

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 02
أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

الديمقراطية بوصفها أيديولوجيا شمولية من
منظور
حنّة أرانت

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

بإشراف الأستاذ الدكتور:

زرافتة يوسف

إعداد الطالب:

شنافي زين العابدين

أعضاء لجنة المناقشة

رئيسا

مشرفا ومقررا

عضوا

عضوا

أ. د. خديجة زيتيلي

أ. د. يوسف زرافة

د. جميلة حنيفي

د. عبد المالك عيادي

العام الجامعي : 2016 - 2017

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 02
أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

الديمقراطية بوصفها أيديولوجيا شمولية من
منظور
حنّة أرانت

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

بإشراف الأستاذ الدكتور:

زرافتة يوسف

إعداد الطالب:

شنافي زين العابدين

العام الجامعي : 2016 - 2017

شكر وتقدير

بأسمى معانى الشكر الجزيل، والعرفان الخالص،
أتوجه إلى أستاذي الفاضل الدكتور: زرافة يوسف ، على ما
غمرني به من نصائح وتوجيهات علمية ومنهجية ، وما لمست
فيه من نبل الأخلاق، ورفعته الشمائل التي عهدته عليها منذ
إشرافه عليّ، فأخذت عنه رفعة الخلق والتواضع.
كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر والامتنان إلى
الأستاذين : بلام محمد الصادق ، والبشير ربوح ، اللذان لم
يبخلا علي بنصائحهما السديدة وتوجيهاتهما القيمة.
كما لا أنسى زملاء الدفعة كل باسمهم فلهؤلاء
جميعا كل الشكر والتقدير.

إهداء

- ❖ أهدي ثمرة هذا الجهد الفكري المتواضع، مع كل حرف، وكل كلمة، وكل جملة فيه، إلي الذي سهر على تربيته وتعليمي أبي أطل الله في عمره.
- ❖ إلي قنديل دربي، وسرنجاعي : أمي أطل الله في عمرها، إلي عائلتي الصغيرة: زوجتي التي كانت دائما سندا وعونا لي في عملي ودرب حياتي، إلي ابنتي الصغيرة " مي " حفظها الله. وإلى كافة إخوتي وأخواتي كل باسمه.
- ❖ إلي كل الأصدقاء الذي كانوا عوناً لي.

المحتويات

مقدمة

الفصل الأول: مقارنة مفاهيمية بأفق تاريخي

المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية عبر التاريخ

المدلول اللغوي والإصطلاحي

المبحث الثاني: مسار المفهوم عبر العصور

أولاً: الديمقراطية لدى اليونان

ثانياً: الديمقراطية في العصور الوسطى

1- الديمقراطية لدى الرومان

2- الديمقراطية في الإسلام

ثالثاً: الديمقراطية في العصر الحديث

المبحث الثالث: مقومات الفكر السياسي الحديث

أولاً: العلمانية

ثانياً: العقلانية

ثالثاً: النزعة الذاتية

رابعاً: الحرية الفردية

خامساً: الديمقراطية الليبرالية

الفصل الثاني: قراءة حنة أرانت للفكر السياسي الحديث

المبحث الأول: ملامح من فكر أرانت السياسي

أولاً: نبذة تاريخية عن حياتها الفكرية

ثانياً: المنعرج الحاسم في فكر أرانت السياسي

المبحث الثاني: الحداثة وأزمة النسيان الكلي للماهية السياسية للإنسان

أولاً: السمات الأساسية المؤسسة للحداثة

ثانياً: النسيان الكلي للشرط السياسي

المبحث الثالث : اعتراضات حنة أرانت على الديمقراطيات الحديثة

أولاً: عجز العقل الحدائي عن فهم راهنه السياسي الجديد:

ثانياً: الدولة الكليانية كتجلي من تجليات الأزمة:

1- الشمولية ظاهرة جماهيرية

2- اللامبالاة وتدمير الجماهير

3- الايديولوجيا

4- الدعاية الإعلامية

5- العنف والإرهاب المنظم:

ثالثاً: الديمقراطية كإضفاء لشرعية الحكم التسلطي :

الفصل الثالث: السياسي كفعل بديل

المبحث الأول: في معنى السياسي

أولاً: نصرة السياسي على السياسة:

ثانياً: جوهرية البعد السياسي في الحالة الإنسانية

ثالثاً: الحياة النشطة وعلاقتها بالسياسة

المبحث الثاني: الفعل السياسي كبراكسيس

ثلاثية العمل، الأثر، الفعل

1- العمل

2- الأثر

3- الفعل والفعل السياسي

المبحث الثالث: السياسي والحرية

المكونات الرئيسية لفلسفة الفعل عند أرانت

أولاً: التعدد شرط كل حياة سياسية:

ثانياً: الحرية جوهر الفعل السياسي

ثالثاً: الفضاء العمومي وعلاقته بالحرية

مقدمة

من الغني عن البيان القول بأن أوروبا والعالم الغربي قد عرف في بداية القرن العشرين تغيرات وتطورات جذرية مست الجانب الفلسفي والسياسي وساهمت هذه التطورات بشكل كبير في إرساء دعائم الفكر السياسي الحديث والمعاصر، فتولدت في خضمها تداخلات وصراعات وانبثقت منها مفاهيم وتصورات حملت في طياتها شعارات وقيم تعبر عن توجهات فكرية وسياسية وذلك من أجل التعبير عن واقع سياسي حامل لأهم السمات التي تمت الصلة بالإنسان المعاصر، فهذا الواقع السياسي الغربي الجديد عرف بعد نهاية الحرب العالمية الأولى انقلابات سياسية واجتماعية وثقافية مهدت بظهور أنظمة سياسة جديدة طغت على الساحة الفكرية والفلسفية والسياسية فهذا الواقع عرف بعصر الانقلابات المضطربة عصر الثورات العمالية والحروب العالمية ونهضت الأنظمة الليبرالية فكان أذان بيزوغ فجر المد الشمولي التوتاليتاري تجسيد في الوجود النازي في ألمانيا، والستاليني في روسيا، والفاشي في إيطاليا، كأنظمة سياسة جديدة حاولت فرض منطقها وإرساء دعائم سياستها والاتجاه صوب العالمية بعنوان شعارها الإيديولوجية: الأممية والقومية العرقية، فقد كانت الأزمات التاريخية التي تعرضت إليها المجتمعات الأوروبية واختيار البنية السياسية والاجتماعية التقليدية بعد نهاية الحرب العلمية هي بمثابة ميلاد جديد لشكل جديد من نظام الحكم عرف بالنظام الشمولي التوتاليتاري، وأسلوب جديد للهيمنة والتسلط، من خلال التعبير في نفسه كنظام سياسي أحادي والحرب الديكتاتورية، والإيديولوجية الواحدة والشاملة، والتحكم العام والصارم للدولة في كل جوانب الحياة الفردية والاجتماعية والسياسة، فبزوغ هذه الأنظمة إلى الوجود وما تحمله من قسوة فكرية تجاه إنسانية الإنسان. فقد انبثق من هذا الوضع السياسي نوع جديد من التحليل والنقد والتنقيب في ماهية وحقيقة السياسة تمثل أساسا في فكر الفيلسوفة الألمانية حنة أرانت (1906-1975) التي عبرت عن هذا الفكر في نظرة سياسية فاحصة وناقدة انبثقت إلى الساحة السياسية المعاصرة وكرد فعل ايجابي على تاريخ مثقل بالإيديولوجية والقسوة الواقعية فاتجهت هذه المفكرة الألمانية إلى التعبير عن همها وقلقها الفكري السياسي تجاه ما أدى إلى تخريب الجسم السياسي الغربي، ورصد معالم أزمة الإنسان الحديث في الأزمة الحديثة، فاضحي فكرها السياسي كرد فعل سياسي اتجاه تاريخ الأنظمة الاستبدادية الشمولية، هذه الأخيرة التي طغت بأساليبها البيروقراطية وطبائعها العنفوانية في بدايات القرن العشرين.

ولعل التجربة الشخصية التي عاشتها حنة أرانت في لجوئها إلى فرنسا بعد وصول النازية إلى الحكم في ألمانيا وهجرتها إلى أمريكا قد كان بمثابة المنعرج الحاسم ونقطة التحول الفكري والسياسي، أي الابتعاد عن الفلسفة النظرية والاتجاه إلى التأسيس وبلورة المنطق الحقيقي للسرح السياسي الغربي المعاصر.

من خلال تجديدها وتحديثها لأهم المفاهيم والأفكار والنظريات السياسية، وباعتمادها على ملكتي التحليل والنقد، القراءة النقدية من الجذور السياسة الغربية، وتأسيس رؤية سياسة للحالة الإنسانية، والاتجاه رأسا إلى إبراز ملامح

وحقيقة مشروعها السياسي وتحقيق ما يمكن ما يمكن أن تكون عليه السياسة اليوم، والتعبير عن حقيقة الدرب الذي شقته هذه المفكرة الألمانية في مقاربتها للخطاب الحداثي والذي يبقى دريا فريدا ومتميزا، يشهد لهذه الفيلسوفة بالاستطلاعية والنقدية، والتنقيب والبحث عن أحسن النظم السياسية البعيدة كل البعد عن ثقل الايديولوجية والعنف، والدعاية الإعلامية والبحث عن إرساء دعائم ديمقراطية موجهة نحو الفعل والحرية، وبعيدة عن كل تسلط شمولي مبني على أسس توتاليتارية عنصرية متحجرة على اعتبار أن الممارسات الديمقراطية الحديثة هي موجهة من طرف ايديولوجيات شمولية بأساليبها المختلفة: من عنف وإرهاب منظم ودعاية إعلامية محكمة، بغية تحقيق وتجسيد أفكارها ومنطقها في أطار الواقع السياسي.

فمن ثافل هذه الأفكار يكون انشغالي الفيلسفي متعلقا أساسا بإشكالية: الديمقراطية وتجلياتها الايديولوجية وممارستها على أرضية الواقع السياسي الغربي الحداثي وعلاقتها بأهم التطورات والتغيرات التي صاحبها بزوغ الأزمات السياسية التي عرفها الإنسان الغربي الحديث والمعاصر، فكانت كمفهوم مركزي يتحكم في مسار الواقع السياسي الغربي في الأزمنة الحديثة والمعاصرة ومنه كان التساؤل المركزي والرئيسي الذي يحوي في داخل هذه الإشكالية:

هل يمكن اعتبار الديمقراطية كمطية سياسية تبرر الأيديولوجيا الشمولية؟ وبعبارة أدق: هل يمكن للديمقراطية أن تكون شعارا لأيديولوجيا خفية تعبر عن روح شمولية، وإضفاء لشرعية حكمها التسلطي؟.

ما هو البديل الحتمي الذي قدمته حنة أرانت في تجاوزها لهذه الديمقراطيات الحديثة؟.

إن التعامل مع هذه الأسئلة المنظمة في هاجس استشكالي هيمن على فكر حنة أرانت ووجدانها إذ تم تجسيده من طرف هذه المفكرة في نصوص متنوعة وزاخرة وغنية بمواضعها وتشابكها وتداخلها مع نصوص أخرى، خاصة باستحضار التراث الإغريقي والعودة السريعة إلى ما كتبه أفلاطون وأرسطو من شأنه أن يبين لنا مدى حضور الهم السياسي في الفكر الفلسفي استشكالا وتحليلا .

