازية حولت كل العاملين في الدولة إلى مجرمين"¹.

لعل الملاحظة الثاقبة التي انتبعت إليها آرندت أثناء تغطيتها للمحاكمة، على ما يبدو أن "إيشمان كان متفاني في عمله، ولم يسبق لي أن رأيت إنساناً تقوم مهنته على تنفيذ أحكام الموت بهذا الشكل، أي وفق القواعد المتبعة وباسم القانون. كانت الأفعال وحشية، ولكن الفاعل كان عادياً جداً، مألوفاً، وليس شيطاني، ولا بالوحشي"².

لقد شكل إقحام اسم كانط في هذه المحاكمة من طرف المتهم تعجباً وتألفاً من طرف القاضي لمعالجة مسألة "الحل النهائي" لأنه هو بدوره عاجز عن الخوض في تفاصيل الفلسفة الأخلاقية الكانطية وهذا ما سينتج عنه محاكمة غير عادلة وهو ما تأسفت له آرندت كثيراً لأن إيشمان مجرد موظف بسيط يفتقد لأبسط قدرات التفكير، فيكون قد تحمل المسؤولية التاريخية للشر والجريمة لوحده خاصة، وأنه كان بعيداً كل البعد عن العمل البطولي للشر. لهذا السبب تحمل آرندت الفلسفة جزءاً من المسؤولية فيما يخص الجرائم ضد الإنسانية. "ليس بالمعنى الوارد حيث أفلاطون على صلة بهتلر-لو سمحت لنفسى بجد العثور على أشكال الحكومة الكليانية فإن غسيل التقليد الأوربي الممتد من أفلاطون إلى نيتشه يثير هذه الشكوك- لكن مسؤوليتها تتجلى في أن الفلسفة الغربية لم يكن لها أي تصور واضح عن السياسية. وأنها لا تكون ما كانت تتحدث عنه بدافع قوة الأشياء والناس"³. وقد وقفت هنا آرندت عند تحليلها لأصول الكليانية عند التاريخ الغربي الحافل بالأشكال المساهمة في بلورة الكليانية - كالعنصرية والامبريالية والقوميات والأعراق ومناهضة السامية - التي أقصت التقاليد الفلسفية والسياسية.

قبل البدء في تحرير كتابها **محاكمة إيشمان في القدس** عرضت لأول مرة بورتريةات قادة النظام النازي بدءاً من هتلر مروراً بهملر (Himmler) وغورينغ (Goring)، وريبنتروب (Ribentrop) وهيس (Hiss) حتى هيدريش (Heydrich) وسشيراش (Schirach)⁴. وتبين من خلال هذه البورتريةات كيف أوقع الكذب السياسي بالعديد من

¹ - نفسه.

² - Hannah Arendt, **The life of the Mind**, Op.cit, p. 4.

³ - Hannah Arendt, **qu'est-ce que la politique ?** Op.cit, p. 149.

⁴ - Hannah Arendt and Joachim Fest, Op.cit, p. 10.

ذوي النيات الحسنة في ظل السيطرة الكليانية بأوربا. وكيف تحولوا من أناس طيبين إلى سفاكي الدماء، لكن بمجرد ما انتهى النظام الكلياني سرعان ما استرجع هؤلاء طبيوبتهم. وعلى هذا الأساس فهم غير مسؤولين عما قاموا به من أفعال إجرامية مثلما وقع لإيشمان. "لم تكن هناك أية علامة إيديولوجية ثابتة بادية عليه أو دوافع محددة للشر. والميزة الوحيدة البارزة التي كشفت على سلوكه في الماضي وكذلك في سلوكه أثناء المحاكمة وعلى مدار التحقيقات التي أجرتها معه الشرطة ما قبل المحاكمة كان شيئاً ما سلبياً تماماً: لم يكن الغباء لكن عدم الاكتراث"¹. أي أن إيشمان ليس غيبياً، يفتقد لقدرة الفهم. وإنما ما يعزوه هو الفكر"²، وكأنه تعرض لعملية غسل الدماغ من طرف هتلر الشخصية الكارزمية التي اخترقت وللأسف حتى النخبة، فبالأحرى البسطاء من الناس.

هذه الصورة، التي رسمتها لنا آرندت عن إيشمان، شبيهة إلى حد ما بالقصور الذي يلحق كل فرد قد يصبح طبعاً إذا لم يمتلك الجرأة والشجاعة في الاستخدام الذاتي للعقل. فما كان ينقص إيشمان وآخرين هو هذه الجرأة والشجاعة للخروج من الارتياح النفسي الذي لازم العقول الميكانيكية التي وظفت عقلها بشكل آلي لخدمة الشر والجريمة المنظمين. وبوسعنا أن نستحضر هنا العمل الرائع للفيلسوف الروسي "فيدور ستيبون، Fedor Stepum الذي استشهدت به الحائزة على جائزة نوبل للآداب 2015، "سفيتلانا اليكسيفيتش Svetlana Alexievitch في عملها "نهاية الرجل الأحمر": يجب ألا ننسى أن المسؤولين عن سيادة الشر وهيمنته في العالم، ليسوا هم العميان الذين ارتكبوه، - الأمر نفسه ينطبق على إيشمان باعتباره أعمى أو قاصراً من الناحية الفكرية- وإنما أصحاب العقول النيرة الذين يخدمون الخير"³.

الشيء الذي ميز حقبة الحرب في مجملها غياب الوعي، وبوسعنا القول إن فرضية اللاشعور، التي روج لها فرويد تأكدت مشروعيتها بفضل الأحداث الدامية التي شهدتها القرن العشرون "ويمكننا القول إجمالاً بأن المشكل الحقيقي ليس في الشخص الموجود في قفص الاتهام، ولكنه في مشكل الشعب الألماني بصفة عامة، والمعاناة للسامية بكل

¹ - Hannah Arendt, **The life of the Mind**, Op.cit, p. 4.

² - Ibidem

³ - Hannah Arendt and Joachim Fest, Op.cit, p. 23.

أشكالها، وكل التاريخ المعاصر، وطبيعة البشر والخطيئة الآدمية - إلى درجة أنه في نهاية الأمر قد تكون البشرية برمتها هي الجالسة، مخفية، في قفص الاتهام"¹.

وبناء عليه يمكننا أن نتساءل هل يمكن معاقبة المجرم الذي تغافى في خدمة بعض من بنود القانون. بدلا من أن نقف عند الأعطاب التي تشوب المقاربة القانونية وتكييفها من المجتمع نتفنن في إنتاج آليات وأدوات العقاب خصوصا، وأن المسؤولية مرتبطة بشخصيات قد تكون رحلت بسبب مرض مزمن قاتل أو جرائم ارتكبت من طرف الدولة ضد الأفراد هنا يصبح العقاب محض سخرية، والصفح ضربا من ضروب المستحيل.

من هذه الزاوية فضلت أرندت الخوض في تفاصيل المحاكمة ليس لتبرئة المتهم الذي هو بدوره قدم فهما خاطئا عن الأوامر الأخلاقية الكانطية. وإنما الملاحظ أن إيشمان انحرف عن القانون الأخلاقي الكانطي لكونه خالف القاعدة التي تقول "تصرف وفق منهجية تجعلك تعامل الإنسانية في شخصك كما في الأشخاص الآخرين، دوما وعن نفس الوقت، كغاية في حد ذاتها، وليس أبدا كمجرد وسيلة"². وبما أن إيشمان موظف بسيط فاقد للتبصر و"الرؤية" فإنه عاجز عن التمييز بين الغاية والوسيلة فبالأحرى أن يخوض في القضايا الأخلاقية الشائكة مثل الخير والشر. فانه وقع ضحية القاعدة المكيافيلية التي تقول "الغاية تبرر الوسيلة"، فصار إيشمان من حيث لا يدري الوسيلة الأنجع لتنفيذ قرارات الحكومة النازية للتعاطي مع المسألة اليهودية والتي تجلت بشكل بشع في حدث المحرقة.

لكن المفارقة الكبرى التي تبدت أثناء محاكمة إيشمان هي، لماذا وكلت إسرائيل نفسها كمدافعة عن الإنسانية. ما دامت التهمة كانت موجهة ضد العقيد إيشمان بـ"جريمة ضد الإنسانية". هل إسرائيل كحدود ترابية تمثل الكونية الحقوقية"³. ففي محاكمة نورمبرغ*، حيث وقعت محاكمة المتهمين "الجرائم ضد أفراد من مختلف البلدان، لم يقع إثارة المأساة اليهودية لسبب واحد وهو أن إيشمان لم يكن موجودا هناك"⁴. فأوربا التي اضطهدت

¹ - حنة أرندت، إيشمان في القدس، مرجع سبق ذكره، ص، 357.

² - E. Kant, *Fondements de la métaphysique des Mœurs*, p, 159.

³ - عزيز الهلالي، "بنحبيب والاستعادة النقدية لإشكالية السيادة والكونية"، مجلة عالم الفكر، العدد 4 أبريل-يونيو، 2015 ص، 193.

* - المحاكمة التي جرت ما بين 1946-1948، وتشمل المحاكمة صنفان: المحاكم العسكرية والمحاكم المدنية. حوكم بموجبها زعماء ألمان نازيون وصدرت في حقهم عقوبات الإعدام والسجن.

⁴ - حنة أرندت، إيشمان في القدس، مرجع سبق ذكره، ص، 34.

يهودها، حاولت أن تلفت أنظار العالم نحو القدس للتكفير عن ذنبها من جهة، ومن جهة أخرى، تصفية المسألة اليهودية بطرق سلمية مخالفة لتلك التي اعتمدها هتلر وذلك بترحيلهم إلى "أرض المعيد" فلسطين. وهكذا بدلا من أن تحل أوربا المسألة اليهودية بطرق سياسية سلمية، تكون قد خلقت قضية جديدة وهي القضية الصهيونية، وهي إيديولوجية أوربية شريرة شبيهة بالأورام السرطانية تم زرعها في الجسم العربي.

على ما يبدو إن لمحاكمة إيشمان بالقدس دلالة سياسية كبيرة تتجلى في إضفاء المشروع على إنشاء دولة مستقبلية لكل اليهود أكثر مما لها أبعاد إنسانية وحقوقية.

