من الثورة إلى تأسيس الحرية: قراءة في كتاب الثورة لحنا أرندت

د. فواسمي مراد(*)

على سبيل التقديم...

يبدو وكأن التاريخ يتقن لعبة العود الأبدي التي لطالما تم التأكيد عليها على طول الامتداد الزماني للميتافيزيقا الغربية، فمن هيراقليطس إلى نيتشه وحتى دريدا نجد بأن مشكلة العودة وأسئلة البدء قد عرفت نقاشاتها العميقة حول مسائل المصير والقدر والإنسانية المتأزمة خصوصا عبر الفينومينولوجيا الهوسرلية وهو ما يعكس حال التقلبات الفكرية والسياسية التي عاشتها أوروبا والعالم الغربي عموما. هذا ما يتعلق بالفلسفة الأوروبية أو التي تدعى بالقارية منها، وأما الحديث عن الفلسفة الأمريكية فهو وإن كان أمرًا يختص بطريقته الخاصة في معالجة القضايا الفلسفية وتناولها إلا أنه يشترك في الكثير من الأشياء معها (الفلسفة القارية) وعلى رأسها المسألة التاريخية والسياسية بالأخص. فالتاريخ يعيد نفسه، والسياسة في الموقف الراهن إنما هي مجرّد انعكاس لواقع تريد الولايات المتحدة الأمريكية إسقاطه وفقا لمقاييسها على مجالات وحقول أنثروبولوجية وعرقية مهما كان اختلافها عنها عميقا ومتسعا، وهذا لا لشيء سوى لأن هذه الولايات تريد أن تلعب دور الوصي على السياسة الدولية، انطلاقا من «نجاحها» محليا، وبالتالي فإنها ترى بأن هذا النجاح المحلي قد يتحول إلى نجاح كوني، كما كان الأمر مع ثورتها، فإلى أي مدى يمكن التسليم بهذه الفرضية السياسي - أمريكية؟ وهل فعلا هناك نجاح لما يسمى بالثورة الأمريكية؟ وهل

(*) أستاذ محاضر، بقسم الفلسفة، جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم، الجزائر.
عضو في مخبر: أنساق، بنيات، نماذج وتطبيقات، جامعة وهران، الجزائر.

هو نجاح مطلق أم بالمقارنة مع ثورات أخرى؟ وما هي مكاسب هذه الثورة؟ وإلى أي مدى يمكن إسقاطها الدول العربية والإسلامية مع اعتبار معطياتها العرقية والدينية والثقافية؟

إن الثورة ظاهرة حديثة على مستوى الحياة الإنسانية، في مقابل الحرب فهي، من الناحية التاريخية، من أقدم الظواهر «في حين أن الثورات بنوع خاص لم تكن موجودة قبل ظهور العصر الحديث، لا بل إنها من أحدث الوقائع السياسية الرئيسية»[١]. بينما يختلف الغرض فيما بينها، فإن كان الهدف من الثورة الحرية فإن الغرض من الحرب لم يكن مرتبطا بها إلا في النادر من الحالات، على الرغم من أهمية الانتفاضات الحربية ضد الغزاة الأجانب والمغتصبين التي طالما اعتبرت مقدسة.

على أن هذا الفارق من حيث الطبيعة والممارسة ما بين الحرب والثورة لا يعني أبدا أنه لا وجود لعلاقة بينهما، فهناك علاقة متداخلة وتبادلا مشتركا الأمر الذي جعل الانتقال يكون بالتدريج من الحرب إلى الثورة. وعمومًا هي ليست ظاهرة جديدة، بل يمتد زمانها إلى زمان الثورات نفسها، فهي إما أن تكون مسبوقة ومصحوبة بحرب للتحرير كالثورة الأمريكية وإما أن تؤدّي إلى حروب دفاعية وعدوانية كالثورة الفرنسية.

زيادة على هذا فقد ظهرت في القرن العشرين، بالإضافة إلى ذلك أنماط مختلفة من الأحداث وفيها كان صخب الحرب مجرد مدخل، ومرحلة تحضيرية للعنف الذي أطلقته ثورة ما[٢]، أو حتى أنها تطوّرت إلى حرب عالمية يبدو أنها استمرار لثورة ما، وهو ما حدث (نوع من حرب أهلية على أبعد المستويات كالحرب العالمية الثانية)، وعموما فإن السبب الوحيد الذي يمكن أن يكون مقنعا لاندلاع ثورة من الثورات أو حتى حربا من الحروب هو مسألة الحرية، غير أن وجه الاختلاف بينهما يكمن في أن إمكانية زوال الحرب موجودة في حين أنها بالنسبة للثورة غير ممكنة التوقع «وحتى لو نجحنا في تغيير ملامح هذا القرن إلى حد لا يعود معه معتبرا قرن الحروب، فإنه سيظل بالتأكيد قرن الثورات»[٣]، بحيث

(١) أرندت (ح)، في الثورة، ترجمة، عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز بورسلان، ط١، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٤.

(٢) كان هذا هو فهم باسترناك للحرب والثورة في روسيا في روايته المعنونة دكتور زيفاكو.

(٣) في الثورة، ص٢٣.

إن أصحاب الثورات هم أكثر الناس تأهيلا لفهم الحياة السياسية والاجتماعية في حين إنّ الدّاعون إلى الحرب من حيث هي اغتصاب يتجاوز النطاقات المحلية إنما سيكتشفون بأن هذه الإستراتيجية إنما تجاوزها الزمان في مجال العلاقات الدولية، وعموما فإن عبارة الحرب تقال على ما هو ذو علاقات خارجية، بينما تطلق كلمة الثورة والثورة المضادة(*) على ما له صله بالشؤون الداخلية.

وفي مقابل الظواهر السياسية الأخرى التي يمكن تداولها بالحوار والنقاش فإن الحرب والثورة لا يمكن أبدا فيهما التحاور وفقط بل هما مرهونتان بالعنف الأمر الذي يجعل منهما ظاهرتين سياسيتين فريدتين، فالعنف هو ما يسمح بتحول الثورة إلى حرب والحرب إلى ثورة، فـ«حجم العنف الذي انطلق في الحرب العالمية الأولى يكفي لإحداث ثورات بعد انتهاء تلك الحرب حتى من دون وجود عرف ثوري أو لو لم تكن قد حدثت ثورة في السابق على الإطلاق»(١)، ذلك أنه لا وجود لإمكان الحوار بين السياسة والعنف(**)، فالسياسة حوار ونقاش وتبادل آراء ومحاولات إقناع بينما العنف صخب، أخذ ورد لابد من أن يسود فيه الصمت بدلا من صخب الكلام الذي لا يمكن أن يسمع أي أن «النطق بالكلام لا طائل منه حين يواجه العنف»(٢).

(*) هناك فهم آخر للثورة لا يمكن أن يقابل أو يستبدل بخبرة في ثورة مقابلة، وذلك أن الثورة المقابلة ـ وهذا تعبير صاغه كوندورسيه (Condorcet) أثناء الثورة الفرنسية ـ قد ظلت دائما مرتبطة بالثورة، كرد الفعل المرتبط بالفعل. إن ما قاله دوميستر (De Maistre) من جملة مشهورة وهي «إن الثورة لن تكون ثورة معاكسة بل الضد للثورة» ظلت كما هي منذ أن تفوّه بها في عام ١٧٩٦، عبارة عن نكتة فارغة.

(١) في الثورة، ص ٢٣.

(**) ترجع أرندت مسألة العنف في الثورات إلى المرجعية «الأسطورية» للثقافة الإنسانية التي يمثلها كل من: قابيل وهابيل، وروموليوس الذي ذبح ريموس: أي «التراث التوراتي والكلاسيكي» وهو ما يعني أن العلاقات الإنسانية على الدوام يكون بدؤها بالجرم، بالقتل، وفقا لما يلي: «في البدء كانت الجريمة - وما عبارة «حال الطبيعة» سوى صياغة جديدة مصفاة نظريا لهذا المعتقد» في مقابل العبارة الإنجيلية «في البدء كانت الكلمة» المشحونة بأفكار الخلاص وخير الإنسانية. هذا إن كان يحيل على شيء فإنما هو إحالة على تغليب مبدأ الشر في الكون الذي يبدأ بانتهاك حقوق الأقربين وعلى رأسهم: الأخ الذي هو شريك مسيرة الحياة. أنظر: في الثورة، ص ص ٢٥-٢٦.

(٢) في الثورة، ٢٤.

تقدّم حنا أرندت (١٩٠٦-١٩٧٥) في كتابها «في الثورة» الثورتين الأمريكية (١٧٧٥-١٧٨٣) والفرنسية (١٧٨٩-١٧٩٩) على سبيل التوازي، بحيث تقوم بمساءلة هذين الحدثين بمفاهيم البعدية والمصير. إنها تقوم بمقابلة الثورة الأمريكية التي تعتمد على الحرية مع الثورة الفرنسية التي تقوم على المساواة. فالأولى قد نجحت، من منظورها، بناء على تثبيت نظام عمومي في إطار تقليدي. في حين أقامت الثورة الفرنسية قطيعة مع التقليد وهو ما يعتبر، حسب أرندت، مصفوفة الانحراف نحو السياسات المعاصرة.

يكمن سر نجاح الثورة الأمريكية في أنها أقامت نموذجا مؤسسا على مفهوم الحرية، ذلك أن لها رؤى ملموسة أكثر، قائمة على العيش معا والتجمع المشترك، وبهذا أمكنها تأسيس نظام سياسي واجتماعي حيث ارتبط فيه الناس بالوعد والعقد لا بمبدأ أكثر شمولية لهيمنة عامة. فبالنسبة لحنا أرندت تتعارض الهيمنة مع حرية المواطنين، وهي القيمة التي تم تقديمها من قبل النظام الأمريكي. ففي مفهوم الهيمنة الشمولية تطلق الفلسفة بمفهوم الـ «السلطة تكمن في الشعب»، إذ يبدو مفهوم الشعب هذا مجردا وأكثر شمولية مقارنة مع مفهوم المواطنين الذي توحدهم الوعود الشخصية. إن الفلسفة تقبل، في النظام الأمريكي، التوازن وتنسيق السلطات بين الدولة الأمة بحيث إن النموذج الأمريكي يقيم شكلا من السلطة المتوازنة، ولهذا فإنها (أي أرندت) تعود إلى تأثير مونتيسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) على الثورة الأمريكية انطلاقا من توازن وتكافؤ السلطات والفصل بينها، التشريعية، القضائية والتنفيذية، ضامنا استقرار سير المؤسسات.

