

حنّه آرنت:

كشف إنجاب الفعل ونسيانه، أو في ملابسات الوضع الانساني

د. علي عبود المحمداوي

مدرس الفلسفة في كلية الاداب

جامعة بغداد/العراق

(1)

توطئة: حنّه آرنت، سيرة نشطة لامرأة استثنائية

تماهت حنّه آرنت Hannah Arendt مع مشروعها تطبيقاً وتمثيلاً، فكانت بالفعل تلك الشعلة النشطة من الفاعلية السياسية، والناقدة القادرة على استعادة ما نسي من الانسان وحرياته، على اقله في مستويات فضح الضياع الذي انتجه العصر الحديث، ولاسيما نتاجاته المهلكة في السبيل السياسي (من التوتاليتارية وهيمنة البروباغاندا، واقتحام الضروري لمساكن الحرية، إلى غياب الفعل)، الذي لم يستطع الانفكاك من متهاتات الاقفار لمعنى الانسانية.

ولدت حنّه آرنت في 15- اكتوبر عام 1906 في هانوفر- بالمانيا، في عائلة ذات أصول يهودية، اهتمت بالادب والمعرفة. فقدت والدها في مطلع حياتها حيث لم تتجاوز عقدها الاول، ولذلك كان للام الدور الاساس في تنشئتها، فتحصلت على ثقافتها من امها، ورافقها وصف اليسارية، بسبب تلك المكتسبات عن الام. واطلعت على التطورات السياسية في المانيا بما في ذلك مايتعلق بالزمرة السبارتاكوسية للحزب الاشتراكي الديمقراطي، التي مثلت جماعة شيوعية ظهرت

في ألمانيا 1918 بزعامة روزا لكسمبورغ Rosa Luxemburg تلك المجموعة التي وصفت بأنها حركة يسارية ضد الحزب الحاكم الذي انشقت منه لاقامها له باليمينية.¹

درست آرنست الفلسفة في جامعة ماربورغ، وذلك تحت إشراف هايدغر، وارتبطا بعلاقة عاطفية، وانعكس فيما بعد تأثير هايدغر على آرنست في جوانب عدة منها: استعادتها الارث اليوناني ولاسيما في اصول المفاهيم واشتقاقاتها ودلالاتها، وكذلك في تمجيدها لحياة اليونان اصلا.

لجئت لكارل ياسبرز لنتجز اطروحتها في الدكتوراه على يديه بعنوان: "مفهوم الحب لدى اوغسطين" (The Concept of love in Augustine) في عام 1929. تلك الرسالة التي سترافقها في رحلتها وهجرتها من بلد لآخر بنسختها الالمانية. بعد بوصول النازية لسدة الحكم الالمانى 1933، وبعد اعتقالها ثم اطلاق سراحها (يقال ان ذلك الامر تم بتدخل هايدغر لدى السلطات النازية، لقربه من النظام حينها) اضطرت حنّه آرنست لمغادرة ألمانيا، وبداية حياة دامت اكثر من ثماني عشر سنة مثلت تجربة للشخص الذي لاوطن له ولاهوية أو جنسية. انتقلت في اولى مراحلها إلى باريس والتقت فيها بوالتر بنيامين، وجون بول سارتر، والبير كامو، وريمون ارون؛ واستطاع النازي ان يدخل فرنسا ويحتلها، وحينها سيقّت آرنست إلى محتشد اليهود "غورس" إلا أنّها تمكّنت من الهرب، فانتقلت إلى منفى جديد هو الولايات المتحدة الامريكية بعد مساعدة ادورنو لدخولها في عام 1941، وقد تمكّنت فيها وبعد مرور عشر سنوات من ان تكسب الجنسية وان تصبح مواطنة امريكية.² ورسخت آرنست نفسها في نيويورك واستمرت بالتدريس والكتابة إلى ان توفيت فيها عام 1975.

- 1 ليشته، جون، خمسون مفكراً اساسياً معاصراً: من النبوية إلى مابعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008 ص 368.
- 2 ألومان، سليفان، «التفكير في الشمولية، فلسفة الشمولية: عن كتاب حنّه آرنست: اصول الشمولية» ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، جان فرانسوا دورتيي (تحرير)، فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها واعلامها وقضاياها، ترجمة ابراهيم صحراوي، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، لبنان والجزائر والامارات، 2008، ص 239-240.

تركت آرنث آثاراً جمة من المؤلفات، منها:

1. الحب والقديس اوغسطين.
 2. اسس التوتاليتارية (معاداة السامية، الامبريالية، النظام الشمولي).
 3. راحيل فارنهامن: سيرة حياة امرأة يهودية من القرن التاسع عشر.
 4. مقالات في الفهم.
 5. الوضع الانساني.
 6. بين الماضي والمستقبل: ستة تمارين في الفكر السياسي.
 7. الرجال في العصور المظلمة.
 8. ما السياسة؟
 9. من الكذب إلى العنف.
 10. آيخان في القدس: تقرير عن تفاهة الشر.
 11. ازمانات الجمهورية. (الكذب في السياسة، وفي العنف، وفي العصيان المدني، افكار في السياسة والثورة).
 12. في الثورة.
 13. حياة الفكر (حياة العقل).
 14. محاضرات في الفلسفة السياسية لدى كانط.
 15. كتابات يهودية.
 16. المسؤولية والحكم. (مجموعة محاضرات محررة).
 17. وعود السياسة (مجموعة محاضرات محررة).
 18. تأملات في الادب والثقافة (مشترك).
- كانت آرنث، حقاً، امرأة فريدة ومتميزة واستثنائية في اصرارها وقوة عزيمتها في ان تتشل نفسها من كبوات الزمن التي رافقتها منذ صغرها في العائلة، وفي الزواج، وفي الحب، وفي المعرفة، وفي الهوية، وفي الهجرة، وفي المطاردة، وفي ترسيخ الجذر من جديد، وفي ان تكتب وتبدع رغم كل ذلك؛ انسانية استثنائية. كانت تلك الثورة التي اعلمتنا بشروطها فكانت البدء من جديد على الدوام انها اللامتوقع الدائم انها حنّه آرنث.

(2)

نوستولوجيا نحو ارسطو:

في تفصيلات الحياة الانسانية:

من التأمل إلى الممارسة وتحديد المزاولة.

لا يمكن ان نفهم آرت دونا معرفة مجال اشتغالها الاساسي أو اهتمامها الاصلي. وندعي اننا مسكنا تلك الثيمة؛ انها شبكة التصنيف للحياة الانسانية واوضاعها، ومن ثم أنشطتها. إنها تستدعي في كل ذلك بعداً تراثياً يعود بجذره للفكر الارسطي في تصنيف الحياة إلى مايقابل النظر أو التجريد ومايقابل العملية أو النشاط. وذلك من أجل تأسيس نظرية في السياسة؛ لاندعي جدتها بكل تفرعاتها وانما فيها الكثير من محاكاة حياة الدولة - المدينة اليونانية Polis.

تنشطر الحياة، كما قرأها ارسطو¹ بصورة وكررتها آرت بشيء من التغيير الطفيف، إلى جانبين هما:²

1. الحياة التأملية أو التفكيرية (حياة النظر) Vita Contempletiva تتضمن حياة الفكر أو العقل أو لنقل الحياة التي تنشغل بتأمل الوجود وماهو دائم أو أبدي.

2. الحياة النشطة أو (حياة العمل - بمعناه العام) Vita Activa وتمثل الحياة الفعلية التي تتعلق بمنازوله وما نمارسه مع الاشياء والآخرين.

والانفصال الحاصل بينهما حسب افلاطون وارسطو ايضاً، لاتعتمد فيه آرت قولاً، بل انها تجد ان مهمة الفكر ان يخترق عالم الممارسة في التطبيقات السياسية

1. يميز ارسطو ايضاً بين الحياة العقلية/التأملية والتي هي موضوع الافعال المطابقة للفضيلة والتي تتعاطى الحكمة والعلم، وبين الحياة العملية والتي يضعها في الصف الثاني بوصفها حياة المطابقة مع الفضائل غير الحكمة والعلم، ولذلك هي تأتي بعد الحياة العليا المتعلقة بالتأمل والتفكير. (ينظر: ارسطو، علم الاخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ترجمة احمد لطفي السيد، انتشارات أفتاب ومطبعة الكتب المصرية، طهران والقاهرة، 1924، ص 354 وص 358).

2. See: Arendt, Hannah, The Human condition, Introduction by Margaret Canovan, The university of Chicago press, 1998, p. 16.

والاخلاقية، ولا معنى اليوم للفكر ان انزوى خارجها، فلا طائل منه حينها،
وحينما توكل اليه مهام التحرر والتفعيل والعقلنة فإن ذلك لا يجعله مقبولا ان كان
منعزلاً. لا الفكر من اجل الفكر مقبولا، كما لو نفكر بلا عمل، أو الممارسة بلا
فكر مقبول، كأن نفعل بلا تفكير.

وتؤكد آرنست على ان التفكير ليس حال دهشة مطلقة وعزلة لا آخر معها،
بل انه حال امتلاء بالتواجد مع الآخرين وهو يحمل خاصيتين:

- **التأملية:** والتي يتمثل التفكير فيها بأنه انطواء أو انعكاس الانا على نفسه.
- **الثنائية التداوتية:** والتي بوساطتها يتحقق الحوار بين وعين، وذلك يؤكد
الحاجة إلى الآخر فالفكر بالاساس حوار: داخي تارة وخارجي تارة اخرى.¹
وما يهمننا حسب آرنست هو تفصيلات الحياة النشطة بوصفها بيئة الوضع
الانساني وانشطته، فهي تنقسم إلى الكدح² Labor والعمل Work والفعل
Action، ذلك التمييز الذي يهدف إلى تحديد نشاطات الانسان وما يقابها من
اوضاع بشرية وما ينتج عنها.

تقصد آرنست من الكدح Labor: كل نشاط يتوافق مع العمليات البيولوجية
أو ما يتطلبه الجسد الانساني من عمليات النمو والتمثيل الغذائي، والهم الاساس فيه
هو الاستهلاك لدعم الحياة. يقابل هذا النشاط الوضع الانساني المنهمك في الحياة
نفسها لاغير.

اما العمل Work، فيمثل: النشاط اللاتبيعي، أو لنقل الصناعي في الوجود
الانساني. فهو يوفر عالماً من الاشياء المصطنعة، وهو ذو امد طويل نسبياً في
الاستهلاك، فهو يقدم ادوات لتبقى فترة اطول وغير ملتصقة بالفناء مباشرة كما مع
مطلب الكدح Labor. والنشاط هذا يقابل وضعاً انسانياً متعلقاً بشؤون الحياة
الدنيوية في العالم الذي نصنعه.

1 منيرة الحنزولي، مسألة الحرية عند آرنست، رسالة ماجستير تقدمت بها لقسم الفلسفة
في كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس، 2007، ص 60.

2 اخترنا تعريب Labor إلى الكدح لانه في اللغة العربية اقرب دلالة إلى الـ "من اجل
الذات"، وعربنا Work إلى عمل، لانه الاقرب عربياً إلى العمل خارجاً في عالم الوسائط
أو الغايات الخارجية. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 9-10، ص 283 (فيما يخص
العمل) وج 13-14، ص 31 (فيما يخص الكدح).

ويشير النشاط الثالث وهو **الفعل Action** الى: الفاعلية الوحيدة، التي من شأنها ان تذهب بالمباشرة إلى ما بين الاشخاص أو في عالم المابين الانساني، الذي نقطنه بشكل تعددي أو جماعي، ولا تتوسطه الاشياء والمواد كما في الكدح Labor أو العمل Work.¹ وفي هذا التمييز مقارنة بمقدمه ارسطو في مايقابل الكدح Labor بوصفه مايخص الشؤون الحياتية الخاصة لمطلب الحياة الاسرية بصفة العبد، ومايقابل العمل Work في طبقة العمال ومايمارسوه من حرف بوساطة ايديهم لخلق ادوات في عالمنا، والفعل Action هو صفة الاحرار الذين اذنت لهم وخصصت الممارسة السياسية في فضائها العام.²

ومايميز الكدح Labor عن العمل Work اكثر هو ان الاول يقوم على استهلاك مايكدح من اجله مباشرة، فالاستهلاك هو معنى ديمومة الحياة؛ بينما العمل Work يصنع أثراً أكثر دواماً بمهنة صناعية لوسائل تشكل عالم من الاشياء خارج عن ذواتنا لكننا نعيشه. وعلى ذلك وصفت آرنست الكدح Labor بانه مايعلق باجسادنا،³ بينما العمل Work هو مايعلق بايدينا. في اشارة إلى الحيوانية والطبيعية في الاول، واللاطبيعية والصناعية- البشرية في الثاني.

