

جامعة الجزائر 02 - أبو القاسم سعد الله -

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

ظاهرة العنف عند حنة أرندت

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

تخصص فلسفة سياسية

إشراف الأستاذة :

د. خديجة زيتلي

إعداد الطالبة :

أسماء ربيع

أعضاء اللجنة المناقشة:

رئيسا	أ.د. مختار عريب
مقررا	أ.د. خديجة زيتلي
مناقشا	أ.د. أحمد وارث
مناقشا	أ.د. نادية بوجلال

السنة الجامعية 2017/2016

شكر وعرفان

أحمد الله وأشكره على نعمه، وعلى إعانته لي في هذا البحث.

كما لا يسعني الا ان أقدم جزيل الشكر إلى كل من أعانني من قريب أو من بعيد في هذا البحث،

وأخص بالذكر الاستاذة المشرفة خديجة زيتلي التي لم تبخل علي بنصائحها وتوجيهاتها القيمة.

كما أتقدم بالشكر الى كل أساتذة قسم الفلسفة وأخص بالذكر الاساتذة : عمر بو ساحة ، كمال بو

منير و أمال علاوشيش.

ولا انسى أن أشكر أساتذتي: بلام محمد الصادق، البشير ربوح، بوبكر موسى من جامعة الحاج لخضر-

باتنة- اللذين لم يخلوا عليّ بدعمهم وتوجيهاتهم .

إهداء

الى أمي وأبي

الى زوجي محمد وابنتي الغالية أسيل

أهدي هذا العمل

تعبّر الفلسفة في كل عصر من العصور عن حياة وواقع الإنسان ومشاكله، في ذلك الزمن، فهي بمثابة الثمرة الفكرية التي ينتجها العصر، وقد ناقشت الفلسفة السياسية على مر تلك العصور قضايا عديدة تتعلق بواقع الانسان باعتباره كائن سياسي يتمتع بحقوق وواجبات يجب مراعاتها من أجل رفع قيمة الانسان و موقعه في هذا العالم.

لكن مع حلول القرن العشرين والتقدم العلمي الحاصل الذي مس جميع المستويات، بما فيها الوسائل الحربية والأسلحة ، تراجعت قيمة الإنسان ، حيث تغيرت نظرتة إلى ذاته وإلى وضعه في الكون وإلى طبيعة علاقته بالآخر، وهو الأمر الذي أدى بالفكر الغربي إلى مساءلة مقوماته وأساليبه اشتغاله، وذلك تلبية لحاجة الإنسان لتعميق بحثه حول قضايا ترتبط بوجوده وسط هذه المتغيرات السياسية والعلمية والاجتماعية الجديدة، وهو ما دفع الفكر الفلسفي السياسي المعاصر إلى استحداث النقاش حول موضوعات جديدة كالحرب، الإرهاب، العنف... الخ هذا الأخير الذي يعد من بين القضايا التي شغلت الفكر الإنساني، بل إن أكثر ما ميّز هذا الزمن هو توسع دائرة العنف، الأمر الذي انتبعت إليه حنة أرندت، حيث تعتبر ظاهرة العنف من أبرز اهتماماتها السياسية نظرا لما عاشته المرأة من ألم الإقصاء والإبعاد والنفي، وهو الأمر الذي اشتركت فيه مع العديد من اليهود في ذلك الإبان ، أي في دولة هتلر النازية التي تعتبر اليهودية تهمة يجب أن يُعاقب عليها القانون.

من هنا جاءت قراءة أرندت لهذه الظاهرة قراءة غاية في الدقة، فهي قد عايشت المشهد السياسي الأوربي آنذاك بكل تلاوينه ومشاهده العنيفة، ولعل هذا ما دفع أرندت إلى البحث عن حياة جديدة أو عالم جديد مغاير للواقع الذي عرفته طيلة نصف قرن تقريبا، أي بعد تحليلها لأسوأ ما وصفت به أوربا من عنصرية وتوتاليتارية وعنف، فعنف القرن العشرين حسب أرندت مختلف جذريا عن كل عنف شهده العالم من قبل ، ومن هذا المنظور يمكن أن نصيغ اشكالية بحثنا على النحو التالي :

كيف كانت الرؤية الأرائتية لظاهرة العنف؟ وما هو الدور الذي لعبه العنف في تاريخ البشرية وحاضرها؟ أو بعبارة أخرى ، ما الذي يميّز العنف الذي شهده القرن العشرين عمّا قبله؟ وما هو الحل أو البديل السياسي الذي اقترحته أرندت لحل هذه الأزمة؟

ولمعالجة هذه الاشكالية إعتمدنا على المنهج التحليلي لتوضيح وتعريف ظاهرة العنف، وكذا لعرض رؤية الفلاسفة والمفكرين السابقين لـأرندت لهذه الظاهرة، والتي نهلت منهم بعضا من رؤاهم، واستعملنا ذات المنهج أيضا لتوضيح الأفكار المتعلقة بعلاقة العنف بالسلطة عند حنة أرندت ، وكذا لتحليل معنى السياسة والحرية والفضاء العمومي عند أرندت . كما استعملنا المنهج النقدي لمعالجة بعض القضايا كأزمة الحداثة و الانظمة الشمولية والحرب والإرهاب وجذرية الشر ونكبة من لا حق لهم. ولقد حرصنا أن يتخلل هذه الدراسة بعض الآراء النقدية لفكر أرندت، إيجابا وسلبا.

أما عن أسباب إختيار الموضوع فهي أسباب متعددة منها أسباب موضوعية وهي متعلقة بما يحدث على الساحة الدولية من عنف بمختلف أوجهه : تدخلات عسكرية، وانتهاكات لحق الشعوب في اختيار نظامها في الحكم، وتزايد الأزمات في مختلف المجالات: سياسية، إقتصادية، فكرية اجتماعية... ولا يلوح أي مخرج في أفق المجتمع الدولي، لذا عسى أن نجد في أفكار أرندت حلا لهذه الأزمات خاصة في ظل ما يعانيه اليوم العالم العربي من مظاهر عنفية، بالإضافة إلى نحت تصور جديد عن الإنسان وعن شروط تواجده في العالم.

وفيما يخص الأسباب الذاتية فهي عديدة ،ومنها الإقبال الحديث للكثير من الباحثين العرب على دراسة الفكر الأرائتي بعدما كان منسيا لوقت طويل ، الأمر الذي عطلّ سرعة شهرتها في عالمنا العربي ،وهو ما أثار فينا الرغبة والفضول للإطلاع على فكر حنة أرندت، خاصة فيما يخص ظاهرة العنف التي وسمت معظم حياتها والتي إنعكست بصفة مباشرة على أفكارها

ومؤلفاتها. وكذا الوقوف على رأي **أرندت** في عنف عانت منه كيهودية، وعن رأيها في عنف يعاني منه الشعب الفلسطيني من قبل اليهود.

أردنا بهذا الموضوع معرفة مع **أرندت** شكل العنف المعاصر وفهمه من جهة النظرية الفلسفية والتحليل السياسي باعتبار أن **أرندت** منظرة و محللة وناقدة وفيلسوفة سياسية، كما أردنا التعرف على الأسباب التي رصدها **أرندت** كعوامل فاعلة في تنامي ظاهرة العنف كالتباعد بين التفكير الفلسفي والسياسة ، والتوتاليترية كنظام سياسي قائم على العنف، بالإضافة إلى أزمة الحداثة التي تراها فيلسوفتنا العامل الأكبر في تنامي هذه الظاهرة وبعد التواصل بين الإنسان والآخر.

وفي نفس الاتجاه أردنا التعرف كذلك على العديد من المفاهيم التي احتوتها فلسفة **أرندت** والتي لها علاقة سببية بالعنف كالشر الجذري، و نكبة من لا حق لهم، الإرهاب التوتاليتريا، الحرب...لذلك ينطلق موضوع البحث من مقارنة لطريقة التفكير الفلسفي حول ظاهرة العنف قبل القرن العشرين، ثم انطلقنا مع **أرندت** وفصلنا رؤيتها الخاصة حول هذه الظاهرة.

أما عن الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز هذا البحث فهي عديدة ، أهمها: عدم توفر مصادر **حنة أرندت** مما تطلب منا عناء كبير في الحصول عليها، بالإضافة إلى تعدد المواضيع في المؤلف الواحد وهي الميزة التي تطبع مؤلفات **أرندت** ، ما يجعل صعوبة كبيرة في لملمة الأفكار.

و قد إشملت هذه الدراسة على مقدمة ثلاثة فصول وخاتمة : ارتأينا أن يكون الفصل الأول مقارنة تاريخية لظاهرة العنف في التاريخ ، وذلك من خلال تحديد مفهوم العنف ، وكذا استعراض رؤية نماذج من مفكري العصور السابقة للقرن العشرين حول هذه الظاهرة، والذين شكلوا مرجعية أساسية لبلورة رأي **أرندت** حول عنف القرن العشرين وما سبقه. وهذا ما سيكون فحوى الفصل الثاني الذي تناولنا فيه ظاهرة العنف حسب المفهوم الآرنتي ، وأردنا فيه توسيع الرؤية المتعلقة بمفهوم هذه الظاهرة وعلاقتها بالسلطة وأسبابها، التي تراها **أرندت** متمثلة في بعد

الفكر الفلسفي عن السياسة وأزمة الحداثة والتوتاليتاريا، وكذا تحديد آثار العنف على الإنسانية خلال القرن العشرين، أو بالتحديد النصف الثاني من هذا القرن، والذي تعتبره **حنة أرندت** قرن الحروب وتفشي ظاهرة العنف.

أما الفصل الثالث فكان الحياة السياسية الجديدة في فكر **حنة أرندت**، وهو عنوان يشير إلى الحل أو البديل السياسي الذي جاءت به **أرندت** للتخلص من حياة ملؤها الدمار والعنف، وبداية حياة سياسية جديدة يعيشها الأفراد داخل فضاء عامر بتلاوين الحرية والتعدد والتميز، وليكتمل هذا ويتجسد على أرض الواقع اقترحت **أرندت** فلسفة أخلاقية وتربوية خاصة بالإنسان المعاصر.

أعقبنا هذا الفصل أيضا بمناقشة لأفكار **أرندت** من خلال عرض آراء بعض المفكرين الذين أثرت فيهم **أرندت** بفكرها الثري ، كما أدرجنا بعض الآراء المعارضة لموقف **أرندت** من هذه الظاهرة، حيث يمكن للعنف أن يكون إيجابيا باعنا للحياة عوض أن يكون مدمرا ، وهذا ما سنكتشفه من خلال بحثنا.

الفصل الأول: المقاربات الفلسفية لظاهرة العنف في التاريخ.

أولاً: مفهوم العنف وأشكاله.

1- ضبط المفهوم.

2- أشكال العنف

ثانياً: نماذج من التفكير الفلسفي حول ظاهرة العنف قبل القرن العشرين.

1- الفكر اليوناني: السوفسطائية، أفلاطون وأرسطو.

2- الفكر المسيحي والإسلامي: القديس أوغسطين وابن خلدون.

3 - الفكر الحديث: ميكافيلي وهوبز، ماركس وانجلز.

إذا كانت الفلسفة السياسية تبحث في المبادئ التي يقوم عليها النشاط السياسي ، فهي إذا عملية تحليل وتفسير لمختلف الممارسات السياسية التي تلامس واقع الناس ومشاكلهم فلا يمكن الحديث عن ما هو سياسي في ظل غياب ما هو إجتماعي . تبعا لذلك يجب عليها -الفلسفة السياسية- أن تأخذ دوما في الحسبان الظواهر التي من شأنها أن تؤدي إلى عدم إستقرار الحياة السياسية والإجتماعية للأفراد، ومن أبرز هته الظواهر ظاهرة العنف ، فلقد شهد عالمنا اليوم مزيدا من العنف المتعدد الوجوه والأشكال والمختلف المرامي والأهداف مخلفا العديد من الضحايا والخسائر، و تنوعت أسبابه وبواعثه وكثرت أشكاله ونماذجه . ولعلّ ازدياد العنف واتساع مداه، دفع الباحثين والفلاسفة لدراسة هذا الموضوع، وقبل أن نغوص في فكر فيلسوفتنا **حنة أرندت** إرتأينا أن نعرج على بعض الفلسفات التي جاءت قبلها لنرى كيف كانت النظرة تجاه هذه الظاهرة، أي قبل الأحداث الدامية التي استيقظ عليها القرن العشرين والتي بدورها بلورت تفكير **حنة أرندت** حول هذه الظاهرة ولهذا نتساءل:

ما هو مفهوم العنف ؟ وما هي أبرز أشكاله ؟ وكيف كانت رؤية الفلاسفة إلى هذه الظاهرة قبل القرن العشرين؟.

أولا: مفهوم العنف وأشكاله:

تعد مشكلة التعريف بالمفاهيم وتحديدتها من المشكلات الأساسية في التحليل السياسي والاجتماعي، إذ تتعدد وتختلف التعريفات للمفهوم الواحد، ويرجع عدم الاتفاق هذا إلى عدّة اعتبارات منها أن الظواهر السياسية والاجتماعية عامة، ظواهر مركبة ومتعددة المتغيرات، وهي تتغير مع مرور الزمن وتغيّر الظروف، ولا يختلف مفهوم العنف السياسي عن غيره من المفاهيم السياسية والاجتماعية، إذ تتعدد تعريفاته وتتداخل مستوياته وأشكاله وسنحاول في هذا المبحث عرض البعض من تعريفات العنف السياسي وأشكاله وتمييزه عن بعض المفاهيم التي تتداخل معه.

1- ضبط المفهوم:

أ- المعنى اللغوي للمفهوم:

يعرّف **لالاند** في موسوعته الفلسفية العنف بأنه: "الإستعمال غير المشروع أو على الأقل غير القانوني للقوة... وهو التسبب بأضرار للآخرين بالقتل أو التشويه أو الجرح"¹. كما يحدد **إبن منظور** هذا المصطلح انه: "الخرق بالأمر وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق، وعنف به وعليه، يُعنف عفا و عنافة وأعنفه وعنفه تعنيفاً، وهو عنيف إذا لم يكن رقيقاً... وأعنف الشيء أي أخذته بشدة، واعتنف الشيء: كرهه، والتعنيف هو التوبيخ واللوم، وعنف العين والنون والفاء: أصل صحيح يدل على خلاف الرفق... نقول عنف يعنف عفا، إذا لم يرفق في أمره"².

أما في اللغة الانجليزية فكلمة **Violence** مكوّنة من مقطعين **vi** وهو مقطع مأخوذ من نفس الجذر المأخوذ عنه لفظة **vitality** أي حيوية، كما أن كلمة **violence** مشتقة أيضا من الكلمة اللاتينية **violare** التي تعني ينتهك أو يؤذي أو يغتصب، كما توجد ثمة علاقة في اللغة اليونانية بين **bios** أي حياة و **bia** أي عنف"³. كما أورد **مراد وهبة** في معجمه الفلسفي أن "العنف قد إرتبط من الناحية التاريخية بالقوة الصادرة عن الآلهة فكلمة **violence** مشتقة من الكلمة الاثينية **vis** أي القوة في شكلها الفيزيقي الملموس وهي ماضي كلمة **fero** والتي تعني يحمل ومن ثمة فإن كلمة عنف تعني حمل القوة أو تعمّد ممارستها تجاه كائن ما"⁴.

ب- أما من الناحية الاصطلاحية: فنجد العديد من المفاهيم التي أُعطيت للعنف كلّ حسب منطلقاته، حيث نجد **باربرا ويتمر Barbara witmor** تعرفه على أنه: "خطاب أو فعل مؤذي، أو مدمر يقوم به فرد أو جماعة ضد أخرى"⁵، وعليه فالعنف حسب **ويتمر** يمكن أن

¹ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل أحمد خليل، المجلد 3، (بيروت وباريس: منشورات عويدات، ط2، 2001)، ص 1554.

² ابو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ج4، (القاهرة: دار المعارف، دط، 1979)، ص 1332.

³ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 1998)، ص 477

⁴ المرجع نفسه، ص 477.

⁵ باربارا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ترممدوح يوسف عمران، مجلة عالم المعرفة، العدد 337، مارس

2007، ص 11.

يكون سلوكا كما يمكن أن يكون كلاما مؤذيا للأشخاص المُعتقنين، وتضيف ويتمر أن للعنف أنماطا يتميز بها وهي "مجموعة من المعتقدات ، قالب عقلي ثقافي ، إطار يعبر عن نمط المعتقدات التي تفصح عن المواقف إتجاه العنف في الثقافة الغربية"¹، وتشتمل أنماط العنف حسب ويتمر على " أسطورة البطل ،وديناميكية إستغلال القاتل /الضحية ، وثنائية العقل /الجسد وأسطورة الكوبيوي ،أسطورة الفردية التنافسية ،ونظرية العنف الفطري،ونظرية العدوان الذكوري،والمجتمعةالصناعي العسكري،والحتمية التكنولوجية(خاصة التكنولوجياالدمرة)،وإخضاع النساء،كما تتضمن أنماط العنفك الآثار المبعثرة للصدمة في الخيال الثقافي الغربي"²، تهدف ويتمر من تحديد أنماط العنف إلى تبين أن هناك بعض الأفكار والإعتقادات في المجتمع الغربي تدعو إلى ضرورة تبرير العنف وشرعته فعندما يكون العنف فطريا فإن النظام الإجتماعي والسياسي يصبح ملزما على إستعمال العنف ضد الأشخاص العنيفين بحجة حماية المواطنين. وفي نفس السياق يقول جوليان فروند **Julien Freund** : "تطلق كلمة عنف على انفجار القوة التي تعتدي بطريقة مباشرة على الشخص أو أملاك الآخرين أفرادا كانوا أو جماعات عن طريق القتل والإخضاع"³. ويعرفه الدكتور حسن إبراهيم أحمد: "العنف انتهاك للشخصية بمعنى أنه تعدي على الآخرين، أو إنكارهم أو تجاهلهم ماديا أو غير ذلك، وأي سلوك شخصي أو مؤسستي يتسم بطابع تدمير أو قسوة ضد الآخر، هو عمل عنيف"⁴.

ويرى جوزيف دوميستر **Joseph-marie de- Maistre** أن العنف صفة تدفع الإنسان إلى القتل والتدمير فيقول: "لا تمر لحظة زمنية لا يلتهم فيها كائن حي من طرف كائن آخر وعلى رأس الأعراق العديدة من الحيوان، نجد الإنسان الذي لا تبقي يده المدمرة على شيء حي ، فهو يقتل ليقتات، ويقتل ليلبس، ويقتل ليتزين، ويقتل ليهاجم، ويقتل ليدافع عن نفسه، ويقتل

¹ باربارا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، ص12.

² المرجع نفسه، ص12.

³ نقلا عن إليزابيث بيكار وآخرون، ظاهرة العنف السياسي من منظور مقارن، (بيروت:مركز البحوث والدراسات، دط، 2004)، ص 375.

⁴ حسن إبراهيم احمد، العنف من الطبيعة إلى الثقافة، (دمشق: النايا للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1،

2009)، ص 12.

ليتعلم ويقتل من اجل القتل، انه ملك رائع ومرعب وعنيف يحتاج لكل شيء، ولا شيء يقاومه"¹.وهنا نستطيع القول أن العنف صفة إنسانية تحولت إلى ظاهرة اجتماعية خطيرة جدا، تهدد البنى الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، العلاقات بين البشر وحتى علاقة الفرد مع ذاته. ومن جهة أخرى يحدد **غاستون بوتول Gaston Bouthoul** الحرب كأقصى درجة من درجات العنف فهي تولد العديد من المشاعر السيئة والمحنة كما أن العنف يمثل حسبته تهديدا لتنظيم المجتمعات،ويقول: " إن حضارتنا مثلها مثل سابقتها من الحضارات تعيش في سحر العنف والعدوانية، هذا السحر هو مصدر المشاعر المتضاربة والعنيفة، والحرب هي ذروة العدوانية الجماعية، هي الظاهرة الأكثر غرابة والأكثر فرادة أيضا بين كل المظاهر الاجتماعية...لذا نستطيع القول إن حياة كل المجتمعات الإنسانية المنظمة تتأرجح بين عالمين العالم الأول هو عالم العمل والادخار والتفتير وتحريم أعمال العنف، وخاصة أعمال القتل، والثاني هو على عكس الأول عالم القتل المنظم والمدبر وعالم الطقوس، طقوس التدمير والهدم"².

ويرى **ماوتسي تونغ Mao Tse-tung**: " أن العنف ليس مجرد وجبة في حفلة ساهرة، انه لا ينجز مثلما ننجز عملا أدبيا، رسما أو تطريزا... انه ثورة عاصفة، فعل عنيف، تقوم به طبقة ضدا على طبقة أخرى"³.ويقول **والتر بنجامين Walter Benjamin** أن العنف وسيلة للهيمنة والسيطرة على الآخرين فيقول: "كل عنف هو وسيلة، إما لفرض حق أو للحفاظ عليه، وعندما لا ينسب لأي واحد منها فإنه يفقد من تلقاء ذاته كل مصداقيته"⁴.

ونختم تعريفات العنف هذه برؤية إدوارد سعيد للعنف الذي يرى فيه أنه كالمريض الخطير الذي ينتشر بسرعة في الجسم ولا بد من علاجه:"إن جذور الظلم والبؤس هي اليوم مرئية وقابلة للعلاج ولتحقيق ذلك نحتاج إلى الصبر وإلى التربية في أفق استثمارهما بشكل مضاد لتسارع

¹ نقلا عن محمد الهلالي وعزيز لزرق، **العنف**، (المغرب: دار توبقال للنشر، ط1، 2009)، ص 25.

² نقلا عن محمد السماك، **الإرهاب والعنف السياسي**، (بيروت: دار النفائس، دط، 1999)، ص 136.

³ نقلا عن المرجع نفسه، ص 136.

⁴ نقلا عن المرجع نفسه، ص 145.

العنف والمعاناة على صعيد واسع"¹.

إن هذه التعريفات تتفق كلها على أن العنف هو الاستخدام الفعلي للقوة لإلحاق الأذى والضرر بالأشخاص، وعلى هذا فإن السلوك العنيف يتضمن معنى الإرغام والقهر من جانب الفاعل وعلى الإستسلام أو المقاومة المضادة من جانب المفعول فيه.

ما تجدر الإشارة إليه هو أن العنف ظاهرة يمكن أن تمس جميع الجوانب المتعلقة بالإنسان، إجتماعية كانت أو سياسية أو إقتصادية أو ثقافية أو حتى فكرية، غير أن ما يهمننا في هذه الدراسة وهذا البحث هو العنف السياسي أي المرتبط بالحصول على السلطة أو الاحتفاظ بها، وهو بمثابة الجرح القديم الذي لا يزال ينزف إلى اليوم. والملاحظ أن هناك شبه اتفاق بين المهتمين بظاهرة العنف السياسي على "أنه يصبح سياسياً عندما تكون أهدافه ودوافعه سياسية على الرغم من بعض الاختلافات بينهم في تحديد طبيعة ونوعية هذه الأهداف وطبيعة القوى المرتبطة بها، الأمر الذي حدا بهم إلى تعريف العنف السياسي بأنه استخدام القوة المادية أو التهديد باستخدامها لتحقيق أهداف سياسية"². وحدد باحث آخر على أنه "كافة أعمال الشغب والتدمير والأذى التي يقصد منها تحقيق أهداف سياسية"³. إن استخدام العنف عملياً يعني الدخول الفعلي في اللعبة السياسية من أجل إمتلاك السلطة وفرض الهيمنة على المواطنين،"من خلال فرض النفس كطرف فاعل ومنافس على أولئك الموجودين فعلاً في الميدان السياسي ويأتي كرد فعل على أعمال الطرد والتهميش وكشكل من أشكال الممارسة السياسية لأولئك القائمين به"⁴. ومن هنا قد تمارس السلطة السياسية العنف لغاية إخضاع خصومها وضرب القوى التي تمثل تحدياً لها، وقد تلجأ القوى المعارضة إلى العنف السياسي لتحقيق غاياتها في

¹ نقلاً عن محمد الهاللي وعزيز لزرقي، **العنف**، ص 36.

² عيسى بيزم، **حقوق الإنسان والحريات العامة مقارنة بين النص والواقع**، (بيروت: دار المنهل اللبناني، دط، 2002)، ص 257.

³ المرجع نفسه، ص 259.

⁴ شعبان الظاهر أسود، **علم الاجتماع السياسي قضايا العنف السياسي والثورة**، (القاهرة: الدار المصرية للطباعة والنشر، ط1، 2001)، ص 20.

الوصول إلى السلطة، فهناك أمثلة تاريخية على العنف، " ففي إيطاليا أثناء عهد موسوليني (1883-1945) **Benito Mussolini** كان للفعل العسكري والعنف القومي مكانة مقدسة، وقد استمر هذا حتى الثورة الروسية والتحول من الدكتاتورية الثورية إلى الستالينية وصعود الفاشية في إيطاليا والنازية في ألمانيا وغيرها، إذ كان العنف السياسي من الركائز الأساسية لهاته الأنظمة"¹. وهناك العديد من المظاهر الدالة على ممارسة العنف السياسي، منها ما يرتبط بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية كمتغير مفسر للعنف، إضافة إلى عدم المساواة والتمييز العنصري، " ذلك أن سوء الأحوال الاقتصادية لبعض الشعوب وما يصابها من قضايا ومشكلات، وسوء النظم السياسية التي تتجاهل المشاركة الشعبية في قيادة الدولة وتسيير أحوالها، قد يؤدي إلى تشكيل جماعات تناهض الدولة، وتسعى إلى الإطاحة بالسلطة القائمة"². وهناك جملة من الأسباب تدفع إلى العنف لعل منها:

1 - "الفكر: حيث أن الفكر يضع المبرر الذي يعطي للإنسان الضوء الأخضر في انتهاج السبيل الذي أوحى إليه لتحقيق فكرة السيطرة والاستحواذ"³، فالسيطرة على الآخرين وقهرهم طريق طالما سلكته البشرية بأنواع وأثواب مختلفة وهي بمثابة غريزة فطرية في الإنسان تدفعه إلى التحكم بالآخرين، أوبالأحرى في من هم أقل قوّة.

2- "أثر الدين: لأن كثيرا من أعمال العنف والحروب تستخدم باسم الدين فيعتقد القائلون بهذه الحروب بكفر من يقاتلوهم، فالانغلاق على جملة من الأفكار والأحكام المعيارية يفضي إلى إنكار الواقع وخرق المختلف، وتبعاً لذلك يتحول الدين إلى وسيلة تدمير للمجتمع"⁴.

كما نجد هناك عوامل كثيرة تساهم في ظهور العنف وتطوره منها إرتباطه بأنظمة حكم معينة من شأنها تعنيف رعاياها كالدكتاتورية مثلا، إذ تقوم حكومة الدكتاتور بإختزال جميع السلطات

¹ طارق الربيعي، الأحزاب السياسية، (بغداد: مكتبة المشهوري، دط، 2010)، ص 295.

² المرجع نفسه، ص 298.

³ عزت سيد أحمد، سيكولوجيا التطرف والإرهاب، (الكويت: حوليات لكلية الآداب، دط، 1996)، ص 17.

⁴ المرجع نفسه، ص 17.

في شخص واحد وهو الدكتاتور، فكل من تسول له نفسه معارضته أو التمرد عليه يواجه عقوبة قسوى، " كذلك عندما تختفي لغة الحوار بين فرقاء العمل السياسي يطغى العنف السياسي وتتضاءل فرص التسوية السلمية لحل النزاعات"¹.

من جهة أخرى نجد أن هناك تداخل كبير بين العنف وبعض المفاهيم المطابقة إلى حد ما معه، أو هناك صعوبة في الفصل بين العنف وبعض الظواهر التي تكون سببا فيه والتي تلبس بطريقة أو أخرى ثوب العنف ومن بين هذه المفاهيم:

مفهوم الصراع السياسي: حيث نجد أن هناك العديد من الدراسات التي تناولت هذه الظاهرة على المستويين الداخلي والخارجي، بقصد تحديد أسباب الصراعات الداخلية والخارجية وآلياتها وعوامل استمرارها. في هذا الإطار كثيرا ما يتم الخلط بين مفهومي "العنف السياسي" و"الصراع السياسي" وانطلاقا من التعريفات النظرية المتعددة لمفهوم الصراع يمكن تعريفه: "بأنه التصادم والتعارض بين طرفين، أو أكثر بينهما اختلافات قيمية ومصالحية وينخرطان في سلسلة من الأفعال وردود الأفعال الإرغامية التي تهدف إلى إلحاق الأذى والضرر بالطرف أو الأطراف الأخرى، مع سعي كل طرف إلى تعظيم مكاسبه على حساب الآخرين وتأمين مصادر قوته"².

وتأسيسا على ما سبق فإن أي وضع صراعي، يتضمن وجود طرفين على الأقل بينهما اختلافات متشابكة، وأن هناك سلسلة من الأفعال وردود الأفعال يسعى كل طرف من خلالها إلى إلحاق الأذى والضرر بالآخرين، " وتقوم علاقات الصراع على أساس يسعى كل من الطرفين إلى تأمين مصادر قوته وعناصرها حتى تكون سندا له في العمليات الصراعية"³.

وبهذا يكمن الفارق الجوهرى بين مفهومي الصراع والعنف، في أن مفهوم الصراع أوسع من مفهوم العنف، " إذ تتعدد صور الصراع وآلياته، وبعد العنف بالمعنى الذي سبق تحديده إحدى

¹ ماجد العريايوي، **تحديات العنف**، (بيروت: معهد الأبحاث والتنمية الحضارية، دط، 2010)، ص 125.

² خضر خضر، **مفاهيم أساسية في علم السياسة**، (لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، دط، 2003)،

ص 191.

³ المرجع نفسه، ص 193.

هذه الآليات في إدارة الصراع وحسمه، وتتوقف شدة الصراع على كم وكيف العنف المستخدم فيه¹. إلى جانب آخر نجد العديد من الدراسات التي تخلط بين مفهوم "العنف السياسي" وعدم الاستقرار السياسي " حيث نجد العديد من الباحثين يطرحون المظاهر التي تدل على العنف السياسي باعتبارها أيضا مظاهر لعدم الإستقرار السياسي ، حتى يُفهم أنهما مترادفان، ليس هذا فحسب بل أصبح الإستقرار السياسي يعني بصفة مباشرة غياب العنف السياسي. ويمكن تعريف "عدم الاستقرار السياسي" على أنه: "وضعية تتسم بالتغيير السريع غير المضبط أو المحكم، وبتزايد العنف السياسي وبتناقص حسب درجة الشرعية و كذا مستوى انخفاض قدرات النظام السياسي"² وبذلك يمكن القول أن اللجوء إلى إستخدام العنف السياسي وعدم إحترام الدساتير وإنهيار شرعية النظام، من العناصر الأساسية لعدم الاستقرار السياسي.

ومنه فإن العنف السياسي هو المظهر الأساسي لعدم الاستقرار السياسي لكنه ليس مرادفا له لأن الثاني أكثر اتساعا من الأول، إذ يتضمن عناصر ومتغيرات أخرى . ويتداخل مصطلح "العنف" مع مصطلح آخر وهو "الإرهاب"، هذا الأخير الذي يعرفه أحد الباحثين أنه: "سلوك رمزي يقوم على أساس الاستخدام المنظم للعنف أو التهديد باستخدامه، بشكل يترتب عليه خلق حالة نفسية من الخوف والرغبة وعدم الشعور بالأمان لدى المستهدفين، وذلك لتحقيق أهداف سياسية"³.

وبناء على التعريف يتضح أن الإرهاب ظاهرة تستهدف جماعات معينة ولا تستهدف الأفراد، بعبارة أخرى يمكن القول أن الإرهاب رسالة موجهة إلى الآخرين، تهدف إلى زرع القلق وبث الرعب لدى المستهدفين بمعنى أنه عمل يرمى منه التهديد والسيطرة ، حيث يمكن في إطارها التأثير على سياساتهم وتوجهاتهم. "ويقوم الإرهاب السياسي على أساس الاستخدام المنظم

¹ حسن أحمد الحضيبي، إدارة الصراع، (القاهرة: منشورات جامعة القاهرة، دط، 2010)، ص 254.

² مجموعة مؤلفين، المجتمع والعنف، تر الاب إلياس زحلاوي، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دط، 1975)، ص 145.

³ أدونيس العكر، الإرهاب السياسي، بحث في أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانية، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، دط، 1983)، ص 73.

للغف أو التهديد باستخدامه، ويعد استخدام الغف من العناصر الأساسية للفعل الإرهابي فهو لا يمثل عنصرا عابرا أو طارئاً فيه"¹.

وفي نفس الاتجاه يرد بول دوموشيل **Paul Dumouchel** أن الغف ميزة أساسية للإرهاب ، بل يمكن القول أنهما وجهين لشيء واحد فيقول: "الإرهاب هو في الواقع شيء لا عقلائي للغاية، فهو من جهة لا عقلائي لأن حسب العديد من الخبراء لا يكون فعلا على المستوى السياسي. وهو من جهة أخرى لا عقلائي لأن الغف الشديد الذي يتميز به يجعل الفعل الإرهابي منفصلا عن ما يدعيه من أهداف سياسية فيغدو مجرد عنف خالص"². ويقصد دوموشيل بأن الغف لا يكون فعلا على المستوى السياسي، لأنه يرى أن من يلجأ إلى الغف كوسيلة لتحقيق مصالحه فهو مجرم وليس له علاقة بالميدان السياسي، وفي هذا يقول عن القادة السياسيين اللذين يستعملون الغف: "إن لجوءهم إلى وسيلة الغف يجعلهم عبارة عن مجرمين، وبالتالي يخرج فعلهم من دائرة المجال السياسي ويدرجه في دائرة الإجرام"³.

ومن هنا يتضح أن هناك قدرا من التداخل والتشابك بين آليات كل من الغف السياسي والإرهاب السياسي وأهدافهما، فاستخدام الغف أو التهديد باستخدامه هو أحد العناصر أو المكونات الأساسية للفعل الإرهابي أي أنه لا بد منه لإحداث الأثر النفسي المطلوب.

كخلاصة يمكن القول: أنه إذا كان استخدام الغف عنصرا أساسيا للفعل الإرهابي فإن كل سلوك عنيف لا يعد عملا إرهابيا بالضرورة، فمظاهر الغف وأشكاله تتعدد وتتنوع بشكل يتجاوز مفهوم الإرهاب وفيما يلي دراسة لبعض أشكال الغف السياسي.

2- أشكال الغف:

من خلال ما سبق، نرى أن مفهوم الغف السياسي يشير إلى مختلف السلوكيات التي تتضمن استخداما فعليا للقوة أو تهديدا باستخدامها، من أجل تحقيق أهداف سياسية مباشرة،

¹ أدونيس العكرة، الإرهاب السياسي، ص 75.

² بول دوموشيل، "الإرهاب في العصر الإمبراطوري"، مجلة اسبراي 9/8، 2002، ص 18.

³ المرجع نفسه، ص 19.

وأهداف اقتصادية واجتماعية وثقافية ذات دلالات وأبعاد سياسية، وبناءا عليه فإن "العنف قد يمارسه نظام الحكم ضد المواطنين أو بالأحرى ضد جماعات أو فئات منهم وهو ما يعرف بالعنف الرسمي أو الحكومي، وهدف العنف في هذه الحالة هو تعزيز قدرة النظام على الاستمرار في السلطة، من خلال تحجيم دور القوى السياسية والاجتماعية المعارضة له"¹. كما أن العنف يمكن أن يمارس من قبل المواطنين أو فئات منهم ضد النظام السياسي متمثلا في النخبة الحاكمة والمؤسسات السياسية والأمنية وغيرها، ويعرف في هذه الحالة "بالعنف الشعبي أو غير الرسمي"، "وغالبا ما تتمثل أهدافه في ممارسة الضغوط على النظام السياسي للاستجابة لمطالب فئات معينة أو لإجباره على العدول عن قرارات أو سياسات اتخذها أو يزمع اتخاذها، وترى بعض القوى السياسية والاجتماعية أنها تضر بمصالحها، وقد يكون هدفه الإطاحة بالنظام السياسي برمته خاصة عند فقدانه الشرعية"². وعليه فالعنف يمكن ان يمارسه المجتمع ضد قوى أو فئات أخرى لأسباب سياسية أو اقتصادية أو دينية ، كما يمكن أن تمارس العنف أجنحة داخل النخبة الحاكمة ضد أجنحة أخرى في نفس النخبة، وذلك في إطار تصفية الحسابات أو الصراع على السلطة³.

ومنه نلاحظ أن أشكال العنف السياسي متعددة ومختلفة، ويصعب الإمام بها لذا سنقوم في هذا البحث بتحديد البعض منها:

أ- العنف السياسي الرسمي أو الحكومي:

الدولة هي التي تحتكر مبدئيا السلطة وممارسة الضغط وهي التي تقاضي وتعاقب وتفرض نظامها، وهذا ما يوضحه التاريخ جليا منذ أقدم العصور من خلال الزعماء الطغاة والدكتاتوريين إلى عصرنا هذا، ما تغير هو فقط الوسائل والطرق، وتتمثل أبرز أشكال العنف السياسي الرسمي منذ العصر الحديث فيما يلي:

¹ إحسان محمد الحسن، علم اجتماع العنف والإرهاب، (الأردن: دار وائل للنشر، ط1، 2009)، ص 95.

² المرجع نفسه، ص 96.

³ المرجع نفسه، ص 96.

1- "الاعتقال التعسفي لأسباب سياسية وتعذيب المعتقلين: حيث يعتبر هذا الشكل سلوكا اعتياديا، تمارسه النظم الحاكمة، وفي أحيان كثيرة يظل المعتقلون قيد الحبس لمدة طويلة من دون تقديمهم للمحاكمة، وتجدر الإشارة إلى أن عمليات الاعتقال التعسفي لأسباب سياسية تمارس من قبل النظم الحاكمة خارج إطار الدستور والقانون"¹. وكمثال على ذلك نجد حالات الاعتقال التي قامت بها النازية والفاشية والستالينية، وكذا الاعتقالات من قبل الرأسماليين في حق الطبقات العمالية المعارضة. كما يصاحب هذا النوع من الاعتقالات عمليات التعذيب بشتى أشكاله.

2- "استخدام قوات الأمن لفض التظاهرات وأحداث الشغب: ويعتبر هذا النوع من أكثر الأنواع شيوعا وكثيرا ما يؤدي هذا إلى قتلى وجرحى، ويولي النظام القائم ميزانية كبيرة لهذا النوع ويظهر ذلك من خلال طبيعة الأسلحة والمعدات وتطورها عصرا بعد عصر"².

3- "أحكام وأوامر الإعدام المرتبطة بقضايا سياسية: وتشكل الدولة عادة بهذا الشأن محاكم استثنائية بمسميات مختلفة محكمة الثورة، محكمة الشعب، ومحكمة أمن الدولة، المحاكم العسكرية، للفصل في قضايا سياسية ومن المعروف أن لهذه المحاكم طبيعة خاصة من حيث تشكيلها وطبيعتها إجراءاتها وطبيعتها أحكامها، ولذلك فإن رصد الأحكام من هذا النوع يعد مؤشرا على حجم العنف الذي تمارسه النظم المستبدة ضد الشعوب تحت ستار شعارات قانونية براقية، ومحاكمات غالبا ما تكون صورية، بل إننا قد نجد عمليات قتل وإعدام ضد شعوب وعناصر من القوى المعارضة مورست دون محاكمة"³.

ب- العنف السياسي الشعبي أو غير الرسمي: وتتمثل أبرز أشكاله ومظاهره فيما يلي:

1- "أحداث الشغب: وهي تجمعات من المواطنين غير منظمة، تهدف إلى إعلان الاحتجاج

¹ حسنين توفيق إبراهيم، **العنف السياسي في الوطن العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2012)، ص 21.

² المرجع نفسه، ص 87.

³ المرجع نفسه، ص 86.

ضد النظام أو بعض سياساته أو مواقفه من خلال استخدام القوة المادية، قتل، تدمير، تخريب، وهي نوعين: عامة والتي تنتشر في نطاق جغرافي واسع نسبياً، وتشارك فيها فئات اجتماعية كالطلبة والعمال والفلاحين ... وتمارس من خلالها أعمال التدمير والتخريب والقتل، بينما أحداث الشغب المحدودة، فهي التي تنتشر في نطاق جغرافي ضيق نسبياً، حي سكني أو منطقة صغيرة¹.

2- "التمردات: التمرد بمعناه الضيق هو شكل من أشكال التحدي العنيف والمواجهة المسلحة للنظام القائم من قبل بعض العناصر والجماعات المدنية لممارسة الضغط والتأثير فيه للاستجابة لمطالب معينة، إذا انتصر التمرد مدة فإنه يمكن أن يكون مقدمة للإطاحة بالنظام برمته"²، والتمرد بصفة عامة الخروج عن القانون المتعارف عليه كما يتضمن الاعتداء على أملاك الدولة وكذا أملاك المواطنين.

3- "الاغتيالات السياسية ومحاولات الاغتيال: وهي عمليات القتل أو محاولات القتل التي تستهدف شخصيات سياسية لتحقيق أهداف سياسية... ويعد الاغتيال السياسي أحد أساليب الصراع على السلطة، فقد تلجأ القوى المعارضة إلى اغتيال بعض أعضاء النخبة الحاكمة بقصد إضعافها وخلق حالة من الذعر والخوف لديها، وقد تقوم النخبة الحاكمة بتصفية جسدية لبعض المعارضين"³. ويمكن أن تمارس عمليات الاغتيال بشكل مستقل، أو تأتي في إطار عمليات عنف أوسع كالثورات وأحداث الشعب.

4- "الانقلابات ومحاولات الانقلاب: ويقصد بالانقلاب عملية الإطاحة الفجائية والسريعة والعنيفة بالنخبة الحاكمة، واستبدالها بنخبة أخرى، اعتماداً على بعض عناصر القوة وأعمال العنف"⁴.

¹ شعبان الظاهر أسود، علم الاجتماع السياسي قضايا العنف السياسي والثورة، ص 37.

² المرجع نفسه، ص 39.

³ المرجع نفسه، ص 39، 40.

⁴ المرجع نفسه، ص 42.

من جهة أخرى نستطيع النظر إلى أشكال العنف السياسي نظرة أخرى فهو لا يرتبط فقط بالقتل والدماء والتدمير والأسلحة، أو "ما يمكن تسميته بالعنف الصلب أو القاسي، وقد لا يكون هذا الشكل من أشكال العنف إلاّ المظهر الخارجي لعنف يمارس عبر أدوات القتل، بل بأدوات الفكر أو العزل أو الحرمان والتجويب وغير ذلك من الأساليب السياسية وهو ما يطلق عليه العنف اللين¹. وقد يترافق اللونان وقد يفترقان لكن من الصعب أن نجد العنف القاسي غير مترافق مع العنف اللين، إنما قد يكون العنف اللين دون الآخر. نستطيع القول أن العنف القاسي أكثر شهرة وتداول وإهتمام من العنف اللين ومثال ذلك الحروب والمعارك حيث لا تزال أحداث العنف الكبرى في التاريخ منذ أقدم العصور تثير الانتباه والتحليل، "ولا تزال البشرية ترقب أي عنف قتالي، ولا تزال وسائل الإعلام تهتم لمقتل شخص بالرصاص أكثر من اهتمامها لمقتل مجموعات جوعاً وإهمالاً وتجهيلاً"².

في حين نجد العنف اللين يُمارس بطريقة أخرى على الأشخاص فهو عنف يُمارس على الفكر و على عقول الناس ، كإبتعاد عن الحديث حول آلام ومعاناة بعض الشعوب، أو بالإنتصار لجهة دون الأخرى.وهنا نجد أكبر ممارس لهذا العنف هو الاعلام،حيث يقود الحملات التضليلية أو يهمل جانب ويبرز جانباً آخر فيضخم ما يريد تضخيمه ويصغر ما يريد تصغيره وهذا ما نجده للأسف في الكثير من القنوات الاعلامية التي نراها اليوم. ومن مظاهر العنف اللين، "وضع القيود على الحريات العامة كحرية المعتقد وحرية الرأي، والتعبير وحرية تكوين الجماعات السياسية والاجتماعية، كل ذلك ممارسة لعنف دون دماء وقتل. مثل هذا العنف تمارسه فئات سياسية حماية لمشروعها، أو ضد ما تتصوره عدواناً على مشروعها وتهديداً له، ولا يمارس هذا الشكل من أشكال العنف إلا القوى المتسلطة (السلطات) لأن بيدها أن تفعل ذلك"³.

¹ حسن إبراهيم أحمد، العنف من الطبيعة إلى الثقافة، ص 43.

² المرجع نفسه، ص 43.

³ مجموعة مؤلفين، المجتمع والعنف، ص 150.

واستكمالا لبحث أشكال العنف، والتي تركت آثارها على البشر عبر جميع العصور يمكن الإشارة إلى مصطلح "العنف المسلح"، وإذا كان هذا المفهوم يوحي بأن هناك عنفا بغير سلاح، فإن المتعارف عليه تاريخيا ارتباط العنف بالأسلحة، أيا كان نوعها أو إلى أية حقبة تنتمي. "وعندما نقول ارتباط العنف بالأسلحة فإننا من الصعب أن نفصل بين الفعل وأداة الفعل التي لا وجود لها خارجه، ومن أجل هذه الأدوات تم عبر التاريخ تسخير أبرز العلوم وأكثرها تعقيدا وتطورا لإنتاج أكثر الأسلحة فتكا"¹.

كما أنه من المصطلحات التي راجت في القرن العشرين، وهي ذات مدلول في هذا المجال "العنف الثوري"، و" إذا كانت الثورة هي حراك هدفه تغيير أوضاع سيئة لما هو أفضل، فقد جرى استخدام هذا المصطلح أو المفهوم للدلالة على النضالات التي تخوضها القوى المناهضة والمبشرة بمستقبل يستبعد تسلط القوى الرجعية على حياة الناس، وإذا كانت العملية لا تتم إلا باقتراح حلول قاسية، لأن قوى التسلط والاستغلال لا تتنازل عن مواقعها طوعا، فقد ارتبط المفهوم بذلك الحراك الذي يجبر هذه القوى على مغادرة مواقعها والتخلي عن استغلالها للناس، الذين يبشر العنف الثوري بمستقبلهم الواعد"².

لقد كان هذا العنف سبيلا للثورات التي قام بها المستضعفون، الذين يجري استغلالهم وقهرهم عبر التاريخ،" فقد حملت ثورة العبيد على سلطة روما والتي قادها سبارتاكوس Spartacus حلما بالخلاص لم يكن ليحصل دون استخدام للعنف الذي يمارسه الثوار، والذي يمكن وصفه بالعنف التطهيري"³. إن هذا الرأي حول العنف يحيل إلى أن هناك أنواعا من العنف يمكن أن تكون مبررة ومشروعة وهي النقطة التي ستناقشها فيلسوفتنا حنة أرندت بكثير من الدقة والإبداع، وسنرى موقفها فيما بعد في الفصل القادم.

وأخيرا وليس آخرا يمكن القول أنه أيا كان الطرف الفاعل في ممارسة العنف فإن اللجوء إليه

¹ مجموعة مؤلفين، المجتمع والعنف ، ص 153.

² حسن إبراهيم أحمد، العنف من الطبيعة إلى الثقافة ، ص 66.

³ المرجع نفسه، ص 67.

يعبر عن وجود أزمة في المجتمع ترتبط درجة حدتها بمستوى ممارسة العنف. والواقع أن ظاهرة العنف السياسي ظاهرة عالمية لا يكاد يخلو أي مجتمع منها ونظرا لتعدد ظاهرة العنف وتعدد متغيراتها، فقد اختلفت الاتجاهات والمدارس والفلسفات في تفسير هذه الظاهرة وارتباطها بالمجتمع، وذلك باختلاف المنطلقات الفكرية والسياسية لكل منها.

ثانيا: نماذج من التفكير الفلسفي حول ظاهرة العنف قبل القرن العشرين:

من المعلوم أن التفكير الفلسفي يتميز بخاصية مهمة هي التنوع والاختلاف بين مواقف الفلاسفة وأطروحاتهم في إطار الإشكالية الواحدة، وذلك راجع ربما إلى اختلاف مرجعياتهم الفلسفية، أو اختلاف المراحل التاريخية التي عاشوا فيها، تبعا لذلك فإن التفكير الفلسفي حول العنف وعلاقته بالسياسة وبالسلطة وبأمور الحكم قد عرف تباينا بين الفلاسفة على مر العصور، ولتسليط الضوء على هذا الموضوع المتشعب، ارتأينا تقديم آراء بعض الفلاسفات السابقة للفلسفة المعاصرة، والمتمثلة في الفكر الفلسفي اليوناني والمسيحي والإسلامي والحديث، والتي كان أثرها واضحا في طريقة تصور **حنة أرندت** لهذه الإشكالية، وكذلك للوقوف على مدى الاختلاف بين التفكير في ظاهرة العنف السياسي قبل القرن العشرين وبعده، هذا القرن الذي عرف تحولا سياسيا وحروبا مست جميع المستويات بما فيها كرامة الإنسان وقيمه.

1- الفكر اليوناني:

لقد كان التراث الفلسفي والسياسي العريق وخصوصا التراث اليوناني، هو المنطلق الأصلي لكتابات **حنة أرندت**، حيث لا تخلو أفكارها من نفحات وأطياف العصر الذهبي اليوناني، وبالرجوع إلى التراث الفلسفي في أصوله الإغريقية تعتبر عودة جينالوجية لمعرفة ما يحدث الآن، وكذلك للوقوف على اللبنة الأولى التي بنت عليها **أرندت** مفهومها عن العنف.

لا يمكن الحديث عن الفلسفة الإغريقية دون الحديث عن المدينة التي ولدت فيها هذه الفلسفة، حيث كانت اليونان قديما مقسمة إلى دويلات مستقلة، لكل منها نظامها الخاص وإذا كانت أثينا قد أعلنت من شأن الفكر وحرية الرأي والديمقراطية، فإن إسبرطة أخذت نفسها بالنظام

العسكري سعياً وراء القوة، وفي مجال التصارع لا يستطيع الفكر أن يجابه القوة والمهارة والتدريب، وبذلك سرعان ما انتصرت اسبرطة وانهار المجتمع الأثيني. والنظام السياسي إذا أصيب بنكسة حربية لا بد وأن يعيد حساباته ويراجع أوراقه، وقد انعكس ذلك تماماً على شباب أثينا الذي بدأ يتساءل عن جدوى تلك الأفكار التي آمن بها ردحا طويلاً من الزمن، لاسيما بعد أن ثبت فشلها أمام مبادئ القوة الديكتاتورية والعنف التي كانت تؤمن به اسبرطة¹. ووسط هذه البلبلة الفكرية ظهر هناك اتجاه يدعو إلى ضرورة تحقيق النجاح بأيسر الطرق وأسرع السبل ولو كان ذلك على حساب الأخلاقيات والمثاليات، حيث كان هناك في أثينا في تلك الآونة جماعة تحترف التعليم الخاص لقاء ماديات معينة، جماعة لم تكن تؤمن بمبدأ فكري محدد بقدر ما كانت تسعى إلى تحقيق هدفها المادي، إنه عنف فكري تمارسه هذه الجماعة تحول فيما بعد إلى عنف سياسي قامت بممارسته وسط ظروف خاصة كانت تعيشها أثينا، وكان ذلك طبعاً في غياب المثاليات الأخلاقية، تلك كانت جماعة **السوفسطائيين** الذين كانوا يلبسون الحق بالباطل والباطل بالحق تبعاً لأهداف خاصة يودون تحقيقها.