ومن لب وعمق هذه الإشكالية وجب أن انوه إلى قيمة هذا الموضوع وأهميته من خلال المقارنة الارانتية للإنسان الغربي في زمن الحداثة وعلاقة هذا الإنسان بالعالم والآخر. ومحاولة رصد مظاهر الجدة التي ما تزال تجعل من فكرها فكرا مغريا بل ومفيدا بالنسبة لمن لم يستطع بعد ولوج عتبة الحداثة السياسية. لذلك كانت المجازفة بمحاورة فكر أرانت محاولة للإنصات لدرسها قبل كل شئ الذي كان من أجود الدروس جاد هما الفكر السياسي المعاصر في العالم الغربي.

ولعل البحث في هذا الموضوع يعود بنا إلى الدراسات السابقة التي أعطت اهتمام كبير لفكر أُرانت السياسي وتناولت بشئ من التحليل والنقد ونبرز نماذج من هذه الدراسات: كتاب المفكر المغربي نبيل فازيو: مفهوم السياسة عند حنة أُرانت من العنف إلى الديمقراطية، وله عمل آخر بعنوان: الاكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أُرانت، ومقال لمفكر التونسي زهير الخويلدي بعنوان: السياسي بين الصحراء والواحة عند حنة أُرانت، ومقال فلسفي: لمحمد شوقي الزين بعنوان: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ تأملات في النظرية السياسية لدى حنة أُرانت، ودراسة بعنوان: الفضاء العمومي بين حنة أُراندات وهابرماس لعبد السلام حيدوري ومقال بعنوان: مفهوم الحق في فلسفة حنة أُرانت السياسية، للمفكر المغربي لبراهيم تيروز.

أما فيما يخص موضوعي هذا والمهتم بالدراسة التحليلية لأفكار الفيلسوفة الألمانية حنة أُرانت السياسية، والمتعلق أساسا باعتراضاتها وانتقاداتها للاديولوجيات الشمولية المستترة وراء حجاب الديمقراطية الحديثة، والتي كانت مجرد وسيلة للإفصاح عن خبايا هذه الاديولوجيات التوتاليتارية. ومن هنا كان الدافع الذاتي المتوجه بالبحث في هذا الموضوع هو الاهتمام بالفلسفة السياسية كفلسفة معبرة عن الواقع الإنساني، وكذلك قراءة ومطالعة المؤلفات والكتب التي تمد الصلة بالفلسفة السياسية هذا بوجه عام، ولفكر الفيلسوفة الألمانية حنة أُرانت السياسي، وحقيقة شخصيتها السياسية الفضة بوجه خاص، ذلك الفكر الذي كان بمثابة المنعرج الحاسم الذي غير مجرى تاريخ الفكر السياسي الحديث والمعاصر، مكتسحا في ذلك جميع الأوساط الفلسفية والسياسية بالخصوص، عبر عن نفسه كفلسفة سياسية لفتت الانتباه إلى وجود مهمة عاجلة ما تزال في انتظار الفكر الإنساني، والتي تتحلى في ضرورة تجاوز الإيديولوجيات الشمولية وظلامها الحالك، ثم إعادة التفكير في ماهية الإنسان السياسية وعلى نحو مغاير للذي اعتدنا عليه.

أما بالنسبة للدافع الموضوعي في اختيار هذا البحث: فيتمثل أساسا في راهنية النص الارانتي في الساحة السياسية بشكل خاص والساحة الفلسفية بشكل عام مبرزا في ذلك الخصوصية والدقة والصرامة السياسية والفلسفية لصاحبه "ما السياسة؟"، وعمق آراءها والتي لا تزال إلى يومنا تثير وتلهم المذاهب الفلسفية والسياسية المعاصرة، كما استطاعت حنة أُرانت بفضل تحليلها من أي التزام إيديولوجي، وإيمانها أن الحرية الفكرية أكبر ضمان للموضوعية أن تضع الأصبع على الجرح المفتوح في الجسم السياسي المعاصر: الأورام التوتاليتارية التي تنخر هذا الجسم السياسي، ولا أحد قبلها فعل ذلك، لأن الجميع غرق العدمية أو التواطؤ بشكل من الأشكال، فتختار حنة أُرانت المغامرة السياسية لإعادة تأسيس وبناء جذري في المجال السياسي، كمجال عمومي متعدد ومستقل عن كل هيمنة إيديولوجية أو تسلط قانوني يلغي ويستبعد حقوق الاختلاف والتعدد والحرية الكامنة في المبادرة الفردية وحقوق الأقليات، وبالتالي بات الفكر السياسي الارانتي مشروعا سياسيا راهنا له جذوره السياسية والفكرية.

ولتتبع مسار هذه الأفكار السياسية لأرانت أرانتيت الاعتماد على المنهج التحليلي، باعتباره الأنسب من الناحية المعرفية، إذ أن الالتزام بالقاعدة المنهجية، يقتضي أن تكون نوعية المنهج من نفس الطبيعة التي تتحكم في الموضوع المدروس وتحدد خصائصه، على أن يدعم هذا المنهج التحليلي بجملة من الإجراءات المعرفية الأخرى. حسب طبيعة الاشتغال وتمشي مساره، كإجرائية النقد المقارنة. من أجل أن نوفي الموضوع المدروس حقه من الفهم والتحليل، فكانت البداية بالتحليل المركز الذي قامت به أرانت في دراستها للأنظمة الشمولية والمنكمشة **باديولوجياها** وراء الممارسات الديمقراطية. ثم التوجه بالبحث والدراسة إلى الانتقادات والاعتراضات التي قدمتها هذه الفيلسوفة، لنصل معها إلى البدائل الحتمية، والتي التزمت بها أرانت في جل مؤلفاتها. كمحاولة للإجابة عن الإشكالية المقدمة للبحث، أرانت فهم ومعالجة الموضوع وتبيان معالمه من خلال خطة البحث، التي حاولت تقديمها على الشكل التالي:

مقدمة: وهي الإطار العام الذي ترتسم فيه ملامح الموضوع، وهذا من خلال الإطاحة بمعالمه الكبرى وضبط إشكاليته المحورية التي لا يمكن فهمها إلا في سياقها الفكري والتاريخي، والتي تم تقديمها وفق الصياغة سالف الذكر.