هنا يظهر تصنيف اخر للوضع الانساني الخاص بهما وهو الكادح الحيواني Animal Laborans والصانع الانساني Homo Faber، تلك الاوضاع التي تبين ماهية الانسان وموقعيته في سلم التصنيف الآرنستي. ويعني الكادح الحيواني هو من لايعمل بحرية ويكون مدفوعاً باحتياجات جسده وساعيا إلى ضرورات الحياة لضمائها، والصانع الانساني سيكون هم ان يستعمل يديه ووسائله لغرض صنع اشياء في عالمنا تكون وسائل وغايات اخرى.⁴

يبقى **الفعل Action** هو مايمارس خارج هذه الاهتمامات في الحياة وصنعها، انه الذي لايتعلق بماديات العالم واشيائه بل في الاشخاص الذين يسكنون هذا العالم

1 See: Arendt, Hannah, The Human condition, p. 7.

2 See: Ibid, p. 13.

3 See: Ibid, p. 79.

4 See: Ibid, p. 118.

انه مايتعلق بالانوجاد مع الاخر والتفاعل معه، انه الحرية، وهي بدورها السلطة.¹ وذلك الانوجاد تعددي بطبيعته لان الاخر دوام الوجود لتحقيق معنى الفعل Action، وذلك الفعل مع الاخر لايمكن ان يتم أو ان تتحقق ماهيته اصلاً دونما القول والفعل والقول كلاهما يشكلان الشرط الاساسي للنشاط السياسي، وذلك يقوم بدوره على مبدأي المساواة والتميز. فان لم يكونوا متساويين فانهم لا يستطيعون فهم بعضهم البعض، وان لم يكونوا متميزين فانهم لا يمكنهم ان يعبروا عما هم، وكيف يرغبوا ان يكونوا؛ انهم بحاجة للفعل والقول ليفهموا انفسهم والآخرين، فالاشارات والاصوات انما هي ادوات لتحقيق ذواتهم ومايكفهم لحاجتهم عبر تلك الافعال والاقوال. انما اظهار لماهم عليه اجابة على سؤال من انتم؟² وذلك انما يستدعي ضرورة الفهم السياسي الاثيني، إذ ان المدينة Polis كانت هي والميدان السياسي بأسره "حيزاً للمظاهر من صنع الانسان، حيث تكون الافعال والكلمات الانسانية معروضة للجمهور الذي يشهد واقعتها ويحكم على جدارتها"³ ولذلك كان اشتقاق Politics من Polis 'كما جاء بجذره من الاغريق'⁴، يستلزم الاشارة والاعتماد على البعد النقاشي في الاقوال التي تلازم الفعل الحر في الميدان العام بوصفه نشاطاً عاماً. وبذلك فالنقاشات أو الفعل بوصفه تفاعلاً سياسياً يبقى كاشفاً عن معنى ان تكون انساناً ومواطناً حائزاً على حقوق المساواة والامكان في الاسهام السياسي.

وتقترن المساواة في التفكير الاغريقي بشكل وثيق مع الحرية، حرية التعبير والتفكير والتصرف. الا ان وجود الحرية غير كافٍ للديمقراطية بشكل فعال، إذ يلزم على المواطنين أن يكونوا فعالين في استعمالهم الحرية، وذلك عبر قوة ارادتهم وهو ما يتجلى في نقاشاتهم العمومية في الساحات والاماكن والفضاءات العامة (Agora) وبذلك فالمواطنون الاثينيون يكونوا مرتبطين كمشاركين سياسيين بمبدأ

1 See: Ibid, p. 9.

2 See: Ibid, p. 175-176.

3 آرنت، حنا، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 142.

4 See: Arendt, Hannah, The Promise of Politics, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, schocken books, New York, 2005, p. 14.

المساواة، والذي يعتمد بدوره على حرية الفعل اساساً.¹ وتلك الصفات تلتصق بحالة السياسة في المدينة Polis التي تكشف عن احتباء وخفية الذات لتضعها بين ايدي الآخرين (ظاهرة) في امل التشارك والتداوت لغرض تحصيل السعادة بتحقيق فضائل الاجتماع السياسي الممكنة.

إنَّ تحديد ماهية الانسان مقابل الغير لايعني اللامساواة وانما التميز، ان التميز يعني امتلاكك لصفات تكتسب بالعيش والخبرة، وليس بما تمتلكه بالولادة، فالمساواة هي جوهر الوضع الانساني المنتج بتعلقه بالفعل السياسي، وهو ماستدفع به آرتن لكي يكون مبدأً لذلك الفعل، بينما تدع التمايز قائماً في الحيز الاجتماعي. الامر الذي يخل بصورة عمل ذات وجهين اول سياسي يلتزم فكرة المساواة في الحق والفعل والاسهام كمكتسب يلزم توفره لدخول الحيز أو المجال العام؛ والثاني اجتماعي يلتزم التمايز بوصفه ملتصقا بنشاطات خاصة وليس نشاطاً عاماً كما في الحيز السياسي، لكن الامر هذا ليس خالياً من الاشكال والضبابية في المعنى، فالحيز الاجتماعي هو نفسه المساهم عبر تلك الذوات المشكلة له في الحيز السياسي. لكن قد يكون المخرج في ان آرتن قصدت ان يكون التمايز مصطنعاً والمساواة اصلية أو طبيعية. وفي ذلك نقد واضح لما جاء به ارسطو من دفاعه عن نظام العبودية بوصفه نظاماً طبيعياً. ولذلك فالاجتماعي يأخذ بعداً في الضرورة والاختلاف. أي ان الاجتماعي يؤخذ بصورة الخاص أو ماتسميه آرتن بما يجب ان يكون حميمياً، "فكلما الغى المجتمع الحديث الاختلاف بين ماهو خصوصي وماهو عمومي، بين مايمكنه التفتح الا في الظل ومايقضي الظهور امام الجميع تحت الاضواء الساطعة للعالم العمومي، أو بصيغة اخرى، كلما وضع المجتمع بين ماهو عمومي وماهو خصوصي دائرة اجتماعية يتحول فيها هذا إلى ذاك والعكس"²، إذ تميز آرتن بين السياسي والاجتماعي في جعل الاول دليلاً على النشاط الانساني العلني والتعددية وعالم اللامتوقع الحر؛ بينما الاجتماعي هو عالم الحاجة إلى الكسب

1 هيتز، ديريك، تاريخ موجز للمواطنة، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل، دار الساقى ومركز البابطين للترجمة، لبنان والكويت، ط1، 2007، ص 44-45.

2 آرتن، حتا، «ازمة التربية»، ترجمة حماني اقفلي وعز الدين الخطابي، مجلة الازمنة الحديثة، العدد 3-4، المغرب، اكتوبر 2011، ص 14.

والمعيشة والاطعام وتوفير المؤن، فهو عالم ضرورة.¹ أي ان ماهو اجتماعي يأخذ ذلك الضروري بصورة الابقاء في حيز "الخاص"، وقد انتج العصر الحديث خرقا لهذا الفهم فحصلت ازمة ابتلاع السياسي/العام من خلال الخاص وذلك بيميننة الاقتصاد الذي هو ممكن تدبير عائلي إلى الحالة البشرية العامة التي تسبح في فضاء الحرية والتفاعل. وفي هذا التصور "لاتبتعد آرت، كثيراً، عن التصور الكانطي؛ فهي تمنح للفعل قيمة ادائية Praxis شبيهة بالفنون التنفيذية من عزف ورقص وعرض، فليس غريباً إذا كانت ترى في التراجيديا الاغريقية الصورة المثلى في وصف السياسة، لان جوانب المسرح والعرض الفني تليق بشكل وافٍ بالفعل كأداء وليس كأثر أو غاية راقية"².

فبما ان الافعال تتضمن نوعا من الفذلكة أو البراعة، وذلك مايتعلق بالفن، في روحية الابداع فيه، لذلك نجد تعريف السياسة بأنها فن، خلافا لتصورها بأنها علم، وليس المقصود هنا انها عملا فنيا، كما يتوهم مع المعنى الحرفي للكلمة، وانما هو قول يحمل على المجاز، أي على البعد الانساني الابداعي ومستوى الفعل المنتج في افق الحرية. والمؤسس بالتالي لمعنى الدولة.³

وثمة تصور للفعل الذي تقصده آرت يأخذ شكل هجنة بين السياسة والفن: فصورة آرت للفضاء العام هي اشبه بفكرة المسرح؛ الذي يعنى بالتطلع إلى الجمهور وكشف الشخصيات المسرحية عبر الاقوال والافعال الممارسة امامهم، وغياب ذلك الوضوح أو تلك الانارة للفعل هي هدف وواقع الحياة في الانظمة الشمولية، (سنعرج عليها لاحقا في البحث)، ذلك الغياب الذي سببه انعدام ذلك

1 See: Yakira, Elhanan, "Hannah Arendt, the Holocaust, and Zionism: A Story of a Failure", Israel Studies, Volume 11, Number 3, Fall 2006, p. 38.

2 محمد شوقي الزين، «هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال «البراكسيس»؟: تأملات في النظرية السياسية لدى حنة آرت»، ضمن كتاب: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، علي عيود المحمداوي (اشراف)، ومحمد شوقي الزين واسماعيل مهنانة (مراجعة) ابن الندم والروافد الثقافية، لبنان والجزائر، ط1، 2012، ص 177.

3 Arendt, Hannah, "What Is Freedom?", in: The Portable Hannah Arendt, Edited with an Introduction by Peter Baehr, Penguin books, 2000, p. 446.

التواصل بل وانتفاء معنى المجتمع ايضا.¹ ولذلك نجد ريكور يفهم محاولة آرنست بانها: رهان لاستخراج تصور للسياسة هيئة نظرية في الحكم الذوقي- الفني، وذلك احدى من ربطها بنظرية في الحكم الغائي بوساطة فلسفة في التاريخ،² ولذلك فهي قد استطاعت ان تشكل وبصورة مشروعة في امكانية حجب السياسي من طرف الاجتماعي بشكله البسيط في فلسفة التاريخ وحتميتها والتي يتصورها ريكور تابعة لفلسفة الطبيعة وموجهة قصدياً باتجاه المستقبل للانسانية.³ وخطر الاحتكام لفلسفة التاريخ عوضاً عن نظرية في السياسة كما في الـ Polis انما هو ان الاولى لا تنظر للمواطنين كاشخاص متميزين ومنفردين، بل ان موضوعها هو كلية الجنس البشري.⁴ ونحن نعي ان مسألة التحكم أو القول بمسار حتمي لتاريخ الانسانية انما هو نوع من عالم الضرورة، وقتل الحرية. بينما المطلوب هو كيف المحافظة عليها في خضم اقتحامات ذلك الضروري لعالمها والتعامل مع التعدد فيها الذي يقتضي الاعتراف بفردانية البشر فيها واهمية تفاعلهم.

فثمة تطور مهم وخطير في الان نفسه، وهو يحمل نقيضين:⁵

- الاول، في الاعتراف بان الدائرة الاجتماعية ضرورية وامر مطلوب ومرغوب به، وذلك بالقدر الذي يسمح للأفراد ان يطوروا فروقهم أو تميزاتهم وفرداتهم. وذلك بتأكيد شخصياتهم.
- الثاني، ان هنالك دماراً سيلحقه هذا التطور للدائرة الاجتماعية، وهو يكشف نفسه بالتدخل في دائرة النشاط العام.

1 S.Nelson, John, "Politics and Truth: Arendt's Problematic" American Journal of Political science, Vol.22, No.2, (May, 1978), p. 290.