ومما لاشك فيه أن في هذا الجو لا تقوم للقانون فيه قائمة، بحيث انتهى به الأمر إلى أن أصبح وسيلة يتذرع بها الضعفاء طلباً للأمن والسلامة ليس إلا، وهنا تصبح القيم نسبية والقواعد العامة للسلوك تتراجع لكي تصبح أدوات ووسائل لتحقيق المنفعة الخاصة، وتبعاً لذلك فإن " الأنظمة السياسية ما هي إلا إفرازات تاريخية تعبر عن صراعات اجتماعية، وبالتالي فإن القوة والعنف هما المتحكمان في المجال السياسي، لذا يجب تعليم الشباب الطامح للسلطة فن الخطابة وفن السياسة، وليست هناك قوانين عادلة في ذاتها بل إنها تعبر عن مصالح الأقوياء في المجتمع، ولكل نظام سياسي قوانينه التي تتفق مع أهدافه ومصالحه"². حيث ذهب السوفسطائي **كليكس Calicles** إلى أن "هناك قانوناً طبيعياً يمنح الغلبة والسيطرة للأقوياء

¹ ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، (بيروت: دار الساقى، ط1، 2008)، ص 18.

² عبد الرحمن خليفة، إيديولوجية الصراع السياسي دراسة في نظرية القوة، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، دط، 2005)، ص 42.

ولذوي الخبرة والكفاءة، كما يرى بأن الأخلاق بدعة من صنع الضعفاء لتقييد الأقوياء وهم ينادون بها بهدف الحصول على المساواة¹. ويقر كذلك بأن الطموح إلى الحياة يستدعي السماح للرغبات بالتححرر إلى أوسع مدى، وعند وصول هذه الرغبات إلى مداها الأقصى ينبغي أن تتوفر لديه الشجاعة والذكاء في توجيهها وإشباعها وهذا هو النبل والعدالة ويقول في هذا الصدد: "إن من يريد الحياة حقا يجب أن يسمح لرغباته في الانطلاق إلى أبعد مدى، ولكن عند بلوغ هذه الرغبات مداها الأقصى ينبغي أن تتوفر لديه الشجاعة والذكاء في توجيهها وإشباعها، وأكد أن هذا هو النبل والعدالة الطبيعية"². ويرى **كليكلس** أن سبب لوم كثير من الناس مثل هؤلاء الأشخاص الأقوياء هو كونهم يفتقدون للقوة باعتبارهم جناء وضعفاء، ويظهر هذا جليا في قوله: "إنهم يستعيدون الطباع النبيلة ويمدحون العدالة لأنهم جناء"³، فالقوة والعنف هي صفات الرجال الحقيقيين، أما الرأفة واللاعنف فهي ليست للرجال بل للضعفاء، ونستطيع الوقوف على رأي **كليكلس** عن العنف إنطلاقا من مفهومه عن العدالة، هذه الأخيرة التي تكون بإعطاء الحق للأفضل والأقوى أكثر من الضعيف فدولة العدل هي أن يسود الأقوى على من هم أقل منه.

وفي نفس الاتجاه يعرف السوفسطائي **تراسيماخوس Thrasymachus** -وهو أحد تلامذة **جورجياس Gorgias**- العدالة على أنها تحقيق مصالح الأقوى، ويتجلى ذلك في قوله: "العدالة ليست إلا صالح الأقوى"⁴، ويقدم أنواعا من الحكم لتدعيم موقفه: "هناك الملكية والديمقراطية والارستقراطية إلا أن الحاكم هو العنصر الأقوى، ففي كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية والملكية تجعلها ملكية وهكذا الحال في الأنواع الأخرى، وعند وضع الحكومات هذه القوانين تعلن أن من يحترمها فهو عادل، وأن من

¹ ول ديورانت، قصة الفلسفة، تر عبد الله مشعشع، (بيروت: مكتبة المعارف، ط1، 2005)، ص 21.

² نقلا عن المرجع نفسه، ص 21.

³ نقلا عن المرجع نفسه، ص 25.

⁴ نقلا عن أفلاطون، الجمهورية، تر فؤاد زكريا، (الإسكندرية: دار الوفاء لندنيا الطباعة والنشر، دط، 2004) ص 235.

يخالفها فهو خارج القانون والعدالة ولها الحق في معاقبته"¹. ومنه فإن الدولة حسب تراسيماخوس تعمل لخدمة النظام الحاكم فقط وليس لخدمة المواطنين، وبهذا تكون الدولة قوية. وفي هذا يقول ليوستراوس: "وهكذا فإن كل نظام حكم كما يرى تراسيماخوس يشرع القوانين من منظور رخائه وبقائه، باختصار بالنظر إلى المصلحة وليس إلى شيء آخر"². كما يرى تراسيماخوس "أن واقع قوانين الدولة من إختراع الضعفاء الذين بلغ مكرهم أشده وذلك للسيطرة على الأقوياء وتجريدهم من حقوقهم الطبيعية التي تجتمع في القوة، لذلك فالقوة هي ما يجب أن يحكمنا لأنها تتل طبيعتنا على خلاف القانون المصطنع، وعلى هذا النحو فسّر كريتياس الاعتقاد الشعبي والإيمان بالآلهة على أنه إختراع من جانب سياسي محترف للسيطرة على الغوغاء عن طريق الخوف"³

ويذهب تراسيماخوس إلى أبعد من هذا، حين يقدم رؤية كونية للعدالة وذلك بقوله أن لها معنى واحد في كل الدول وهو صالح الحكم القائم ولكي يؤكد موقفه هذا يقول: "ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هي الأقوى، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هي أن مبدأ العدالة واحد في كل شيء وهو صالح الأقوى"⁴، كما يقر تراسيماخوس أن من العدل أن تطيع الرعية حاكمها، بينما يرى أن الظلم يجب أن يكون سمة أساسية عند الحاكم وذلك لأن العدالة في مصلحة و نفع الحاكم الأقوى على حساب الرعية التي ينبغي أن تطيع.

ويقارن تراسيماخوس بين العادل والظالم ويرى بأن الظالم يكون دائماً هو الرباح وأن العادل يكون دائماً خاسراً، كما أن الظالم يحقق سعادته على حساب الآخرين عكس العادل. ومن هنا فسمّة العدالة حسب تراسيماخوس هي "الظلم والجور والعنف واستعباد الرعية، والحاكم رغم

¹ ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص 30.

² ليو سترأوس وجوزيف كروسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة محمد سيد أحمد، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005، دط)، ص 69.

³ علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن وخوض فيما ينبغي للعيش معاً، (بيروت: دار الروافد الثقافية وناشرون، دط، 2005)، ص 39

⁴ نقلًا عن أفلاطون، الجمهورية، المرجع السابق، ص 223.

ظلمه يكون في كفة القوة بحيث لا يجرأ أحد على معاقبته، بل إن من يخالف القوانين التي طبعا تكون لصالح الأقوى هو الذي يعاقب. وسبب خوف الناس من الظلم يرجع حسب تراسيماخوس إلى كونهم يتواجدون في كفة الضعف وبذلك فهم يخشون الظلم¹. وبما أن العدالة هي لصالح الأقوى والظلم ينفذ صاحبه ويخدم مصالحه فالعدالة إذن هي نفع للقوي، فحياة الظالم أكثر غنى من حياة العادل، فالظالم يسعى دوماً إلى أن يكون لديه أكثر مما لغيره سواء كان مثيله أو نقيضه، بينما نجد العادل لا يريد أكثر مما لدى مثيله. ومنه يكون الحكم الذي ينادي بالقوة والعنف والظلم هو النظام الأمثل حسب السوفسطائية.

من جهة أخرى احتل فن الخطابة محل الصدارة بين سائر الفنون بالنسبة للسوفسطائيين حيث أصبح من أهم وسائل التأثير على الجماهير، واكتساب أغلبية الأصوات في المجالس الشعبية وهنا يرى سقراط **Socrate** (399-469) ق م، "أن السوفسطائيون مسؤولون عن إفساد الشباب ذلك أنهم هدموا قدرة العقل على الوصول إلى المبادئ والتعريفات الكلية التي تقوم عليها الأخلاق، كما يقوم عليها العلم، وطالما أنهم هدموا هذه المبادئ فقد هدموا الفضيلة"².

ويتحدث سقراط عما يسمى الآن بالإرهاب الفكري حيث يفرض الأعلى صوتاً والأقوى رأيه، فيعتبره الشباب هو الأصدق، ويبرز الإرهاب الفكري في أوضح صورته حيث يقوم السوفسطائيون البارعون بقلب الحق باطلاً والباطل حقاً بتوجيه الاتهام إلى معارضتهم، مما يعرضهم للحكم عليهم بالموت. ثم يتهم السوفسطائيين بأنهم لا يعلمون الشباب سوى الغوغائية* البادية في جموع القوم ويشبهه هذا الجمهور بأنه كالوحش الضخم ذي الشهوات الغريزية فيدرسون هذا الوحش (الجمهور) ليعرفوا كيف يتلاعبون بشهواته ونزواته... دون اعتبار للأخلاق، فهم يتلاعبون بالألفاظ ويستعملونها في غير ما خصصت له وذلك ليصلوا إلى ما يبتغونه من إفساد

¹ ليو ستراوس وجوزيف كروسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ص 52.

² ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، ص 20.

* الغوغائية: كلمة تطلق على فئة من الناس تتحدث ولا تعمل ولا تتقيد بأدب ولا سلوك.

لعقول الشباب"¹، وهم يستخدمون في ذلك طريقة المغالطة والتي تقوم على بناء المقدمات في الاستدلال باستغلال ما يوجد من تعدد المعاني بالنسبة إلى اللفظ الواحد. وتعتبر المغالطة من أخطر أنواع الإرهاب الفكري والذي هو وجه من أوجه العنف الممارس على الأشخاص. وهذا من وجهة نظر الفلاسفة أمثال أفلاطون **Platon** (427-347) ق م، وأرسطو **Aristote** (384-322) ق م، الذين حذروا من خطورتها في إطار صراعها ضد السوفسطائية. "ولم يكن هذا بالأمر العرضي بالنسبة للفلسفة والقائمين عليها لأنه من صميم هويتها كخطاب لا يتحدد إلا في مناقضته ومناهضته للعنف وعمله على إنهائه، فالفلسفة قد كانت ولا زالت وستكون خطاب العقل في مواجهة العنف"².

مما يلفت النظر أن العنف لم يُتناول من قبل فلاسفة الإغريق كظاهرة قائمة بذاتها لها أسبابها ومظاهرها ونتائجها، حيث نجد حوارات **سقراط** والتي رواها تلميذه أفلاطون كلها تدور حول المساوات والفضيلة والسعادة... غير أن ما يمكن تأكيده أن كتابات أفلاطون وأرسطو وكذا أفكار **سقراط** تبقى في عمقها مناقضة لأي شكل من أشكال العنف الممارس على الإنسان، فأفلاطون كان شديد الاهتمام بالاضطرابات السياسية والاجتماعية التي كانت تعرفها أغلب الأنظمة السياسية سواء كانت أوليغارشية أو طغيانية أو ديمقراطية حيث يعتبر أول من وضع نظاما سياسيا فلسفيا صاغه في الجمهورية وفي النواميس لاحقا، إذ حسب تصوره أن المشكلة الفلسفية الحقيقية إنما هي مشكلة سياسية تقع في صميم المجتمع وحياته المدنية التي تحتاج إلى إعادة بناء جذري بغية قيام نظام مثالي"³، فدولة الحق التي يشيدها أفلاطون يعمها العدل أساسا، إنها صورة مكبرة للفرد وهي الهيكل الضخم لهذا الفرد، وبما أنها القوة الناطقة في الفرد تعتبر أعظم القوى جميعا.

¹ ريمون غوش ، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، ص22.

² المرجع نفسه، ص 22.

³ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، دط، 1997)، ص 62.

يجب أن تكون الفلسفة حسب أفلاطون هي القوة الحقيقية في توجيه الدولة، ويجب أن يكون رئيسها فيلسوفاً "لأن العدالة في الدولة وفي الفرد لا يمكن أن تتم ما لم يبسط العقل نفوذه ويحكم، فالفلسفة وحدهم هم الذين يدركون التصور المثالي للحكم لاسيما وأنهم لا يبيغون السلطة من أجل المال أو الجاه أو التسلط، بل غايتهم المصلحة العامة فقط"¹.

وقد حارب أفلاطون النظام الديمقراطي ونقده بشدة، ويرجع اهتمامه هذا بالديمقراطية إلى اهتمامه بالاضطراب والعنف الذي أنتجته. فالديمقراطية تقتنن في نظره بفوضى الدهماء* وخطاب الديماغوجية**²، كما أنها نظام يطلق فيه العنان لكل الشهوات بلا تمييز ولا تنظيم وبهذا الوصف "يخلط أفلاطون بين نظام الديمقراطية والفوضى، فكل شيء فيها جائز حسب أهواء الأكثرية، وهي سوق للدساتير لأن كل فرد يضع الدستور الذي يلائمه، فهي تجيز كل شيء تحت شعار الحرية وتبيح كل الشهوات"³، فكانت هذه الديمقراطية بالنسبة لأفلاطون انتهاكا للقانون، إذ أنها انتهت إلى إعدام سقراط رمز العقل والفلسفة الحقيقية فكان تصريح أفلاطون متشائما: "أخيرا فهمت أن المدن الحالية فاسدة، وتحكم بطريقة سيئة لأن لا أمل تقريبا في شفاء تشريعاتها بدون تحضيرات نشيطة تتضافر مع ظروف مواتية، لذلك كنت مدفوعا بشكل لا يقاوم لمدح الفلسفة الحقيقية ولإعلان أن على هديها فقط يمكن أن نتعرف أين تكمن العدالة في الحياة العامة وفي الحياة الخاصة، إن المصائب لن تتوقف إذن بالنسبة للناس قبل أن يصل إلى السلطة عرق من الفلاسفة الأنقياء و الحقيقين أو أن يأخذ رؤساء المدن بفضل نعمة إلهية بالتفلسف حقيقة"⁴. من هذا القول الأفلاطوني نستقرأ العلاج أو الحل الذي يقدمه أفلاطون، المتمثل في الفلسفة الحقيقية القادرة وحدها على شفاء المدن المريضة، "أما القادة

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 63.

* الدهماء: نظام حكم من قبل عامة الشعب، يكن فيه الحكم بالعواطف وليس بالمنطق.

** الديماغوجية: كلمة يونانية تعني قيادة الشعب وهي إستراتيجية لإقناع الآخرين بالإستناد إلى مخاوفهم وافكارهم المسبقة.

² المرجع نفسه، ص 63.

³ المرجع نفسه، ص 64.

⁴ نقلا عن ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، ص 50.

الديمقراطيين في أثينا فليسوا قادة سياسيين بالمعنى الصحيح وإن كان الشعب في أغلبته يميل إلى تجسيد حنكتهم ومهارتهم، وذلك أن الزعيم السياسي الحقيقي لا يساير الشعب في آرائه بل يسعى جاهدا إلى تهذيب الأخلاق وترسيخ القيم المثلى، وإن كانت سياسته لا تروق لجميع الناس¹. حسب أفلاطون تعتبر دولة الديمقراطيين وسيلة لفرض القوة وإستعراضها أمام الدول المجاورة، وذلك بإنشاء الحصون والقيام بالمناورات العسكرية فتصبح هنا السياسة والقوة وجهان لعملة واحدة، وهذا إنما يؤدي الى خراب الدولة وزوالها وإهمال مواطنيها، ذلك أن غاية الدولة يجب أن تكمن في إسعاد الناس لا بالدفع بهم إلى القتل والحرب، "ولما أهدمت الديمقراطية سقراط فإنها برهنت على تعارضها مع الفكر والفلسفة وبات الفيلسوف إنسانا غريبا ومتشردا غير مرغوب في وجوده، قد يعدم أو يحكم عليه بالنفي، وإذا كانت المدينة البدائية تعرف صراعات لا متناهية، فالديمقراطية لا تحظى بأية شرعية سياسية حيث أنها فضلا عن مساوئها الأخرى لن تتمكن من تحقيق الانسجام وإقرار السلم الاجتماعي"².

هذا الإنسجام الذي صبغ فلسفة أفلاطون، إنسجام في الطبقات، إنسجام في الأدوار والأعمال... يبيّن معنى التعالي عنده فمن يبتغي الوصول للحقيقة أو الماهية الحقيقية للسياسة عليه أولا أن يتعالى عن الواقع المتعين، أن يتعالى عن التاريخ ويمكن الكشف عن حقيقة السياسة عن طريق الجدل الصاعد لا عن طريق تجارب التاريخ والأمم -مميز أفلاطون بين الوجود الحقيقي الذي يقترن بعالم المثل عالم الماهيات، والوجود الواقعي والمشوه والذي لا يمكن الاقتداء به- "والجمهورية العادلة هي الدولة الفاضلة التي تتحقق فيها المثل العليا، والسياسة الحقّة هي التي تتميز بالمساواة والانسجام الفردي والجماعي والوحدة والتضامن وتغيب فيها جميع مظاهر العنف والصراع"³. من هنا كان أفلاطون يحاول إبطال مزاعم السوفسطائيين القائلين بإنكار قوانين الأخلاق وقوانين الدولة بدعوى أنها من اختراع الضعفاء من أجل حماية

¹ مصطفى سيد أحمد صقر، فلسفة العدالة عند الإغريق، (القاهرة: مكتبة الجلاء الجديدة، دط، 1989)، ص 48.

² مصطفى سيد أحمد صقر، فلسفة العدالة عند الاغريق، ص 50.

³ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص 32.

أنفسهم من جبروت الأقوياء، فالسلطة حسب رأيهم هي حق شرعي للأقوى دائما، بينما يرى "أفلاطون" أن الحصول على السلطة إنما يكون بقوة العقل لا بقوة الغاب الوحشية.

أما أرسطو، فذهب إلى أن نظرية أفلاطون لها طابع إكراهي، على إعتبار أنه أقر شيوعية المال والممتلكات وهذا ما يتنافى مع الطبيعة البشرية المحبة للإمتلاك، واعتبر كذلك أن الإنسان الفاضل هو وليد المدينة الفاضلة، "فالقيم ليست متعالية على الإنسان الواقعي كما ظن ذلك أفلاطون بل هي باطنية فيه. فالنزعة الخيرة الكامنة في الإنسان سوف تتجلى في المدينة الفاضلة، إن الغاية الطبيعية المرتبطة بالإنسان هي تحقيق الفضيلة"¹. وفلسفة أرسطو تدعو إلى "التسوية والتوفيق بين مبادئ الديمقراطية (القانون، التناوب، التداول والتحاور) ومبادئ الأرسطراطية (الكفاءة والاستحقاق) ذلك أن كل سياسة ترتكز على نظام واحد قد تقضي إلى الاضطراب وانعدام الاستقرار والعنف"².

على أن هناك اتفاقا بين أفلاطون و أرسطو حول الطغيان حيث اعتبراه عنفا خالصا وسيطرة قاهرة، ذلك أن "ما يتوخاه الطاعي هو إخضاع الناس واستعبادهم بغية تحقيق مصالح خاصة، واعتبر أرسطو وهو يلتقي مع أفلاطون في هذا كذلك أن السياسة القومية ليست مستوحاة من تجارب الماضي بل يمكن الكشف عنها عن طريق التأمل الفلسفي وهي تقترن لديه بالتعقل وبالتبصر والأخلاق"³.

إنها أهمية نقدية أن ندرك أن الأخلاق تكون عنصرا متكاملا من العلم السياسي بمعناه الواسع وأن كتابات أرسطو الأخلاقية لا تتصور بوضوح على أنها مباحث مستقلة وإنما على أنها مقدمة لدراسة السياسة، ومن ثم فإن " أي مناقشة للعلم السياسي الأرسطي ستكون ناقصة

¹ إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، 2001)، ص 19.

² المرجع نفسه، ص 20.

³ أميرة حلمي مطر، في الفلسفة السياسية، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع ط1، 2001)، ص 35.

إذا لم يكن هناك انتباه موسع إلى تعاليم الرسائل الأخلاقية وعلاقة هذه التعاليم بالسياسة¹ حيث يقول: "تهدف كل صناعة وبحث نظري وكذلك كل فعل واختبار مقصود إلى خير ما"². تلك هي الجملة الأولى في كتاب "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" وهي تعكس اهتمام أرسطو بتأسيس مجال العلم السياسي ومنزلته فكما أن أفعالنا تهدف في نهاية الأمر إلى غاية محددة ترغب لذاتها وليس من أجل أي شيء وراءها، فكذاك الفنون المتعددة والعلوم يمكن أن تفهم على أنها تخضع في نهاية الأمر لعلم رئيسي واحد، يضم الخير البشري الشامل. "هذا العلم الرئيسي هو العلم السياسي ذلك أن المهارة السياسية هي التي تحدد أي العلوم ينبغي أن يبلغ المتعلم، ونحن نرى أنه حتى القدرات التي تقدر الشرف تقديرا كبيرا تخضع له، مثل الرئاسة وتدبير المنزل والخطابة. لأنه يستعمل العلوم الأخرى ولأنه يبين ما ينبغي عمله ومتى ينبغي تجنبه والابتعاد عنه فإن غايته تضم غايات هذه العلوم وسيكون ذلك هو الخير البشري"³.

ومنه فإن أرسطو يبني السياسة على الخير ويرفض كل أشكال العنف، هذا الأخير الذي يؤدي إلى موت السياسة وموت المدن. "فالعنف يؤدي بالإنسان إلى وضع تشريعات خاطئة تتماشى ومصالح ممارس العنف، وهو ما يعتبره أرسطو نقص في المهارة السياسية، مما يؤدي إلى الابتعاد عن فكرته التي ينادي بها. فمنزلة المهارة السياسية تظهر بصورة كبيرة في السلطة وفي التشريع. إن أرسطو يسلم أن كل اهتمام بالخير البشري يتضمن لا محالة نظرا في القانون، وفي المدنية، فحتى المدنية تكون بصورة واضحة وأعظم وأنبل وأكثر كمالا"⁴. إن الخير أو الحياة الخيرة بالنسبة للناس بصورة فردية وبالنسبة للمجتمع السياسي هو الموضوع الأهم للعلم السياسي عند أرسطو.

وبالتالي يمكن القول أن السياسة الحققة عند كل من أفلاطون وأرسطو لا يمكن الكشف عنها

¹ أميرة حلمي مطر، في الفلسفة السياسية، ص 37

² أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر أحمد لطفي السيد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، د سنة) ،ص 92.

³ ليو ستراوس و جوزيف كروسي، تاريخ الفلسفة السياسية ، ص 187.

⁴ المرجع نفسه، ص 188.

على ضوء التاريخ بل يمكن الوصول إلى ماهيتها عن طريق التأمل، فالغاية الأسمى المتوخاة من السياسة هي إسعاد الناس بتوثيق العلاقات بينهم وبتمتينها وتحقيق الانسجام والوئام بينهم وإبعادهم عن مظاهر الصراع والعنف.

2- الفكر المسيحي والإسلامي:

كان لفلسفة العصر الوسيط آراء متباينة حول ظاهرة العنف، من جهة ارتباطه بالسياسة وقد اهتمت أرندت بهذه الحقبة التاريخية وبمفكرها وهذا ما انعكس على رسالتها في الدكتوراه التي كانت بعنوان مفهوم الحب عند القديس أوغسطين، saint Augustin (345-430) ق م " يعد أوغسطين أول كاتب يعالج موضوعات الدولة والمجتمع المدني في ضل المقول الديني بالرغم من وراثته للفكر الا فلاطوني، والمنجز الذي قدّمه شيشرون ماركوس توليوس Marcus Tullius Cicero إلا أنه أعاد إنتاج هذه الافكار ليلائهما مع إيمانه الديني المسيحي ، وبدت جل أعمال وكتابات أوغسطين دينية هي الاخرى. ولم يدّع أنه فيلسوف في كلامه بل لاهوتيا يحاول الدفاع عن عقيدته"¹ وقد آمن أوغسطين بأن الحياة الاجتماعية مقدسة وبذلك فإن الدولة هامة في حياة الناس للحفاظ على المجتمع، وأن على الملك أن يكون في خدمة الإله، وأدان طغيان الملوك واستضعاف الأمم الفقيرة، " كما رأى بأن الطغيان من الحاكم لا يبرر الثورة عليه، وأن على المسيحية أن تركز على المحبة وعليها أيضا أن تؤكد الطاعة للدولة... وعليه فإن الدعوة المسيحية التي بدأت بعيدا عن الحكم أصبحت الديانة الرئيسية للإمبراطورية والمشاركة في الحكم، ودعى "أوغسطين" لوحدة الكنيسة وعالمية سيطرتها على العالم المسيحي وقال بأن النور (الوحي) الإلهي هو الذي يعطي الإنسان الحقائق، وآمن بأن هناك مدينة الله ومدينة الشيطان وأن مدينة الله لا يمكن معرفتها إلا من خلال سلطة الكنيسة المقدسة غير القابلة للنقاش"².

¹ علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن وخوض فيما ينبغي للعيش معا، ص78.

² جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، دسنة)، ص ص 117،

وهكذا فقد كان **أوغسطين** مهتما بالحكم العادل الذي ينظّم حياة الناس ويسعدهم "فلا يكونون مثل الأسماك التي تأكل بعضها بعضاً، ولهذا نادى **أوغسطين** بالعدالة التي تعتبر حجر الأساس للمجتمع المدني فعليها تعتمد وحدة أي مجتمع بشري ونبله وتحافظ على السلام والخير العام للمجتمع، وشرط كل المنافع الأخرى التي يحصل عليها المجتمع"¹. وبدون السلام أو ما يعبر عنه **أوغسطين** بالنظام الهادف لا يستطيع أي مجتمع أن يزدهر أو حتى يبقى. وهنا يدعو **أوغسطين** إلى جعل مدينة الأرض مثل مدينة الله، يسودها العدل والحق وذلك بحمايتها وتطهيرها من الكفرة والظالمين حيث يقول: "إن مدينة الله المجيدة سواء كانت تتابع حجتها وتعيش إيمانها بين الأمم، أم استقرت في الأبدية التي تتوق إليها بصبر حتى يعود القضاء إلى العدل... تعهدت الدفاع عنها من أناس يفضلون ألتهم على مؤسسها الإلهي"³.

وعليه فإن **أوغسطين** قد دعى إلى الخير والعدل، ونبذ كل أعمال العنف والشر "فالدولة في نظره مجموعة من الناس يربطهم تسليم عام بالحق، وهو هنا يفسر الحق عن طريق العدالة، لأنه حيثما لا تكون هناك عدالة لا يكون هناك حق والعكس صحيح"². ويقيم **أوغسطين** تمييزاً بين العدالة لدى الفرد والعدالة في الدولة، تأثراً بـ**أفلاطون** و الانسجام المتوخى لديه شبيهه بانسجام أجزاء الجسم الإنساني ، "فإذا تحققت العدالة وعم السلام بين أعضاء الجسم الإجتماعي يمكننا القول أن الغاية الأساسية للتجمع البشري قد أنجزت وتحققت"³.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن **أوغسطين** متفق تماماً مع الكتاب المقدس ويستند له، "وهو ينقد بشدة الفلاسفة الذين يرون أن المدينة المثالية المرغوب فيها نموذج لا يمكن تحقيقه ووجوده، إلا في الأقوال والمناقشات، فهم يشيرون إلى أن العدالة هي الشرط السليم للمدن، غير أنهم لا

¹ رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2002، دط)، ص 22.

*يقصد **أوغسطين** بذلك الرومان الذين كانوا في حرب مع البرابرة.

² القديس **أوغسطين**، مدينة الله، المجلد الأول، تر الحور أسقف يوحنا الطو، (بيروت: دار المشرق، ط 2، 2006)، ص 9.

³ علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن وخوض فيما ينبغي للعيش معاً، ص 80.

يستطيعون أن يكفلوا تأديتها ... إن المكان الممتاز للعدالة هو المدينة، ومع ذلك فإنه قلما وربما لا توجد فيها العدالة على الإطلاق"¹. وهنا يطرح أوغسطين نظريته في الحب ويرى أنه الشرط الأهم والعامل الحاسم لتحقيق العدالة والحق ومحو كل مظاهر العنف والصراع، حيث يقول: "إن المدن الموجودة هي تجمعات من موجودات عاقلة، لا ترتبط معا عن طريق تسليم عام بالحق. بل عن طريق اتفاق عام على موضوعات حبهم، بغض النظر عن خاصية هذا الحب أو خيريته أو شريته موضوعاتها"². وهكذا فأوغسطين يجعل من الحب الدواء الشافي لنزعة العنف والشر الموجودة في البشر، فعن طريق الحب وبواسطته تنشأ دولة الحق والعدالة، وهي النقطة التي أثرت في أرندت والتي سنلمسها لاحقا من خلال فلسفتها.

ننتقل إلى الفكر الإسلامي لنستحضر فكرا سياسيا إسلاميا إتسم بالنظرة العلمية في معالجة الظواهر الاجتماعية والسياسية، ألا وهو "الفكر الخلدوني". حيث يرى ابن خلدون **Ibn Khaldoun** (1332-1406) أن ظاهرة العنف الممارس في الحياة الاجتماعية تستوجبها نزعة البشر الشريرة، أي أن نزعة العنف نزعة طبيعية متأتية من حالة العصبية القبلية التي تستحدث بدورها وجود العنف وأسباب وجوبه كظاهرة خاصة لقوة المجتمعات من جهة، ومن جهة أخرى لبسط سلطانها على الأمم والأقوام الأقل منها قوة وعنفا، ويقول ابن خلدون بهذا الخصوص: "ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه على متاع أخيه امتدت يده إلا أخذه أن يصدده وزاع"³.

فالعصبية هي المحرك لتاريخ المجتمعات، وهي وراء عملية التغيير الاجتماعي بشكل عام، وهي حسب ابن خلدون أصل كل حركة، منطلقا في تفكيره هذا من مبدأ العلاقات الجبلية بين العمران البدوي والعمران الحضري، مفسرا نشأة الدول وانحلالها بناء على آلية العصبية، فهي التي تؤدي إلى الملك وهي نفسها التي تؤدي إلى زواله، ويعرفها في مقدمته: "هي النعرة على

¹ رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوروبي في العصور الوسطى، ص 22.

² القديس أوغسطين، مدينة الله، ص 18.

³ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، (بيروت: منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات، دط، سنة) ص 201.

ذوي القربى والأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد نفسه في غضاضة من ظلم قريبه أو العداة عليه"¹.

إن العصبية ظاهرة مرتبطة بال عمران البدوي على الخصوص، حيث يكون العنف المظهر الغالب على سلوكاتهم، وتظهر بشكل أقل حدة في عمران الحضري، وهي تحمل معنى وظيفيا نظرا لما يترتب عليها من آثار في قيام الدول وإنهيارها، وهي الوعاء الذي يحفظ حياة المجتمع الإنساني وأساس بقائه وصيرورته، أي لها وظائف اجتماعية وسياسية مهمة في المجتمع بدويا كان أو حضاريا، "ولا شك أن نظرة ابن خلدون للعصبية ووظيفتها الاجتماعية والسياسية كانت مشتقة من بيئته الخاصة، وهي بيئة كانت الصلة فيها قوية بين الحياة البدوية بمجتمعاتها القبلية من جهة، والحياة الحضرية بمجتمعها السياسي من جهة أخرى وكأن التأثير قوي ومستمر بينهما، إلا أن طابع الحياة القبلية غالبا كان هو المسيطر، حيث كانت الدول تقوم من جراء تشتت القبائل"².

والعصبية أو العصبية التي يقصدها ابن خلدون لا تعني مطلق الجماعة، وإنما الأفراد الذين تجمع بينهم رابطة الدم أو الحلف أو الولاء، بالإضافة إلى شرط الملازمة بينهم من أجل أن يتم التفاعل الاجتماعي وتبقى مستمرة ومتفرعة بوجود هؤلاء الأفراد واستمرار تناسلهم فينشأ بين أفرادها شعور يؤدي إلى المحاماة والمدافعة وهم يتعصبون لبعضهم حينما يكون هناك داع للتعصب، واستعمال كل طرق القوة والعنف من أجل حماية أهله، حيث يشعر الفرد أنه جزء لا يتجزأ من أهل عصبته وفي هذه الحالة يفقد شخصيته الفردية بحيث تذوب في شخصية الجماعة"³. انه شعور جماعي مشترك لدى أفراد العصبية فهو ذو صبغة جمعية أساسية بين الفرد والمجموعة وليس بين فرد وآخر فقط، وفي حال تعرض العصبية إلى عدوان يظهر في هذه

¹ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ص 363.

² محمد عابد الجابري، نظرية ابن خلدون في الدولة العربية قراءة في الكتاب السياسي الخلدوني، مجلة

الفكر العربي المعاصر، العدد 37، بيروت، 1980، ص 38.

³ المرجع نفسه، ص 38.

الحالة الوعي بالعصبية، وهذا الوعي العصبي هو الذي يستند به أفراد العصابة إلى بعضهم وهو ما يسميه **ابن خلدون** بالعصابة التي تكون بها الحماية والمدافعة والمطالبة، فهي القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهة والمطالبة¹.

وعليه فالعنف عند **ابن خلدون** ظاهرة طبيعية موجودة في المجتمعات ينزع إليه البشر انطلاقاً من عصبيتهم التي بفضلها يستطيعون صد العدوان، لأن الطبيعة الإنسانية تنزع بدورها على العدوان بالفطرة، "كما يرى أن للعصبية وظيفة سياسية وهي الوصول إلى الملك والاحتفاظ به، أي بناء الدولة، وهي وظيفة تلتقي اليوم مع وظيفة الأحزاب السياسية التي جوهر عملها وهدفها الوصول إلى السلطة، ويقرر **ابن خلدون** أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك مبنيًا سبب ذلك أن الأدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع يحكم بعضهم عن بعض فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، فالتغلب الملكي غاية العصبية"². ومنه فالعنف عند **ابن خلدون** هو وسيلة تستخدمها العصبية لتحقيق غاياتها.

إلا أن **ابن خلدون** له رأي مخالف تماماً فيما يخص الحاكم وصفاته، فهو يرفض أن يكون الحاكم عنيفاً ومستتبداً وجائراً، فمصلحة الرعية تتجلى في حسن المعاملة، فالسلطان سلطان برعيته، والرعية رعية بسلطانها، "فإن كان الحاكم رحيماً استلطفوه وأعانوه بل وناصروه، وإن كان قاسياً عليهم فسدت حمايتهم له بفساد نياتهم وخذلوه في الحروب، إذ يعاملوه بالكذب والخداع والخذلان، ومن هنا تكون نهاية حكمه"³ كما ينصح **ابن خلدون** الحاكم ألا يكون شديد الذكاء متتبعا لعورات الرعية بل الاتصاف بالقدر الكافي من الفطنة حيث يقول: "الذكاء عيب في صاحب السياسة لأنه إفراط في الفكر كما أن البلادة إفراط في الجمود وكلاهما مذمومان والمحمود هو المتوسط"⁴.

¹ محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون العصبية والدولة**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 5، 1992)، ص 222.

² المرجع نفسه، ص 235.

³ عبد الرحمن ابن خلدون، **المقدمة**، ص 465.

⁴ المرجع نفسه، ص 446.

ومن هنا يجعل ابن خلدون من العدل والقانون والحق صفات الحاكم تجاه رعيته لضمان استمرارية حكمه، أما العنف والعدوان فهي صفات تؤدي إلى هلاك الدولة وزوالها.

3- الفكر الحديث:

نستهل آراء فلاسفة العصر الحديث من بدايات الحداثة السياسية والتي يعد **نيكولا ميكافيلي** **Nicolas Machiavel** (1469-1527) الأب المؤسس لها من خلال كتاباته السياسية، فمعه تجردت السياسة من كل تبرير لاهوتي، فهو الفيلسوف السياسي الأول الذي حاول أن يفهم السياسة على نحو ما هي عليه بالفعل، وعليه يطلق على **ميكافيلي** أنه مؤسس العلم السياسي الحديث.

فصل **ميكافيلي** بين السياسة والإعتبارات الأخلاقية والدينية، فعلى الأمير أن يستعمل القوة والعنف والمكر والدهاء والحيلة في حكمه، وأن يبتعد عن الفضيلة والصدق وكل هذه القيم الخيرة من أجل الفوز في معركة البقاء الساسي، تبعا لهذا فكل الوسائل متاحة أمامه من أجل الحفاظ على حكمه.

هذه النظرة **الميكافيلية** هي رد فعل على الأوضاع التي عاصرها في إيطاليا، حيث كانت بلاده موزعة بين مطامع الإسبان والفرنسيين والألمان، وكانت مدنها دائمة النزاع فيما بينها وكانت البابوية سببا في التفرقة... كان البابا يستخدم الأجانب ويستعين بهم على مواطنيه ولذلك يقول **ميكافيلي**: "ان الايطاليين مدينون للكنيسة بقساوستها و بقلّة تدينهم وتدهورهم الأخلاقي، ونحن مدينون لها بانقسام ايطاليا وضعفها"¹.

ومنه فإن **ميكافيلي** قد تأثر بواقع وطنه ليقدم لنا فكرا متشعبا بكل تلاوين العنف والاستبداد، فقد كان يرى بأن "غاية الإنسان تبرر له ما يتخذ من وسيلة تجاه تحقيقها، لذلك فقد كان يدعو الحاكم إلى أن يأخذ بالمكر والدهاء حينما وبالشدّة والبطش حينما آخر"². وذلك من خلال كتابه

¹ نقلا عن أميرة حلمي مطر، في فلسفة السياسة، ص 90.

² يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، (القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، ط5، سنة)، ص 35.

الأمير الذي كان معنيا بالدرجة الأولى بتقنيات الحكم، فحتى يبقى الأمير في السلطة فلا خيار أمامه كما يقول **ميكافيلي** في الفصل الثامن عشر من هذا الكتاب، سوى أن يتصرف ضد الإنسانية وضد مبدأ الإحسان والرحمة، وألا يتقيد بمبدأ الأخلاق والفضيلة بل يجب عليه فقط أن يتظاهر بها ليخادع رعيته، ولهذا فهو يمزج بين الترغيب والترهيب، عندئذ فالحاكم مطالب أن يتحلى بقوة الأسد ومكر الثعلب حيث يقول: "على الأمير أن يكون ثعلبا ليعرف المصايد وأن يكون أسدا ليرهب الذئب، إن أولئك اللذين يريدون أن يكونوا مجرد أسود فقط لا يفقهون شيئا وهذا ما يجعل الأمير الحذر الفطن لا يأتي وعوده إذا كان ذلك سيجلب له الضرر"¹.

كما دعى **ميكافيلي** أيضا من خلال كتابه إلى وجه آخر من أوجه العنف وهو الحرب، حيث "يحث الأمير على تعلم فن الحرب وأهمية التمرس إذ لا بد من التهيؤ ساعة السلم وساعة هدوء القدر ودراسة الحرب أيام السلم أكثر من أيام الحرب"². فالحرب عند **ميكافيلي** هي فن العصر الشريف للأمير، والمسار المضمون من أجل التألق والإمارة والحكم ومن أجل خير المواطنين وأبناء الشعب وأبناء الأمراء على السواء. "حتى إن ازدياد فن الحرب يكون السبب الرئيسي في ضياع الدول وفقدانها، وإتقانه السبيل للحصول على الدول. فليس هناك ثقة من غير سلاح، والافتقار إليه يعرض إلى المهانة والاحتقار"³.

وفي حديثه عن القانون رسم **ميكافيلي** علاقة جدلية بين القانون والقوة، حيث يرى أن خير القوانين بالنسبة لجميع الدول، هي أن يكون لها قوانين جيدة وأسلحة قوية وان القوانين توجد حيث تتوفر الأسلحة القوية، فتطبيق القوانين يتطلب القوة. وهناك طريقتين للقتال حسب **ميكافيلي** وهما: " القانون والقوة وعلى الأمير أن يلجأ إلى الطريقة الثانية، الطريقة الحيوانية، ولكن يبقى من الأفضل استعمال الطريقتين معا"⁴. إن القوة لدى **ميكافيلي** فوق القانون وذلك من أجل

¹ نيكولا ميكافيلي، الأمير، تر أكرم مؤمن (القاهرة: مكتبة ابن سينا للطباعة والنشر، دط، 2004)، ص 92.

² المرجع نفسه، ص 132.

³ المرجع نفسه، ص 136

⁴ المرجع نفسه، ص 96.

الحصول على كيان ودولة لا تهزم ولا تقهر .

ولكن يجب أن نضع في أذهاننا أن **ميكافيلي** وهو يدعو إلى ذلك كله، لا يعتبر أن النظم الأخلاقية أو الدينية أقل مرتبة من العنف والقوة ومتطلباتهما، بل يعتبرهما أنساقا مستقلة عن بعضهما في المجتمع، "وبذلك يكون من أوائل من فصل السياسة عن القيم العليا، وأول من أقام دولة ذات نظام ذاتي خالي من القيم ويستقل بنفسه عن أي مصدر آخر لها"¹. ومثل جميع الواقعيين كان ميكافيلي يعتقد أن القوة هي محور العملية السياسية كلها وكان بذلك يتجاهل قدرة الأفكار والمثل الأخلاقية على أن تصبح أسلحة حاسمة إذا ما استخدمت استخداما سليما في معركة البقاء السياسي. لكنه وفي المقابل يدعو إلى استخدام القيم الأخلاقية في بعض الأحيان أو بالأحرى التظاهر باستخدامها، وعليه يجب على الأمير أن يتظاهر بالقيم الأخلاقية وإن لم يتمتع بها، أمام رعيته من أجل كسب ثقتهم وعدم انهيار سلطته فيقول: "وحيث أن الأمير ملزم باستعمال أسلوب الحيوان فعليه أن يقلد الثعلب والأسد معا"². إن عمل **ميكافيلي** هو نوع من "الصناعة الصيدلانية الكيميائية العبقورية في الفكر السياسي، الذي يبحث داخل كل حالة عن القدر الصحيح من العنف، والذي يتضح بأنه ضروري من أجل إنقاذ السلطة. علما بأنه يأخذ بعين الاعتبار أن تداخلهما أمر حتمي. إن تقدير كم كل من العنف والسلطة هو ما يؤسس في نظره السياسة"³، يتعلق الأمر إذن بتملك السلطة السياسية والحفاظ عليها باستعمال العنف، دون الخطأ في تقدير هذا الأخير، لأن الإفراط في مقدار العنف يلغي السلطة فعليا.

لقد كان كتاب **الأمير** مرجعا للفاشية والنازية حيث انتزعوا أفكار **ميكافيلي**، من سياقها الزمني وإطارها المكاني واستعملوها في سياقها المطلق، ومن ثمة نشأت الدولة الديكتاتورية التوتاليتارية، كتاب **الأمير** كان صورة مصغرة للنفعية والواقعية السياسية التي فصلت كنظرية في القرن العشرين، كما أنه ولاشك أيضا أن **ميكافيلي** من خلال كتاب **الأمير** يعتبر نقطة تحول

¹ عبد الرحمن خليفة، **إيديولوجية الصراع السياسي دراسة في نظرية القوة**، ص 62.

² نيكولا ميكافيلي، **الأمير**، ص 96.

³ عبد الرحمن خليفة، **إيديولوجية الصراع السياسي دراسة في نظرية القوة**، ص 63.

حقيقته في تاريخ الفكر السياسي العالمي.

إهتمت الفلسفة السياسية الحديثة بالطبيعة البشرية وعلاقة الفرد بالدولة خاصة عند فلاسفة العقد الإجتماعي، وإذا تحدثنا عن الطبيعة البشرية فإننا نقصد بها غرائز الإنسان والصفات التي ولد بها وترسخت عنده من خلال المجتمع أو الجماعة التي يعيش ضمنها، وقد ناقش **توماس هوبز Thomas Hobbes** (1679-1588) أمور العنف والنزعة العدوانية للبشر، حيث يعتبر من أبرز المعبرين عن أفكار تلك المرحلة، إذ يرى أن الطبيعة الإنسانية مشبعة بالعنف فالناس يتحركون بواسطة الرغبات نفسها، وهذه الرغبات عادة ما تكون مستبدة وهذا عائد حسب هوبز بدوره إلى أمرين:

أ- "إن أكبر شر يواجه الإنسان هو الموت خاصة إذا كان هذا الأخير مصحوبا بآلام جسدية لهذا فإن الإنسان يتقاضي الموت ويستعين بكل وسيلة تسمح له بتقاضي هذا الشر"¹. وهذا ما يؤدي إلى تكوّن غريزة العنف لدى الإنسان فهي الوسيلة الأكثر ضمانا للتخلص من الشر الذي يلاحقه، إنه حق طبيعي للإنسان.

ب- إن حالة عدم الاستقرار وعدم الأمن هذه هي التي تجدد غريزة العنف باستمرار وهذا ما يجعل الإنسان يعنف الآخر.

وعليه فإن هوبز قد ربط بين العنف والطبيعة البشرية من أجل أن يبرر أصل العنف في كل سلطة، لقد ذهب هوبز إلى أن الإنسان ذئب للإنسان، وأن العنف رغبة عدوانية غريزية في طبيعة البشر، وهي طبيعة قائمة في جوهرها على الشر وغريزة القتل والخوف الدائم من الموت، حيث ترى حنة أرندت في كتابها في العنف أن هوبز هو "فيلسوف السياسة الوحيد الذي يلعب لديه الموت دورا محوريا على شكل خوف من الموت العنيف"²، فالعامل الرئيسي لديه هو الخوف الناتج عن قدرة متساوية بين البشر على القتل، وهذه المساواة هي ما يمنع

¹ عريب مختار، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوايتيقا، (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، دط، 2009)، ص 121.

² حنة أرندت، في العنف، ترابراهيم العريس، (بيروت: دار الساقي، ط 1، 1992)، ص 25.

الناس الذين يعيشون في مجتمع طبيعي بأن يجتمعوا في جماعة ذات مصالح مشتركة. وفي هذا يقول هوبز: "الحالة الطبيعية حالة تستبق وجود المجتمع المدني ولا توجد قوة مشتركة أو عليا فيها، الطبيعة جعلت من كل الرجال متساوين إلى حد بعيد في قدراتهم العقلية والجسدية، وهي أيضا تلزمهم بشكل رئيسي وقاطع بأن يحافظوا على أنفسهم ويحموا مصالحهم حتى ولو وجدت فوراق جسدية في القوة، إلا أن الضعيف قادر على أن يباغت القوي ويقتله، وهكذا لا يستطيع أي رجل أن يدع ماله وما عليه، بما أن قدراتهم متساوية في القتل، ومن هنا لا يوجد صح أو خطأ في حالة الطبيعة، فلا يمكن التكلم عن الصح أو الخطأ في حالة يكون فيها كل فرد يدافع عن وجوده وعن مصالحه فيصبح كل شيء مباحا، بما أن الجميع متساوون في قدراتهم ولا يوجد شيء غير مباح"¹.

من هنا كان لزاما على الإنسان حسب هوبز التخلي عن جانب من الحرية / العنف لصالح سلطة قاهرة تستبد بممارسة العنف لتوقف حرب الكل ضد الكل،" إنها الدولة التي تحتكر استعماله وتشعره في صيغ متعددة حسب منظومتها الإيديولوجية وحسب مصالحها، فهي تلجأ إلى ممارسته في صيغ سلطوية متعددة لما تملكه من وسائل قمعية رادعة تلائم بها نوع العنف الذي ستواجهه"²، إن الدولة هي التعبير الحضاري للبشر في تخليهم عن العنف الذي يعلو عنف الأفراد والجماعات، وهي صمام الأمان من ممارسة الآخرين لعنفهم، إنها التتين الجبار الذي يبتلع في جوفه إرادات كل المواطنين. "فالرجال حسب هوبز يخافون من أحد الأمرين إما قوة الله، أو القوة الحقيقية الممثلة بالعنف، ويرى أن قوة العنف أقوى في عقول الرجال من قوة الله لأنها ترعبهم أكثر، بما أن أثرها واضح ومباشر"³، وبذلك تصبح الطريقة الوحيدة للخروج من حالة الطبيعة هي إنشاء قوة مشتركة تلزمهم بقوانين، وتحميهم من بعضهم ومن الغزو

¹ توماس هوبز، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، (لبنان: دار الفارابي للطباعة والنشر، ط1، 2011)، ص 132.

² إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، دط، 1985)، ص 363.

³ توماس هوبز، اللفيثان، ص 180.

الخارجي، وتحمي مصالحهم، "تنشأ هذه القوة حسب هوبز عن طريق إعطاء الجموع كل قوتهم لشخص واحد، يختصر كل قوتهم وإرادتهم مقابل أن يحميهم ويعطيهم قدرة على العيش بسلام، مما يؤدي إلى تشكيل الأمة وبذلك يصبح لدى الحاكم مقدار من القوة بحيث تتجلى الأمة به، ويستطيع أن يمثل، بشكل حصري إرادة الجموع وقوتهم في السلم والحرب والتشريع..."¹

تعكس هذه الأفكار الفترة الحرجة التي عاش فيها هوبز ووضع فيها كتابه **التنين** والتي كانت فترة جد مضطربة في التاريخ الإنجليزي، "حيث كانت المملكة تعيش حرب أهلية بين الملكيين بقيادة الملك تشارلز الأول (1600-1649) من جهة، والبرلمانيين من جهة أخرى في الفترة ما بين (1642 - 1651)، هذه الحرب جاءت كصيرورة لحالة من الفوضى عاشتها إنجلترا لأكثر من مئة عام نتيجة النزاعات البروتستانتية والكاثوليكية، حيث سعد في تلك الفترة نموذج من الملوك والملكات، البروتستانت والكاثوليك مما أفرز تقلبات سياسية كبرى، واضطهاد ضد الكنيسة وأتباعها المعاكسة للملك أو الملكة"²، كل هذا أثر وبشكل واضح في صيغة العقد الاجتماعي التي جاءنا بها توماس هوبز.