مما سبق نسجل ملاحظة مهمة، وهي أن آردنت في معالجتها للشر السياسي استندت كثيرا على الفلسفة الأخلاقية الكانطية، علما أن كانط حسب آردنت " لم يكتب أبدا فلسفة سياسية بخلاف أفلاطون، وأرسطو، اسبينوزا، أوغسطين، طوماس هوبز، هيغل، وآخرين. لم يكتب أبدا عن الفلسفة السياسية. ما كتب عنه كان هائلا، لكن هناك عدد قليل من الكتب عن فلسفته السياسية، وهذه دراسة بالألمانية من بين الدراسات التي تستحق الاهتمام"¹. إضافة إلى "مجموع المقالات التي ظهرت بفرنسا المكرسة لفلسفة كانط السياسية"²، والعديد من المقالات والدراسات بالعربية³.

رغم كل هذه الدراسات والأعمال يبقى كانط "رقما صعبا في المعادلة الفلسفية السياسية يصعب الأحق من الفلاسفة والمنظرين السياسيين تجاوزه لما تشكله أطروحته من

¹- Hans Saner's, *Kant Weg vom Krieg zum Friedn*, vol. 1 : *Widerstreit und Einheit : Wege zu Kants politische; Denken*, (Munich ; R. Piper Verlag, 1967), English translation by E.B Ashton, *kant's Political Thought . Its Origin and Development*, Chicago : University of Chicago Press,

²- presume that this refers to *La Philosophie Politiaue de kant*, volume 4 pf-*Annales de Philosophie Politiaue* (Paris : Institut International de Philosophie Politique, 1962)

³- من القيم التي ينبغي على الباحث أن يتحلى بها الوفاء للأمانة العلمية، وفي هذا الإطار لا بد من الاعتراف بمجهودات الباحثين المغاربة في الآونة الأخيرة، الذين راكموا من خلالها أعمالا مهمة في الحقل الحقوقي والسياسي في فلسفة كانط السياسية، وأخص بالذكر المائدة المستديرة التي نظمت بمراكش أيام 9-11/11/2006 حول "فلسفة الحق: كانط في امتداداته في الفلسفة المعاصرة". نشرت هذه الندوة في مجلة: **جامعة محمد الخامس اكدال، منشورات الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط** سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 143، صص... كما توجد دراسة أخرى أثارت مسألة الفلسفة السياسية وهي للباحثان التونسيان أم الزين بنشيخة وفتحي المسكني قد أشاروا في كتاب مشترك لهما عن كانط بعنوان "كانط راهنا" أو الإنسان في حدود مجرد العقل- إلى "المكون السياسي في أعمال كانط تسمح للباحثين بتكوين فكرة معينة عن المضمون العام للفكر السياسي عند الفيلسوف" فلسفة الحق عند كانط والفلسفة المعاصرة ص 14 وقد خصوا منها بالذكر: فكرة تاريخ كوني من وجهة نظر كسموسياسية (1784) نزاع الكليات 1798 مشروع السلم الدائم 1796 ومذهب الحق من ميثافيزيقا الأخلاق 1797.

الجدة في تناول قضايا الكونية"¹. كيف تتجاوز إذن آرندت هذه المفارقة العجيبة ؟². لكن يبقى عمل كانط الوحيد من بين أعماله الخالدة وبدون منازع حسب حنا آرندت عملا في الفلسفة السياسية هو نقد ملكة الحكم"³.

4- الطبيعة البشرية أمام تحديات الشر السياسي

إن العنف والشر الجذري الذي واجهتهما المجتمعات المعاصرة أملى على الفلسفة إعادة النظر في تعريف "الإنسان باعتباره كائنا عاقلا يسمو على جميع المخلوقات. ولا يقوم بسعر"⁴. إذ شاء للبعض أن يرسم عنه صورة قاتمة بوصفه "موجودا زائد عن اللزوم، كما عبر عن ذلك جون بول سارتر في كتابه الوجود والعدم"⁵، بعدما تعرض لسلسلة من الجروح⁶، وخيبات الأمل⁷. هكذا بتنا نرى "الإنسان وهو يتحول، في الفكر المعاصر، من مشيد للحضارات، ومبدع للثقافات، من سليل بروميتيوس، إلى مجرد نسخة جديدة عن سيزيف"⁸. ترى كيف خلصنا إلى هذه الوضعية الشاذة، التي تقضح إحدى المفارقات الكبرى لعصرنا ؟

منذ بداية العصر الحديث، تم هدر الحقوق المدنية والسياسية للوضع الأساسي للكائن البشري. بهذه الوضعية الشاذة كانت آرندت مضطرة لتسليط الضوء على الهشاشة الوجودية للإنسان. فكشفت عن الإفراغ التعسفي الذي تعرض له الكائن، فصار من دون محتوى ميتافيزيقي وأبدي.

¹ - عزيز الهليلي، مرجع سبق ذكره، ص، 178.

² - Hannah Arendt, **Lectures on Kant Political Philosophy**, Edited and Interpretative Essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1991, p. 45.

³ - Ibidem.

⁴ - في إشارة إلى القيمة التي منحها كانط إلى الشخص من المنظور الأخلاقي.

⁵ - J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 126.

⁶ - تجدر الإشارة هنا إلى أن الإنسان تعرض لجرح عميق حينما أعلن كوبير نيك عن مركزية الشمس إذ انهارت تلك الهالة والقداسة التي كونتها الكنيسة عن الإنسان من منطلق مركزية الأرض. ثم لابد من التذكير هنا أيضا بالجرح الثاني وهو جرح بيولوجي كما عبرت عنه نظرية الاصطفاء الطبيعي لدى داروين التي اعتبرت الإنسان ينحدر من سلالة القردة وليس مخلوقا الهيا مكرم بالعقل - كما تجدر الإشارة إلى أن هناك جرح ثالث تعرضت له الذات الإنسانية حينما اكتشف فرويد قارة ألالشعور باعتبارها قارة قلصت من حضور الوعي وأصبح اللاوعي هو سيد الموقف وصاحب القرار، دون أن ننسى أخيرا الجرح البيولوجي الذي أثار ضجت كبرى لدى رجال الدين والأخلاق والذي مضمونه استنساخ البشر.

⁷ - لعل أحداث الحرب الكونيتين أبانت عن شر دفين في النفس البشرية خلفا من ورائه ملايين القتلى والجرحى والمعطوبين والمشردين واللاجئين وآخرين في عداد المفقودين.

⁸ - عبدالرزاق الدواي، **موت الإنسان**، مرجع مذكور، ص، 16.

لم تكن الفترة المعاصرة الممتدة ما بين الحربين وما بعدها فترة رومانسية على الإطلاق، بل كانت خانقة للأنفاس فأرخت بضلالها على العالم وهذا ما أيقظ مخاوف آرندت السياسية وذلك بعد تحليلها المعمق لأصول الكليانية. على هذه الأرض، التي ولّدت أنظمة عملت على التهديم الكلي للشخص الإنساني، عندما أصبح الأفراد معزولين وحزينين، خاضعين لمنطق إيديولوجية وضع الإنسان الحديث: للكبح وللعمل للذين أفضيا في الأخير إلى تهميش الفعل والانهزام بالذات، والتفوق حولها.

الملاحظة التي نود أن نختم بها هذه النقطة هي، أن الغاية، التي جاءت من أجلها السياسة على هذه الأرض -الحرية- لم تتحقق بعد. والنموذج الظاهر للعيان ما يحدث اليوم بالعراق وليبيا وسوريا وغيرها من الأقطار الأخرى. وهذا من شأنه أن يمحو النوع البشري ويمحقه.

5- الأنظمة الكليانية حاضنة للشر

ربما الوصف الحقيقي الذي ينطبق على الكليانية هو الليفتان لصاحبه طوماس هوبز. فالصورة التي أراد من خلالها فيلسوف الوحش البحري الأسطوري تجسدت بشكل متناغم مع الدولة الكليانية. لأن دلالة الوحش كما سبقت الإشارة إليه مع أرسطو وكما استعادته آرندت بنوع من التعديل، له دلالة سياسية سلبية. أي، سابق على السياسة، ومعنى ذلك أن الحيوان السياسي يجد اكتماله وسط الناس وليس بالانعزال عنهم وإلا عد إلها أو حشا. إذ كيف يعقل أن تكون الدولة هي نتاج الحيوان السياسي وفي الآن ذاته وحشا ؟

من منطلق هذه القراءة يمكن القول أن قادة الأنظمة الكليانية أولوا التصور الهوبزي للقوة وللدولة فيما يخدم أهدافهم وغاياتهم السياسية، التي تجلت في إضفاء طابع الصفاء والنقاء على الأرض. وهي مهمة بشعة وغير سياسية في العمق، خصوصا وأن آرندت ترى السياسة في عمقها عكس ذلك، بل إنها تدبير للتعدد الإنساني من دون عنف. وفي كتابها الضخم أصول الكليانية تصف آرندت كيف ظل التقليد الفلسفي عاجز عن تصور مسألة "الشر المتطرف"، مما يسيء لهذا التراث نفسه الفلسفي الممتد من أفلاطون إلى هيدغر مع بعض الاستثناءات طبعاً. وبالنظر إلى اهتمامات آرندت الفكرية: الكليانية، العنف، الثورة،

الكذب السياسي، الشر السياسي، الخ. فإن هذه الاهتمامات تصب في نقدها المركزية الغربية: التي بسطت هيمنتها ونفوذها على العالم: استعمار شمال إفريقيا، الحرب على كوريا والفيتنام، دمار كل شيء ومحو مدن عن وجه الأرض، تخريب أوطان كما يحدث الآن في سوريا والعراق وليبيا، عائلات مشردة، تراث إنساني يدمر وينهب.

آرندت المسكونة بذكرى رعب معسكرات الاعتقال* تولدت لديها ذكريات مؤلمة مع أماكن الموت (مخيمات اللاجئين بفرنسا) وممرات الألم (أثناء هروبها إلى أمريكا) إذ لامست الخطوط الحمراء للموت. بهذه الأمكنة اكتشفت تعقد الوضع البشري وهشاشته في ظل عالم سريع التغير وعدم الثقة في الادعاء الذي يتصور السياسة بأن تجعل من حياة الناس الجماعية حياة فضلى. بل بفضل الأنظمة السياسية على مر التاريخ جعلت من الناس الحطب الذي يذكي نار الشر ولهبه وبالتالي دمار كل شيء. وفي ظل هذا الدمار الشامل، تبحث آرندت رفقة صديقها كارل ياسبرز عن مخرج لهذه الأزمة.