2 ينظر: ريكور، بول، العادل، ج1، تعريب محمد البحري ومنيرة بن مصطفى والطبيب رجب ومنير كشو، تنسيق فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، تونس، 2003، ص 187.

3 ينظر: المرجع السابق، ص 190.

4 ينظر: المرجع السابق، ص 190.

5 اوسوليفيان، نويل، «حتة آرنست: الحنين الملهيني والمجتمع الصناعي» ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، انطوني دي كرسيني وكينيث مينوج (تحرير)، ترجمة وتقديم نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2012، ص 226.

ونتيجة لما سبق، حاولت آرنت ان تكشف عن تحول عظيم الاثر في فهم الحرية والمساواة؛ بما هما صفتان للعالم السياسي والمجال العام، فهما لم تكونا مبادئ اصيلة في الطبع الانساني مع دولة المدينة، وانما مكتسبتان بفضل القانون وصفة المواطنة، بينما تحول ذلك الفهم إلى عكسه مع العصر الحديث إذ يقرر ان الحرية والمساواة صفتان ملازمتان للطبيعة البشرية منذ الولادة، وان المؤسسات الاجتماعية والسياسية هي التي خلقت التفاوت والقيود، ولذلك اصبح موضوع الثورة مرتبطاً بمطلب التحرر واعادة الامور إلى نصابها مع الزيادة في التنظيم لها.¹ ولذلك ستمثل الثورة وجهاً آخر لفهم الفعل الانساني لان ماهيته تجر معها كل معاني البدء من جديد والولادة والابداع والخلق الحر والجدّة.

تقول آرنت: «ان قدرة الانسان على الفعل هي التي تجعله كائناً سياسياً؛ وهي التي تمكنه من ان يلتقي بامثاله من البشر وان يفعل معهم بشكل متناسق، وان يتوصل إلى تحقيق اهداف ومشاريع، ماكان من شأنها ابداً ان تتسلل إلى عقله... لو انه لم يتمتع بتلك الهبة: هبة السباحة نحو آفاق جديدة في الحياة»²، أي انه يأخذ، وبتعددية الافراد كهيئة للتفاعل، بهيئة نقد لكل اشكال القسر التي يتضمنها معنى هيمنة طرف من الناس على الاخرين بشكل الحكم، ولذلك نجد آرنت تحدد ثلاثة تعبيرات خالفت ونقضت تقاليد التراث الغربي السياسي الانف، وهي³:

1. تعبير الفعل Action بوصفه بداية بالجديد "الابتداء"، كما مع الاغريق.
 2. التعبير التأسيسي بوصفه نتاجاً لذلك الفعل، كما جاء مع الرومان.
 3. التعبير المسيحي عن الفعل والمسامحة (الصفح) وهو يرتبط بلزوم المعرفة باننا ما قمنا بالفعل فاننا يجب ان نكون مستعدين للمسامحة.
- وهذه التشكيلية التحديدية التأسيسية التسامحية هي ماهية الفعل السياسي الذي تبني آرنت عليه كل امالها في استعادة كنز السلطة المفقود.

1 آرنت، حنا، في الثورة، ص 41-42.

2 آرنت، حنا، في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقى، بيروت، ط1، 1992، ص 74.

3 See: Arendt, Hannah, The Promise of Politics, p. 60.

بقي لاكمال النسج الآرنتي ان نبين ان هنالك اختلاف بين عالم الفعل Action وعالم الكدح Labor والعمل Work، فعالم الفعل هو عالم الحرية كما اسلفنا، وعالم الكدح Labor والعمل Work هو عالم الضرورة لانه محكوم كما ضمنا انفاً بالمطلب الاستهلاكي والانتاجي الذي يتحكم به سلوك الوسائل والغايات لديمومة الحياة وصناعة ادواتها والفوز بمادياتها. لذلك يسمى عالم الفعل بالممارسة Praxis؛ وعالم الكدح Labor والعمل Work بالمزاولة poiesis. والفرق بينهما اساسه الضرورة والتخلص منها. الفعل كما نريد أو القول كما ينبغي مع الممارسة؛ والسبب الاكثر وثوقا مع المزاولة.¹

وللَمَلَمَةِ خيوط هذا النسج اقدم الجدول التوضيحي الاتي:

الحياة النشطة/الفاعلة Vita Activa		
حيث الأنشطة الإنسانية منقسمة على ما نزاوله وما نمارسه في حياتنا الفعلية.		
نشاط خاص		نشاط عام
Labor كدح	Work عمل	Action فعل
Poiesis مزاولة/نظام صناعي أو انتاجي		Praxis ممارسة/نظام تفاعلي
يتجسد في مطالب الجسد والجنس والصحة وما يتعلق بنظام العائلة - قديما.	يتجسد في العالم حيث السوق ومنطق الغايات والوسائل.	يتجسد في السلطة حيث الحرية.
يقابله الكادح الحيواني Animal Laborans	يقابله الانسان الصانع أو المنتج Homo Faber	يقابله الانسان الفاعل الحر Free Actor

وترى آرنت ان الوضعية البشرية تتميز بكون الناس، وبوصفهم كائنات فانية، يخلقون عالماً يكون مأوى لهم ولمدة محدودة، ولان هذا العالم هو من صنعهم ولاهم يتغيرون باستمرار فهو معرض دائما للتاكل والاضمحلال، وبالتالي فان خطر الفناء سيكون نتيجته تماما كصناعيه. ولحمايته من ذلك الفناء ودفعه باتجاه

1 See: Hannah Arendt, The Human condition, p. 195.

الخلود يلزم العمل باستمرار على استقراره، وذلك الاستقرار يكون ممكناً بوسيلة التربية.¹

ويمكن فهم الوضع الانساني في تراتبياته وفق افتراضات ثلاثة هي:²

1. ان الانسان متميز عن غيره من المخلوقات بكونه الراغب بالخلود دوماً.
2. ان هذه الرغبة تتحقق فقط من خلال الفعل، من خلال الممارسة Praxis بمعناه التداوتي والحر.
3. ان هذا الفعل يلزم ان يجد له من يحفظه من شهود يحفظون ذكره؛ أي التاريخ له وتوثيقه.

وينتج عن ذلك ان السياسة هي اعلى مجالات مستويات الفعل واشكاله، بوصفها الفعل بصفة عمومية. أي الدوام بالفعل المجدد، على خلاف نزعته المحافظة التي تعني ابقاء الحال على ما هو عليه؛ إذ لا تصدق نزعته الحماية الاخيرة هذه الا على حال التنشئة والتربية في المجتمع أو الاسرة وليس في النشاط العام.

وقد يبدو الامر مشوشاً في فكر آرنست عند محطة التربية حينما نجدها، تبني عليها امالاً سياسية، وليس التشويش ذلك في طبيعة العلاقة وانما في تحديدها للتربية بانها نزعته محافظة، لنفحص قولها: «ان النزعته المحافظة بمعنى المحافظة على الوضع القائم، هي جوهر التربية»³ مقارنة بقولها: «لقد ولجنا هذا العالم عن طريق الولادة، وبفضلها يتجدد العالم باستمرار. وتشكل التربية النقطة التي فيها ما اذا كنا نحب هذا العالم بما يكفي لتتحمل مسؤوليته، ونعمل على انقاذه من هذا الخراب الذي سيؤول اليه حتماً، لولا هذا التجدد، ولولا وفود اليافعين الجدد عليه... فبواسطة التربية نهيء الاجيال الجديدة للقيام بمهمة تجديد عالم مشترك للجميع»⁴؛ هذه النصوص في حقيقتها مصدر ذلك الاشكال في انه ان كانت التربية مجالها الشأن الخاص، فكيف عليها ان تؤدي غرضاً في الشأن العام؟ وان كانت محافظة فكيف لها ان تسعى إلى الجدة؟

1 آرنست، حنّا، «ازمة التربية»، ص 16.

2 اوسوليفيان، نويل، «حنّه آرنست: الحنين الهليني والمجتمع الصناعي»، ص 220.

3 آرنست، حنّا، «ازمة التربية»، ص 15.

4 المصدر السابق، ص 17.

لعل قراءة متسريعة توحي بهذه الامر، الا ان تفحص النص جيداً يجعلنا نفهم التربية، وبقدر نزعتهما الدفاعية عن حال معينة، الا اننا نتأولها بحال الحفاظ على الصيرورة والاستمرار في محاولات الخلق للجديد الدائمة. بدافع الايمان بالتقدم، وامكان الحل والتطوير حد المسك بزمam الامور بايدي انسانية فاعلة، بدل الانفلات الذي وضعنا به الاداتية.

الفعل Action يقوم على اساس الحرية كما اشرنا لذلك سابقاً، الا انه يتضمن في حيز دلالاته الخاص معنى للتعدد والتضامن في فهم آرنت، والتعددية هي من اهم سمات الفعل بل وبها ينكشف ويتضح معناها، لان على الفعل ان يخلق الجديد ويعرضه امام الآخرين الذي لايمكن الاعتزال عنهم، لان الفعل بطبعه تداوتي، وهنا تظهر التعددية بوصفها تكثرأ للجهات الفاعلة داخل فضاء الحرية وهو الضامن للفعل السياسي، كما في اداء الفنانين الذي يحتاجون لجمهور مستمع أو مشاهد، فمن دون الظهور ذاك في الفضاءات العامة ونيل الاعتراف من قبل الآخرين، ومن دون التعريف بالذوات ومشاريعها قولاً وفعلًا، لايمكن تأسيس الفعل السياسي الذي تتضح حاجته للتعددية كضمان اخر على الحرية.¹

الفعل بوصفه نقاشاً ونشاطاً يهدف الاتفاق، لتسيير الشأن السياسي بافضل الصور، انما يتضمن بمبادئه التي تعنى بالحرية والمساواة ان يخلق حساً مشتركاً بجسم المهمة وخطرها، لذلك فهي تنشيء نوعاً من التضامن، الذي يجب ان يخلقه اهم بالفعل السياسي وتدعمه التربية والتنشئة على ذلك الفعل وذلك الانهماك به، وذلك ماسيكون ظاهراً بقوة في كل لحظات التغيير السياسي، علاوة على مطلبها الاساس في الفعل كآلية ناجعة في المعالجة السياسية.

وبطبيعة الحال، فالافعال تتطلب الكلمات - الاقوال، لان هذه الاخيرة هي التي تكشف اهداف ونوايا الفاعلين وهذا معنى ان يكون الفعل تداوتياً، والذي يتوقف على مدى استعداد المشاركين في التواصل للتفاهم المتبادل ولذلك فإن المعيار في جودة الفعل من دونها هو التعددية والتضامن.²

1 See: Maurizio Passerin d'Entreves, The political philosophy of Hannah Arendt, Routledge, London & New York: 1994, p. 70.

2 See: Ibid, p. 73.

وذلك التضامن الذي سيكشف بدوره عن نقضه الضمني لفكرة الحكم التي جلبها التراث السياسي بوصفه المعنى المحدد للسلطة، فقد وجهت آرنت نقداً لهذا التراث من افلاطون إلى يومنا الحاضر، متمثلاً في تشخيصها للبس والخلط الحاصل في فهم معنى الحكم والسلطة، وذلك الخلط الذي تعتقده سبب نتائجاً مدمرة للنشاط السياسي، على وجه الاجمال. فالحكم هو تقسيم المجتمع إلى من يصدر الاوامر ومن ينفذها، أي إلى حاكم ومحكوم. وهذا التصور - بتعبير آرنت - ما هو الا علاقة ماقبل سياسية، وليس في صلب الفعل السياسي؛ وبما ان التقاليد التي الفانا بها تراث الفكر السياسي تقوم على فكرة الحكم، لذلك فإن آرنت تعدّه تراثاً هارباً وفاراً من السياسة. وفي مقابل فكرة "الحكم" وضعت فكرة "السلطة" لاعادة الفعل السياسي الحقيقي والدخول في النشاط السياسي؛ لاجاورته أو ضديته واصطناعه، وهذه الفكرة (أي السلطة) تعبر عن العلاقة بين الافراد الذي يعدون انداداً لبعضهم البعض، ومبادرة احدهم للفعل فإنه يجد في الاخرين إعانة على انجازه ومن خلاهم، ويكون نتيجة اللجوء لفكرة "السلطة" انتاجاً لتنظيم اجتماعي يحفظ مزايا الحكومة من طرف، ومن طرف آخر يحفظ حريات الافراد التي كانوا يمتلكونها قبل انشائهم الحكومة هذه وتلك انما هي استعارات في حقيقتها من روسو.¹

ولانجاز فكرة التضامن تبحث آرنت في نصوص روسو لتقبض على معناه في المصلحة العامة، فقد كان روسو يتمنى ان يكشف عن «مبدأ جامع ضمن الامة نفسها، يكون صالحاً للسياسة الداخلية كذلك. وعليه كانت مشكلته هي ان يجد عدواً مشتركاً خارج نطاق الشؤون الخارجية، وكان حله لها ان مثل هذا العدو موجود في صدر كل مواطن من المواطنين، أي في ارادته الخاصة ومصلحته»² ويكمن ابداع روسو هنا في انه عكس النظرية التي ترى في الخطر أو العدو الخارجي اساساً ودافعاً للتضامن ليعيده إلى النفس البشرية وماتحتويه من ميل للمصالح الخاصة.