نواصل رحلتنا في العصر الحديث مع **الماركسية**، التي تعتبر أول من التقت لظاهرة العنف في التاريخ من منطلقات **سوسيو إقتصادية**، حيث أكد كارل ماركس **Karl Marx** (1818-1883)، أن العنف في التاريخ ناتج عن الصراع الطبقي الذي هو المحرك الأساسي لعجلة التاريخ. " وجد ماركس أن العنف هو سمة الحالة الاجتماعية التي أفسدها الاستئثار بوسائل الإنتاج، فالتنافس بين الناس ذو أصل اجتماعي يتعلق بملكية وسائل الإنتاج، لذلك فإن الصراع ليس بين الجميع كما ذهب إليه هوبز وإنما صراع بين الطبقات. ولقد إهتم ماركس بالعنف الثوري"والذي يقع بين الأنظمة الاجتماعية والحضارية وخلال تناوله الصراع ربط ماركس بين كل من الصراع والتغير والعنف، مؤكدا الدور الايجابي الذي يلعبه العنف في حركة التاريخ،

¹ فضل الله محمد اسماعيل، **تطور الفكر السياسي الغربي**، (الاسكندرية: مكتبة بستان المعرفة، ط1، 2004)، ص 280.

² المرجع نفسه، ص 280.

فالصراع يشير إلى وجود خلل في البنى الاجتماعية، أما العنف هو شرط أساسي لتجاوز هذا الخلل وإحداث التغيير".¹ وفي هذا يقول كل من **ماركس وإنجلز Friedrich Engels** (1820-1895) في **بيان الحزب الشيوعي**: "إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا، هو نتاج للصراعات الطبقيّة، صراعات اتخذت حسب العصور أشكالاً مختلفة، ولكن كيفما كان الشكل الذي اتخذته هذه الصراعات فاستغلال جزء من المجتمع من طرف الجزء الآخر هو قاسم مشترك بين كل القرون السابقة، وإذن ليس من المفاجئ ما إذا كان الوعي الاجتماعي لكل القرون رغم تغيراته وتنوعاته، يتجلى في بعض الأشكال المشتركة، أشكال من الوعي لا تنمحي كلياً إلا إذا حدث زوال تام للصراع الطبقي"². ومنه فالعنف عند **ماركس** على إعتبار أنه حتمية تاريخية فرضها الصراع بين الطبقات يمكن أن يزول بزوال هذا الصراع عينه، أو بالأحرى زوال الأسباب المؤدية إليه والمتمثلة في إنتصار الطبقة العاملة على الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج، " فعندما يتم نزع الملكية من المالكين السابقين فإن العنف الذي أدمى البشرية منذ مرحلة ما قبل التاريخ الإنساني سيختفي عندما تختفي أسبابه"³. فالعنف ضروري وهو حالة تفرزها عمليات الصراع الطبقي بين الأنظمة الاجتماعية، خاصة عندما تحمل هته الأنظمة نقيضها الذي يمنعا من الإستمرار، فيصبح العنف هنا شرطاً ضرورياً لتصحيح الأمور وإحداث التغيير.

وفي كتابه **دور العنف في التاريخ** يربط **إنجلز** بين الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وظهور الأسرة والسلطة والعنف، والملاحظ أن العنف عند **إنجلز** هو سابق على وجود الدولة، حيث أنه ينتج عن تصارع المصالح المترتب على ملكية الأراضي، وبالتالي فالعنف لا يمثل أحد المكونات الطبيعية للسلطة بل هو ناتج عن الواقع الاجتماعي، ويمكن القول أن السلطة ذاتها ليست من المكونات الطبيعية للاجتماع البشري ولا ترتبط وجوديا بالإنسان بل هي مترتبة عن

¹ خالد عبد الوهاب، " الفلسفة والعنف"، في **الفلسفة وأسئلة الراهن**، أعمال ملتقى، إشراف عمر بوساحة، (الجزائر: جامعة الجزائر 2 مخبر الدراسات الفلسفية والاكسيولوجية، دط، 2013)، ص 129.

² ماركس و إنجلز، **البيان الشيوعي**، تر محمد الهلالي (المغرب، موسكو: منشورات التقدم، دط، د سنة)

ص 55.

³ خالد عبد الوهاب، "الفلسفة والعنف"، ص 129.

صيرورة تاريخية معينة، وبالتالي فإن الدولة والعنف قابلان للتغيير والاختفاء في ظروف تاريخية معينة، وهما مرتبطان بالتطور الاقتصادي والواقع الاجتماعي حيث يقول: "الدور الذي يلعبه العنف في التاريخ تلقاء التطور الاقتصادي، لوأضح كل الوضوح، فأولاً: أن كل سلطة سياسية تقوم في الأصل على وظيفة اقتصادية واجتماعية، وهي تتعاضد بصورة مطردة مع تحول أعضاء ... ثانياً: تستطيع القوة السياسية بعدما استقلت حيال المجتمع وتحولت من خادمة له إلى سيدة عليه، أن تعمل في اتجاهين مختلفين فإما أن تعمل في منحى التطور الاقتصادي الطبيعي واتجاهه، وفي هذه الحال لا يقوم أي نزاع بينهما والتطور الاقتصادي يتسارع، وإما أن تعمل ضد التطور الاقتصادي وفي هذه الحال تكون القاعدة استسلاماً له في حالات استثنائية قليلة وأن هذه الاستثناءات هي حالات منعزلة من الفتوحات حيث يقضي الغزاة الأكثر همجية على سكان أحد البلدان أو يطردوهم، فيستولون على قوى إنتاجية لا يعرفون كيف يستخدمونها فيتركوها نهبا للخراب"¹.

قام **ماركس** و **انجلز** باعتبارهما ضد الدولة برسم صورة السلطة السياسية والنظام القانوني والإداري الذي يكونها كأداة لهيمنة طبقة اجتماعية معينة على أخرى ويعتبران أن الحرب بين الطبقات تشتغل خلف ستار الحق والسلطة السياسية، الأمر الذي يكشف عن نزعتهم المشككة في القانون وهي حرب قديمة قدم التاريخ (أو ما قبل التاريخ) البشري، إنها عنف دائم ولكن بطرق تختلف باختلاف العصور، "ففي العصر الحالي وهو على الأقل ما كتبه **ماركس** و**انجلز** في بيان الحزب الشيوعي، استولت البرجوازية على السلطة السياسية داخل الدولة التمثيلية الحديثة، وإذا ما ارتقينا إلى وجهة النظر الميتافيزيقية وغير التاريخية في آن واحد، أي وجهة نظر الصراع الطبقي التي يضعانها، نجد أن القوة التي تستخدمها البرجوازية ليست سوى عنف طبقة معينة من أجل السيطرة على المجتمع وهكذا تتحدد السلطة داخل الحرب الأهلية التي

¹ فريدريك انجلز، دور العنف في التاريخ، تر فؤاد أيوب، (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، دط، دسنة)

تمزق المجتمع الحالي بواسطة امتلاك مؤقت لوضع التفوق"¹، فالسلطة السياسية بالمعنى الدقيق للكلمة هي " السلطة المنظمة لطبقة تعمل على قمع طبقة أخرى، وإذا كانت البيروليتاريا في صراعها ضد البرجوازية تتشكل بالضرورة كطبقة، وإذا كانت تنصب نفسها بواسطة الثورة كطبقة مهيمنة، وباعتبارها طبقة مهيمنة مدمرة بالعنف للنظام القديم في الإنتاج، فإنها علاوة على ذلك تعمل في نفس الوقت على تدمير شروط صراع الطبقات، إنها تدمر الطبقات عموما وبالتالي تدمر هيمنتها الخاصة كطبقة، وعض المجتمع البرجوازي القديم بطبقاته وبصراعاته الطبقيّة، يظهر نوع من المجتمع، يكون فيه التقدم الحر لكل واحد وهو شرط التقدم الحر للجميع"².

ومنه نرى أن **ماركس** و **انجلز**، يرفضان السلطة وفضاءها السياسي، وهنا يرتسم مشهد مجتمع بدون طبقات، ستختفي داخله السلطة السياسية بشكل قطعي، وخلافا لتعاليم **أرسطو** يرفض الفكر الماركسي أن يرى في السياسة تحقيقا للإنسانية، ما دام هذا الأخير يعلن ويطمح إلى نهاية السياسة، فليست السياسة بالنسبة ل**ماركس** و**انجلز** سوى خلاصة لصراعات الطبقات وبذلك فإن تحقيق الإنسانية سيدل عليه اختفاء الطبقات وتناورها وبالتالي اختفاء السياسة، وعليه فالفكر الماركسي هو فكر ضد سياسي، والإرث الفلسفي الماركسي من وجهة النظر هذه أقل تأثرا بالتجارب السياسية الهامة جدا في القرن العشرين المليئة بالوقائع التي أظهرت انبثاقات التسييس البشري وشكلت مادة دسمة وغنية لفلاسفة سياسيين آخرين.

وفي الختام يمكن القول أن فلاسفة العصر اليوناني خاصة منهم **أفلاطون** و**أرسطو**، قد إنصب إهتمامهم على التأمل في القيم والفضائل الأخلاقية التي تشمل ضمنا رفض العنف وإعتباره من المساوئ التي تؤدي إلى هلاك الدول وزوالها وبالتالي تراجع قيمة الانسان، وهي النظرة نفسها التي دعى إليها **القديس أوغسطين** متأثرا في ذلك ب**أفلاطون**. أما **ابن خلدون** فقد إعتبر العنف ظاهرة غريزية في الانسان تفرضها العصبية، وهي الرؤية التي تبناها أيضا مفكروا العصر الحديث ولكن بطريقة مختلفة، **فهوبز** و**ميكافيلي** أقاما نظريتهما على العنف وناديا بالدولة

¹ جاسم الزيجاي، الماركسية والعنف ، ص 47.

² ماركس وانجلز، البيان الشيوعي ، ص 56.

المستبدة والحاكم الطاغية، غير أن ما ميّز الفلسفة منذ أواسط القرن التاسع عشر في أوروبا هو الرؤية الايجابية للعنف، فالعنف يمكن أن يكون وسيلة لحماية حقوق الطبقات العاملة وهو النور الذي سيخرجهم من ظلمات القهر والاستغلال.

هذه الافكار لم تولد وسط أحداث القرن العشرين ولم تعاني من عنفه، هذا الاخير الذي تراه **حنة أرندت** أنه مختلف عن العنف الذي كان قبله، كيف هو هذا الاختلاف؟ هذا ما سنعرفه من خلال استحضار فكر المفكرة والفيلسوفة **حنة أرندت**، هذه الأخيرة التي عاشت وعاشت كل تلاوين العنف خلال هذا القرن.

الفصل الثاني: العنف عند "حنة أرندت" وآثاره على الإنسانية في القرن العشرين

أولاً: العنف كظاهرة اجتماعية وسياسية.

1- الحياة الفكرية والسياسية لحنة أرندت.

2- مفهوم العنف.

3- علاقة العنف بالسلطة.

ثانياً: عوامل تصاعد ظاهرة العنف.

1- بعد الفكر الفلسفي عن السياسة.

2- أزمة الحداثة.

3- الأنظمة التوتاليتارية.

ثالثاً: العنف والتطرف.

1- من العنف إلى الحرب.

2- الإرهاب.

3- فقدان الحقوق "نكبة من لاحق لهم".

4- تفاهة الشر.

اختلفت الدراسات السياسية السابقة لظاهرة العنف، فالعنف يمكن أن يكون سلبيا، كما يمكن أن يكون إيجابيا وهذا بالنسبة لبعض فلسفات العصر الحديث، غير أن ما يمكن الاتفاق عليه هو أن العنف يلعب دورًا فعالًا في حياة البشر، وهو الأمر الذي أكدته **حنة أرندت**، حيث تناولت وبتعمق هذه المعضلة السياسية، من خلال معابنتها للواقع السياسي الذي وسم عصرها، حيث عايشت الاهتزازات التي شهدتها التاريخ المعاصر، من حروب وصعود للأنظمة الاستبدادية إلى الحكم، إضافة إلى احتدام الأزمات الأخلاقية والفكرية والتي باتت تهدد وضع الإنسانية، وعليه فإن فيلسوفتنا قد عايشت كل مشاهد العنف خلال القرن العشرين. وهنا نتساءل: ما مفهوم العنف حسب الرؤية الأرننتية؟ وما هي عوامل تصاعد هذه الظاهرة؟ وما مدى تأثيرها على الإنسانية خاصة إذا وصلت إلى حدود غير متوقعة؟

أولاً: العنف كظاهرة اجتماعية وسياسية:

تعتبر نظرية **حنة أرندت** في السياسة عموماً بمثابة ردة فعل على تاريخ عاينته بكل ثقله الإيديولوجي وقسوته الواقعية، حيث جاءت كتاباتها ترجمة لكل الوقائع الموسومة بالعنف والتي حدثت في القرن العشرين، وعليه تعد التجربة الشخصية المنطلق الرئيس في تشكيل فكرها السياسي، تبعاً لذلك تعتبر محطات سيرتها الذاتية بحد ذاتها تجسيدا لأهم الأحداث التي وقعت خلال هذا القرن، ولهذا ارتأينا تقديم أهم محطات حياة هذه المرأة.

1- الحياة الفكرية والسياسية لحنة أرندت:

تعتبر **حنة أرندت** من العلامات الفارقة في مسيرة الفلاسفة المعاصرين، ليس لأنها من الأسماء الكبيرة في النظرية السياسية فحسب، بل لأن حياتها ونضالها العلمي كان قرينا لحيويتها الفكرية والفلسفية، حتى قال عنها أحد النقاد: "إن حياة هذه الناقدة اللاذعة تجسد أيضا الحياة الفكرية والسياسية في عدة قرون أوربية".¹ حيث عانت المرأة التهجير والتقتيل، وأهوال الإبادة الجماعية، ومرارة الاستجواب والحبس، شهدت ظهور المد النازي في ألمانيا،

¹ جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترفاتن البستاني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008)، ص 368 .

وعانت من آثاره المرعبة، كما عايشت ظهور الفاشية في إيطاليا والستالينية في الاتحاد السوفياتي، وآخر المطاف نشوء كيان مستبد يتمثل في الأنظمة التوتاليتارية ومثل ذلك ما حصل في روسيا 1929، وفي ألمانيا عام 1933 مع صعود هتلر **Adolf Hitler** (1889-1945) إلى السلطة.

"ولدت **حنة أرندت** في تشرين الأول أكتوبر عام 1906 في هانوفر بألمانيا، في عائلة ذات أصول يهودية، اهتمت بالأدب والمعرفة، فقدت والدها في مطلع حياتها، حيث لم تتجاوز عقدها الأول، ولذلك كان للأمر الدور الأساسي في تنشئتها، فتحصلت على ثقافتها من أمها"¹، ومنذ صغرها " لاحظت الأم الاستقلال الفكري المميز لابنتها ومزاجها الإنطوائي والثوري والمتحمس، والذي كان وراء طرد **حنة أرندت** من ثانوية في برلين، جراء معارضتها سلطة أستاذها بخصوص نقاش حول وجود الله، مع ذلك حصلت على شهادة البكالوريا سنة قبل الأوان المفترض كمرشحة غير رسمية، وسجلت سنة 1924 في قسم البيولوجيا والفلسفة بجامعة **ماربورغ** على يد الأستاذ الظاهرة في ألمانيا آنذاك **مارتن هايدغر Martin Heidegger** (1889-1976)م، الذي دخلت معه في علاقة عاطفية، والتي كانت قد انتقدت في وقت لاحق بسببها إثر دعم **هايدغر** للحزب النازي"². لم يكن **هايدغر** أستاذ **أرندت** فحسب في ذلك الوقت بل "سيد الفلسفة"، حيث تذكر **أرندت** في كتاباتها الهائلة التي إنتشرت بعد إزدياد شهرة **دروس هايدغر** فقد ساهم حسب **أرندت** في رسم ملامح القرن العشرين، إنها ترى خصوصية **هايدغر** في صفة الفكر لديه فهو لا يفكر في الشيء وإنما يتفكر الشيء أي يخترقه"³. وقد كان **لهایدغر** تأثيره الواضح على **أرندت** خاصة تساؤلاته في علم الوجود .

¹ علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن وخوض فيما ينبغي أن يكون، ص 167.
² ألومان سيلفان، "التفكير في الشمولية"، في جون فرانسوا دورتي، في فلسفات عصرنا، تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، تر، إبراهيم صحراوي، (الجزائر، بيروت: منشورات الاختلاف والدار العربية، 2008، ط1)، ص 245.

³ مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند **حنة أرندت**، (الجزائر، بيروت: منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، ط1، 2015).

وبعد قطع علاقتها مع هايدغر، "عام 1925 وجدت أرندت في كارل ياسبيرس **Karl Jaspers** (1883-1969) أستاذها وصديقها الأبدي، البديل فأصبح مرشدها الفلسفي ولم يفترقا أبدا إلى أن وافته المنية، حيث إنتقد أعمالها كثيرا وكان أول قرائها"¹. وتحت إشرافه أكملت أرندت عام 1929 أطروحتها للدكتوراه تحت عنوان **مفهوم الحب عند القديس أوغسطين The concept of love in Augustine**، "إن إعجاب ياسبيرس وتقديره للإستكشافات السقراطية وتركيزه الفلسفي على الحرية والمجتمع والتعددية والحوار ، قد لعبت بشكل أساسي دورا في تفكير أرندت كفلسفة مضادة لهايدغر"². وتجلّى ذلك بصورة أكبر في مفهومها للحياة النشيطة ووجود الإنسان وهذا ما سنلمسه لاحقا من خلال نظريتها السياسية. وقبل ظهور النازية عام 1933 بدأت أرندت تكتب سيرة حياة امرأة يهودية إسمها **رحيل فارنغهاين Rahel Varnhagen** (1771-1833) وهي مثقفة ألمانية من أصل يهودي هاجرت من فلسطين وعاشت في ألمانيا عصر الأنوار، حيث دفعتها ظروفها الإجتماعية وعلاقتها العاطفية التي ربطتها بأحد الأرسقراطيين الألمان إلى التكر لتاريخها وأصولها وإعتناق المسيحية"³. لقد وجدت أرندت في حياة رحيل صورة مشابهة لحياتها وحياة كل اليهود الذين كانوا يعيشون في ألمانيا في بداية القرن العشرين ، حياة ملؤها المعاناة والتشرد وفقدان الحرية بل أكثر من ذلك فقدان الهوية.

وفي صيف 1933 اعتقلت المخابرات النازية أرندت ثم أطلقت سراحها فيما بعد، لتضطر مغادرة ألمانيا و"بدأت حياة دامت أكثر من ثمانية عشرة سنة مثلت تجربة الشخص الذي لا وطن له ولا هوية أو جنسية، انتقلت في أولى مراحلها إلى باريس، والتقت فيها والتر بنيامين **Walter Benjamin** (1822-1940)، و **Jean-Paul Sartre** (1905-1980) و **Camus Albert** (1913-1960)، وريمون آرون

¹ مليكة بن دودة ، فلسفة السياسة عند حنة أرندت ، ص 37.

² روبرت بنيويك وفليب جرين ، موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، ترمصطفى محمود (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2010)، ص 21.

³ المرجع نفسه ، ص 45.

Raymond Aron (1905-1983) ، وبعد أن استطاع المد النازي أن يدخل فرنسا ويحتلها، "حينها سيقّت أرندت إلى محتشد اليهود غورس، إلا أنها تمكنت من الهرب، فانتقلت إلى منفى جديد هو الولايات المتحدة الأمريكية عام 1941¹. وقد تمكنت بعد عشر سنوات من اكتساب الجنسية لتصبح مواطنة أمريكية. و"في أمريكا تبلور طابع أرندت الثقافي أكثر فأكثر ، فقد ظهرت كتاباتها الأولى في المجالات والصحف اليهودية مثل مجلة الدراسات الاجتماعية اليهودية (Jewish social studies) هناك صادقت المنتج والمؤرخ سالو بارون وزوجته، كما برز اسم أرندت في مجالات أخرى مثل: الحدود اليهودية (Frontier Jewish) التي تعنى بإعادة البناء والتشييد، حيث أعربت عن أملها في أن يعيش العرب واليهود سوياً معاً في دولة ما بعد الحرب الفلسطينية"² .

ما تجدر الإشارة إليه هو أن أرندت كانت "من بين المثقفين اليهود النشطين في مجال العمل السياسي كما كانت متعاطفة مع المذهب الصهيوني، وكانت تدعو لإقامة وطن لليهود ، كما رافقت سنة 1935 مجموعة من الشباب اليهود إلى فلسطين ، ولكن وضد مجرى التيار كان رد فعل أرندت في القدس مدوياً حيث بدت ألمانية أكثر من المتوقع وأعلنت إشمئزها من ترثرات اليهود الشرقيين ومن عاداتهم وسلوكاتهم... كما ظلت طوال حياتها متأرجحة بين التعاطف مع إسرائيل وإعلانها المستمر عن خيبة أملها من مآل الأوضاع في أرض فلسطين"³ ، وقد تعاطفت أرندت مع القضية الفلسطينية وانتقدت بشدة إختيار اليهود فلسطين أرضاً للإستيطان من خلال محاربتها للأنظمة الشمولية. "ومنذ أوائل الخمسينيات وحتى وفاتها عام 1975 قامت أرندت بالتدريس في جامعات متميزة عديدة في الولايات المتحدة الأمريكية مع

¹ علي عبود المحمداوي، "حنة أرندت كشف إنحجاب الفعل ونسيانه"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، جدلية السلطة والعنف عند حنة أرندت، (بيروت: دار الفارابي للنشر، 2013، ط 1)، ص 15.

² محمد بكاي، "المسألة اليهودية في كتابات حنة أرندت الفلسفية والسياسية"، ص 317.

³ عامر عبد زيد، في "ضدية الإرهاب والسلطة عند حنة أرندت"، ص 261.

غيرها من المدرسين المهاجرين الألمان أمثال ليو ستراوس **Leo Strauss** وإريك فوجلان **Eric Voegelin**¹. وقد تركت أرندت العديد من المؤلفات والمحاضرات والمقالات منها:

"- الحب عند القديس أوغسطين

-أسس التوتاليتارية (معاداة السامية، الإمبريالية، النظام الشمولي)

-راحيل فارنهاغن: سيرة حياة امرأة يهودية

-مقالات في الفهم

-بين الماضي والمستقبل

-ما السياسة

-آيخان في القدس.

-في العنف

-في الثورة

-محاضرات في الفلسفة السياسية لدى كانط.

-المسؤولية والحكم (مجموعة محاضرات محررة)

-أزمة الثقافة

-تأملات في الأدب والثقافة

-وعود السياسة (مجموعة محاضرات محررة)

-حياة الروح

¹ روبرت بنيويك وفيليب جرين، موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، ص22.

لعبت أرندت دورا رئيسيا في إعادة صياغة ومعالجة النظرية السياسية في الثقافة الأمريكية والغربية عموما، " فكتابات أرندت في هذا الخصوص تتحدى التصنيفات السهلة وتتميز بتفردِها، فأحدى السمات المميّزة في تنظيرها السياسي هي رفضها تقريبا لكل المدارس الحديثة للتفكير كنقاط إنطلاق للبحث السياسي وفضّلت أن تتحول إلى الفلسفة الألمانية والتقاليد الغربية للنظرية السياسية خصوصا أرسطو و القديس أوغسطين وميكافيلي وهوبز كدليل تهتدي به في تفكيرها"²، ولذلك أعتبرت أرندت مفكرة حرة لا تنتمي إلى دائرة الفلسفة متجاوزة بذلك تقاليد التفكير كلها ، " إنها مثقفة قادمة من اللامكان ، غجربة الفكر لا تقيم بالموضع عينه دائما، هي غريبة وغربتها هذه هي سر حريتها و جرأتها وربما أيضا سر تأخر شهرتها والتعرف الى فكرها سر يحير كل من يحاول أن يعرفها من خلال لقب واحد: فيلسوفة ، منظره، مفكّرة، عالمة إجتماع ، صحفية..."³. لم تكن أرندت تطمح لأن تكون فيلسوفة بل حاولت دائما أن تشتغل ضمن دائرة التحليل السياسي فحسب ولكن رغم هذا فقد تم تصنيفها مع مفكرين وفلاسفة القرن العشرين نظرا لكتابتاتها وخاصة الأخيرة منها والتي عادت فيها للحديث عن العقل والحياة التأملية والحكمة والفلسفة، حيث تقول : "لا أدعي ولا أطمح أن أكون فيلسوفة ، وأن لا أكون ضمن من يُطلق عليهم كانط بتهكم إسم المفكرين الحرفيين"⁴، إن رفض أرندت للقب الفيلسوفة إنما يرجع في الحقيقة إلى رفضها تاريخ السياسة ومصيرها داخل الفلسفة منذ أفلاطون وحتى عصرها، ذلك أن أوّل ما يشد القارئ لكتابتاتها هو جهدها الكبير لتبيان الشرح الحاصل بين التفكير الفلسفي ومفهوم الانسان السياسي ، خاصة مع التحولات السياسية التي شهدتها القرن العشرين وآثارها على الإنسان من جهة وعلى الحياة السياسية التي يعيشها الناس من

¹ علي عبود المحمداوي، "حنة أرندت كشف انجاب الفعل ونسيانه" في الفعل السياسي بوصفه ثورة جدلية السلطة والعنف عند حنة أرندت، صص 15-16 .

² روبرت بنيويك وفيليب جرين، موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، ص22.

³ مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص19.

⁴ حنة أرندت، حياة العقل، ج1 التفكير، تر نادرة السنوسي، (الجزائر وبيروت، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية-ناشرون، ط1، 2016) ص13.

جهة أخرى ، وعليه جاءت أفكار هذه المرأة لتداوي هذا الخلل وتربط بين التفكير الفلسفي والواقع ، خاصة وأن هذا الأخير عرف تغييرات لم يكن العقل الانوارى يتوقعها.

وهنا يمكن القول مع الدكتور شوقي الزين: "إن تشكيل نظرية في السياسة عند أرندت اتخذت طابعا هندسيا... إذ هناك مفاهيم فلسفية وسياسية قامت بابتكارها، وهناك مفاهيم أخرى إستعارتها من التراث الفلسفي الإغريقي والحديث والمعاصر، ثم قامت بنسجها بما يتماشى ومنطلقها المنهجي والمعرفي وتشديد صرح نظري حول ما يمكن أن تكون عليه السياسة اليوم"¹ إن أقل ما يمكن أن يقال عن هته المرأة هو أنها امرأة نادرة الوجود، بكتاباتها وإبداعاتها وأفكارها الثائرة، خاصة في عصر أقل ما يقال عنه أنه عصر الأزمات والحروب والتهجير والقتل والعنف بكل أشكاله. فما هو العنف حسب التصور الأرندتي؟

2- مفهوم العنف:

يعتبر العنف ظاهرة تاريخية مسّت العديد من المجتمعات والحضارات ، خاصة تلك الفئات التي تعتبره أداة للقوة والاستبداد والتسلّط ، وقد سعت حنة أرندت إلى نحت تصور جديد عن هذه الظاهرة منطلقة في ذلك من واقعها. فهي ترى أن العنف المعاصر الذي ميّز القرن العشرين يختلف عن العنف في العصور الماضية، ففي هذا القرن انقلبت العديد من المفاهيم، وتجددت الرؤى، فهو قرن الحروب والاستبداد والدمار، حيث تقول في بداية كتابها **في العنف**: و "ما آثار هذه التأمّلات لدي إنما هو الأحداث والسجلات، التي دارت خلال السنوات القليلة الماضية منظورا إليها على خلفية القرن العشرين هذا القرن الذي صار حقا قرن الحروب والثورات وبالتالي قرن ذلك العنف الذي يعتبر قاسما مشتركا بينها"².

¹ محمد شوقي الزين، "هل الفعل السياسي هو ارقى اشكال البراكسيس"، في علي عبود المحمداوي وشوقي الزين، في الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات الى السرديات الصغرى، (بيروت، الجزائر: ابن النديم، دار الروافد الثقافية، ط1، 2012)، ص174.

² حنة أرندت، في العنف، ص 5.

وعليه فالحروب والثورات هما السمة المميّزة لأحداث القرن العشرين ، هاذين الاخيرين الذين يتغذيان من العنف ، فلا حرب دون عنف ودون قتل ودمار وتعذيب وتشريد ،ولكن هذه المرة بوسائل أكثر تطورا حيث شهد القرن العشرون تقدما بالغا على مستوى الاسلحة ، والتي لا تحتاج لعدد كبير من البشر لإستعمالها فكبسة زر واحدة كفيلة بتدمير العالم بأسره،لذلك أصبح أبناء جيل القنبلة النووية أكثر وعيا لمفهوم العنف ، وهي تعبّر عن هذا بقولها: "الجيل الراهن هو الجيل الأول الذي يتزعزع في ظل القنبلة النووية، لقد ورث أبناء هذا الجيل عن جيل الآباء تجربة التغلغل الكثيف للعنف في العمل السياسي، وتعلموا من المدارس والثانويات والكليات أشياء كثيرة عن معسكرات الإبادة والاعتقال وعن المجازر الجماعية وأعمال التعذيب".¹ إن الرعب الذي يولّده عنف القرن العشرين كفيل بقتل الانسان،قتل إن لم يكن جسديا فهو قتل نفسي ومعنوي ، "فعندما سقطت أولى القنابل الذرية على هيروشيما مساهمة بذلك في نهاية سريعة وغير متوقعة للحرب العالمية الثانية ، كان العالم قد إستولي عليه الرعب ...لأن هذه القنبلة التي مسحت مدينة من فوق الارض حققت في دقائق معدودة ما كان يتطلب سابقا تحقيقه في أسابيع عدّة أو أشهر"²

من هنا ترفض أرندت كل التصورات والتعريفات السابقة لظاهرة العنف ، خاصة تلك التي تنظر للعنف من منظور واحد كرده مثلا إلى الجانب النفسي أو الإجتماعي أو النفسي أو البيولوجي أو الاقتصادي، إذ ترى أن رد هذه الظاهرة إلى جانب معين هو من أكبر العوائق لفهم المصطلح خاصة إذا كنا أمام ظاهرة ليست بالعادية كونها تترك دمارا على كل المستويات،وعليه فالعنف حسب أرندت لا يمكن أن نفهمه إنطلاقا من إعتبرات بيولوجية وسيكولوجية كما تقول في كتابها **في العنف** حيث تقول: "إنني في الوقت الذي أجد فيه كل عمل علماء الحيوان مبهرًا أكاد أرى استحالة تطبيقه على المشكلة التي نبحثها فلكي، نعرف ما إذا كان شعب ما، سوف يقاتل من أجل وطنه، بالكاد ينبغي لنا أن نكتشف غرائز الشمولية الجماعية عند النمل

¹ حنة أرندت، **في العنف** ، ص 12 .

² حنة أرندت، **ما السياسة؟**، تر زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك،(الجزائر،بيروت:منشورات الإختلاف ومنشورات ضفاف،ط1، 2014)،ص77.

والسّمك أو القردة، ولكي ندرك أن الضجة الجماهيرية الزائدة التي تسفر عن غيظ وعن عدوانية، بالكاد نحتاج إلى اختبار الأمر على الفئران، إن هذا غير معقول"¹.

من جهة أخرى ترفض أرندت نظرة الكثير من رواد ومفكري العصر الحديث وما قبله أيضا، إلى ظاهرة العنف، كميكافيلي وهوبز وماركس وإنجلز، من حيث أنهم اعتبروا أن العنف نزعة طبيعية في الإنسان، وهي ترى أن بحوث هؤلاء هي دراسات سطحية وهامشية ولا تصل إلى الماهية الحقيقية لهذه الظاهرة، "لأن استمرار وجود الحرب بيننا اليوم لا يعني وجود عشق للموت في قلب النوع البشري، أو لغريزة تدميرية لا يمكن قهرها"² وعليه فهذه الدراسات لا يمكنها أن توصلنا إلى الماهية الحقيقية لظاهرة العنف "حيث لا يمكن لأي شخص اعلم فكره في شؤون التاريخ أو السياسة، أن يبقى غافلا عن الدور العظيم الذي لعبه العنف دائما في شؤون البشر، ومن هنا سيبدو لنا وللوهلة الأولى مفاجئا ما نلاحظه من أن العنف نادرا ما كان موضع تحليل أو دراسة خاصة"³، وإن كان ماركس قد انتبه لدور العنف في التاريخ، إلا أنه أعطاه دورا ثانويا أمام الأولوية التي أعطاها للصراع الطبقي الكفيل بتحقيق الثورة وإحداث التغيير، وهنا تقول أرندت: "إن ماركس كان مدركا لدور العنف في التاريخ، لكنه كان يعتبره دورا ثانويا، فليس العنف ما يقود المجتمع القديم إلى الزوال، بل التناقضات داخل ذلك المجتمع، كما أن ظهور المجتمع الجديد يسبقه اندلاع العنف، دون أن يتسبب به ذلك الاندلاع، وهو ما يشبهه ماركس بالآلام التي تسبق الولادة دون أن تكون الولادة ناتجة عنها"⁴.

إن المتتبع لفكر أرندت يرى بوضوح أن الثورة التي أحدثتها هذه المرأة على مستوى المفاهيم السياسية، وفي تحديدها لمفهوم العنف تبدأ أولا بالتمييز بين هذا المصطلح والمصطلحات المشابهة له أو بالأحرى المصطلحات التي تستعمل عادة في سياق واحد مع العنف كمفهوم السلطة والقدرة والقوة والتسلط، فهي مفاهيم وإن كانت كلها تشير إلى سيطرة

¹ حنة أرندت، في العنف، ص 53.

² حنة أرندت، في الثورة، تر عطا عبد الوهاب، (لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط 1، 2008)، ص 05.

³ حنة أرندت، في العنف، ص 10.

⁴ المصدر نفسه، ص 20.

الانسان على غيره إلا أن تعريفاتها تختلف وتتمايز فتقول: "من المحزن كما يبدو لي أن المستوى الراهن للعلوم السياسية عندنا، لا يسمح لعلم المصطلحات أن يميز بين كلمات أساسية مثل "سلطة" "قدرة" ، "قوة" و"التسلط" وأخيرا "عنف" وهي جميعا تحيلنا إلى ظواهر تتمايز وتختلف عن بعضها البعض ومن الصعب عليها أن توجد إذا لم يكن هذا التمايز قائما".¹

ترى أرندت أنه على خلفية هذا الخلط الظاهر في استخدام هذه الكلمات، قناعة صارمة لدى الناس على أنه هناك تمايزات ولكنها تبدو لهم ذات أهمية صغرى فالموضوع السياسي المحوري لدى الجميع هو على الدوام التساؤل من يحكم من؟ فالسلطة والقدرة والقوة والتسلط والعنف كلها ليست سوى كلمات تشير إلى الوسائل، التي يحكم بها الإنسان الإنسان، ولهذا فقد اعتبرت مترادفات لأن لها نفس الوظيفة، وتبعا لذلك فإنه ما ان يكف المرء حسب أرندت عن حصر الشؤون العامة بقضية السيطرة يمكن أن تظهر السمات الاصلية لمشكلات الانسان وتتنوعها.² وهنا تتولى أرندت مهمة تعداد السمات على النحو التالي: "السلطة تعني قدرة الإنسان، ليس على الفعل فقط، بل على الفعل المتناسق، السلطة لا تكون أبدا خاصة فردية بل إنها تعود إلى مجموعة وتظل موجودة طالما ظلت المجموعة بعضها مع بعض، وحين نقول عن شخص ما أنه في السلطة فإننا في الحقيقة نشير إلى أنه قد سلط من قبل عدد من الناس لكي يفعل باسمهم"³، وهذا يعني أنه بغياب الجماعة التي نبعت السلطة منها فإن هذه الأخيرة لا يمكن أن تكون وستختفي، كما أنها هنا لا علاقة لها بالأشياء أو الوسائل وهي نقيض العنف، إلا أن هذا المفهوم يحيلنا إلى مفهوم آخر وهو "القدرة" والتي ترى أرندت أنها ترتبط بالفرد" إنها الخاصية المغزوة إلى شخص أو شيء وتنتمي إلى شخصيته، ويمكنها أن تبرهن عن ذاتها بالعلاقة مع أشياء أخرى أو أشخاص آخرين، لكنها تكون من الناحية الجوهرية مستقلة عنهم"⁴ وهنا ترى أرندت أن الفرد مهما كثرت قدرته فإنه يمكن أن يهزم من قبل الأكثرية، التي قد تتآلف فيما بينها

¹ حنة أرندت، في العنف، ص 38 .

² المصدر نفسه، ص 38.

³ المصدر نفسه، ص 39.

⁴ المصدر نفسه، ص 39.

لتدمر صاحب القدرة وذلك بسبب استقلاليته الخاصة، فمن طبيعة الجماعة وسلطتها أن تقف ضد الاستقلال الذي هو خاصية القدرة الفردية.

أما "القوة"، هذه الكلمة التي نستخدمها حسب أرندت في "الاستعمال اليومي كريدف للعنف خاصة إذا استخدم العنف كوسيلة للإكراه، هذه الكلمة يتعين حفظها في اللغة الإصطلاحية لـ قوى الطبيعة أو قوى الظروف"¹. وهذا يعني أن القوة حسب أرندت مرتبطة بالطبيعة أو بالأحوال والظروف الاجتماعية التي لا علاقة للإنسان بها بصفة مباشرة ولا يمكن أن يخلقها هو .

في حين أن "التسلط" تراه أرندت على أنه صفة تطبق على الأشخاص، فهناك ما يشبه التسلط الشخصي كما هو الحال مثلا في العلاقة بين الأهل والطفل أو بين المدرس والتلميذ، حيث تقول: "يتميز بكون اللذين يطلب إليهم الخضوع له، يعترفون به من دون أن يضعوا أية شروط، ومن دون أن يحتاج الأمر إلى إكراه أو إقناع"²، بالمقابل يمكن للمتسلط أن يفقد تسلطه إن هو تحول إلى طاغية، فالإبقاء على حالة التسلط يتطلب احتراماً معيناً للشخص أو المؤسسة المعنيين، وعليه يكون فعل التسلط إيجابياً وسلبياً حسب درجة وطريقة استخدامه وهو بذلك عكس العنف.

تأسيساً على ما سبق نرى أن أرندت وفي تحديدها لمفهوم العنف عملت أولاً على توضيح معنى بعض المصطلحات التي تستعمل في سياق واحد مع العنف، لتبرز أن السلطة والقوة والتسلط والسيطرة والقدرة يمكن أن تكون في بعض الأحيان شرعية، في حين أن اللجوء إلى العنف لا يمكن بأي حال أن يكون شرعياً، حيث تقول في كتابها **في العنف**: "العنف بطبيعته أدواتي، وهو ككل وسيلة يظل بحاجة إلى تبرير وتوجيه في طريقه إلى الهدف الذي يتبعه، وهو لا يمكن أن يكون في جوهره شرعياً"³، وعليه فأرندت تقرر أن ما يميز العنف عما يشبهه من مفاهيم هو طبيعته الأداتية، كما أنه يمكن تبريره، إلا أنه ومن المستحيل أن يحوز على الشرعية. ونظراً لطبيعته الأداتية فهو يفعل فعله من دون حاجته إلى عدد حيث تقول: "العنف

¹ حنة أرندت، في **العنف**، ص 39 .

² المصدر نفسه، ص 40 .

³ المصدر نفسه، ص 45.

فإنه إلى حد ما يكون قادرا على تدبير أمره مستغنيا عن العدد لأنه يستند إلى الأدوات، أدوات القمع".¹ وتضيف القول: "تلك الأدوات التي تزيد من قدرة العنف بزيادة القدرة البشرية إذا ما كانت أدواته عبارة عن الآلات التي يصنعها البشر أنفسهم، والتي تتزايد فعاليتها التدميرية بالتناسب مع المسافة التي تفصل بين المتجابهين، وهذا يعود إلى الهوة بين ما بيد الدولة من أدوات العنف الضخمة المحسنة بالتقنية وبين ما يمتلكه الشعب، بدءا بزجاجات البيرة وصولا إلى البنادق والتي بالكاد كانت تنتج فرقا"² وهنا تقرر أرندت أن التقدم التكنولوجي هو من الاسباب الرئيسية للمأساة التي يعانيتها الناس فأصغر الاختراعات تطورا اليوم بإمكانه أن يتحول إلى سلاح من أسلحة العنف، يستعمل لتحقيق غاية ما، فالعنف فعل يمارس كوسيلة لتحقيق غاية سياسية ما، وهو لا يحتاج إلى أكثر من أداة تقنية واحدة لحسم الأمور لصالح العنف. وهذا ما حاولت أرندت أن توضحه ، وهو التأكيد على أن العنف وسيلة لتحقيق مآرب ضرورية بعيدا عن المطالب الحقيقية للحياة، حيث تقول: "العنف المعاصر أدواتي، ليست الغلبة هدفه ولا النصر أعز مطالبه...وهو لا يؤدي أبدا إلى السلم فالحرب العالمية الثانية لما انتهت لم تأخذ معها عنفها، ولم يحل السلم محل العنف...لقد أفرزت الحرب العالمية حربا أخرى، انتفضت على كل أدوات وأوجه الحرب التقليدية، وأصبحت خلالها وسائل الحرب وأدواتها أهم من الحرب نفسها"³ لأن الأداة أصبحت تقنية تعتمد فعاليتها على مقدار تطورها التكنولوجي الذي لا يهدد أمن المجتمعات فحسب بل يهدد بقاء الأمم أيضا، وعليه فالعنف لا يمكن أبدا أن يحوز على الشرعية.

في مقابل ذلك يمكن للعنف أن يكون مبررا، أو بمعنى أصح يمكن للغاية التي يستعمل لأجلها العنف أن تكون مبررة حيث بيّنت أرندت أوجه المقبولية في استعمال العنف وحصرتها في حالة الدفاع عن النفس، فلا يمكن لأي شخص تتعرض حياته للخطر ألا يدافع عن نفسه بوسائل عنفية ، حيث تقول: "إن أحدا لا يماري في ضرورة استخدام العنف في حال الدفاع

¹ حنة أرندت ، في العنف، ص 36 .

² المصدر نفسه ، ص 42 .

³ المصدر نفسه، ص 73.

المشروع عن النفس، حين لا يكون الخطر باديا فقط، بل حتميا كذلك... هنا تكون الغاية التي تبرر الوسيلة جلية"¹، وهناك حالة أخرى يؤدي فيها العنف دورا أكثر تميّزا، وهو حين يحاول المعتّف أن يضيف طابعا مؤثرا على صورة مطالبه محاولا في ذلك أيضا إيصالها إلى الرأي العام وذلك ما تسميه "أرندت" العنف المرتبط بأهداف على المدى القصير²، وهذا يعني أنه يمكن استخدام العنف لإيصال رأي أو مطلب معيّن، لكن شرط ألاّ يضر بالأشخاص بالإضافة يجب أن تكون الفترة التي يُستخدم فيها العنف قصيرة حتى لا يتطوّر إلى أمور مأساوية. حيث تحذّر أرندت من إمكانية تحوّل الأوضاع إلى أسوأ مما كانت عليه في حالة لم يحقق أهدافه ، فالعنف لن يكتفي بالفشل بل سيدخل إلى صلب الجسم السياسي ككل، هذا الأخير ممثلا في السلطة وإرادة الشعب فتقضي عليها ، فالعنف لا يستطيع أن يقدم شيئا غير العنف نفسه، نقرأ هذا لأرندت في قولها: "العنف الذي هو أدواتي في طبيعته ، يبدو واقعا بالنظر إلى أنه يكون فعالا في الوصول إلى الغاية التي من شأنها أن تبرره ، وبما أننا حين نمارس فعلا ما لا نكون عارفين مسبقا وعن يقين ما الذي ستكون عليه نتيجة ما نعمل ،يمكن للعنف أن يبقى عقلانيا فقط في متابعته لأهداف على المدى القصير ، العنف لايعزز من شأن القضايا ولا من شأن التاريخ ،ولا من شأن الثورات ،ولا من شأن التقدم أو التأخر لكن بإمكانه أن يفيد في إضفاء طابع درامي على المطالب وإيصالها إلى الرأي العام لافتا نظره إليها"³ .

3- علاقة العنف بالسلطة:

أسهبت أرندت في كتابها **في العنف** في الحديث عن السلطة والعنف والعلاقة بينهما، وتميّز في هذا السياق بين تراثين أو تقليدين اثنين، أحدهما تناول السلطة من منظور الهيمنة والغلبة والعنف، وهي نظرة تراها فيلسوفتنا سلبية، أما الثاني فيعتبر العنف النقيض السلبي للحكم أو السلطة، بمعنى أنه إن كانت السلطة مؤسسة غايتها الوصول بالحياة نحو العدالة والسعادة، فإن العنف يشكل الخراب المحقق لكل هذه الفضائل، وهو النهج الذي اتبعته أرندت.

¹ حنة أرندت ، في العنف، ص 46.

² المصدر نفسه، ص 72.

³ المصدر نفسه، ص 72.

إن هدف أرندت الرئيسي هو إستعادة أسبقية السياسة كفعل ، وشرط تحقق هذا الفعل هو التعددية حيث" يكشف البشر عن تميّزهم الفردي علنا من خلال الأحاديث والأفعال المشتركة في المجال العام وذلك عن طريق الحرية بإعتبارها مجد الكشف عن الذات"¹ وهنا يكون الشعب في تعددهم وتميّزهم الأصحاب الحقيقيين للسلطة على إعتبار أن هذه الأخيرة قائمة على الفعل الإنساني. وهذا ما يعطيها طابعها التوسعي النزعة، "فالسلطة لها طبيعة داخلية للنمو، وهي خلّاقة، لأن غريزة النمو واحدة من خصائصها، وإذا ما قارنا السلطة بأي عنصر من الحياة العضوية سنجدتها تنتهج نهجه، لأنه ليس أمام هذا العنصر سوى واحدة من خيارين: فإما أن ينمو ، وإما أن يموت"². إن السلطة بإعتبارها خاصة إنسانية داخلية ستعمل على الصمود والبروز وبالتالي التطور والتوسع خوفا من الزوال والموت ،وهذا لا يتحقق إلا بالعدد ، مما يجعل هذا الأخير أحد أهم ركائز السلطة أو ما تسميه أرندت الحشود الجماهيرية وذلك من أجل تدعيم السلطة وحمايتها ، وهنا تجدر الإشارة إلى عنصر المساواة كسمة أساسية للتعددية فبدونها لا يمكن للسلطة أن تستمر³.

تعتمد السلطة لدى أرندت على الجماهير، فهي لا يمكن أن تكون دون مجموعة من الناس يمثلون الأغلبية ،على حساب الأقلية الذين لا يمكن أن يؤخذ برأيهم ،في حين أن العنف لا يعتمد على العدد ،أي على رأي الأغلبية بل على الأدوات ،أدوات العنف ، حيث تقول أرندت: "إن الشكل الأكثر تطرفا للسلطة هو ذلك الذي يعبر عنه شعار الجميع ضد الواحد، أما الشكل الأكثر تطرفا للعنف فهو الذي يعبر عنه شعار الواحد ضد الجميع وهذا الأخير لا يكون ممكنا من دون اللجوء إلى أدوات القمع"⁴.

إن السلطة لهي الجهاز الضروري الذي يستطيع بواسطته مجموعة من الناس التفكير والفعل في إطار سياسي ، تبعا لهذا فإن وجودها أمر مهم ومبرر، على إعتبار أن وجودها شرعي نابع

¹ روبرت بنويك وفيليب جرين ، موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين ، ص 24 .

² المرجع نفسه، ص 26.

³ المرجع نفسه، ص 30 .

⁴ حنة أرندت ، في العنف ، ص 37 .

من إرادة الشعب، وهنا تقرر أرندت أن " السلطة لا تحتاج إلى تبرير، إنطلاقاً من كونها لا تقبل أي فصل عن وجود الجماعات السياسية، ما تحتاج إليه السلطة إنما هو المشروعية... تتنبق السلطة في كل مكان يجتمع فيه الناس ويتصرفون بالتناسق فيما بينهم، لكنها تستتبط مشروعيتها إنطلاقاً من اللقاء الأول أكثر مما تستتبطها من أي عمل قد يلي ذلك. إن المشروعية حين تجابه تحدياً تسند نفسها في التوجه إلى الماضي أما التبرير فإنه يرتبط بغائبه تصله مباشرة بالمستقبل" ¹ وهنا تظهر مشروعية السلطة، أما العنف فإنه قد يبرر وذلك في حالة الدفاع عن النفس كما ذكرنا آنفاً إلا أنه لن يكون أبداً مشروعاً على حد قول أرندت إلا أنه لن يجد أبداً ما يجعله مشروعاً.

وتبعاً لذلك تؤكد أرندت على أنه لا يمكن بأي حال قول "من الناحية السياسية الناحية السياسية إن العنف والسلطة ليسا الشيء نفسه فحين يحكم أحدهما حكماً مطلقاً يكون الآخر غائباً. والعنف يظهر حين تكون السلطة مهددة... إن بإمكان العنف أن يدمر السلطة لكنه بالضرورة عاجز عن خلقها" ²، فالعنف ظاهرة غير سياسية بالنسبة لأرندت، إنه مجرد وسيلة لغاية أخرى وهي الإستلاء على السلطة ثم قتلها وسحبها من الشعب على اعتبار أنها ملك لهم، إنه حسب الدراسة الفينمولوجية لأرندت مرتبط في أغلب الأحيان بمشاعر وأفكار ليس لها بالضرورة علاقة بالسياسة، "كالإحساس بالخوف من الموت والزوال، ففي حال حرب التحرير مثلاً يجلب العنف فراغاً رهيباً... كما يمكن للعنف أن يدمر حكماً قائماً دون أن يعمل خلق حكم بديل". ³ وهنا يمكن النظر إلى السلطة نظرة إيجابية كتوفيرها للإستقرار في ظل حكومة شرعية يختارها الشعب، أما العنف فهو لا يملك أي وظيفة ولا ينطوي على أي إيجابيات وهو لا يشكّل أي جسر عبور نحو الأمن والرفاه الشخصي والجماعي "إن بإمكان العنف أن يدمر

¹ حنة أرندت، في العنف، ص 46.

² المصدر نفسه، ص 46.

³ Hannah Arendt, *la condition de l'homme moderne*, (paris:pocket,1998), p 35.

السلطة دائما، فمن فوهة البندقية تتبع أكثر القيادات فاعلية، مسفرة عن أكثر أشكال الطاعة كمالا، أما مالا يمكنه أن ينبع من فوهة البندقية، فهو السلطة"¹.