إن الثورة الأمريكية تحترم التراث الذي تشير إليه بل وتستوحي منه قوتها، ذلك أن السلطة في الولايات المتحدة الأمريكية ترتكز على التعالي. أي أن كل ما هو غير متحرر من التراث فإنما هو بالضرورة انزلاق حسب أرندت.

تنقد حنا أرندت، من خلال الثورة الفرنسية، العديد من المفاهيم التي ترى بأنها تحمل طابع المطلق ولاسيما الشمولية وتحديدا: مفهوم المساواة، الهيمنة العامة، والمطلق السياسي، إنها تقابل مفهوم المساواة بمفهوم الحرية، كما ترى في الشغف بالمساواة، نزعة روسوية للثوة الفرنسية، متميزة بطوبويتها التي تخفي إرادة الفضيلة الكاملة إذ بإمكانها أن تؤدي إلى نوع من عدم الإحساس بالشر: إنها تشير إلى موضوع الفضيلة من دون أن تحتفظ به في

نطاق فكر روبيسبيار (١٧٥٨-١٧٩٤). وانطلاقا من هذا فإن هذه المساواة قد جرّت العديد من الخسائر الخاصة بالعدالة والانتقام من القانون. وهذا ما يعني بأن الحد الأقصى للشفقة على الفقر/الفقراء قد أثار نزعة المساواة التي تحمل الطغيان. ففيما وراء هذه الدعوة إلى المساواة، تعلن حنا أرندت، مطلقا سياسيا، متجسدا في مطلق آخر وهو مفهوم الهيمنة الكلية. إنها ترى بأن إرادة تحرير الجنس البشري من الفقر باسم السياسي أمر جد خطير.

ومن هنا يولد العنف الرهيب، وهي بذلك تأخذ مثال أهوال (١٧٩٣-١٧٩٤) وحتى الثورة البلشفية (١٩١٧). فبالنسبة لأرندت الهيمنة والإرادة الشمولية قد تمّ تحديدهما في مجمل فكر جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨)، من حيث إنهما يتعارضان مع الفعل الخاص بالشرط الإنساني، إنهما مفهومان يناقضان التعددية، ذلك أن الإرادة العامة واحدة غير قابلة للتجزئة. إن الإرادة العامة تتعارض مع إرادة الأغلبية، أي جملة من الإرادات الفردية. أما في مجالات أخرى فإنها تقوم في العديد من المرات بموازاة الثورتين الفرنسية والروسية، وبالأخص ترى بأن روبيسبيار قد كرّس لديكتاتورية الحزب الواحد، إنها تدرك الظاهرة التي توازي بين الثورتين الفرنسية والروسية: أي الصراع ما بين الأنظمة الحديثة للحزب والأعضاء الثوريين السوفييت بالنسبة للثورة الروسية والمجتمع الشعوبي بالنسبة للثورة الفرنسية، وفي كلتا الحالتين فإن النتيجة هي الاحتفاء والانتصار لنظام الحزب وفشل مجلس الشيوخ.

الثورة، ظاهرة حداثية غير مسبوقة:

لا وجود للثورة، بالمعنى الأصيل قبل العصر الحديث، وهو ما يدعو إلى ضرورة البحث في قدامة زمانها من عدمها، وهذا ما يطرح سؤال بدايتها (أي الثورة). هناك ارتباط نوعي بين الثورة والبداية، فالثورة ليست مجرّد تغيير، إنها ليست مجرد ما كان معروف لدى المدينة- الدولة بالمعنى الإغريقي أي «الصراع الأهلي»، وبالتالي لا يمكن إسقاط التعريف الأفلاطوني[1] عليها،

(١) يتعلق الأمر هاهنا على العموم بتحديد مفهوم الثورة بالنظر إلى التصور الإغريقي، فهو لم يكن يحمل أي معنى للتغيير الذي طرأ عليه في المعنى الحديث، إذ يرى أفلاطون بأنها «تحول شبه طبيعي في شكل من أشكال الحكومة إلى شكل آخر، أو حتى بوليبوس الذي كان يرى بأنها: الدورة المحددة المتكررة التي تحكم الشؤون الإنسانية»، وهو بذلك كان قد كرّس لما مضمونه بأن «تحولات الحكومات من شكل إلى آخر تأتي بالتوافق مع الطبيعة»

وهو ما يعني عدم وجود تماثل في ظاهرة الثورة ما بين العصور القديمة والعصور الحديثة نظرا للرؤية الكلاسيكية للطبيعة الإنسانية وشؤونها، إذ كان منطق الدورة المتكررة هو الذي يحكم الحياة التاريخية والسياسية، ومن ثمة فإن أي تغيير إنما سيكون تغييرا على مستوى بنية صغيرة لا يؤثر على مجرى التاريخ عموما. هذا ما يعني أنه لا يوجد سابقة لمعنى الثورة في العصر القديم. ولكن في المقابل هناك جانب آخر للثورة يمكن العثور عليه في التاريخ القديم، وهو ما يرتبط بـ «القضية الاجتماعية» التي هي أصلا مرتبطة بالواقع الاقتصادي.

فحسب أرندت فإن «سير الثورات» السابقة يبين بأن كل محاولات حل الإشكالية الاجتماعية بوسائل سياسية قد أدت إلى الترهيب والعنف، وهو ما يوافقها عليه فوانسوا فوري (François Furet) إلا أنه يضيف على ذلك بأن العنف يلي «الوهم السياسي» للثوريين أي الاعتقاد بأن السياسة والإيديولوجيا بإمكانها أن تستعمل في إعادة تشكيل العالم الاجتماعي. وهاهنا فإن تأملات أرندت تقترب من رؤية «توكفيل». بحيث إنها تدرك تناقضا تراجيديا لا يمكن تجنبه مابين السؤال الاجتماعي وواقع الحرية السياسية، مؤدية بالثوريين إلى تجاهل أهمية تأسيس مؤسسات سياسية قابلة للحياة[1].

هذا ماكشف عنه أرسطو في قراءته لمختلف الانقلابات التي قامت بها مختلف الحكومات اليونانية والتي ينتهي بها الأمر إلى أن المصلحة هي التي تحكمها على العموم فـ «المصلحة التي هي مفيدة لشخص أو لمجموعة من الناس، هي الحاكم الأعلى في الأمور السياسية، وينبغي أن تكون كذلك»[2]، وهو ما يعني بأن أساس الانقلابات والثورات إنما هو مصلحة الناس عموما أو طبقة منهم أو فرد واحد فقط وثمة يكمن سر اختلاف أنواع الحكم وأنظمته، فإذا كان الفرد أو الطبقة أو الشعب هو الذي يحكم عل سبيل الظاهر فإن المصلحة هي التي تحكم في نهاية المطاف على سبيل الحقيقة والباطن، أو بالأحرى فإن «المصلحة» عامة أو خاصة كانت هي أساس الانقلابات.

من هنا نقول بأن المصلحة هي المحرك الرئيس الذي يقوم بتغيير دواليب الحكم بالنظر إلى كون المجتمع يحتوي طبقتي الأغنياء والفقراء. هذه الطبقة الأخيرة أصبحت

(1) Voir : Hannah Arendt, Essai sur la Révolution,Gallimard, Paris, 1985.

(٢) في الثورة، ص ٢٩.

مقتنعة تماما بأنه لابد وأن يكون هناك نوعا من تساوي الفرص بين مختلف الأفراد، وانتشار الخيرات على سبيل العموم بدلا من الاحتكار المطلق لصالح الأقليات، وهاهنا إنما جاءت هذه الطبقة لتقوم بتغيير قانون الطبيعة الإنسانية التي كانت تسير على صورة الجسد الإنساني الذي يحتوي طبقات أحدها أرقى من الأخرى، ولكن هذا الواقع ما أصبح ليرضي هذه الفئة من الناس، بناء على مبدأ الإيمان بإمكانية انتشار الخير بين الجميع انطلاقا من مبدأ مختلف تماما. هذه الفكرة أمريكية الأصل، إنه الشك الأمريكي الذي كرسته التجربة الاستعمارية الأمريكية والذي تضرب جذوره في أصل المسرح الأمريكي(*) إلى جانب وعي الفقراء بأنهم هم أنفسهم يشكلون ثروة في حدّ ذاتهم (العمل والكدح) بدلا من أن يرضوا باستخدامهم كوسائل لتحصيل الثروة من قبل الأقلية، وهو ما روّج له، من خلال المسرح، كل من لوك وآدم سميث، وبالتالي هو ما يشكل تجاوزا للدّورة القديمة القائمة على التمييز الاجتماعي بين الغني والفقير، الذي طالما اعتبر معطى طبيعيا، وعليه فإن وجود المجتمع الأمريكي وفقا لما ترى حنا أرندت، هو ما يمكن تسميته بالقطيعة العملية مع المعتقدات اليونانية القديمة.

لقد أصبحت أمريكا هي النموذج الأصلح لأوروبا والعالم من بعد، والثورة الأمريكية هي المعيار الذي تقوم عليه مطالب الثورات وهو ما يحيل على تأثر الثورة الفرنسية بها، على المستوى الاجتماعي بالخصوص أي مستوى القضاء على الفقر والتخلص من التمايز بين الطبقات الاجتماعية المختلفة، إذ أمكن هنا تأسيس «حكومة معتدلة» في جو يسوده «التماثل المريح» ليصبح مبدأ الثورة في أوروبا هو مبدأ «المساواة الرائعة التي يتمتع بها الفقير مع الغني»[1]، ليعطى الانطباع بأن مقام الثورة لابد وأن يكون مقام الحياة الاجتماعية قبل السياسية منها اقتداء بالثورة الأمريكية.

(*) يرجع أصل هذه الفكرة إلى جون آدامس الذي كتب، قبل عقد من الثورة الأمريكية، يقول: «إني أرى أن استيطان واستقرار أمريكا هو بمثابة فاتحة لمخطط عظيم بعناية إلهية، وذلك لتنوير الجاهلين ولانعتاق المستعبدين من البشر في أرجاء الأرض كلها»، وبالتالي هو نوع من الشيوعية على سبيل الاستعارة.