العرض: من أجل التوسع في مضامين الموضوع، ومحتويات عناصره، قسمته إلى ثلاثة فصول بعناوينها، ومشكلاتها، وعناصرها التي تتفرع منها.

فجاء الفصل الأول موسوم بـ : مقارنة مفاهيمية **بأفق تاريخي**، فحددت من خلال الأصول التاريخية للديمقراطية، مع محاولة الوقوف على مدلولها اللغوي والاصطلاحي، وهذا بتتبع تغيراتها وتطوراتها، واقتفاء آثارها في سياقها الزماني الذي وردت فيه. ثم التوجه نحو إبراز مسارها التاريخي عبر العصور، انطلاقاً من العصور اليونانية، مروراً بالعصور الوسطى، لنصل إلى عصر النهضة والأنوار، مع إبراز ملامحها وسماتها في كل عصر على حدى.

وبعد ذلك تطرقت في البحث عن أهم المقومات والسمات الأساسية التي **تأسس** عليها الفكر السياسي الحديث، والتي على رأسها كل من العلمانية، العقلانية، الحرية الفردية، والديمقراطية الليبرالية، هذه الأخيرة التي عرفت تطوراً هائلاً خاصة في مطلع القرن العشرين مما جعلني أتوجه إلى مظاهر الأزمة والتي عرفها الإنسان الغريب المعاصر مع بزوغ أشكال جديدة من الحكم وأبرزها النظام التوتاليتاري **بأساليبه** واديولوجياته الجديدة .

أما الفصل الثاني فكان معنوناً: قراءة حنة أرانت للفكر السياسي، فتناولت فيه انطلاقاً من نبذة تاريخية لفكر أرانت، من خلال الوقوف على أهم المحطات التي مثلت منعرجاً حاسماً في بلورت فكرها السياسي، وانتقلت بعدها إلى تطرق هذه المفكرة الألمانية إلى الحداثة وأزمة النسيان الكلي للماهية السياسية للإنسان، فخرجت على أهم السمات المؤسسة للحداثة، والتي تجلت في الإصلاح الديني واكتشاف أمريكا، واختراع التيليسكوب، ثم اقتفاء أرانت أثر الأزمة التي

تجلت في نسيان كلي للشرط السياسي، ودعوة أرانت إلى إعادة التفكير في ماهية الإنسان وحقيقته وعلى نحو مغاير للذي اعتدنا عليه. وهذا ما يقودنا إلى أهم الاعتراضات التي وجهتها أرانت للديمقراطيات الحديثة، من خلال تبيان الراهن السياسي الجديد والمرتبط بتصاعد المد الشمولي، بحيث أضحى العقل الحدائي عاجزا في فهم راهنه الجديد، وتحلي الأزمة التي تخندقت فيها الكينونة الإنسانية، فكانت الدولة الكليانية احد تجليات هذه الأزمة في الأزمنة الحديثة، من خلال ما تتميز به كظاهرة جماهيرية لامبالية، تسعى لتجسيد إيديولوجياتها عن طريق الدعاية الإعلامية والعنف والإرهاب المنظم، وتتخذ من الديمقراطية كستار لتبرير حكمها التسلطي التوتاليتاري.

أما الفصل الثالث فوضعت تحت عنوان: السياسي كفعل بديل، من خلاله أكدت ما ذهبت إليه أرانت حول أهم البدائل الحتمية التي تعمل على إرجاع حقوق الإنسان المعاصر، من خلال إعادة التفكير في ماهيته ووضعيته الجديدة، باعتبار أن هذا الإنسان يتم تحديد حقيقته الإنسانية من خلال شرطه السياسي، المتعلق أساسا بالفعل السياسي وعلاقته بأهم المفاهيم التي دارت في فلك فكر أرانت السياسي ومن أبرزها: مفهوم الحالة الإنسانية وعلاقتها بالسياسي أي بالمجال العمومي، وعلاقة هذا الأخير بالحرية والمساواة. فبداية عرجت في هذا الفصل على معنى السياسي ونصرتة على السياسية، باعتبار أن هذه الأخيرة حسب صاحبة "أزمة الثقافة" يشوها الكذب والشر، على اعتبار أن خطرهما يهدد المجال السياسي، وذلك من خلال تحول الأيديولوجيات الشمولية إلى ديانة جديدة تعمل على وئد كل تعدد وحرية وفعل سياسي، فكان من الواجب التطرف إلى جوهرية البعد السياسي في الحالة الإنسانية، إذ أن هذه الأخيرة كانت متعلقة أساسا بالحياة النشطة La Vita Activa، ثم علاقة الحياة النشطة بالسياسة والفعل السياسي. لأتوجه بعد ذلك إلى إبراز البعد الأدائي (البراكسيس) للفعل السياسي من خلال التمييز بين العمل والأثر والفعل، لأصل في نهاية الفصل إلى المقومات الرئيسية التي ينبنى عليها الفعل السياسي، مبينا ومبرزا السمات الجوهرية: كالتعدد والحرية والفضاء العمومي، باعتبارهم لب الفعل السياسي والسياسة في فكر حنة أرانت السياسي.

- لأصل في نهاية المطاف وكما هو معروف في كل بحث منهجي إلى خاتمة لخصت من خلالها أهم النتائج والأفكار التي قادنا البحث إليها. من خلالها تتبعت مسار الفكر السياسي الارائتي، وصداه في العصور المتقدمة، وراهنه الذي يفرض تواجده في الساحة الفلسفية بشكل عام والمجال السياسي بوجه خاص.