1 ينظر: اوسوليفيان، نويل، «حنّ آرنت: الحنين الهليني والمجتمع الصناعي»، ص 220-221.

2 آرنت، حنّا، في الثورة، ص 108.

ومهمة التضامن ان يكون متمماً لفاعلية الفعل السياسي وسعيه للقضاء على مكابدة الطرف المستغل أو الاضعف في المعادلة السياسية. ولذلك تكون المصلحة المشتركة بمثابة شرف للجنس البشري أو وقار الانسان وعظمته؛ لان التضامن يشاطر العقل في التعميم وهو يرتبط بتفهم ارادة ومطلب الاقوياء والاغنياء كما يتفهم مطالب وارادات الضعفاء والفقراء.¹ وهنا تبدو مهمة الفعل Action بوصفها سعيًا لخلق بيئة صالحة لتداول الافكار والاقوال التي تعنى بالشأن العام بصورة شفافة وعلمية وحقيقية من طرف؛ وبصورة مسؤولة من طرف اخر.

واذا كانت آرنت ترى ان العنف وليد عدم المعرفة باهمية الشأن العام والفعل في فضائه من قبل بعض الناس مما يستدعي ذلك لديهم اللجوء إلى العنف بضديته على السياسة؛ تقول: «انه لمن غير الواقعي ومن غير العقلاني ان تتوقع من الناس الذين لا يملكون ادنى تصور لما هو الشأن العام ان يتصرفوا بشكل غير عنيف، وان يتحاججوا بصورة عقلانية بالنسبة إلى ما يخص مصالحهم»² ولذلك سيستدعينا النسق الآرنتي إلى التعرّيج إلى ماهية مضادات السلطة والفعل السياسي.

لكن، ما الذي حدث للمجال العام والسلطة والفاعلية السياسية؟ وما الذي جعلها تحمل معانٍ مغايرة لما ينبغي ان تكون عليه؟ أو ما الذي جعلها تنهار، بكلمة اخرى؟ وكيف الفعل لاستعادة تلك الحالة السياسية من التفاعل البيئذاتي ومجاله العام وسلطته الحقيقية؟ هل العنف هو الحل الوحيد؟ هل من حل اخر؟ هذه التساؤلات هي التي تفتتح لدينا المطلب الثاني في بحثنا. وذلك في تحديد المفاهيم وتشخيص اعطاب الفكر السياسي من تراثه إلى معاصرته من انساقه إلى تحولاته وحتى تشوهات- ان صحت العبارة-؛ وما يقتضيه البحث عن امكانات التصحيح والاستعادة للمعنى الاصيل.

1 ينظر: المصدر السابق، ص 122.

2 آرنت، حنّا، في العنف، ص 71.

(3)

في السلطة والعنف: نقد اقالة التفاعلية،

وكشف تبعيات الادائية

اذا كان لا بد لنا، وكما تدعونا لذلك آرنست، ان نفهم العنف مضاداً للسلطة، فما ماهيتها بالدقة؟ وما العنف؟ لعنا بهذه الدعوة نحاول انجاز الجهاز المفاهيمي لفيلسوفتنا، في محاولة لكشف الزيوف والالتباسات الحاصلة في فهمنا لمفرداته، والتي دخلت اطرنا الفهمية كمعايير، بسبب التراث التقليدي للفكر السياسي.

ترى آرنست ان السلطة انما تعني: قدرة الانسان، ليس فقط على الفعل، بل الفعل المتناسق. لذلك فهي ليست ميزة فردية وانما تأخذ ابعاداً جماعية، لأن الجماعة قد تكون موضوعاً أو مصدرًا لانبثاقها. وباختفاء الجماعة تختفي السلطة.¹ وهي هنا لاعلاقة لها بالاشياء والوسائلية الادواتية كما اشرنا ماهية الفعل في المطلب السابق. بينما العنف لديها بطبعه ادواتي؛ وهو: اداة ترافق القدرة، وبكلمة اخرى، هي وسيلة لمضاعفة طبيعة القدرة. وهو محتاج إلى توجيه وتسويغ؛ توجيه إلى طريقة الهدف الذي يبغيه، وتسويغ من الطرف المستعمل للعنف² وبالرغم من ان العنف لا يعتمد على رأي عام أو وجود عدو معين، الا انه يقدم ادوات تزيد من القدرة البشرية.³ لكن ما القدرة؟ لكي تضاعفها ويصبح الناتج عنفاً.

القدرة هي خاصية فردية، متعلقة بوجود شيء أو شخص، ويمكن ان تبرهن على ذاتها في العلاقة مع الاشياء والاشخاص الاخرين. فهي تمثل نوعاً من التميز والاستقلال لحاملها.⁴ وذلك يعني وصفها بكونها مكسباً للمركز والقابلية والامكانية التي يتمتع بها من يمتلكها. لكن الا يستدعي العنف معنى القوة؟ ترد آرنست بالرفض النسبي، وتحديد العنف بجزئية للقوة. **فالقوة:** هي ما ينتج عن

1 ينظر: المصدر السابق، ص 39.

2 ينظر: المصدر السابق، ص 40-41.

3 ينظر: المصدر السابق، ص 47.

4 ينظر: المصدر السابق، ص 39.

الحركات الطبيعية أو الاجتماعية من طاقة مؤثرة. وقد ترد بوصفها رديفاً للعنف، إذا فهمنا الاستعمال الاخير بوصفه وسيلة للاكراه وتلك هي صورة للقوة من صور اخرى.¹ لكن هذه القوة انما تحتاج بصورتها الخضوعية مفهوماً اخر حسب آرنت هو **التسلط أو الهيبة**، وهي تشير إلى ان من يمتلكها يصبح موضوعاً لذلك الخضوع دونما أي شروط، من اكراه أو اقناع، ولذلك يشكل الاحتقار أو الازدراء العدو الاول لها.²

وفي عودة إلى التمييز الاساس بين السلطة والعنف يجب ان نفهم انه يقتضي البحث في جوهرهما معاً، في مقارنة لما ميحقق ماهيتهما، فنجد آرنت تقول ان "السلطة لا تحتاج إلى تبرير، انطلاقاً من كونها لا تقبل أي فصل عن وجود الجماعات السياسية نفسه. وما تحتاج اليه السلطة انما هو المشروعية... تنبثق السلطة في كل مكان يجتمع فيه الناس ويتصرفون بالتناسق فيما بينهم، لكنها تستتبط مشروعيتها من اللقاء الاول، اكثر مما تستتبطها من أي عمل قد يلي ذلك. ان المشروعية، حين تجابه تحدياً، تسند نفسها في التوجه إلى الماضي، اما التبرير فإنه يرتبط بغائية تصله مباشرة بالمستقبل."³ وهنا تتبين السلطة ومشروعيتها وتسويغها، أما العنف فإنه قد يبرر على حد قول آرنت الا انه لن يجد ابداً له ما يجعله مشروعاً الا في حالة الدفاع عن النفس، وذلك حينما يبدو الخطر بادياً على النفس فيصبح منطق الغاية تسوغ الوسيلة هو المعيار المعتمد.⁴

ومن الناحية السياسية، لا يكفي، حسب آرنت، ان نقول انهما (أي السلطة والعنف) ليسا شيئاً واحداً، بل هما متعارضان، فحينما يكون احدهما حاكماً لزم غياب الاخر. والعنف انما يظهر حينما تكون السلطة مهددة البقاء. وبامكان العنف ان يتحكم بالسلطة الا انه عاجز عن خلقها.⁵ وتؤكد آرنت على الفعل المتجدد الذي يقتضيه الفعل السياسي، بوصفه مسطرة لتحديد الخط الفاصل بين السلطة

1 ينظر: المصدر السابق، ص 40.

2 ينظر: المصدر السابق، ص 40.

3 المصدر السابق، ص 46.

4 ينظر: المصدر السابق، ص 46.

5 ينظر: المصدر السابق، ص 50-51.

والعنف، فهما لا ينتميان إلى حيز الحياة الطبيعية، وإنما هما جزء من فضاء السياسة الحيز الذي لا يضمن إنسانيته إلا بإمكان الإنسان على الفعل والقابلية على البدء بالجديد دوماً.¹ هذا البدء بالجديد يعني التخطيط الغائي/الوسائل؛ فالعنف ووسائله يهدف غاية من شأنها أن تسوغه. أما حينما نمارس فعلاً Action فاننا لن نكون عارفين ومتيقنين من أنه سيؤدي إلى نتيجة لازمة،² وذلك يعني أننا بجوارنا وحاجتنا في التداول للشؤون العامة نستعمل السلطة بوصفها ملاذا لحفظ الفعل، بل هي الفعل نفسه.

قد يتبادر إلى الذهن رابطة دلالية بين العنف والارهاب، إلا أنه ليس كذلك بالدقة أو بصفة عامة. بل إن الحكومة التي تمسك السلطة مع وجود العنف بعد تدمير وتفتت كل سلطة، هناك حيث يرفض العنف التنازل عن مكانه في إخضاع كل شيء لسيطرته، هناك يبدو الارهاب مرتبطاً بالتفتت الاجتماعي، ومن هذا المنطلق تفرق آرنست بين الأنظمة التوتاليتارية والأنظمة الديكتاتورية القائمة على العنف؛ في أن الأولى تقف بالضد من كل صاحب سلطة حتى الاصدقاء لها، وأن ذروة الارهاب ستكون ظاهرة حينما تلتهم الدولة البوليسية إبنائها، بينما الدكتاتورية هي ضد من يعارض السلطة بشكلها المزيف بالحكم، وبالتالي فإن السلطة تنتفي مع الأنظمة التوتاليتارية لغياب فعل التنازل والبعد الاجتماعي فيها.³ وسنعود لفهم العنف، بوجهه الآخر، في نوع من معقولة هادفة للتشوير ومن ثم لإعادة مكانة الفعل السياسي وتحرير السلطة في المطلب الأخير.

لكن هل من إجابة أخرى يمكن أن تقدمها لنا المجتمعات الحديثة؟ ولا سيما في وضع لا يحتمل اليوم مزيداً من العنف. قد تمثل الإجابة بالإيجاب والتحديد بانه العصيان المدني فرصة لفسحة الأمل بالحياة دونما أدوات العنف المادية. فكيف تعامل آرنست مع العصيان بوصفه حلاً لاستعادة الفعل السياسي؟ الحث آرنست على أن العصيان المدني صورة لاعتراض الأقليات على إقصائها وتهميشها. ولذلك نجد أن القناعة تكون لمن يقبل شكل الحكومة والسلطة في الدولة ويعارض الأقل فيعمدون

1 ينظر: المصدر السابق، ص 75.

2 ينظر: المصدر السابق، ص 72.

3 ينظر: المصدر السابق، ص 49-50.

لانتهاج هذا الاسلوب. وحقا نرى ذلك يفتح فضاءً للحرية اكثر لامكانية الحفاظ على الفعل السياسي قبل العنف أو بعيدا عن التعنيف الذي لحظة حدوثه انما ينفي السلطة. لذلك نجد آرتن تقول: "اننا نتعامل مع اقلية منظمة، تقف ضد اكثريات ممتنعة عن التعليق، رغم انما ليست "ساكنة"، واطن ان من غير الممكن نكران ان هذه الاغلبيات قد غيرت اسلوبها وفكرها بدرجة كبيرة تحت ضغط الاقلية"¹.