(١) في الثورة، ص٣٣.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن محاولة إعطاء تحديد للثورة انطلاقا من الرؤية الدينية(*) في مقابل الرؤية العلمانية التي تجعل منها مزيجا بين هذا وذاك، فهي تأخذ منهما ومن جوهريهما، فالمسيحية مثلا بما هي دين قد منحت الثورة معنى التمرّد على التمايز بين الأرواح أمام الله، أما ما تأخذه من العلمانية فهو «فصل الدين عن السياسة وتصاعد دنيا المدينة»(١)، لصالح ظهور نوع جديد من العقلية السياسية هي العقلية العلمانية، وكأن الثورة في هذا المجال لا يمكن أن تكون سوى علمانية وفقط بالنظر إلى كون النزعة «الروحية المتمرّدة» التي لا يمكنها، واقيعا، تحصيل أية نتائج على المستوى السياسي، بل هي عقيمة من الناحية التاريخية، فالواقع هو الذي يحكم وليس عالم السماوات المرتبطة به تلك التعاليم المسيحية، وعليه فإنه لا وجود أصلا، وفق ما تقول حنا أرندت، لما يسمى بالثورة المسيحية قبل العصر الحديث بل يجب إضفاء الطابع الحداثي عليها وتخليصها من نزعة المساواة التي بقيت مرهونة بها.

أ. الثورة، رؤية فلسفية للزمان والتاريخ:

وفي رؤية أخرى تقدم أردنت على مناقشة فكرة الثورة وعدم أصالتها في الماضي أي حداثتها بناء على رؤية فلسفية مسيحية للتاريخ الإنساني (الغربي)، الذي يقوم على تصور معين لمفهوم الزمن (الزمن الخطي المستقيم والزمن الدائري المتكرر) والحالة هذه فإن التصوّر العلماني الحديث للثورة ينبني على أنه لابد وأن تكون هذه الأخيرة خاضعة للتفسير الخطي وليس الدائري حتى يمكن القول بأن هناك تغيرا، وهذا بناء على أن التصور المسيحي قائم على الرؤية الدائرية للزمان والتاريخ، وهو ما يجد امتدادا له في الفلسفات الإغريقية القديمة. كما نعثر على رؤية تاريخية أخرى موازية لهذه الرؤية الأخيرة، وهي أن فكرة تعاقب الأجيال وتجدد روحها أمر بداهي في مثل هذه المسألة، فحتى يحدث التغيير لابد وأن

(*) لأجل الكشف عن علاقة الثورة بالدين هناك الادعاء القائم على أن المسيحية نفسها ذات طابع ثوري تجاه التمايز بين الأرواح إلا أننا نجد أن أردنت ترجح كفة العلمانية على كفة الدين عموما والمسيحية بالأخص، وهو ما تشجعه الثورة الأمريكية نفسها انطلاقا من التأسيس لمبدأ الحرية مقابل مبدأ المساواة. أنظر في الثورة، ص ٣٤.

(١) في الثورة، ص ٣٤.

يكون هناك جيل قادر على إحداثه، قادر على غزو الوقائع القارة والمستقرة، جيل بإمكانه التخلص من عقلية الدّورات الآلية والمتكررة لصالح الخطوط المستقيمة، ولعل هذا هو الفارق ما بين الروح اليونانية والرومانية منها، وكأن الأولى روح مسيحية والثانية روح علمانية، الأولى تؤمن بعالم الثبات والقرار والثانية إيمان بالواقع والاستمرارية في التغيير، الأولى عالمها إلهي والثانية ذات عالم إنساني[١].

٢. المحركات النظرية واللغوية لمفهوم الثورة:

ومن هنا يمكن الانتهاء إلى أن ميلاد هذا المفهوم الجديد عن «الثـورة» من حيث هي فكرة جديدة أصلا، لا سابقة لها لم يظهر أبدا قبل الثورتين: الأمريكية والفرنسية وهذا بناء على ارتباطهما الوثيق بـ: الحرية والبدء المطلق، أو تدشين عهد جديد (هو عهد إعدام الملك وإعلان الجمهورية)، بل ما ينبغي التركيز عليه هاهنا هو أن تجربة الحرية إنما يتم خوضها بصورة متفرّدة لم تتم معايشتها من قبل، وهنا تحدث أصالة المعنى الذي تقدمه أرندت للثورة من حيث هي بدء بلا عود وكأنها موقف فلسفي أصيل يبتغي التفكر والتمعن فيه، إلا أن لحظة التمعن هذه غير كافية، بل لابد وأن تقترن بالممارسة الفعلية لأول مرة من خلال التجربة، أي أنه لابد من التحرر من الحرية السلبية ومعايشة تجربة الحرية التي تنطلق الثورة منها[٢].

ترتبط الثورة، بما هي مفهوم فلسفي-سياسي له تاريخ، بالظروف التي تم استخدامه فيها وباستعمال الناس له أي بمدى تداول الناس له مع مراعاة تجدد تجربة الثورة التي تحتاج في كل مرة إلى تعبير متزامن مع روح الظروف الجديدة، إذ تقوم بتناول تاريخ كلمة «الثورة» وبالأخص بداياتها الأولى في الفكر الإيطالي ممثلا بماكيافيللي مؤسسها الأول فهو لم يكن «الأب [الروحي] لعلم السياسة أو للنظرية السياسية، ولكن من الصعب الإنكار بأن المرء قد يرى فيه أبا روحيا للثورة»[٣]، إلا أنه ومع كل هذا لم يكن استخدام مفهوم

(١) في الثورة، ص ٣٧.
(٢) في الثورة، ص٣٨.
(٣) في الثورة، ص ٥٠.

الثورة جديرا لأن شروطها لم تكن متوفرة آنذاك، وهذا «من أجل تأسيس كيان سياسي دائم»[١].

لقد كانت السياسة الماكيافيللية تفرض عليه استعمال لفظ آخر غير الذي كان معتمدا من قبل ألا وهو الكلمة اللاتينية «سيسيرو» وكلمته (mutazioni del stato) التي هي تعبير عن «الإطاحة الإجبارية بالحكام ولاستبدال شكل من أشكال الحكومة بآخر»[٢]، إنها ما كان ينظر له أفلاطون وأرسطو من بعد وحتى بودان (Bodin)، إذ لم تكن كلمة تعبر سوى عن حالة أو وضعية ينبغي تجاوزها، إلى جانب إصراره (أي ماكيافيللي) على العنف بكل أنواعه إحياء لروح التاريخ الروماني القديم، وهو ما يقربه من رجال الثورة الفرنسية، ومن ثمة يتم التوجّه نحو مرحلة التأسيس التي تتمثل في وضع القوانين، أي وضع سلطة جديدة تتلاءم مع عقلية السلطة المطلقة القديمة التي تبتغي تقليد سلطة الله في طابعها المطلق خصوصا في مستوى الشرعية وهو بذلك قد كان يطمع في إيجاد أفراد يتميزون بصفات الإله في حكم الناس[٣].

على هذا فإنه لم يتم استخدام لفظ «الثورة» في التعبير عن مثل هذه التصورات التي كان ينظر لها ماكيافيللي وإنما استخدم لفظ الـ «حالة» (lo stato)[٤]، وفي مقابل هذه الكلمة ترد كلمتين أخريتين هما «العصيان» (Rebellion) والتمرد (Revolt) في لغة العصور الوسطى بمعنى خال من الإحالة التي تؤديها كلمة "الثورة" من تأسيس لنوع من الحرية جديد وهي النزعة العقلانية، على ما يبدو واضحا، من لفظ التأسيس الذي تتحدث عنه أرندت.

إن المعنى الذي كان سائدا في هذه الفترة وكأنه نوع من ثورة العبيد المستضعفين على ذوي الأولويات في السلطة والمكانة، أي انقلاب الغالبية الساحقة على الأقلية ذات المكانة العليا بقصد المطالبة بالمساواة التي هي ليس أصلا حقا من الحقوق الطبيعية أو على الأقل الذي لم يكن معروفا في هذه الفترة، القرون الوسطى، (أي قبل العصر الحديث)، وبالتالي

(١) في الثورة، ص ٤٨.
(٢) في الثورة، ص ٤٨.
(٣) في الثورة، ص ٥٢-٥٣.
(٤) أنظر في الثورة، هامش ٢٤ ص ص٥٣-٥٤.

فمظهر الثورة كان متمثلا في «العصيان» والانقلاب على السلطة، ولكنه كان يتم بهدف التبادل بين صاحب السلطة وفئة معينة لا يحصل فيها الشعب على أدنى اعتراف بقيمته وأهميته كمجموعة من المواطنين الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم، ولا حتى أدنى حقوق المشاركة السياسية، فقد كان على الفرد أن يكون حرا بالولادة أو إقطاعيا أو من النبلاء حتى يتم له الحكم.

هاهنا تكمن ضرورة التمييز بين الروح الثورية والنزوع نحو الجدة في الأمور، فالروح الثورية رغم أنها تتضمن الجدة في الأمور إلا أنها لا تنحصر فيها فقط، بل ينبغي التمييز بينهما حتى من الناحية النفسانية التي تدعو إلى المحافظة على مكتسبات الثورة(*) بدلا من التقدم نحو الأمام وخلق فرص الاستمرارية الثورية، وهي مشكلة من يدعون «الثورة» من أصحاب العصور القديمة الذين ينفرون من الجدة المطلوبة مع الثورة فـ «فاستخدام هذه الكلمة يشير بوضوح إلى الافتقار لتوقع ما لا سابق له من جانب الفاعلين الذيم لم يكونوا أكثر استعدادا من مشاهدي الفعل المعاصرين لهم»(١).

إن الفكرة الأساسية التي تخرج بها أرندت هي أن كلمة الثورة تقضي على عالم قديم وتأتي بآخر جديد حتى على مستوى الاستعمال اللغوي لها، وبالتالي فهي ذات معنى مجازي بالدرجة الأولى خصوصا بالنسبة للمعنى الفلكي لها، ومع ذلك فهي تحمل المعنى الأنثروبولوجي الذي يتمثل في «تقلبات المصير الإنساني صعودا ونزولا»(٢)، (أول استعمال سياسي لها كان في القرن السابع عشر، حينما تمت الإطاحة بالبرلمان الرديف وبمناسبة إعادة الملكية في ١٦٦٠، وبالتدقيق في ١٦٨٨ حين طردت أسرة ستيوارت ونقلت السلطة الملكية

(*) تشير كلمة الثورة في أصلها اللاتيني والمستخدم من قبل كوبرنيكوس إلى «الحركة الاعتبادية للنجوم وبما أن ذلك هو خارج تأثير الإنسان وبالنتيجة فهو لا يقاوم، فإن تلك الحركة لم تتصف بالجدة والعنف.إن الكلمة تشير بوضوح إلى حركة دائرية متكررة، إنها ترجمة لاتينية بالغة الدقة لمصطلح بوليبوس، وكان أصله قد نشأ في علم الفلك واستخدم على سبيل التشبيه في السياسة، فإذا استخدمت الكلمة للتعبير عن شؤون البشر على الأرض، فهي تفيد بأن أشكل الحكومة القليلة المعروفة تدور بين البشر الفاني بتكرار أزلي وبالقوة ذاتها التي لا تقاوم وتجعل النجوم تسير في الدروب المرسومة لها في السماوات. ص ٥٧.