أما فيما يخص المصادر التي استندت إليها في انجاز هذا البحث، فقد اعتمدت على مصادر لجنة أرانت، أهمها:

● كتاب: أسس التوتاليتارية.

● كتاب: في العنف.



- كتاب: ما السياسة ؟.
- أزمة الثقافة .
- وضعية الإنسان الحديث.

أما فيما يخص المراجع فتعددت، وذلك بسبب اتساع الموضوع وملاسته لقضايا عديدة مرتبطة بالجانب السياسي، وخص بالذكر: كتاب الانكشاف السياسي للإنسان عند حنة أرانت، لمؤلفه نبيل فازيو، وكتاب: الفضاء العمومي وحقوق الإنسان هيرماس نموذجاً لمؤلفه: عبد السلام حيدوري، وكتاب: لزهر الخويلدي بعنوان معان فلسفية، وكتاب: الفلسفة السياسية المعاصرة (من الشموليات إلى السرديات الصغرى) كتاب جماعي إشراف الدكتور علي عبود المحمداوي.

كما يجب التأكيد على أن القيام بعمل أكاديمي وتقديم بحث منهجي ليس بالأمر الهين، إذ تواجهه صعوبات جمة وعراقيل مختلفة، وهذا ما وقع لي في هذا البحث فعلى قدر المتعة الفلسفية التي عشتها مع فكر أرانت السياسي، والتعاطي مع فلسفتها ومنهجها، على قدر المعاناة التي تكبدتها جراء العوائق العديدة التي واجهتني، والتي ليس من السهل تذليلها ويمكن حصرها فيما يلي:

- قلة الأعمال والأبحاث حول فكر حنة أرانت السياسي ومشروعها النقدي، وافتقار الساحة العربية والإسلامية إلى دراسات فكرية وعلمية أكاديمية معمقة، تحليل وتقييم فكر أرانت السياسي، ما عدى بعض الأعمال والمقالات التي قامت باستخلاص بعض الأفكار، والتطرق بالدراسة لفكر هذه الفيلسوفة واذكر على سبيل المثال: مقال مُجد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس ؟ تأملات في النظرية السياسية لدى حنة أرانت. ومقال زهير الخويلدي: السياسي بين الصحراء والواحة عند حنة أرانت. ومقال عبد السلام حيدوري: الفضاء العمومي بين حنة أرانت وهيرماس. وعمل: الاكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أرانت لصاحبه نبيل فازيو.

- أما الصعوبة الثانية فهي متعلقة أساساً بالإمساك بالفكرة عند حنة أرانت، نظراً لاتساع دائرة ممارستها التحليلية والنقدية وسير فكرها السياسي وفق هندسة محكمة أعمدها، استعادت من خلالها أرانت أمهات الأفكار الفلسفية وقامت بإقحامها في تفكير يختلف في المبنى وفي المعنى، ومنه كذلك واجهتني صعوبة الترجمة من خلال الاشتغال على النص الأصلي الموجود في كتبها باللغة الفرنسية. فهذه النصوص تحمل في طياتها لغة نقدية وتأويلية تعبر عن متن فلسفي من الصعب إدعاء وضع اليد على خيط متين ينتظمه.

لكن وعلى الرغم من هذه الصعوبات والعوائق إلا أنه تم بعون الله إنجاز هذا البحث المتواضع، والذي نأمل أن يكون قد ساهم ولو بالقليل في تحليل بعض الجوانب من فكر حنة أرانت السياسي.

الفصل الأول:

مقاربة مفاهيمية

بأفق تاريخي

المبحث الأول : مفهوم الديمقراطية عبر التاريخ

المدلول اللغوي والاصطلاحي

يحتل مفهوم الديمقراطية الصدارة في الميادين والمباحث الفلسفية والسياسية، وذلك طوال تاريخ الفكر الفلسفي السياسي لما يحمله هذا المفهوم من مجالات فكرية وسياسية، ونظرا لما له من أهمية كبرى في تحديد واقع الشعوب والتطلع إلى الكشف عن حقيقة مصيرهم. فمثل مفهوم الديمقراطية اهتمام وميل المفكرين والفلاسفة ورجال السياسة عبر تاريخ الفكر الإنساني، وربط الديمقراطية بالواقع الحياتي للشعوب، سعيهم في ذلك كشف النقاب عن الواقع الاجتماعي والسياسي، وبلوغ أرقى النظم السياسية العادلة الموجهة إلى تحقيق الأمن والاستقرار وبث روح المساواة والعدالة الاجتماعية. ومن هذا المنطلق كان من الواجب تتبع في البداية هذا المفهوم والتقرب من إيضاح معانيه عبر العصور.

فلقد جاء في المنجد الأبجدي بأن الديمقراطية: "نظام من الحكم يدير فيه الشعب بنفسه، والديمقراطي إذن هو مختص بالديمقراطية أو ما طابق لها أو هو المتمسك بمبادئ الديمقراطية"¹. أما في المعجم الفلسفي لجميل صليبا: "فالديمقراطية في الفرنسية. Démocratie، في الإنجليزية Democracy، في اليونانية Demokratia، فهي كلمة مؤلفة من لفظين يونانيين أحدهما ديموس ومعناه الشعب، والآخر كراتوس ومعناه السيادة. فمعنى الديمقراطية إذن سيادة الشعب، فهي نظام تكون فيه السيادة لجميع المواطنين، لا الفرد أو طبقة واحدة منهم"². ولهذا النظام ثلاثة أركان أساسية: الأول سيادة الشعب، والثاني: المساواة والعدل، والثالث: الحرية الفردية وكرامة الإنسان، فهذه الأركان متكاملة فلا مساواة بلا حرية، ولا حرية بلا مساواة، ولا سيادة للشعب إلا إذا كان أفرادها أحرار.