ولذلك فآرتن تنظر للعصيان المدني بأنه شرعي بقدر عدم تجاوزه الاتفاقات التبادلية بين الافراد الاحرار بميثقة قانون، وهي العقود والمواثيق والفعل المتبادل، والميزة الاكبر للصيغة الافقية لنظرية العقد الاجتماعي هي ان تلك التبادلية تلزم كل فرد تجاه مواطني مجتمعه. وهذا هو الشكل الوحيد لنظام الحكم الذي يلتزم به المواطنون مع بعض ليس من خلال الذكريات التاريخية أو التجانس الاثني، كما هو الحال في دولة الامة، ولا من خلال النظام الدكتاتوري لهوبز، الذي "يرهبهم جميعا" وبذلك يوحدهم، بل من خلال قوة العهود المتبادلة.² وتلك هي القناعة التي تكمن في الصيغة الافقية للعقد الاجتماعي، وليست بموجب قرارات الاغلبية. (على النقيض من ذلك، كان تفكير الكثير من واضعي الدستور ينصب على حماية الاقلية المعارضة.) يشبه المحتوى الاخلاقي لهذا الاقتناع المحتوى الاخلاقي لجميع الاتفاقات والعقود؛ فهو يتضمن الالتزام للمحافظة عليهم. وهذا الالتزام متواصل في جميع الوعود. فكل منظمة انسانية، سواء كانت اجتماعية أو سياسية، تعتمد بشكل تام على قدرة الانسان على تقديم الوعود والالتزام بها. الواجب الاخلاقي الوحيد المباشر للمواطن هو تلك الرغبة ثنائية الابعاد لاعطاء والمحافظة على الضمانة الموثوقة لعقده المستقبلي والذي يشكل الحالة ما قبل السياسية لجميع المزايا الاخرى، خاصة السياسية.³ واي خرق لتلك القناعة يستدعي ظهور التمرد والعصيان.

Arendt, Hannah, Crises of the Republic, A Harvest book, USA, 1972, 1
p. 98-99.

Ibid, p. 86-87. 2

Ibid, p. 92. 3

وتشخص آرت مكن الخل والداعي للعصيان والمقاومة، بانه في الغالب مشكل دستوري في التشريعات التي تقع تحته، فثمة جدل على ان القناعة بالدستور، الاتفاق الاجماعي، تتضمن قبولاً بالقوانين التشريعية ايضاً، لانه في الحكومات التمثيلية يكون الشعب قد ساهم في تشكيل تلك الحكومات. وهذه القناعة، من وجهة نظر آرت، افتراضية (خيالية) تماماً؛ فهي قد فقدت كل جدارة لها بالتصديق. فالجمهورية التمثيلية نفسها هي اليوم في ازمة، في جزء منها بسبب كونها قد فقدت بمرور الوقت جميع المؤسسات التي كانت تسمح للمواطنين بالمشاركة الحقيقية، وفي جزئها الاخر لها قد تأثرت بشكل كبير نتيجة المرض الذي يعاني منه النظام الحزبي، فالخطر الحالي للتمرد، هو الازمة الدستورية في المقام الاول، وقد تأثرت تلك الازمة بعاملين مختلفين بشكل كبير والذين تسببت عواقبهما المؤسفة في حدة معينة فضلاً عن تشويشات عامة حول الدستور:

- التحديات المتكررة للدستور من جانب الادارة، وما يعقبها من فقدان الثقة بالعمليات الدستورية من جانب الشعب، ويعني ذلك، سحب القناعة.
- عدم الرغبة الاكثر تطرفاً لقطاعات معينة من الشعب بالاعتراف بالاتفاق الاجماعي.¹ ومشكل الاعتراف بالتعاقد الاصلي يبقى اشكالاً راهناً ودافعاً لكثير من حركات التمرد. ولذلك يحاول المتضررون من التشريع ومشكلة الاعتراف بالتعاقد الاصلي بتأسيس تشكيلات تدافع عن مصالحهم الخاص تمثل جماعات مصالح وضغط.

ولذلك ترى آرت ان العصيانات المدنية ليست سوى صورة محدثة للاتحادات الطوعية، وهي تتناغم مع التقاليد القديمة للولايات المتحدة الامريكية. ومن افضل ما يصفها من كلمات توكيفيل "يتحد المواطنون الذين يشكلون اقلية اولاً من اجل اظهار قوتهم العددية والتقليل من القوة المعنوية للاكثرية"² وبالتاكيد مر زمن طويل منذ امكانية وجود "اتحادات معنوية وفكرية" من بين الاتحادات الطوعية- والتي، على النقيض، تبدوا لها قد تشكلت من اجل حماية المصالح الخاصة، لمجموعات الضغط واللوبيات التي تمثلهم في واشنطن. ليس عندي من شك في ان السمعة

Ibid, p. 89. 1

المربية للوبيات هي مستحقة، مثلما ان السمعة المربية للسياسيين قد اصبحت بكل وضوح مستحقة احيانا. ومع ذلك، فالحقيقة هي ان مجموعات الضغط هي ايضا اتحادات طوعية، حيث ان تأثيرها كبير لدرجة تكفي لإن يطلق عليهم "حكومة مساعدة".¹

وتنتقد آرت سلوك المحاكم في اعتبارها العصيان المدني جزءاً من المؤامرة، وان خارق القانون الوحيد الذي تعده المحكمة غير مجرم هو المعارض الضميري، وان الموالة للمجموعة الوحيد الذي تخشى منه هو ما يسمى "المؤامرة" وهي تهمة مضللة إلى حد بعيد في هكذا حالات، اذ ان المؤامرة تتطلب ليس فقط "التنفس جماعيا" بل السرية، وان العصيان المدني يحصل في العلن.² أي ان الفارق بين العصيان والمؤامرة يلزم ان يكون متضحاً بكون الاول علني مباشر وموجه للسلطة لاسباب اصلها الاخلال بالاتفاق العام أو عدم الرضا عنه، والمؤامرة هي اعمال لاقانونية تهدف الاطاحة أو التخريب بالمنظومة السياسية لاهداف جماعات لا تهدف التحسين وانما التغيير بالمطلق وكل ذلك سرىا وغالبا ماتأخذ ابعاد اجنبية.

ولمعالجة ذلك الميل الخطير للجهاز القضائي، ترى آرت امكان الجدوى في اقامة عصيان مدني بين مؤسساتنا السياسية بوصفه علاجاً لهذا الفشل التام للمراجعة القضائية. **فالخطوة الاولى** تكون نيل الاعتراف بالاقليات التي يحق لها القيام بالعصيان المدني نفسه الذي يمنح للمجموعات العديدة ذات الهدف الخاص (مجموعات الاقليات) في البلد، والتعامل مع مجموعات العصيان المدني بنفس طريقة التعامل مع مجموعات الضغط، والتي يسمح لها، من خلال تمثيلها- وهم اللوبيات المسجلة- بالتأثير على الكونغرس و"مساعدته" عبر وسائل الاقناع، والرأي المؤهل والعديد من مؤسساتها. قد تكون الاقليات الفكرية هذه قادرة على فرض نفسها كقوة ليست فقط "ينظر لها عن بعد في المظاهرات وعرض وجهات نظرها علنياً، بل ايضا حاضرة دائما ويحسب لها الحساب في الشؤون اليومية للحكومة". **وتكون الخطوة التالية** الاعتراف العلني ان التعديل الاول لا يغطي حق الاتحاد لا في لغته ولا في روحه كما هو يطبق عمليا في البلد- وهذا الامتياز الثمين والذي تطبيقه قد

Ibid, p. 96. 1

Ibid, p. 99. 2

اصبح (كما لاحظ توكيفيل) "يترافق مع تصرفات الناس وعاداتهم" منذ قرون. ان كان شئ ما بحاجة إلى تعديل دستوري عاجل ويستحق الصعوبة التي ترافقه فهو بالتأكيد هذا. ربما كانت ثمة حاجة طارئة قبل ان تتمكن من العثور على موطن للعصيان المدني، ليس فقط في لغتنا السياسية فحسب، بل في نظامنا السياسي ايضا. ان الحاجة الطارئة هي في متناول اليد بالتأكيد عندما تفشل المؤسسات القائمة في البلد في العمل بشكل مناسب وتفقد سلطاته قوتها وهي تلك الحاجة الطارئة التي ابدلت اليوم في الولايات المتحدة الاتحاد الطوعي بالعصيان المدني وحولت القناعة بالمقاومة.¹

هأنح امام امكان الاختلاف في امكان التحسين والتغيير للسلطة القائمة وممارستها واصولها، ولذلك نجد انفسنا ملزمين باختبار نموذج التوتاليتارية لنفحص مقولات آرنست فيها وعن امكان الخلاص من تميمها واصهارها للفعل السياسي وانجاز بحثنا في امكان ارجاع السلطة لفضائها، وتحرير الانسان من كبت هذه التغيرات.

Ibid, p. 101-102. 1

(4)

في نقد التوتاليتارية: حركةً ونظاماً وممارسةً. أو من المخيال عن جذرية الشر إلى واقعية تفاهته

يعد كتاب آرنست الموسوم بـ "أسس التوتاليتارية-1951" الانجاز الاهم الذي دفعها لان تحتل مكانتها داخل مصاف النخبة الفكرية في النصف الثاني للقرن العشرين، واحاول ان اربط هذا النتاج بالنسق الفلسفي لها في كونها خطوة متممة لفهم مجريات التحول من الوضع الطبيعي للسلطة إلى امتيازها بالعنف وخروجها من حيزها المفروض إلى واقع مخالف لها في جعلها اداة هيمنة. أو صورة حكم.

فقد عملت التوتاليتارية حركةً ونظاماً على تهميم وسائل المجال العام وما يخلص به من رأي عام وتجسيد لارادة السلطة، وذلك ادى إلى خلق مناخ مندهور لذلك الرأي في جعل الناس "راغبة في دفع الثمن على شكل تأييد لقيام دولة بوليسية، تمارس ارهاباً خفياً هدفه ان يسود في الشارع شعار "القانون والنظام"¹ لعل هذا الشعور هو الذي دفع بعجلة التوتاليتارية إلى ان تنجز مهمتها في القضاء على فاعلية المجتمع وتحويلها إلى انصياع تام لتلك الهيمنة الكليانية.

تهدف التوتاليتارية إلى القضاء على الفعل الانساني، فسيطر لها "تنحو إلى الغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية عامة ولاكتفي بتقليص الحرية، اياً كان مبلغ الاستبداد في ذلك... ان النظام التوتاليتاري هو غياب كل سلطة أو ترابعية من شأنها ان تعين نظام الحكم"².

وأتمت التوتاليتارية خططها في الاستحكام والاقالة للفعل السياسي، بخلق تصور لدى الجماهير (بمعناها السلبي المتشظي) يقضي بان ثمة اوهاماً وخدعاً جلبتها الديمقراطية الغربية ويجب فضحها ومحاربتها، وبالنتيجة الانتماء لحركة توتاليتارية بالصد منها. من هذه الاوهام ان الشعب يشارك باغلبه في صنع القرار وبصورة فاعلة وذلك عبر تأييد ذلك الحزب أو هذا، والوهم الاخر هو تصوير

1 آرنست، حثاً، في العنف، ص 70.

2 آرنست، حثاً، أسس التوتاليتارية، ترجمة انطوان ابو زيد، دار الساقى، بيروت، ط1، 1993، ص 16.