(١) في الثورة، ص ص ٥٦-٥٧.

(٢) في الثورة، ص ٥٨.

إلى وليام وماري)، وهو ما تختلف الفيلسوفة الأمريكية فيه مع ما يدوّنه القاموس: «روبير الصغير٢»، فهي ترى بأن هذه الكلمة تتضمن معنى إعادة السلطة، بمعنى حرية مستعادة ببركة الله، بدلا من نزعها من أصحاب الطغيان، وهذا بالاعتماد على اللسانيات، وبتحديد أكثر دقة «إعادة النظام القديم الذي جرى إرباكه وانتهاكه من قبل طغيان الملكية المطلقة أو من جراء إساءة استخدام السلطة من الحكومة الاستعمارية»[١].

لقد أصبح مفهوم الثورة يحتمل محمولات على محمولات لم يكن يحتملها أصلا في بداياته الأولى: الجدة، البداية والعنف، هي معان غير متضمنة في اللفظ الأصلي لكلمة الثورة بل بالعكس فالثورة إحالة على ما تم رسم خط مسيره مسبقا وبالتالي فهي ما تم التسطير له قبلا أي أنها ليست نقله مفاجئة وكل ما في الأمر أنها ترتبط بمعنى اللامقاومة من طرف الإنسان أصلا، إنها تتضمن غياب الفاعل الإنساني المقاوم. بحيث يثبت الحوار الذي جرى بين الملك لويس السادس عشر ورسوله ليانكورت (Liancourt)(*) بأن هناك فارقا كبيرا ما بين مفهومي «التمرد» و«الثورة» إذ مع الأول تبقى السلطة والمكانة والقدرة على المواجهة بينما مع الثاني فإن السائد هو اللامقاومة، أي ضرورة الاستسلام الذي تحيل إليه كلمة «ثورة» في المعنى الفلكي من حيث إن الكواكب لا يمكنها أن تقاوم قانون الحركة الطبيعية لها.

يمكن لمفهوم الثورة أن يحتمل دلالة «السيولة» التي تعني اضطرام الصراع بين شد وردّ، فعل ورد فعل، فـ«تيار الثورة الجبار يتصاعد باستمرار بفعل «جرائم الاستبداد» من جهة، وبفعل «تقدم الحرية» من جهة أخرى والذين كان يحث أحدهما الآخر بشكل محتدم»[٢]، الأمر الذي يخلق صيرورة الأحداث المستمرة المتلاطمة مع بعضها البعض والتي بفضلها يحدث التقدم في صورته الهيراقليطية التي لابد منها، إنها «العاصفة الثورية» بلغة روبيسبيار (Robespierre)، إنه الطابع الذي غدا سائدا عن الثورة.

---

(١) في الثورة، ص ٦٠.

(*) لقد كان هناك حوارا بين لويس السادس عشر ورسوله ليانكولت، في ليلة ١٤ تموز/يوليو ١٧٨٩، بسقوط الباستيل وتحرير بضعة سنجاء منه وترد القوات الملكية قبل وقوع هجوم شعبي [...] قال الملك إنه تمرد، فصححه رسوله ليانكورت قائلا: «كلا يا صاحب الجلالة، إنها ثورة»..، في الثورة، ص ٦٤.

(٢) في الثورة، ص ٦٦.

للثورة إذا معنى استعاريا قد يستحضر الإنسان وقد يغيبه، أحيانا يجعله المحور الرئيس وأحيانا أخرى يجعله غير قادر على المقاومة بسبب تغييبه، وأحيانا أخرى يجعل من الأحداث المتضاربة هي وكيف تم الانقلاب مثلا على الملكية ونظامها من قبل الثوريين الذين لم يكونوا يعتقدون أصلا بأنهم أحرارا أو الذين كانوا تابعين للنظام الملكي، خاضعين له بامتياز في عام ١٧٨٩، لأجل الوقوف إلى جانب الطبقات الدنيا في المجتمعات بل وأقاموا حكومة ثورية على أنقاض الملكية الفردية. فمنذ الثورة الفرنسية لم يعد هناك من ثورات متعددة ومتنوعة سوى ما يسمى بـ«الثورة الدائمة» بناء على أنها امتداد لتاريخ ١٧٨٩، وهي التي تمت صياغتها في زمان «برودون»: «لم يكن هناك شيء قط كالثورات المتعددة، وأنه يوجد فقط ثورة واحدة بعينها، وهي أبدية»[١].

لقد كشف الثورة الفرنسية عن نفسها في فلسفة هيغل، وهذا انطلاقا من عودته المستمرة إليها، وبالأخص فيما يتعلق بميلاد المفهوم الحديث للتاريخ الذي يرى بأن المعنى النظري قد تمكن من بعث ذاته في الحياة الإنسانية وتجاربها التي كثيرا ما نبذها الفلاسفة وأنكروا كونها ملهم عالم الأفكار والثبات، كما الفلسفة التي جاءت بعد كانط أمكنها أن تصبح مجالا لوضع فلسفة للتجربة الحقيقية التي تكتسي معنى نظريا بصورة مخالفة: التنظير للحياة اليومية بحيث تم تأسيس فلسفة للتاريخ بدلا من فلسفة للسياسة. في حين أن السياسة تقوم على وصف الفعل الإنساني في حد ذاته وفهمه، انطلاقا من منظور المشاهد نفسه الذي من الممكن أن يصل إلى نوع من الفهم لمثل هذه الظواهر المطروحة أمامه للفهم والقراءة.

من هذا المنطلق تحاول حنا أرندت أن تقدم لنا قراءة عن موقع الثورة من منظور فلسفة التاريخ، وعلاقتها بالحرية والضرورة، فالرجال الذين ورثوا الثورة الفرنسية في نظرها كانوا يدعون لأنفسهم (خلال القرنين التاسع عشر والعشرين) تمثيل التاريخ والضرورة التاريخية، فأصبحوا بدلا من التأكيد على الثورة والحرية، ممثلين للضرورة التي كانوا يحصرون عليها بناء على رؤيتهم للفكر السياسي، وعموما فإنه لا يمكن الإنكار بأن الثورة الفرنسية هي التي جعلت من الفلسفة مجال الاهتمام بالحياة اليومية والسياسية

(١) Theodor Schieder, Das Problem de Revolution, im 19 Jahrhundert, Historische Zeitschrift, vol, 170, 1950, نقلا عن حنا أرندت، في الثورة، ص٦٩.

بالأخص أي أنها أصبحت تستلهم قضاياها من هذه الثورة علّ وعسى أن تكتشف قانونا أو علاقة ثابتة بالارتكاز عليها، ومن هنا فإنه يمكن فهم حقيقة الثورة الفرنسية انطلاقا من جغرافيا مخالفة وتاريخ مختلف، أو بصورة أخرى إنها دعوة لاعتبار الثورة عموما أيا كان انتسابها ثورة إنسانية لا تنحصر بحدود فالحس ينبغي ألا يكون مرهونا بالتاريخ القومي، بل بتجاوزه لصالح الإنسانية عموما «إن الحقيقة تتعلق بإنسان بصفته إنسانا، وهو بوصفه واقعا دنيويا ملموسا لا يوجد في أي مكان بالطبع»[1]، ومن ثمة يصبح هذا التاريخ تاريخا للعالم، والحقيقة هي روحه، بل حتى القرنين ١٩ و٢٠ يخضعان لها، إنها نوع من الجدلية التي تمت تسميتها بـ: الثورة والثورة المضادة، التي لا يمكن إلا التسليم لنتائجها المتمثلة في لحظة الحرية على الأرض، وفي المقابل تجحد هذه الحرية ضدها الذي يدخلها في صيرورة الجدل المتجددة وهي الضرورة التي يقع فيها التاريخ بناء على تأثره بعلوم الطبيعة انطلاقا من تأثر الفلاسفة المنظرين له: هيغل وحتى فيكو الذي كان ينظر إلى كون الضرورة تكمن في حركة التاريخ كما تكمن في الحركة الفلكية التي تقوم أساس على الحركة الدورانية ومن ثمة تتولد مسألة الضرورة.

تأسيس الحرية، ميلاد مفهوم ثوري جديد

من بين القضايا الأكثر أهمية بالنسبة للفكر الإنساني قضية الحرية(*) إزاء الاستبداد، تلك القضية التي تشكل في حقيقة الأمر وجود السياسة ذاته[2]. لقد عادت كلمة الحرية

---

(١) في الثورة، ص ٧٢.

(*) يتحدث القديس أوغسطين في «مدينة الله» زيادة على ذلك انطلاقا من الخلفية الخصوصية للتجارب الرومانية مقارنة مع غيرها من كتاباته، بحيث إنه يفهم الحرية لا بما هي مقدرة إنسانية داخلية/جوانية، وإنما بما هي طابع/ميزة للوجود الإنساني في العالم. لا يملك الإنسان الحرية بالفعل، إنها، بالأحرى، تأتيه إلى العالم لتتماهى مع تجلي الحرية في الكون؛ فالإنسان حر لأنه بدء ولأنه خلق هكذا بعدما كان الكون قد جاء سلفا. فعند ميلاد كل إنسان يتأكد هذا البدء الأصلي لأنه في كل حالة يتأكد شيء جديد في عالم موجود سلفا ليستمر في الوجود بعد موت كل فرد. يمكن للإنسان البدء لأنه بدء، فأن يكون إنسان وأن يكون حرا أمر واحد نفسه. لقد خلق الله الإنسان في بغاية إدخال ملكة البدء في العالم: الحرية. Voir: Hannah Arendt, La crise de la culture - Folio essais.

(٢) أرندت (ح)، في الثورة، ص ١٣.

إلى الظهور ذاتها في القاموس الثوري بعدما تمت استنصالها منه، وهذا يعني نوعا من فرض الوجود الذي حققته في السنين الأخيرة على أخطر المناقشات السياسية الخاصة بالبحث في موضوع الحرب وموضوع الاستخدام المبرر للعنف[١].