وعليه يمكن للسلطة أحيانا أن تعفي نفسها من تبرير أفعالها لكنها لا تقوى عن الاستغناء عن الشرعية، لأن كل سلطة شرعية هي قوة نابعة من الفعل الجماعي ومن إرادة الشعب وغايتها حماية المجال السياسي، أما العنف فقد يبرر، فيما أنه ومن المستحيل أن يكون شرعيا، حيث تقول: "إن السلطة والعنف يتعارضان، فحين يحكم أحدهما حكما مطلقا يكون الآخر غائبا... إن العمل السياسي الحق لا يحتاج إلى تبرير أما العنف فيؤجج في أغلب الأحيان التبرير"²، وهذا ما جعل العنف لدى أرندت يتعارض بشكل جذري مع السلطة، فمتى وُجدت السلطة إختفى العنف والعكس صحيح، فالسلطة فعل متناسق وهي من إختيار الشعب كما أنه يضمن للمجال السياسي وجوده، ويتيح التفاعل بين المجال العام والخاص داخل المجتمع، وذلك من خلال التعددية البشرية التي تفعل وتتجاوز وهي على عكس العنف الذي أصبح وسيلة لكل شيء من شأنه أن يكون خارج إطار السياسة، فالحكومات بممارستها الاستبدادية والعنيفة لا تشكل لنفسها قاعدة سياسية، بل تشكل قاعدة عنفية، فالعنف لا يضمن بقاء السلطة، بل هو يساهم بشكل فعلي في القضاء عليها لما يتيح من ثغرات سياسية تسقط مكانة الحكومة لدى الشعوب وتمحي الثقة بين الشعب والحاكم.

وبالتالي فما يجب فهمه مع أرندت أن " السلطة والعنف عبارة عن ظاهرتين تنتميان إلى ملكوت السياسية المهيمن على قضايا البشر، ذلك الملكوت الذي يعتمد على قدرة الإنسان على الفعل وقابليته أن يبدأ شيئا جديدا"³، وهنا يكون للسلطة حظ أوفر من العنف في خلق هذا الجديد باعتبارها تحوز على الشرعية.

¹Hannah Arendt, *la condition de l'homme moderne*, p 35.

² حنة أرندت، *في العنف*، ص 47.

³ المصدر نفسه، ص 75.

ثانياً: عوامل تصاعد ظاهرة العنف:

كان الواقع السياسي الذي أُنِع فيه فكر أرندت الدور الكبير في توجيه اهتمامها صوب ظاهرة العنف، فتولت بذلك مهمة فضح الضياع الذي أنتجه العصر الحديث، ولا سيما نتائجه المهلكة على الميدان السياسي والإنساني، فقيمة الإنسان هي من أبرز القيم التي ركّزت عليها أرندت في مشروعها الفلسفي، وعليه كان حديث أرندت عن عوامل تصاعد ظاهرة العنف، خلاصة لعملية بحث وتقيب عن امتدادات هذه الظاهرة تاريخياً لتكشف على أنه من أكبر عوامل تصاعد هذه الظاهرة واستفحالها ما يلي:

1- بعد الفكر الفلسفي عن السياسة:

من الاسباب الرئيسية التي جعلت أرندت تكتب ما السياسة؟ هو قلقها تجاه الوضع الذي آلت إليه السياسة في العصر الحديث، فمنذ البدايات الأولى للحدثات السياسية تغيّر هذا المفهوم- السياسة- لتصبح سياسة واقعية مرتبطة بما يجب أن يكون. إن قلق أرندت على وضع السياسة له مرجعيات تعود إلى إلى العصر اليوناني، فمفهوم السياسة حسب أرندت شهد لحظتي إختفاء داخل الفلسفة، "اللحظة الأولى كانت في الفترة اليونانية أو بالأحرى فلسفة أفلاطون حيث أن الفلسفة لم تعطي مكاناً للسياسة، ذلك أن التقليد الإغريقي الذي بدأ بموت سقراط أزم علاقة الفيلسوف بالمدينة وتجلّى مفهوم الفلسفة خاصة من خلال محاورة فيدون لأفلاطون من حيث علاقتها بالموت فالفلسفة هي أن نتعلّم كيف نموت. أما اللحظة الثانية فكانت في العصر الحديث من خلال ظهور المفهوم الحديث للتاريخ"¹ وفي هذا نقول: "عوضاً عن مفهوم السياسة مهما كانت الطريقة التي ندركها بها نجد المفهوم الحديث للتاريخ، الأحداث السياسية والفعل السياسي ضاعاً في الحدث التاريخي والتاريخ يُفهم بالمعنى الحرفي كتدفق تاريخي"². يصف أفلاطون في محاورة فيدون الفيلسوف للعامة على أنه الإنسان المنشغل بالتفكير فقط بعيداً عن إنشغالات الحياة ومتطلبات الجسد بمعنى الموت على سبيل المجاز عند

¹ مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص 62.

² حنة أرندت، ما السياسة؟، ص 41.

العامة، إن الفيلسوف الحقيقي عند أفلاطون هو الذي يقضي جل حياته في التفكير، "وله رغبتان أولاً أن لا تكون لديه أمور ينشغل بها وأن يتخلص بالخصوص من جسمه الذي يطالب عنايات متواصلة... ثم أن يتحول للعيش في عالم ماورائي حيث لا تتشغل الفكرة والحقيقة¹، إن بعد الفيلسوف أو بمعنى آخر تفكير الفيلسوف في عالم الظواهر والحياة العامة أزم العلاقة بين هذا الأخير والسياسة فالفلسفة بهذا المعنى لم تعد تعالج مسائل ملموسة وواقعية بل أصبحت تخلق في سماء التأمل في عالم ماورائي بعيد عن معاناة الناس،" إن الفلسفة أصبحت تعالج مسائل لا تسيطر عليها المدارك فمنذ بارمنيدس (Parmenides) (540-480) ق م، إلى موت الفلسفة إتفق كل المفكرين على القول بأن الإنسان باحتكاكه بهذه المسائل مجبور على قطع الفكر عن الحواس بفصله في نفس الوقت عن العالم... فالفيلسوف بصورة ما إذا كان فيلسوفاً، ليس إنساناً عادياً، يبقى منزوياً بعيداً عن عالم الظواهر²، هذا البعد والإنزواء للتفكير الفلسفي هو مأمهّد لإختفاء السياسة الحقبة ليصير العالم مسرحاً للعنف والدمار وإنتهاك الحقوق، إنه هروب ترى فيه أرندت أنه نابع من نظرة مستبدة للفيلسوف تجاه الجمهور، وبأن هذا الأخير يحمل شراً مخبأً لهؤلاء الفلاسفة باعتبارهم الأقلية ولعل هذا ما دفع أفلاطون للقول في خاتمة محاضرة الكهف" عندما يعود الفيلسوف من تحليقه في سماء الأفكار إلى عتمة الكهف ويلتقي بصحبة البشر فإن الجمهور ينهال بعنف كلما وجد الفرصة على الأقلية للتخلص منها"³، حسب أرندت من هذا النص الأفلاطوني يوحي وبصراحة عن هروب الفلاسفة من التفكير في المشاكل العمومية للناس، بل وظلّوا طيلة قرون سجناء لتأملاتهم التي لا تمد بأي صلة للعالم الواقعي، إن هذه الجماهير لا تحمل أي ضغينة أو شر لؤلئك الفلاسفة وهم لا ينوون أبداً إعلان الحرب عليهم،" وإنما الفيلسوف هو الذي يتخلى من تلقاء نفسه على مدينة البشر... إنه لمن البديهي ألا يتمثل الجمهور مع الفيلسوف ولكن هذا لا يعني مثلما يؤكد أفلاطون ذلك أن هنالك ضرورة أن يقع نقد الفلاسفة من قبل الشعب وأن يُضطهدوا من طرف

¹ نقلا عن حنة أرندت، حياة العقل، ص 116.

² المصدر نفسه، ص 25.

³ نقلا عن المصدر نفسه، ص 112.

العامّة وكأنما الإنسان يقع بين الحيوانات المتوحشة"¹ ، وعليه فالفيلسوف حسب أرندت يعيش في حالة عزلة عن العالم الواقعي ، هذه العزلة والوحدة عن العالم الواقعي والحياة العمومية هو في الحقيقة وقع إختياره من قبل الفيلسوف.

تجدد الإشارة هنا إلى أن أرندت كانت معجبة بالسياسة التي كانت ممثلة في نودج المدينة اليونانية ، حيث كانت تعني في عمقها شيئاً واحداً هو الحرية والمشاركة الجماعية في إبداء الرأي ونقرأ لها هذا في قولها : "فكرة أن السياسة كانت شيئاً ما على علاقة بالحرية إستمرت لآلاف السنين بعد أن ظهرت أول مرة في المدينة "البوليس" اليونانية، كان هذا أكثر من رائع"². مفهوم السياسة هذا لم يبقى على حاله بل شهد تغيّرات كثيرة عبر العصور - حسب أرندت - وأسوأ لحظة هي الفترة الحداثيّة حيث أصبحت السياسة بعناها الميكافيلي والهوبزي ترمي إلى الدهاء والحيلة والعنف وهوما كان له إمتدادات معاصرة ، كل هذا أدّى إلى ظهور أزمة على مستوى الافكار ، "فلما طغت الذاتية وهيمن العقل الأداة وسادت إرادة القوة، تحولت السياسة إلى تقنية ، إلى تكنولوجيا، مما أفضى إلى بروز مظاهر عنفية في غاية الخطورة والتي ترتبت عنها النازية"³.

إن حدث العنّف في نظر أرندت تتمثل في هذه المظاهر التي لا مثيل لها عبر التاريخ، بحيث كانت مخططة من طرف أنظمة كلياينيه تدعي العلمية، "فالدولة النازية اعتمدت بهدف تبرير سياستها إلى النظريات التطورية المستوحات من كتاب داروين **charles darwin** (1809-1882) والتي تنادي بالحفاظ على تفاوت الأجناس وعلى نقائها. إن الإبادة العلمية لليهود بدت وكأنها طبيعية وعادية، بل مبتدلة ولم تثري قلق وجداني عند القادة النازيين والمتواطئين معهم، فغياب الفكر الفلسفي أدى إلى اغتراب الإنسان واختفاء السياسة"⁴.

¹ حنة أرندت، حياة العقل، ص113.

² حنة أرندت، ما السياسة؟، ص42.

³ المصدر نفسه، ص72.

⁴ المصدر نفسه، ص119.

إن نظرة أرندت هذه إلى الفكر الفلسفي -منذ أفلاطون- وإلى السياسة هي السبب الرئيسي الذي جعلها ترفض أن تصنّف نفسها ضمن خانة الفلسفة عامة والسياسة خاصة، رؤية كهذه تدل بوضوح على وعي وانتباه أرندت إلى المسافة الكبيرة التي أصبحت تفصل بين الدراسات الفلسفية لشؤون البشر في زمانها ومصير الإنسانية السياسي في ذلك الوقت، "إن هذا الوعي بتهالك أسئلة الفلسفة التقليدية وعجزها عن مواكبة الانقلابات غير المسبوقة التي استيقظ القرن العشرين على هزاتها ، والتي خرجت من جوف منعطفات سياسية في جوهرها، هو ما يقف وراء موقف أرندت المتحفظ من الفلسفة ونظرتها الإرتيابية إلى تاريخها بحسابه تاريخا مجافيا لتاريخ الفعل السياسي، أي لتاريخ الوجود الفعلي للإنسان بما هو فاعل في السياسة والتاريخ"¹، وهنا ترى فيلسوفتنا أنه لا يجوز لنا القول أن التراث الفلسفي الغربي تضمّن عتادا نظريا أو مفاهيميا كان بمقدوره فهم هذا المآل المأساوي للإنسان، "إذ ظل ذلك التراث محبوسا ضمن باراديغم كلاسيكي لا وجود فيه لنظام في الحكم والسياسة يشابه النظام الشمولي في انغلاقه، هكذا وجد التراث الغربي نفسه في مواجهة قطيعة هزت كيان الوعي الإنساني مع مطلع القرن العشرين بشكل ملفت للنظر"². وعليه فهذا البعد الواضح بين التفكير الفلسفي والسياسة هو السبب وراء عدم فهم الفلسفة المآل التراجيدي للإنسانية في ذلك الوقت وبالتالي تدهور موقع الفلسفة، فإذا كانت السياسة هي المجال الطبيعي للوجود الإنساني فإن هذا الوجود هو ما ظل منسيا طيلة التاريخ، بهذا المعنى يكون "تاريخ الوجود هو تاريخ نسيان"³ على حد تعبير هايدغر، بيد أنه نسيان للفعل أكثر مما هو نسيان للتناهي في الزمن، فإذا كان هايدغر عمل على التأسيس للوجود الأنطولوجي للإنسان بحسابه الكائن الحامل لهم الوجود والمسؤول عنه أي بما هو راعي للوجود، الأمر الذي يبرر دعوته إلى التفكير في المنسي واللامفكر فيه من خلال تحقيق انفصال عن الحياة النشيطة⁴، فإن أرندت قد تجاوزت أستاذها معتبرة أنه من نتائج

¹ نبيل فازیو، "الشرط الإنساني وأزمة الحداثة"، حنة أرندت في مواجهة الحداثة"، في علي عبود المحمدواي وإسماعيل مهنانة، في مدرسة فرانكفورت النقدية جدل التحرر والتواصل والاعتراف، (الجزائر، لبنان: ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ط 1، 2012)، ص 383.

² نبيل فازیو، "الشرط الإنساني وأزمة الحداثة، حنة أرندت في مواجهة الحداثة"، ص 401.

³ Martin Heidegger, *Etre et temps*, (paris : Gallimard, 1986) p 108 .

⁴ Ibid,p110 .

هذا التصور الإبتعاد عن حياة الفعل، أي الإبتعاد عن الحياة النشيطة في الأزمنة المعاصرة، فحياة الإنسان تقاس بالنسبة لأرندت حسب درجة ظهوره كفرد فاعل وحر، وإن كان عكس ذلك فهو في حالة سبات أو بمعنى آخر هو ميّت " فعلى مستوى الحياة البسيطة يمثل الظهور والإختفاء عند تداولهما الحدثين الأساسيين الذين يحددان الزمن والحد الفاصل بين الحياة والموت ، إن عدد السنوات المقررة لأي كائن حي تحدد لا طول مدة حياته ولكن أيضا الطريقة التي يحيا بها زمانه"¹ من هنا فإن وجود الإنسان في الأزمنة المعاصرة حسب فيلسوفتنا هو وجود منسي بلا روح ولا أهمية لأن الإنسان في ظل هذه الأزمنة يعيش أزمة ظهور.

من هذا المنطلق ميّزت أرندت بين نوعين من الوجود الإنساني ، " الحياة التأملية والحياة النشيطة إن المقصود بالحياة الأولى وجود الإنسان في سكون تامة منفصلا عن الآخرين الآخرين ، في حين أن الحياة النشيطة تشير إلى قدرة الإنسان النشاط والحركة والإتصال بالعالم"².

نظرت أرندت في مؤلفها شرط الإنسان الحديث وكذا حياة العقل إلى الحياة التأملية نظرة سلبية فهي لا تعرفها إلا في مقابل الحياة النشيطة، وهي بذلك تسلك طريقا مخالفا لمسار الفكر الفلسفي الغربي في تعريفه للحياة التأملية ، حيث تقول أن هذه الأخيرة : " تتميز بالحركة والنشاط ،بينما تتصف الحياة التأملية بالسكون التام والجمود، وهي مساحة يعبر فيها الافراد عن تفاعلهم فيما بينهم ،في مقابل الحياة التأملية التي تنفي الآخر"³. وتضيف " إن التأمل ليس نشاطا بل سلبية ، فهو الحالة التي يكون النشاط الفكري في حالة سبات ..تدور الحياة النشيطة في الحياة العامة وحياة التأمل في الصحراء"⁴

ترى أرندت أنه منذ البدايات الأولى للفلسفة كان هناك إنفصال تام بين التفكير الفلسفي والحياة العمومية، "إذ أن فطاحلة هذا التاريخ ظلّوا ما خلا قلة قليلة منهم، في غالب الأحيان

¹ حنة أرندت، حياة العقل ،ص33.

² Hannah Arendt, *la vie de l'esprit*, (Paris : puf, 2007), p 171.

³ Hannah Arendt, *la condition de l'homme moderne*, p 35 .

⁴ حنة أرندت ، حياة العقل ،ص 17.

ممارسة تفكيرهم الفلسفي بعيدا عن عالم السياسة والحياة العمومية الأمر الذي حوّلهم إلى مستبدين في مجال الفكر وقول الحقيقة، فهم في هذا المقام لا يختلفون كثيرا عن طغاة السياسة ومستبديها¹، فكما أن أفلاطون وضع نواميس مستمدة من الفلسفة، وأقرّ بضرورة الحكم لمن يستطيع الوصول إلى الحقيقة وهم قليلون فقط، "انتهى به الأمر إلى وضع حاكم مستبد لتحقيق رؤيته السياسية، كما نجد هايدغر الذي اشتهر في وجهه تهمة مد اليد إلى النظام النازي، الأمر الذي يعني أننا أمام تشوه مهني يمس ماهية الممارسة الفلسفية ذاتها. فكما أن الدكتاتور أو النازي لديه رؤية عنصرية للآخر، فإن الفيلسوف وهو دكتاتور الحقيقية، ظل يلهث وراء احتكارها واعتبار الناس غير قادرين على إدراك مستواها"². إن قدرة أرندت على تشخيص المرض الذي حلّ بالممارسة الفلسفية هو الذي يقف وراء تحديدها موقع الفكر في الأزمنة الحديثة، إذ لا يجب على الفكر أن يكون متعاليا عن الواقع الإنساني، بل يجب أن يصبح محايا لحياة الناس من أجل إدراك معاناته، وفهم حقيقته كإنسان بعيدا عن الأعمال العنيفة والأسلحة النووية.

إن الفكر حسب النظرة الأرنتية يجب أن يعمل على فهم الحياة الإنسانية في واقعيتها بما هي جزء لا يتجزأ عن السياسة والامور الإجتماعية للبشر فعل وممارسة لا تاريخ تأمل، "فإذا كانت الحياة التأملية تدل على الوجود التأملي في الإنسان، فإن الحياة النشيطة تعني الوجود الذي يحكمه النشاط بمختلف مستوياته وأنواعه... هذا النشاط الذي لا يمكن أن يكون إلا ضمن فضاء أو مكان عمومي يثبت فيه الناس وجودهم الفعلي"³، فالوجود عند أرندت ليس وجودا في الذات أو من أجلها بقدر ما إنه موجود مع الغير حيث تقول: " ما من كائن يمكن أن يوجد

¹ نيبيل فازيو، "الشرط الإنساني وأزمة الحداثة، حنة أرندت في مواجهة الحداثة"، في مدرسة فرانكفورت النقدية، ص 387.

² المرجع نفسه، ص 388.

³ Hannah Arendt, *la condition de l'homme moderne*, p 59 .

بالمفرد ، ليس الإنسان الذي يقطن كوكبنا بل كل البشر،فالتعددية هي قانون الأرض¹. إذن فالحياة النشيطة هي ما يهم فيلسوفتنا وهي بدورها تنقسم إلى الشغل والعمل والفعل.

الشغل هو: "كل نشاط يتوافق مع حاجات الإنسان البيولوجية والهم الاساسي فيه هو الاستهلاك من أجل البقاء على قيد الحياة"² ويمثل هذا النوع من النشاط الإنسان الراكض وراء إرضاء غريزته لا أكثر ، أما العمل فيمثل: "النشاط الصناعي أي صناعة أشياء معينة ثم إستهلاكها وإستعمالها"³ وهذا ما يميزه عن النشاط الأول من خلال أن الإنسان العامل له رغبة في ترك أثر معين في الحياة ولو كان صغيرا .

أما الفعل فهو: "النشاط المهم وهو يتجاوز العمل والشغل لأنه يعبر عن البعد السياسي من للإنسان ، وهو ما يعبر عن ماهية الإنسان بما هو كائن حر قادر على العيش مع الآخرين"⁴. وعليه فعالم الفعل هو عالم السياسة و الحرية، في حين ان عالمي الشغل والعمل هما عالمي الضرورة فهما محكومان بالمطلب الاستهلاكي والانتاجي واللذان تتحكم فيهما المطالب الحيوانية، ولذلك فإن عالم الفعل يسمى praxis في حين ان عالمي الشغل والعمل يسميان poiesis ، ومنه فالإنسان الفاعل يقابله الانسان السياسي اما الإنسان العامل و المشتغل فيقابله الإنسان الصانع والحيواني." فإذا كان معنى السياسة هو الحرية ، فهذا يعني أن لنا الحق في إنتصار معجزة في هذا المجال وليس في مكان آخر، ليس لأننا نعتقد في المعجزات ، ولكن لان الناس طالما يستطيعون الفعل فهم قادرون على الأداء والتفويض بشكل دائم"⁵ .

وعليه فمقام الفعل عند أرندت هو مقام الإنسان المتفاعل مع غيره، لذلك وجب التنبيه إلى أن نسيان الفعل يعني بالنسبة إليها نسيان الحقيقة السياسية للإنسان بما هو كائن فاعل وحر

¹ حنة أرندت ، حياة العقل ،ص31.

² Hannah Arendt, *la vie de l'esprit*, p38.

³ Ibid, p39.

⁴ Ibid , p 39 .

⁵ حنة أرندت ، ما السياسة؟،ص32.

وتحويله إلى مجرد كائن غريزي مستهلك ، ولعل هذه المسألة بالذات هي ما يهم فيلسوفتنا كونه عامل مهم في تصاعد ظاهرة العنف في القرن العشرين.

2- أزمة الحداثة:

تعرضت الحداثة الغربية إلى الكثير من النقد من قبل العديد من المفكرين والفلاسفة، ارتبطت الفكرة بما آل إليه المشروع الحداثي من نتائج مفارقة لشعاراته الكبرى، التي تبدت في عيون منتقدي الحداثة في صورة أكاذيب كبرى حان وقت التخلص منها. وهذا ما جاءت به فلسفة نيتشه **Nietzsche Friedrich (1844-1900)**، التي رامت تسليط الضوء على مفارقات الحداثة الغربية وكشف أوهامها الكبرى، من عقلانية ونزعة إنسانية وغيرهما¹. حيث أعلن نيتشه موت الإنسان والله، وهما الحقيقتان المقدستان اللذين ظل العقل الغربي يؤمن بهما خاصة مع ظهور ما يسمى الحداثة الغربية، إن نقد نيتشه للحداثة هو نقد لكل الأسس التي إنبتت عليها كاشفا من خلال فكره للعديد من المفارقات التي كان الحداثيون يتغنون بها، ثم توالى بعد ذلك الكتابات الفلسفية التي رامت تسليط الضوء على بعض مظاهر هذا الفشل الذي انتهى إليه المشروع الحداثي خاصة فلاسفة الاختلاف، فوكو **Michel Foucault (1926-1984)**، ليوطارد **j.f. Lyotard (1924-1988)**، وديدا **jacques Derrida (1930-2004)**². لقد مثّلت هذه الإنتقادات المرجعية الفكرية الأولى لبناء فكرة نقد الحداثة عند أرندت والتي ظهرت فيما بعد من خلال مؤلفاتها خاصة وأنها لامست الأزمة التي جرّت إليها الحداثة، إذ رأت في تصاعد ظاهرة العنف والأنظمة الشمولية مفارقات كبرى ظلّت تسكن المشروع الحداثي من الأولى، حيث كشفت هذه الظاهرة كل علامات تدهور قيمة الإنسان بما هو كائن فاعل وحر فلم تعد السياسة وسيلة لحماية حقوق المواطنين و سندا لقيامهم بواجباتهم بل

¹ نيبيل فازيو، "حنة أرندت"، في موسوعة الأبحاث الفلسفية، ص 692.

² المرجع نفسه، ص 693 .

أصبحت في زمن العنف وسيلة قهر وإستبداد وضياع ، وعليه "فالحقبة التي أُعتبرت تاريخيا أكثر سلمية والاقبل عنفا هي التي أنتجت أكبر قدر من شر وسائل العنف وأكثرها رعبا"¹

تجدد الإشارة هنا إلى أن مقارنة أرندت لأزمة الحداثة هنا بدأت أولا بتحديد أسس الحداثة، هذه الاخيرة التي تنظر لها أرندت على أنها وقائع أدت إلى ظهور ما يسمى بالحداثة الغربية ، فالأحداث هي من يكتب التاريخ أو بالأحرى هي من يساهم في ولادة التاريخ ورسم معالمه. أُعتبرت الحداثة في عيون مؤسسيها رؤية جديدة للعالم قوامها التقدم والتحرر والرفع من قيمة الإنسان ، هته النظرة لم تكن ذاتها عند فيلسوفتنا ، حيث ترى أرندت أن الأحداث التي إنبتت عليها الحداثة كانت السبب التاريخي في ظهور أزمة الانسان الحديث إذ أدت إلى إغتراب الإنسان عن العالم ورغبته في الهروب منه، كما انتهت إلى انتصار الإنسان المشتغل على حساب الإنسان الفاعل، الأمر الذي رسم في الأفق صورة حقبة من التاريخ تتميز بالغياب التام لمعنى الفعل السياسي بكل ما يحمله من معنى، وما رافق ذلك من إبدال للسياسة بالعنف، فالإنسان لم يعد له أي ثقة في مجيء المستقبل، ذلك لأن المستقبل كما تقول أرندت: " أشبه بقنبلة موقوتة دفنت، لكنها تطلق دقاتها في اللحظة الراهنة".²

تحصر أرندت هذه الأحداث التي مثلت بالنسبة إليها أسس الحداثة ومقوماتها التاريخية في "اكتشاف أمريكا، واختراع التلسكوب، والإصلاح الديني"³ ويبقى القاسم المشترك بين هذه الأحداث هو الأثر السلبي العميق الذي تركه كل واحد من هذه الأحداث على مستوى وعي البشر ووجودهم في العالم ،"فحدث اكتشاف أمريكا أدى كما ترى أرندت الى إحداث علاقة مرضية مع العالم ،فعندما خاض الكشافة مجازفة اكتشاف ما بقي مجهولا في العالم من مساحات كانوا يأملون في توسيع نطاق الأرض غير أنهم إنتهوا إلى تحويل الأرض إلى كوكب صغير، بل إلى قرية يمكن أن نحدد ملامحها بسهولة، وقد خلف ذلك رغبة غير مسبوقه عند الإنسان لهجرة الأرض والتخلص من المكان. وقد سبق لهايدغر أن رصد بدوره وجود هذا

¹ حنة أرندت ، ما السياسة؟، ص72.

² حنة أرندت، في العنف ، ص 18.

³ Hannah, Arendt, la condition de l'homme moderne, p 38 .

الجموح إلى الهروب من العالم عند الإنسان الحديث عندما وصفه بأنه يعيش حالة اجتثاث تزج به في اللامكان" ¹.

أما ثاني تلك الأحداث فيتجلى في " اختراع التلسكوب، كان هذا الحدث وراء الاكتشافات العلمية الحديثة خاصة في مجال الفلك، إذ أسعف **غاليليو Galilée** (1564-1642) بأدلة جديدة لتقديم دليل رياضي على فرضية دوران الأرض كما هو معلوم، ومن نتائجه المهمة في نظر فيلسوفتنا أنه أعلن عن انتصار غير مسبوق للحقائق الرياضية على غيرها من المعارف الحسية البسيطة، الأمر الذي عجل بمشروع ترويض الطبيعة الذي كان في جوهره نتيجة انتصار الإنسان الصانع، الذي صنع التلسكوب" ²، من هنا أصبح العمل والإستهلاك الضرورة الأساسية بالنسبة للبشر متناسين بذلك الحقيقة الأكثر أهمية وهي الحياة السياسية في ظل الحرية، إن الانقلاب العميق الذي ولّده هذا الحدث على مستوى الفعل الإنساني أدى بالناس إلى الإتجاه نحو الحقائق المجردة على إعتبار أن الإنسان لم يعد يثق بالحقائق الحسية وهذا ما أدى حسب **أرندت** إلى "بعث مقولة السيرورة في العلوم، الأمر الذي أحدث إنقلابا في فهمنا للوجود ولموقع الإنسان فيه، فلم يعد العالم مجالا للاستمرار في الزمن بقدر ما أصبح مظهرا للتغير والسيرورة ، وذلك نظرا للشك الذي ولّده هذا الحدث في علاقة الإنسان بالمعرفة الحسية" ³.

أما ثالث تلك الأحداث فقد تجلى في الإصلاح الديني، الذي كان من أبرز الوقائع التي حصلت إبان عصر النهضة الأوروبية ، والتي كانت بمثابة تمرّد على البابوية ورجال الدين ومحاولة لتخليص الإنسان من سيطرة الكنيسة ، وإعطاءه حق المشاركة في الحياة السياسية ، غير أن ذلك كله انتهى إلى ظهور ما تسميه **أرندت** : "بمجتمع الحشود فبعد إمتلاك الدولة لأراضي المزارعين التي كانت تابعة للكنيسة ، أدى هذا إلى ظهور حشود من الناس لا يملكون أرضا يضمنون بها إنتماءهم إلى هذا العالم" ⁴ . وعليه فإن الإصلاح ذاك انتهى إلى "عملية علمنة للعالم تقوت

¹ نيبيل فازیو ، "الشرط الإنساني وأزمة الحداثة" ، في مدرسة فرانكفورت النقدية، ص 399 .

² نيبيل فازیو ، "حنة أرندت" ، في موسوعة الأبحاث الفلسفية، 395 .

³ Hannah Arendt, *la condition de l'homme moderne*, p 338 .

⁴ نيبيل فازیو ، في "الشرط الإنساني وأزمة الحداثة" ، في مدرسة فرانكفورت النقدية، ص ص 340-399.

أكثر بتصاعد الشك الديكارتي الذي قاد إلى هدم فرضية الاستمرار في العالم وذلك بسبب هدم فكرة الخلود وإبدالها بفكرة تناهي الحياة الإنسانية بحسبانها واحدة من دعائم الرؤية الدنيوية العلمانية للوجود. لا يهم هنا أن يكون ديكارت René Descartes (1556-1650) من المدافعين عن فكرة خلود الروح، لأن الأهم هو ما سينجم عن منهجه الشكي بعد أن يتم أخذه من طرف مشروع الإصلاح الديني وإعماله في بلورة فهم جديد لعلاقة الإنسان بالعالم، وما سيقود إليه من انتصار للإنسان الصانع في نظر فيلسوفتنا¹.

إن تدقيق النظر في تعدد مظاهر تلك الأزمة سرعان ما ينبهنا إلى قدرة أرندت على بلورتها للأزمة السياسية الحديثة، حيث تناولت بالتحليل كل حدث وأبرزت مساوئه خاصة على الحياة السياسية، تقول في هذا المقام: "إن مظاهر هذه الأزمة التي برزت مع مطلع هذا القرن كانت سياسية في أصلها، إذ أدت إلى ولادة حركات سياسية طامعة في أن تحل محل نظام الأحزاب وتأسيس نظام شمولي يتولى الحكم"². وعليه إذا أردنا فهم الأزمة التي تحدثت عنها أرندت علينا فقط أن ننظر إلى مخلفات الحداثة على المستوى السياسي، فتصاعد النظم الشمولية والعنف، يلخص المظاهر الكبرى لأزمة الإنسان الحديث، في ظل عجز الفلسفات والأفكار السياسية التقليدية عن فهم ما حصل للإنسانية عقب تصاعد هذه الأنظمة والعنف الممارس من قبلها، وفيما عملت الأحداث التأسيسية الثلاث على بلورة صرح الأزمة الحديثة، وفيما اتخذت هذه الأزمة وجهة سياسية، فقد كان على مسار هذه الأزمة أن تميز بين طورين متعاقبين عبر تاريخ الغرب، تجلّى الأول منها في بداية العصر الحديث مع الثورات العلمية والسياسية والصناعية في حين يتحدد الطور الثاني باندلاع الحرب العالمية الأولى، وما تمخض عنه من دخول الغرب في أفق المد الشمولي والعنف"³.

هذا يعني أن كل حديث في نقد الحداثة، أو في تشخيص أسباب الأزمة الحداثية، هو حديث عن الحالة السياسية للعالم في المقام الأول حسب أرندت فكل ما هو عام هو سياسي،

¹ نيبيل فازيو، في "حنة أرندت"، في موسوعة الأبحاث الفلسفية، ص 695.

² Hanna Arendt, *la crise de la culture*, (paris :galimard, 1989), p122.

³ نيبيل فازيو، في "الشرط الإنساني وأزمة الحداثة"، في مدرسة فرانكفورت النقدية، ص 402.

ذلك أن مفهوم العالم هو مفهوم سياسي بالدرجة الأولى ، الأمر الذي جعل أرندت تصف الحقبة الحداثية بصفات تعكس عنف الحالة السياسية الإنسانية كقولها : " أنها أزمة مظلمة شديدة الغموض"¹ في إشارة منها إلى تلك الفترة من التاريخ التي عرفت فيها أوروبا الفوضى والمجازر والقتل ، ليس قتل الأنفس فقط بل كذلك قتل للفكر والتفكير الحر ، كما تصف أرندت هته الأزمنة أيضا بالمتصحرة والصحراء كما تقول : "هي العالم الذي ضمن شروطه نتحرك...ونحن في خسارة متصاعدة لهذا العالم"². ما نستطيع ملاحظته من نصوص أرندت هو قناعتها بمساوية الوضع الإنساني خاصة مع مطلع القرن العشرين ، ولهذا كان السؤال الذي قاربت من زاويته أزمة الحداثة كالتالي : "هل لا زال للسياسة في نهاية المطاف من معنى؟"³ وهي تدرك الأسباب التي تبرر بها اختيارها لهذا السؤال دون سواه، "فهي لم تتساءل وخلافا لما جرت عليه عادة مفكري السياسة في هذا الباب عن ما هية السياسة مباشرة، في تعبير منها عن تبدد معنى السياسة الذي قارب مداه، ويبدو أن المرأة كانت على بيّنة من الصعوبات التي يمكنها أن تخرج من جوف هذا الضرب من السؤال"⁴.

لذلك نجدها تميّز في تحليلها لدلالات السياسة بين أمور ثلاث: "المعنى والهدف والغاية"⁵، وهي تقصد بهذا التمييز أن "معنى شيء ما يظل معبرا عن طبيعته كلما بقي هذا الشيء موجود، أما الهدف منه فهو بنجلي بعد إتمام الفعل، والغاية من هذا الفعل لا تظهر إلا لكي نستطيع تقييم فعل معين"⁶. إن سؤال أرندت عن ماذا تبقى للسياسة من معنى في عصرها هو محاولة لتبيين مدى وجودها وتحقيقها لأهدافها وغاياتها والتي تتمثل أساسا في الحرية ، نقرأ لها قولها : "إن سبب وجود السياسة هو الحرية ومجال اختبارها هو الفعل"⁷. ومنه يمكن القول أن أن "دلالة الحرية لا تتحدد انطلاقا من الذات المتوحدة التي راهنت عليها الحداثة، بل إن التواجد

¹ حنة أرندت ، ما السياسة؟، ص120.

² المصدر نفسه، ص133.

³ المصدر نفسه، ص127.

⁴ نيبيل فازيو، " الشرط الإنساني وأزمة الحداثة"، في مدرسة فرانكفورت النقدية، ص 403 .

⁵ حنة أرندت ، ما السياسة؟، ص128.

⁶ المصدر نفسه ، ص124.

⁷ Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p 180.

مع الغير هو ما يجسد لنا الشرط السياسي للحرية، وما ذلك إلا لأن السياسة نفسها مجال للتعدد والاختلاف، لأنها شأن إنساني خالص"¹.

وعليه فالحادثة في نظر أرندت فترة من تاريخ الغرب غابت فيها السياسة بمعناها الحقيقي، أي بما هي ممارسة للتعدد وتعبير عن الاختلاف، وإنتهاء إلى الجماعة السياسية ومشاركة في قراراتها ، أما مظاهر هذا الغياب فقد كانت كثيرة وصفت منها **حنة أرندت** صور كثيرة تكمن نقطة إنقائها في المحو التام لمعنى الفعل السياسي . وإبداله بمقولات معادية للسياسة تعبر عن الإنسان المشتغل والعامل ، فلم يعد هم الإنسان هو وجوده ككائن سياسي فاعل وحر ، بل أصبح عديم الإحساس تجاه هويته السياسية جاهلا لها ، لهذا إعتبرت أرندت أن من أبرز مظاهر أزمة الحادثة هو إنتصار الإنسان المشتغل والمستهلك على حساب الإنسان الفاعل ، مما أدى إلى غياب معنى السياسة ، ومع غياب هذه الأخيرة تصاعدت ظاهرة العنف وتوازي معها ظهور المد الشمولي.

3- الأنظمة التوتاليتارية:

شكّلت أحداث القرن العشرين بالنسبة لأرندت محطة أساسية تمحور كل تفكيرها حولها، كما أن حياتها نفسها صارت موضوعا لتفكيرها كيهودية ملاحقة، ولاجئة وطريدة مهجرة غريبة، وقد أكدت ذلك في قولها: "كان إنتمائي إلى اليهود هو همي، وهمي الحقيقي كان سياسيا"².

فالتوتاليتارية كانت أحد الأسباب الرئيسية التي أدت بأرندت إلى الاهتمام بالمجال السياسي بعد أن كان همها الأساسي فلسفيا وتجلي ذلك من خلال إصدارها لكتابها "أسس التوتاليتارية"، حيث تقف أرندت في هذا المؤلف على الجذور والأصول التي نجدها في طبيعة العلاقة بين الحركات الإيديولوجية والسياسية التي ولّدتها ثورات القرن العشرين وما أدت إليه من تعميم كلي

¹ نيبيل فازیو، "الشرط الإنساني وأزمة الحادثة"، في مدرسة فرانكفورت النقدية، ص403.

² Hannah Arendt, la tradition cachée, **le juif comme paria**, traduit de l'allemand et de l'anglais par Sylvie Courtin – denamy,(paris :seul, 1993), p 239

للعنف، حيث صار العالم منظورا إليه وكأنه حلبة صراع مفتوحة للأبد على كل المآسي التي تسببت فيها الحروب الشاملة، وفي هذا الصدد بيّنت أرندت أن الأصالة المرعبة للشمولية لا تنشأ عن أن فكرة جديدة جاءت إلى العالم وإنما شرح جديد سحق كل مقولاتنا السياسية وكل مقاييسنا الخاصة بالحكم الأخلاقي فجبروت الحدث يتفوق هنا على المفهوم.

ماتجر الإشارة إليه هو أن كلمة توتاليتارية "أُستخدِمت للإشارة إلى أنماط سياسية جديدة ظهرت في القرن العشرين،" النازية والشيوعية" ولا تتميز هذه الأنظمة بدكتاتورية الحزب الواحد فحسب بل باحتكار كل وسائل السلطة (الإيديولوجية، العسكرية) واستخدام الإرهاب، وقد استخدمت الأنظمة التوتاليتارية ممارسات إقصاء السكان بدرجات قصوى : معسكرات الإبادة ومعسكرات المنفيين"¹.

كما أن أرندت لم تكن أوّل من استخدم هذا المصطلح، "فأول من استعمله في مجال العلاقات السياسية هو موسوليني، وقد استعمل هذا المصطلح الذي بلوره المفكر السياسي الإيطالي جيو فاني جانتيلي **Giovanni Gentile*** في مقال نشره عام 1928 بعنوان "الأسس الفلسفية للفاشية" وقد استخدم كلمة totalotarian بمعنى الإحاطة والشمول"²، لتعود أرندت وتستخدم هذا المصطلح من خلال كتابها "أسس التوتاليتارية" سنة 1951، وقد وُصفت الفترة التي ألفت فيها أرندت بالمظلمة، ومغزى سوادها وظلمتها يكمن في أنها أخفت عن العالم الكثير من النور، إن النور الذي أخفته هذه الأزمنة هو نور الفكر والعبقرية التي لم تتألق ولم تزدهر ولم تُعرف كما كان من المفروض أن تعرف، فلو كان الزمن مختلفا للمعت أكثر الشخصيات ألمعية مثل فالتر بنيامين **Walter benjamin** و هرمن باروخ **Hermann Broch** و برتولوت برخت **Bertolt Brecht**... وغيرهم"³، فالظروف القاسية التي

¹ عامر عبد زيد، "ضدية الإرهاب والسلطة عند حنة أرندت"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 251.
*فيلسوف إيطالي مثالي (1875-1944)، من أتباع الهيكلية الجديدة، وصف نفسه بأنه فيلسوف الفاشية وأسس مذهب الفاشية في 1932.

² إيزاك جيفري سي، في "نقاد الشمولية" ترمي مقلد، في الفكر السياسي في القرن العشرين، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، دط، 2009)، ص 256.

³ مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص 93.

فرضها النظام الشمولي منعت هؤلاء من اللمعان في سماء الفكر الحر حسب أرندت ، "هذا الظلام أقر هذه الشخصيات وجوعها وجعلها تهرم وتموت في مقتبل العمر دون أن يعرفها أحد، وحدها الأجيال المقبلة تقول لنا إن كان هذا النور نور شمعة أم نور شمس" ¹ .

في ظل هذه الظروف قدّمت لنا أرندت كتابها "أسس التوتاليتارية" لتصف لنا بعين المؤرخة والمنظرة السياسية هول الحدث وتفاصيل هذا النظام الذي يُترجم معنى التحول من الوضع الطبيعي للسلطة كأداة لحماية المواطنين إلى أداة للعنف ، "فقد عملت التوتاليتارية حركة ونظاما على تهديم الفضاء العمومي ، وما يتميز به من تعدد ومساواة ومشاركة في إدارة السلطة وهذا ما أدى إلى خلق مناخ متدهور للرأي القائل بجعل الناس راغبة في دفع الثمن على شكل تأييد لقيام دولة بوليسية، تمارس إرهابا خفيا هدفه أن يسود في الشارع شعار القانون والنظام" ² . ولعل هذا الشعور هو الذي ساعد الحكم التوتاليتاري على تحقيق أهدافه وهي التحكم المطلق في النشاط السياسي والإقتصادي وينتهي إلى التحكم في المجتمع المدني وتحطيمه، فهو نظام لا يسعى إلى إلغاء الحريات فقط، بل يسعى إلى أكثر من ذلك وهو جعل الشعب مُنصاع إنصياعا تاما للهيمنة التوتاليتارية ونقرأ لها هذا في قولها: " إن السيطرة التوتاليتارية إنما تتحو إلى إلغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية بعامة ، ولا تكفي بتقليص الحرية أيّا كن مبلغ الإستبداد في ذلك ، ومن الوجهة التقنية فإن ما يميز النظام التوتاليتاري هو غياب كل سلطة أو تراتبية من شأنها أن تعين نظام شكل الحكم ، وهذا ما يتجلى بصورة أخص في غياب المستويات الوسيطة المسؤولة بين النفوذ الأعلى الفوهرر وبين المحكومين والتي من شأنها أن تمنح كلاً حصته من السلطة والخضوع" ³ وليس هذا فقط، فقد أتمت التوتاليتارية خطتها في الإمتلاك والإستبداد ونفي الفعل السياسي ، بخلق تصور لدى الجماهير يقضي بأن "ثمة أوهاما وخدعا جلبتها الديمقراطيات الغربية ويجب فضحها

¹ مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص94.

² علي عبود المحمداوي، "حنة أرندت كشف إنحجاب الفعل ونسيانه"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 42-43.

³ حنة أرندت ، أسس التوتاليتارية، تر أنطوان أبو زيد (بيروت : دار الساقى ، ط1، 1993)، ص160.

ومحاربتها، وبالنتيجة الانتماء لحركة توتاليتارية بالضد منها، من هذه الأوهام أن الشعب يشارك بأغلبه في صنع القرار وبصورة فاعلة وذلك عبر تأييد هذا الحزب أو ذاك، والوهم الآخر هو تصوير هذه الديمقراطيات للجماهير على أن هذه الأخيرة ليست على قدر من الأهمية لكنها عبارة عن لوحة صماء في الحياة السياسية، هنا تبدأ الجماهير "بتقديم قرابين الولاء والطاعة تصورا منها أنها بدأت تمسك زمام الأمور ولم يكن ذلك ليحصل (أي خلق هذا التصور) إلا من خلال منهجيات وبرمجيات وأسس كانت تمثل العمود الفقري للتوتاليتارية"¹، نقرأ هذا لأرندت في قولها: "إن المناهج التوتاليتارية من حيث كونها تقنيات للحكم تتبدى في بساطتها فعالية حاذقة ، فهي لا توفر إحتكارا مطلقا للسلطة فحسب بل ثقة لا نظير لها في أن كل الأوامر ينبغي أن تنفذ على الدوام"² ، وهذا ما يوحي بإلغاء حق الشعب في صنع القرار السياسي وهنا تقرأ "أرندت" أن التوتاليتارية تعد مظهرا من مظاهر إفلاس حضارة الغرب وتدني قداسة الإنسان إلى أسوأ ما يكون ، وتميّز أرندت بين ثلاث أسس للتوتاليتارية وهي : الجماهير أو الحشود البشرية والحركة و الإيديولوجية.

لقد عوّلت التوتاليتارية على الجماهير بوصفها الصورة البديلة للمجتمع ، وتقصد أرندت بالحشود البشرية : "إنها جميعها غريبة عن كل التعريفات الإجتماعية وعن كل تمثيل سياسي سوي... إذ يضطر الفرد إلى التصرف بمعزل عن إنتمائه إلى أي طبقة أو حزب ، لا يجد الفرد نفسه معنيا مباشرة في الشؤون العامة"³، وعليه فالغاية الأولى التي يسعى إليها النظام التوتاليتاري هي القضاء على الحقوق المدنية التي يتمتع بها المواطنون، "إن القضاء على حقوق الانسان وقتل الشخص القانوني فيه هما شرطان ضروريان لإستكمال السيطرة على هذا الأخير"⁴.

¹ علي عبود المحمداوي ، في " حنة أرندت كشف إنجاب الفعل ونسيانه"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص43.

² حنة أرندت ، أسس التوتاليتارية ، ص 165.

³ المصدر نفسه ، ص41.

⁴ المصدر نفسه، ص227.

أما الخطوة الثانية في إعداد هؤلاء الجموع اللامبالين بالحياة السياسية أو ما تسميه أرندت "بالجنث الحية فتكمن في إغتيال الشخص الأخلاقي في الإنسان أي قتل ضميره وروح المسؤولية فيه، وبعد أن يتم تدمير الشخصية الأخلاقية ويقضى على الشخصية القانونية ، يغدو تدمير الفردانية مكلل بالنجاح على الدوام"¹.

لا يكمن هدف الحركات التوتاليتارية إذا في تحويل العالم الخارجي أو في إحداث تحول في المجتمع ، إنما يهدف إلى تغيير الطبيعة البشرية نفسها وهنا تكون معسكرات الإعتقال بمثابة مختبرات حيث تجرّب التحولات في الطبيعة البشرية وعليه" فالسيطرة التامة على كل شعوب الأرض هي غاية النظام التوتاليتاري، وإن لم تفعل ذلك، فإن وجودها في خطر، وتوشك على فقدان كل سلطة أحرزت عليها من قبل، وفي الوقت نفسه عليها أن تضمن السيطرة على الفرد المعزول نفسه، وهنا لا سبيل لها لبسط سلطانها الداخلي إلا بإقامة قيادة عامة تفلح في توجيه فروع الحركة التي كانت ،حتى تبلغ غايتها البعيدة وهي فتح العالم"². وهذا الأمر هو بالغ الأهمية، لا يأتي إلا بإنشاء هيكل جديد تسميه أرندت : "الشرطة السرية وتجعلها هي المنفذة لمحاولاتها في الداخل، ولضمان ذلك بصورة أكيدة يتوجب على النظام إقامة معسكرات الاعتقال، وهي المختبرات المرتاة خصيصا من أجل متابعة اختبار السيطرة التامة"³ .

تمثل الشرطة السرية في النظام التوتاليتاري "الجهاز الفائق الفعالية، مهمتها قبل استلام نظام الحكم هي التجسس، والتأثير على السياسات الداخلية للبلدان، وتهيئة الظروف لمرحلة الحكم التوتاليتاري أما بعد تولي الحكم فمهمتها هي القضاء على المعارضين، وإخراج الأعداء السريين من مكانهم وملاحقة الخصوم الأقدمين، وتصفية كل مقاومة منظمة .وعندما تتم المهمة التي من أجلها أنشأت هذه الأجهزة عليها أن تطارد العدو الموضوعي الذي يتحدد تبعا للخط السياسي الذي يعتمده الحكم، فهو سيختلق عدوا، ويركز عليه بوسائل الإعلان حتى لا تتطفي

¹ حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ص232.

² علي عبود المحمداوي في "حنة أرندت: كشف انحجاب الفعل ونسيانه"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة ، ص 46 .

³ حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ص 145 .

جذوة الحرب"¹. أما الحركة في النظام التوتاليتاري فهي وسيلة تتملص بها من مزاعمها وتحرر بها خططها لتتناسب مع أهدافها الخفية . "فقد راهنت الحركات التوتاليتارية على تغريب المجتمع، والإجهاز على إمكانية الفعل الحر ووجود السلطة فيه، ولطالما أوجت قبل تسلمها لزام الحكم أنها تسعى إلى إقامة عالم منسجم مع عقائدها، بإيجاد عالم متوهم ومتسق العناصر، عالم يرضي حاجات النفس البشرية أكثر من الواقع نفسه ذلك أن الجماهير المقتلعة، تدخل إلى هذا العالم بمحض المخيلة وتستشعر فيه الأمان المنزلي وتجد نفسها في منجى من الضربات المتواصلة التي تكيّلها الحياة الواقعية والاختبارات الحقيقية للكائنات البشرية ولآمالها"²، وهنا تقرر أرندت أنه لا يمكن لهذه الحركات تحقيق غاياتها إلا من خلال الحملة الدعائية التي تعمل على "قطع الصلة بين الجماهير والعالم الواقعي وذلك قبل أن تملك الحركات السلطة على إسدال ستار من جديد دون أن يعكر أحد بنتفه من واقعيته، هداة عالم مرعب متخيل تماما"³. وتتمثل مهمة الحملات الدعائية التوتاليتارية في "التلطيف من إدعاءات الحركات قبل بلوغها السلطة وفي أن يدمر عالم تنظيماتهما المتوهم شيئا فشيئا"⁴ إن ما نسميه بالدعاية إنما هو "تقلين وغسل للعقول وإعادة تأهيلها وأداة ذلك كله هو العنف لتحقيق المزاعم الإيديولوجية وإثباتها. هنا يصبح الكذب السياسي الصورة الأكبر للعنف إذ تبرر أرندت نتوءات التحول في معنى السياسة وممارسة الكذب فيها، فتري أن الكذب بوصفه طريقا سياسيا لم يكن بالأمر المألوف في التقليد السياسي ، أما في وقتنا الراهن فقد نجح نجاحا تاما في البلدان التي حُكمت حكما توتاليتاريا لأن الكذب فيها يوجه إيديولوجيا"⁵، فالإيديولوجية* في النظام التوتاليتاري عند أرندت هي المبدأ الذي على أساسه إنطلقت وبوسطته تضمن إستمرارها، وهو أيضا المبدأ الذي تنتشر التوتاليتارية من خلاله أهدافها وغاياتها المقتّعة، كما تتحكم به

¹ حنة أرندت ، أسس التوتاليتارية، ص 112.