هذه الديمقراطية للجماهير على ان الاخيرة ليس على قدر من الاهمية وهي عبارة عن لوحة صماء في الحياة السياسية.¹ هنا تبدأ الجماهير بتقديم قرايين الولاء والطاعة، تصوراً منها انها بدأت تمسك زمام الامور. ولم يكن ذلك ليحصل (أي خلق هذا التصور) الا من خلال منهجيات وبرامجيات صهر وتلقين ودعاية كانت تمثل العمود الفقري للتوتاليتارية. فهذه المناهج ومن حيث كونها تقنيات في الحكم "تبدى في بساطتها ذات فعالية حاذقة. فهي لاتوفر احتكاراً للسلطة مطلقاً فحسب، بل ثقة لانظير لها: في ان كل الاوامر ينبغي ان تنفذ على الدوام"² ولذلك عولت التوتاليتارية على الجماهير بوصفها الصورة البديلة للمجتمع بتمييزاته، واستبدالها بتلك الهلامية من الذوبان والانفلات والضياغ الذي تمثله الجماهير. لذلك وصفت آرنست نتاج التوتاليتارية بانه اقفار: الذي هو اشد من الوحدة، لانها ليست عزلة فقط، وانما فقدان الانا-الذات بالاصل.³ وهذا مايوفره مناخ الجمهور وتعيد انتاجه الحركة التوتاليتارية لتحصيل السلطة اولا واحتكارها ثانياً.

ويمكن تمييز مرحلتين للتوتاليتارية تتجلى الاولى في الحركة، والثانية في الدولة أو النظام التوتاليتاري؛ و"تشكل الحركة التوتاليتارية بالاساس من تنظيمات جماهيرية، تضم اليها افراداً مبعثرين ومعزولين. اما الميزة الاظهر تمييزاً لها عن كل الاحزاب والحركات الاخرى، فتكمن في اقتضاء الولاء اللامحدود، وغير المشروط وغير المتبدل، من قبل المناضل الفرد ازاء حركته... وان ولاء كهذا لايمكن توقعه الا من كائن بشري معزول بالكامل، كائن مجرد من روابطه الاجتماعية، التي تصله بعائلته واصدقائه ورفاقه أو محض معارفه، فرد لايستشعر نفعه الا من خلال انتمائه إلى حركة أو حزب"⁴.

وتبقى الجماهير هي الاداة الابرز في الحركة والنظام، فاصل امكان وجود الحركة التوتاليتارية مقترن بوجود الجماهير، والتي تراها آرنست كاشفة عن شهية

1 ينظر: المصدر السابق، ص 37-38.

2 المصدر السابق، ص 165.

3 ينظر: المصدر السابق، ص 274.

4 المصدر السابق، ص 55.

لا تقاوم في طبيعتها للانتظام السياسي وتقديم الطاعة والولاء دونما وعي بمصالح مشتركة، لذلك فالجماهير صفة «تنطبق على الناس الذين عجزوا لسبب اعدادهم المحضة، أو لسبب اللامبالاة، ام للسببين المذكورين معاً، عن الانخراط في أي من التنظيمات القائمة على الصالح المشترك، أكانت احزاباً سياسية، ام مجالس بلدية أو تنيظمات مهنية أو نقابية. توجد الجماهير، وجوداً بالقوة، في كل البلدان وتشكل غالبية الشرائح العريضة من الناس الحياديين، واللامباليين سياسياً، والذين نادراً ما يصوتون ولا ينتسبون إلى أي حزب»¹، هكذا تبدو اللامسؤولية هي جوهر مفهوم وواقع الجماهير؛ لكن ثمة اشكال يطرح في اطار فحص السايكولوجية الجمعية للجمهور: كيف يمكن للمستقبل سياسياً ان يعلن ولاءه التام لاوامر تصدر باسم الهيئة السياسية - الحاكمة؟ الا تلزم تلك الاستقالة ان يقدم ولاءاً مثل ماتقدمه الجماهير بلا شرط أو قيد؟ بل على العكس نجدهم يسعون إلى ان يكون جزءاً من مأكنة الكليانية تلك! لم تكن آرت مهمة بهذا الاشكال وانما حاولت تسليط الضوء على الدور الذي يؤديه الحاكم (حزباً أو دولة) في تحريك هذه الجماهير وتعبئتها وزجها في التضحية من اجل ديمومة دوران عجلة الحركة والنظام التوتاليتاري.

وقد راهنت الحركات التوتاليتارية على تعريب المجتمع، والاعهاز على امكانية الفعل الحر، ووجود السلطة فيه؛ ولطالما اوحى قبل تسلمها لزام الحكم انها تسعى «لإقامة عالم منسجم مع عقائدها، بوجود عالم متوهم ومتسق العناصر، عالم يرضي حاجات النفس البشرية افضل من الواقع نفسه، ذلك ان الجماهير المقتلعة، إذ تدخل إلى هذا العالم بمحض المخيلة، وتستشعر فيه الامان المنزلي وتجد نفسها في منجى من الضربات المتواصلة التي تكيلها الحياة الواقعية والاختبارات الحقيقية للكائنات البشرية ولا مالها»²، ولا يمكن تحقيق ذلك الرهان الا بأداة الحملة الدعائية التي تعمل على اتمام قطع العلاقة بين العالم الواقعي والمختيل الذي تصنعه التوتاليتارية وذلك من قبل استلام السلطة، لتتممها في كونها نظاماً حاكماً فتسدل الستار على ذلك الواقع لكي لا يعكر احدهم هدأة عالم الرعب الذي تبنيه

1 المصدر السابق، ص 37.

2 المصدر السابق، ص 95.

التوتاليتارية من متخيلها.¹ وتقع على كاهل تلك الدعاية والمنهجمات التوتاليتارية المرافقة لها، مهمة تلطيف وتليين ادعاءات الحركة الثورية قبل بلوغ الحكم وتولي زمام المسؤولية، وذلك بتدمير العالم المتوهم لتنظيماتها وجعلها تذوب في عالم الطاعة والانقياد دوماً.²

لكن الحقيقة ان مانسميه بالدعاية انما هو تلقين وغسل واعادة تأهيل العقول، وسيكون اداها ايضا في ذلك العنف لتحقيق المزاعم الايدولوجية واثباتها.³ وذلك يعني الكذب باسم المبدأ، لذلك تبرز آرنست نتوءات التحول في معنى السياسة وممارسة الكذب فيها، فترى ان الكذب بوصفه طريقاً سياسياً لم يكن بالامر المألوف في التقليد السياسي، اما في وقتنا الراهن فقد نجح نجاحاً تاماً في البلدان التي حُكمت حكماً توتاليتارياً، لأن الكذب فيها يوجه ايدولوجياً، وتحقق ذلك النجاح بالارهاب لا بالاعتناع، ولذلك كان الكذب باسم المبادئ وعلى المبدأ نفسه ايضا هو سبب تخلف العقل السوفيتي؛ فالمظهر الحاسم لذلك الكذب (الارهابي) هو الذي جعله ينتهك عالم السياسة بجرائم فضيحة.⁴

ومما لاشك فيه ان الايدولوجيا هي بكثير من قسماتها انما هي دعوة توتاليتارية:⁵

1. ادعاء الايدولوجيات انها قادرة على تفسير كل شيء، من تفسير الماضي تفسيراً كلياً، ومعرفة الحاضر معرفةً كلية، والتنبؤ بما سيكون عليه المستقبل بصورة معينة ومحددة.

2. ان الفكر الايدولوجي إذ يدعي تفسير كل شيء، فإنه لا يؤمن بأي اختبار يكون من شأنه ان يأتي بجديد، ولذلك فهو يقود نحو تصورات لعالم اخر خلف ماهو محسوس، ويحاول ان يجعله اكثر حقيقة من خلال التلقينات الايدولوجية.

1 ينظر: المصدر السابق، ص 95.

2 ينظر: المصدر السابق، ص 145.

3 ينظر: المصدر السابق، ص 79.

4 Arendt, Hannah, Responsibility and Judgment, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, schocken books, New York, 2003, p. 264-265.

5 ينظر: آرنست، حنا، أسس التوتاليتارية، ص 262-264.

3. حينما يعجز الفكر الايديولوجي عن تغيير العالم، فإنه يمضي في استكمال تصوره عن التحرر منه عن طريق نوع من الضبط المنهجي وفق اليات منطقية تصبح مسلمات للاستنتاج والحكم.

ولذلك فالايديولوجيا بادعائها السابقة رافقت النازية والبلشفية والفاشية، بوصفها اعنى الانظمة التوتاليتارية في القرن العشرين، من فكرة الامة الهيجلية إلى الشخصية السوبر مان مع نيتشه وتوظيفها في العقيدة النازية وخطابات هتلر، أو مقاربتها معه، أو الدعوة القومية للدولة القوية مع مكيافيلي مما اسند موسوليني في ايطاليا، أو دكتاتورية البروليتارية مع ستالين، وفي كل هذه الاشكال التوتاليتارية وكلما بحثنا في اطرها الايديولوجي سنجد ان هنالك مسوغات جمّة على شكل منظومات معرفية، قد تبدوا مخططاً شريراً جذرياً. الشر الجذري في اصل العقيدة والايمان الايديولوجي بها في سبيل الغاء الاخر لا بل الغاء الذات من اجل الواحد البطل! وذلك هو مايلتصق بالنظام والحركة سوياً.

حينما تمسك الحركة بالسلطة وتحاول صنع نظام توتاليتاري فاننا سنفرق بين الحزب والدولة مفهوماً، الا ان الواقع سيكون متداخلاً وصعب الحد، لكن آرنت حاولت ان تضع حداً يتجسد في الديكتاتور التوتاليتاري يمكنه بل ينبغي له ان يمارس الخداع والتوهيم وبطريق منسجمة مع منصبه اكثر مما يتسنى ويمكن لقائد الحركة.¹ وهذا الفارق، علاوة على فارق مسك زمام امور الحكم، هو الذي يحدد جغرافية الحركة والنظام مفهوماً. لكن يجب علينا ان نقف عند اشارة مهمة جداً لآرنت هنا في ان الحركة التوتاليتارية وبهيمنتها على السلطة والتي لن تنقلها لغيرها لاكتفي بصورتها الجديدة وتنفي وجودها كحركة، فانتزاع السلطة باستعمال العنف ليس هو الغاية، وانما وسيلة ومرحلة انتقالية وليس نهاية لتلك الحركة، ويبقى هدفها الحركي هو العمل على تحصيل اكبر عدد ممكن من المنتظمين تحت لوائها، واما هدفها السياسي الذي يلزم ان يكون خاتمة لعملها، فلا وجود له بكل بساطة!²

ومتى ما امكن للتوتاليتارية ان تتسلق سدة السلطة، فإنها تولد شكلاً جديداً ومؤسسات مغايرة كلياً لما كان قبلها. وتعمل على تدمير كل التقاليد السياسية

1 ينظر: المصدر السابق، ص 170.

2 ينظر: المصدر السابق، ص 58.

والاجتماعية والتشريعات القانونية القائمة في البلد. وتعمل على تحويل الطبقات الاجتماعية، وبصهرها، إلى مجرد جماهير لاتعي مهامها ولامسؤوليتها؛ وكذلك تقوم التوتاليتارية بوضع بديل لنظام الاحزاب وهو الحركات الجماهيرية؛ وتنقل السلطة من الجيش إلى الشرطة، مع وضع خطط تهدف الهيمنة على العالم بوصفها سياسة خارجية.¹

ولايسع النظام السياسي ان يكون قائما، دوغما تدمير مجال الحياة العامة وتدمير طاقات الناس السياسية²، وكذلك يعول على البروباغاندا في غسل العقل الجمعي الجماهيري وتوجيهه وخداعه، ويسحب النظام معه إلى الحكم ادوات الحركة من شمولية السيطرة على حياة افراد الدولة بكل اجزائها وفي كل مجالاتها، وفي ذلك يكون العنف هو الاداة الضاغطة لتحقيقا وارغاماً وانذاراً، العنف هنا بصورة الارهاب وكما اشرنا من قبل في البحث ان الجماهير هي بيئة طيعة للسيطرة والطابع القطيعي، فقطيع اللامبالين يمكن سوقهم بالتلويح بالارهاب وينجح الامر بسبب بنيوي في طبيعتهم تلك. تقول آرنست: «ان الارهاب لايمكن ان يسود الناس مطلقاً، الا في حال كونهم معزولين بعضهم عن بعض، وبالتالي فإن اولى اهتمامات كل الانظمة الاستبدادية هي احداث هذه العزلة. لذا يمكن ان تكون العزلة بدء الارهاب؛ فهي الارض الخصبة التي ينمو فيها الارهاب، ويكون ثمرها على الدوام. وبهذا المعنى تكون العزلة سابقة لاحلال التوتاليتارية؛ وقد تكون العزلة منطبعة بطابع العجز، بمقدار ماتنشأ السلطة دوغماً عن اناس يتحركون معاً، "يعملون متوافقين"، إذن ليس للناس المعزولين اية سلطة»³. ولاتمام هذه العزلة وذلك الضياع وقتل المبادرة والتلقائية الانسانية وامكانية الفعل السياسية واستعادة السلطة، يحاول النظام ان يخلق اجهزة متداخلة ومتضاربة في جسمه الاداري، فينتج بيروقراطية مقبنة تنهك الانسان وتضلله اكثر مما هو فيه. فكلما طالت مدة بقاء نظام توتاليتاري معين في السلطة كلما تعاظمت معه عدد الاجهزة والمراكز وكأنها استنساخ للحركة التوتاليتارية، فمع استحداث جهاز بلا الغاء للاخر الذي من

1 ينظر: المصدر السابق، ص 243.