وقد مكنتها هذه الذكرى من اكتشاف سياسي للإنسان تجاوز فلاسفة الشك الثلاث¹. فطورت نظرية للفعل وتشخيصها لما يعاني منه الفكر لفهم الشر. وقد كانت في الآن ذاته على صواب في إثارة شكوكنا حول أي سياسي يدعي أنه قادر على تقديم الوصفات الناجعة للتعاطي مع الوضع البشري، أخذت في الحسبان تعقد هذا الوضع وهشاشته من جهة، ومن جهة أخرى عدم القدرة على التنبؤ بمسار الأحداث البشرية².

لهذا كرست آرندت أكثر من 40 سنة من حياتها لمجابهة الشر الكلياني، خاصة وان التقليد الغربي محكوم في الأصل بحكم مسبق يرى أن "الشر" متجذر في أنانية الإنسان ومفطور عليه، فلا أحد بمقدوره إنكار الطبيعة النزوعية والغريزية العدوانية لدى الإنسان، لكن بالمقابل مع العلم أن معظم الشرور أو "الشر الراديكالي" ليس أكثر من صلة بدوافع الإنسان المجبولة، بالخطيئة³. التي ارتكبها الإنسان منذ البدء. تقول آرندت "أنا لا أفهم في

* - مخيمات الاعتقال التي عرفت أروبا في القرن العشرين في نظر آرندت تعد المؤسسة المركزية للأنظمة الكليانية، إنها النموذج الخاص بالحكومة الكليانية، سواء كانت معسكرات السوفييتية في عهد ستالين أو معسكرات النازية.

¹ - فرويد، نيتشه، ماركس. الدين وجهو سهام النقد للجمود الاجتماعي الميكانيكي والافتتان العلمي الذين أربكوا اللعبة الفلسفية التي كانت تتخفى في مقولات ميتافيزيقية متعالية عن الواقع وبعيدة كل البعد هموم الناس ومشاكلهم اليومية.

² - نجد تشابها كبيرا فيما يخص تقديم الحل النهائي للوضع البشري لدى الفيلسوف والمنظر السياسي الاجتماعي اشيفا برلين (1909-1997) الذي عانى بدوره من ويلات الحكم النازي، من ترحيل وهجرة فشغل منصب أستاذ للنظرية السياسية والاجتماعية بجامعة أوكسفورد وحاز جائزة القدس سنة 1979 عن موضوع الحرية والعدالة.

³ - Hannah Arendt, *Qu'est ce -que la Politique ?* Op.cit, p. 148.

الواقع ما هو الشر المتطرف فهو ليس وسيلة لتحقيق غاية ما¹. وبصيغة أخرى إن الشر السياسي في القرن العشرين لم يكن بدافع الحاجة أو الضرورة. واستخدام كلمة "راديكالي" تشير إلى وجود نوع من الشر المتجذر في أعماق الكائن البشري وكجزء من طبيعته. و"مصطلح" الشر المتطرف" مستمد من الفهم المسيحي للقرون الوسطى للإنسان². أي أن "الشر كما تعلمنا شيطاني، تجسيده هو الشيطان. "يسقط" من السماء كالصاعقة. القول (لوقا 10:18) أو إبليس، ونزول الإنجيل، "الشيطان هو إنجيل أيضا". الخطيئة هي الشعور بالفخر. إنه إبليس، وهو تحديداً، فخر، إنه وحده القادر الأفضل. الشر البشري، كما قيل، تصرف نابع من الحسد"³.

يظهر تأثر آرندت بالقديس سان أوغستين من خلال طريقة تناولها لمفهوم الشر. إذ نجد تصوراً شبيهاً إلى حد ما بتصور القديس في كتابه **مدينة الله** الذي يصف الشر الناتج عن الخطيئة، عندما تحدث عن تناول حواء وآدم التفاحة، متجاهلين تحذيرات الرب⁴ لكن ما جعل من تحليلات آرندت تكتسي قيمة مضافة لإشكالية الشر، معاشتها للشر في حلتها السياسية وكذا التشكيك في الشر المنحدر من السياسة هل هو معضلة حقيقية تعترض السياسي أم أنه شر مفتعل ؟ وعلى غرار ذلك تكون آرندت قد وضعت الفلسفة السياسية في مأزق حرج. و بهذه الملامسة السياسية لمفهوم الشر، يكمن إرجاع كل نظام قائم إلى حد الآن إلى الفلسفة السياسية من اليمين إلى اليسار. وقد "طفا الشر في القرن العشرين إلى السطح، لما صار النظام النازي علانية كليا، وجهاً مجرماً، عندما اندلعت الحرب، في عرة سبتمبر 1939"⁵.

بناءً على هذا المعطيات، هل كان فعلاً إيشمان لحظة القيام بواجبه يشعر بالفخر والاعتزاز ؟ وكيف يجب أن تتعامل العدالة مع هذه النازلة التي يتداخل فيها الديني بالسياسي ؟

¹- Ibidem.

²- Simon swift, *Hannah Arendt, Routledge Critical Thinkers*, London New York, First published, 2009, p. 99.

³- Hannah Arendt, **The life of the Mind**, Op.cit, pp. 3-4

⁴- موسى معريش، **مشكلات القيم في فلسفة أوغستين**، نبين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 16-المجلد الرابع- ربيع 2016، ص، 99.

⁵- حنا آرندت، **إيشمان في القدس**، سبق ذكره، ص، 109.

يجد العقل الفلسفي الحديث نفسه حيال هوة عميقة أمام هذه النازلة. كما سعى التقليد الفلسفي الغربي النأي بنفسه عن فكرة الإنسان شرير بطبعه تبعا لفكرة الخطيئة التي أقرتها المسيحية. وبالعودة إلى كانط الفيلسوف الذي نظر إلى "الشر المتطرف" نظرة عقلانية فاحصة، تردد آرندت قول كانط، "ظاهرة الشر ليست سوى مظهر من مظاهر الانحراف السيئ للإرادة"¹. بالنسبة لكانط، بعبارات أخرى، الإنسان بطبعه لا يميل نحو ارتكاب أعمال الشر، لكن آرندت تزعم " أن معسكرات الاعتقال غيرت من الطبيعة البشرية، إلى درجة أن لديها في الواقع، القدرة على إعادة إحياء ظاهرة "الشر المتطرف" الذي ظهر من جديد مع الأنظمة الكليانية، التي أصبح فيها الناس متساوين أكثر من اللازم"². هكذا كشفت معسكرات الاعتقال للعالم إمكانية وجود شر متطرف أو مطلق. وهو ما ميز التقليد الفلسفي الخاص بأوروبا على حد تعبير آرندت. من سقراط إلى كانط الذي كان بإمكانه أن يمارس التفكير أو الفهم لمعرفة ما يدور وما يحدث في الساحة السياسية.

تتجلى واقعية هذا القول في المساواة الزائدة عن اللزوم، من خلال الأحداث الإرهابية التي تعيشها سوريا اليوم، حيث إن الناس يتساوون في الموت، إما غرقا هربا من شبح الدمار، أو قتلا عمدا، أو تجميعا أو تهجيرا. هذا الوضع الكارثي ليس بالجديد في ما يتصل بالوضع البشري، بل ربما هو نسخة طبق الأصل لما حدث بألمانيا النازية. حيث أن السجنين في معسكرات الاعتقال صار جاهل إلى من ينتمي، وترسخ في ذهنه اعتقاد مفاده أنه غير مجد على الإطلاق، وفاقد لأي سعر"³. هكذا يصبح الأفراد في ظل حكم كلياني كوسائل لتحقيق غايات الآخرين. فقط أنه في حالة سوريا، عادت نقمة الشعب السوري بالنفع على بعض البلدان كما هو الشأن بالنسبة لألمانيا التي استقبلت حشودا غفيرة من الشباب السوري، هذا الاستقبال سيوفر لألمانيا غايات إنتاجية ممكنة. ومن هنا نفهم قول آرندت "الكليانية كاحتمال دائم يتربص بالوضع البشري، وما يحدث اليوم في العالم العربي هو مجرد رجع الصدى ما حدث في أوروبا القرن العشرين.

¹ - Hannah Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, Part III, p. 157.

² - Hannah Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, Part III, p. 157.

³ - Hannah Arendt, **The Origins of Totalitarianism**, Op.cit, p. 438.

نفهم مما سبق، أنه لا علاقة حسب آرندت للسماء بـ"الشر المتطرف". تتأى بنفسها هنا عن الدفاع عن فكرة العدل الإلهي كما سبق أن فعل كانط بل إنه نبات شوكي أرضي قد يزهر ويثمر عبر كل الأزمنة إذا ما أتاحت الظروف المناسبة لذلك. ولعل كتابها بين الماضي والمستقبل يوضح معنى الفجوة الخطيرة التي باتت تتسع عندما ظهرت أنظمة الحكم الكليانية التي عملت على تذرية المجتمع وتفتيته إلى كتل جسيمية صغيرة تفقد للفكر وللروح، وعلى هذا الأساس فالله بعيد كل البعد عن الشر فقط نحن من نلبسه لبوسا دينية على شكل عقيدة. بل يجب علينا أن نتحمل مسؤولية ما تؤول إليه الأوضاع في الأرض نتيجة لا مبالاة الإنسان. هذا هو المفتاح الذي فتح الطرق أمام آرندت لتوقع لذلك نجدها تتادي بتوقع مزيد من الأمل.

محاكمة إيشمان كفرد معزول في غياب أية دلالة تاريخية للشر والجريمة شيء يؤسف له. ومن ثمة فإن إيشمان لا يمكن تحميله ما لا طاقة له. فهو بعيد كل البعد عن العمل البطولي للشر¹. كما لدى الشيطان الذي يتخذ عمله صبغة المتعالي والفوقي-المقدس. وبدلاً من التجسير بين فعل الشيطان وفعل البشر في ما يخص الشر كما نجد لدى كل من الخطاب الأسطوري ونظيره الفلسفي، تتأى آرندت بنفسها عن هذا التقريب. لهذا السبب اعتبر الشر تافها في رأيها، لأنه كان عاجزاً عن رسم خارطة الطريق لتحقيق غاياته اللهم إلا إذ كان يرغب في تحقيق القيامة على الأرض بدلاً من تحقيق الجنة، لذا يمكن القول أن بؤس العالم اليوم يتمثل في كون البشرية ربيت بأهداف سياسية غير صائبة مست حق البشر في العيش بسلم وبكرامة. والأحداث الدموية التي تدور رحاها في سوريا والعراق دليل على أن للسياسة يد في ذلك، بل أكثر من ذلك فإنها تتفنن في إعادة تدويرها للشر من فترة زمنية لأخرى موظفة بذلك وبشكل جيد دروس الأنظمة الكليانية في التجميع والتجهير والتعذيب والتقتيل.