² علي عبود المحمداوي، في "حنة أرندت:كشف إنجاب الفعل ونسيانه" ، في الفعل السياسي بوصفه ثورة ، ص 46 .

³ حنة أرندت ، أسس التوتاليتارية ، ص 95 .

⁴ المصدر نفسه، ص 145.

⁵ علي عبود المحمداوي، "حنة أرندت:كشف إنجاب الفعل ونسيانه"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص47.

* تستعمل أرندت هذه الكلمة بمعناها الحرفي بمعنى علم الأفكار أو علم فكرة ما ،ideo -logie.

في الأحداث المستقبلية. " إن منهج الحملة الدعائية التوتاليتارية الذي يجري بمقتضاه التبوؤ بمصير الأعداء وإبادتهم ، شأن كل الحملات الدعائية التوتاليتارية ، لا يعمل تماما إلا حينما تستلم الحركات السلطة ويصير من العبث مناقشة تنبؤات الدكتاتور¹. فالإيديولوجية شعار يقدم للجماهير المشتتة، ولكن فعاليتها متميزة تقول أرندت: " لم يكن هناك قبل هتلر وستالين Joseph Stalin (1922-1952) من اكتشف كم كانت إمكانيات الإيديولوجية كبيرة في الشأن السياسي، لقد سخر الزعيمان مضمون هذه الأيديولوجية تسخيرا عجيبا من أجل طمس معالم الواقع، ونسج حقيقة وفق القوانين المفترضة للطبيعة والتاريخ"²

أما محتوى هذه الإيديولوجية فهو عند النازيين، قانون صراع الأعراق، وعند البولشفيين قانون صراع الطبقات. ولكن التوتاليتارية التي تدعى طاعة هذه القوانين لا تعتبر أن الطبيعة والتاريخ هما مصدر السلطة بل هي قوانين حركة فحسب،" فأن يتكلم النازيون على قانون الطبيعة أو يتحدث البولشفيون عن قانون التاريخ فهذا يعني أن التاريخ والطبيعة لم يعودا مصدرى السلطة الذين يهبان أفعال البشر المائتين إستقرارا ، بل إنهما صارا بنظر هؤلاء حركتين في ذاتهما، حتى إذا نظر المرء في إعتقاد النازيين بقوانين العرق التي تتمثل بالإنسان الناشيء عن القانون الطبيعي وجده يحمل في طياته فكرة داروين التي يكون الإنسان بموجبها نتاج تحول طبيعي لا ينحصر بالضرورة في طابع الجنس البشري الحالي"³

وقد قدمت أرندت في كتاباتها الحركتين النازية والستالينية بأنهما النموذجين الأرقى للدولة التوتاليتارية ، حيث أحلا العنف محل السياسة ، فإذا كان قانون الطبيعة يوجب بأن يقضى على كل من ليس جديرا بالحياة ، وإذا أقر قانون التاريخ أن تهلك بعض الطبقات إثر صراع فيما بينها فإن نهاية البشرية تكون حتمية ، هذه الأخيرة التي أصبحت في ظل هذا النظام لا تساوي شيئا لأن هذه الإيديولوجية أثبتت أنهما لا شيء، وهنا قامت أرندت بتسليط الضوء على مسألة إختفاء السياسة داخل الأنظمة التوتاليتارية ، فوجدت أن إعتقاد العنف أساسا لهذه الأنظمة

¹ حنة أرندت ، أسس التوتاليتارية، ص90.

² المصدر نفسه، ص 90 .

³ المصدر نفسه، ص 249 .

يؤدي بالضرورة إلى غياب السياسة الحقة التي أساسها الحرية وهذا ما دفع "أرندت" إلى تصنيف هاذان النظامين خارج إطار السياسة.

رأت أرندت أن "الجديد في الاتحاد السوفياتي الستاليني وألمانيا الهتلرية كان محاولة إنتاج إنسان جديد بشكل كامل، وبخلاف الدكتاتوريات السابقة كان هاذان النظامان مشدودين إلى إيديولوجيا كلية وتعبئة جماهيرية واسعة، حيث أراد الزعيم ذو الكاريزما أن يخلق إنسانا جديدا ومجتمعاً جديداً تماماً كما يشكل الحرفي الذي يعمل بيديه شيئاً من مادة خام لا شكل لها، أي كان البشر والمجتمع مثل المعجون في يدي الزعيم ففي هاذين النظامين الكليين حوّل الفعل إلى إنتاج أي حول "Praxis" إلى "Poiesis"¹ وتبعاً لهذه الإيديولوجية العنصرية التي تبناها كل من النظامين البلشفي والنازي، يمكن تصنيفهما على أنهما من أكبر الأنظمة الشمولية في القرن العشرين. إن وجود أنظمة شمولية في العالم هو سبب مصادرة العديد من الحقوق والقيم، وخاصة العدالة والمساواة وهدم البنية الأخلاقية للمجتمعات والثقافات وزرع رؤية جديدة للكون تقوم على الأنانية والعنف.

ثالثاً: العنف والتطرّف:

يزداد الوضع الإنساني حسب أرندت سوءاً وانھیاراً واستهلاكاً لكل القيم، حيث أستبدلت السياسة بالعنف، هذا الأخير الذي هو أدوات بطبعه وهو إنما يحل في الحياة السياسية عندما تغيب السلطة، لتبدأ مسيرة القمع والإقصاء، فالسلطة قد غابت والجسم السياسي أصبح منحوراً بالعنف. وهنا يصل العنف إلى أقصاه ويصبح تطرفاً.

1- من العنف إلى الحرب :

إن تطور الوسائل العنفية والغياب الكلي للسياسة بما هي فعل للحرية، أدى إلى إستحداث النقاش حول مسألة باتت تهدد الإنسانية بأجمعها وتشكل خطراً حقيقياً ألا وهي مسألة الحرب، هذه الأخيرة التي عالجتها فيلسوفتنا بكثير من الدقة والإبداع فهي قد عايشتها وذوقت رعبها وهذا

¹ علي عبود المحمداوي، في "حنة أرندت: كشف إنحجاب الفعل ونسيانه"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص48.

ما جعلها تستهل كتابها في الثورة بالقول: "إن الحروب والثورات قد حددت اليوم ملامح القرن العشرين"¹.

إن الدمار الذي يلحق بالعالم من خلال الحرب ليس دماراً فيزيائياً فحسب ، بمعنى أنه لا يقتصر على قتل البشر ، بل أيضاً قتل العلاقات الإنسانية والروابط الأسرية والعادات والتقاليد وغيرها من القيم الأخلاقية والسياسية التي تكون صعبة التعويض حتى بعد زوال الحرب ، وفي هذا تقول أرندت: "ما تقتله الحرب هنا ليس شيئاً فانياً ، ولكن شيئاً ما خالد... حقيقة سياسية تاريخية محجوبة في هذا العالم الذي وقع إنتاجه والذي ليس بالمقدور أبداً إعادة بنائه فعندما يفقد شعب حريته الدولية يفقد واقعه السياسي حتى عندما يتمكن من البقاء الفيزيائي... ما يُدمر فعلا ليس عالماً منسوجاً من الإنتاج ولكن عالماً من العلاقات الإنسانية منسوج من الكلام والفعل"². هذا ما يحدث حينما لا يستثني العنف أي قيمة أو أي إنسان كان عندئذ تصبح الحرب شاملة، فحينما يكون الهدف من الحرب الإبادة الكلية للبشر، فنحن هنا أمام نظام أقل ما يقال عنه أنه نظام عنصري ظالم ، وهذا ما ينطبق بالتأكيد على مواصفات النظام الشمولي حسب أرندت ، تقول أرندت: "نحن نعرف أن هذه الحرب الشاملة كما نسميها اليوم لها جذورها في الأنظمة الشمولية التي هي في الواقع حتماً مرتبطة بها ، فحرب الإبادة هي الحرب الوحيدة التي تتوافق مع النسق الشمولي"³ ، إن غاية الحرب التي تقوم بها الأنظمة الشمولية ليست تحقيق حرية الشعوب أو إنقاذها من الإستغلال والإستعمار ، إنما غايتها هي التصفية الكلية لفئات من البشر هي بالأساس مختلفة عنها في العرق أو الجنسية لا أكثر مستعملة في ذلك أجدد الوسائل الحربية، إن هذه الحرب الشاملة "لا تكتفي بتحقيق الأهداف العسكرية ذات الأهمية الإستراتيجية وإنما يتعلق الأمر بالنسبة لها بتدمير عالم كامل منسجى بواسطة البشر وما لديها الآن من وسائل تقنية"⁴. وهنا ترى أرندت أنه من أكبر العوامل المساعدة على التطرف في العنف واللجوء إلى الحرب هو التقدم العلمي الذي عرفه القرن العشرين، "فالعلوم التي تُدرّس وتُدرّس

¹ حنة أرندت ، في الثورة ، ترعطا عبد الوهاب (لبنان : المنظمة العربية للترجمة ، ط 1 ، 2008) ، ص 13.

² حنة أرندت ، ما السياسة؟ ، ص 85-86.

³ المصدر نفسه ، ص 84.

⁴ المصدر نفسه ، ص 87.

من قبل هذا الجيل لا تتميز فقط بكونها عاجزة عن التصدي للنتائج الكارثية الناتجة عن تطبيقها التقني، بل وكذلك بكونها وصلت إلى مستوى من التطور بات معه أضرار اختراعاتنا المشؤومة قادرا على أن يتحول إلى سلاح من أسلحة الحرب"¹. لقد كانت أرندت على وعي كامل بحجم الكارثة التي ألمت بالإنسانية وخطورتها الكبيرة على الإنسان بصفة عامة، وعلى الشباب بصفة خاصة، لأن ثمن الحروب هو لحم الشباب و دمهم، حيث تقول : "وأنت لئن سألت واحدا من أبناء هذا الجيل سؤالين بسيطين: كيف تريد للعالم أن يكون بعد خمسين سنة؟ وكيف تريد لحياتك أن تكون بعد خمسة أعوام سيكون أي جواب يطالعك مسبقا بعبارة، شرط أن يظل العالم قائما وأن أظل أنا على قيد الحياة أو كما يقول جورج والد George Wald إن ما نواجهه اليوم إنما هو جيل لم يعد بأي حال من الأحوال واثقا في مجيء المستقبل"². هذه النظرة الآرانتية التي أقل ما يقال عنها أنها تشاؤمية وذلك يعود إلى حجم الكوارث التي ألحقتها القنابل الذرية على الإنسانية، "فالحرب قد تمكنت مرة أخرى كما في القديم من إهلاك القسم الأعظم ليس فقط من الشعوب التي أصابتها، بل حوّلت العالم الذي تسكنه هذه الشعوب إلى صحراء"³.

إن التطور العلمي في مجال الاسلحة ووسائل التدمير بلغ أقصاه، وهنا تتوجه أرندت بالنقد للولايات المتحدة الأمريكية لأنها كانت وراء هذا التطور وأكثر من ذلك، فقد عملت على استخدام الاسلحة النووية في تدمير الشعوب، ومنه أمريكا حسب أرندت قد وقعت في تناقض مع نفسها لأنها إستعملت وسائل عنفية وهي البلد الذي ينادي بالسلام، لقد عملت هته الاسلحة على بث الخوف والرعب في الانسان فأصبح غريبا عن هذا العالم محروما، "على هذا النحو توظف أرندت مجاز الصحراء والواحة لكي تعبر عن هذا الحرمان من العالم وتستند إلى ما يقوله نيتشه في هكذا تكلم زاردشت عن تمدد الصحراء كتغلب لكفة العدم على حساب الوجود، وهذا الحرمان من العالم - حسب رأيها - يمنعنا من الانتماء إلى الإنسانية ويردنا إلى المنزلة الحيوانية ويساهم في ازدياد حركة توسع الصحراء وزحفها على الأخضر واليابس وابتلاعها

¹ حنة ارندت، في العنف، ص ص 17 - 18.

² المصدر نفسه، ص 17.

³ حنة أرندت، ما السياسة؟، ص 88.

للواحاح بوصفها رمزا للخصب والحياة. صحيح أن العالم في عصر نيتشه ما زال يجهل الحروب الكونية والدمار الشامل ويمتلك فيه الناس إيمانا وثوقيا بالتقدم والتطوير ولذلك فهو الصعلوك الوحيد الذي شكك في انتصارات الذات الحديثة¹، وعليه فنيشه حسب أرندت هو أول من إترف بالصحراء، لكن خطأ نيتشه حسب أرندت يكمن " كما كل الذين سيأتون من بعده أن الصحراء توجد بداخلنا نحن "². إن الحروب في عصرنا أصبحت سببا في حدوث الكثير من الكوارث وتسببت في تحويل العالم إلى صحراء قاحلة. وقد ميّزت أرندت بين صحراء الطغيان وصحراء الاستبداد، " فصحراء الطغيان ما زالت فضاء ممتدا يمكن الهروب منه واللجوء إلى أماكنه البعيدة، إنه فضاء ما زال يضمن الحرية ولو بشكل قليل، أما صحراء الاستبداد فهي مغلقة وجرداء ولا تترك للناس أي أمل في الحركة والحرية "³. إن الصحراء تدفع الانسان إلى نسيان إنسانيته وعيش حياة بهيمية حيث يصبح منصاعا ومنقادا فاقدًا لحق الإختيار والقدرة على الفعل، وهذا ما تنتجه الأنظمة الشمولية، شعب ميّت روحيا غير قادر على التفكير وعلى الرغبة في المعرفة، " وإذا عصفت رياح الصحراء الجافة بالفكر فإن مكلة التمييز بين الحقيقة والخطأ وبين الخير والشر وبين القبح والجمال تتلاشى أيضا وباختصار فإن خطر الصحراء هو خطر نزع الإنسانية الكلي عن الإنسان "⁴ فتصبح الحرب أمرا طبيعيا وقتل الإنسان لأخيه الإنسان مجرد لعبة يستعملها المستبدون لتحقيق مصالحهم. من هنا تشدد أرندت على اللاعنف، ذلك أن العنف ظاهرة مرتبطة بالحرب، هذه الأخيرة لا تجلب في طياتها إلا الدمار والموت والهلع والإبادة والقتل، " حيث تنقطع فيها العلاقات بين البشر، ويصبح الخوف من الموت الشعور المسيطر على البشر، فيصبح الأنا والآخر بعيدين دون تواصل "⁵ وما مثال الحروب العالمية والقنبلة النووية التي دكّت هيروشيما والتي من خلالها تغير مستقبل الإنسانية، إلا مثالا عن إنتاج لصورة الإنسان الفاقد لوجوده وماهيته لأنه على حد عبارة حنة أرندت: "إذا كان على الحروب أن تصبح حروب إبادة، فإن النصر التكويني للسياسة الخارجية منذ الرومان قد إختفت والعلاقات بين الشعوب ستسقط في هذا المكان "⁶، وفي ذلك إقرار على أن

¹ زهير الخويلدي، في "تقريظ التعددية والمشارك العمومي"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص105.

² حنة أرندت، ما السياسة؟، ص133.

³ زهير الخويلدي، في "تقريظ التعددية والمشارك العمومي"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص106.

⁴ المرجع نفسه، ص106.

⁵ André Enegrén, *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, (édition presse universitaire de France : 1er edition, 1984), p198

⁶ حنة أرندت، ما السياسة؟، ص120.

الحروب وأعمال العنف هي سلب للحقوق، وتجريد للعلاقات من طابعها الحميمي، وأن بقاءنا بقاء حيواني، فالعلاقات بين الناس وبين الشعوب ستموت مما يؤدي إلى موت السياسة.

2- الإرهاب:

ترى أرندت أن العنف والسلطة يتعارضان، وأن العنف في الأساس هو نقيض السلطة وأنهما حين يتصادمان، يكون النصر دائما للأول، هنا يصبح العنف تطرفا ويفتح المجال بذلك للإرهاب، هذا الأخير الذي تقول فيه أرندت: "أنه ليس هو العنف، إنه بالأحرى شكل الحكومة التي تحل في السلطة حين يكون العنف، بعد أن دمر كل سلطة ورفض التنازل عن مكانه".¹

يعمل الإرهاب على " القضاء على العلاقات بين الناس ويجعلهم معزولين ويتركهم في عالم بات لهم صحراء، فهو يقضي على كل استعداد بشري في ممارسة ملكة الاختيار والتفكير وجعلهم أفراد معزولين فالعزلة هي الأرض الخصبة التي يولد فيها الإرهاب"²، مما يجعل الناس المعزولين ليس لديهم أي سلطة، فلقد كانت العزلة والعجز أي عدم القدرة الأساسية والمطلقة على الفعل خاصية الأنظمة الإستبدادية على الدوام، وما ندعوه العزلة في الدائرة السياسية يسمى التقفر في العلاقات البشرية، وتقصد أرندت بالتقفر هنا: "الوحشة التي يستشعرها الإنسان الذي إقتلعه النظام التوتاليتاري وحرمانه من الأرض"³

بالإضافة إلى العزلة فإن الإرهاب يجعل الناس "عاجزين"، والعجز هو عدم القدرة الأساسية والمطلقة على الفعل، تقول أرندت: "قد أصل إلى حالة العجز عندما أصبح في وضع يستحيل عليّ الفعل فيه، لأن أحدا لا يشاركني في العمل، مما يجعلني مفجوعا وبعيدا عن كل مجتمع بشري بحكم كوني شخصا منعزلا"⁴، وهنا تموت كل القيم الإنسانية ليصبح العنف عنوان التعاملات بين الناس، حيث لا تقوم للقانون قائمة، لأن هذا الأخير أصبح منتهكا من قبل الإرهاب فيفقد البشر القدرة على التمييز بين الحق والباطل وبين الخير والشر، بل يظهرون

¹ حنة أرندت، في العنف، ص 49 .

² حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ص 269 .

³ المصدر نفسه، ص 270.

⁴ المصدر نفسه، ص 271 .

وكأنهم فقدوا القدرة على التساؤل عن معنى هذه التمييزات، فالإرهاب يجعل الناس يسحق بعضهم بعضاً، مما يعني انهياراً في بنية المجتمع يترافق مع تدمير للعلاقات البشرية لينتهي أخيراً إلى انهيار البنية الداخلية للفرد ذاته، حيث يفقد الإنسان ذاته ويغدو مغترباً عن العالم وعن نفسه على حد سواء.

إن الإرهاب هو صورة الحكومة التي تحل العنف محل السلطة، وهذا النوع من الحكومات نلمسه في وجوه الحكم الاستبدادي، لأن السلطة هنا تمارس بشكل اعتباطي، فتتجاوز القوانين، من جهة، وتعمل على التوسع من جهة أخرى، وهذا هو جوهر الأنظمة التوتاليتارية. هنا نجد أن الرؤية الفكرية الإيديولوجية التي تحدثنا عنها من قبل قد تحولت إلى واقع عبر تطبيق الفعل من خلال وسائل الإرهاب التي أتبعنا من أجل نقل الفكر إلى الممارسة، " فالإرهاب هو تحقق قانون الحركة ، إذ يقضي هدفه الرئيسي في جعل قوة الطبيعة أو التاريخ تنتصر على الجنس البشري برمته ، دون أن يقدر أي شكل من أشكال الفعل البشري على الوقوف في وجهها ، وعلى هذا فإن الإرهاب يسعى إلى تثبيت الناس بغية تحريك قوى الطبيعة أو التاريخ ، تلك هي الحركة التي يتسنى لها تعيين الأعداء من وسط الجنس البشري الذين يصح فيهم إطلاق العنان للإرهاب"¹ ومنه فهذه الأنظمة قد غيرت من طبيعة القانون و الوظيفة التي يقوم بها، "بعد أن كانت القوانين الوضعية التي يضعها أي بلد، يرقى فيها الحق الطبيعي أو وصايا الله إلى واقعها السياسي، في حين أن مكانة القوانين الوضعية، في جسم النظام التوتاليتاري السياسي، لا دينية يتسلط عليها الإرهاب الكلي وينتزعها بوصفه مانح الحركة الطبيعية أو التاريخية واقعها"². وهكذا تم تحويل القانون إلى إرهاب له القدرة الكاملة على التحكم في الناس ولا أحد يستطيع معارضته، "لأن حكمه مطلق ولا أحد يعترض سبيله، وهنا تبرز صفة الجوهرية وهي تحقيق قانون الحركة أي جعل قوة الطبيعة أو التاريخ تنتصر على الجنس البشري برمته، دون أن يقدر

¹ حنة أرندت ، أسس التوتاليتارية ، ص 251-252.

² المصدر نفسه ، ص 251 .

أي شكل من أشكال الفعل البشري على الوقوف في وجهها"¹. أما تعليل هذا الطغيان الذي لا يمكن اعتراضه فهو " أنه إزاء أي عمل حر أكان عدائيا أم متعاطفا لا يمكن أن يتسامح بشأنه، إن هو حال دون إلغاء العدو الموضوعي للتاريخ أو الطبيعة، عدو الطبقة أو العرق، آنذاك يصير الذنب والبراءة مفهوميين مجردين من المعنى، المذنب هو من وقف حائلا دون التقدم الطبيعي و التاريخي، فالإرهاب في هذه الحالة يمثل هذه الأحكام فيمثل أمام محكمته كل الفرقاء المعنيين، بأنهم أبرياء من الوجهة الذاتية: الضحايا لكونهم لم يقوموا بشيء ضد النظام والقتلة لأنهم لم يرتكبوا الاغتيال حقا، إنما كانوا قد نفذوا أمرا بالإعدام كانت قد أصدرته محكمة عليا، حتى الحكام أنفسهم لا يدعون كونهم عادلين أو حكماء بل إنهم ينفذون القانون التاريخي أو الطبيعي فحسب"².

إن فعالية الإرهاب حسب أرندت ترتبط بحجم التشتت الاجتماعي والذي يصل إلى أقصاه مع الدولة التوتاليتارية التي لا تتفك تستأصل حريات البشر وتلغيها، خاصة منها الستالينية واليهودية، "وهنا تفرق أرندت بين الأنظمة التوتاليتارية والأنظمة الدكتاتورية القائمة على العنف، في أن الأولى تقف مضادة لكل صاحب سلطة حتى الأصدقاء لها، وأن ذروة الإرهاب ستكون ظاهرة حينما تبدأ الدولة البوليسية في التهام أبنائها، بينما الدكتاتورية هي ضد من يعارض السلطة بشكلها المزيف بالحكم، وبالتالي فإن السلطة تنتفي مع الأنظمة التوتاليتارية لغياب فعل التناسق والبعد الاجتماعي فيها"³، تقول أرندت: "إن الفارق الحاسم بين الهيمنة التوتاليتارية، القائمة على الإرهاب والطغيان والدكتاتورية القائمين على العنف، يكمن في أن الأولى لا تقف فقط ضد أعدائها، بل كذلك ضد أصدقائها ومناصرها حيث أنها تكون على رعب من كل سلطة بما في ذلك سلطة أصدقائها أنفسهم، والحال أن ذروة الإرهاب تكون حين تبدأ الدولة البوليسية بالتهام أبنائها، فيصبح جلاّد الأمس، ضحية اليوم، وتكون تلك هي أيضا اللحظة التي تختفي فيها

¹ عامر عبد زيد، في "ضدية الإرهاب والسلطة عند حنة أرندت"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 252.

² حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ص 252.

³ علي عبود المحمداوي، في "حنة أرندت كشف إنجاب الفعل ونسيانه"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 37.

السلطة كليا"¹، إن ما يحتاج إليه الحاكم التوتاليتاري من أجل التحكم في سلوك رعاياه هو "التهيئة التي تجعل كلاً منهم جديراً بأن يؤدي دور الجلاّد بمثل تأدية دور الضحية على أتم وجه، وليست هذه التهيئة ذات الوجهين سوى الإيديولوجيا"².

إن غاية أرندت هي تسليط الضوء على الأشكال المتميزة للترهيب والرعب الذي تمارسه التوتاليتارية، ومن أكثر هذه الأشكال رعباً هو "ذلك المتولد عن التحول الراديكالي للعالم البشري إلى عالم زائف، عالم من الاستقرار المشوه، عالم كل ما فيه مقلوب رأساً على عقب، تعمه الفوضى ويسوده كل ما هو مُناف للعقل وللأخلاق. عالم لا يمتاز بما هو اعتباطي فحسب، لأننا نكون أمام حالات تصيب الفرد بالاغتراب الكامل"³. فالإرهاب يعمل على تمزيق لحمة العالم المعاش لدى الإنسان، فهو يُرتكب ضد أشخاص سيطر عليهم الخوف والرعب التام، ويعمل على قتل الشخص المعنوي والأخلاقي والنفسي بحيث يصبح الموت مجهولاً. وهذا ما نجده داخل معسكرات الاعتقال التوتاليتارية، إذ تجعل من السجن معزولاً عن الحياة، بل تنسيه معنى الحياة وبأنه إنسان، "إن الفضاة الحقيقية الماثلة في معسكرات الاعتقال والإبادة إنما تكمن في قطع السجناء عن عالم الأحياء بأوضح مما كانوا أمواتاً... فلا شيء يمكن مقارنته بالحياة في معسكرات الاعتقال، أما فضاعتها فلا يسعنا مطلقاً أن نعيها وعياً كاملاً بمخيلتنا بسبب أنها تقوم خارج الحياة والموت ولا يقوى أي مسرد على الإحاطة بها إحاطة تامة... ها هنا تكون الجريمة لا شخصية بمثل ما يكون سحق ذبابة"⁴، إن هذا النوع من الإرهاب يهدف حسب أرندت إلى استعراض القوى وإرهاب الخصوم بحيث اسمته بأنه "حملة دعائية للقوة"، فهو يضل ممارساً من قبل الأنظمة الكليانية حتى بعد بلوغها أهدافها، وهنا يتحول الإنسان تحت وطأة الإرهاب وداخل معسكرات الاعتقال إلى نموذج من حيوان بشري، كون قيمته قد نزلت إلى أدنى المستويات ذلك أن ملكة الفعل التي يحوز عليها الإنسان تمّ

¹ حنة أرندت، في العنف، ص 50.

² عامر عبد زيد، "ضدية الإرهاب والسلطة عند حنة أرندت"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 258.

³ المرجع نفسه، ص 288.

⁴ حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ص ص 214-215.

إلغاؤها من قبل هذا الإرهاب، حيث يكون الموت والحياة مفرغين من معناهما ، إنها كما تسميها
أرندت : "مملكة الأموات المغلقة"¹

3- فقدان الحقوق "تكبة من لاحق لهم":

عندما تصل أرندت إلى النظر إلى الأعمال الإجرامية التي هزت وبشكل مخيف القرن العشرين ، فهي تشير إلى الطريقة التي جرى فيها حرمان ، جماعات كاملة من الناس من حقوقهم الإنسانية، "إن ما تسميه أرندت "تكبة من لاحق لهم" لا يستدعي فقدان حق إنساني محدد (حق الحرية، حق المساواة، حق السعادة، حق الحياة...) ، لأن هذه جميعا تتخذ معنى لها في مجتمع محدد فقط، إن ما تقصده فيلسوفتنا ليس فقدان حقوق محددة، ولكن فقدان مجتمع راغب وقادر على ضمان أي حقوق مهما كانت. هي النكبة التي حلت بأعداد متزايدة من الناس باستمرار"²، وهكذا فإن رعايا الأنظمة التوتاليتارية وتحديدا النظامين النازي والستاليني يُركيان النظرية السلوكية في الفعل البشري التي تؤدي إلى إبادة الشعوب المنحطة وإلى معاملتهم معاملة سيئة يكون العنف عنوانها، "فقد أدت الحرب النازية على اليهود إلى إبادة ما يناهز المليونين من يهود أوروبا، وفي الآن ذاته عذبت الستالينية المعارضين السياسيين الموالين لصديق ستالين نفسه، هذا وقد كانت محاكمات موسكو 1936 التي تستشهد بها أرندت مثالا ساطعا عن فضاعات القرن. حيث تم إطلاق النار على المعارضين ، ثم إرسال عشرات الآلاف من بحارة بيتراسبورغ إلى معسكرات الاعتقال في سيبيريا. الفعل نفسه قامت به السلطات النازية في ألمانيا على أيدي موظفي الجيش والسياسة النازيين"³.

وعليه تعتبر أرندت مفهوم حقوق الإنسان مفهوما ضعيفا من الناحية السياسية ،ذلك أنه لم يُطبَّق على أرض الواقع ، والدليل أن هناك شعوبا عانت وتعاني من فقدان حريتها وهويتها. إن تجربة أرندت كلاجئة يهودية ملاحقة من قبل النازية ،جعلها تدرك جيدا معاناة اللاجئين الذي

¹ حنة أرندت ، أسس التوتاليتارية، ص217.

² جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ص 294 .

³ André Enegrén ,dans la pensée politique de Hannah Arendt, p 115.

لا وطن له، فهو شعور لا يمكن إدراكه - حسب أرندت - إلا عند مغادرتنا للأوطاننا. "إن شعبا من دون دولة كما تبين "أرندت" قد شكل عقبات لا يمكن تخطيها بالنسبة إلى فكرة الدولة الأمة في الفترة ما بين الحروب، فبمجرد ما يحرم من حق المواطنة (الجنسية) وبالتالي من الهوية القانونية يصبح الشعب الذي لا دولة له بأفراده ضحايا للأعمال البوليسية التعسفية، وهي تصرفات خارج حكم القانون إذ يصبح النظام بدلا من القانون هو الهدف المنشود"¹. ففي نص الإمبريالية،" تعتبر أرندت أن الإنسان الذي يُحرم من حقوقه بصفته مواطنا ، فإنه إنما يحرم من إمكانية التواجد في العالم فأن نكون محرومين من حقوق هذا يعني أولا أننا محرومون من مكان في هذا العالم يجعل آراءنا ذات معنى وأفعالنا ذات قيمة"².

إن النظام المستبد يعمل على قهر الشعوب، وإنزال شتى أشكال العنف عليهم، وهو يبهر أفعاله باسم القانون، أو بمسميات التطهير والمحافظة على العرق ، هي العنصرية في أوضح تجلياتها. وقد عالجت أرندت هذه المسألة في قولها: "العنصرية بيضاء كانت أو سوداء، تحمل في تعريفها خمائر العنف، انطلاقا من واقع أنها تطاول حقائق فيزيولوجية طبيعية - لون البشرة الأبيض أو الأسود - لا يمكن لنا أن نبدل، من سماتها، لا عن طريق الإقناع، ولا عن طريق تدخل السلطات، في مثل هذه الحالة يكون الحل الوحيد في إفناء السمات المدانة، العنصرية كشيء يختلف عن العرق ليست حقيقة من حقائق الحياة بل هي إيديولوجية"³. وعليه فإن أرندت ترى هنا أن العنصرية هي مجرد إيديولوجية تحقق بها الأنظمة المستبدة أغراضها، أو بالأحرى هي وسيلة تمنح للنظام حركته ومساره المسطر من قبل دول إستبدادية.

وهنا تقر أرندت ان العنف في هذه الحالة أي بما هو صراع ضد الأعراق ، هو من أكثر أشكال العنف دمارا وقتلا ،وهو برأيها ليس بأي حال من الأحوال لا عقلانيا، بل هو النتيجة المنطقية والعقلانية للعنصرية نفسها، وهنا تقول فيلسفتنا "إني لا أتوخى من خلال الإشارة إليها

¹ جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ص 369 .

² مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص 108.

³ حنة أرندت، في العنف، ص 69 .

(العنصرية) إصدار أيّ أحكام مسبقة على هذا الطرف أو ذاك من الضالعين فيها، بل أتوخى وحسب الإشارة إلى نظام إيديولوجي عياني"¹.

وهنا تبين أردنت سمة أساسية للأنظمة الكولونيالية وهي تظافر الجهود لحرمان الضحايا من أي مظهر من مظاهر الهوية، سواء أكان مدنيا أم نفسيا، "لذا تقترح أردنت بأن الأهم من تمجيد حقوق الناس في ظل دولة قائمة بصورة قانونية، هو الكفاح لإنقاذ الناس من أن يكونوا شواذا قانونيا -حسب تعبير أردنت- هذا إلى جانب الكفاح ضد استخدام القوة (السلطة) التعسفية ببراعة. ففي الواقع مع أن القانون ليس خيرا في ذاته إلا أن الحرمان منه يعد إهانة لا توصف، حتى إن وضع المجرم كثيرا ما يكون مفضلا على مثل هذا الوضع، لأن وضع المجرم يشكل وضعاً قانونيا ولو بالحد الأدنى، إن فقدان الحقوق الإنسانية كشخص من دون دولة ينتمي إليها هو بذلك مساو لفقدان الشرعية، فقدان كل الحقوق"² كما ترى أردنت أن هناك نتيجة أخرى للحرمان من الوضع المدني، "هي فقدان حق القيام بالأفعال (اتخاذ إجراء ما)، وحق التعبير عن الرأي، وهو حرمان لا يضاهيه حتى فقدان حق الحرية وحق التفكير، ذلك لأن الفعل والرأي هما أساسا ارتباطات عامة تتطلب الاعتراف بها من قبل نظرائنا من البشر الآخرين كشرط ضروري لتحقيقها"³. وهنا تطالب حنة أردنت في فلسفتها السياسية وتنظيراتها عن الأخلاق والأنطولوجيا بإعادة الاعتبار في تعاملنا مع الآخر، في مسؤوليتنا تجاهه، في الحق بالاعتراف به، في احترامه كآخر والإصغاء له والحوار معه⁴، فجوهر العنف يتمثل في النظرة الاختزالية والتهميشية للآخر، وقد شددت أردنت في كتاباتها بصورة قصوى على قوة التواصل والتفاعل مع الآخرين، رغم اختلافاتهم، هذا التشديد كان ينادي بقبول الآخر واحترامه، والإحساس بالمسؤولية الأخلاقية والاجتماعية نحوه فالإعتراف بالآخر يمنع الإنسان من تعنيف غيره، إذ

¹ حنة أردنت، في العنف، ص 69.

² جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ص369.

³ حنة أردنت، في العنف، ص369.

⁴ محمد بكاي، " المسألة اليهودية في كتابات حنة أردنت الفلسفية والسياسية"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص339.

تقر أرندت أن الإنسان لا يحافظ على قرينه إلا إذا إلتقى به داخل حيز مشترك يعترف فيه بهويته وتاريخه. وبالمقابل نبذت أرندت كل احتقار للآخر من خلال رفضها ونقدها لكل الفلسفات التقليدية التي تزكي التسلط والقوة والعنف،"فلن يحدث اعتراف بالآخر ما دام هم الإنسان استمراره بالوجود، فهذا سيقوده حتما إلى مقاومة الإنسان الآخر الذي يراه وكأنه غريب عنه ووجب بذلك تجاهله، أو حتى سحب جنسية الأصلية منه، وطرده من بقاعه الأولى، من وطنه"¹، وهذا ما حدث لأرندت نفسها، نظرا لما عانتها من محن التهجير والتقتيل الذي اقترفها النازيون في حق اليهود.

وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن أرندت قد تطرقت إلى تراجعيا الفلسطينيين، وما آلت إليه أوضاعهم من لجوء وتهجير، حيث إتهمت الحركات اليهودية بالعنصرية، فأصرار هذه الأخيرة على تشكيل هوية سياسية، تحوّل إلى وعي عنصري ضد كل محاولة بناء للهوية بالمعنى الإنساني، "وترى أرندت أن تكريس العنف المتصل بتكوين الهوية يتكرر حول العالم، وبإصرار متزايد وما الصراع العربي الصهيوني إلا تأكيد على التحول الذي عرفه معنى الهوية السياسية. إن اليهود وفي سعيهم التاريخي من أجل تحديد هوية يهودية...ولما تحددت هذه الهوية سياسيا بكيان صهيوني تحولت إسرائيل إلى دولة ضد كل مساع تريد أن تشكل هويتها"²، وما تقصده هنا هو منع الفلسطينيين من تحديد كيانهم كهوية حقيقية. حيث اتضح بعد الحرب أن المسألة اليهودية التي اعتبرت غير قابلة للحل، تم حلها بالفعل، وذلك عن طريق بناء مستعمرات في منطقة ما ثم احتلالها، وهذا ما أدى إلى بروز فئات أخرى من اللاجئيين وهم الشعب الفلسطيني وهنا نقول أرندت: "على غرار كافة الأحداث الأخرى في هذا القرن، أنتج حل المسألة اليهودية، فئة أخرى من اللاجئيين، هم العرب، وبالتالي، زاد عدد فاقدى الجنسية ومسلوبى الحقوق"³. وهنا بدأت أرندت تهاجم الحركات الصهيونية، خاصة وأنها كانت تعمل كصحفية في العديد من

¹ حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ص115.

² محمد بكاي، "المسألة اليهودية في كتابات حنة أرندت الفلسفية والسياسية"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص339.

³ حنة أرندت، ما السياسة؟، ص32.

المجلات و تحدثت عما تسميه **الفاشية الصهيونية** ، حيث إعتبرت أن هذه الحركات تقوم بتبادل الأعمال مع **هتلر** زعيم النازية ، "وقد قامت **أرندت** بكتابة مجموعة من المقالات لنقد الحركات الصهيونية وطرحت عدة تساؤلات : هل يمكن إسعاد اليهود بإهدائهم وطننا ؟ هل يستحق اليهود أرضا لأنهم تعذبوا كفاية؟ هل يكون حل الدولة هو المناسب لليهود؟ أصبحت "أرندت" ذات توجه مضاد للصهيونية أي مضاد لقيام دولة للشعب اليهودي حيث يتضح رأيها من خلال فكرها وموقعها السياسي"¹. والذي يتمثل في رؤيتها للقيادة اليهودية على أنها الوجه الآخر للحكم التوتاليتاري الإستبدادي، فهي قد إغتصبت بالعنف أرضا وحكومة ليست من حقها وساهمت في تشريد شعب بأكمله .تطرقت **أرندت** لمحنة اللاجئين الفلسطينيين في وقت كانت هي نفسها فاقدة للجنسية، التجربة التي وثقتها في مقالة **اللاجئون نحن** والتي أصبحت لاحقا حجر الزاوية في نقاشها للوضع الإنساني"² ، إن نظرة **أرندت** هذه إنما هي وليدة إحساسها بمعاناة الإنسان الذي لا وطن له ، وهنا تدعو فيلسوفتنا إلى ضرورة التمازج والتداول وترك المجال للفلسطينيين للمطالبة بحقوقهم فالبشر جميعا يعيشون داخل فضاء عمومي مشترك، و"تبين **أرندت** أن نبيذ كلام الآخر هو انتقاء للأخلاق وهذا الانتقاء شبيه بتحطيم وجه الإنسان أو قتله، ففي القتل ستكون هناك مشاعر ضارية تريد إسكات الآخر بشتى السبل ودحره بمختلف الطرق، لذلك نجد **أرندت** تدعو للحوار والتخاطب السلمي، مهما حدث الخلاف ومهما كانت درجة الاختلاف وخصوصا في المسألة الفلسطينية الإسرائيلية. إن رفض القتل والتصدي للتعصب يكون بالولوج في دوائر الحوار واحتضان الآخر والدخول في علاقة اعتراف وإئتلاف معه"³، فالحوار والتخاطب حسب **أرندت** كفيلا بعقلنة البشر ووكبح إنفعالاتهم فما يحمله الحوار من أبعاد أخلاقية لها كفيلة حتما بكبح المشاعر العدوانية للذات تجاه الآخر، وهذا ما يترجم التعددية البشرية في الأفكار والآراء والتصرفات وعلى الإنسان إحترام هذا التعدد.

¹ مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند **حنة أرندت**، ص119.

² أمنون رازكر اكتسكين "المنفى وثنائية القومية: من شوم شولم وحنة أرندت إلى إدوار سعيد ومحمود درويش، في **مجلة الكرمل الجديد** (العدد 3-4، صيف 2012)، ص 99 .

³ محمد بكاي، "المسألة اليهودية في كتابات **حنة أرندت** الفلسفية والسياسية"، في **الفعل السياسي بوصفه ثورة** ، ص ص 341- 342 .

4- تفاهة الشر:

تطرقت أرندت لمسألة الشر نظرا لما تحمله الكلمة من عنف وآلام عصية على التحمل والوصف، و" يتعلق الأمر بجرائم الإبادة العرقية التي تعرض لها اليهود في أوروبا (ألمانيا والنمسا وهنغاريا أيام النازية) وفي جنوب روسيا، وهو القمع الذي نالت منه نصيبها، كما هو الأمر بالنسبة لمختلف المثقفين والفلاسفة والساسة اليهود حيث عاشت المرأة إغترابا سياسيا من جهة وهوياتها من جهة أخرى"¹. وعليه فإن مقارنة أرندت لمسألة الشر إرتبطت عندها بأزمة العالم الحديث، أي "التصحح الذي اجتاح الوضع البشري في القرن العشرين كقرن الحروب الثورات بامتياز، أي قرن العنف، هكذا يتحول تفسير الشر من التبرير الأخلاقي والميتافيزيقي والطبيعي، إلى التبرير السياسي، فإذا كانت الأديان قادرة على إقناع الناس بأن الشر محايت وملازم للبشرية كشر متوارث عن الخطيئة الأولى، وإذا كانت الفلسفة مع **ليبنيتز Leibnitz** (1717-1646) قادرة على اعتبار الشر ملازما لأفضل العوالم الممكنة، وإذا كانت الفلسفة الأخلاقية الكانطية قادرة على تبرير الشر بإرجاعه إلى أصل الطبيعة كشر متجذر في الوجود البشري، وكميل مخالف للقانون الأخلاقي"²، فإن أرندت تفسر مسألة الشر تفسيراً سياسياً، وترى فيه الثمرة المرّة التي أنتجتها الأنظمة التوتاليتارية المستبدة، ذلك أن الإنسان في ضل النظام التوتاليتاري يفقد صفة التعدد والإختلاف والقبول بالآخر، وهي تسقط هذه الرؤية على النازيين الذين رفضوا أن يعيش اليهود باعتبارهم فئة أخرى مختلفة عن الألمان فوق الأراضي الألمانية بالرغم من أنهم يتمتعون بالجنسية والوطن نفسه وهنا تقول أرندت: "لقد كان النازيون على قناعة بأن الشر يمارس في عصرنا قوة جذب مرضية ونقطة تقاسمهم إياها الدعاية الشيوعية في روسيا وفي الخارج"³. وعليه فإن أرندت لم تفتها الإشارة إلى هذا، بل كانت على وعي تام بأعمال تلك المؤسسات النازية، التي كانت سببا لفرارها إلى فرنسا، ومن ثم إلى أمريكا لكنها

¹ رشيد العلوي، "هل يمكن الحديث عن شر سياسي بالنسبة إلى حنة أرندت؟"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 206.

² المرجع نفسه، ص 207.

³ حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ص 103.

قررت بصفقتها منظره سياسية التركيز على البعد السياسي للعمل، واعتبرت هذه الأعمال الإجرامية تفاهة لا أكثر أو أقل،" فلن يحس من قام بكل تلك المحرقة و المجازر والتهجير والتقتيل، بوخر الضمير أو معاقبة قانونية ما دامت لا سلطة تعلو على الأنظمة الكليانية المستبدة أو تقوم بمراقبتها ومحاكمتها"¹.

لذلك أطلقت أرندت عبارة " تفاهة الشر *وصفا على ما قام به أدولف أيخمان **Karl Adolf Eichmann** (1906-1962) ** من زجه وتحشيديه لليهود في معسكرات الإبادة الهولوكوست في صورة لا تتضمن شرا متجزرا بل لتفاهته وعاديته، لأن السلطة التوتاليتارية تجعل مرتكبي الجريمة بإيعاز منها لا يشعرون بفضاعته وأساويتها وإنما بأنها أمر عادي، وما القائم بهذه الجرائم إلا أداة لها، لا يعي مسؤوليته اتجاه الإنسانية بل تنفيذه لقرارات ادارية وبطاعة عمياء فقط"².وهنا ترى أرندت أن ايخمان كان مجرد عامل لتنفيذ الأوامر، أي أنه عبد مأمور فهو مجرد أداة تنفيذية أو آلة شر تافهة في يد النازية، إن الشر الجذري والأصلي يكمن في ممارسة الأنظمة الكليانية النازية، في تعطشها لإراقة الدماء وتدمير العالم بالحروب التي لا طائل منها إلا الخراب. فأيخمان لم يقرأ " كتاب هتلر كفاحي، وعندما عُرض عليه أن ينظم إلى قوات الأمن الخاصة SS ردّ قائلا: لم لا، لم تكن لدى أيخمان أي نية للدفاع عن أفكار هتلر العنصرية التي لم يكن يعرفها أصلا ، أراد الإنضمام فقط ليحسن مستوى معيشته، إن إجابته

¹ محمد بكاي، "المسألة اليهودية في كتابات حنة أرندت الفلسفية والسياسية"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص333.

* السياق الذي رافق استعمال العبارة ارتبط بتغطيتها الصحفية لجميع المحاكمات التي تمت ما بين أبريل 1961-ماي 1962 لأدولف أيخمان وذلك لحساب مجلة النيويورك و التي صدرت لاحقا في كتاب "أيخمان في القدس".

** كان أدولف أيخمان أحد المسؤولين في القوات الخاصة الألمانية وهو الذي تعود إليه مسؤولية الترتيبات اللوجستية كرئيس جهاز البوليس السرية والإدارة المكلفة بإعداد مستلزمات المدنيين في معسكرات الاعتقال وإبادتهم أو ما عرف آنذاك بالحل النهائي، وعند انتهاء الحرب العالمية الثانية تمكن أيخمان من الهروب سرا إلى عدة دول حتى استقر الأمر به في الأرجنتين متخفيا باسم مستعار وشخصية جديدة حتى سنة 1960 حيث تمكن عملاء الموساد الإسرائيلية من التعرف عليه وإلقاء القبض عليه ونقله غير مبالين بالموثيق الدولية أو الحرمة الأرجنتينية، إلى إسرائيل حيث وقعت محاكمته وإدانته وشنقه سنة 1962 .

² علي عبود المحمداوي ، "حنة أرندت كشف إنجاب الفعل ونسيانه"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص51.

لم لا ؟ لا تؤكد شرا ميتا لدى أيخمان ولا مشاعر معادية¹، وعليه فأيخمان لا يوجد لديه أي قناعات قناعات إيديولوجية أو دوافع خبيثة بل كان يؤدي واجبه بضمير مهني مرتاح، في حين أن عدم راحته ستكون مع نسيانه لأوامر الفوهور (Führer) التي تلقاها بشأن حرق اليهود. "فعل الشر هذا لا يمكن وصفه إلا بالتافه فالتهرب بوجه مفرط من جبل الاتهامات الموجهة إليه في المحاكمة، وتبريرها أنه كان يفعل ذلك امتثالا للقانون، حول مسار الشر ودلالته من خرق للقانون إلى امتثال له، بل وصل فعل الشر حد البطولة، بطولة أولئك الذين لن يتوقفوا عند أسوأ التجاوزات والذين يميزون أنفسهم بشكل لا ينكر، بطريقة ما نتيجة لذلك، وهكذا فنحن لا نستطيع إلا أن نتذكر هتلر، ليس هذا فحسب ولكننا لا نستطيع أن ننسى هتلر"²، هنا بحثت أرندت عن صورة أخرى لاتهام أيخمان وهي اللامسؤولية فحسب أرندت " نحن هنا أمام نوع آخر من المجرمين، ونوع جديد من البشر، ناس يقومون بأفعال شنيعة، لأن صفة الوعي والتفكير قد ماتت عندهم وتحولوا إلى كائنات ميكانيكية"³، إن ما كان ينقص أيخمان هو القدرة على التفكير، هذا ما يجعل أيخمان يتهرب من الواجب التقليدي بأنه مجرم في حق الإنسانية لكونه لا يمتلك نية فعل ذلك عن قصد وإنما مقتضيات الواجب المهني، وهنا تقول أرندت: "إن العنف والرعب الممارسين في البلدان الكليانية لا يعبران أبدا عن السلطة بمفهومها السياسي الحقيقي، ومعنى اختفاء السلطة هذا هو ببساطة اختفاء الإرادة لتحمل المسؤولية، لأن السلطة الحقيقية ترتبط دائما بالمسؤولية تجاه العالم"⁴، حتى إن أيخمان صرح في معرض التحقيقات معه " أنه مستعد لأن يرسل والده للموت إن تلقى أمرا بذلك"⁵، وهو في تصريحه هذا يريد أن يصف نفسه بالمثالية والكمال والإخلاص للواجب المهني، لكنه في الحقيقة شخص فاقد لمملكة

¹ مليكة بن دودة: فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص 157.

² جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ص 371.

³ Hannah Arendt, **Eichmann a Jérusalem**, rapport sur la banalité du mal, traduction française, A Guérin (paris, Galimard, 1966), p 44.

⁴ Hannah Arendt, **la crise du la culture**, p 15.

⁵ Hannah Arendt, **Eichmann a Jerusalem**, p 41.

التفكير وإبداء الرأي ، تقول **أرندت**: " كانت الميزة البارزة التي نستشفها من تصرفاته سواء المنقضية أو الجلية خلال المحاكمة وأثناء التحقيقات التي سبقتها كانت كلها بالخصوص سلبية، لم يكن الأمر غباء ولكنه غياب للرأي"¹.

هنا تطرح **أرندت** مسألة الوعي والضمير من خلال حالة **أيخمان** ، "هل شعر **أيخمان** بتأنيب الضمير؟ ، عندما أجاب عن هذا السؤال قال إنه كان سيشعر بتأنيب الضمير فقط لو لم يطبق الأوامر. وأضاف محاميه أنه شعر بالذنب أمام الله ولا يشعر بالذنب أمام القانون"² . إن النقاهاة تكمن " في استقالة العقل والضمير من تحمل المسؤولية بوعي، لأن من قام بهذه المجازر من **ايخمان** وغيره من جلاوزة السلطات الشمولية لم يكونوا سوى جزء صغير وتافه من ماكنة البيروقراطية التوتاليتارية التي لا تدع لهم أي مجال في أن يحسوا بإنسانيتهم، ومن ثم أن ينتظر منهم العمل باتجاه ما هو إنساني"³.

ان تشخيصات **أرندت** هذه والتي نتجت من حضورها لجلسات محاكمة **أيخمان** وتجسدت بدورها في كتابها "**ايخمان في القدس**"، غيرت من النظرة المألوفة حول الشر. كما جلب عليها هذا الكتاب حملات صهيونية من النقد والهجوم وذلك لأنها أبرزت أن **أيخمان** كان مجرد موظف تافه، وهو لم يكن وحشا ولا كارها لليهود مثلما حاول المدعي العام الإسرائيلي تصويره بل كان شخصا عاديا تماما، حيث تقول: "إن ما يثير إنتباهي لدى المتهم ، هو الإستخفاف الواضح ،إلى درجة أننا لا نستطيع العودة إلى الشر الصريح الذي كان ينظم أفعاله إلى المستوى الأكثر عمقا في الجذور أو الدوافع ، لقد كانت الأفعال مخيفة غير أن المسؤول عنها أو على الأقل المسؤول الأكثر جدارة الذي نحاكمه عندئذ كان عاديا جدا ، مثل كل الناس، وليس بالشيطاني أو القبيح"⁴ ، **أرندت** لم ترى في **أيخمان** تجسيدا للشر الجذري، بل هو موظف عادي مثل كل الموظفين الذين كانوا تحت إمرة النظام النازي، فإن أرادت المحكمة

¹ حنة أرندت، حياة العقل، ص14.

² مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص158.

³ علي عبود المحمداوي، "حنة أرندت كشف إنحجاب الفعل ونسيانه"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص53.

⁴ حنة أرندت ، حياة العقل ، ص14.

الإسرائيلية معاقبته فعليها أيضا معاقبة جميع من كان سببا في المحرقة تلك، وهنا أشارت أرندت إلى أن هذه المحاكمة كانت تتطوي على غايات أخرى، حيث إعتبرت أن محاكمته من قبل الدولة الإسرائيلية" كان محاولة منها لترسيخ دعائمها عبر محاكمة مسرحية، خصوصا وأنها أجريت في وقت كان يسعى فيه دافيد بن غوريون David Ben-Gurion - أول رئيس وزراء للكيان الصهيوني- للحصول على المزيد من التعويضات المالية من ألمانيا الغربية، وقد هاجمته أرندت واعتبرته أصوليا قوميا يحاول الهيمنة على الشعوب المتوسطة ولا يحاول كسب تعاطفها، وكشفت أرندت الى جانب ذلك دور المؤسسات اليهودية في التعاون مع النظام النازي، بإيعاز من المنظمة الصهيونية العالمية مما أثار الشك في الإدعاء الصهيوني بكون اليهود ضحايا دائمين للنظام النازي¹، وهنا إتهمها الصهاينة بالمعاداة للسامية وباليهودية التي تكره ذاتها، على إعتبر أنها لم تتعامل مع هذه المسألة برأفة وبرحمة ولم تبدي تعاطفها مع الضحايا اليهود. "كما أن كثيرا من اليهود ذهلوا تحت وقع كلمة تفاهة وهي العنوان الفرعي للكتاب، والتي اعتبروها إهانة لمعاناة اليهود وتلميحا لتواطئهم مع النازيين، في هلاك الطائفة اليهودية في ألمانيا النازية، حيث وصف المؤرخ اليهودي الكبير غير شوم شولم ذلك الاتهام الذي صدر من قبل "أرندت"، أن له دلالة أخرى كأن تطلب منا كما يبدو الاعتراف بأن اليهود أيضا كان لهم يد في أعمال هذه الإبادة الجماعية"². وقد ردّت حنة أرندت في أكثر من مناسبة على هذا الصدى الذي ظهر من وراء إصدارها لكتابتها وأجابت: "...إذ هناك أمران يستحقان الذكر: الأول تشويهه متعمد إستههدف الكتاب، والثاني حصول سوء فهم له، ولا يمكنني تصور أن أحدا ممن قرأ الكتاب أن يدعي أنني كنت أخلق أعذارا لأبخمان وأبرر المجزرة المرتكبة في حق اليهود وما فعله النازيون من جرائم"³

¹ نادرة السنوسي، "حنة أرندت وموقفها من النازية"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 210.
² محمد بكاي، "المسألة اليهودية في كتابات حنة أرندت الفلسفية والسياسية"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 330.

³ Hannah Arendt, **the Jewish writing**, Edited by Jerome Kolnand and Ron H. eldman, (new York: shocken books, 2007), p 485.

لا تقصد أرندت بعبارة تفاهة الشر التقليل من فضاة الجرائم التي كان أيخمان شريكا فيها، ولا تصغيرا من هول حادثة المحرقة ، بل على العكس من ذلك كانت أرندت تفكر في حجم الصدمة وصعوبة تقبلها والحكم على جرائم مفزعة وكارثية، إرتكبها البشر في حق بعضهم، أناس عاديين لكنهم لا يملكون القدرة على التفكير، هذا الأخير هو حسب فيلسوفتنا جوهر الحياة ذلك أن " الحياة المجردة من الفكر ليس لديها من مستحيل...فالناس الذين لا يفكرون هم مثل الذين يسيرون وهم نيام"¹. إن ما انتقدته أرندت في هذه المحاكمة هو الطريقة التي جرت بها هذه الأخيرة، أي أنها انتقدت الإجراءات القانونية التي تم إتباعها في المحاكمة، فأيخمان وغيره من الجنود الذين إستعملهم النظام النازي لإبادة البشر هم مجرد أدوات لتحقيق أهداف هذا النظام ، إن هذا الأخير هو من يتوجب محاكمته لأنه حوّل الجلّادين إلى أدوات والضحايا إلى حيوانات تقول أرندت: " من المفترض ألا يحاكم أيخمان باعتباره مجرما قام بفعل غير أخلاقي، وإنما كان يتوجب الاعتراف أنه ليس مذنبا، بقدر ذنب النظام النازي الذي أطاعه، وهذا يكفية أن يعترف أنه ارتكب جريمة في حق الإنسانية"²، فالشر في نظر أرندت لا يعود سببه إلى الفاعل الذي تحوّل إلى مجرد وسيلة وأداة لتنفيذ سياسة عنصرية تقوم على رفض إختلاف الآخر، هذه السياسة التسلّطية التي تقوم على القوة والعنف لا يمكنها أن تؤسس لسلام بين الشعوب ولا لفعل حر، فالعنف لا يولد إلا عنفا، وعليه فمن المفروض ألا يحاكم أيخمان باعتباره مجرما قام بفعل لا أخلاقي، وإنما يتوجب معاقبة النظام السياسي النازي الذي يمثله. وعليه فنظرتنا إلى الجريمة يجب أن تتغيّر ، فليس الجرم كفعل هو ما يجب محاكمته، في مثل هذه الجرائم بل الجرم باعتباره مسّا مباشرا بفكرة الانتماء للجماعة، أي الإلتناء لهذا العالم، وهنا يكون الشر وفي صورته القسوى والتافهة هو رفض التواصل مع الغير ورفض قبوله كما هو بإختلافاته وتميّزاته

¹ حنة أرندت ، حياة العقل ، ص254.

² Hannah Arendt, *Eichmann a Jerusalem*, p 15.

الفصل الثالث: الحياة السياسية الجديدة في فكر حنة أرندت.

أولاً: نظرية الفعل السياسي عند حنة أرندت.

1- الحرية والسياسة.

2- الفضاء العمومي.

3- التعدد والتمييز.

ثانياً: الاخلاق والتربية كحل لأزمة العنف.

1- العنف والتسامح.

2- المسؤولية.

3- التربية.

ثالثاً: أرندت وتأثيرات ومواقف.

1- أثر أرندت الفلسفي.

2- المواقف المعارضة لفكر أرندت.

إن تفكير أرندت في السياسة بشكل عام ، وفي ظاهرة العنف خصوصا ، هو في جوهره تفكير في أزمة الإنسان الحديث ووضعه غير السوي في العالم الجديد، عالم الحداثة والتقنية التي بلغت ذروتها مع القرن العشرين، وهو ما جعلها تصف هاته الأزمنة بالحاكمة والمظلمة والمتصحرة ، حيث فقد فيها الإنسان قيمته ووجوده كمواطن سياسي حر، ليسقط في دوامة الشغل والإنتاج .وعليه ففيلسوفتنا قد قدّمت لنا صورة مأساوية عما خلفه العنف على الإنسان في هذا القرن، قرن الحروب و الدمار كما وصفته أرندت، والذي أدى الى أفول كلي لمعنى السياسة.

إلا أنه ورغم كل هذا ، فإن أرندت ظلّت متمسكة بالحاجة الى إعادة التفكير في السياسة والوجود الإنساني بنبرة من الامل ، وهنا تكمن جرأة هذه المرأة وشجاعته الفكرية. من هنا نتساءل :ما هي الإعتبارات التي أسست عليها أرندت الحياة السياسية الجديدة؟ أو بعبارة أخرى، ما هي الحلول السياسية المقترحة من قبل أرندت لإعادة تأسيس حياة سياسية بعيدة عن العنف؟

أولاً: نظرية الفعل السياسي عند "حنة أرندت":

يعد فكر أرندت السياسي نتيجة لظروف عصرها، وانعكاسا للأحداث السياسية التي شهدتها القرن العشرين، حيث كرّست المرأة فكرها لخدمة الإنسان، تبعاً لذلك فإن اهتمام أرندت بالفلسفة السياسية لم يكن من جهة العرض الكرونولوجي للنظريات، وإنما كان اهتماماً بالتفكير السياسي في حد ذاته، أي ما يجعل السياسة أمراً ممكناً، وتترتب عليه ممارسة حقيقية للسياسة.

كل هذا دفع أرندت إلى إنشاء نظرية حول الفعل السياسي، هذا الأخير الذي هو النشاط الوحيد الذي يربط الأشخاص فيما بينهم والذي يتعلق بالمجال السياسي، وهي بهذا تستبعد العاملين الآخرين اللذين قامت بمعالجتهما، ويتعلق الأمر بالعمل كعالم طبيعي أو بعد بيولوجي للنوع البشري يرتبط بالإنتاج والاستهلاك، والشغل كعالم اصطناعي يرتبط بالأدوات. وهنا نتساءل :ما هي مقومات هذه النظرية؟ وما هي شروط تحقق هذا الفعل السياسي؟

1- الحرية والسياسة:

في غمرة ما لاحظته أرندت من عنف واستبداد وإرهاب، وما أدت إليه هذه المظاهر من إلغاء للحرية، ارتأت فيلسوفتنا إلى إعادة صياغة مفهوم الحرية والسياسة. و" لقد كان التراث الفلسفي والسياسي العريق، وخصوصا التراث الإغريقي والروماني هو المنطلق الأصلي لكتابات أرندت تحت ما يمكن تسميته **بالنفخ الهایدغري**، حيث لا تخلو أفكار أرندت من أطياف هايدغر الذي جعل هو الآخر من التراث الإغريقي صلب التفكير الفلسفي والامتحان النظري ونفخ في كتابات أرندت قضايا أنطولوجية أكدت مع تطور مسارها الفكري"¹.

إن عودة أرندت إلى البدايات التأسيسية لدى الإغريق، هي عودة تبتغي من ورائها فهم ما وقع للسياسة في عصرها من تشويه وتحريف أفرغها من جوهرها، خصوصا مع الأنظمة التوتاليتارية التي تعززت في القرن العشرين. حيث فقدت السياسة معناها الحقيقي المتمثل في الحرية، بل أعتبر التخلص من السياسة هو التحرر، فما كان يهم الشعب هو شكل للحكومة تعمل على المحافظة على حياتهم من دون تدخلهم في الحياة السياسية. وهذا مادفع أرندت إلى العودة إلى الفكر الفلسفي وكذا التفكير السياسي لدى اليونان، " حيث جعلت من هذه الثنائية صلب انشغالها الفكري واشتغالها الأكاديمي لكن من وجهة القراءة النقدية والمراجعة الإبيستيمولوجية، ففي القديم أسكن الفلاسفة الحرية في سجن الإرادة ونظروا إليها نظرة داخلية، تنعم بها الذات داخل إمبراطوريتها الخاصة، وكان هذا هو دأب الرواقية مع الفيلسوف **إبكتيتوس Epictetus (55-135) ق.م**، الذي حصر الحرية في الأعماق الجوانية وفي الاعتزال عن العالم، يبين **إبكتيتوس** أن الإنسان حر عندما يكتفي بما يطيق عليه، ولا ينخرط في مجال يجد فيه العوائق"²، على إعتبار أن الإنسان لا يستطيع تسيير العالم الخارجي أو التحكم فيه كما يريد، وهو يعرف ذاته أكثر من أي كائن آخر بالتالي فهو يتحكم بذاته لا بالآخر.

¹ محمد شوقي الزين، "الحرية جوهر السياسة"، في مجلة الأزمنة الحديثة، أسئلة الحرية ورهاناتها (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، العدد 05، 2012)، ص 27.

² المرجع نفسه، ص 28.

هذا الهروب من العالم نحو الذات سيثبت المفهوم الخاطيء للحرية حسب أرندت ،ويتأكد هذا بشكل بارز مع المسيحيين المتأثرين بالرواقية على غرار القديس أوغسطين ليستمر حتى عصر جون جاك روسو **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1788)، و"هنا تستشهد أرندت بذلك الصراع الداخلي الذي يشير إليه الفكر المسيحي لدى كل من القديس بولس والقديس أوغسطين، الصراع بين ما أريد وما أفعل ،تسميه أرندت بالديالكتيك الفاعل ، هل يحدث شيء بين اللحظة التي أريد فيها واللحظة التي أقوم بها ، وهنا توصلنا أرندت إلى الحدود الفاصلة بين الحرية والإرادة ، إذ إن اللحظة التي يختفي فيها هذا الصراع القاتل بين الإرادة والإستطاعة هي لحظة الحرية"¹ ، في نظر أرندت هذا المفهوم الزائف للحرية ترسخ أكثر مع روسو ، هذا الأخير ربط مفهوم الحرية بالإرادة العامة حيث يتنازل كل شخص عن حقوقه لصالح الجماعة ، إن ظهور الإرادة الجماعية حسب أرندت، ماهو إلا نتيجة من نتائج ربط الحرية بالإرادة ، فهذه الجماعة لن تستطيع أن تعبر عن كل شرائح المجتمع ، بل تمثل مجموعة معينة إستطاعت إمتلاك الساحة السياسية وشكّلت الأغلبية وأصبحت تمثل الإرادة الجماعية التي في نهاية المطاف ستستبد الشرائح الأخرى .

تتناقش أرندت هذه المفاهيم لتخرج الحرية من هذا المفهوم الفلسفي للإرادة المتعسفة لتبيّن أن المجال الحقيقي لتجريب الحرية هو الفعل ، أي السياسة وهنا تقول: "إن ما يبرر وجود السياسة هو الحرية ومجال تعبيرها هو الفعل"²، ومعنى هذا أن الحرية كما تفهمها أرندت هي قدرة الإنسان على الفعل العياني والملموس،والذي يظهر من خلال الممارسة السياسية والمشاركة في الحياة العامة ، "بحيث تتحول هذه الحرية بصورة أخرى إلى قدرة على إتخاذ القرار في شؤون القضايا الإنسانية عبر المشاركة في تدبير الشأن العام والإسهام في الحياة العامة بقدر من الفاعلية والتفاعل"³. وعليه فالسياسة عند أرندت مرادفة للحرية وهنا تقول: "إن الحرية على إعتبار أنها صفة واقعية قابلة للظهور والإثبات تتطابق مع السياسة، وكأنهما وجهان لشيء

¹ مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص68.

² Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p85.

³ العياشي الدراوي، "الفضاء العمومي عند حنة أرندت"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص117.

واحد"¹. إن جوهر معنى السياسة إذن - حسب أرندت - ليس أمرا سوى الحرية بما تحمله من نزوع نحو الفعل، وانفتاح على الآخر وتفاعل معه. وعليه فالسياسة لا يمكن أن يستقيم أمرها إلا في فضاء حر يميّزه الاعتراف المتبادل بين عناصره، وتغيب عنه أنماط الإقصاء والنفي وأساليب السيطرة والتحكم، وهذه هي الروح الإنسانية التي يجب أن تسود بين البشر. إن الإنسان وفي ممارسته لحرية من خلال الفعل يحتاج دائما إلى الآخر من أجل أن يعبر عن آرائه وذلك لا يكون إلا بالكلام، هذا الأخير هو "ظاهرة اجتماعية قبل أن يكون ظاهرة صوتية، ونعرف أن اللوغوس **logos** في الإغريقية يدل في الوقت نفسه على الكلام والتفكير، من الفعل تكلم **legein** ومن يتكلم فهو يفكر أي يجمع بين النشاط العقلي والنشاط التواصلية، بعرض الأفكار واستعراض المشاريع والكشف عن النوايا، أي أنه يمارس التفكير ويربطه بالعالم"². كما أن الكلام ليس مجرد وسيلة للتعبير، بل هو أيضا تعبير عن هوية البشر وهو الصفة المميزة للإنسان عن غيره من الكائنات الحية، الكلام هو الذي يجعل الإنسان كائنا مدنيا يتواصل مع غيره ويريد إفهام غيره عن رغباته وآرائه، إنه الترجمة الأكثر وضوحا لأفكار البشر، فالفكر لا يستطيع الإستغناء عن اللغة فبدونها لا يمكن له الظهور إلى العالم الخارجي، وهنا تقول أرندت: " لا تصير الأنشطة الفكرية، الخفية والمتعلقة بما هو متخفّ واضحة إلا عن طريق اللغة... ليست الروح وإنما الفكر هو الذي لا نستطيع حرمانه من اللغة"³، وعليه فاللغة هي التجسيد الحرفي للأفكار والرغبات المدفونة داخل الإنسان، " ولهذا السبب كل حظر للكلام هو قتل لجوهر الإنسان وطبيعته البشرية، فليس غريبا إذا كانت الأنظمة التوتاليتارية التي قامت أرندت بتشريحها لا تكتفي بتعزيز القوة عبر التقنية أو تقنين القمع والعنف، بل أيضا تقتل في الإنسان هويته وهي التعبير"⁴.

¹ Hannah Arendt, **la crise de la cultur**, p97.

² محمد شوقي الزين، "الحرية جوهر السياسة"، في **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، ص76.

³ حنة أرندت، **حياة العقل**، ص135.

⁴ محمد شوقي الزين، "الحرية جوهر السياسة"، في **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، ص 77.

بعد تحرير أرندت مفهوم الحرية من مفهومها التقليدي ، كان عليها أن تجد مفهوما للحرية يتناسب مع مفهومها للسياسة والذي يمثل حقا سبب وجودها ، لذا فقد ربطته بالفعل والقول، وعليه فهي شيء يبدأ باستمرار، من هنا تكون ملكة البدء هي الحرية حيث تقول: "إذ أن كل إنسان عندما يبدأ في الحياة ، يبدأ معه شيء جديد في الوجود ، يبدأ شيء لم يكن له وجود من قبل ، يولد الإنسان ليبدأ، بل يولد ليقحم في العالم ملكة البدء"¹، وعليه فالحرية هي المبادرة والبدء وهنا تشبه أرندت فضاء السياسة بالمسرح من خلال عرض البشر لآرائهم وأدائهم لهذه الآراء ، وهنا تقول: "قبل أن تكون الحرية صفة ملازمة للفكر والإرادة، فإنها كانت أولا وقبل كل شيء المبدأ الذي يسمح للإنسان الحر بالتنقل والخروج من بيته والسفر عبر أرجاء العالم ولقاء أناس آخرين ومشاركتهم القول والفعل"².

إن السياسة التي تقصدها أرندت هي السياسة المعبرة عن القول والفعل والأداء الحر، تلك التي تسود بين الناس وتلامس مشاكلهم وعلاقاتهم داخل الفضاء العمومي، ولا تقصد بها الهياكل المنتخبة والمجالس الموضوعية. إن المبادئ الأساسية للسياسة تتجسد في الفضاء الحر الذي يجمع بين الناس، من خلال علاقاتهم وتواصلهم بالفعل والقول، تقول أرندت: "أن نبدع الكلمات تلك هي الطريقة التي يكتسبها الإنسان ليطمئن، وحتى يتحرر إن صح القول من عالم يولد فيه في النهاية كل واحد غريبا"³ ، إن الفضاء السياسي الحقيقي عند أرندت هو الذي يكون فيه أكبر قدر من التواصل بالكلام والفعل بين أفرادهم فمعنى السياسة عند أرندت هو الحرية، وهنا ترى أرندت أن للسياسة معنى عند الأشخاص الذين يفعلون في مساحة من التواصل والتبادل ويملؤون العالم بالحضور والكلام، والقدرة على الفعل السياسي، أو بالأحرى القدرة على الإبداع، تقول أرندت: "إذا كان معنى السياسة هو الحرية فهذا يعني أن لنا الحق في إنتصار معجزة في هذا المجال وليس في مكان آخر ، ليس لأننا نعتقد في المعجزات ولكن لأن الناس

¹ نقلا عن مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص77.

² Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p 192 .

³ حنة أرندت ، حياة العقل ، ص137.

طالما يستطيعون الفعل ، فهم قادرون على الأداء والتنفيذ بشكل دائم¹. وعليه فالحرية لا يمكن أن تكون إلا في السياسة ، هذه الأخيرة التي هي منتج بشري، يصنعه الأفراد عن طريق تواصلهم بأقوالهم وأفعالهم، فالإنسان الذي يحقق المعجزات هو الذي له القدرة على الحركة والابتكار والتعبير ، وذلك لا يكون إلا بالفعل السياسي الحر.

خلاصة القول إذن أن مقارنة أرندت لسؤال الحرية لم تكن الغاية منها تكرر أو تأكيد ما قيل عن الحرية منذ البدايات التأسيسية للمفهوم ، بل على العكس من ذلك فقد لمسنا رفضا جذريا لكل ما كُتب عبر تاريخ الفلسفة في الموضوع ،معتبرة أن مفهوم الحرية الذي كان سائدا هو مفهوم ذاتي، ولا علاقة له بالواقع الحياتي للإنسان، فالبشركائنات متكلمة وفاعلة وهي بممارستها هذه تعبر بكل حرية عن وجودها في هذا العالم وهذا ما نلمسه في قولها "يتقدم البشر بالأقوال والأفعال ويشيرون بذلك إلى الطريقة التي يريدون الظهور فيها"²، وعليه فالنظر إلى الحرية بما هي أساس للفعل السياسي -حسب أرندت -يهدم كل إمكانية ظهور العنف و التوتاليتارية أو أي صورة من صور الحكم الاستبدادي . لكن أين يمكن أن تتحقق هذه الحرية؟ ما هو المكان الذي تراه أرندت مناسباً لممارسة هذا الفعل السياسي؟

2- الفضاء العمومي:

يعد مفهوم الفضاء العمومي أحد أبرز العناصر المكوّنة للفكر السياسي والفلسفة السياسية الحديثين، مثلما أنه أهم سمة للحدثاثة السياسية، "برز وتطور أكثر في سياق فكر الأنوار وتحديدًا مع إيمانويل كانط" I.kant (1724-1804)م، الذي تميّزت فلسفته بمفهوم النقد، وقد جسّد هذا التأسيس الكانطي منطلقاً للمراجعة الهيلجية في حقل فلسفة الحق والتاريخ، ودافعا للنقد الماركسي لمقولات الدولة البرجوازية والخطاب الإيديولوجي، ومفهوم حقوق الإنسان وما شابه ذلك³. وبعد يورغن هابرماس J. Habermas (1929م) "أبرز من اشتهر أكثر من

¹ حنة أرندت، ما السياسة؟، ص32.

² حنة أرندت ، حياة العقل ،ص40.

³ العياشي الدراوي، "الفضاء العمومي عند حنة أرندت"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص122.

غيره في وضع أطروحة متكاملة في مجال العمومية إستنادا إلى **كانط**¹، غير أن ما يعنينا في هذا المقام هو توضيح رؤية **حنة أرندت** للفضاء العمومي.

ترى **أرندت** أن مكان تجسيد الحرية والشرط الإنساني لتحقيقها من حيث هي مطلب إنساني هو وجود فضاء عمومي يتيح إمكانيات المشاركة و التفاعل ، هذا العالم لا يكون وجوده سابقا لوجود الإنسان حسب **أرندت** إنما الإنسان هو من يصنع هذا الفضاء بعد ظهوره وتواصله وتفاعله مع الآخر، وذلك بشرط أن يكون هذا الفضاء مكان ميلاد السياسة ، فالعالم بإعتباره مكانا عموميا هو في الحقيقة مجموعة من العلاقات التي تربط بين البشر ، نقرأ لها هذا في قولها: "أن تكون حرا لا يقتضي فقط التحرر * ، ولكن التعامل مع أشخاص آخرين يتقاسمون الوضع ذاته ، كما يستدعي فضاءا عموميا مشتركا للإلتقاء بالناس، فضاء في إطار سياسي حيث يمكن للناس الأحرار الإنضمام إليه عن طريق القول والفعل وهذا ما يحقق تواصلهم"²، إن هذه الحاجة إلى بروز الأشخاص وظهورهم "لا ترتبط بنرجسية معمة لكنها تكشف عن وجود العالم من خلال إظهار كل وجه من وجوهه بشكل خاص كما تثيره كل وجهة نظر فردية.الظهور يصنع عالم الظهور بما هو فضاء عمومي، وإذا حاولنا أن نفهم كيف يتحقق هذا الظهور تجيبنا **ارندت** كما أجابنا **أرسطو** أنه يتحقق من خلال الفعل والكلام ، إن الفعل والكلام يبديان وجود العالم ويظهرانه ، فإذا لم نثق في الكلام والفعل بوصفهما وسيلتين للوجود معا لن نتمكن من تحقيق العالم الذي يحيط بنا"³.وللاستدلال على ذلك تعود **ارندت** إلى صورة المدينة اليونانية والإغريقية كمثال يجسد بوضوح المفهوم الحقيقي للفضاء العمومي، إذ تقول محددة مفهوم الفضاء العمومي: "إنه المكان الذي تكون فيه الحرية هي حقيقة العالم، مسموعة في

¹ عبد السلام حيدوري، **الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان هابرماس نموذجا**، (تونس: دار نهر للطباعة ، 2009 ، د ط) ، ص 79 .

* التحرر عند "ارندت" هو شرط اولي للظفر بالحرية، وتقصد به التحرر من الضرورات الحياتية، أي التحرر من العمل الذي يشكل القيمة البيولوجية من رعاية بالجسد والاسرة ونظام النسل، كما يتعلق الامر بالتحرر من الشغل الذي يختص به الانسان الصانع والذي يبني على خلفيته الأدوات اليدوية في ادنى مستوياتها و التقنية في اعلى مستوياتها.

²Hannah Arendt, **la crise de la culture**, p 192.

³ مليكة بن دودة، **فلسفة السياسة عند حنة أرندت**، ص106.

الكلام الذي نستطيع سماعه، وفي الأفعال التي يمكننا رؤيتها، وفي الأحداث التي نتحدث عنها وتذكرها"¹. وهنا نلمس بوضوح عودة أرندت لأرسطو الذي يرى في كتابه السياسة أن الكلام هو الوسيلة الوحيدة التي يعبر بها الإنسان عن أفكاره وآرائه وهو ما يساعد على تشكّل العائلة ومن ثم المدينة، "إن الإنسان هو الوحيد من يمتلك الإحساس بالخير والشر في حين أن إجتماع هذه العناصر هو ما يصنع العائلة و المدينة. إن البوليس من خلال نص أرسطو تعتبر نتيجة حتمية لإجتماع الناس حول اللوغوس الذي يعبر عنه الكلام، فالكلام وُجد ليعطي طابعا سياسيا للإنسان، وعليه فما يصنع المدينة عند أرسطو يصنع في واقع الأمر العالم عند أرندت"². إن الصورة التي رسمتها أرندت للفضاء العمومي تجسدت قديما في العلاقات والروابط التي كانت ترسم دولة المدينة اليونانية والتي تراها الحل الأمثل لبناء المجتمع الحديث فالإنسان عليه أن يبقى دائما وفيا لهذه العلاقات من أجل إستمرار الحياة.

إعتبرت أرندت الفضاء العمومي دائما مجالا للحرية والمساواة، وليس حقلا للعنف والتسلط والاستبداد، بماهي عوائق تمنع الإنسان من أن يُظهر آراءه وبالتالي والمشاركة في الحياة السياسية العامة، وعليه فإن من أبرز المساويء التي جاءت بها الحداثة في نظرها هو أنها فصلت بين المجالين العام والخاص، حيث تقول: "إن كل عمل يُقدم الناس على فعله ضمن الاسرة أو ضمن المدينة متوقف على التمييز بين الجالين الخاص والعام"³، وما الفرق بين الأسرة والمدينة إلا "فرق بين الحياة الخاصة في النطاق الضيق والحياة العامة التي تتحدد في الساحات العمومية، والتي تتغذى من الحوارات والنقاشات العامة، أو صورة لتبادل الآراء والأفكار ووجهات النظر في جو من الممارسة الديمقراطية المباشرة والحية، أي هو فرق بين فضاء مغلق ضيق يبعث على الإنكفاء والسلبية وآخر مفتوح يبعث على الإسهام والفاعلية"⁴، إن المقصود بالفاعلية هنا هو تفعيل العقل من خلال عرض الأفكار وتحليلها ومناقشتها

¹ Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p 202.

² مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص106.

³ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p 122.

⁴ العياشي الدراوي، "الفضاء العمومي عند حنة أرندت"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص127.

ونقدتها، "بمعنى توظيف العقل توظيفا نقديا من خلال فتح المجال للنقاش والحوار، على نحو يماثل الأسلوب السقراطي الذي كان يعرض الأفكار والنقاشات بشكل عمومي، ويتفاعل مع أسئلة وانتقادات الناس في فضاء المدينة العام فالفكر النقدي لسقراط ومن بعده كانط - حسب أرندت - يتعرض لاختبار حر وعمومي، مما يدل على أنه كلما كثر المشاركون كلما اتسع الفكر النقدي وكبرت مساحة التداول والتبادل" ¹. فأهمية الخطاب السياسي الحديث تتجلى في "جعل العالم مصدرا للتجلي السياسي وربطه بواقعهم أي بالمجال العمومي وما تثيره من مسائل تقترن بالسيادة والشرعية والتعاقد الاجتماعي والممارسة الديمقراطية وحرية استعمال العقل، بما هو مصدر للتفكير الحر دون رقابة أو توجيه من لدن أية سلطة خارجية" ². تميز أرندت بين الخاص والعام في تحديدها لمفهوم الفضاء العمومي، فالمجال الخاص حسب فيلسوفتنا لا يعبر أبدا عن الحياة السياسية الحقة، لأنه لا يدل سوى على التسلط والعنف بالإضافة إلى أنه لا يدل سوى على الأنانية وحب النفس وهي صفات لا يمكن أن توجد في المجتمع المدني القائم على التعاون و التشارك وتبادل المصالح، بل توجد في مجتمع ما زال يعيش الحياة البدائية القائمة على الصراع، وتبعاً لذلك فالمجال الخاص يختلف عن المجال العام كون هذا الأخير يمثل الفضاء الأمثل للحرية وحقلاً للفعل السياسي الحق، لذلك فالمدينة السياسية بمعناها الآرنتي أي بما هي فضاء عمومي يتمتع فيه الناس بالحرية الكاملة هي الصرح الأمثل لمحو العنف وإحلال السلم، وهنا تقول أرندت: "لا نستطيع إطلاق صفة الحرية على كل أشكال العلاقات الإنسانية، فعندما يعيش أناس معا دون أن يشكلوا فضاء سياسيا، مثلما هو الحال في المجتمعات القبلية، أو وسط العائلة، فإن العوامل التي تتحكم في أفعالهم وتصرفاتهم ليست الحرية، بل ضرورات الحياة وقلق الحفاظ عليها" ³. إن المجال الخاص إذن يرتبط حسب أرندت بالفرد أي بالبعد الذاتي الذي يحيل في المنظور الكانطي إلى التذوق الذاتي عبر إدراك الجميل،

¹ العياشي الدراوي، "الفضاء العمومي عند حنة أرندت"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص127.

² المرجع نفسه، ص128.

³ Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p 197.

فيما يدل المجال العام على أشكال انضمام الفرد إلى الجماعة، "الآخر" لممارسة الحرية في نطاق الكلية والإجماع الذي يحيل في التصور **الكانطي** أيضا إلى النزوع الجماعي والحس المشترك. وعلى هذا الأساس ينتزل مفهوم الفضاء العمومي منزلة المركز في دائرة تصور **حنة أرندت** بشأن طبيعة التجمعات الإنسانية وطرق تحقق الحرية والإجماع، ذلك أن الفضاء العمومي يغدو مطابقا للعالم ذاته، وكل ما يقنسمه الناس ويشتركون فيه "الحس المشترك" وإذا ما تم إدراك العمومية مع **أرندت** في معنى الحس المشترك، فإن ذلك يكشف عن قراءة عميقة قامت بها لكتاب **كانط نقد ملكة الحكم**، وقد تفتنت **أرندت** على هذا المستوى في سياق بلورة مفهوم الفضاء العمومي للأهمية السياسية والإيتيقية القصوى التي تشتمل عليها القراءة الكانطية لكل من الإجماع والحس المشترك، حيث يجمع **كانط** بين ملكة الحكم والإجماع ويضم بعضهما إلى بعض¹، فأساس ملكة الحكم لدى **كانط** هو "ضرب فكر موسع **monde de pensée élargi** والفكر الموسع هو الذي يقتل كل الآراء المختلفة عن رأيه لا لأنها آراء مختلفة ولكن لأنها آراء ممكنة وإحتمالات جديدة للتفكير، فحسب **أرندت** أن تفكير بعقلية موسعة يعني أن ندفع بخيالنا ليذهب في زيارة، ويجعل الآخرين متواجدين ويتحرك هكذا في فضاء عمومي محتمل، ماذا يمكن أن نستخلص من هذا؟ إن توسيع الفكر ليست مسألة سلوك وأخلاق أو مرتبطة بتقبل الآخر والتسامح بل هي مسألة منهجية مرتبطة أولا وأخيرا بالفكر² فملكة الحكم تتبنى على "مظهر من مظاهر الاتفاق، الذي يتخذ صورة تمثل جميع الكائنات البشرية الأخرى عندما تفكر على نحو قبلي، من أجل أن تجعل من أحكامها مساندة للعقل البشري في كلتيه"³، وعليه فإن تعامل **حنة أرندت** مع الحس المشترك على أنه يقتضي الإجماع والتواصل والاتفاق، إنما يدل عن رغبة لديها في الوصل بين السياسي والأخلاقي في نطاق الفضاء العمومي من جهة (وهذا ما سنتطرق إليه لاحقا)، كما يدل من جهة أخرى على أن المذهب الجمالي شيء مهم في الفعل السياسي، فتصور **أرندت** للفضاء العمومي هو "أشبه بفكرة المسرح الذي يعنى

¹ العياشي الدراوي، "الفضاء العمومي عند **حنة أرندت**"، في **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، ص 129 .

² مليكة بن دودة، **فلسفة السياسة عند **حنة أرندت****، ص 151.

³ Hannah Arendt, **la crise de la culture**, p 193.

بالتطلع للجمهور وكشف الشخصيات المسرحية عبر الأقوال والأفعال، فالفنان الذي يبدع والراقص والمسرحي والموسيقي وأشباههم يحتاجون إلى مساحة لإظهار مهاراتهم مثل أولئك الذين يجدون أنفسهم في المجال العام لإظهار أنفسهم أمام الآخرين"¹.

إن إهتمام أرندت بالجانب الجمالي في نحتها لمفهوم الفضاء العمومي تكون قد أنزلته إلى العالم الواقعي واليومي للناس، مما يعني أن القول والفعل كعنصرين محددين للهوية البشرية يقومان على التكامل بين الفعل السياسي والجانب الجمالي، وهنا يظهر تأثير أرندت العميق بالمؤلفات الكانطية فيما يخص الظهور في الفضاء العمومي السياسي حيث تقول: "لا يلعب مفهوم المظهر، وبالتالي الظاهر، في مؤلفات أي فيلسوف دورا مميزا أكثر مما هو في مؤلفات كانط... إن كل شيء حي بحكم أنه يظهر في الواقع اليومي"².

كما يظهر رجوع أرندت إلى نموذج دولة المدينة اليونانية القائمة على محبة الحكمة وتذوق كل ما هو جميل أي بين الفكر والإبداع الفني، ويظهر هذا جليا عند أرندت من خلال مماثلتها للفيلسوف والفنان تقول: "إن الملك الفيلسوف يبدع الأفكار ويصنعها، إنه يقيم تصوره للمدينة كما لو أنه ينحت تمثالا"³ وعليه فإن رجوع أرندت إلى الإرث اليوناني، وإلى تصور كانط لنقد ملكة الحكم يبرز اقتناعها بالوحدة والتكامل بين السياسي والجمالي وضرورتهما في تشييد صرح الحياة العمومية، كما يبرز إعجابها بنموذج الفضاء العمومي الإغريقي الذي جمع بين الحكم والإبداع الفني.

ولكن ألا يؤدي مفهوم الفضاء العمومي الآرنتي هذا إلى ذوبان الفرد ضمن هذا المجال العام، وإلى فقدان الفردانية والتميز والخصوصية بين الأفراد؟

¹ العياشي الدراوي، "الفضاء العمومي عند حنة أرندت"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص130.

² حنة أرندت، حياة العقل، ص ص 61-62.

³ Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p 145.

3- التعدد والتميز البشري:

إن إعجاب أرندت بنموذج دولة المدينة الإغريقية والرومانية جعلها تحاول رسم صورة شبيهة بالجو السياسي الإغريقي والروماني، " حيث يتفاعل المواطنون ويشكلون بمشاركتهم الجماعية جو سياسيا سليما يرعى شؤونهم ويحمي اختلافهم وتميزهم عن بعضهم البعض. ولذلك جعلت من الفعل السياسي مفهوما محوريا لأفكارها"¹، هذا الأخير الذي يقوم على أساس الحرية كما أشرنا إلى ذلك سابقا. هذه الحرية التي لا تتحقق حسب أرندت الا في الفضاء العمومي، باعتباره ميدانا عاما للتواصل بين الأفراد بالفعل والقول فالسياسة إنما تظهر في العلاقات بين الناس، وفي إعرافها باختلاف الناس وتعدددهم وتميزهم. نقرأ لأرندت هذا في قولها ضمن كتابها **حياة العقل** " التعددية هي أحد الشروط الأساسية لحياة الإنسان في الأرض إلى درجة أنه في نظر الرومان أن تكون بين البشر فذلك يعني أن تكون الكائن الحي الواعي بحقيقة العالم و بحقيقته وأن تقطع أن تكون بين البشر فذلك مرادف للموت"²، وعليه تعتبر أرندت التعدد والتميز المقومين الرئيسيين لحياة البشر وللعمل السياسي إجمالاً، وكل تغييب لهاذين الأخيرين يقود حتما إلى انهيار السياسة وتلاشيها، فالسياسة تتبني على واقع التعددية، " لقد خلق الله الإنسان وكان الله نتاجا إنسانيا أرضيا والإنسان لا يعيش مكتفيا بذاته لكن معتمدا على الآخرين، بالنسبة لوجوده ذاته، يجب أن يكون هناك قلق يتعلق بشأن وجود الجميع وبدونه لا يمكن للحياة المشتركة أن تكون ممكنة"³، فالفعل السياسي يبتكر ويبعد ويقوم بعرض إبداعاته دائما أمام الناس على إعتبار أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن الآخرين الجديد ويعرضه أمام الآخرين، " كما في أداء الفنانين اللذين يحتاجون إلى جمهور مستمع أو مشاهد، فمن دون الظهور ذاك في الفضاءات العامة ونيل الاعتراف من قبل الآخرين ومن دون التعريف بالذوات

¹ محمد بكاي، "المسألة اليهودية في كتابات حنة أرندت الفلسفية والسياسية"، في **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، 346.

² حنة أرندت، **حياة العقل**، ص 99.

³ حنة أرندت، **ما السياسة؟**، ص 33.

ومشاريعها قولاً وفعلاً، لا يمكن تأسيس الفعل السياسي الذي تتضح حاجته إلى التعددية كضمان آخر للحرية¹.

وعليه - كإجابة على تساؤلاتنا السابقة - فإن الإنوجاد مع الغير لا يعني أن الذات إنما تذوب في المجال العام، وينفي التمايزات بين الأفراد ليتكرر نموذج الإنسان كنموذج الحيوان، بل على العكس من ذلك، ففي الفضاء العمومي يتجلى التعدد والتنوع والتميز ، فأرندت تقصد بالتعدد "تعدد قدرات الناس ومواهبهم، وهو موجود في الطبيعة وهذا من أجل أن فتح آفاق للتواصل والتداول وتبادل الأفكار والآراء و القضاء على كل مشاعر الكره والعنف"².

أما التميّز فهو "محاولة تجاوز التشابه والتماثل ، أي أنه لا يمثل أشخاصاً يتقاسمون نفس الآراء والأفكار والمعتقدات"³ ، إن التميّز الذي تقصده أرندت لا يعني التميّز بين طبقات المجتمع أو التميّز العنصري بين الأجناس والألوان إنما هو دلالة على القدرات الفردية للإنسان التي هي أمر نسبي من فرد لآخر ، خلق الله الكائنات متميزة عن بعضها البعض ، كما خلق الإنسان كلّ متميز عن الآخر ، فلكل شخص حقيقته وهويته التي يمتاز بها عن سواه ، وهذا التمييز هو محدد أساسي للهوية وللذات وهو لا يُدرك إلا من خلال العيش المشترك ، أي أن الانسان لا يستطيع إثبات وجوده وذاته إلا في نطاق الحياة السياسية، ولعل هذا ما جعل أرندت تتعت الأزمنة الحديثة بالمظلمة بحكم أن ما يميزها هو غياب فضاء عمومي يُظهر تنوع الناس وإختلافهم أي غياب فضاء سياسي حر . وعليه "فما يمثل موضوع السياسة حسب أرندت هو المجموعة التي يشترك أفرادها في كونهم مختلفين ، وتعتمد أرندت في هذه الرؤية على قراءتها للقديس أوغسطين ، فعند عودتنا إلى نصها الأول مفهوم الحب عند القديس أوغسطين نجد أنها تميّز بين مفهوم المجتمع الذي يقوم على الدين ومفهوم المجتمع الذي يقوم على السياسة ، ذلك أن المحبة هي التي تصل فيما بين أفراد المجتمع الديني ، أما إحترام التفرد والتميز هما ما يربط بين أفراد المجتمع السياسي ،وهنا نفهم مع أرندت أن قوة فضاء الظهور تكمن في أنه

¹ محمد بكاي، "المسألة اليهودية في كتابات حنة أرندت" ، في الفعل السياسي بوصفه ثورة،ص 347 .

² المرجع نفسه،ص347.

³ مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت،ص86.

يجمع الناس ليبرزوا تفردهم وتمييزهم ، لا ليظهروا تشابههم وتمائلهم وإشتراكهم ¹، وهنا تقول أرندت: "إن الفضاء العمومي إنما يظهر بمجرد بداية الأشخاص بالإجتماع بواسطة القول والفعل ، وعليه فهو يسبق كل منظمة عامة أو أي شكل من أشكال الحكومة" ².

رأينا سابقا مع أرندت كيف أن الأنظمة الإستبدادية تمنع الإنسان من الظهور والتواصل مع الآخر، بالتالي فهي تمنع إظهار تعدده وتمييزه وهذا ما يؤدي حتما إلى التغييب التام للفعل السياسي الحر، فضرورات الحياة في ظل هذه الأنظمة الشمولية تُتسي الإنسان قيمة الفعل وتجعله يركض وراء الشغل والعمل، " وهو حال المجتمع الغربي الحديث الذي لطالما توجهت إليه أرندت بالنقد، شأنها في ذلك شأن ما فعله أقطاب مدرسة فرانكفورت النقدية تحديدا ماركوز و أدرونو و كارل أتو آبل و هابرماس ومن يدور في فلكهم - من جهة ما لحقه من أسباب وتجليات الانغلاق والإقصاء لروح الاختلاف والمغايرة، نتيجة سيادة التقنية وبروز قيمة الشغل على حساب قيمة العمل، حيث رأت في بزوغ فجره علامة على أفول نجم المجال العمومي والفعل السياسي بخروج الشأن الاقتصادي، الشيء الذي أدى في نظرها إلى تعميم الضرورة والحاجة وتحويلها إلى شأن عام يحل محل السياسة ³. وهكذا يصبح مجال الفعل السياسي الحر مجالا للحاجة والقهر، وهذا ما ينعكس سلبا على الطبيعة البشرية، فيصبح المجتمع رافضا لكل اختلاف وتمييز.

وما تجدر الإشارة إليه هو أن تحديد ماهية الإنسان مقابل الغير لا تعني اللامساواة، أو أن الإنسان مستقل عن الاشتراك مع الآخرين من حيث هو كائن سياسي وإنما هو التمييز، " لأن الدفع إلى أفق الاحتفال بالفرادة والتمييز ، لا يدل بأي حال من الأحوال إلى إمكان الفصل بين الذات والآخر، وإلا سيكون ذلك نقضا للوجود الإنساني من جهة شرطه السياسي وفاعليته المتحررة مشاركة وفعلا وقولا ⁴، وهو ما يؤدي بالجماعة إلى فقدان مقوماتها وخصائصها التي

¹ مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص 86.

² Hannah Arendt, *la condition de l'homme moderne*, p259.

³ العياشي الدرواي ، "الفضاء العمومي عند حنة أرندت" ، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 137 .

⁴ المرجع نفسه، ص 138.

تحدها، أي كفضاء للتمييز والاختلاف والتفاعل. وهنا تدعو أرندت إلى ضرورة تشجيع اختلاف الأقليات وتمييزهم من طرف الجميع واحترامهم ، " لأن الفعل بالمعنى السياسي يجد كامل دلالاته ومغزاه في هذا "البين بين" أي في العلاقة بين الأفراد التي تسميها التفاعل أو التواجد (inter-est) أي وجود الأفراد قبالة بعضهم البعض. علاوة على ذلك فإن التمييز يشجع حرية الفرد في تحالفه مع الآخرين، فالبنسبة لأرندت التمييز قد يحتوي على التضامن، ولهذا فقد شجعت فيلسوفتنا التفرقة والاختلاف بين بني البشر مع التقيد بالطابع الخصوصي لهم¹. وهذا هو معنى المساواة عند أرندت، هي مساواة قائمة على الحرية والتعدد والانتماء إلى الجماعة السياسية، التي توجهها المصالح العمومية المشتركة، "حيث تكون المصلحة المشتركة هي عظمة الإنسان أو شرف الجنس البشري، أو وقار الإنسان ، ذلك أن التضامن ولأنه يشاطر العقل، وبالنتيجة يشاطره في التعميم، قادر على أن يدرك الكثرة الكاثرة بشكل مفهومي"².

وقد استلهمت أرندت فكرة التضامن هذه من نصوص **جون جاك روسو** ، لتكتشف معناه في المصلحة العامة، "فقد كان روسو، يتمنى أن يكشف عن مبدأ جامع ضمن الأمة نفسها، يكون صالحا للسياسية الداخلية كذلك، وعليه كانت مشكلته هو أن يجد عدوا مشتركا خارج نطاق الشؤون الخارجية، وكان حلّه لها أن مثل هذا العدو موجود في صدر كل مواطن من المواطنين، أي في إرادته الخاصة ومصالحته"³، وهنا ترى أرندت أن الجديد الذي أتى به روسو يتمثل في كون الدافع إلى التضامن هو ما تحتويه الطبيعة البشرية من ميل إلى المصلحة العامة ، وليس كما أقرّ مفكرون آخرون أمثال **توماس هوبز** بأن الدافع إلى التضامن على أساس سياسي مدني هو الخوف من الخطر الخارجي .

إن مهمة التضامن حسب أرندت يجب أن تكون متمما لفاعلية الفعل السياسي ونجاعته وسعيه لمساعدة ومساعدة من هم أضعف في المهمة التشاركية للحياة السياسية ، فالإنسانية متعددة مما

¹ محمد بكاي ، "المسألة اليهودية في كتابات حنة أرندت"، في **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، ص347.

² حنة أرندت، **في الثورة**، ص 122.

³ علي عبود المحمداوي، " حنة أرندت :كشف إنجاب الفعل ونسيانه"، في **الفعل السياسي بوصفه ثورة** ، ص 32.

يُوحى أن لكل فرد طابعه المتميز والمختلف ، وتعدد البشر وتمييزهم هذا من شأنه أن يولد إختلافاً بينهم ، بل وحتى معارضة في وجهات النظر أحيانا ، لذلك فعلى كل مواطن إحترام التميز والإختلاف لأن فيه خير الجميع على عكس الأنظمة التوتاليتارية التي تعمل على قتل الإختلاف والإستقلال الذاتي للأفكار من خلال الحروب التي تقوم بها بإسم التطهير العرقي.

وتبعاً لذلك فالسياسة التي تدافع عنها أرندت ليست "السياسة البروتوكولية -إذا جاز التعبير - التي تظهر في المواسم الانتخابية أو الجلسات البرلمانية أو ماشابهما، فتلك لا تعدو أن تكون في نظرها إلا مظاهر سياسية أقل ما توصف بها كونها فروعا ممتدة لأصل سابق ثابت يتمثل فيما يمكن أن نسميه بـ "السياسة العملية" الواقعية، التي تسكن الفضاء العام للناس وتغطي مناطق وجودهم وفعلهم، مثلما تعكس منسوب التواصل والتفاعل بينهم على أساس الحرية والقول وقاعدة الاختلاف والتنوع"¹.

وعليه تعتبر نظرية الفعل السياسي عند أرندت أحد أهم الإسهامات التي عملت على تطوير الفكر السياسي في القرن العشرين، فبتمييزها للفعل عن بقية النشاطات الأخرى وربطه بالحرية، والتحدث والتواصل والتعدد والتميز والفضاء العمومي، استطاعت أرندت ان توضح مفهوم السياسة الذي أمكن فيه تناول المسائل المتعلقة بالهوية الإنسانية بطريقة حديثة ومتطورة، إضافة إلى رؤية أرندت للفعل على أنه شكل للتجمع البشري فإنها عملت بذلك على تطوير مفهوم الديمقراطية الاشتراكية التي تتناقض مع أشكال الحكم الاستبدادي التي عرفها عصرها.

ثانياً: الأخلاق والتربية كحل لأزمة العنف :

إن تفاقم مأساة الإنسان سببها عند أرندت الاعتماد على منطق القوة والحرب والموت وانتهاك الحقوق ،وهذا ما أدى بفيلسوفتنا إلى التفكير في صورة لإنسان جديد له قدرة القضاء على كل أشكال العنف، فارتأت أن تطرح من جديد مسألتها الأخلاق والتربية. إن هذه العودة تتدرج بالنسبة لأرندت في صلب عنايتها بالوقائع السياسية ،وبإنشاء فلسفة سياسية تركز مضماني

¹ العياشي الدراوي، "الفضاء العمومي عند أرندت"، الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 141 .

الحرية والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان ، لتعمل بذلك على ربط الفعل السياسي بالأخلاق والتربية، مؤسسة لرؤية جديدة، يستطيع من خلالها الإنسان إيجاد الحلول للخروج من الوضعية المتأزمة التي يعيشها الإنسان المعاصر ، فما هي الفضائل الأخلاقية والطرق التربوية التي تساعد على منع انتشار موجات العنف وتغلغل قيم الاستبداد والتسلط ،ومقاومة تكرار الأحداث والفواجع التي مرّت بها الإنسانية في القرن العشرين؟

1- العنف والتسامح:

تهدف أرندت من وراء عنايتها بالمسألة الأخلاقية إلى إيجاد تقاطعات بين الأخلاق والسياسة، حيث ظلّت فيلسوفتنا مؤمنة بإمكانية إجتماع السياسة والأخلاق في مجال الممارسة السياسية ،وذلك ضمن سعيها لوصل الفكر بالفعل، "وقد درست حنة أرندت في مؤلفها حياة الفكر *la vie de l'esprit* علاقة الفكر بالفعل وحلّلت أسباب القطيعة التي كرّستها الفلسفة القديمة بين الفكر والفعل"¹، أي الاهتمام بالحياة التأملية على حساب الحياة النشيطة، مما أدى إلى احتقار الفعل واللجوء إلى العنف* .