"وقد ظهرت الديمقراطية أصلا كمرحلة قبلية لحكم الملك أكبر الأعظم سيادته الموقف العام أي بيت النار، بحيث يشرف على الموقد ويقدم القران، ويتولى الدعاء، ويرأس الولائم الدينية، قبل أن يرجع ويتحول مصطلح الديمقراطية إلى مذهب سياسي أو إيديولوجية سياسية ترجع إلى العصر اليوناني"³. ويستقر التعريف

¹ مجموعة من المؤلفين: المنجد الأبجدي، دار المشرق، الطبعة السابعة، بيروت، لبنان 1989، ص 448.

² جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، ب ط، بيروت - لبنان، 1982، ص 570.

³ عبد القادر رزيق المخادمي: الاصطلاح الديمقراطي في الوطن العربي بين القرار الوطني و الفوضى البناءة، دار الفجر للنشر والتوزيع: ط1، القاهرة، 2007، ص 191.

الكلاسيكي للديمقراطية على أنها "حكم الشعب"، أو حكم الشعب نفسه بنفسه لنفسه، فالسلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية منبثقة من الشعب، وتحكم أيضا باسم الشعب، والشعب باختياره يقوم بتنصيب حكامه¹. إعطاء تعريف مختصر يكمن في أنها "حكومة الشعب بواسطة الشعب، وهو نفسه المعنى الذي قدمه أحد رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية في نهاية القرن الـ 18، وهو الرئيس أبراهام لنكولن بقوله: الديمقراطية هي حكم الشعب بواسطة الشعب و لأجل الشعب"².

والملاحظة الأساسية من هذه التعريفات الكلاسيكية أنها تركز على الديمقراطية كون الشعب هو مصدرها الوحيد، فتمارس من طرفه في مواجهة الشعب من أجل تحقيق أهداف تعود للشعب ذاته. وتصدر الإشارة بأن المقصود بحكم الشعب هنا، الشعب بالمفهوم السياسي، أي مجموع الأفراد الذين تتوفر فيهم شروط الناخب، أي مجموع الناخبين في الدولة، فهؤلاء هم الذين يمارسون الحكم من أجل تحقيق أهداف تعود على الشعب بالمفهومين السياسي والاجتماعي، غير أن هذه التعريفات الكلاسيكية قوبلت بمجموعة من الانتقادات أهمها: "إن هذا التعريف الكلاسيكي يجعل استصدار كافة القوانين والقرارات الخاصة بإدارة شؤون الدولة بإجماع أراء المواطنين"³.

فإن كان هذا الكلام يبدو مقبولا من الناحية النظرية إلا أنه عمليا غير قابل للتطبيق، وهذا راجع إلى أن القرارات والقوانين تحتاج إلى كفاءات وخبرات معينة قد لا تتوفر في مختلف الشعب هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالأمر يزيد صعوبة في التطبيق من الناحية العملية لصعوبة الحصول على إجماع كافة المواطنين على كل ما صدر في الدولة من قوانين وقرارات، كما أن هذه الطريقة ستؤدي إلى تعقيد وطول إجراءات إصدار أي قرار أو قانون في الدولة.

وهذا ما يجز بأن الديمقراطية لم تبلغ غايتها المثالية بعد وهي "حكم الشعب بالشعب ولصالح الشعب" بل هي لم تحقق بعد حكم الشعب، بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنما كما دعاها روبرت دال "نظام حكم الكثرة"،

¹ سعيد عبد العظيم: الديمقراطية و نظريات الإصلاح في الميزان، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية بدون ط، بدون سنة، ص 57.

² داود الباز: النظم السياسية للدولة والحكومة في ضوء الشريعة الإسلامية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2006، ص 196.

³ محمد نصر مهن: في نظرية الدولة و النظم السياسية، المكتب الجامعي الحديث، ب.ط، 2006، ص 112.

لذلك فإن الممارسة الديمقراطية حاليا ليست سوى نفي حكم الفرد المطلق، وحكم القلة، وتجاوزهما إلى تحقيق حكم الكثرة الساعي في الوصول إلى حكم الشعب"¹.

وبالتالي فإن تعريف الديمقراطية بأنها حكم الشعب بواسطة الشعب وللشعب يطابق الحقيقة، "ومن ثم فقد قاعدة الإجماع بقاعدة الأغلبية، وقاعدة الإجماع وإن كان تطبيقها ضمانا تاما لاحترام الحريات الفردية إلا أنها مستحيلة من الناحية العملية، ولذلك فإن قاعدة الأغلبية من الأمور المقبولة عقلا وعملا"².

ومن هنا فإن هذه التعريفات الكلاسيكية لمصطلح ديمقراطية لا يستوفي المصطلح حقه في تعريفات غير قابلة للتطبيق من الناحية العملية، إذ كان يمكن اعتبارها الغاية المثالية التي تهدف الديمقراطية لتحقيقها، "في حين نجد هناك من يعرف الديمقراطية من خلال ربطها بمفاهيم أخرى كالانتخابات، بحيث يعرفها البعض أنها عادة النظام السياسي الذي يتولى فيه الشعب السلطة بنفسه أو بواسطة ممثليه الذين يختارهم مباشرة في انتخابات عامة، تنظم فيه القوى السياسية في شكل أحزاب، وفي كل ديمقراطية يوجد دستور، وافق عليه الشعب بطريقة الاستفتاء الشعبي يحدد الصلاحيات بين السلطات وعلى ضوءه تسير الأمور"³.