هكذا أصبحت آرندت اليوم نموذجاً يحتدى به في الفلسفة السياسية، حيث يلقي فكرها الضوء لمن يريد أن يفهم الشر الكلياني واقتراح الترياق المتناقض لتعددية للكائنات الفريدة من نوعها. وعلى هذا الأساس كان منطلق آرندت للتفكير في السياسة، التركيز

¹ - القادة السياسيين في الأنظمة الكليانية عادة ما كانوا يتباهون ويفتخرون بجرائمهم الماضية والإفصاح عن جرائمهم الأقلية.

على ضحايا العنف والشر السياسيين: عديمي الجنسية، المقموعين والمنبوذين... وهذا ما جعل منها فيلسوفة تتحلى بالنظرة الموضوعية للأحداث السياسية.

منذ عام 1940 حتى وفاة ستالين 1953، الفكرة المهيمنة على أعمال آرندت كما أسمتها هي بالشر الراديكالي أو الشر المطلق للكلانية: الإبادة الجماعية للبشر التي قامت بها النازية لإغراض لا إنسانية غير مفهومة¹. ففي ألمانيا النازية كان "القانون" المستوحى من الطبيعة لخلق العرق والسيد الواحد، وهو ما يشرع منطقياً إبادة جميع الأجناس، "غير الصالحة للعيش". وفي البلشفية كان القانون المستوحى من التاريخ لخلق مجتمع لا طبقي واحد، وهو ما يقتضي منطقياً تصفية جميع الطبقات الميتة أي الطبقات التي تتكون من المحكوم عليهم بالإعدام². هكذا تم قتل الحيوان السياسي (Le Zoon politikon) بالمعنى الأرسطي للعبارة في الإنسان والاحتفاظ فقط بمظهره البيولوجي.

وكنتيجة حتمية لمفهوم الشر السياسي الذي أصاب العالم في القرن العشرين، تكون آرندت قد أعلنت عن خيبة أملها ومن بين السابقين عن الحزب النازي - لما قالت "الدولة الكليانية هي إحدى الثمار المرة للقرن العشرين"³ - الذي سبق وأن اثنت عليه لما راسلت صديقها وحبيبها مارتين هايدغر "ليس عليك أن تجزع من وصول حزب عنصري إلى السلطة، فالحقيقة أن التميز في بعض الأحيان يفيد نظرية تأكيد الهوية. فألمانيا التي نعيشها الآن ليست هي ألمانيا منذ خمسين عاماً، فالأعراق والأصول تختلط بشكل متلاحق. فرنسيين وارمن وسويسريون وإيطاليون، أصبحوا يشكلون بعضاً من ذلك النسيج. أنت أيضاً حبيبي قد تكون في الأصل لست ألمانيا. إذن أنت كاثوليكي"⁴. وعلاقة بموضوع اليأس وخيبات الأمل جراء الهيمنة المطلقة للحزب النازي على دواليب السلطة، لا يخفى على أحد أن آرندت كانت من بين الأوائل الذين "أكلوا من الأطباق الساخنة التي قدمته لهم السياسة والذي لا أحد من الطهارة قد أعده، لأنه منذ الحرب العالمية الثانية ونحن نخدم

¹ - Hannah Arendt, **Responsability**, Op.cit, p. XIX.

² - Hannah Arendt, **Responsability**, Op.cit, p. XIX.

³ - الفعل السياسي بوصفه ثورة، مرجع سبق ذكره، ص، 233.

⁴ - حنة آرندت - مارتين هايدغر، الرسائل، سبق ذكره.

لهب الطهارة"¹. وفي غمرة هذا الاعتراف، نتلمس الواقع المجحف بحق الأقليات التي عانت الشر السياسي. ولم يعد خافيا على أحد أن الأنظمة الكليانية.

مثل هذه التصرفات الصادرة عن القادة الكليانيين تعد مجانية للصواب، بل أكثر من ذلك يمكن اعتبارها تصرفات طائشة يعجز العقل أمامها عن تفسير الخيارات الكليانية. وهو ما يفسر انتهاء المطاف بهم إلى التردّي في هاوية العنف، وعندما بررت القيادات النازية قتل المرضى جسديا والمعتوهين عقليا على أساس "المطالب الأخلاقية"، وبناء عليه، فالإرهاب الكلياني لم يكن يسعى إلى أحكام السيطرة على العالم، بل ليثبت صحة حركته، وليجعل العالم أكثر اتساقا، أي متطابقا مع التصور الكلياني للعالم. فالمحرك الذي كان يحركهم في أعماق نفسانيتهم هو إضفاء الطابع المثالي على العالم بغية تحقيق نظرية الصفاء المطلقة وكأننا هنا أمام استعادة للأسطورة اليونانية للشر والمتمثلة في سرير بروكست²، الذي نفصل على مقاسه تعريفا للإنسان وفقا لأهواء ورغبات القادة الكليانيين.

الشر الكلياني الذي هيمن على القرن العشرين لم يكن معروفا من قبل نيتشه أو أي شخص آخر من قبله قد انعكس على مشكلة قديمة لشر الإنسان الذي سمته آرندت بـ"الراديكالي" يعني أن الشر الجذري قد ظهر لأول مرة في العالم مع الكليانية المحددة والممزقة للعقل الإنساني، من خلال تفجير الفئات التقليدية لفهم السياسة، القانون، والأخلاق. مزقت النسيج البديهي للتجربة الإنسانية. إمكانية هدم عالم الإنسان، على الرغم تماما لم يسبق لها مثيل، وقد تجلت في التجارب التي أجريت في مختبرات معسكرات الاعتقال الكلياني³. وخير مثال على سياسة تقتيل وتدمير اليهود والتخلص منهم من الجذور. الرجال النساء والأطفال وإنصاف اليهود. ولا علاقة للشر هنا بالتخلي عن التفاؤل الميتافيزيقي الذي أرسى ليبنز دعائمه بدعوى أن الله خلق أفضل العوامل الممكنة. لقد كان "القتل الجماعي الأسلوب المميز للدناء السياسي للقادة الكليانيين، وهذه الظاهرة خاصة بالرايخ الثالث التي لا يمكن تفسيرها إلا بالاستناد إلى أسلوب هتلر بالتأثير في الناس"⁴.

¹ - Hannah Arendt, **Qu'est ce- que la Politique ?** Op.cit, p. 49.

² - تحكي الأسطورة اليونانية أن "بروكست" كان يتصدى للمسافرين فياسر الواحد منهم ويضعه على سرير فإن كان أطول من حجم السرير بتر ما زاد منها، أما إذا كانت الأطراف أقصر من طول السرير مددت.

³ - Hannah Arendt, **Responsabiliy**, Op.cit, p. XIX.

⁴ - Hannah Arendt, **Essays in Understanding**, Op.cit, p. 9.

بعد الحرب العالمية طفت إلى السطح إشكالية الشر الذي عد من صميم العقل، وبهذا عد الإنسان مخلوقا وضيعا لا يملك أية طهارة ولا يتميز بأية فضيلة، ولا تتطوي نفسه على أية براءة.

تشير قراءة أرندت في قراءتها لقصة الخير والبراءة كيف يمكن أن تجلب الكثير من الدمار والعنف (الشر) للمجتمع السياسي¹. هكذا كشفت عن معاناة التقاليد الغربية مع الأحكام المسبقة القائلة أن الشر الذي يمكن أن يفعله الإنسان ينبع من رذائل الأنانية. لكن الشر في عصرنا متأصل لكنه كان مقررًا.

يعكس عنوان هذا المبحث أخيرا، فكرة أن للمثقف فسحة ينظر ويثير من خلالها حزمة من الأسئلة الصعبة بشكل علني لمواجهة سلطة العادة التي رسخت في الذهنية العامة جملة من الأحكام المسبقة يتوجب التخلص منها بالمساءلة العكسية. وهنا تتجلى الأدوار الطلائعية للمثقف، وحصرا: "المثقف المشاكس الذي لا ينتمي تحت أية مظلة أو غطاء سياسي"².

6- هل التسامح خطر ؟

بغض النظر عن كم الاعتذارات ذات الطبيعة السياسية التي قدمتها الطبقة السياسية في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، وكذا التعويضات المالية التي دفعتها كتعويضات عن الهولوكوست على شكل حوالات للناجين من حدث المحرقة، ولدولة إسرائيل³ وتحمل مسؤولية الماضي النازي بنوع من التردد. إلا أن هذه الاعتذارات والتعويضات المادية تبقى غير كافية لتجاوز الماضي الأليم. ولحد الآن لا يزال السؤال الآتي يفرض نفسه بقوة بعد أحداث الحرب الكونيتين بصفة عامة وحدث المحرقة بصفة خاصة، كيف يمكننا محاكمة الآلام التي كان المجرم سببا في قيامها ؟ سؤال كهذا يبدو واضح التعقيد ولا يمكن الإجابة عنه على نحو مجرد، هذا السؤال الحارق لا يوجد ما يقابله

¹ - Simon Swift, Hannah Arendt, Op.cit, p. 9

² - أحمد شراك، فسحة المثقف، ص، سبو الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006.

³ - Elazar Barkan, *The Guilt of Nations* (New York. W. W. Norton, 2000). Offers a good overview of post-world war II RESTITUTIONS AND apologies. On german reparations to Israel and Jews, see pp. 3-29.

لجواب لائم للجراح كما لا يتعارض مع الجواب الجارح الذي سأقترحه. هنا، تأخذ الأمور منحى أكثر تعقيدا.