من هنا يمكن أن تصبح الثورة، لحظة للفعل السياسي النموذجي المتمثل في تجسيد الحريات. إذ ترى أرندت في الثورة الفرنسية معركة محدودة مابين الندرة واللامساواة، في حين إن الثورة الأمريكية قد كانت بحثا لامحدودا عن الحرية السياسية. إنها التيمة المركزية لأرندت على مدى دراستها للنظرية السياسية التي كانت تقوم بفصل الحياة السياسية (المجال العمومي) عن الحياة الاقتصادية والاجتماعية (الدائرة الخاصة). وهي من هنا ترفض التأويلات الليبيرالية والماركسية للثورات السياسية الحديثة. إنها تتقدم ضد هذه الرؤى لترى بأن ما يميز هذه الثورات الحديثة هو عرض الممارسة الأساسية للقدرات السياسية، قدرات الأفراد الذين يتصرفون على أساس هدف جماعي معتمد لأجل إقامة فضاء ملموس للحرية. إن هذا التحضير هو إرادة إقامة فضاء عمومي ومؤسساتي للحرية والمشاركة المدنية التي تسجل هذه اللحظات الثورية بما هي لحظات الفعل السياسي النموذجي.

على الرغم من أن أرندت تعترف بأن الثورتين الفرنسية والأمريكية قد فشلتا في محاولتهما لإقامة فضاء سياسي مستدام وحر، حيث تجري النشاطات بالتداول في القرارات، وبالممارسات المتناسقة، فإن حالة الثورة الفرنسية، تقوم على خضوع الحرية السياسية لانشغالات تسيير الخيرات (المسألة الاجتماعية) التي اختزلت المؤسسات السياسية في إدراة وإعادة توزيع الخيرات والموارد[٢].

يتجلى اعتبار الحرية بالدرجة الأولى في ما كان سائدا في الحروب، في نظر حنا أرندت، حيث لم تكن واقعة تحت طائلة العنف بل كانت تتم في صورتها السياسية، والدليل على ذلك إقناع الأثينيين بتجرع السم بدلا من إرغامهم على تناولها ولكن هذا فقط المستوى الداخلي (المدينة-الدولة) أما على مستوى العلاقات الخارجية فالأمر لا يحتاج إلى تبرير وهذا

(١) نفسه، ص ١٤.

(2) Voir : Hannah Arendt, Essai sur la Révolution,Gallimard, Paris, 1985.

كله قائم على تصور أن الإنسان الحر هو الإنسان اليوناني، وما عداه فليس حرا، يعني أنه في الإمكان استخدام العنف ضد غير الأحرار والحروب ضد بلاد الفرس دليل على ذلك[١].

لقد قامت ظروف التقنية الحديثة بالقضاء على مفهوم الحرية، تحديدا، مع الحرب العالمية الأولى، وهو ما دعا إلى استحضار النقاش حولها من جديد، بشأن مسألة الحرب بعد أن اتضح أننا قد بلغنا مرحلة من التطوّر الثقافي، حيث غدت وسائل التدمير بشكل يستبعد استخدامها العقلاني. وبعبارة أخرى، «إن الحرية بدت في هذا النقاش وكأنها لتبرير ما أصبح غير قابل للتبرير على أسس عقلانية»[٢]، وهاهنا لابد من الإشارة إلى أن الحرية السياسية ليست أبدا ظاهرة سياسية بل هي تلك المجموعة من السلوكات الحرة من الأفعال غير السياسية، فالحرية السياسية التي كان الإغريق يعيشونها في إطار المدينة-الدولة هي في الأصل حرية قائمة على اللاحكم: لا أريد أن أكون حاكما ومحكوما، يمكن تقريبها من معنى المساواة أمام القانون، وهذا في مقابل الديمقراطية التي هي عبارة عن نوع من أنواعها حتى وإن كان للأغلبية بل هي نوع من الاعتراض على فكرة اللاحكم الأثينية[٣].

لقد أمكن تحقيق المساواة بين أفراد المدينة-الدولة بناء على كونهم مواطنين لا أفراد، وهو ما أمكن تحقيقه من خلال فكرة الانطلاق من أنهم ليسوا متساوين أصلا، من حيث الطبيعة، فاللامساواة هي التي مكنت من تحقيق هذه المساواة التي هي في لحظة من اللحظات نوع من الحرية السياسية إذ تجعل منهم مواطنين، وهو الأمر الذي يجعل من الحرية وحتى المساواة معطيين إنسانيين لا إلهيين، فالحاكم مثلا لم يعد حرا وفقا لهذا التصور لأنه لا يكتسب حريته إلا انطلاقا من مساواته مع نظرائه، ونظرا لكونه حاكما فليس له نظير وبالتالي فهو ليس حرًا أو على الأقل هو أقل حرية من المواطنين المتساوين أمام القانون، وفي الوقت نفسه لا وجود للحرية بالنسبة له أو لغيره ممن يحكمهم، ومن منطلق الحياة السياسية أو ميدان معين تعاش فيه فعليا (في المدينة الدولة) لا نظريا[٤].

---

(١) الرومان هم أول من برر الحرب على انها عادلة أو غير عادلة من أجل الحصول على قوة تنفيذ القرارات بقوة السلاح وهي فكرة غير ذات علاقة بالحرية.....أنظر، في الثورة، ص ١٤ وما بعدها.

(٢) في الثورة، ص ص ١٦-١٧.

(٣) في الثورة، ص ٤٠.

(٤) في الثورة، ص ٤٢.

من المؤكد أنه ليست هذه هي الحرية المقصودة في العصر الحديث حينما كان يريد كوندورسيه والثوريون تحصيلها، فالحرية المقصودة لديهم ليست مرتبطة فقط بالحقوق والحكومات الدستورية وما يسمى بالحقوق المدنية، التي ليست امتدادا للثورة نفسها، بل إن الثورة امتداد لحقوق ثلاثة رئيسة هي: الحياة، الملكية والحرية، كما يجدر استثمار حقوق أخرى ثانوية حتى تتحقق هي نفسها كحقوق أساسية، أو حتى لأجل التجمع قصد المطالبة بالحقوق المدنية فهي ليست حرية أيضا، بما أن العصر الحديث قد كان معنيا على الدوام بالحرية والتحرر معا.

إن التحرر هو شرط الحرية نفسها ومبدأ تحقيقها بالتقدم بلا كبح، أي الوصول إلى الحرية، الأمر الذي يتطلب نوعا جديدا من الحكومات «في حين أن الرّغبة بالحرية كونها طريقة سياسية للحياة تقتضي تشكيل شكل جديد من الحكومة، إنها تتطلب دستورا لجمهورية»[1].

أ. أساس تكوين الحرية، جدل الثورة والدستور:

كانت الحرية حلم العالم القديم بينما السعادة واقع العالم الجديد، وهما، معا، نتيجة للثورة التي قامت على مستوى المحيط الأطلسي، فالهدف الرئيسي هو تكوين الحرية بالدرجة الأولى كما يقول روبيسبيار، أو بالأحرى تشكيل الجمهورية التي هي النهاية المنطقية للحكومة بناء على «مبادئ الحكومة الثورية» التي هي الابن الشرعي لحرب التحرير والكفاح من أجل الاستقلال الذي هو شرط تكوين تصور وطني عن الحرية، في الولايات المتحدة[*]، ولكن في الوقت نفسه لابد وأن تكون كل حرب، إن كانت حاصلة، أن تتبعها ثورة حتى تقوّمها ومن هنا فإن النتيجة المنطقية والواقعية التي يثبتها التاريخ هي

---

(١) في الثورة، ص ٤٤.

(*) العلم بأنه لابد من الفصل وبدقة ما بين الحرب الأمريكية والثورة الأمريكية، فحتى وإن كانت الحرب قد انتهت إلا أن الثورة لم تنته، أي أنه لابد من تلافي الخلط بينهما مثلما يقول راش (Rush): «ليس هناك ما هو أكثر شيوعا من خلط مصطلح «الثورة الأمريكية» بمصطلح «الحرب الأمريكية» الأخير.إن الحرب الأمريكية قد انتهت، ولكن هذه النهاية هي أبعد ما تكون عن حال «الثورة الأمريكية». والذي أسدل الستار عليه ما هو إلا الفصل الأوّل من الدراما العظمى. ويبقى أن نقيم لحكومتنا ونوصلها إلى حد الكمال».

أن نهاية كل تمرد هي التحرير بينما الثورة هي تأسيس الحرية، وعلى هذا فإنه ينبغي إزالة سوء الفهم الكامن في عدم التمييز ما بين التحرير والحرية، فالتحرير حدث تاريخي وهو موضوع اهتمام المؤرخ الذي يضع نصب عينيه الدراما والأحداث الواقعة فيه بناء على أن هناك حكاية تحكى، وهو ما يقوم على سوء فهم واضح يجعل من الثورة المضادة أكثر أهمية من الثورة نفسها في صنع الدساتير وتثبيت الحريات، فذاك ما يفهم على أنه «النتيجة الواقعية لثورة مضادة»[١]، إلا أن واقع الدساتير الحديثة والحكومات الدستورية يثبت غير ذلك، لأن مسألة تقييد الحكومة تعني بالدرجة الأولى تقييدا للحريات المدنية أي حرية الشعب، وهو الأمر نفسه الذي شهده القرن التاسع عشر في صورة "الملكيّة المقيدة" ذات الطابع السلبي نظرا لكونها مرهونة بضريبة التصويت[٢].

يعود سبب عدم القدرة على إدراك العنصر الثوري في صنع الدساتير، باعتبارها تعبيرا عن الحرية، إلى الثورات التي لم تتمكن من صنع نهاياتها، أي تأسيس الحرية، وهو حال الثورة الصينية والرّوسية منها والتي كان القائمون عليها يفخرون بقدرتهم على الحفاظ على الحكومة الثورية، إلى جانب الانتعاش الثوري لدول أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى إلى جانب عدد من مستعمراتها، فالدساتير، والحالة هذه، ليست أبدا تعبيرا عن الحرية والاقتناع بها وإنما هي مجرّد طريقة في التعبير عن فشل الثورة وعلامة من علامات الهزيمة، فالخبراء هم الذين كانوا ينتهون إليها وكأنها حل سحري للهروب من واقع الفشل والهزيمة، أو بالأحرى الدستور هو أداة للتعبير عن الهزيمة بصورة لا تحمل الاعتراف بها (بالهزيمة) وفي الوقت نفسه لأجل عرقلة الثورة التي أخذ مدّها يزداد[٣].

إن الدستور بهذا المعنى مجرد حكم مسبق حول الثورة بالنظر إلى كونه من عمل الخبراء الذين يتبين غرضهم في ذلك من خلال الرغبة في إيقاف الثورة لا غير، وبالتالي فمن المستحيل أن يكون الدستور تعبيرا عن حرية الشعوب لأنها قد وئدت قبل أن تولد وعلامة وأدها الدستور نفسه الذي يتم انطلاقا منه التغني بالحرية بناء على أن الشعب هو الذي

(١) في الثورة، ص ٢٠١.
(٢) في الثورة، ص ٢٠٣.
(٣) في الثورة، ص ٢٠٤.