من هنا سعت أرندت إلى إيجاد تواصل بين الفكر والفعل ،أي بين الحياة التأملية والحياة النشيطة،فالحياة العملية أو النشيطة هي التي يكون الفكر فيها في حالة نشاط أو بمعنى أصح في حالة حياة ، إن إهتمام أرندت بالفكر إبتدأ أولاً عندما كانت حاضرة في محاكمة أيخمان في القدس حيث وضحت مدى نسيان الإنسان للقيم الأخلاقية وإفتقاره للتمييز بين الخير والشر بسبب غياب الفكر، وهذا مايدل على الدور الكبير للفكر في الأخلاق والسياسة، "فهاذين الأخيرين ليستا نظريتين مجردتين بل هما فعل يعبر عن العالم المشترك بين الناس ،عن تواصلهم وعلاقاتهم فيما بينهم، حيث تبدو الحياة السياسية مجالاً يتبلور فيه وجود الإنسان كحيوان سياسي وككائن يتموقع ضمن المجموعة، وإجمالاً فالسياسة هي فعل وعمل داخل

¹ هيفاء النكسيس، "حنة أرندت والمشكلة الأخلاقية"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 385 .
* وهذا ما وضحناه سابقاً في عنصر: بعد الفكر الفلسفي عن السياسة .

المدينة وهي وعي وخبرة حياتية، أما الأخلاق ففعل يكرّس معنى التسامح والصفح" ¹ وقد ركزت أرندت في فلسفتها على مبدأي التسامح والمسؤولية كمعيارين مهمين لمواجهة ظاهرة العنف.

تؤكد أرندت دائما على أهمية الفعل بما هو النشاط الأكثر تعبيراً عن حرية الإنسان ووجوده السياسي ، وعلى القدرة التي تميّز الإنسان، بما هو كائن فاعل ومبدع ، وهو يوجد مع الآخرين داخل العالم، أي داخل فضاء عمومي يتواصل البشر ضمنه، ونظراً لإستحالة عيش الإنسان بعيداً عن هذا الفضاء ، هذا الأخير الذي لا يخلو من الإختلاف فلا بد من تحلي الإنسان بالقيم النبيلة من أجل بناء فضاء عمومي سياسي حر، من هنا إقتترحت أرندت فكرة التسامح من أجل إصلاح المجتمع وترميم ما أسفرت عنه أزمة الحداثة من آثار سلبية مست الوضع الإنساني وقيمه ، تقول أرندت في هذا: " ففي التسامح اعتراف بالآخر وإقرار بالتعايش معه والقبول به، كما أن التسامح يقترن اقترانا وثيقا بالحرية والاحترام" ²، إن التسامح يخضع لوجود الآخرين فلا يوجد من يستطيع أن يسامح نفسه فقط ،فالتسامح في حالة الوحدة يظل دون معنى كما أنه لا يمكن أن يكون واقعياً دون حضور الشخص الذي نحن بصدد مسامحته ، إنه قيمة تخضع في جوهرها للوجود الإنساني المتعدد. إن خلاص الإنسان من الوضعية التي رمتها فيه الأنظمة المستبدة والتي يستحيل فيها الرجوع إلى الوراء يكون من خلال ملكة الصفح وذلك من أجل إصلاح الحاضر وبناء المستقبل ،" إذ تتيح هذه الملكة محو أفعال الماضي الذي تعلق أخطاؤه مثل سيف **ديمقليس Damocles** فوق عنق كل جيل" ³، إن الحل الأنسب حسب أرندت لتجاوز أزمة العنف التي ولّدتها الحداثة والأنظمة الشمولية هي نسيان الماضي والتطلّع إلى المستقبل بعيون متفائلة ومحبة للحياة وللآخر وذلك يكون بالتسامح والصفح وعدم التفكير بمشاعر سلبية كحب الإنتقام لأن هذا لا يبني مجتمعا بل يهدمه ويزيد من إبتعاد الإنسان عن حياة الفعل السياسي ،وهنا نقول: "يعتبر الصفح بحق نقيض الانتقام الذي يتحدد فعله كرد فعل

¹ هيفاء النكسيس، "حنة أرندت والمشكلة الأخلاقية"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 386 .
² حنة أرندت، "إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح"، في المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة: تر، حسن العمراني، (المغرب: دار توبقال للنشر، ط1 ، 2005) ، ص 54 .
³ المصدر نفسه، ص 54 .

ضد عثرة أصيلة... وفي مقابل الانتقام لن نستطيع أبدا التنبؤ بفعل الصفح إنه رد الفعل الوحيد الذي لا يقتصر على إعادة إنتاج الفعل، ولكنه يمارس فعله بطريقة جديدة ولا متوقعة وغير مشروطة بالفعل الذي أنتجها، وهي التي تحرر بالتالي الصافح و المصفوح عنه في آن واحد"¹. وعليه فإن ملكة الصفح هذه " تمكن الإنسان أن يكون متواصلا مع المجموعة، منسجما مع كثرتها وتعددتها، وعلى خلاف ذلك يجعل اللاتسامح من الإنسان كائنا منعزلا وسجيناً لوحده مقاطعا للآخر"²، فينغمس في حياة العمل والشغل وينسى ماهيته الحقيقية وشرطه الإنساني والذي يتمثل في الفعل السياسي، "ولهذا وجب علينا أن لا نقتصر على التعايش مع كل وسائل العنف الضرورية لعمليات الصنع، وإنما أيضا أن نتخلص مما صنعنا، كما نتخلص من شيء لم نتوفق في صنعه... ليس هناك ما هو أكثر إثارة في هذه المحاولات من عظمة القوة الإنسانية على الفعل"³ وهنا يكون للصفح قيمة أخلاقية وأخرى سياسية من حيث أنه يساعد الإنسان على ممارسة الفعل على اعتبار أن هذا الأخير تعبير عن الحرية السياسية والتعدد والتواصل مع الغير داخل الفضاء السياسي، فالصفح يطهر الإنسان من أعماله كما يعبر عن التعدد والإعتراف باختلاف الآخر وتعبّر أرندت من هذا بقولها: "لولا صفح الآخرين عنا، الذي به نتخلص من تبعات أعمالنا لبدت قدرتنا على الفعل كما لو كانت حبيسة فعل واحد يلتصق بنا إلى الأبد، ولبقينا ضحايا عواقبه وآثاره، تماما مثل ساحر مبتدئ عاجز، في غياب الوصفة السحرية، عن إيقاف صنيعه أو التحكم فيه"⁴. إن غريزة الانتقام موجودة عند كل إنسان، ولكن يجب على الإنسان يتحلى بقيمة الصفح، لأنها تعتبر الحل الأنسب لتجنب النتائج السلبية التي يولدها حب الانتقام عند البشر، فالإنتقام يضر صاحبه أولا. وقد استلهمت أرندت مبدأ التسامح من الديانات السماوية وخاصة المسيحية، وكذا الفلسفة الكانطية، وبالتحديد في كتاب **الدين في حدود العقل** فإذا كان المسيح هو المثل الأعلى ذلك أنه يتصف بكل الصفات الإنسانية الخيرة والتي فيها الخير للجميع، فإن قيمة الصفح كقيمة إنسانية أخلاقية - حسب أرندت - لا نجد معناها

¹، حنة أرندت، "إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح"، ص ص 58- 59.

² هيفاء النكيس، "حنة أرندت والمشكلة الأخلاقية"، في **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، ص 390.

³ حنة أرندت، "إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح"، ص 56.

⁴ المصدر نفسه، ص 54.

الحقيقي إلا في الدين المسيحي وهنا نقول : "لقد كان المسيح وراء اكتشاف الدور الذي يلعبه الصفح في مجال الشؤون الإنسانية، ولا يجوز التذرع لكون هذا الاكتشاف قد تم في سياق ديني وجرى التعبير عنه بطريقة دينية، لكي لا نعامله بالجدية المطلوبة من منظور علماني صرف"¹.

وهنا تؤكد أرندت على ضرورة التحلي بالقيم الأخلاقية ، وترى فيها الحل الجذري لأزمة الإنسان المعاصر ، وكبح مشاعر العنف التي قتلت الإنسان ، والدفع به نحو عالم يعمه السلام والحرية والتواصل بين أفراد المجتمع ،وتبعده عن عالم الإنتقام الذي يجعله حبيسا لأهوائه فيضيع في عالم مظلم ، تقول أرندت" ما من شك أن الحرية التي يتضمنها مذهب الصفح المبشر به من قبل المسيح ، تتقذنا من آفة الإنتقام التي تسجن في ذات الوقت الجاني والمجني عليه داخل أقبية النزعة الآلية القاسية لسيرورة العمل الذي لا يستطيع من ذاته التوقف أبدا"²، وهذا لا يكون إلا بالحب فالصفح في جوهره قيمة شخصية بين الطرفين تظهر من خلال إظهار الحب للآخر وتقبله "ولهذا يسود الاعتقاد بأن الحب وحده له القدرة على الصفح ، لان الحب وهو حقا ظاهرة جد نادرة في الحياة الإنسانية يملك قدرة كشف لا مثيل لها ، كما يملك إدراكا لا نظير له يمكّنه من رؤية حقيقة الآخر"³ ، يمكّن الحب الإنسان من إنهاء الحرب وفض الخصام بين الأنا والآخر وإعطاء فرصة للحوار والتعايش معا داخل فضاء سياسي واحد،وهذا مايؤدي إلى بناء مجتمع صالح وأخلاقي ، هذا التصالح مع الآخر يجب أن يكون أولا بين الإنسان وذاته قبل أن يكون مع الآخر،حيث تقول:"إن السمة الأساسية للأفراد الفاسدين أخلاقيا بصفة مستمرة هو أن يكونوا في خصومة مع أنفسهم...فأي نوع من الحوار يمكن أن يكون مع الذات ، عندما لا تكون الوح في تناغم ولكن في حرب مع الذات"⁴.

تجدد الإشارة هنا إلى أن حديث أرندت عن إمكانية الصفح كقيمة تفتح آفاق المستقبل لا يعني رفضها للعقاب ، هذا الأخير الذي لا يختلف عن الصفح بل هما أمران متشابهان فكلاهما

¹ حنة أرندت ، " إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح " ، ص56.

² المصدر نفسه، ص59.

³ المصدر نفسه، ص60.

⁴ حنة أرندت ،حياة العقل ،ص252.

يعملان على وقف العدوان والعنف الذين لو تركا على سجيتهما لأنهما العالم، وتعبير عن هذا بقولها: "أما العقاب فهو يعطي إمكانية أخرى غير متناقضة تماما إذ يشترك مع الصفح في كونه يحاول وضع حد لشيء لو ترك بدون تدخل، لإستمر إلى ما لانهاية"¹، وهنا تشير أرندت إلى تلك الأعمال العنيفة التي تعرضت لها فئة من الناس في زمن الأنظمة الشمولية، أولئك الذين عذبوا في مراكز الإعتقال والسجون، الذين عانوا من التهجير وسلب الحقوق، الذين فقدوا معنى الحياة جرّاء التعذيب المفرط، تلك الأعمال التي باتت تنتمي إلى الماضي، فلا يستطيع من تعرضوا لها معاقبة المسؤولين عنها أو حتى الصفح عنهم لأن فضاعتها تتعالى على القدرة الإنسانية، وهنا نلمس تأثيرها بـ **كانط** في مسألة التعالي الأعمال السيئة وتجاوزها مجال تحمل القدرة البشرية- " فالناس عاجزون عن الصفح عما لا يستطيعون معاقبته، إنها السمة الحقيقية للسيئات التي تتعت منذ **كانط** بأنها غاية في السوء والتي نجهل عنها الكثير حتى نحن الذين كنا عرضة لواحدة من انفجاراتها النادرة على مرأى ومسمع من العالم، ما نعرفه حق المعرفة هو أننا لا نقدر على المعاقبة ولا الصفح عن هذه السيئات، وبالتالي فهي تتعالى على الشؤون الإنسانية وتتعدى إمكانات القدرة الإنسانية"²

تضيف أرندت إلى ملكة الصفح ملكة أخرى وهي ملكة الإلتزام بالوعد، وهو ما صار مفقودا في الأزمنة المعاصرة الزاخرة بالريبة وعدم الثقة، حيث ترى أن أساس التعامل الحسن بين الناس هو الإلتزام بالوعد وهنا تقول أرندت: " لولا التزامنا بالوعد، لكنا عاجزين عن الحفاظ على هوياتنا ولكتب علينا أن ننتيه بلا قوة ولا هدف، كلّ يهيم في ظلمات قلبه الوحيد ويتفرق في التباسات وتناقضات هذا القلب، ظلمات لا يبدها، إلاّ النور الذي نشره حضور الآخرين في المجال العمومي بتأكيدهم هوية الإنسان الذي يعد، و الإنسان الذي يفى بوعدده"³. إن الوفاء والتسامح والحب والإعتراف بالآخر هي القيم التي يجب أن ترسم صورة الفضاء العمومي وتخط خطوط الفعل السياسي من أجل التمتع بالحرية والسلام والإنتفايح على الآخر " فبتقوقعنا على

¹ حنة أرندت، " إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح"، ص59.

² المصدر نفسه، ص59

³ المصدر نفسه، ص 55.

ذواتنا لن نستطيع الصفح لبعضنا البعض أتفه السيئات ، وذلك في غياب معرفة بالشخص الذي لأجله يكون الصفح ممكنا"¹.

وعليه فإن فيلسوفتنا ترى أن الشرط الأساسي للتخلص من مشكلة الشر وكذا المشاكل والتناقضات التي يولدها العيش المشترك والوجود معا في الفضاء العمومي ، هو التحلي بالقيم النبيلة التي لطالما نادى بها الفلاسفة منذ سقراط، والأهم من ذلك كله أن هذه القيم تساعد الانسان على الابتعاد عن العنف وعن تبعاته وآثاره ،بما هو ظاهرة مدمرة للإنسان جسديا وأخلاقيا.

2- المسؤولية:

أصبح مصطلح المسؤولية يفرض نفسه اليوم على الفلسفة الأخلاقية ،وليس بالخفي عن المهتمين بفكر أرندت، الاهتمام الكبير الذي أولته لفكرة المسؤولية ، فهوسها بهذه الفكرة نضج في مضمار تحليلها لأبعاد النظام الشمولي والآثار المدرة التي أبتليت بها الإنسانية بعد الحروب التي شهدتها ، والتي أنتجت إنسانا فاقد لكل الحقوق والواجبات وفي مقدمتها التفكير بالآخر والشعور بالمسؤولية تجاهه، وهذا ما أسمته أرندت" بالعدمية المتأصلة في عصر إنقلاب كل القيم من نوع غسق الآلهة والقلب الكارثي للنظام الأخلاقي للعالم"²

من هنا أعطت أرندت مكانة كبيرة لفكرة المسؤولية فهي " تعبير عن المشاعر الخيرة والصادقة والتي تساهم في بث الثقة بين الناس ، كما أنها تساهم في إثبات وجودهم السياسي وإستمراره"³، وهنا نلمس فكرة ربط السياسة بالأخلاق عند أرندت فالمسؤولية قيمة أخلاقية يشعر بها الإنسان تجاه غيره وهي تعبير عن إعترافه به كفرد يشاركه نفس الحقوق والواجبات داخل مجتمع يكونانه بالإنقائهما وإجتماعهما ، " فلا ينبغي فهم قرب الغير مني أي أعرفه، أو أنه قريب مني مكانيا أو تصلني به روابط قرابة أو إنتماءات مشتركة، بل يفهم قرب الغير على أنه

¹ حنة أرندت، " إستحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح " ،ص61.

² حنة أرندت ، ما السياسة؟، ص73.

³ Hannah Arendt, *la condition de l'homme moderne*, p 301.

قريب مني بالأساس لكوني أشعر_ بما أنني موجود - بأنني مسؤول عنه، إن بنية هذه العلاقة لا تشبه العلاقة القصدية التي نكونها في مجال المعرفة مع موضوع ما، أيا كان هذا الموضوع حتى وإن كان إنسانيا، فليس مرد القرب هو كوني أعرف الغير لأن الرابط الذي يربطني به لا يتحقق إلا كمسؤولية¹، وهذا كله لا يمكن تحقيقه إلا بإعمال الفكر فلا العادات ولا التقاليد، ولا حتى الضرورة الحتمية المتمثلة في الواجب تضمن المشاركة المسؤولة، إن ما يضمن هذه المسؤولية عند أرندت شيء واحد وهو القدرة على التفكير، "فما كان ينقص أيخمان ليست الأخلاق ولا التقاليد الألمانية ولا حتى المعرفة بقيمة الواجب الأخلاقي، ما كان ينقصه هو القدرة على التفكير"². "لقد أتاحت محاكمة أيخمان وغيرها من المحاكمات السياسية في ذلك الإبان، مناسبة سانحة لطرح هذه الإشكالية في بعديها الأخلاقي والسياسي، إذ كيف يمكن من منظور علم السياسة الذي يراهن على فهم المنظومة السياسية المحددة لسلوك الأشخاص، إدانة هؤلاء واعتبارهم الجناة المسؤولين عن الجرائم؟"³، فأيخمان ردّ على القضاة بأنه عبد مأمور وأنه كان يقوم بواجبه المهني الموكل إليه، بغض النظر عن النتائج المترتبة على أفعاله. "إن جواب الرجل يضعنا أمام مفارقة من شأنها أن تنتسف فكرة المسؤولية من أساسها، إذ كيف يعقل أولا أن نحكم عن فعل أنه عادل أو ظالم، إذا كان المجتمع كله يحكم عليه بشكل مسبق أنه ظالم؟ وكيف يمكن ثانيا أن أتحمل مسؤولية لم أخترها والتي كانت سابقة لمبادرتي، وتلعب رغم ذلك دور المبدأ الحاكم؟"⁴، ما تريده أرندت هو ربط قدرة الانسان على الحكم، بالفكر والسياسة معا ككلية واحدة، "ذلك أن الحكم يصدر من الشخص إنطلاقا من معايير محددة ومتفق عليها ضمن نظام سياسي يمثل مجتمعا معيناً، هذا الأخير الذي بانهيائه وزواله، تنهار معه قدرة الحكم على الفعل بأنه أخلاقي أم لا، فتقلب بذلك كل معايير القانون والأخلاق"⁵. وهذا إنما يوحي بأن فيلسوفتنا تدافع عن فكرة أساسية وهي أن ما هو سياسي لا يحمل أي قيمة أو وجود

¹ محمد بكاي، "المسألة اليهودية في كتابات حنة أرندت"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 345.

² مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص 112.

³ نبيل فازيو، "الوجه الآخر للفكر"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 197.

⁴ المرجع نفسه، ص 198.

⁵ Hannah Arendt, **Responsabilité et jugement**, (Paris: Payot, 2009), p 69.

من دون ما هو إنساني، فلا بد أن تسود في الوسط السياسي قيم أخلاقية تحد من القيام بهته الجرائم، والحكم عليها بأنها أعمال شنيعة بغض النظر إلى أسبابها، وهذا عن طريق الفكر فبفقدان القدرة على التفكير يمكن للإنسان أن يرتكب كوارث وفضائع في حق الإنسانية تقول أرندت: "يتعلق الأمر بالتفكير واللا تفكير، ما أقترحه أمر بسيط جدا وهو أن نفكر فيما نقوم به"¹ وعليه فأيخمان حسب أرندت لم يفكر فيما كان بصدد فعله وهنا "يرتبط الفكر بالقدرة على تكوين الوعي و صنع الحكم السليم، فليس المشكل مع أيخمان أنه كان نازيا ولكن في أنه كان فاقدا للقدرة على التمييز بين الأمور، التمييز بين ما يجب فعله، بين الخير الذي يختفي وراء الشر، والشر الذي يختفي وراء الخير"²، إن ما تقصده أرندت عندما تقول إن أيخمان فقد القدرة على التفكير هو أنه كان فاقدا للقدرة على التفكير فيما كان يقوم به، بالأحرى فاقدا لروح المسؤولية تجاه الآخر النابعة من الفكر، "ظاهرة ربح الفكر لا تمثل المعرفة، إنها القدرة على التمييز بين الخير والشر والجميل والقبيح، إستعداد يمكن أن يحيذ فعلا لحظات قليلة حيث الرهان معروف عن الفواجع لأننا على الأقل"³، وهنا تعود أرندت إلى سقراط من خلال دعوته إلى البحث عن معاني المفاهيم عن طريق التفكير، فالتفكير تعبير عن محبة الحياة "فأن نفكر وأن نكون على قيد الحياة شيئا متشابها، وهذا يعني بوجود إنطلاق الفكرة من الصفر، فهي نشاط يصاحب الحياة ولها غاية توفير المفاهيم مثل العدالة والسعادة والعفة، التي توفرها اللغة كحاملة لمعنى أحداث الحياة وكل ما يؤثث الوجود البشري"⁴، حسب أرندت إن عملية التفكير يجب أن تكون بدافع الرغبة والحب في البحث عن معاني هته المفاهيم، فما تسميه أرندت بالبحث عن المعنى هو حسب التعبير السقراطي الحب بالمعنى الإغريقي لكلمة إيروس "فالحب إيروس هو قبل كل شيء ضرورة، يرغب فيما ليس لديه، إن البشر عشاق للحكمة ويندفعون نحو الفلسفة لأنهم لا يمتلكون الحكمة، يعشقون الجمال... فالحب هو الميدان الوحيد الذي يدعي فيه سقراط الخبرة... ونظرا إلى أن عملية البحث التي قام بها الفكر هي نوع من الحب المتسم

¹ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p12.

² مليكة بن دودة، *فلسفة السياسة عند حنة أرندت*، ص147.

³ حنة أرندت، *حياة العقل*، ص257.

⁴ المصدر نفسه، ص237.

بالرغبة، لا يمكن لمواضيع الفكرة أن تكون إلا أشياء تستحق المحبة ، جمال وحكمة وعدل ، أما البشاعة والشر هما تقريبا مبعدان عن العمل الفكري"¹ ، وعليه فالفكر لا يمكن له أن يتجه سوى نحو المواضيع الخيرة والمرغوبة للإنسان ، فما من أحد يستطيع فعل الشر إن هو أعمل تفكيره، فمن لا يعشق الخير والجمال والعدالة هو شخص غير قادر على التفكير وبالتالي تحمّل مسؤولية أفعاله من جهة ، وكذا تحمل مسؤولية حماية الآخر من جهة أخرى.

إن عودة أرندت إلى الفكر والفلسفة ، أي إلى الحياة التأملية كان من أجل ربط حياة الفكر والتأمل بالحياة العامة ، هذه الأخيرة التي تمثل عند فيلسوفتنا الحياة السياسية على اعتبار أن الفضاء السياسي يولد من إجتماع الناس وتواصلهم ، وهنا تستدعي أرندت الفلسفة الكانطية حيث "تعتبر أرندت أن كانط من الفلاسفة القلائل الذين إعتبروا أن الفلسفة ضرورية للجميع حتى لغير الفلاسفة فهي بمثابة التلقيح ضد الشر والأحكام السيئة"²، وتؤكد هذا بقولها: "من يتفلسفون غير قادرين على فعل الشر"³ وهنا نرى أن أرندت طرحت وظيفة جديدة للفلسفة ، تعني بها الوظيفة البيداغوجية والتربوية والأخلاقية ، أي تلك الوظيفة التي لا تتعلق بالثيوريا (وظيفة الفيلسوف) ، ولكنها وظيفة لخدمة الناس (التعدد) وتتعلق بحياتهم المدنية"⁴، إن الفلسفة لا تقتصر على التفكير والتأمل فقط بل هي أيضا قدرة على حل مشاكل الناس وملاستها في تعددها وإختلافها وفهم تناقضاتها ، وتعليم الناس القدرة على التمييز بين الخير والشر الجميل والقبيح فعقل الإنسان هو الحاكم الأول عن طبيعة الأفعال الأخلاقية والغير أخلاقية ، وهنا تركز أرندت على قيمة الحوار مع الذات والتي هي أساس من أسس الفكر، وتعبير عن وعي الإنسان بالمسؤولية الأخلاقية تجاه غيره. "إن تجربة الفكر تقدم نفسها هنا كقدرة على إصدار الحكم من خلال الحوار الدائم مع الذات، من هنا يمكن أن نتفهم تشديد فيلسوفتنا على البعد السياسي لتجربتي الفكر والحكم فملكة الحكم هذه تحمي الإنسان من اقتراف أفعال بشعة ولا أخلاقية في

¹ حنة أرندت ، حياة العقل ، ص238.

² مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص148.

³ حنة أرندت ، حياة العقل ، ص239 .

⁴ مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص148.

حق غيره من بني جلدته ، كما تساعده على فهم معنى التعدد والاختلاف والتمييز بين البشر"¹، تتحدث أرندت عن الحوار الداخلي الحاصل بين الأنا والذات وتتبعنا إلى الدور الكبير الذي يلعبه في تنشيط الفكر وإحياء روح الحوار والنقاش والنقد مع الأنا وهذا ما يساعد على فهم معنى المسؤولية التي بداخلنا تجاه الآخر " ففي هذه الثنائية للأنا أمام الذات التي تجعل من التفكير نشاطا حقيقيا ، أكون فيه في نفس الوقت من يطرح السؤال والذي يجيب عنه ، يمكن أن يصير الفكر جدليا ونقديا لأنه يتغذى من هذا المسار من الأسئلة والأجوبة"²، تؤكد أرندت أن ملكة الحكم التي جاء بها **كانط** كقيلة بتقويم أخلاق الإنسان فهي التي تساعده على الحكم على الأشياء ، تساعده على الحكم على جرائم من عيار الإبادة الجماعية على شعب برمته ، وأكثر من هذا تساعده على فهم المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر ، ذلك أن أرندت تتادي دائما بضرورة التعايش مع الآخرين دون أن يشكل الآخر خطرا لنا ، " فالفضاء العمومي يجمعنا وهو في الوقت نفسه يمنعنا من أن يدوس بعضنا على الآخر"³، حيث تعود أرندت أكثر من مرة إلى عبارة **كانط**: " إن العقل لم يوجد للإنعزال ولكن للدخول في تواصل مع الآخرين، فأساس الحكم لدى **كانط** هو ضرب فكر موسع والفكر الموسع هو الذي يقبل كل الآراء المختلفة عن رأيه ، لا لأنها آراء مختلفة ، ولكن لأنها أفكار ممكنة وإحتمالات جديدة للتفكير وهنا ترى أرندت أننا حين نفكر بعقلية موسعة يعني أن ندفع بخيالنا في زيارة ... ويجعل الآخرين متواجدين ويتحرك هكذا في فضاء عمومي محتمل"⁴، وهنا تطرح أرندت فكرة **المسؤولية الجماعية** وتقصد بها ضرورة تحمّل المواطن المسؤولية المعنوية والسياسية لما حدث في وطنه من أحداث مهما كانت درجة بشاعتها ، تحمّل هته المسؤولية لا يعاقب عليها القانون وإنما هي نابعة من الضمير الأخلاقي لدى المواطنين " وهنا تستشهد أرندت بمقولة **نابليون بونابارت Bonaparte** **Napoléon** (1769-1821م)، عندما قال إنني أتحمّل مسؤولية كل ما حدث في فرنسا، لا تظهر مسؤولية **نابليون** لأنه حاكم فرنسا ولكن لأن ما حدث قد حدث بإسمه فقط لأنه مواطن

¹ نيبيل فازيو، "الوجه الآخر للفكر" ، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 201 .

² حنة أرندت ، حياة العقل ، ص 248.

³ Hannah Arendt, *la condition de l'homme moderne*, p253.

⁴ نقلا عن مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص 151.

فرنسي¹، إن المشاركة في تحمّل المسؤولية الأخلاقية لها الترجمة الحقيقية لقيمة المواطنة والمجتمع السياسي الحقيقي بكل ما تحمله السياسة من حرية وتشارك في الحياة العمومية، أما المسؤولية التي يعاقب عليها القانون فهي المسؤولية الفردية، أي معاقبة أولئك الذين كانوا مسؤولين عن ارتكاب الجرائم والتي لا يمكن تبريرها .

إن ربط أرندت الفكر بالفعل والحياة النشيطة عموما ، هو ما أعطي للفعل السياسي معناه الإنساني و الأخلاقي ، فالصفح والمسؤولية كلتاهما قيمتان يعملان على خلق الثقة بين الأفراد ومعالجة الآثار المدمرة للعنف.

3-التربية:

ترى أرندت أن الوضعية البشرية تزداد تازما يوما بعد يوم، خاصة مع صعود الأنظمة الشمولية والآثار المدمرة التي خلفتها وراءها، حيث تركت عالما مليئا بالخراب والعنف، ونظرا لذلك تدعو أرندت إلى ضرورة العمل على توفير الاستقرار في العالم وحمائته من خطر الفناء، وهذا ما نستطيع تحقيقه بواسطة التربية وهذا يكون ممكنا بالتربية.

تطرقت أرندت لمسألة التربية في كتابها **أزمة الثقافة**، الصادر في طبعته الأصلية بين **الماضي والحاضر** عام 1961، في الولايات المتحدة الأمريكية، " إذ ركزت من خلاله على مفاهيم السلطة والحرية... أي المفاهيم التي تسمح بدراسة مختلف التساؤلات الراهنة ومن بينها أزمة التربية، حيث قامت أرندت بدراسة الأسباب والدلالات التي احتوتها هذه الأزمة في الولايات المتحدة خاصة والعالم عامة"². إن الأزمة التي صبغت أحداث القرن العشرين والتي كانت نتيجة لما يسمى بالحدثة الغربية، مست جميع المستويات بما في ذلك التربية، فالنظام التربوي يتغير بتغير الظروف المعاشة والأحداث التي ترسم العصر.

إنتقدت أرندت النزعة الأنوارية منذ القرن الثامن عشر، والتي ترى أن التربية وسيلة سياسية، أي تخدم المصالح السياسية ويجب أن تبرمج وفقا لذلك ، تبعا لهذا فإن حديث فيلسوفتنا

¹ نقلا عن مليكة بن دودة، **فلسفة السياسة عند حنة أرندت**، ص111.

² سعاد حمداش "أزمة التربية ودور المجتمع بين الفرد وفعل الحس المشترك"، في **الفعل السياسي بوصفه ثورة**، ص398.

عن التربية نابع من قلقها تجاه الوضع السياسي الذي آلت إليه شعوب الحداثة، "وهنا تقر أرندت أن التربية التي تخدم مصالح السياسة تظهر أقرب إلى التلقين، ففي أوروبا وخاصة مع التيارات الثورية ذات الميول الاستبدادية، والتي تعتقد أن إنشاء مجتمع جديد متفق مع ميولاتها السياسية يجب أن يكون بدايته الطفل، حيث تقوم هذه التيارات بفصل الأطفال عن أسرهم وتجبرهم على الدراسة بالتلقين"¹، ترفض أرندت طريقة التدريس عن طريق التلقين لأن هذا يجعل من الطفل مفصولاً عن الحياة العمومية والتي يجب أن تكون المدرسة الأولى للطفل باعتبارها حياة تشاركية بين الجميع ومسرحاً للتجارب والإبداعات الإنسانية وهو الأمر الغائب في المدرسة الحداثية المولعة بما جاءت به الحداثة والتي تحصر رؤية الطفل بالنظر من زاوية واحدة وهي الحداثة وإنجازاتها، تقول أرندت في هذا السياق: "إن المربي في العصر الحديث يرفض الماضي ويقدم الحداثة، جاعلاً لأسسها ركائزاً للتعليم، إذ يفرض على الأطفال فكرته الشخصية ويحرمهم من قدرتهم على الإبداع"².

وهنا تؤكد أرندت على دور التربية في تنوير العقول وتنمية الفكر، وتقويم الأخلاق، فبفضل التربية يستطيع البشر إنشاء فضاء عمومي وتكوين مجتمع صالح بعيداً عن مظاهر العنف، وهنا تجدر الإشارة إلى أهمية التدريس في العملية التربوية، والذي يجب أن يكون بتعليم الطفل الاعتماد على النفس وحل مشكلات حياته بنفسه من أجل أن يُدمج بسهولة داخل العالم، هذا الفضاء المشترك بين الأفراد، وهنا تقول أرندت: "التربية تهدف إلى إدخال الأطفال في العالم ككل، إذ لا يمكن للتربية أن تكون دون تدريس، حيث أن التعليم دون تعلم يكون فارغاً ويهدم بسهولة و يؤدي إلى سوء الأخلاق"³. وعليه فالتربية عند أرندت ممارسة، يرتبط من خلالها الطفل مباشرة ممن هم أكبر منه سناً، فالعالم مشترك بين الجميع، كباراً وصغاراً "فكرة خلق عالم للطفل التي جاء بها علم النفس الحديث هي إجراء كارثي بالنسبة للتربية، كما يجب على

¹ سعاد حمداش "أزمة التربية ودور المجتمع بين الفرد وفعل الحس المشترك"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 399.

² Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p 225.

³ Ibid., p 230.

المعلم تحمل مسؤولية مهنته، بمعنى يجب تعليم الطفل من خلال الكلام والممارسة ليس من خلال دراسة النحو وبناء الجملة"¹.

وهنا تعطينا أرندت مفهوما جديدا للتربية يقوم على دعامتين أساسيتين هما الولادة والمحافظة. تقصد أرندت بالولادة، ولادة أطفال جدد من أجل إنشاء مجتمع بشري متجدد على الدوام، حيث تقول: "التربية مرتبطة بظاهرة طبيعية هي الولادة، فدون ولادة لا يمكن أن يوجد أطفال للتربية، ومعنى الولادة يكمن في تزايد الكائنات البشرية في هذا العالم"². تبعا لهذا تشكل الولادة عند أرندت البداية الفعلية للتجديد الطبيعي للبشر الفاعلين داخل الفضاء العمومي، "وهي الفعل الذي يكون قصارى البدء والإبتداء، فإذا كانت الأكسيون تحافظ على العالم وتنتجه في الآن نفسه فإن الولادة التي تقابل الموت والخلود، هي أكبر معجزة سياسية يمكن أن تتجلى من خلالها ملكة الأكسيون وجوديا وواقعا"³. وهذا يعني أن الولادة باعتبارها ممارسة تعتبر صفة من صفات الفعل السياسي الحر، وهي تعبير عن الحياة المتجددة والدائمة وعن البدء والمبادرة داخل الفضاء السياسي العمومي.

أما المحافظة فنقصد بها، ضرورة تحفيز المرين على حفظ التراث المعرفي السابق وتجارب الماضي ونتائجها وعبرها، ثم نقل ذلك إلى الأجيال الجديدة، لأن هذا يساعد على إكتساب خبرة حياتية وإيجاد الحلول بأيدي إنسانية فاعلة بدل الضياع الذي يعيشه الإنسان نتيجة الأدوات الحديثة، وتقول في هذا: "إن التربية في أصلها محافظة، وكل تربية ليست محافظة هي ناقصة بالتأكيد"⁴. إن هوية الإنسان تترسخ من خلال ماضيه وماضي أجداده وهو ملزم بالحفاظ عليه، لأنه على هديه يستطيع بناء حاضره و مستقبل الأجيال اللاحقة، تقول أرندت: "إن وجود

¹ سعاد حمداش، "أزمة التربية ودور المجتمع بين الفرد وفعل الحس المشترك"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 408.

² Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p 224 .

³ مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، ص 84.

⁴ Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p 224.

الإنسان يرغمه دون إنقطاع على الأخذ بعين الاعتبار الماضي الذي لم يعشه والمستقبل الذي سوف لا يحياه"¹

إن الوالدين هما من يعطي الحياة للأولاد، وهما من يعمل على إدماجهم في العالم وذلك بتربيتهم وتعليمهم وتثقيفهم، فهما يتحملان مسؤولية حياة الطفل ونموه وتربيته، لكن أكثر من هذا يتحملان مسؤولية استمرارية هذا العالم. "هاتان المسؤوليتان لا تتطابقان مع أي مسؤوليات وحتى قد تتعارضان مع بعضها البعض بمعنى ما، فإن مسؤولية تنمية الطفل تتجه ضد العالم، حيث يحتاج الطفل إلى الحماية والعناية بشكل خاص، من أجل أن يتجنب تدمير العالم له، ولكن هذا العالم أيضا يحتاج إلى الحماية التي تمنع من اكتساحه وتدميره من قبل موجة القادمين الجدد الذين يتوافقون إليه مع كل جيل جديد"². إن الطفل يحتاج إلى عناية وحماية من العالم، كما أن العالم بدوره يجب أن يكون محميا من هؤلاء الأطفال عند كبرهم إن هم لم ينشؤوا على تربية سليمة، " فإذا أخذنا بعين الاعتبار الحياة وتطورها فإن الطفل هو كائن في نمو متطور، عبر مراحل مثل القط الصغير الذي يصبح قطا"³، وهنا يكون الطفل غير عارف بالعالم جاهلا له، يحمل تساؤلات كثيرة وسط هذا الفضاء الكبير، وهنا تكون المدرسة مفتاح حل تلك التساؤلات و السبيل الوحيد لإنخراطهم في هذا العالم، فعن طريق المدرسة يتمكن الطفل من الدخول في العالم لأول مرة، وهنا تكون مسؤولية المربين كبيرة لأنهم المرشد الرئيسي للطرق السليمة لولوج هذا العالم "ومن يرفض تحمل المسؤولية في العالم لا ينبغي أن يملك الأطفال، ولا يكون له الحق بالمشاركة في تعليمهم، فقدرة المعلم تتكون أولا من معرفة العالم وأن يكون قادرا على نقل هذه المعرفة إلى الأطفال قائلا هذا هو عالمنا"⁴. ومنه فمسؤولية البالغين بما فيهم الوالدين والمدرّسين تجاه الأطفال والعالم كبيرة ومهمة، تتوجب اهتمام خاصا

¹ حنة أرندت، حياة العقل، ص256.

² سعاد حمداش، "أزمة التربية ودور المجتمع بين الفرد وفعل الحس المشترك"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص 408.

³ Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p 238 .

⁴ سعاد حمداش، "أزمة التربية ودور المجتمع بين الفرد وفعل الحس المشترك"، في الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص409.

بكيفية التعليم ، ذلك أن الطفل هو رجل المستقبل ، وهو حسب أرندت كائن متطور وإن الطفولة ليست إلا مرحلة تمهيدية لمرحلة البلوغ، التي يجب أن يعمل الإنسان خلالها على حماية العالم من خلال ابتكاراته وأفكاره المتجددة والمفيدة لإستمرار العالم وليس لخراجه وتدميره تقول أرندت: "الأطفال وجميع الناس كانوا بدايات جديدة، يستطيعون العمل والإبداع من أجل بناء العالم"¹. بمعنى أن هؤلاء الأطفال والذين يمثلون بدايات جديدة ، هم من القدرة على البدء ، بدء حياة جديدة وابتكار حلول جديدة لحماية العالم ، وهنا تؤكد أرندت مرة أخرى على أهمية الحرية في الفضاء العمومي ، هذه الأخيرة التي تعتبرها فيلسوفتنا ملكة يملكها الإنسان للقيام بالمعجزات، ويتجسد ذلك من خلال الفعل ، هذه الصفة التي تميّز الإنسان السياسي المبدع في هذا العالم، ذلك أن إبداعات الإنسان تبقى خالدة مدى الزمن وهي الشاهد الأكبر على أعماله، وهذا ما يجب أن يكون في نطاق التربية ، فالتربية السليمة للأطفال تنشئ أفراداً صالحين يحملون مهمة حماية هذا العالم ، تقول أرندت: " يجب على كل جيل جديد وكل كائن بشري عندما يحصلون على وعي بأنهم مندمجون بين ماضي مطلق ومستقبل مطلق أن يكتشفوا ويرسموا طريق الفكر ... ويخلقون بذلك حاضرا ، أي نوعا من الزمن حيث يستطيع الناس وضع إنجازات دائمة تتجاوز طبيعتهم الفانية"². وعليه فمسؤولية المربي تكمن في حماية الطفل والعالم معا وتلخص أرندت هذا في قولها: " من خلال الولادة تمكنا جميعا من الخروج إلى العالم، تبعا لهذا فالعالم يتم تجديده باستمرار من خلال الولادة، والتربية هي الوسيلة التي من خلالها نبرز حجم إهتمامنا بالعالم وتحملنا لمسؤولية حمايته وإنقاذه من الخراب ، وهذا لا يمكن أن يكون دون تجديد ودون قدوم للوافدين الجدد"³.

من جهة أخرى ترى أرندت أن التربية تكون مستحيلة من دون شرط المحافظة فمهمة المربي تتطلب منه العمل على ربط القديم بالحاضر، كما تستوجب عليه احتراما كبيرا للماضي وخاصة فترة الحضارة الرومانية – المسيحية، لأن احترام الماضي سمة أساسية للعقل الروماني

¹ Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p 239 .

² حنة أرندت ، حياة العقل ، ص 279.

³ Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p 239.

والمسيحية، وفي هذا تقول فيلسوفتنا: "كان الرومان يعتبرون الماضي مقدسا، مثل الأجداد الذين يمثلون لأحفادهم المثل الأعلى، حيث إنهم يعتقدون أن العظمة كلها تكمن فيهم وفي إنجازاتهم، وأن الشيخوخة وقار وهي أعلى قمة في حياة الإنسان، إذ يجب على الشيخ أن يكون قدوة لفهم الحياة".¹ إن مهمة المربي هنا، تكمن في أن ينقل لهم ميراث الأجداد كما هو من دون أن يمارس سلطة تجديده وتغييره وفقا لمنطقه الخاص، وهذه هي مشكلة التعليم الحديث الذي يقدر الحداثة ويحتقر الماضي، وهو بهذا يفرض على الأطفال أفكارا قد لا تتناسب مع مستواهم الفكري والعمرى، حسب أرندت في هذه الحالة "نحن نعتبر الطفل بالغا صغيرا"²، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ألا يقتل المربي في الأطفال القدرة على التجديد عندما يقدم لهم معرفة وتقليد موروثين من الماضي؟

تجيب أرندت أن المربي بتصرفه هذا يصون قدرة التلاميذ على التجديد، لأنه حينما يقدم لهم العالم كما هو أي كما صار، فإنه يتيح لهم أن يأخذوا مكانهم في هذا العالم ليكملوه ويحمونه من الخراب، فالتجديد هو جوهر هؤلاء. "يجب على التربية أن تكون محافظة ولكن المحافظة الديناميكية في خدمة استمرار متجدد للعالم الإنساني"³ إن دور المدرسة عند أرندت هو تعليم الأطفال معنى العالم من حيث هو واقع معاش مشترك بين جميع الكائنات وليس تلقينهم نظريا معنى كلمة العالم، لأن ذلك يجعل من هذا الأخير مفهوما ميتا غير باعث للحياة، فالعالم كبير جدا ولا يمكن للأطفال إدراكه إلا من خلال مساعدتهم على فهم الماضي والإبداع والتجديد فيه وعدم عزلهم عن الفضاء العمومي للكبار ومعاملتهم المعاملة نفسها، فهم الوافدون الجدد والشعلة المضيئة التي ستثير المستقبل .

¹ Hannah Arendt, *la crise de la culture*, p 240.

² Ibid., p 240.

³ سعاد حمداش، "أزمة التربية ودور المجتمع بين الفرد وفعل الحس المشترك"، في *الفعل السياسي بوصفه ثورة*، ص 415.

ثالثاً: أرندت تأثيرات ومواقف:

أرادت أرندت من خلال فكرها السياسي رسم صورة جديدة للإنسان، الذي فقد حرّيته وفاعليته وحقيقته التي طواها النسيان في ظل أعمال العنف والتخريب والاستبداد فتحول من إنسان فاعل إلى إنسان مشغول. وعليه فإنّ المجهود الكبير الذي بذلته فيلسوفتنا تجاه إعادة قراءة العديد من المفاهيم السياسية، هو اجتهاد يشكّل في حقيقته نزوعاً نحو إعادة موضوعة ذلك الإنسان بما هو كائن ذو ماهية سياسية وطبيعة متعددة ومتميزة في الفضاء السياسي لكي يسترد ما فقده.

إنّ مشروعاً فلسفياً كهذا لا يمكن أن يمر دون أن يأتّر في بعض المفكرين خاصة أولئك الذين عاصروا الأحداث الدامية التي مرّ بها القرن العشرون. فقد تعددت ردود الأفعال من منكر ومعارض لفلسفة أرندت السياسية. وهنا نتساءل: ما هي الأفكار التي أثّرت بها أرندت في الميدان السياسي، وأدت إلى تبنيها من قبل العديد من المفكرين؟ في المقابل على ماذا تركز الآراء المعارضة للرؤية الأراننتية؟

1- أثر أرندت الفلسفي:

من أهم مميزات فلسفة أرندت السياسية هو نظرتها النقدية للمجتمع الغربي، وهو الأمر الذي يجمعها ومنظرو فلسفة فرانكفورت النقدية* خاصة منهم يورغن هابرس و سيلا بن حبيب (Seyla Benhabib) (1950).

رأينا سابقاً أن أرندت ميّزت أثناء تحليلها للحياة النشيطة بين نشاطات ثلاثة الشغل، والعمل،

* نشأت مدرسة فرانكفورت النقدية عام 1924 من قبل مجموعة من الأساتذة، وذلك عندما أسس كارل جرونبرج معهد العلوم الاجتماعية التابع لجامعة فرانكفورت التي أصبحت فيما بعد تياراً فكرياً من بين أكثر ممثليه شهرة ماكس هوركايمر (1895 - 1973) وثيودور أدرونو (1903 - 1969) وهيربرت ماركيز (1898 - 1978) وإيريك فروم (1900 - 1980).

قدمت مدرسة فرانكفورت نظرية نقدية تناولت مختلف نماذج الوعي النظري والعملي وبالأخص الإيديولوجية الكونية (الشمولية)، وقد جمعت في آرائها بين السياسية الماركسية ومدارس علم الاجتماع والنفس.

والفعل، وقد أشارت إلى أن هذا الأخير هو أهم نشاط إنساني لأنه يعبر عن حرية الإنسان السياسية، وذلك عن طريق فكرة التواصل والحوار بواسطة الكلام، " وفكرة أرندت عن أن الفعل الإنساني يظهر بنية لغوية مكنت هابرماس من إدماجها في مشروعه لأجل إنشاء نظرية في الفعل التواصلي، والتي تجسدت في كتابه الضخم "نظرية الفعل التواصلي **the Theory of communicative action**" الذي نشر لأول مرة في ألمانيا عام 1981"¹.

حيث شكلت اللغة هاجس هابرماس ومجال اهتمامه، فهي بالنسبة إليه "وسيلة وسلوك اتصالي وواسطة لتفاعل اجتماعي، فالتواصل يأخذ مكانا داخل مجال اللغة، ونتيجة لذلك ففاعليته، تعتمد إلى حد ما على اللغة كوسيط، وهي وسيلة لتأويل الآخر وعقله وفهمه"².

وعليه فمشروع هابرماس متعلق بالجانب التطبيقي للغة وهو ممارستها، أي أنه يتكلم عن الكلام أو الخطاب الموجه مباشرة إلى الآخر وليس عن اللغة بنفسها، " فهناك فرق بين اللغة الثابتة القواعد والمعايير والمجردة عن الفاعل اللغوي، والكلام أو القول وهو ما يلزم الفاعل ويعتمد على طريقة إنجازهم ومقصده وانعكاسه على الفاعل الآخر المستمع"³، وهنا أقر هابرماس أن عقلنة الفعل التواصلي هي البديل لمنطق العقل الأداة الذي جاءت به الحداثة الغربية، وذلك من خلال " التفاهم المتبادل والتفاعل الحوارية بين الذات المتواصلة من أجل ربط النسيج الاجتماعي، الذي قطعته الأدوات وكذا إعادة الطعم والذوق لحياة غدا فيها البشر نياما وما هم بنيام من خلال بلورة تفاعل اجتماعي يعيد الحرارة في شرايين المجتمع المعطوبة"⁴.

إن نظرية هابرماس في الفعل التواصلي تؤكد على التواصل الكلامي وعلى الفعل

¹ علي عبود المحداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس نموذجا، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011، ط1)، ص 78.

² يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر فاطمة الجيوشي، (سوريا: منشورات وزارة الثقافة، دط، 1995)، ص 117.

³ علي عبود المحداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، ص 210.

⁴ حسن مصدق، يورغن هابرماس ونظرية فرانكفورت النقدية، (المغرب، لبنان: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005)، ص 24.

الاجتماعي أيضا، فهذه النظرية تنطلق مما يسميه هابرماس بعقلنة المجتمع وعقلنة الفعل وذلك بتحقيق التواصل والتشارك بين الأفراد في العالم المعاش ، فتقوى علاقاتهم الإجتماعية ويشكلون مجموعة متفاعلة فيما بينها بدلا من العزلة ،"إن هابراماس يعول على نظرية الفعل التواصلي في امتصاص العنف الذي يهدد بتمزيق الروابط الاجتماعية بين البشر، ويشحن الأفراد بالمشاعر السلبية، ويصل به الحد إلى الفتك والتعدي على كل المعايير، وهو يقتل إمكانية للوجود في العالم والتواصل مع الغير وذلك بالقضاء على كل أشكال الحوار والتفاهم"¹.

إلى جانب آخر فهابرماس من بين الذين هاجموا الحركات المستبدة والتي تحمل صفات الهمجية والتوحش، مهما كانت منطلقاتها ودوافعها، ويرفض أي تبرير للقتل والعنف والألم المسلط على الغير وإلحاق الضرر به وتخليف الضحايا، و ينظر إليها على أنها من الأسباب الرئيسية لإغتراب الإنسان وعدم تواصله مع الآخر، كما أن هذه الحركات ساهمت في هيمنة المستوى الاقتصادي على المستوى الاجتماعي و الثقافي والسياسي خاصة، حيث أصبح الاقتصاد أو بعبارة أخرى الشغل والعمل العنصر المتحكم في حياة البشر. وهو الأمر الذي أشارت إليه حنة أرندت من قبل من خلال توضيحها للانقلاب والتحول الذي لحق بالإنسان حيث أصبح الناس يتسابقون من أجل ماديات الحياة وضرورات العيش، بعدما كانوا مواطنين أحرار وفاعلين سياسيين ، وهو الأمر الذي أدى إلى الغياب الكلي للسياسة، بعدما أصبحت الأولوية للأمور الإقتصادية على حساب الأمور السياسية أو ما أسمته أرندت بـ "نسيان الحقيقة السياسية للإنسان"²، وهو نسيان ارتبط بتغيّر معنى الفضاء العمومي فبعدها كانت العلاقة التي تربط المواطنين أساسها سياسي أي قائمة على أساس الفعل الحر تغيّرت وأصبحت تحكمها الضرورات الإقتصادية ، فأصبح هم الإنسان استهلاك ما تنتجه يده فقط مجسدا الأنموذج الذي سبق وأن نعته هريبرت ماركيزوز بالإنسان ذو البعد الواحد، إذ يرى هذا الأخير أن المجتمع الصناعي قد نجح في استبدال الهوية العقلانية بأخرى حيوانية، من خلال اختزال إنسانية

¹ حسن مصدق، يورغن هابرماس ونظرية فرانكفورت النقدية ، ص 126.