أظن أن محاكمة المجرم على أفعاله لا ترقى إلى مستوى محاكمة الآلام التي تسبب فيها للآخرين، نظرا لما للتعذيب من آثار نفسية عكسية. ولنشير هنا إلى حالة جون إمري الذي قبض عليه ببروكسيل عام 1943 لتوزيعه منشورات في ألمانيا تحت جنود الاحتلال الألمان على ترك الخدمة العسكرية وجرى تعذيبه في سجن بلجيكي على أيدي وحدة الإس إس التي استخدمت كل أساليب التعذيب ثم أرسل إلى أوشفيتز، وبعد مرور عشرين عاما كتب إمري عن محنته: "لن يكون في مقدور شخص جرى تعذيبه أن يتعامل مع العالم مجددا"¹، وضرر كهذا تكون عواقبه أبدية. ولتضميد الجروح ينبغي على الضحية أن تتحلى بالصبر والتسامح أي ما تصطلح عليه آرندت بالصفح أو العفو². نظرا لاستحالة العودة إلى الوراء ولما للعفو من قدرة لنسيان الأفعال الأليمة للماضي. أظن أن التسامح ممكن بين الأفراد وقد يكون غير ممكن بين الجماعات كما في حالة الاضطهاد الذي عاناه اليهود والأقليات الأخرى من الشر السياسي.

يقتضي هذا الأمر إذن، القليل من الحب مادام الحب وحده يعرف تمام المعرفة كيف يفتح ذراعيه للشخص كائنا ما كان³، رغم ندرة ظاهرة الحب في عالم الشؤون البشرية.

إن الحل الذي تقترحه هنا آرندت بصدد محاكمة الألام التي كان سببها هتلر كما استنتجته من محاكمة إيشمان دليل قاطع على عدم هروبها إلى الطوباويات الغارقة في

¹ - أخلاقيات الحرب، علم المعرفة، عدد 414 يونيو 2014، ص، 269-270.

² - انتصارا لثقافة الفعل وتجسيدها، تمتاز جهود هنا آرندت عن غيرها من الفلاسفة الذين تحدثوا عن التسامح والصفح والعفو بقدرتها على توريط الإنسان العامل -الحيوان العامل- عبر مر الزمن في تقديسه ومبالغته في الشغل ذو الطابع الاستهلاكي المرتبط بالحفاظ على البقاء ونسيانه للفعل الذي يعد أرقى أشكال العناصر المكونة للحياة الفاعلة. وهذا النسيان هو جزء من نسيان الكينونة التي سبق وأن حذر منها مارتين هايدغر في العديد من أعماله متهما الفكر الغربي بالتراجع والأفول لأنه لم يخوض في الإشكالية الميتافيزيقية العويصة التي سبق وأن طرحها للتفكير والتأمل فلاسفة الاختلاف لمرحلة ما قبل سقراط. وهنا تجد آرندت ما يبرر إقحامها فكرة العفو لأن العديد من الزلات القاتلة غير نابعة من شخص بعينه بل إنها إشكالية عويصة تنحدر من الزمن السحيق للحيوان العامل الذي تفوق على الإنسان الفاعل خصوصا في العصر الحديث وما بعده. انظر:

- Hannah Arendt, *The Human Condition*, Op.cit, pp. 236-247.

³ - جاك دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2005، ص، 61.

التقاؤل. بل إن خطتها تتجلى في قدرتها على مواجهة الطوارئ، لكن المخاطر التي قد تعترض هذا التوجه هي أن تطرح العديد من الإشكالات على "المستوى العملي-السياسي: فهل يقبل الضحية بمصافحة الجلاذ ؟ وهل يقبل من قضى نصف حياته في معسكرات الاعتقال في الصحراء مجانا أو خطأ أن يقبل الصفح وأن يسامح إيشمان ويتصالح معه ؟ وحدهم الضحايا قادرون على أخذ القرار"¹. إن فشلت إستراتيجية التسامح والصفح فما العمل إذن ؟ وفي حالة غياب الضحايا والجلاذ، أليس في ذلك مناسبة "لتحرير المستقبل من آلام الماضي"².

لا ينبغي للصفح أن يكون طبيعيا، ولا معياريا ولا تطبعيا. عليه أن يظل استثنائيا وخارقا في احتكاك مع المستحيل، كما لو كان يقطع المجرى العادي للزمنية التاريخية"³، لأن "ملكة الوعد تميز الإنسان عن الحياة الحيوانية وتذهب إلى أبعد من ذلك، واصفة إياها بأنها ملكة "خارقة" مع قدرتها على "تخليص" رجل الفعل من الضرورة وعدم الكشف عن هويته للحياة الطبيعية وللمعنى الكامن في الأنشطة الإنتاجية"⁴.

وفي ظل الأحداث المأساوية، التي يشهدها العالم اليوم ينبغي على الفلاسفة ألا يظلوا مكتوف الأيدي بل هم ملزمون بالدفاع عن تخصصهم من خلال مناهضتهم للشر المتطرف من وجهة نظر أخلاقية"⁵.

من منطلق النظرة الأخلاقية هذه، كانت آرندت من السابقين إلى الاهتمام بالنشاط العقلي لمجابهة الشر لمرحلة ما بعد الحرب في أوروبا. وعليه يجب على المواطنين

¹- رشيد علوي مقتدر، الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص، 223.

²- استقيت هذا التعبير من الندوة الدولية التي نظمت بتاريخ 10-2015 بالمغرب تخليدا لروح الفقيه المهدي بنبركة نظرا للقاسم المشترك الذي عانته الشخصيتين معا-آرندت وبنبركة- من الشر السياسي. وكما هو معلوم فإن آرندت خصصت للماضي الأليم جزءا مهما من زمنها الفكري كما في كتابها **Man in Dark Times** مستشهدة في ذلك بالشخصية المرموقة في تاريخ الفكر والترجمة يمكن أن ننطلق من تلك الصورة المأساوية التي انتحر بها فانتلر بنجامين هربا من الجستبو وفرانز كافكا وكارل ياسبيرز وآخرون الذين عانوا من الشر السياسي بشكل أو بآخر.

³- جاك دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح، سبق ذكره، ص، 12.

⁴- Hannah Arendt, **The Human Condition**, Op.cit, p. 245.

⁵- جاء هذا القول على لسان د. عز العرب لحكيم بناني خلال تكون الدكتوراه، مختبر الدراسات الرشدية، كلية الآداب ظهر المهرز فاس، عنوان التكوين: "الفلسفة التحليلية والفلسفة السياسية"، بتاريخ: 20-12-2014 .

الانخراط في بلورة مشروع للتسامح لتقنين الفضاء العمومي من بطش الأقوياء المسؤولين عن الشر، ويعد هذا المشروع بمثابة النور المنبعث من حضور الآخرين في المجال العمومي، حضور كفيل "بتبديد عتمة الحياة الخصوصية التي يقع ضحيتها كل فرد نظرا للطابع الحيوي للحفاظ على البقاء. هكذا يغدو العفو ضرورة لا محيدة عنها مادامنا نحيا في وضع بشري يزخر بالتعدد والتنوع على جميع الأصعدة"¹. ونظرا لما يكتسبه هذا الوضع من تعقيد، فإن آرندت ترى في سياسة تدبير الذات كمدخل لسياسة تدبير المجتمع، وهذا ملمح سياسي عميق سبق وأن أشار إليه أفلاطون في كتابه **الجمهورية**، والذي يجد شرعيته في القدرة على التحكم في الذات. وفي إطار الجمع بين إستراتيجية الذات في ممارسة السلطة على نفسها وعلى الآخرين نجد أنفسنا بهذا التحليل قريبين جدا من فكرة فريدة من نوعها أبدعها فوكو أسماها "ميكرو السلطة" *micropouvoirs*². وهي إستراتيجية معقدة نظرا للطابع المحايث الذي تمتاز به السلطة في الجسم الاجتماعي بأكمله. وهنا تقوم السلطة حسب آرندت "بالكامل على حضور الآخرين في المجال العمومي على شكل صورة الإنسان الموسع"³ أي : "إن الذي يأخذ زمام المبادرة والقيادة هو صورة مصغرة عن الإنسان السياسي -وهنا تكمن صورة "الإنسان الموسع" *man writ large* -" الذي يشارك في القرارات المعمول بها من قبل الفاعل المباشر.

وبالمقابل في حالة حدوث خلل في إستراتيجية السلطة سواء بشيطنتها أو بانقلابها على صاحبها مثلما ينقلب السحر على الساحر دون علم بالقاعدة السحرية، قد ينتج عند الانقلابيين معا خسائر فادحة. قلت في حالة التيهان وعدم توقع الآتي من السياسي كما وقع مع كل مختلف الأنظمة السياسية التي تختلف باختلاف الحقب والمجتمعات وأشكال الحياة، من هزات عنيفة مست الكيان البشري برمته على وجه الأرض. تساءلت آرندت بصدد أزمة السلطة لمدة أكثر من نصف قرن "ما هي بالضبط السلطة ؟ وما العمل في ظل هشاشة الوضع البشري ؟

¹ - Hannah Arendt, *The human condition*, Op.cit, p. 237.

² - يبرز فوكو هنا النظرية الماركسية للدولة التي تتكون من مجموع الأجهزة القمعية والأجهزة الإيديولوجية. لكنه يكشف بالمقابل عن سريان خفي للسلطة في المجتمع من قمة الهرم إلى قاعدته لكن هذا السيلان لا يسير وفق مجرى منتظم على شاكلة جريان الماء في مجراه وإنما هو جريان مشتت ومبعثر. بمعنى آخر الكل يفعل فعلته في بناء السلطة ولا مجال لاحتكار هذه السلطة. مأخوذ من:

- Marie Gaille, *Le pouvoir*, Op.cit, p. 69.

³ - Hannah Arendt, *The human condition*, Op.cit, p. 238.

تجد آرندت في لفظة الاقتدار النتشوية مخرجا للعودة واللامتوقع، فقط أن آرندت لا تؤمن بفكرة الإرادة التي تعد فكرة جوهرية في فلسفة نيتشه فيما يخص إرادة الاقتدار¹. ويبرز هذا الاختلاف الجوهرى لمسألة الإرادة بالنسبة للفيلسوفة في ما يتصل بتصورها لمفهوم الحرية إذ تنتقد فلاسفة الإرادة الذين ربطوا الحرية بالإرادة والأعماق الجوانية نظرا لما للفكرتين من اعتزال للعالم واحتقارهما لشؤون الناس. بل إن مسألة الاقتدار هنا لا تجد ضالتها في القوة وإنما في القدرة المنبعثة من الفعل، وعلى الذات المفكرة أن تكون محايدة للعالم وللآخرين. يبقى السؤال المطروح على آرندت هل يمكن تعميم فكرتها عن الصفح على كل تجارب الشر السياسي، خاصة وأن الفيلسوفة نهلت بشكل مباشر من المتون المسيحية لفلسفة الحب من القديس سان أوغستين والفيلسوف الوحيد الذي تعترف به في حقل الفلسفة السياسية الذي تناول الشؤون البشرية مأخذ الجد إيمانويل كاط؟ وبالنتيجة، وحده الفعل هو القادر على تقديم العلاجات المناسبة واللائم للجراح، والبحث عن التحكيم من أجل الفصل العادل بين الأطراف المتخاصمة.