2 ينظر: المصدر السابق، ص 271.

3 المصدر السابق، ص 269.

المفترض ان يحل بديلاً عنه، تكثر الاجهزة وتفتقد النفوذ، دوماً، لصالح القادم من ترهلات الازادة في الهيكلية الادارية.¹

نخلص مما سبق إلى ان التوتاليتارية ترافق وتنتج أو تعتمد تحقيق الاتي:

1. تحطيم المجال العام/النشاط السياسي.

2. تحويل المجتمع بطبقاته إلى جماهير.

3. اغتراب العالم.

هذا الذي حدث؛ هي الاجابة على السؤال الذي وضعناه عن اسباب وكيفية اختفاء السلطة السياسية. وتغيب الفاعلية الانسانية المتجددة - المجددة.

لقد عملت التوتاليتاريات على مسح انساها، وتحويله من فاعل إلى كادح فقط! وجعله محصوراً بما يحتاجه لقوته دونما مايجب ان يفعله بوصفه حراً! لذلك اطلقت آرنست عبارة "تفاهة الشر"² وصفاً على مقام به ادولف ايخمان (Karl Adolf Eichmann) النازي في زجه وتحشيدته لليهود في معسكرات الابداء "الهولكوست" بصورة لاتتضمن شراً متجذراً في ذاته بل لتفاهته وعاديته. لان السلطة التوتاليتارية تجعل مرتكبي الجريمة بايعازها لايشعرون بفضاعتها ومأساويتها، وانما بانها امر عادي. وما القائم بهذه الجرائم، الا اداة لها؛ لايعي مسؤوليته تجاه الانسانية، بل تنفيذه لقرارات ادارية، بطاعة عمياء فقط. لذلك بحث عن صورة اخرى لاثامه وهي اللامسؤولية بالاصل علاوة على قبوله لافكار تحد من يستحق حياة دون غيره بسبب هويته، وذلك ايضا يمكن تأوله بانه لامسؤولية انسانية. تقول آرنست: "ان العنف والرعب الممارسان في البلدان الكليانية لايمتان بصلة، طبعاً، للسلطة بمفهومها الحقيقي. ومعنى اختفاء السلطة هذا هو ببساطة، اختفاء الارادة لتحمل المسؤولية، لان السلطة الحقيقية ترتبط، حيثما وجدت، بالمسؤولية تجاه مسار العالم"³، حتى انه "ايخمان" صرح في معرض التحقيقات معه انه مستعد لان يرسل والده للموت ان تلقى امراً بذلك، أي انه

1 ينظر: المصدر السابق، ص 155.

2 See: Arendt, Hannah, Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil, The Viking Press, 1965, New York.

3 آرنست، حنّا، «ازمة التربية»، ص 15.

منفذ بلا ادراك للاسباب والاشخاص موضوع الحكم. وان كان يريد من تصريحه ان يصف نفسه بالمثالية والكمال والاخلاص، توها منه في ذلك.¹

ان التفاهة تكمن في استقالة العقل والضمير عن تحمل المسؤولية بوعي، لان من قام بهذه المجازر من ايحمان وغيره من جلاوزة السلطات الشمولية لم يكونوا سوى جزء صغير وتافه من ماكنة البيروقراطية التوتاليتارية التي لاتدع لهم أي مجال في ان يحسوا بانسانيتهم ومن ثم ان ينتظر منهم العمل باتجاه ماهو انساني. وذلك ليس تسويغاً لفعلتهم بل ادانة بصورة اخرى اشمل من اختزالهم بالحادثة وانما في كينونتهم الانسانية واستحالتهم إلى كائن لامعنى له.

وبسبب تشخيصات آرت التي نتجت عن حضورها لجلسات محاكمة "ايحمان" وتجسدت، بدورها، في كتابها "ايحمان في اورشليم/القدس" وما قدمته من شواهد وتقارير عنها، بل وتصريحاتها التي خالفت بعض السذاجة وفكر تحصيل الحاصل الذي حوّل المحاكمة لمسرحية وفرجة على حد قول آرت، رأت ان اليهوديين الالمان والمجرين وغيرهم علاوة على المؤسسات الصهيونية كانوا هم بنفسهم من تسبب في ابادتهم في الفترة النازية وغيرها. لان المقاومة انتفت والبلاهة في التي اطبقت عليهم حينما قيدوا محتشدات الابادة كقطعان مقادة للذبح. كل ذلك جعل آرت محط انظار المهتمين من مفكرين وسياسيين، وكذلك موضوعا لنقودات لاذعة منها: وصفها بالنازية، وتهمتها بلا موضوعيتها لعدم حضورها كل جلسات المحاكمة، وانما البعض منها فقط مما يجعل تقريرها ليس دقيقاً، الا ان ردها كان ببساطة انها تعاملت مع ما جرى في المحاكمة ووضعت فيه تقريراً ليس الا.²

نعم، فكتاب "ايحمان في اورشليم" حسب وصفها، لم يكن سوى تقرير لماحصل من حقائق داخل قاعة المحكمة، بضمنها الحوارات والاستجابات وخطابات المدعي العام وتوجه القضاة وردود ايحمان، وافادات الشهود، ولادخل للامر بفرضيات أو نظريات انطلقت منها لتطبيقها على ايحمان ومحاكمته³ وقد

1 See: Arendt, Hannah, Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil, p. 40-41.

2 Yakira, Elhanan, op.cit., p. 42. See:

3 See: Arendt, Hannah, The Jewish writings, Edited by: Jerome Kohn and Ron H. Feldman, Schocken Books, New York, 2007, p. 485.

ردت حنّه آرنت في اكثر من محفل ومناسبة على اللغظ الذي دار حول كتابها هذا. وحتى بعد ان وصل الامر إلى وصفها بالنازية، وانها تحاول ان تخلق اعداراً غير مباشرة للمجرمين النازيين، نراها، وهي مصرة على موقفها وفاضحة لزيف هذه الاتهامات، قد أجابت: ان هنالك اتجاهين في الامر: الاول، تشويه وتحريف متعمد وخبيث قد حصل للكتاب؛ والثاني، حصول سوء فهم حقيقي له. ولا يمكنني تصور احدٍ ممن قرأ الكتاب ان يدعي انني كنت اخلق اعداراً لايمان أو ابرر انحراف بحق اليهود وما فعله النازيين من جرائم.¹

وبالرغم من النتيجة التي قد تتصور بانها ستضعف من آرنت ونشاطها!، الا انها صرحت في اكثر من مرة ان محاكمة ايمان حولتي لتفضيل الحياة النشطة على الحياة الفلسفية- التأملية، فقد غيرت منظورها للعلاقة بين الفكر والعالم.² هكذا بدت آرنت وبنقدها للممارسة التغريبية التوتاليتارية قاصدة لتسليط الضوء على امكان استعادة الفعل السياسي ومعنى السلطة. وبذلك فالشمولية هي قتل للحرية ونفيا لها. وبذلك فالمهمة الاساسية التنظيرية لآرنت هو البحث في برمجة استرجاع تلکم الحرية.

1 See: Ibid, p. 486.

2 See Yakira, Elhanan, op.cit., p. 49.

(5)

الفعل بوصفه ثورة:

أو تحرير الفعل السياسي اعتماداً

على دلالات ثورية وعنفية!

يعد موضوع إعادة قابلية الفعل السياسي بصورة ثورية لخلق الجدة والحياة من جديد له، والبداية والولادة، قائماً على فرضيتين حددهما مسار النسق الآرنتي، الذي رسمناه، وهما:

- ان الفعل السياسي انما هو فعل السلطة التفاعلية في الميادين العامة والتي تكشف عن ذواتنا امام الاخرين، وذلك يعني الحرية في الفعل والقول؛ وكذلك المساواة في ذلك الحق. وعليه يلزمنا ان ندافع عن إعادة تجسيد هذه الصورة السياسية للسلطة في وضعنا الانساني الراهن والذي يزداد سوءاً وانهاراً وتشظياً واستهلاكاً لكل القيم.
- اننا يلزم ان نجعل السلطة مقابلة للعنف؛ ذلك لأن العنف كما قلنا ادواتي من جهة وهو من جهة اخرى انما يحل في الوضع السياسي حينما تغيب السلطة. أي ان السلطة التي تعنى بالرأي والرأي الاخر، والحجاج والمشاركة السياسية، في الفضاء العام كما في الـ "اغورا"، انما تعني انعدام الحاجة للعنف لان الحجة والاتفاق هما سيدا الموقف. بينما العنف هو ما يقلل امكان الحجة والاتفاق اصلاً، لذلك يعد سبيلاً لاعقلاني في اكثر صوره. نعم؛ اقول: في اغلب صوره، لأن آرنت قد بينت لنا اوجه لتلك العقلانية أو المقبولية باستعمال العنف:

1. في حالة الدفاع عن النفس، فلا يمكن لعاقل ان يقول انه ان تعرضت حياته للخطر بتهديد من اخرين ان لا يدافع عن نفسه بوسائل عنفية قد تساوي قدرة المعتدي أو تفوقها أو تقل عنها؛ ما يهملنا هو استعماله للعنف المشروع بهذه الحالة.

2. وهنالك حالة اخرى يؤدي فيها العنف دوراً أكثر تميزاً واهمية؛ ذلك حينما يحاول المعنف ان يضيف طابعاً مؤثراً على صورة مطالبه، محاولاً

في ذلك ايصالها إلى الرأي العام!¹ وذلك ماتسميه آرت العنف المرتبط باهداف على المدى القصير.

اما العنف بصوره اللاعقلانية، والتي اشرنا لها سابقا بنوع من الاجمال، فهو ما يخرج عن اطار المدى القصير والدفاع عن الذات، ولذلك فهو يتبدى غير ذي جدوى بالنسبة لنوعية الاهداف ذات المدى الطويل. أو التبديلات البنيوية في النظام، وان تجاوز مدياته الصغرى فسيكون كما ترى آرت محتما عليه ان يغلب الوسيلة على الغاية، وذلك لان تاخير تحقيق الغايات زمنا مرافقة للتعنيف فان الهزيمة ستكون هي المآل وبالتالي ادخال العنف إلى الجسم السياسي كله.²

العنف: من التخريب إلى الثورة.

سار التحول في العنف من آلية جذب الاهتمام لقضية ما في الشأن السياسي، إلى آلية من آليات الحكم. هذه صورة تخريبية للمؤسسات السياسية من جهة، وللمارسة السياسية نفسها من جهة اهم. فتنشأ الانظمة البوليسية القمعية التعنيفية، وتلوح بالافق رايات الحروب. وتبدأ مسيرة القمع والاقصاء، لان السلطة قد غابت. والجسم السياسي اصبح منحورا بالعنف. وتعد الثورة، حينها، ملاذاً.

والحق ان مطلب الحرية يعود ليظهر بوصفه مطلباً لاعادة الامور لنصابها في هذه الحالات. تقول آرت: «ان فكرة الحرية قد فرضت نفسها في السنين الاخيرة على اخطر المناقشات السياسية الحاضرة والخاصة بالبحث في موضوع الحرب وموضوع الاستخدام المبرر للعنف. ان الحروب من الناحية التاريخية هي من اقدم الظواهر في الماضي المدون، في حين ان الثورات بنوع خاص لم تكن موجودة قبل ظهور العصر الحديث، لا بل أنَّها من احدث الوقائع السياسية الرئيسية. وعلى عكس الثورة فإن الغرض من الحرب لم يكن مرتبطاً بفكرة الحرية الا في حالات نادرة»³

1 ينظر: آرت، حنّا، في العنف، ص 72.