² حنة أرندت، ما السياسة؟، ص31.

الإنسان وردّها إلى بعد واحد وهو إرضاء الحاجيات أو الاستهلاك، حيث أصبح ما هو حيواني يحدد ما هو إنساني، وهنا يقول ماركيز: "تتحدد إنسانية الإنسان بالحاجة، والقدرة على تلبية هذه الحاجة"¹، ويواصل قوله: "لم يكن هناك غير بعد واحد مائل في كل مكان"².

إن من بين ما شغل فلاسفة ومفكري النظرية النقدية هو "موضوع تسليع المجتمع المدني، أي سيطرة الاقتصاد على كل مرافق الحياة الاجتماعية الخاصة منها والعامّة وصهرها في بوتقة التسليع الشمولي"³. وهو الأمر الذي اهتم به هابرماس وأدى به إلى تطوير مفهوم الفضاء العمومي، الذي يعد حلقة الوصل بين المجتمع المدني والدولة، أي هو التعبير السياسي عن إجتماع الناس، وهو الصرح الحر الذي يجمع المواطنين من أجل إبداء آرائهم وإظهار أفكارهم، وبالتالي فهو مفتاح الممارسة الديمقراطية، "وقد أعتبرت مساهمته هذه انجازا لمشاريع مؤجلة ومتوقفة بسبب مشكلة التسليع تلك وعلاقتها بالمجال العام، وهي محاولة لتخليص هذا المجال من هيمنة السلطات الاقتصادية، وذلك عبر تبيين معالم الاغتراب وتحويل المجتمع إلى مستهلك، مجرد من الوعي، غائب العقل النقدي، وهذا التشخيص يراد له أن يؤدي إلى تحرر الفرد من هذه الهيمنة، وإرجاع الحرية للمجال العام وإخراجه من بوتقة التسليع"⁴.

إلى محطة ثانية من محطات مدرسة فرانكفورت النقدية، وتحديدًا مع سيليا بن حبيب ممثلة للجيل الثالث من المدرسة، حيث تأثرت هذه الأخيرة بفكر وفلسفة أرندت وكانت حاضرة بقوة في كتاباتها وقد خصصت لها كتابين:

"Politics in Dark Times – Encounters with Hannah Arendt, The Reluctant Modernism of Hannah Arendt"

وقد ناقشت فيهما قضايا فلسفية وسياسية مهمة، كتلك المبادئ والأقوال التي تطلقها عامة الناس كقول الغاية تبرر الوسيلة، وأن السياسة يجب أن تحكمها الغايات الفردية، فحاولت أرندت

¹ هيرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر جورج طرابيشي، (بيروت: دار الآداب، ط3، 1988)، ص18.

² المرجع نفسه، ص18.

³ علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدث، ص79.

⁴ المرجع نفسه، ص 79.

دحض هذه الأقوال الخاطئة من خلال القول بأن السياسة تقتض تعددا يضمن نزاهتها في الحكم بين الأفراد والأقليات"¹. إذ يعتبر التعدد من أهم الركائز التي أقامت عليها أرندت نظريتها السياسية عموما ورؤيتها للفضاء العمومي خصوصا ، وهو الأمر الذي أثار إنتباه وإعجاب سيلا بن حبيب. لكنها عملت على تطوير هذه الفكرة ، لتبين أن التعددية لا تقتصر في ممارستها السياسية على الجوانب المشتركة للبشر في حياتهم الطبيعية أي بما هم مشتركون في الفضاء العمومي ذاته، بل عممت فكرة التعدد هذه لتشمل العادات والتقاليد وحتى ثقافات الشعوب والتي تعتبر مقدسة عند الأمم، تنتقل من جيل إلى آخر وهي رمز عزتها ،تبعاً لهذا فكل أمة تسعى جاهدة للمحافظة عليها،وهنا تنادي سيلا بن حبيب أنه إلى جانب الاعتراف باختلاف الآخر فنحن مطالبون أيضا بالاعتراف بثقافات الشعوب الأخرى حتى وإن كانت مختلفة . " تطرح سيلا بن حبيب في كتابها **"The claims of culture: Equality and diversity in the global"** ،عدة قضايا سياسية راهنة منها قضية اختلاف الثقافات وتنوعها وما تتركه هذه القضية من إشكاليات في مجال السياسة العالمية، كما تطرح بدائل وحلول لتجاوز هذه الإشكاليات من خلال إيجاد أساليب جديدة للتفاهم بين الثقافات ونشرها على نطاق عالمي"²، من بين المشاكل التي يطرحها تعدد الثقافات، أنه هناك بعض الأفكار والتي تخص ثقافة معينة يعتبرها شعوبها أنها مسلمت لا يمكن الشك في خطئها أو محاولة تغييرها أو مزجها مع ثقافة أخرى، حسب بن حبيب هذه الأفكار خاطئة ، وهي العائق الذي يمنع الشعوب من الاعتراف باختلاف الثقافات ومن بين هذه الأفكار

1- "الثقافات العالمية المختلفة هي كيانات وأبنية مستقلة قابلة للتحديد والتنميط"

2-الثقافات تتوافق بشكل كلي مع الجماعات السكانية، فمن الممكن أن نصل إلى توصيف لا خلاف عليه لجماعة سكانية من خلال ثقافتها الخاصة.

¹ نبيل محمد صغير، "التأسيس لمقبولية التعددية الثقافية، دراسة في النظرية النقدية لسيلا بن حبيب"، في مدرسة فرانكفورت النقدية، ص 304.

² المرجع نفسه، ص309.

* أشهر من تبني هذه الفكرة هو كلود ليفي ستروس في كتابه "الانثروبولوجية البنيوية".

3- إنه على الرغم من عدم توافق الجماعات السكانية مع الثقافات توافقا تاما، وعلى الرغم كذلك من اجتماع أكثر من ثقافة داخل الجماعة الإنسانية الواحدة، أو امتلاك أكثر من جماعة سكانية واحدة السمات نفسها مع جماعات سكانية أخرى، فإن هذه القضايا العديدة لا يمكن أن تمثل مشكلات ذات أهمية تذكر بالنسبة للسياسة العالمية¹.

تهدف سيليا بن حبيب من خلال إبطال هذه المسلمات إلى الابتعاد عن السياسية العنصرية التي تفضل ثقافة معينة على حساب أخرى ، والتاريخ يشهد على أن هناك شعوبا إعتبرت نفسها أرقى الشعوب على حساب شعوب أخرى ، مؤكدة أن الإعراف بالتعددية الثقافية يعد أساسا من أسس القضاء على العنصرية والسياسات التوتاليتارية القائمة على رفض الآخر، ولهذا نجدها تدعو إلى إعطاء مساحة سياسية أوسع للأقليات ،وهنا تقول " يجب على الحكومات مزج الثقافات مع بعضها وضرورة إدماج جميع الأجناس رجلا كان أو امرأة في العملية السياسية"².

من خلال هذا يمكن القول أن فكر وفلسفة أرندت قد شكّلت مرجعية أساسية للفكر السياسي

لبن حبيب.

إهتمت سيليا بن حبيب متأثرة بأعمال أرندت بمسألة حقوق الإنسان، خصوصا الحقوق المدنية والسياسية للأجانب والمهاجرين والمهجرين، خاصة وأنها عانت من طرد عائلتها اليهودية من اسبانيا. " ولهذا فقد نادى في مشروعها السياسي بما يسمى المواطنة العالمية، التي يمثل فيها الفرد مواطن العالم ومواطن دولته في الوقت نفسه، والسلطات العالمية هي الراعية لحقوق المواطنة عندما يقع الاعتداء عليها من طرف الدولة الوطنية، وقاعدتها القانونية هو أن الإنسان ليس فقط مواطنا داخل دولة ذات سيادة، بل هو مواطن عالمي، وموجود في العالم،

¹ نبيل محمد صغير، "التأسيس لمقبولية التعددية الثقافية، دراسة في النظرية النقدية لسيليا بن حبيب"، في مدرسة فرانكفورت النقدية، ص 309.

² Seyla Benhabib, **the claims of culture: Equality and Diversity in the Global Ara.** (U.S.A : University press, 2002) p 86.

ويطلب من هذه الحكومة العالمية أن تصون كرامته إذا تعرض لأي اعتداء"¹، وهنا تطرح سيلا بن حبيب قضية الإنتماء الوطني لدى الأفراد، وتدعو إلى مواطنة عالمية كما سماها هايرماس من قبل وذلك بمحو الحدود الجغرافية فيصبح لكل فرد جواز سفر يسمح له التنقل إلى جميع أنحاء العالم وكأنه وطن واحد.

إن رؤية بن حبيب إلى ضرورة تحقيق فكرة المواطنة العالمية تطورت معها أكثر حين طالبت بالحقوق الاجتماعية والثقافية والدينية للأجانب والمقيمين في دول أخرى، وهي هنا وتصر على الجانب الديني بطريقة كبيرة، كحق مشروع لهؤلاء المقيمين فعلى المواطنين احترام دياناتهم وتقبلها، وكذلك احترامهم كأفراد عاديين جدا غير مختلفين عنهم في شيء، سوى الدين*²، حسب بن حبيب الإختلاف في الدين هو نوع من أنواع التميّز عند الأفراد فلكل دينه وعلى المواطنين إحترام الديانات الأخرى حتى وإن كانت هته الفئة من وطن مختلف أيضا، تقبل الآخر شرط ضروري لبناء حياة عمومية يعمها الإحترام والحرية .

يتبين مما سبق أن حنة أرندت قد أثّرت بكتاباتنا الثائرة ضد الوضع المتردي للقرن العشرين، وفكرها التحرري على العديد من المفكرين، فكانت تلك الشعلة المضيئة في سماء الفكر الحر.

2-المواقف المعارضة لفكر "أرندت" الفلسفي:

إذا كانت أرندت ترى أن العنف ظاهرة لا يمكن أن تقدم للإنسان غير الدمار والخراب والإغتراب، كما أنه لا يمكن وبأي حال من الأحوال أن يكون شرعيا، فإنه هناك بعض الفلاسفة الذين رأو عكس ذلك، إذ يمكن للعنف أن يكون ايجابيا ويعود بفائدة كبيرة على الإنسانية، فعن طريق العنف يمكن إحياء المجتمع من جديد وإيقاظه والنهوض به، كما هو الحال مع جورج

¹ نبيل محمد صغير،"التأسيس لمقبولية التعددية الثقافية دراسة في النظرية النقدية لسيلا بن حبيب"،في مدرسة فرانكفورت النقدية، ص 325.

² المرجع نفسه، ص 318.

* تطرقت سيلا بن حبيب إلى مسألة الحجاب ومشروعيتها في الحياة الاجتماعية وانتقدت مؤخرا منع فرنسا له، واعتبرت هذا المنع إنقاصا كبيرا من حرية المعتقد لدى الفرد.

سوريل Sorel Georges (1841-1922) كما يمكن أن يكون العنف وسيلة للدفاع عن الشعوب المستعمرة والمقهورة مثلما يرى فرانتز فانون Frantz Fanon (1925-1961).

هذه النظرة الوظيفية للعنف ترجمها جورج سوريل في كتابه **تأملات في العنف** فالعنف حسب سوريل: "ضروري جدا للإنسان وهو من بيني التاريخ، كما انه القوة المحركة له، والعنف الذي يمارس ضد الإنسان لا يمكن رده إلا بعنف مضاد"¹.

من خلال هذا القول نرى أن سوريل متأثر بالماركسية فيما يخص ظاهرة العنف الثوري، حيث يرى فيه الطريقة المثلى لإسترجاع حقوق الطبقات العاملة وبعث الحركة في التاريخ، فالعنف واقع يعيشه في كل يوم الإنسان المسلوب لحقوقه، وتبعاً لذلك فإن العنف المضاد نتيجة حتمية من أجل إستعادة تلك الحقوق، "وهذا لا يكون إلا بتفعيلها وتحريكها وإثارة انفعالاتها ودغدغة مشاعرها فمواجهة العنف تتطلب جرأة كبيرة، وذلك يكون بترويج أفكار وأساطير سياسية من شأنها أن تثير الجماهير، فالجماهير عند سوريل تؤمن بالأساطير مثل المساواة المطلقة، العدل الطبيعي الشامل ... أكثر مما تؤمن بالأفكار الواقعية، إن هذه الأفكار وإن كانت غير قابلة للتحقيق فهي تختزن بنظره طاقة تفجيرية من شأنها أن تقود الجماهير للثورة ضد النظام القائم"². وعليه فإن الحل -حسب سوريل- بالنسبة للبروليتاريا هو القيام بالثورة لتجنب خراب العالم.

وغير بعيد عن هذه النظرة الوظيفية للعنف نجد فرانتز فانون متأثراً هو الآخر بالماركسية يمجّد العنف الثوري، حيث يرى "قانون" من خلال كتابه **المعذبون في الأرض** أن محور الاستعمار عملية تاريخية لا يمكن أن يفهم أو يُعقل إلا بمقدار الحركة الصانعة للتاريخ، لأن هذه الحركة هي التي تهب له شكله ومضمونه، وهذا لا يكون إلا بالعنف الذي يخلص الإنسان من قهر المستعمر. وهنا نجد جون بول سارتر يلخص نظرة فانون من خلال مقدمة كتاب

¹ Sorel Georg, **Réflexion sur la violence**, (Paris : Seuil, 1990), P 93

² مجدي الجزيري، **العنف والتاريخ عند سوريل**، (الإسكندرية: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، ط1، 2002)، ص 69.

المعذبون في الأرض حيث يقول: "سوف يوضح **فانون** أن هذا العنف الجامح ليس زوبعة سخيفة، ولا هو تيقظ غرائز وحشية. بل ولا هو ثمرة حقد، إنه الإنسان نفسه يشكل نفسه تشكيلا جديدا، هذه الحقيقة أعتقد أننا علمناها ونسيناها"¹. وعليه فالعنف عند **فانون** من شأنه أن يصنع إنسانا جديدا، إنسانا ثائرا ضد المستعمر، واعيا لحقوقه المهذورة وساعيا لإسترجاعها. " فالعنف يمكن أن يلام الجروح التي نحدثها، نحن الآن مكبولون مذلولون مرخي بالخوف... فإما أن تقاتلوا أو تتعفنوا في المستعمرات"².

وعلى عكس أرندت التي كما رأينا أنها ترى في اللين والتسامح والتضامن طريقة لمحاربة العنف والقضاء عليه، فإن **فانون** يرى أن العنف وحده يستطيع هدم العنف المضاد حيث يقول "إن علائم العنف لا يستطيع أي لين أن يحوها، إن العنف وحده يستطيع أن يهدمها، والمستعمر يشفى من عصاب الاستعمار بطرد المستعمر بالسلاح.... فإما أن يظل مذعورا أو يجعل غيره مذعورا"³. ويواصل **فانون** مديحه للعنف حيث يرى أن هذا الأخير ليس وسيلة لاسترجاع الحقوق والقضاء على الاستعمار فحسب، بل وسيلة للتعرف والاحتكاك بالشعوب وهنا يقول: "إن هذا العنف لأنه العمل الوحيد الذي يقوم به المستعمر ويكتسي طابعا ايجابيا إنشائيا فإن هذا الكفاح العنيف يجمع الأفراد، إذ كل واحد منهم يصبح حلقة عنيفة في السلسلة الكبرى في الجسم الكبير العنيف فإذا الفئات المختلفة يعرف بعضها بعضا وتلتقي بعضها ببعض... إن الكفاح المسلح يعبىء الشعب أي يقذفه في اتجاه وحيد ليس له ثان"⁴. ومنه فالعنف حسب **فانون** له دور ايجابي يعود على الفرد والمجتمع بأسره وهو رمز الكفاح والتحرر، فهو "يطهر الأفراد من السموم ويخلص المستعمر من مركب النقص الذي يغيث فيه فسادا ويحرره من موقف المشاهد أو اليأس، إنه يرد إليه شجاعته ويرد إليه اعتباره في نظر نفسه،

¹ فرانز فانون، **معذبوا الأرض**، تر سامي الدروبي وجمال اتاسي، (الجزائر: منشورات ane، دط، 2004)، ص13.

² المرجع نفسه، ص 18.

³ المرجع نفسه، ص 10.

⁴ المرجع نفسه، ص 18.

وهو رفع الشعب إلى مستوى القائد"¹.

لقد انطلق قانون في تحليله لظاهرة العنف من واقعه الذي عايشه، حيث نشأ قانون في بيئة مستعمرة عانت العنصرية والظلم بكل أنواعه فكانت كتاباته ثورية مناهضة لواقع اجتماعي منقسم إلى طبقتين (فوقى، ودونى) وهذا ما جعله يرى في العنف السبيل الحتمي لاسترجاع كرامة الطبقة المستعمرة.

¹ فرانسز قانون، معذبوا الأرض ، ص 25.

خاتمة

من خلال كل ما سبق ذكره نصل إلى خاتمة هذا البحث فحواها أن:

العنف ظاهرة تقوم على الاستخدام الفعلي للقوة قولاً وفعلاً، وهو موجّه لإلحاق الأذى والضرر بالغير من أجل تحقيق أهداف سياسية، سواءا كان ذلك من قبل المواطنين وهو ما يعرف بالعنف الشعبي ، أو من قبل السلطة وهو ما يعرف بالعنف الحكومي، هذا الأخير الذي أدّى إلى ولادة العديد من الأنظمة المستبدّة عبر التاريخ وإلى يومنا هذا.

إنّ اللجوء إلى استخدام العنف يعبر بطريقة ما على وجود أزمة في المجتمع، ترتبط درجة حدّتها بمستوى ممارسة العنف، هذا الأخير الذي اختلفت رؤى الفلاسفة حوله عبر العصور، وهذا إنّما يوحي إلى أنّ ظاهرة العنف فهما وتحليلاً وتفلسفاً، قديمة قدم التاريخ، وهنا عدنا بالزمن إلى العصر اليوناني والوسيط، حيث رأينا مع كل من أفلاطون وأرسطو و القديس أوغسطين أن فلسفتهم قامت على قيم إنسانية كالخير والعدل والفضيلة ، وهي قيم تنفي العنف ضمناً، في حين أشار ابن خلدون إلى ظاهرة العنف من خلال تحليله للعصبية القبلية.

في حين احتل العنف موقع الصدارة في العصر الحديث وغدا فيها مركزياً ومحورياً، حيث صادفنا نظريات ارتكزت على العنف والمناداة بالدولة المستبدّة كما فعل ميكيايلي وهوبز. غير أن ما ميّز الفلسفة منذ أواسط القرن التاسع عشر في أوروبا هو النظرة الإيجابية -إن لم نقل الوظيفية- للعنف وهذا ما حدث مع كارل ماركس وإنجلز حيث دعى كل منهما إلى مركزية العنف الثوري، باعتباره ضرورة تاريخية لتنظيم الثورة و القضاء على العنف للوصول إلى مجتمع جديد تغيب فيه السياسة.

لقد وقفت حنة أرندت على كل هذه الآراء، وإن كانت تميل إلى الفلسفة اليونانية والوسيطة خاصة مع القديس أوغسطين، فهي ترفض توجّهات العصر الحديث في فهم ظاهرة العنف، إذ تراها تصوّرات اختزالية وناقصة .

من هنا أقرت أرندت أن العنف المعاصر يختلف بشكل جذري عن العنف القديم، وهي نظرة تمخضت من معاشتها ومعاناتها للحروب و أحداث العنف التي طبعت القرن العشرين وكذا

العنصرية التي تعرّضت لها من قبل النازية، فكان تأليفها في السياسة تعبيراً عن مراحل حياة عانت فيها من هذه السياسة نفسها.

إنّ العنف عند أرندت هو فعل مدمر له طبيعة أداتية، يحتوي في جوهره على أشكال متصارعة من التنظيمات الاجتماعية، وبالتالي لم يظهر شكل أو نمط واحد للعنف، ومن هنا فكل الصراعات القديمة فقدت كل معانيها في الزمن المعاصر، إن العنف القرن العشرين مختلف جذرياً عن سوابقه فهو أكثر عقلانية من وجهة نظر حنة أرندت، لأنه يسعى إلى قهر الخصم وإضعافه عن طريق الكثير من الوسائل وفي مقدمتها السباق المحموم نحو التسلّح.

تعتبر مقارنة أرندت لظاهرة العنف مقارنة فريدة خاصة عندما بيّنت علاقتها بالسلطة، فلا يجوز من الناحية السياسية أن نقول إنّ العنف و السلطة ليسا شيئاً واحداً، بل هما متعارضان، فحين يكون أحدهما حاكماً يلزم غياب الآخر، فالسلطة شرعية في مقابل العنف الذي يستحيل أن يحوز على الشرعية، وهنا يظل العنف دائماً تلك الوسيلة الموجهة لغاية خارجية وهي الاستيلاء على السلطة، ثم قتلها وسحبها من الشعب على اعتبار أنّها ملك لهم. وهذا إنما يحيل إلى مفهوم أكثر واقعية للسياسة، أي باعتبارها فضاء للتداول والتواصل وهي الحقيقة التي لم تستطع فلسفات العصر الحديث فهمها في ظلّ الأزمات التي استيقظ القرن العشرين على وقعها، مما أدى إلى جفاء واضح بين التفكير الفلسفي وواقع الإنسان السياسي، الأمر الذي أدّى إلى تقشي ظاهرة العنف، وهو السبب الذي أدّى "بأرندت" أيضاً إلى إنكارها لصفة الفيلسوفة .

قسّمت أرندت الحياة الإنسانية إلى حياة تأملية وحياة نشيطة، تحتوي هذه الأخيرة على ثلاثة أنشطة حددتها في العمل والشغل والفعل، ويعتبر الفعل النشاط الوحيد الذي يرتبط بالسياسة والحرية والتفاعل مع الغير، والتخلي عنه لحساب النشاطين الآخرين يعتبر بمثابة تحويل الإنسان إلى بهيمة مشغولة ومتبلّدة الإحساس، وهذا ما أفرزته الحداثة الغربية، فالحداثة في نظر أرندت حقبة من تاريخ الغرب غابت فيها السياسة بمعناها الحقيقي وهي من أسباب ظهور أزمة الإنسان الحديث، فمع انتصار الإنسان المشغول على حساب الإنسان الفاعل السياسي واندثار

معنى السياسة، تصاعدت ظاهره العنف وتوازى معه ظهور المد الشمولي فكانت التوتاليتارية هنا أحد الأسباب التي أدت بأرندت الى الاهتمام بالمجال السياسي .

إن اهتمام أرندت بالنظام التوتاليتاري كان بسبب ما رصدته من خصوصية فيه، منها بالتحديد السيطرة على الجموع البشرية والقضاء على كل أنواع السلوك العفوي فيهم، حيث فهمت أن التوتاليتارية موجهة الى الانسان لممارسة كل أشكال العنف عليه، وثمرتها هي الغاء الحريات الشخصية للإنسان بزرع شعور العزلة والتفقر فيه .

وهنا اعتبرت أرندت أن النازية والستالينية النظامين الوحيدين اللذين أحلا العنف بشكل مطلق محل السلطة السياسية وهدم ما بينها، حيث استخدمت فيها النزعة العلمية كمحرك إيديولوجي، مثل النزعة البيولوجية الطبيعية في النازية والتصور العلمي المادي للتاريخ في الستالينية، وباعتمادهما على هذه الايديولوجية فإن ضحاياهما لا يساؤون شيئاً لان العلم قد أثبت ذلك.

إن وجود أنظمة شمولية في العالم هو سبب مصادرة العديد من الحقوق و القيم، خاصة العدالة والمساواة، كما سعت هذه الأنظمة أيضا على هدم البنية الأخلاقية والثقافية للمجتمعات، وزرع رؤية جديدة للكون تقوم على العنف والانانية، فالسيطرة التامة على الأرض والانسان هي غاية النظام التوتاليتاري، مستعينا بعدة أجهزة منها البوليس السري ومعسكرات الاعتقال، وهنا يصل العنف الى أقصاه ليصبح تطرفا فالسلطة قد غابت والجسم السياسي أصبح منخورا بالعنف.

من بين تبعات تطور ظاهرة العنف اندلاع الحروب، وقد عالجت أرندت مسألة الحرب بكثير من الدقة والابداع، فهي قد عايشتها وفرضت عليها الهجرة والهروب وهذا ما جعلها تصف القرن العشرين أنه قرن الحروب .

لقد كانت أرندت على وعي كامل بحجم الكوارث التي ألمت بالإنسانية عامة ، وبالشباب بصفة خاصة ، لان ثمن الحروب حسبها هو لحم الشباب ودمهم ، وهنا أدانت أرندت التقدم العلمي الذي وصل اليه هذا الجيل، جيل الأسلحة النووية والقنابل الذرية حيث أصبح العالم صحراء

قاحلة، فالإنسان قد أصبح محروما من العالم مغتربا عنه ، واكثر من ذلك اصبح مغتربا عن نفسه.

إن هذا الاغتراب والعزلة لهو الأرض الخصبة التي يولد فيها الإرهاب، فلم يعد للإنسان أي استعداد أو ملكة للاختيار والتفكير والفعل الحر، وهنا رأينا مع أرندت كيف أن الرؤية الفكرية الايديولوجية لأنظمة الحكم الاستبدادية أصبحت واقعا، فهذه الأنظمة قد غيرت من طبيعة القانون والوظيفة التي يقوم بها، فبعد أن كانت القوانين الوضعية التي يضعها أي بلد يرقى فيها الحق الطبيعي أو وصايا الله إلى واقعها السياسي، أصبحت القوانين في النظام التوتوليتاري لا دينية يتسلط عليها الإرهاب ويشرعا بوصفه مانح الحركة الطبيعية والتاريخية واقعا.

إنّ قصد أرندت لم يكن منصبا فقط على إنكار العنف الجسدي الراديكالي للتوتاليتارية، بل غايتها تسليط الضوء على الاشكال المتميزة للترهيب الذي كانت تمارسه التوتاليتارية، ومن أكثر هذه الاشكال رعبا هو ذلك الإرهاب المتجه نحو سكان مقهورين تماما، إذ يعمل على قتل الشخص المعنوي والأخلاقي والنفسي فيهم بحيث يصبح الموت مجهولا ويصبح الانسان نموذجا من حيوان بشري.

إنّ تجربة أرندت كلاجئة يهودية ملاحقة من قبل النازية جعلها تدرك جيدا معاناة اللاجئين الذي لا وطن له ، فهو شعور لا يمكن إدراكه حسب أرندت إلا عند مغادرتنا لأوطاننا ، حيث تحدثت عن معنى فقدان كل الحقوق في زمن النازية والفاشية ، فقدان الجنسية والهوية وسلبها ومصادرتها من طرف النظام وباسم القانون، وهنا أطلقت أرندت عبارتها الشهيرة **نكبة من لا حق لهم** ، وهي تقصد بهذا فقدان مجتمع راغب وقادر على ضمان أي حقوق مهما كانت، حيث بينت أرندت سمة أساسية للأنظمة الكولونيالية وهي تظافر الجهود لحرمان الضحايا من أي مظهر من مظاهر الهوية سواء كان مدنيا أو نفسيا.

إنّ نظرة أرندت هذه جعلها تتهم أيضا الحركات اليهودية بالعنصرية في تعاملهم مع الفلسطينيين، من خلال تشريدهم وتهجيرهم وممارسة كل أعمال العنف عليهم ، حيث توصلت أرندت الى أنّ تكريس العنف المتصل بتكوين الهوية يتكرر حول العالم وبإصرار متزايد، وما

الصراع العربي الصهيوني الّا تأكيد على التحوّل الذي عرفه معنى الهوية السياسية، حيث اتضح بعد الحرب أن المسألة اليهودية التي اعتبرت الوحيدة غير القابلة للحل، قد تم حلّها من خلال بناء مستعمرات في أرض الفلسطينيين التي تم احتلالها ، وهذا ما أدّى الى إنتاج فئة أخرى من اللاجئين هم العرب، وبالتالي زاد عدد فاقدى الجنسية ومسلوبي الحقوق، وهنا اتهمت أرندت القيادة اليهودية برضوخها للمصالح الكولونيالية .

تطرقت أرندت الى مسألة الشر لتعبر عن أزمة العالم الحديث والتصحّر الذي اجتاح الوضع البشري في القرن العشرين ، ويتعلّق الامر بجرائم الإبادة العرقية التي تعرّض لها اليهود في أوروبا ، وقد أطلقت عبارة **تفاهة الشر** وصفا لما قام به **أدولف ايخمان** من زجّه لليهود في معسكرات الإبادة **الهولوكوست** في صورة لا تتضمن شرا متجزرا بل لتفاهته وهنا تصف أرندت عنف الأنظمة الكولونيالية التي حوّلت الانسان الى أداة تنفيذية وآلة شر تفاهة ، فهو لم يكن يعي مسؤوليته تجاه الإنسانية ، بل مجرد منفذ لقرارات إدارية وبطاعة عمياء ، ان الشر الجذري يكمن في النظام النازي وفي تعطشه لإراقة الدماء، و التفاهة تكمن في استقالة العقل والضمير من تحمل المسؤولية .

لم تكن أرندت تعني بعبارة تفاهة التقليل من فضاة الجرائم التي كان **ايخمان** شريكا فيها، بل كانت تفكر في تقدير العفوية الكبيرة في الحكم على جرائم بلغت حدا قويا من البشاعة ما دام مرتكبوها أناسا عاديين وفي غاية التفاهة ، وعليه فأرندت لم ترى في **ايخمان** تجسيدا للشر واعتبرت محاكمته من قبل الدولة الإسرائيلية كان محاولة منها لترسيخ دعائمها ، كما اتهمت المؤسسات اليهودية بالتعاون مع النظام النازي بإيعاز من المنظمة الصهيونية العالمية ، مما أثار الشك في الادعاء الصهيوني بأن اليهود ضحايا دائمين للنظام النازي .

بهذا يبدو أنّ أرندت دعت في فكرها السياسي الى مبادئ وقفت على طرفي نقيض مع حقيقة السياسة اليهودية ، الا أن ذلك لا يعني أنها تخلت عن يهوديتها ، بل على العكس من ذلك ، كانت من أنشط السياسيين اليهود حماسة في الدفاع عن اليهود وإثارة قضيتهم امام الرأي العام

الأمريكي والعالمي ، ومع أنها لم تكن يهودية متدينة بالمعنى الضيق ، الا أنها آمنت بأن من يتخلى عن هويته ، انما يتخلى قبل كل شيء عن وجوده.

كل هذا دفع بأرندت الى بناء حياة سياسية جديدة ، في عالم ليس قائماً بالفعل وانما هو صورة للعالم كما ينبغي أن يكون عند أرندت، يكون فيه الانسان فاعل سياسي حر فكان منطلقها في معالجة مسألة الحرية هو الفعل السياسي من خلال مبدأ عام تبنته وهو " إن ما يبرر وجود السياسة هو الحرية وحقل تجربتها هو الفعل " ، حيث اعتبرت أرندت أن السياسة مرادفة للحرية الى حد لا يمكن ان نتصور فعل سياسي دون حرية وانفتاح على الآخر والتفاعل والتواصل معه قولاً وفعلاً بنوع من البراعة و الابداع والتفنن ، حيث رأينا أن أرندت تميل الى تعريف السياسة بوصفها فناً خلافاً للتصور القائل أنها علم .

إن السياسة حسب أرندت لا يستقيم أمرها الا في فضاء حر يميزه الاعتراف المتبادل بين عناصره ، وتغيب عنه أنماط الاقصاء والنفي وأساليب السيطرة والتحكم ، هذا الفضاء هو ما أطلقت عليه أرندت اسم الفضاء العمومي مستعيرة هذا المفهوم من فلسفة كانط وكذا النموذج السياسي اليوناني .

لقد مثلّ الفضاء العمومي عند أرندت دائماً مجال الحرية والمساواة وإبراز الأفكار والآراء ، وفتح المجال للحوار والنقاش ، وهو عكس الفضاء الخاص الذي هو فضاء ضيق يبعث على السلبية، انه أشبه بالمرح الذي يعنى بالتطلع للجمهور وكشف الشخصيات المسرحية عبر الاقوال والافعال ، داخل فضاء يظهر مهاراتهم وإبداعاتهم ، فالإنسان لا يدرك وجوده الا من خلال الناس وهو وجود يزرع في نفسه عناصر التعدد والتميز، هاذين الأخيرين الذين هما من مقومات الفعل السياسي الحر ، فالفعل يخلق دائماً الجديد ويعرضه أمام الآخرين الذين لا يمكن الاعتزال عنهم .

إن تفاقم مأساة الانسان أدى بأرندت إلى البحث عن حلول كثيرة للخروج من هذه الازمة وهنا قدمت لنا فلسفة أخلاقية وتربوية فريدة من أجل منع انتشار موجات العنف وتغلغل قيم الاستبداد والتسلط، وكذا من أجل إيجاد تقاطعات بين الاخلاق والسياسية ، ساعية بذلك لوصل الفكر

بالفعل ، وهنا سجلنا مع أرندت عودتها الى الحياة التأملية لتربطها بالحياة النشيطة ذلك أن المكان الطبيعي للفعل هو الحياة العملية.

وقد ركزت أرندت على مبدأي التسامح والمسؤولية كمعيارين لمواجهة العنف ، فالتسامح يفتح آفاقا جديدة لتصليح العلاقات الإنسانية وذلك عن طريق ملكة الصفح ، مستلهمة هذا المبدأ من الديانات السماوية وكذا الفلسفة الكانطية .

أما المسؤولية فهي كناية عن التعهد الذي يضع الثقة بين الناس ويجعل وجودهم السياسي مشروعا ، فأنا مسؤول عنك طالما أننا في فضاء عمومي واحد ، وهذا لا يتحقق حسب أرندت إلا بالفكر .

دعت أرندت الى توفير الاستقرار في العالم وحمايته من خطر الفناء ، وهذا يكون بالتربية وجعل المدرسة سلطة جماهيرية يملك من خلالها الطفل إمكانية التكوين الذاتي الذي يحقق الانسان من خلاله استقلاله الذاتي مستعملا عقله بحرية، وهنا صاغت أرندت تصورا مفهوماتيا جديدا حول التربية يقوم على دعامين أساسيتين هما الولادة والمحافظة ، وتقصد أرندت بالولادة ولادة أطفال جدد من أجل إنشاء مجتمع بشري متجدد على الدوام ، أما المحافظة فتقصد بها ضرورة محافظة المربي على ربط القديم بالحاضر بشرط ترك حق الابتكار للأطفال ، فهم القادمون الجدد الذين بأيديهم مهمة حماية العالم ووضعه في مكانه فالتربية يجب أن تكون عملية تنويرية تؤهل التفكير وتصلق المواهب ، وتنمي الاخلاق للارتقاء نحو أفق فكري مميز، يمكن البشر من العيش في الفضاء العمومي ، وإنشاء مجتمع أقل بؤس وانحراف وعنف ، وهذا يكون بجعل المدرسة سلطة جماهيرية يمتلك من خلالها الطفل إمكانية التكوين الذاتي.

لقد كانت لافكار أرندت عظيم الأثر على الكثير من المفكرين أمثال هابرماس خصوصا في فكرة التواصل داخل فضاء عمومي ، وكذا سيلا بن حبيب ، حيث كانت أرندت حاضرة بقوة في كتاباتها وتبنيها للعديد من أفكارها كفكرة التعدد والتميز ، وكذا نبذ العنصرية ومسألة حقوق الانسان والمواطنة. في المقابل وجدنا أن هناك من المفكرين من مدح العنف مجده فعن طريق العنف يمكن إحياء المجتمع وإيقاظه و النهوض به كما هو الحال مع جورج سوريل ، كما

يمكن أن يكون العنف وسيلة للدفاع عن الشعوب المستعمرة والمقهورة مثلما رأينا مع فرانز فانون.

أخيرا ما يمكن قوله عن أرندت بصورة عامة وفكرها السياسي على وجه الخصوص، أنه تعبير و دعوة للتغيير والعودة الى بعض الأفكار التي انتقتها ببراعة من تاريخ اليونان والمسيحية والفلسفة الكانطية ، كما يعد فكرها بمثابة صرخة في وجدان الضمير الإنساني كي يفيق من سكرة التقدم التكنولوجي المهلك ، ويتذكر أن إنسانية الانسان وحرية أسمى من كل ذلك ، وهذا لا يتأتى إلا بإعادة بناء عالم جديد وأفكار وقوانين جديدة ، كما على الانسان أن يتذكر أنه على الرغم من التقدم التكنولوجي الهائل الذي أدى لسيادة الآلة فالإنسان هو صانع هاته الآلة ، صنعها لخدمته لا لتدميره و تعنيفه، وعلى هذا فدعوة أرندت للتغيير تعبير عن غايتها القصوى في المحافظة على الانسان من كل مظاهر العنف ، وكذا زرعها الأمل في مجيء مستقبل يخلو من العنف.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: قائمة المصادر باللغة العربية:

- 1- حنة أرندت وآخرون، المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، تر حسن العمراني، (المغرب: دار توبقال للنشر، ط، 2015).
- 2- حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، تر أنطوان أبو زيد، (بيروت: دار الساقى ط1، 1993).
- 3- حنة أرندت، في الثورة، تر عطا عبد الوهاب، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008).
- 4- حنة أرندت، في العنف، تر إبراهيم العريس، (بيروت: دار الساقى، ط1، 1992).
- 5- حنة أرندت، ما السياسة؟، تر زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، (الجزائر: بيروت: منشورات الإخلاف ومنشورات ضفاف، ط1، 2014).
- 6- حنة أرندت، حياة العقل، ج1: التفكير، تر نادرة السنوسي، (الجزائر ولبنان: ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية-ناشرون، ط1، 2016).

ثانياً: قائمة المراجع باللغة العربية :

- 1- إحسان محمد الحسن، علم اجتماع العنف والإرهاب، (الأردن: دار وائل للنشر، ط1، 2009).
- 2- أحمد محمد غنيم، تطور الفكر القانوني، دراسة تاريخية في فلسفة القانون، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1976).
- 3- ادونيس العكرة، الإرهاب السياسي، بحث في أصول الظاهرة وأبعادها الإنسانية، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1983).
- 4- أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر لطفي السيد، (القاهرة: مطبعة الكتاب المصرية، ط1، 1994).
- 5- إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، 2001).
- 6- أفلاطون، الجمهورية، تر فؤاد زكريا، (الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 2004).
- 7- ألومان سيلفان، "التفكير في الشمولية"، في جون فرونسوا دورتي، في فلسفات عصرنا تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، تر إبراهيم صحراوي، (الجزائر، بيروت: منشورات دار الإختلاف والدار العربية، ط1، 2008).
- 8- إليزابيث بيكار وآخرون، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992).
- 9- إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1985).
- 10- أميرة حلمي مطر، في الفلسفة السياسية، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2001).

- 11- أميرة حلمي مطر، في الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، (القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر ، دط، 1997).
- 12- توماس هوبز، اللفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، (لبنان: دار الفارابي للطباعة والنشر، ط1، 2011).
- 13- جاسم الزيجاوي، الماركسية والعنف (بيروت: مركز الدراسات والأبحاث ، ط1، د سنة)
- 14- جاك دريدا و اخرون ، المصالح والتسامح وسياسات الذاكرة ، تر حسن العمراني (المغرب: دارتوبقال للنشر ، دط، 2005).
- 15- جون ليتشه، خمسون مفكرا سياسيا معاصرا من البنيوية الى ما بعد الحداثة ترفاتن البستاني، (بيروت : المنظمة العربية للترجمة، ط2008، 1).
- 16- حسن إبراهيم أحمد، العنف من الطبيعة الى الثقافة، (دمشق : النايا للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2009).
- 17- حسن أحمد الحضيبي، إدارة الصراع، (القاهرة : منشورات جامعة القاهرة ، دط، 2010).
- 18- حسن توفيق إبراهيم ، العنف السياسي في الوطن العربي، (بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1، 2012).
- 19- حسن توفيق إبراهيم ، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1992، 1).
- 20- حسن مصدق، يورغن هايراماس ونظرية فرانكفورت النقدية ، (المغرب، لبنان: المركز الثقافي العربي، ط1، 2005).
- 21- خضر خضر، مفاهيم إنسانية في علم السياسة (لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب ، دط، 2003).
- 22- رأفت عبد الحميد، الفكر السياسي الأوربي في العصور الوسطى، (القاهرة :دار قباء للطباعة والنشر، دط، 2002).
- 23- ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، (بيروت : دار الساقى، ط1، 2008).
- 24- شعبان الظاهر أسود، علم الاجتماع السياسي ، قضايا العنف والثورة، (القاهرة : الدار المصرية للطباعة والنشر، ط2001، 1).
- 25- طارق الربيعي، الأحزاب السياسية، (بغداد، مكتبة السمنهوري، دط، 2010).
- 26- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، (بيروت: منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات ، دط، د سنة).
- 27- عبد الرحمان خليفة ، أيديولوجية الصراع السياسي، دراسة في نظرية القوة (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية، دط، 2005).
- 28- عبد السلام حيدوري، الفضاء العمومي ومطلب حقوق الانسان، هابرماس نموذجاً، (تونس: دار نهر للطباعة ، دط، 2009).

- 29- عريب مختار، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوتيقا،(الجزائر:مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع،دط،2009).
- 30- عزت سيد أحمد، سيكولوجيا التطرف و الإرهاب،(الكويت:حواليات لكلية الآداب،دط،1996).
- 31- علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحدثة،(الجزائر: منشورات الاختلاف،ط1، 2011).
- 32- علي عبود المحمداوي،الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن وخوض في ما ينبغي للعيش معا،(بيروت:دار الروافد الثقافية-ناشرون،ط1، 2015).
- 33- عيسى بيرم، حقوق الانسان والحريات العامة مقارنة بين النص والواقع،(بيروت: دار المنهل اللبناني،دط،2002).
- 34- فرانز فانون ، معذبوا الأرض، تر، سلمي الدروبي وجمال الاتاسي ،(الجزائر: منشورات AIVE،دط،2004).
- 35- فريديريك انجلز، دور العنف في التاريخ، تر فؤاد أيوب،(دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر ،دط، دسنة).
- 36- فضل الله محمد إسماعيل ، تطور الفكر السياسي الغربي،(الإسكندرية :مكتبة بستان المعرفة،ط1، 2004).
- 37- القديس أوغسطين، مدينة الله، تر الحور اسقف يوحنا الطو،، (بيروت: دار المشرق،ط2، 2006).
- 38- ليو ستراوس وجوزيف كروسي، تاريخ الفلسفة السياسية، تر محمود سيد أحمد،(القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ،دط، 2005).
- 39- ماجد العرباوي، تحديات العنف (بيروت: معهد الأبحاث والتنمية الحضارية، دط، 1999).
- 40- ماركس، انجلز، البيان الشيوعي ، تر محمد الهلابي،(المغرب: منشورات التقدم ،دط،دسنة).
- 41- مجدي الجزيري، العنف والتاريخ عند سوريل: (الإسكندرية: دار الوفاء والدنيا للطباعة والنشر،ط1، 2002).
- 42- مجموعة مؤلفين، الفلسفة وأسئلة الراهن، أعمال ملتقى،إشراف عمر بوساحة،(الجزائر: مخبر الدراسات الفلسفية والاكسيولوجية جامعة الجزائر 2، 2013).
- 43- مجموعة مؤلفين، المجتمع والعنف، تر الاب الياس زحلاوي،(دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دط، 1975).
- 44- مجموعة مؤلفين، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل و الاعتراف ، (الجزائر، لبنان: ابن النديم للنشر والتوزيع و دار الروافد الثقافية، ط1، 2012).
- 45- مجموعة مؤلفين،الفعل السياسي بوصفة ثورة،جدلية السلطة والعنف عند حنة ارندت،(بيروت: دار الفارابي للنشر،ط1، 2013).

- 46- محمد السمال ، الإرهاب والعنف السياسي،(بيروت، دار النفائس،دط، 1999)
- 47- محمد الهلالي وعزيز لزرقي، العنف،(المغرب: دار توبقال، ط1، 2009).
- 48- محمد شوقي الزين ، الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات الى السرديات الصغرى ، (بيروت، الجزائر: ابن النديم ودار الرافد الثقافية ، ط2010،1).
- 49- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة ،(بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية ،ط5، 1992).
- 50- مصطفى سيد أحمد صقر، فلسفة العدالة عند الاغريق،(القاهرة: مكتبة الجلاء الجديدة، دط، 1989)
- 51- مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت،(الجزائر والرباط وبيروت:منشورات الاختلاف ودار الامان ومنشورات ضفاف،ط1، 2015).
- 52- نيكولا ميكافيلي، الأمير، تر أكرم مؤمن،(القاهرة:مكتبة ابن سينا للطباعة والنشر،ط1، 2004).
- 53- هرييت ماركيز، الانسان ذو البعد الواحد، تر جورج طرابيشي،(بيروت: دار الآداب ، ط3، 1988).
- 54- ول ديورانت، قصة الفلسفة ، تر عبد الله مشعشع،(بيروت: مكتبة المعارف،ط1، 2005).
- 55- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، تر فاطمة الجيوشي،(سوريا: منشورات وزارة الثقافة، دط، 1995).
- 56- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة،(القاهرة: المعارف للطباعة والنشر،ط5،د سنة).

ثالثا: قائمة الموسوعات والمعاجم:

- 1- ابو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ج4، (القاهرة:دار المعارف،دط، 1979).
- 2- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية: تر خليل أحمد خليل ، ج3 ، (باريس و بيروت: منشورات عويدات، ط2، 2001).
- 3- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة،(بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر،ط3،د سنة).
- 4- روبرت بنيويك وفيليب جرين، موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، تر مصطفى محمود،(القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2001).
- 5- مجموعة مؤلفين، موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة العربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي، من مركزية الحدثة للتشفير المزدوج، ج1، (الجزائر:منشورات الاختلاف،ط1، 2003).
- 6- مراد وهبة، المعجم الفلسفي،(القاهرة:دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،دط، 1998).

رابعا: قائمة المجالات باللغة العربية :

- 1- أمنون رازكراكتين ، "المنفى وثنائية القومية "، من غيرشوم شولم وحنة ارندت ادوارد سعيد ومحمود درويش،مجلة الكرمل الجديد،(دمكان،العدد 3،صيف 2012).

- 2- باربارا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، تر ممدوح يوسف عمران، مجلة عالم المعرفة، (د مكان، العدد 337، مارس 2007).
- 3- بول دوميشيل ، الإرهاب في العصر الامبراطوري، مجلة اسبراي ، (د مكان، العدد، 18، 2002).
- 4- محمد شوقي الزين، الحرية جوهر السياسة، مجلة الأزمنة الحديثة ، أسئلة الحرية ورهاناتها، (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، العدد 05، 2012).
- 5- محمد عابد الجابري، نظرية ابن خلدون في الدولة العربية ، قراءة في الكتاب السياسي الخلدوني، مجلة الفكر العربي المعاصر، (بيروت: العدد 37، 1980).

خامسا : قائمة المصادر باللغة الأجنبية:

- 1- Hannah Arendt, Eichmann à Jérusalem, Rapport Sur La Banalité Du Mal, Traduction A Gurén , Galimard. (Paris: Seuil,1991).
- 2- Hannah Arendt, La Condition De L'homme Moderne, (Paris: Pocket, 1998).
- 3- Hannah Arendt, La Tradition Caché, Le Juif Comme Paria Traduit De L'allemand Et De L'anglais Par Sylviecourtin-Denamy, (Paris : Seul, 1993).
- 4- Hannah Arendt, La Vie De L'esprit, (Paris:Puf, 2007).
- 5- Hannah Arendt, Responsabilité Et Jugement, (Paris: Payot, 2007).
- 6- Hannah Arendt, The Jewish Writing, Edited By Jerome Kohn, H.Feldman, (New York: Shocken Books,2007).

سادسا : قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- André Enegren, La Pensée Politique De Hannah Arendt, (Edition Presse Universitaire De France, 1^{ere} Edition, 1994).
- 2- Martin Heidegger, Etre Et Temps, (Paris: Gallimard, 1986).
- 3- Seyla Benhabib , The Clains Of Culture, Equality And Diversity In The Global Ana (USA : University Press,2002).
- 4- Sorel Georges, Réflexion Sur La Violence, (Paris:Seuil, 1990).

01	مقدمة
07	الفصل الأول: المقاربات الفلسفية لظاهرة العنف في التاريخ
07	أولاً : مفهوم العنف و أشكاله
08	-01 ضبط المفهوم
15	-02 أشكال العنف
21	ثانياً : نماذج من التفكير الفلسفي حول ظاهرة العنف قبل القرن العشرين
21	-01 الفكر اليوناني
31	-02 الفكر المسيحي و الاسلامي
36	-03 الفكر الحديث
48	الفصل الثاني: العنف عند حنة ارندت و آثاره على الإنسانية في القرن العشرين
48	أولاً : العنف كظاهرة اجتماعية و سياسية
48	-01 الحياة الفكرية و السياسية لحنة ارندت
54	-02 مفهوم العنف
60	-03 علاقة العنف بالسلطة
64	ثانياً : عوامل تصاعد ظاهرة العنف
64	-01 بعد الفكر الفلسفي عن السياسة
71	-02 ازمة الحداثة
76	-03 الأنظمة التوتاليتارية
83	ثالثاً : العنف و التطرف
83	-01 من العنف إلى الحرب
87	-02 الإرهاب
91	-03 فقدان الحقوق " نكبة من لا حق لهم "
96	-04 تفاهة الشر

فهرس الموضوعات

104	الفصل الثالث: الحياة السياسية الجديدة في فكر حنة ارندت
104	أولاً : نظرية الفعل السياسي عند حنة ارندت
105	01- الحرية و السياسة
109	02- الفضاء العمومي
115	03- التعدد و التميز البشري
119	ثانيا : الأخلاق و التربية محل لأزمة العنف
120	01- العنف و التسامح
125	02- المسؤولية
130	03- التربية
136	ثالثا : ارندت تأثيرات و مواقف
136	01- أثر ارندت الفلسفي
142	02- المواقف المعارضة لفكر ارندت
146	خاتمة
155	قائمة المصادر و المراجع