تقتضي المصالحة والتسامح تفكيرا جديا لتفادي تكرار تجارب ماضي الشر السياسي، وهنا تبرز أهمية الاحتراس اليونانية التي من شأنها قيادة الفعل السياسي نحو غاياته المثلى، وتلقى على الأدوار العملية الفلسفة السياسية مهمة المساهمة في مرافقة الحقل السياسي الذي لا يخلو من هفوات وثغرات وتعقيدات. وفي حالة التجاهل قد يترتب عن هذا الوضع ثورات وحروب وعنف وهذا من شأنه أن يؤدي إلى خرق حقوق الإنسان وتصادد النزعات السياسية التي تكون الدولة هي المسؤولة المباشرة عن ذلك، التي تقتضي حلا سياسيا وعلى الفلسفة أن تكون طرفا فاعلا في البحث عن هذه الحلول وإلا سيكون العنف هو الحل الأسوأ. وعندما يتم تجريد الإنسان من الوعي ومن التفكير ومن القدرة على الفعل والمبادرة، فماذا يتبقى عنده من خصائص يمكن أن تميزه كإنسان؟

خاتمة

¹ - فضلنا ترجمة لفظة «la Volonté de Puissance» بـ "إرادة الاقتدار" معتمدين على الترجمة الفرنسية (مع اعترافنا بنسبية ذلك لقصورنا عن القراءة الأصلية لنيتشه) التي حاولنا أن نرى ما يميزها عن كلمة القوة. فالأقتدار النتشوي هنا يظهر أكثر عمقا من المعنى الأرسطي للوجود بالقوة علما أن آرندت تأخذ في بعض الأحيان باللفظة الأرسطية لمفهوم القوة فيما يتصل بالفعل السياسي. لكن مسألة السماحة والعفو تبدو صيغة نيتشوية للأقتدار أكثر عمقا من المعنى الأرسطي لمفهوم القوة، لكي تكتمل الصيغة في شقها الثاني الوجود بالفعل. الفكر العالمي والعرب، ص، 6.

إن واقعة الشر السياسي في العالم تفيد أن كل شيء ممكن ومباح. وهي المفارقة التي عاشها العقل الحديث الذي قدم وعودا للناس بتحقيق الجنة على الأرض، بينما الذي حصل هو العكس، وخير تجسيد لهذه المفارقة الأنظمة الكليانية في القرن العشرين. وعلى هذا الأساس نسجل مرة أخرى تعميق الهوة بين الماضي والمستقبل، وهذا لا يعني أن الفيلسوفة وقعت ضحية المقاربة الثنائية لفلسفة التاريخ، الماضي خير من الحاضر، بل إن نظرتها جنبتها عدم الإيقاع في حبال التكنولوجية، التي سقطت فيها العديد من فلسفات التقدم، التي ترى الحاضر أفضل من الماضي. هكذا ترى آرندت أن الفلسفة السياسية لم تعر الاهتمام أثناء معالجتها للشر السياسي للتجارب الأصيلة في التراث السياسي الغربي، التي كانت خالية من العنف، نظرا لأن الفلسفة تعاملت مع تلك التجارب الفريدة بنوع من الانتقائية¹.

خلاصة القسم

¹ - جاك دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح، سبق ذكره، ص، 56.

نخلص من خلال هذا القسم، الذي شكل استثناء مقارنة مع الأقسام الأخرى، لكونه يتضمن أربعة فصول، أن الذي تم يمكن التأكيد عليه هو أن الفضاء العمومي هو المجال أو الدرجة التي تطل مواهب الإنسان المشتركة بغض النظر عن الميول الفطرية التي تدفعه إلى العيش المشترك معا كما في المجال الأسري، بل الأهم ما في الحياة المشتركة والطابع المميز لها هو حضور الآخرين ليسوا كمتفرجين وإنما كمشاركين وفاعلين. غير أن مبدأ العمومية كما كشفت عن ذلك آرندت في العصر الحديث، أصابه الذبول وسرعان ما تحول إلى مجال للكذب وتصريف للإيديولوجيات والحسابات الشخصية الذاتية. مما نتج عنه عنف سياسي سافر وصل به الحد إلى الإرهاب ومنه إلى الشر بمعناه الواسع.

خاتمة عامة

بدأ البحث بفكرة "السياسة" عند حنا آرندت، وهي فكرة تحتاج إلى تطوير وتوضيح، وقد تطلب منا هذا الأمر متابعة يقظة وقراءة فاحصة لأعمالها، ذلك أن من يكتفي من الباحثين بقراءة أولية ومجزأة لحرفية عبارتها، مآله الوقوع في الفخ، لأنها لا تستطرد في الدفاع أو النقد بشكل ممل، بل تعرض بعضا من مكامن القوة والضعف لنظرية ما من النظريات الفلسفية ذات البعد السياسي في السطر الواحد. حدث هذا بشكل بارز مع سقراط، أفلاطون، هوبز، مكيافيللي، روسو، وماركس على وجه الخصوص. حيث ظلت الفكرة الحاضرة بقوة في أعمال آرندت، متمثلة في إعادة الروح إلى السياسة سواء باستعارتها للمفاهيم اليونانية-الرومانية أو بنقدها للأنظمة الكليانية والحادثة والتقاليد الغربية. وإذا كانت صاحبة أصول الكليانية، في الثورة و في العنف... تظهر لنا ولعها بالسياسة، فإننا نعتقد بأن عملها الضخم **الوضع البشري** لم يمنع أبدا من اعتبار آرندت متشعبة بالفكر الفلسفي إلى حد التخمة، ولا يحق لأحد أن يسحب البساط من تحت قدميها ويختزل زخمها الفلسفي وينسبه إلى جهوية معينة. صحيح أن آرندت اعترفت أكثر من مرة بأنها ليست فيلسوفة، لكن تصريحاتها هذه كانت مجرد إعلان شفوي وأغلبها جاء عبر مقابلات تلفزيونية أو صحفية، بينما كتاباتها غاصة في التربة الفلسفية التي تغذت من مختلف المكونات الفلسفية وخصوصا الوجودية منها. وهذا يعتبر دليلا كافيا لحسم الغموض الكامن هنا. لذا اعتمدنا كثيرا على هذا العمل الذي نالت من خلاله آرندت لقب فيلسوفة قبل أن تنتسب فيما بعد بالفكر السياسي الذي يتقاطع كثيرا مع مبحث علم السياسة كما نلمسه بشكل قوي في عملها الضخم **أزمة الجمهوريات**.

وبالنظر إلى الظواهر السياسية على مر التاريخ السياسي، فقد لوحظ في كثير من الأحيان حسب حنا آرندت، أن الناس المعزولين عن بعضهم البعض، هو ما شكل موضوع مناظرتها. بل لقد شكلت العزلة واحدة من المشاغل الأساسية لجميع الحكومات المستبدة وزادت من توسيع دائرتها، ونخص بالذكر هنا الأنظمة الكليانية. ونذهب إلى حد الزعم إن صح القول، أن العلاقة مع الغير سياسيا، لا تذهب في حدة الصراع إلى حد الموت كما زعم هيغل في جدلية العبد والسيد، ولا في النظرة الرومانسية لسارتر حسب قولته الشهيرة: "الجحيم هو الآخر" ولا في المقولة المثيرة للإنتباه لهوبز: الإنسان ذئب الإنسان " Homo homini lupus"، ذلك أن هذه النماذج في نظرنا تبقى تصورات ورؤى سابقة على أي

تنظيم سياسي، ساهمت بشكل أو بآخر في تفكيك الروابط السياسية للجماعات البشرية التي تتسم بالتعدد والتنوع. ومن هنا نفسر أن الإرهاب يركز على الفرد المعزول والمهمش والمقصي من خلال "إستخدام القادة الكليانيين القوة شرعيا، بينما تنبثق السلطة دائما من مجموع الإرادات التي تتصرف معا"¹.

وقد دافعت آرندت في فلسفتها السياسية عن ضرورة مد خط واضح وفاصل بين الفضائيين الخصوصي والعمومي بغاية حماية السياسة من المسألة الاجتماعية. والإنسانية في نظرها لا تنبثق مطلقا في عزلة تامة، ولا في العن، وحدها المجازفة في الحياة العمومية تمكن الواحد من أن ينال الخصائص العامة للإنسان. أي، حيثما توجد المخاطر العمومية توجد الإنسانية بالمعنى الروماني Humanitas.

ولإنضاج الخبرة السياسية لدى السياسي، فإن عليه أن يتسلح بالبعد النظري الذي من شأنه أن يغني البعد العملي الذي يفتقر إليه. وهذه واحدة من بين الأهداف التي نتوخاها من هذا العمل. فما أحوجنا اليوم إلى الدراسات النظرية التي يحتاجها السياسي للبحث في العديد من القضايا ذات الطابع النزاعي التي تطرحها مختلف الفصائل والأحزاب والشركاء المدنيين. وبهذا الملح التعددي الذي يطرحه الوضع البشري، يستطيع السياسي أن يراقب نفسه في الوقت الذي يقحم فيه الفيلسوف في السلطة، ومن دون إشراكه سيكون التدبير لشؤون الناس فظيعة. ولا يعني هذا القول أن الفلاسفة سيصبحون ملوكا أو أن يصبح الملوك فلاسفة على حد تعبير كانط. **The philosophy of kant, eternal peace,** فقط أن الفيلسوف إنسان من بين أناس آخرين له الحق في المشاركة السياسية ولا يوجد مبرر لامتناعه من خوض غمار السياسة. هكذا تغدو الفلسفة سياسية في عمقها مادامت الفلسفة تفكيرا في الإنسان وفي علاقته بالآخر وبالعالم. وقد لعب البعد الذاتي في بلورة هذه المواقف الحاسمة بالنسبة للفيلسوفة ولم تأت من عزلة أنطولوجية رأت من خلالها الله ولم تر الإنسان. بل فلسفتها نابعة من معاناة طويلة: معاناة الأب مع ألم المرض، تلك المعاناة ظلت شاخصة في ذهن آرندت حتى لحظة موتها. معاناتها مع الحب، معاناتها مع الأصدقاء اليهود، معاناتها مع العقيدة والهوية، معاناتها مع الزواج، معاناتها كفيلسوفة مع

¹-Hannah Arendt, **The Origins Of totalitarianism**, Op.cit, p. 474.