فهذا التعريف يجعل من الديمقراطية نظاما سياسيا، هو ليس نظاما اقتصاديا أو اجتماعيا، بحث يتولى الشعب دائما السلطة، كما أضاف هذا التعريف فكرة اختيار الشعب لممثلين له عن طريق الانتخابات العامة، وهذا تجاوز هذا التعريف الانتقادات التي وجهت للتعريف الكلاسيكي لمصطلح ديمقراطية، بالاعتماد على فكرة الانتخاب، ووجود دستور تتم الموافقة عليه، من قبل الشعب، على الاعتبار أن هذا الأخير هو الذي يمثل الإطار القانوني لممارسة الديمقراطية.

كما يرى البعض الآخر أن الديمقراطية تعني معاملة الناس جميعا على قدم المساواة، ومبدأ المساواة لا يقتضي فتحسب أن تراعي سياسة الحكومة مصالح الناس على قدم المساواة، بل يجب أن تأخذ آرائهم أيضا في الحسبان على قدم المساواة، إن هذا التعريف ركز على فكرة المساواة التي تعتبر من بين الأهداف السامية التي

¹ عبد القادر رزيق المخادمي: آخر الدواء الديمقراطية، دار الفجر للنشر و التوزيع، ط 1، القاهرة، ص 36.

² محمد نصر مهنا: في نظرية الدولة و النظام السياسية، المرجع السابق، ص 112.

³ أبو عمران الشيخ: الإسلام و الديمقراطية بين التناقض والتكامل، الملتقى الدولي الرابع حول الإسلام والديمقراطية، المجلس الإسلامي الأعلى، بدون سنة، ص 01.

تهدف الديمقراطية الاشتراكية لتحقيقها، غير أن النقد الأساسي الذي يوجه لهذا التعريف هو أن للديمقراطية أهداف عديدة ومتنوعة لا تنحصر فقط في تحقيق المساواة هذا من جهة، ومن جهة أخرى أهمل هذا التعريف كيفية مشاركة الأفراد في الحكم والذي يعتبر من أهم المقومات والركائز التي تقوم عليها الديمقراطية.

كما نجد مصطلح الديمقراطية يستخدم في الغرب في أغلب الأحوال "بالمعنى الذي أعطته إياه الثورة الفرنسية، ويشمل المضمون الواسع لهذا المصطلح، حق الشعب المطلق في أن يشرع لجميع الأمور العامة بأغلبية أصوات نوابه، وعلى هذا فان إدارة الشعب انبثقت من النظام الديمقراطي بمعنى هذه الإدارة حرة لا تتقيد مطلقا بقيود خارجية فهي سيادة نفسها، ولا تسأل أمام سلطة غير سلطتها"¹.

أما الديمقراطية في أضيق معانيها تعني قدرة المواطنين على المشاركة بكل حرية في قرارات الدولة السياسية، فالديمقراطية هنا تعني أن يحكم الشعب نفسه بنفسه عن طريق حكومة يختارها هو تعمل وفق إدارته وتحت رقابته، ثم يكون له بعد ذلك حق بتكليفها بالاستمرار في الحكم أو اختيار حكومة أخرى في نهاية مدة محددة. وهناك من يرى بأن الديمقراطية هي نظام سياسي يعطي لكل المحكومين القدرة المنتظمة والدستورية لتغيير حكامهم سلميا، إذا قرروا ذلك بأغلبية كافية اعتمادا على الأحزاب والجمعيات والمؤسسة بحرية للقيام بدورها كمواطنين والتمتع بجميع حقوقهم المدنية والضمانات الشرعية لمزاوتها"².

وجاء أيضا في دائرة المعارف البريطانية بأن الديمقراطية تستخدم بعدة معان منها "أشكال من أشكال الحكم يمارس فيه مجموع المواطنين مباشرة حق اتخاذ القرار السياسي تطبيقا لحكم الأغلبية وهو ما يطلق عليه اسم الديمقراطية المباشرة، وهناك الديمقراطية النيابية. وهناك شكل آخر من أشكال الديمقراطية وهو ما يعرف باسم الديمقراطية القانونية. كذلك فإن كلمة ديمقراطية قد تستخدم أحيانا لوصف أي نظام سياسي أو اجتماعي دونما اعتبار لما إذا كانت ديمقراطية بالمعنى الثلاثي السابق أم لا [...] وهي نظم تعرف بالديمقراطيات الاجتماعية أو الاقتصادية أو الشعبية"³.

¹ محمد أسعد: مناهج الإسلام في الحكم، دار العلم للملايين، ب. ط، بيروت 1987، ص 48.

² Guy hermet :de temps de la démocratidie, revie intrernationale de sciences sociales , n°128,1991, p 269 .

³ محمد سليم: محمد غزوي: نظريات حول الديمقراطية، دار وائل للنشر، ب. ط. الأردن، 2000، ص 09.

كما نجد معنى آخر للديمقراطية في نظر دائرة المعارف الأمريكية وهو: "الطرق المختلفة التي يشترك بواسطتها الشعب في الحكم، ومن هذه الطرق الديمقراطية المباشرة، وهناك الديمقراطية الليبرالية وهي السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا والتي تعتمد على الحكومة الدستورية والتمثيل الشعبي، وحق الانتخاب العام، كما أن هناك الديمقراطيات غير السياسية وهي الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية والشعبية"¹. فالديمقراطية تحمل العديد من المعاني الكثيرة وخاصة المعنى الأخلاقي "فهذا المعنى هو أن أسمى مهمة لكل النظم السياسية والحكومات الصناعية هو فيما تسهم به في النمو الكامل الوافي لكل فرد من أفراد المجتمع"².