يشكل الحكومة وليس الدستور، فـ «الدستور ليس فعل حكومة، بل فعل شعب يكوّن حكومة»(*) الأمر الذي يعني أن الدستور لابد وأن يتم عرضه على الشعب (في الثورتين الفرنسية والأمريكية) «فالشعب هو الذي يمنح الحكومة دستورا وليس العكس»(**).

فدساتير الخبراء تولّد عدم الثقة بين الشعوب والحكومات والدليل على ذلك سقوط نصف أوروبا في نوع من الدكتاتوريات خمسة عشر عاما بعد سقوط الحكومة الملكية في القارة الأوروبية، أما ما تبقى فإنه واقع تحت افتقار السلطة والقوة والاستقرار (الجمهورية الثالثة في فرنسا مثلا) وأمّا عن تعاقبات مختلف الدساتير وتعددها فإنه يجعل من الدستور نفسه مهزلة للشعوب لأنه يساهم في نشر الفساد.

إن عامل السلطة المطلقة واللامحدودة يحول الناس إلى «وحوش مفترسة» (وهو عيب في الطبيعة الإنسانية) ولذلك فإنه ينبغي ألا تمنح له هذه الأخير في صفتها المذكورة وعليه فإن وجود الحكومة أمر ضروري حتى لا تحدث تجاوزات من قبل أصحاب السلطة المفرطة على المواطنين وحرمانهم حقوقهم، أو من قبل فئة معينة من المواطنين على آخرين من المجتمع نفسه، بعضهم تجاه بعض وهو ما يشير إلى البحث في الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه الحكومة.

يتمثل هذا الأساس في الحريات العامة الذي كان الإنجليز يطالبون به حتى من ليسوا إنجليزا، تشبثا بمقولة بيرك «إنهم [أي الأمريكيين] أمّة تجري في عروقها دماء الحرية» فسواء كنت إنجليزيا أو إيرلنديا أو ألمانيا أو سويديا... فأنت لك الحق في كل الحريات الخاصة بالإنجليز وبالحرية التي ينص عليها هذا الدستور «والمعنى أنه لكل الناس حقوقا متساوية بما أنهم متساوون بالولادة، وهو ما يتضمنه الإعلان عن حقوق الإنسان من خلال الثورة الفرنسية»(١).

(*) «الدستور هو شيء سابق لحومة ما، والحكومة ما هي إلا مخلوق من صنع دستور» أوردتها حنا أرندت في ص ٢٠٦، من المصدر نفسه.

(**) هذا ما تم تحقيقه في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٧٨٠ حيث تمت إقامة دستور مستقل عن الحكومة من قبل الشعب، وهو ما يقوله مورغان في «ميلاد الجمهورية».

(١) في الثورة، ص ٢١٣.

بد تجربة الحرية وسؤال السلطات السياسية:

لقد كان تأثير مونتيسكيو على الثورة الأمريكية ينافس قدر تأثير روسو على الثورة الفرنسية، على مستوى تأسيس تكوين الحريات السياسية، من حيث إن مفهوم التأسيس (Constitution) لا يعني القوة بل كون صرح الحرية ينبغي أن يقوم على تأسيس القوة والتوزيع الصحيح لها، من حيث إنها تحيل على الـ القدرة لا على تسويف الأمور، حتى يتم التمكن من الجمع بين القوة والحرية،[1]، بحيث تم التأكيد من قبل المؤسسين على أنّ الحرية والقوة بإمكانهما تأكيد تجربة الاستعمار المرتبطة بهما معا وفي الوقت نفسه وبنفس المعنى في الكثير من الأحيان، ذلك أن اللّفظ الفرنسي Pouvoir يتضمنهما معا، إذ يعني: الحرية بما هي نوع من ممارسة الإرادة في فعل أو عدم فعل شيء ما، وفي الوقت نفسه: إمكانية فعل شيء ما. هذا ما يكرّس إمكانية القول، ولكن أيضا ضرورة الانطلاق من استقلالية السلطات بعضها عن بعض، والتي هي أصلا مسألة لم يكن مونتيسكيو أوّل من اكتشفها وإنما أرسطو أو على الأقل بوليبوس(*) مثلما تقول حنا أرندت، ولكن في صورة النقاشات التقليدية عن الأشكال المختلطة للحكومة بصورة ضمنية، بحيث تم إدراك قيمة نظام الرّقابة على السلطات، وهو المبدأ الذي يقول: «السلطة توقف السلطة» لأن عدم الفصل بين سلطة وأخرى لا يعني إلغاء الوضع القانوني وإنما إلغاء للحرية، وهو ما يذهب إليه أيضا جيفرسون الذي يقول :"إن الحكومة التي كافحنا من أجلها...يجب أن تقام ليس فقط على مبادئ حرة [...] بل أن تكون سلطات الحكومة فيها منقسمة ومتوازنة بين مقاطعات حاكمية متعددة بحيث لا يمكن لأحد تجاوز حدودها القانونية من دون أن يكون قد جرى فعليا كبحه ومراقبته من الآخرين»[2]، وهذا من أجل تفادي الوقوع في الممارسة العنيفة لاحتكار سلطة الآخرين أي تحويل سلطة الحاكم إلى سلطة مضاعفة وعليه فإنّ مغامرة مواجهة السّلطة بالقانون لن تكلّل بالنجاح، مصيرها الفشل الذّريع، وعليه فإنه لابد من مواجهة كل سلطة بسلطة

---

(١) في الثورة، ص ٢١٣.

(*) يبدو أن مونتيسكيو ليس هو أول من كشف مسألة فصل السلطات عن بعضها البعض، إذ لم يكن على علم بأن أرسطو أو بوليبوس هو من اكتشفها، واكتفى بالاسترشاد بما اعتقد أنه الهيكل الفذ للدستور الإنجليزي. / في الثورة، ص ٢١٥.

(٢) أوردتها حنا أرندت، في الثورة، هامش ١٩، ص ٢١٦.

أخرى، مع العلم بأن كلّ كبح للسلطة بالقانون هو إضعاف للقانون نفسه، وعليه فإنّ جعل كل سلطة في مواجهة سلطة أخرى أحسن ما يمكن فعله، بحيث لا يمكن لأية واحدة أن تتوسع على حساب غيرها، وهو ما يعني إقامة لنظام السّلطات التي لا تدمّر إحداها الأخرى، وهو ما كان يفهمه جون آدامز من خلال جملة التّعارضات بين السلطة والقوة والعقل والعاطفة حتى يتم من خلالها توليد المزيد منها في كل مرة، وهو ما ينطبق على الدولة الكونفيديرالية المكوّنة من عدة ولايات لكل واحدة منها سلطتها الخاصة بها، إذ يمكن أن تتدخل السلطة العامة (الحكومة العامة) لأجل الحفاظ على مبدأ الحفاظ على الذّات حتى يتسنى لها إعادتها إلى نطاق سلطتها الصحيح، وبناء على هذا الأساس الذي تقدم به مونتيسكيو لم يكن للسلطة أن تقيد بل كان مجال انفتاحها أوسع فأوسع، هو «وليد الثورة بمعنى الكلمة. لقد وحّد الدّستور الأمريكي، في النهاية، سلطة الثورة، وبما أن هدف الثورة هو الحرية، فقد صار يعرف بما سماه براكتون 'تأسيس الحرية'»[1].

ج. الحرية من التأسيس إلى الاسترداد:

إن الهدف الأول للثورة هو استعادة قيمة الحرية وفقا للتصور الذي كان في السّابق، سواء كان نظاما أو فكرة، فالأمر مرتبط بعملية «استرداد ما قد كان» بالدرجة الأولى ومن ثمة فإنّ الحديث عن الحرية هو أمر داخل في إطار الاستعادة فقط لا أمر يكون هدفا مسبقا في حد ذاته قبل بدء الثورة، وكأن الحاجيات اليومية أكثر من الحرية نفسها «بما أن القصد الأصلي لم يكن تأسيس الحرية بل استعادة الحقوق والحريات لحكومة مقيدة» وهو ما يحيل إلى أن الحديث عن الحرية إنما يتولد فقط من السياق الذي تفرضه الثورة، الأمر الذي يعني أن الحرية المفقودة هي الأساس في الثورة كلها، بل بها تتحدد «فما من شيء يبدو أكثر صدقية من أن يجري تفسير المطلق الجديد، أي الثورة بالملكية المطلقة التي سبقتها، وأن يستنتج من ذلك أنه كلما كان الحاكم أكثر تمتعا بسلطته المطلقة تكون الثورة التي حلت محله أكثر من ذلك»[2]، إذ إن وضع رجال الثورة الفرنسية للشعب على كرسي الملك (بالعقلية المطلقة

(١) في الثورة، ص ٢٢١.

(٢) في الثورة، ص ٢٢٣.

في العهد الروماني القديم) إنما كانوا يقصدون منه أن يكون هو السلطة المطلقة للحكم والحريات العامة أي مصدر القوانين كافّة، وهذا على الرّغم من الأهمية السياسية التي يمثلها الدستور بما هو الوثيقة الرّسمية المكتوبة التي تعبر عن إرادة الشعب، إلا أنه لا يمكن أبدا أن يعوّض إرادة الشعب التي هي منبع السلطة وليس الدستور، فإرادة الشّعب هي القدرة الإنسانية في التّعبير عن الحرية «... ولكن هذا الدستور، مع ذلك، ليس أبدا حالا ذاتية من حالات العقل، كالإرادة»[١]، لأن الدستور إنما يبقى ملزما للكيان السياسي الذي أنجبه "فإن الشعب يجب أن يحتفظ بالسلطة «ليقوم [...] بأن يعدل أو يبطل الشكل والجوهر معا لأي شكل سابق للحكومة، وأن يتبنى شكلا جديدا مكانه»[٢] هذا حتى تكون الحرية المدنية متواجدة في الشعب لا في سلطة القوانين.