السياسة. وبما أن بشاعة العالم الذي نعيش فيه، تدفعنا إلى البحث عن إمكانيات أخرى لتتاسي هذا الأمر، نستطيع القول إلى جانب حنا آرندت أن السفر، الكتابة، الصداقة، الحب، التسامح... كلها تنويعات تجعلنا جميعا كما جعلت آرندت أن ندرك على أننا خلقنا من أجل غايات كبرى ولم تختلف من أجل التافه. ومن خلال هذه الغايات أدركت الفيلسوفة ما بين الضفتين : أوروبا وأمريكا معنى السياسة، وتقصد الحرية.

هذه العلائق المتناقضة، طبعت أعمال آرندت بدء من نصوص الشباب أزمة الثقافة والتفكير السياسي حيث سلطت الضوء على التناقض الحاصل بين الفكر الفلسفي والفكر السياسي، وقد إستمر ذلك التناقض حتى وفاتها كما في كتابها **قراءة في الحكم السياسي لكانط** المنشور سنة 1982. حيث كانت مسكونة برغبة تقديم إجابة عن السؤال كيف ترتبط الفلسفة والسياسة ؟ وتكمن الجوانب المثيرة في محاضراتها لكانط في ربطها العلاقة صراحة بين الفعل والتفكير مع التمييز بين الحياة والموت، وتسليط الضوء من جديد على هذه المسألة. هكذا طورت آرندت فلسفتها السياسية انطلاقا من تجربتها الشخصية، والتي اكتسبتها من خلال معاشتها للأحداث الدموية التي ميزت القرن العشرين. أحداثا زادت الطين بلة من خلال توسيع الهوية بين الماضي والمستقبل السياسي. وقد نحاول ملئ هذه الفجوة، فاجأتنا بتعميق العداوة بين الفلسفة والسياسة. وجهود آرندت كانت تصب في محاولة إيجاد تركيب واحد خالي من الوساطات والوصايات. وقد لاحظنا أن حفاظ آرندت على خطة الدمج بين الفلسفة والسياسة غطى مجموع فترات حياتها الفكرية رغم تنكرها بين الفينة والأخرى للفلسفة والفلاسفة، إلا أنها ظلت وفيا للفلسفة حتى آخر لحظات حياتها من خلال ألفاظ كانط الجمالية -الجميل والحسن والنافع- كما تجلى ذلك في كتابها **حياة الفكر**.

ولعل النقد الشرس الذي تعرضت له آرندت هو كتاب **إيشمان في القدس**. ورأى البعض من منتقديها أنه بمجرد ما توفيت المرأة ماتت معها القضية. وهناك من اتهمها بالغلو والمبالغة في تفضيلها للنماذج القديمة للديمقراطية على النماذج الحديثة، خاصة تلك المتعلقة بالثورات وشعرت أن لديها القليل مما تقوله عن السياسة هنا والآن. لكننا اليوم نرى عكس ما ذهبت إليه تلك الانتقادات، ونقول أن فكرها يعرف إنتعاشة قوية خصوصا مع

ظهور حركات إحتجاجية وثورات سياسية عبر أقطار العالم. ومن شأن هذه العودة، أن تتقطن لراهنية وقوة وعظمة فكر فيلسوفة ظل مغمورا ومطمورا. ونحن ندعو هنا المسؤولين عن قرارات البحث العلمي إلى إنشاء مراكز للبحث بإسم الفيلسوفة على غرار مراكز البحث الموجودة في الولايات المتحدة الأمريكية التي تحمل اسم صاحبتها. وأن الاهتمام الفردي بمثل هذه الشخصيات غير كاف. إذ كيف يعقل أن نخصص إمكانات ضخمة لتشخيص وعلاج أمراض الجسم، ولا نخصص سوى القليل والقليل من الإمكانيات لتشخيص مكان الضعف التي يعاني منها الفكر.

وتبقى جهودنا المنجزة في هذا البحث كفاتحة خير للخوض في القضايا النظرية التي أثارها آرنست في فلسفتها السياسية، خاصة وأن الإمام بفكر آرنست يتطلب جهدا ووقتا وفيرين أكثر مما كنا نتصور قبل أن نخوض في هذا العمل المائل أمامكم. وذلك يدخل في إطار باب التوصيات التي نقترحها لترسيخ الثقافة السياسية في مبحث الفلسفة السياسية التي يفتقر إليها السياسي اليوم.

البيبلوغرافيا

◆ المتن باللغات الأجنبية.

- ✓ **Hannah Arendt** : Joachim Fest, Eichmann était d'une bêtise révoltante, Entretiens et lettres, traduction de l'allemande et de l'anglais (américain), annotations et postface de Sylvie Courtine-Denamy, Edité par Ursula Ludz et Thomas Wild,
- ✓ **Hannah Arendt**: The Jewish Writings, Edited By Jerome Kohn and Ron H. Feldman, Hannah Arendt, The Literary Trust, 2007.
- ✓ **Hannah Arendt**: Responsibility, and Judgment, Edited and with an Introduction by Jerome Kohn, Schochen books, New York, 2003.
- ✓ **Hannah Arendt**: The Human Condition, Chicago : University of Chicgo Press, 1958. A seconde edition, published in 1998, has an introduction by Margaret Canovan.
- ✓ **Hannah Arendt**: Qu'est-ce que la politique ? Texte établi et commenté par Ursula Iudz, traduction de l'allemande et préface de Sylvie courtine-Denamy, éd. Du Seuil, coll, L'ordre Philosophie, 1995.
- ✓ **Hannah Arendt**: Essays in Understanding 1930-1954 Formation, Exile, and Totalitarianism, Jerome Kohn, ed. New York: Harcourt Brace, 1994.
- ✓ **Hannah Arendt**: with an Interpretive Essay by Ronald Beiner, The University of Chicago, Press, 1982.
- ✓ **Hannah Arendt**: Lectures On Kant's Political Philosophy, Edited and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner, The University of Chicago Press. 1982.
- ✓ **Hannah Arendt** : The Life of the Mind, One/ Thinking, Two/ Willing, Harcourt, Inc. San Diego, New York London. 1978.
- ✓ **Hannah. Arendt**: vies politique, Traduit de L'anglais et de l'allemand par Eric Adda et les Autres, Gallimard, 1974.
- ✓ **Hannah Arendt** : crises of the Republic, New York : Harcourt Brace, 1972.
- ✓ **Hannah Arendt** : La crise de la culture Huit exercices de pensée politique, traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy, Gallimard 1972.
- ✓ **Hannah Arendt**: Man in Dark Times, New York: Harcourt Brace, 1968.
- ✓ **Hannah Arendt**: Past and Future, Eight Exercises, in Political Thought, New York : Viking Press, 1968.
- ✓ **Hannah Arendt**: Eichman in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil, New York : Viking Press, 1963.
- ✓ **Hannah Arendt**: The Origins of Totalitarianism, New York: Harcourt Brace, 3rd edition, 1951.

◆ المتن المترجم إلى العربية :

- ✓ حنة آرندت، حياة العقل، الجزء الثاني، الإرادة، ترجمة، أ. نادر السنوسي، دار روافد الثقافية للنشر، الطبعة الأولى، 2017.
- ✓ حنة آرندت: أسس الكليانية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقى، الطبعة الثانية، 2016.
- ✓ حنا آرندت: الوضع البشري، ترجمة، هادية العرقى، جداول، مؤمنون بلا حدود، الطبعة الأولى، 2015.
- ✓ حنا آرندت: ما السياسة، ترجمة وتحقيق، زهير الخويلدي، سلمى بالحاج مبروك، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى 2014.
- ✓ حنة آرندت: ما السياسة ؟، ترجمة زهير الخويلدي، أ. سلمى بالحاج مبروك، منشورات ضفاف، الرباط، الطبعة الأولى، 2014.
- ✓ حنة آرندت: بين الماضي والمستقبل ستة بحوث في الفكر السياسي، تعري عبدالرحمان بشناق، جداول، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، أكتوبر، 2014.
- ✓ حنة آرندت: مارتين هايدغر، رسائل حنة آرندت ومارتين هايدغر 1925-1975، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول، الطبعة الأولى، 2014.
- ✓ حنة آرندت: إيشمان في القدس تقرير حول ثقافة الشر، ترجمة، نادر السنوسي، تقديم علي عبود المحمداوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية، الطبعة الأولى، 2014.
- ✓ حنة آرندت: في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، مراجعة، رامز بورسلا، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، سبتمبر 2008.
- ✓ حنة آرندت: في العنف، ترجمة، إبراهيم العريس، دار الساقى، الطبعة الأولى، 1992، بيروت-لبنان.

◆ المراجع باللغة العربية

- ✓ أبو حيان التوحيدي، الصداقة والصديق، دار الحديث، القاهرة، طبعة، 2007.

- ✓ أحمد شراك، سوسيولوجيا الربيع العربي أو الثورات التأسيساتية، منشورات مقاربات، الطبعة الأولى 2017.
- ✓ أرسطو، السياسة، ترجمة الأب أوعسطينس برباه البولسي، مراجعة وتقديم هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2012.
- ✓ آلان تورين، ما هي الديمقراطية، حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبّيس، دار الساقى، الطبعة الثانية، 2011.
- ✓ باولو بومبيني، السياسة الأوروبية في القرن العشرين، ترجمة، ناجي رزق، الطبعة الأولى، 2011.
- ✓ بول ريكور، العادل، تعريب: عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، تنسيق: فتحي التريكي، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، 2003.
- ✓ جاك دريدا، تاريخ الكذب، ترجمة وتقديم، رشيد بازي، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2016.
- ✓ جون جاك روسو، الكتابات السياسية، الجزء الأول، ترجمة وتعليق، عبد السلام الشدادى، الطبعة الأولى، 2013، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.
- ✓ جون جي ميرشيمر، لما كاد يكذب القادة حقيقة الكذب في السياسة الدولية، ترجمة غانم النجار، عالم المعرفة، ديسمبر 2016.
- ✓ سورين كيركورد، في نقد الدين الجماهيري، ترجمة قحطان جاسم، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى 2015.
- ✓ عبد الحي أزرقان، الاتجاه الفوضوي في فلسفة سارتر، منشورات ضفاف، بيروت لبنان الطبعة الأولى، 2012.
- ✓ علي بنمخلوف، محمد الصغير جنجار، مفردات الفلسفة الأوروبية الفلسفة السياسية، الطبعة الأولى 2012، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.
- ✓ غيوم سيبرتان-بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة عز الدين الخطابي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2011.