2 ينظر: المصدر نفسه، ص 73.

3 المصدر نفسه، ص 14.

ولا يكفي العنف وحده لوصف ظاهرة الثورة، فأرنت تلحق ظواهر عدة لتحقيق معنى الثورة:¹

1. التغيير، فلا يمكن الحديث عن الثورة دونما أحداث تغيير ويكون بمعنى بداية جديدة.

2. يستخدم العنف لتكوين شكل جديد ومختلف على مستوى الحكومة لتأليف كيان سياسي مغاير.

3. التحرر فيها يقصد الخلاص من الاضطهاد وتكوين الحرية.

وتتضمن الثورة فعل التأسيس لكيان سياسي جديد، والذي يعمل على تصميم هيئة جديدة للحكومة، ولذلك يلزم ان يكون ثمة وعي كاف للقائمين بهذا العمل الخطير بالطاقة البشرية لمطلب الجديد والبداية الدائمة²، فذلك قد يكون منزلقاً في عدم الحفاظ على مكتسب الثورة في خلق شيء دائم!

ولابد من ان نشير إلى ان فهم الثورة بهذه الصورة هو فهم حديث ارتبط باندلاع الثورتين العظيمتين في القرن الثامن عشر في امريكا وفرنسا، ترى آرنت إن المفهوم الحديث للثورة ملتصقا بالفكرة التي تقول بان مسار التاريخ قد بدأ من جديد فجأة، وبأن قصة لم تكن معروفة مسبقا ستروى الان أو انها على وشك الظهور³.

وبناءً على ماتقدم تشكل الروحية الثورية الناجزة عن فعل الثورة من تأسيس الجديد، محاولة في خلق شيء مستمر، لذلك ستكون المؤسسة عن الثورة مهددة من البنية بسبب الروحية الثورية في انها تكون في خطر الاحباط⁴، ومن ذلك يلزم ان نفهم الثورة بانها خلق روحية تتحول إلى تفاعل بعد الانجاز! اقصد ان تكتسي وشاح الفعل Action وذلك في فهم الثورة وماهيتها في البدء بالجديد بانه معنى الفعل السياسي داخل الحيز العام لاعادة مكانة السلطة بمعناها في Polis الاثينية. لعل المخرج الذي نربطه هنا هو مخرج بدوره لنسق آرنت من مشكل تقديم

1 ينظر: المصدر نفسه، ص 47.

2 ينظر: المصدر نفسه، ص 327.

3 ينظر: آرنت، حثاً، في الثورة، ص 38.

4 ينظر: المصدر نفسه، ص 341.

المؤسسات المتمخضة عن ولادة النظام الجديد بعد الثورة، وحفظ للحريات وتمكين الفعل.

وهنا نعود لرهان التحرر من حكم بيئة الضرورة، فإنه وإن كان قد بدا في أول الأمر في خلاص الإنسان من ضرورات الحياة بالعنف ضد الآخرين وجعلهم يتحملون عبء المسؤولية الضرورية من قبل آخرين خاضعين لهم! بصورة العبودية، ولذلك فالعنف الذي يمارس اليوم يختلف لانه في حال تخلص الناس من نظام العبودية ذاك، وعليه نفهم اختراق الخاص للعام أو العائلي - السوقي للسياسي هو المشكل الجديد، بسبب التطور الهائل للتقنية وتجليات العقل الاداتي الغائي في الهيمنة على الانساني. وقتل روحية الابداع وتلقائيته وحرية. فما الحل؟

مقومات الفعل بوصفه سلطة:

- تكمن الاجابة على التساؤل الانف، في لزوم استعادة مقومات الفعل التي شرحنا كيفية واسباب غيابه. وساقدم هذه المقومات بوصفها برنامج تحرر هو¹:
1. التأكيد على ضرورة الرضا المتجدد كأساس ومصدر لمشروعية السلطة دائماً، فهي محاولة في المبادأة وإنشاء المشروعات الجديدة دوماً، وذلك يحمل معنى الثورة التي يتضمنها الفعل بصورته الخلقية التجديدية للتحرر من المؤسسات السياسية التقليدية بما فيها التوتالتارية.
 2. ان القبول بأمر ما أو التعهد به إنما غايته تحرير فعلنا من القيود الخارجية المفروضة عليه، وعلى ذلك فعلى الفعل ان يضمن ارادة العيش المشترك وهذه التعهدات والوفاء بها هو ما يخلق مجتمعاً متناغماً قادراً على تجنب العنف واشكال الخلاف.
 3. نتاجاً عن النقطة السابقة، فإن جميع افراد المجتمع لن يتحركوا من منطلق مصالحهم الانانية المتضاربة، ما دام التناغم هو شكل العلاقة بينهم وهو الذي يحدد حركتهم فيها، ولذلك سنجدهم يتحركون باتجاه الارادة العامة انطلاقاً من مبدأ التضامن الذي الحنا له سابقاً في ثنايا البحث.

1 ينظر: اوسوليفيان، نويل، «حنّ آرنّت: الحنين الهليني والمجتمع الصناعي»، ص 221-225.

4. التعويل على دور المثقف، الجسد لفكرة "المنقذ السياسي الاسمي" وهو الذي يدخل حلبة السياسة لتأدية دور لامتحيز فيه، ومهمته الاساسية منحصرة في تقرير الحقيقة، وبذلك سيواجه المثقف رمزاً مقابلاً له هو الدجال السياسي، وهو الذي يستهدف تشكيل العالم طبقاً لرؤيته الفاسدة، مجسداً بمؤسسات منظمة من وسائل الاعلام والدعائية التلقينية وماتقوم به من الاعيب، واذا فشل الامر وهيمن الكذب والدجل نتجت التوتاليتارية.

5. التأكيد على الدلالة السياسية لفكرة "الصفح": إن القدرة على الصفح تحرر الآخرين من تبعات اعمالهم في حال أو زمن ما لغرض التسامح، ولذلك ينتج تفاعلاً افضل وصورة جذابة للعلاقات البندائية للمواطنين. والتي احنا لها في ما ابقته آرنست من الفكر التقليدي المسيحي.

الخاتمة:

يعد المشروع الذي قدمته حنّه آرنست في المحاولات الجادة، نظرياً وعملياً، لاستعادة ريادة الفعل وخصوصياته من الحرية والتعدد والحجاج؛ وبيئته من الفضاء العام المؤطر قانونياً، ومن اشخاصه المتساوين امام ذلك القانون، وامكان الفعل في تلك البيئة أو المجال العام، مشروعا لايقل اهمية عن سواه من مشاريع اعادة التاهيل للعقل الانساني، وامكانية تصحيح مسارات السياسة فيه.

وتظهر تلك المحاولات في كتابات آرنست من "اصول التوتاليتارية" بوصفه نصاً في الكشف والتشخيص والهدم، إلى كتاب "الحالة الانسانية" في تبريز جغرافية الفعل السياسية والانشطة الانسانية الاخرى، وتحولها للاهتمام بالحياة النشطة كما قالت ولاسيما في نقدها الاخير لواقع ضياع الفعل السياسي وغياب الحرية مع محاكمة ايخمان، وحتى كتبها الاخرى في المسؤولية والوعود السياسية، وازمات الجمهورية والعنف والثورة، كلها نصوص انشطرت على مهمتين الاولى: انجاز مشروع نقدي في استمرار تشخيص اعطاب العقل الغربي فلسفياً وسياسياً، وثالثية: في تأطير محطات حل، يمكن ان اقول انني لخصت بعضها هنا لايضاح ذلك النوع من النسقية في النقد والتأسيس.

ولا يمكن ان يمر مشروع آرت ولماقدمته من نصوص في الفلسفة والسياسة، دون ان ياخذ حيزاً من الجدل، وساقف هنا على عتبة النقد في موضوع تصنيفها للحياتين التفكيرية والنشطة وامكان الفصل، بل بداهته لديها، اعتمادا على المنجز الارسطي، والذي هو منجز يحكي حالا وبيئة مختلفة زمكانيا عما نحن عليه اليوم. علاوة على اننا حينما نفهم دور الفيلسوف أو المثقف في كونه الفاعل والناقد فانه يلزم ان نتصوره سابراً لأعماق الممارسات في الحياة النشطة، وذلك يزيد هوة الاشكال في التصنيف. وان كانت آرت فهمت ذلك ايضا، الا انها تصر على استقدام تلك الصيغة الارسطية للشطر بين العالمين وكان المفروض العمل على الصيغ الناقدة أو ابداع واحدة اخرى في قبالتها.

كما ان التصنيف الثلاثي في الحياة النشطة هو الاخر يعتريه الشك في دقته وعدم التباس احدهما بالآخر من كدح وعمل وفعل، فهذه الانشطة يصعب تصورها كذلك في وضعنا المعاصر لتداخلها بل وغياب ذلك الفصل، وذلك ماتنقده آرت. ولكنها من جهة اخرى تقرر الوضع الانساني وكأنه الواقع بمايقابله من أنشطة وفعاليات، وتبدأ بالتمثيل له في الكادح الحيواني والصانع الانساني والفاعل الحر، وتحاول اثباته تاريخاً إلى يومنا الحاضر. وتسجل غياب الفعل دون غيره، بينما تتكلم عن واقع الثورات العظيمة وواقع الانظمة الديمقراطية المخالفة للتوتاليتاريات، وهي حاملة لمعنى الفعل في التأسيس واجترار الجديد مشاركة في التنفيذ والتشريع، ومثلها الاوضح في ذلك امريكا! لعل هذا الاشتباك لافض له في غزل آرت.

يبقى امر اختلاط الاجتماعي بالسياسي، وكيف انها رأت ان تداخلهما يفضي إلى هيمنة الاول على الثاني. والاول هو حامل لمعاني الضرورة والقسر بينما الثاني بالضد منه حامل لنظام الحرية والتعدد، ويحق لنا التساؤل عن كيفية وضع حدود لهذه الجغرافيات الفكرية، فهل يمكن ان يتصور هذا الفصل حقاً؟ ام انه مجرد وهم لان الاجتماعي بضرورياته هو يمثل ذوات مساهمة في السياسي، لايمكن ان تتنازل عما لديها من مكسب اجتماعي لغرض نقاش في الشأن العام، لان افراد البيئة الاجتماعية هم انفسهم من يسهم في ذلك الشأن؛ اللهم الا اذا فهمنا الاجتماعي قناع تفرضه الضرورة والسياسي كشف للوجود جهاًراً بلاقنعة

فحينها سيكون تصورا يوتوبيا وفنيا جميلا، الا انه يخالف الواقعية التي تحلم بها آرنت.

تبقى جدوى واهمية مشروع آرنت متمثلة في سعيها الحثيث إتجاه استعادة الانساني امام التقني، وامام السوق، وامام القسر: انها محاولة في استعادة الحرية، انه مشروع في التحرر، يكشف عن سؤال في اعماق جراح العقل العربي: هل يمكننا الالتحاق بالعالم السياسي؟

يلزم ان نقارب هذا المشروع التحرري بوصفه مادة ممكنة للتطويع في حل ازمة غياب الفعل السياسي في عوالمنا المتردية، والغارقة في كوابيسها التوتاليتارية، بل مايسيء الوضع اكثر ان ترى فرانكنشتاين النظام السياسي العربي، المرقع بالديمقراطية وامكان الفعل السياسي فرضا وظاهراً من جهة، والتوتاليتارية في جهاز شرطة قمعي وسيطرة اخطبوطية على الاعلام وايدولوجيات بائسة حاكمة من جهة اخرى، وناموسيات باسم الاله والدعوة لعالميات عنيفة من جهة ثالثة، تحاول ان تكمل الترقيع لتشكل لنا هجيناً غريب الحلقة يجسد عالمنا الـ ماقبل سياسي حقاً. لعل الافادة تكمن في تلك المحاولات للاستعادة لتسقيط اقنعة هذه الثلاثية المتضادة والمقسورة التحالف في الحين نفسه.