تثبت الشواهد التاريخية بأن كل الثورات الأوروبية الكبرى: الحرب الأهلية الإنجليزية في القرن ١٨، والثورة الفرنسية في القرن ١٩ والثورة البلشفية (١٧ أكتوبر) في القرن العشرين، قد استتبعت نوعا من الديكتاتورية المتميزة بالطغيان وقمع الحريات التي تعود إلى ممارسات الملكية المطلقة بحيث كانت كل المحاولات الثورية عليها فاشلة إزاءها. لقد كان هذا التعبير نوعا من الممارسة السياسية الجديدة على أوروبا «أي وجود حاكم مطلق ذي سيادة تعتبر إرادته هي المصدر للسلطة والقانون معا» بحيث ساهمت في ظهور العلمنة (انعتاق السلطة العلمانية من سلطان الكنيسة)، ولكن رغم ذلك فإنه لا يمكن أن يحل الحاكم المطلق (العلماني) محل الكنيسة (الدين) عموما لأنه سيملؤ الدنيا طغيانا وفسادا، أي أن اغتصاب السلطة من البابا ليست عملية مشروعة «فالعلمنة، أي انعتاق الميدان العلماني من وصاية الكنيسة، قد طرحت، بشكل لا مناص منه، مشكلة معينة هي كيفية إيجاد وتكوين سلطة جديدة، ومن دون ذلك لا يكتسب الميدان العلماني عزة خاصة به، كما يخسر حتى الأهمية الثانوية التي كانت له في ظل رعاية الكنيسة»[٣].

---

(١) في الثورة، ص ٢٢٥.

(٢) Benjamin Hitchborn, Principles and acts of the revolution in America, P27، أوردته حنا أرندت في كتاب «في الثورة»، ص ٢٢٦.

(٣) في الثورة، ص ٢٢٩.

إن المشكلة التي وقع فيها الحكم المطلق العلماني أو التأسيس الجديد للسلطة هو أنه أصبح يدّعي لنفسه امتلاك سلطة من خارج هذا العالم، سلطة فو-عالمية، إذ أصبحت «الكلمة جنسا بشريا» من حيث هناك إمكانية لجمع المتناقض: الأمر المطلق مع الزمن التاريخي بوصفه واقع دنيوي، يحتاج على الدوام لمباركة الرؤية الدينية/الكنيسة، أي وبالتحديد فإن المشكلة تقوم في مصدر القانون والسلطة على حد السواء والتي تكمن أصلا في الرؤية الدينية المطلقة التي لابد من التخلص منها ولكن الرؤية العلمانية ونظرا لقصورها لم تتمكن من ذلك رغم قيمتها الكبرى في الحياة السياسية.

يمثل غياب السلطة الدينية أو استغلالها لصالح مؤسسات الدولة نوعا آخر من الديكتاتورية التي تذهب معها الحريات الأساسية بحيث يظهر أمير جديد يكون بمثابة أصل الشرعية ومنبع العدالة وهو لا يخضع للقوانين الموضوعية الأمر الذي يوافق كلام بلاكستون: «إن سلطة استبدادية مطلقة يجب أن توجد في الحكومات كلها» وهذا لأنها لا تمت بصلة إلى ما هو أعلى منها: المطلق الديني أو الكنسي، بل في ذلك دلالة على التجاوز المفرط من قبل الحاكم أنذاك للنظام المقدس ونظام القانون الطبيعي، وهو ما يتماثل مع فضح الثورات لكل أنواع العرف والأفكار الضاربة في القدم بوصفها شفيعا ونوعا من السلطة التي من الممكن فرضها على الحاكم. لقد انهزمت مثل هذه الأفكار وسلطاتها بفضل الثورة أي اندثرت كل السوابق بوصفها أحكاما مسبقة سياسية متعلقة بالسلطة، ولم تعد لها قيمة «القانون الأعلى»، إلا أن هذه الثورات قد خلقت نوعا من الانشطار حول قيمتها: راديكاليين ومحافظين، إذ تسرّع الراديكاليون في تبني الثورة من دون استيعابها وفهم مشاكلها، بينما بقي المحافظون في جمودهم وخوفهم من المستقبل برفضهم التخلي عن أصنام الماضي، ولأجل التخلص من هذا الانشقاق فقد تقدم سياس (Sieyès) بحل ذكي يتثمل في أنه لابد من الانطلاق من الحالة الطبيعية (وهي رؤية فلسفية للتاريخ السياسي) أي من كون الأمة مكونة من أفراد لا مواطنين حتى تجمع بينهم المصلحة قبل كل شيء في صورة الإجماع، وبالتالي لن تكون حتى الإرادة نفسها كافية لجمع هؤلاء الأفراد (وليس المواطنين) ولكن المصلحة هي التي ستكفي لذلك من حيث إنها تقوم على جمع مختلف طبقات المجتمع «...يقوم من خلالها لا المواطن، بل الفرد 'بالتحالف مع آخرين' [...]

كشفاً عن العالم أو بالأحرى عن أجزاء منه وفيها يكون لمجموعات معينة، أو لطبقات معينة مصلحة مشتركة»[١]، وفي هذا نوع من إرساء الديمقراطية المؤسسة على الأفراد في حالتهم الطبيعية بحكم الطبيعة نفسها أي حكم الأغلبية، (هذا موقف سياسي)، إلا أن أرندت ترى في هذا الحل نوعا من سيطرة القرار بدلا من سواد الحكم نفسه، وبالتالي حتى قرار الأغلبية قد تكون له مطباته ومن بينها أن تقوم الأغلبية وبعد تنفيذ القرار بتصفيات سياسية أو جسدية للمعارضين ومن ثمة يتم الانتقال من القرار إلى حكم الأغلبية عن طريق هذه التصفيات اللامشروعة، ومن ثمة يتم التحول إلى طغيان الأغلبية بدلا من قرارها وهو ما حاول ه جيفرسون التنبيه منه في قوله: «حينما يكون مئة وثلاثة وسبعون طاغية وكأنهم في طغيانهم كطاغية واحد»[٢].

د. الحرية، واقعية المفهوم:

تتناول حنا أرندت فكرة الحرية في هذا المقام لا من حيث هي تصور ميتافيزيقي و إنما من خلال مجموعة من المفاهيم والوقائع التي تشهد عليها بإمكانات التحقق والتحول إلى حدث إنساني عبر مختلف العصور والثورات الإنسانية انتقالا من حالات الطبيعة إلى حالات التاريخ، وهي في الأساس مجموعة المعطيات الاجتماعية والسياسية والأنثروبولوجية وحتى الدينية ممثلة في المرجعية اليهودية التي تعمل على التنظير لها انطلاقا من ميثاق النبي إسرائيل ومعاهدته مع الله، وكأنّها تميّز بين نوعين من الدّولة، على غرار القديس أوغسطين، دنيوية وأخرى سماوية، زيادة على أنها تسعى للكشف عن الأصول الأولى لنظرية العقد الاجتماعي انطلاقا من رؤاها الأصلية وفلاسفتها الأوائل: روسو وهوبز، القائمة على سياسات الوعود والعهود واحتمالات استمراريتها خصوصا في الحياة السياسية من قبل مختلف الحكومات، باحثة عن إمكانات التأسيس الممكنة للحرية من خلال نماذج الثورات التي تناولتها في تحليلاتها وهي الثورة الفرنسية والأمريكية، فالتأسيس مرتبط أساسا بقضايا المستقبل لا الحاضر بالنظر إلى كون القوة الإنسانية في محرك الحياة الدنيوية، وتحديدا ميدان السياسة الذي هو المجال الخصب لمثل هذه العهود والرؤى المستقبلية.

---

(١) Sieyès. Qu'est-ce que le tiers-état? عن حنا أرندت، في الثورة، ص ٢٣٤

(٢) نفسه، ص ٢٣٦.

لقد كان التصور القائم لدى رجال الثورة الفرنسية هو أن السلطة والقانون ينبعان من المصدر نفسه، وهو الخطأ الذي تم الوقوع فيه (من الناحية النظرية)، في مقابل النقطة الإيجابية بالنسبة للثورة الأمريكية فيتمثل في أن أهالي المستعمرات منذ الوهلة الأولى قد كانوا منظمين في صورة هيئات تحكم نفسها ذاتيا (وفقا لنظام أشبه ما يكون بالجمهوري) وهو ما سمح لهم بالتغلب على الحالة الطبيعية التي كان من الممكن الوقوع فيها بعد إعلان الثورة والصدام مع الإنجليز[١]، الأمر الذي يحيل إلى أن مسألة الوعي بالحرية السياسية والممارسة السياسية قد كانت متوفرة في أمريكا بصورة أكثر نضجا مقارنة مع فرنسا والدليل على ذلك هو مسألة الوقوع في العودة إلى أحضان الطبيعة بالنظر إلى الفرنسيين.

إن أكبر دليل على التوسيع في ممارسة الحريات العامة والسياسية بالخصوص هو ذلك النظام نادر النظير الذي كان متبعا آنذاك فـ «المندوبين للمؤتمرات الإقليمية أو للمؤتمرات الشعبية التي كتبت الدساتير لحكومات الولايات كانوا قد استمدوا سلطتهم من عدد من الكيانات التابعة المخولة بشكل أصولي كالمناطق والمحافظات والمدن»[٢]، بحيث إنّ اتباع هذه التنظيمات واحترام سلطتها يعني المحافظة على سلطتها من دون الاستهتار بها، في الوقت الذي، بالنسبة للفرنسيين، تم فيه كبح سلطات الولايات وعدم تأسيس السلطة الفيديرالية، الأمر الذي يعني بأنهم قد ضيعوا من أيديهم السلطة المؤسسة (Le pouvoir constituant) الخاصة بهم وبحرياتهم، وهو ما دعا إلى الاعتماد على النظام الفيديرالي بالنسبة للثورة الأمريكية لأجل تفادي الوقوع في الدورة المفرغة: سلطة مؤسِّسَة وسلطة مؤسَّسَة[٣].

إنّ ممارسة الجمهور لسلطته لأكبر دليل على أن هناك وعيا كبيرا بقيمة الحريات الممارسة من قبل المجتمعات الأمريكية بحيث إنها كانت قد أثبتت استيعابها لدرس السياسة المحلية والدولية، إلى جانب قدرتها على استيعاب درس السياسة الرومانية القديمة، فأولا تم إعلان الاستقلال ومن ثمة تبعه صنع دساتير المستعمرات الثلاثة عشر، بحيث تم الكشف عن مدى التلازم بين مفهومي السلطة والقوة، مبرهنين على أن ما كان ينقص العالم القديم هو الدوائر

(١) في الثورة، ص ٢٣٧.
(٢) في الثورة، ص ٢٣٧.
(٣) في الثورة، ص ٢٣٨.

الانتخابية للبلدان والمستعمرات. إنه الدّليل على تأسيس مذهب سيادة الشعب التي تنطلق أصلا من أصغر الدوائر لتهيمن على الدّولة، أي أن التحت هو الذي أصبح سائدا، وهذا باستلهام العقلية العملية في التعامل الروماني الذي يرى بأن مركز القوة يكمن في الشعب مثبتين قيمة الجمهور المنظم الذي يمارس سلطته وفق القوانين لا فوقها أو وراءها، ومن هنا فقد أثبتت العقلية الأمريكية بأنه لابد من ضرورة الفصل ما بين القانون والقوة في المعاملة السياسية.