✓ غيوم سيبرتان-بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة، عزالدين الخطابي، مراجعة، جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2011.

✓ ليو شتروس، تاريخ الفلسفة السياسية

✓ ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة، مراجعة وتقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى، 2011.

✓ مايكل ج. ساندل، العدالة ما الجدير أن يعمل به ؟، ترجمة مروان الرشيد، جداول، مؤمنون بالحدود، الطبعة الأولى، 2016.

✓ المثقفون والانتفاضات العربية وجهات نظر، إعداد وتقديم أنوار المرتجي، جامعة محمد الخامس أكادال، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة: الكتاب الجامعي، رقم 10، الطبعة الأولى 2014.

✓ مشيل حنا متياس، الصداقة قيمة أخلاقية، مجلة عالم المعرفة، عدد 444، يناير 2017.

✓ مصطفى الحساوي، نسيج الصداقة، منشورات "اختلاف"، الطبعة الأولى، 2001.

✓ مليكة بن داودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 2015.

✓ ميريام ريفولت دالون، سلطان البدايات بحث في السلطة، ترجمة د. سايد مطر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى بيروت، أيلول 2012.

✓ نبيل فازيو، مفهوم السياسة عند حنا أرندت "من العنف إلى الديمقراطية"، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية "مدى"، الطبعة الأولى، 2009.

✓ نور الدين علوش، حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة، دار الروافد الثقافية الطبعة الأولى، 2013.

✓ نيقولا مكيافيللي، الأمير، تعريب خيرى حمادة، الطبعة الرابعة والعشرون، 2002، دار الأفاق الجديدة، بيروت.

✓ هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج،

✓ ويل كيمليشكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشو، مراجعة صالح مصباح، دار النشر - سيناترا، الطبعة الأولى، 2010.

◆ المراجع باللغة الأجنبية

- ✓ **Alain Eraly**, *Autorité et légitimité le sense collectif*, érés, 2015.
- ✓ **Céline Spector**, *Le pouvoir*, Flammarion, aout 2011.
- ✓ **Craig J. Calhounm John Mc Gowan**, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, U of Minnosota Press, 1997.
- ✓ **Danna Villa**, *the Cambridge Companion to Hannah Arendt, published by the press syndicate of the University of Cambridge*, University Press, 2000.
- ✓ **Dimitri El Mur**, *L'amitié, Textes choisi et présenté par Dimitri El Murr*, Flammarion, Paris, 2001.
- ✓ **Elisabeth young-bruehl**, *Hannah Arendt*, traduit de l'américain par joél roman et Etienne Tassin, pluriel ,1999.
- ✓ **Francoise Collin**, *L'homme Est-il Devenu superflu ?* Hannah Arendt, Editions, Odile Jacob, Novembre, 1999.
- ✓ **Jean-Claude Poizat**, *Hannah Arendt une introduction*, Pocket, 2003.
- ✓ **Marie Gaille**, *Le citoyen*, Flammarion, Paris, 1998.
- ✓ **Peter R. Baehr**, *The Portable Hannah Arendt*, Penguin Books, 2003
- ✓ **Saint Augustin**, *Le mensonge*, L'Herne, 2010.
- ✓ **Simon Swift**, *Hannah Arendt: Routledge critical thinkings, First published 2009*, London and New-York, October 2008.

◆ كتب جماعية :

✓ حسن العمراني، (ترجمة)، جاك دريدا وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2005.

✓ مجموعة مؤلفين، الفعل السياسي بوصفه ثورة دراسة في جدل السلطة والعنف عند حنه آرندت، إشراف وتنسيق، علي عبود المحمداوي، تقديم محمد شوقي الزين، دار الفرابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى تموز 2013.

◆ المقالات باللغة العربية :

- ✓ جورج كتورة، (ترجمة)، مارتن هايدغر، ما هي الفلسفة، مراجعة جورج زيناتي، "مجلة العرب والفكر العالمي"، خريف 1988، عدد، 4.
- ✓ حماني أفعلي، عزالدين الخطابي، (ترجمة)، حنا آرندت، أزمة الثقافة، "مجلة الأزمنة الحديثة"، عدد مزدوج، 3-4، غشت 2015، ص ص، 8-17.
- ✓ حميد لشهب، (ترجمة)، هنا آرندت، ومارتين هايدغر 1925-1975، أنطونيا غرنبورغ، "مجلة العرب والفكر العالمي"، العدد، 33-34، 2015، مركز الإنماء القومي.
- ✓ حوار مع مارتن هايدغر، مارتن هايدغر، نصوص نسيان الكينونة، "مجلة العرب والفكر العالمي"، عدد 4، خريف 1988.
- ✓ رشيد بوطيب، حنة آرندت، عن الحقيقة والكذب، في السياسة، "الدوحة"، العدد، 116، يونيو، 2017، صص، 79-82.
- ✓ سعيد بوخليط، (ترجمة)، بيار سوفاني، ماهية العشق عند الفالسة، هل هناك عشق للحقيقة؟ "مجلة العرب والفكر العالمي"، العددان، 34-35، ص ص 141-159.
- ✓ عبد الحي أزرقان، (ترجمة)، بول ريكور، الأخلاق والسياسة، مدارات فلسفية، "مجلة الجمعية الفلسفية المغربية"، العدد السادس، صيف، 2001.
- ✓ عبدالسلام بنعبدالعالي، رغبة في الخداع، ولو بقول الحقيقة، "الدوحة"، العدد 116، يونيو 2017، صص، 74-75.
- ✓ عزالدين الخطابي، (ترجمة)، آرندت حنا، مارتن هايدغر في عيد ميلاده الثمانين، "مدارات فلسفية"، العدد الثالث-فبراير 2000. ص ص. 113-125.
- ✓ عزيز الهلالي، بنحبيب والاستعادة النقدية لإشكالية السيادة والكونية، "مجلة عالم الفكر"، العدد 4 أبريل-يونيو، 2015 صص 177-213.
- ✓ علي عبود المحمداوي، تدبير الذات سياسيا: حنة آرندت وفهمها للوضع الإنساني ذاكرة السياسة وسياسات الذاكرة، يتفكرون، "مؤسسة مؤمنون بلا حدود"، محور

الهوية والذاكرة ومسارات الاعتراف، العدد الرابع صيف 2014، صص، 132-145

✓ **فتحي المسكيني**، (ترجمة)، جاك دريدا، سياسات الصداقة، ترجمة، "مجلة يتفكرون"، ملف العدد الأخلاق والسياسة، العدد السادس، 2015.

✓ **كوينتين دولافيكوار**، مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند حنة أرندت وهابرماس، "مجلة إضافات"، العدد الثاني والعشرون - 2013، ص ص. 48-59.

✓ **محمد الشيخ**، فلسفة كانط السياسية والحقوقية، نظرة مغايرة حنة أرندت مؤولة لفكر كانط السياسي والحقوقى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 143، 2003. محمد شوقي الزين: الحرية جوهر السياسة، "الأزمة الحديثة"، العدد 5، صيف 2011.

✓ **محمد المصباحي**، الكذب السياسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة، ندوات ومناظرات، رقم 143، 2003. علي عبود المحمداوي، تدبير الذات سياسيا: حنة أرندت وفهمها للوضع الإنساني، "مجلة يتفكرون"، العدد الرابع، صيف 2014، مؤمنون بلا حدود.

✓ **محمد جلوب الفرحان ونداء ابراهيم خليل**، حنة أرندت والموقف من الوجودية، الفعل السياسي بوصفه ثورة، دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنة أرندت. الطبعة الأولى 2013.

✓ **محمد شوقي الزين**، أسئلة الحرية ورهاناتها، "مجلة الأزمة الحديثة"، العدد 5، صيف، 2012.

✓ **محمد شوقي الزين**، هل الفعل السياسي أرقى أشكال البراكسيس ؟ تأملات في النظرية السياسية لدى حنة أرندت، الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، إشراف علي عبود المحمداوي، "ابن النديم للنشر والتوزيع"، الطبعة الأولى 2012 .

✓ **موسى معريش**، مشكلات القيم في فلسفة أوغستين، تبين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 16، المجلد الرابع، ربيع 2016، صص، 93-106.

✓ نور الدين علوش (ترجمة) كوينتين دولا فيكتور، مفاهيم المواطنة والقضاء العمومي عند حنة أرندت، وهابرماس، "مجلة إضافات"، العدد 22، ربيع 2013.

◆ مقالات باللغات الأجنبية :

◆ مجلات باللغات :

- ✓ **Hannah Arendt**, *philosophie et politique*, Magazine Littéraire, N337, Novembre, 1995 .
- ✓ La Philosophie de A à Z, *Elisabeth Clément*, Chantal Demonque, Laurence Hansen-Love, Pierre Kahn, Hatier, Paris, Avril 2000.
- ✓ **Jean- François Dortier**, chapitre 3 : *philosophie et politique, penser le totalitarisme, à propos des origines du totalitarisme*, Hanna Arendt, philosophie De notre temps, Sylvain Allemande, éditions, sciences humains 2007, p. 158.

◆ أفلام :

- ✓ Entretien télévisé de Hannah Arendt avec Gunter Gaus, diffusé sur la seconde chaîne de télévision allemand, le 28 octobre 1964, dans le cadre série « Zur Person ». Le texte de cet entretien a paru pour la première fois dans le livre de Gunter Gaus : Zur Person. Durée 1h55.
- ✓ Enregistrement télévisé du procès de Eichman en cd, Documentaire écrit par Michaële Prazan et Annette Wievioka, Réalisation : Michaël Prazan production : Kuiv Productions, 2011.
- ✓ **Hannah Arendt**, Drame/ Film biographique, Réalisatrice : Margarethe Von Trotta, Scénario : Margarethe Von Trotta, Durée 1h 54m, 2012.

◆ معاجم :

- ✓ معجم لالاند، تعريب، خليل أحمد خليل، إشراف، أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت لبنان - باريس، الطبعة الثانية، 2001.