إنّ مبدأ القوة هذا ما كان له استظهار قيمته إلا بناء على الثورة الأمريكية، إنّها «أمر طبيعي لأنها كانت متجسدة في مؤسسات الحكم الذاتي كلها في أرجاء البلاد كافة»[1]، وذلك على أساس لم شمل بعضهم البعض، بناء على أن المحرك الرئيس لهم هو الخوف (معطى طبيعي) مصحوبا بثقتهم في بعضهم البعض وبهذا فقد تمكنوا من تأسيس «كيان سياسي مدني» أساسه «الوعد أمام الله وحضور أحدهم مع الآخر» ومن هنا فإنه أمكن تأسيس النظام والحكومة بناء على المواثيق لا على الملك» وبهذا أصبح «الدستور المدني لهذه الولاية تحت سلطة شعبها وحدها، مستقلة عن أي ملك أو أمير كان»[2](*). إنه المنطلق الرئيس الذي يبين قيمة المواثيق في استقلالية تامة عن الملك أو الأمير، لقد تم تحرير قوة المواثيق وسلطة الدساتير بناء على الثورة نفسها، إذ اكتسب الشعب مع هذه التجربة خبرة في التعامل مع المواقف التي تبرهن على حريته، بحيث أثبت قدرته على العيش في فضاءات «الكيانات السياسية»، بعد فترة أكثر من مئة وخمسين عاما قضاها تحت سيطرة ملكية لحكومة إنجلترا، تم الارتقاء بها إلى مستوى «المجتمعات السياسية»، وهو ما يسمح بكل وضوح لأفراد المجتمع بممارسة حقوقه.

تعتبر الفكرة الرائدة للثورة الأمريكية، وبالأخص التي تقدم بها ماديسون، التي تقوم على «الكونفيديرالية»، أي بمعنى «التجميع» أو «التجمع المشترك» (مستلهما تجربة نيو إنجلاند) التي ترجع في الأصل إلى ملاحظة هامشية تقدم بها مونتيسكيو، تختص بأن

(١) في الثورة، ص ٢٣٩.

(٢) في الثورة، ص ٢٤١.

(*) يتعلق الأمر هاهنا تحديدا بولاية كونكتيكت التي تمت فيها صياغة الأوامر الأساسية ومواثيق المقاطعات الزراعية حتى قبل مجيء الملك الذي لم يفعل سوى توحيد المستوطنات الجديدة في هذه الولاية، ومباركتها، عام ١٦٦٢.

«الشكل الجمهوري للحكومة» مناسب أكثر للأقاليم الواسعة في حالة ما إذا قام على المبدأ الفيديرالي وهو ما أثبتته تجربة نيو إنجلاند على الرّغم من قصر عمرها، لأنّها في الأصل ستقوم على فكرة «العقد الاجتماعي» بالنظر إلى قبول رهط من الناس الذين يتمتعون بكل حرياتهم الشخصية والحقوقية بإنشاء هذا التجمع المقصود، الأمر الذي يتفق مع ما يقوله جون لوك «إنّ ذاك الذي يبدأ أي مجتمع سياسي ويكوّنه فعليا ما هو إلا قبول أي عدد من الرّجال الأحرار القادرين على تكوين أغلبية لكي تتخذ وتشترك في مجتمع كهذا ثم يدعو هذا الفعل بأنه «البداية لأية حكومة قانونية في العالم» وهو في الأصل إحالة على العقد الاجتماعي» القائم على مبدأ الاتفاق المنعقد بين سلطة الشعب وسلطة الحاكم على أساس أن هذا النوع من «العقد الاجتماعي» إنما هو قائم بين مجموعة بين الأفراد لا بين حاكم ومحكومين، بحيث ينتهي الأمر فيه إلى إنجاز نوع من «المجتمع» بالمعنى الروماني القديم لكلمة Societas التي تعني الحلف، الذي يتأسس على مجموعة من العلاقات المستندة إلى «وعود حرة ومخلصة»، مصحوبا بنوع من الحضور الإلهي أي «بحضور واعد آخر» (من الوعد)، وهذا في حقيقة الأمر إنما يشكل قوة الوعد التي تنبني عليها الجمهورية وسر استقرار القوة في الشعب، وهو ما يقوم على رؤية ثيولوجية: فـ «الله هو كلّي الوجود والمبدأ الوطني وبموجبه يجب أن يكون هناك ممثل واحد للأمة بأسرها، وأن تفهم الحكومة على أنها تحوي إرادة أبناء الأمة جميعا»[1]، بحيث تعود أصول هذا التصوّر إلى استناد البيوريتانيين على العهد القديم من خلال اكتشاف ميثاق النبي إسرائيل الذي أصبح لاحقا أداة لتفسير العلاقات المنعقدة بين الإنسان والله.

هذا التفسير حتى وإن كان لاهوتيا إلا أنّه يحيل إلى مسألة الحكومة الأرضية التي تتشكل من شعب وحاكم، على غرار الحكومة المقدسة التي يصطف فيها المؤمنون في الكنسية، وهو ما يحيل إلى أن «الكيان السياسي المدني» إنما هو مجرد استلهام من الرؤية الدينية، أساسه الوعد والالتزام[2]. ينشأ هذا التأسيس من الثقة المتبادلة بين

(١) في الثورة، ص ٢٤٨.

(٢) هذا بطبيعة الحال على المستوى النظري لا العملي، أي مستوى التأمل السياسي الذي يبحث في الجذور الأولى للعلاقات العامة السياسية ومنابعها الأولى التي تم استلهامها منها. أنظر في هذا الصدد «في الثورة»، ص ص ٢٤٨-٢٤٩.

الثالوث: الحكومة، المحكومين والله على أساس أن التأكيد إنما يستمدّ من كل طرف للآخر «فما من أحد منا سيغامر من دون توكيد الآخرين»، إنها فكرة الميثاق وتأسيسه، وهذا لا يقوم على عملية تطبيق نظرية ما كالعقد الاجتماعي أو غيرها، وإنما يتأسس على «الحقائق الأولية القليلة التي تقوم عليها هذه النظرية»[١]، التي تعود في أصلها إلى الطبيعة البشرية ممثلا في طبع الطيبة والخير اللذين جبل عليهما الإنسان، وهو ما يوصل إلى حالة الخلاص، وفي هذا دلالة على وقوع الثورة الأمريكية تحت سيطرة الأفكار الروسوية (جان جاك روسو).

انطلاقا من هذا فإن القوة الإنسانية لن تتأتى إلا من خلال التجمع المرتبط بحسن النية لأجل تشكيل التجمع البشري الذي يعمل على تكريس الحرية من خلاله (من خلال التجمع) «...فهم يكونون أصلا في عملية تأسيس وتكوين هيكل دنيوي مستقر لاحتواء قوة الفعل المتجمعة فيه»[٢]، فالترابط، والتجمع والتعاهد، هي تجليات الفعل الحر الإنساني الذي يثبت ذاته في الممارسة الثورية وفق النوايا الحسنة، وهو ما يسمح ببناء العالم وفقا لرؤية جماعية موحدة، قائمة على قطع العهود والحفاظ عليها، لأجل ضمان حياة مستقبلية، ذلك أنه لا وجود لأية حرية ولأي فعل حرّ خارج نطاق الفعل الإنساني: الوعد والوفاء بالوعد، والمشاركة في الحياة الدنيوية المشتركة، وعلى هذا فإن أرندت ترى بأن الحرية إنما تقوم أصلا على القوة القائمة على العهد والميثاق. هذا الأخير هو الصورة والصيغة التي تعبر عن حرية قوم ما وعن مدى فهمهم لها[*].

---

(١) في الثورة، ص ٢٥١.

(٢) في الثورة، ص ٢٥٣.

(*) إن الفكرة المقصودة هاهنا هي فكرة الثورة التي أقامتها المستعمرات الإنجليزية على بريطانيا وتغلبت فيها عليها، وبالتالي أمكنها أن تجسد مدى قوتها من خلال تعبيرها عن حريتها انطلاقا من توثيق الميثاق الذي تم الاتفاق حوله وكان تعبيرا عن فهمهم للحرية والسعي إليها، تلك المواثيق التي تمتد إلى مائة وخمسين عاما من الزمان تتأسس على وعي بالتنظيمات والتقسيمات التي تعكس مدى درجة الحرية التي وصلوا إليها وهو ما يتجلى في العبارات التالية: «... مائة وخمسون عاما من صنع المواثيق، وقد نشأوا من قطر منظم الروابط في كلّ أجزائه، بما فيه من أقاليم وولايات ومدن وبلدات وقرى ومناطق، واتجهوا نحو كيانات صحيحة التكوين، وكل كيان هو دولة بذاته (كومنويلث) ذات ممثلين 'منتخبين بواسطة القبول من أصدقاء وجيران محبين': أنظر «في الثورة»، ص ٢٥٤.

في هذه الرؤية الواقعية لتأسيس الحرية إحالة على أنه مادام تزايد العهود والمواثيق وبالتالي التنظيمات والتقسيمات يتطور ويتعمق إلا وزادت مسألة الشعور بالحرية والتعبير عنها، فمسألة الحرية هي مسألة مقدسة تنشأ «حين ينذرون [الناس] حياتهم وأموالهم وشرفهم المقدس أحدهم إلى الآخر بشكل متبادل»[١].

لقد قام تصور الحرية مع الثورة الأمريكية انطلاقا من فلسفة عصر التنوير وتصورها للحياة الإنسانية، على غرار الفرنسيين والإنجليز، وهو ما سمح لجفرسون بالحديث عن قدرة الناس التي هي منبع سلطة الحكومة العادلة والتي عززتها تلك المواثيق والعهود والدساتير التي كان مؤسسوها أول من احترمها[٢].

يمكن أخيرا القول بأن الثورة الأمريكية إنّما عرفت تجربة الحرية انطلاقا من تجربتها الخالصة وليس بناء على النظريات الخالصة والعلم التنظيري، وهو ما يدعو إلى القول بأن تجربة الحرية إنما هي تجربة خصوصية لها مقوماتها المحلية والعالمية أيضا، كما أنها تقوم على المزج والإفادة بين الأفكار القديمة والمندمجة بالحديثة منها. كل هذا لأجل التأكيد على القول بأن «السلطة تكمن في يد الشعب» (المقولة الرّومانية القديمة)، شريطة ربط هذه السلطة بمجلس الشيوخ ليخلق لنا في نهاية المطاف: قوة وسلطة في الآن معا.

---

(١) في الثورة، ص ٢٥٥.

(٢) أنظر: في الثورة، ص ٢٥٧.