ونجد مفهومًا أوسع وأعمق للديمقراطية: "فهو شيء أكثر من مجرد شكل من أشكال الحكومة، فهي أولاً وقبل كل شيء أسلوباً في الحياة الاجتماعية وفي الخبرة المشتركة القابلة للانتقال واتساع المكان أو الحيز الذي يشغله عدد من الأفراد المشتركين في اهتمام واحد بحيث يرجع كل واحد منهم في فعله إلى فعل الآخرين"³. فمركز الديمقراطية إذن هو الإيمان بقدرات الطبيعة الإنسانية والإيمان بالذكاء الإنساني وبقوة وفاعلية الخبرة التعاونية المشتركة والمجمعة بجهود وموارد الجماعة.

وانطلاقاً من هذه المعاني والمفاهيم المختلفة لمصطلح الديمقراطية يمكننا التمييز بين أنواع للديمقراطية والتي يمكن إبرازها فيما يلي:

أ- "الديمقراطية السياسية: التي تقوم على حكم الشعب لنفسه بنفسه مباشرة، أو بواسطة ممثلين منتخبين بحرية تامة.

ب- الديمقراطية الاجتماعية: وهي تدعو قبل كل شيء إلى المساواة أو إلى حرية الرأي والمعتقد.

ت- الديمقراطية الاقتصادية: التي تنظم الإنتاج وتضامن حقوق العمال وتقضي على الاستغلال وعلى التفاوت القائم بين الناس"⁴.

وفي حقيقة الأمر فإن تحقيق كل هذه الأنواع من الديمقراطية معا في أن واحد هو تجسيد للديمقراطية، غير أن ذلك يعتبر مثالا أعلى تسعى إليه معظم الأنظمة الديمقراطية بمختلف أنواعها، فأن انبثاق وبروز

¹ المرجع نفسه، ص 10.

² رالف واين: قاموس جون ديوي، ترجمة محمد علي العريان، المكتبة الإنجلو مصرية، مصر، ب ط، ب سنة، ص 104.

³ أميرة حلمي مطر: في فلسفة السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ب ط، القاهرة، ب سنة، ص 127.

⁴ جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، ب ط، تونس 2004، ص 197.

فكرة تعدد الأنظمة السياسية والتي كان من بينها النظام الديمقراطي بمثابة البحث الفلسفي والسياسي الذي اهتم به الفلاسفة عبر العصور كإنتاج فلسفي في المجال السياسي، ومن ثأفل هذه الأفكار يمكننا التساؤل حول: كيف كان مدلول النظام الديمقراطي ابتداء من العصر اليوناني ثم العصر الوسيط وصولاً إلى العصر الحديث؟.

المبحث الثاني: مسار المفهوم عبر العصور

أولاً: الديمقراطية لدى اليونان:

لقد تباين مفهوم ومدلول الديمقراطية عبر التاريخ، فكان لكل عصر مفهومه الخاص حول حقيقة الديمقراطية، فتباينت الآراء الفكرية والفلسفية من عصر لآخر، فقد ظهرت الديمقراطية كمفهوم في اليونان وخاصة في أثينا التي تعتبر المكان الأول التي تم فيه تطبيق الحكم الديمقراطي والتي منها جاء استعمال مصطلح الديمقراطية. وهي في حقيقتها تجربة محدودة بالمعنى المتعارف عليها، فلم يكن لكل فرد من أفراد المجتمع الحق للمشاركة في صناعة القرار السياسي آنذاك. فالصورة أو الطابع العام لمفهوم الديمقراطية عند الاثنيين هي ذلك النظام السياسي الذي ينبع من إرادة الشعب، بحيث يكون هذا الأخير هو صانع قراراته انطلاقاً من أنه يحكم نفسه بنفسه، وهذا ما يتجلى في المصطلحين الأساسيين ديموس: الشعب، وكراتوس: السيادة، بمعنى الشعب هو سيد نفسه، غير أن الديمقراطية لم تشمل العبيد والأجانب في وضع القرارات، على الرغم من أن هاتين الطبقتين كانتا تشكلان أغلبية سكان المدينة، فضلاً عن هذا عدم تدخل النساء في الشؤون السياسية وفي تأطير القوانين.

فكان الحظ الوافر للمواطنين الأحرار من اليونان في أن يحافظوا على حرياتهم النابعة من الشعور الداخلي بالديمقراطية، فكان من الواضح الدفاع عن حرية الأفراد داخل المدينة وهو الغاية التي ينبثق منها صوت الشعب الأثيني باعتباره يجسد الحكم بنفسه ولنفسه ومنه كيف يتم المحافظة على الحريات؟. فهذا يقودنا إلى الكشف عن حقيقة الدساتير الديمقراطية التي عرفها اليونان عبر تاريخ مدينة أثينا.

"إن أول دستور ذات طابع ديمقراطي عرفه اليونان هو قانون ريترا الاسبرطي (Rhétra de sparte) الذي يعزي وضعه إلى ليكورغ (Lyocricque)، وقد أفرز هذا القانون مؤسسات ديمقراطية أهمها مجلس الشيوخ الذي كان يتكون من 28 عضواً، ومن جمعية شعبية تتكون من جميع المواطنين تتجمع شهراً للمصادقة على الاقتراحات المقدمة للمناقشة لتقبلها أو ترفضها"¹.

¹ مختار عريب: مفهوم الديمقراطية في القديم، مجلة دراسات فلسفية (مجلة سداسية متخصصة يصدرها معهد الفلسفة بجامعة الجزائر)، العدد الثاني، الجزائر 1996، ص 55-56.

كما جاء بعد هذا الدستور، دستور آخر كان واضعه صولون حوالي 559 ق.م، هذا الدستور حقق للاثنين الحرية المدنية وذلك يعد تعبير المدنيين، كما أنه أقر بأن لكل أبناء أثينا بدون استثناء مواطنون أحرار وإن كانوا موزعون توزيعا طبقياً على أربعة طبقات اجتماعية يحدد كل طبقة من الطبقات حسب امتلاكها للثروة، كما أن تحديد الحقوق والواجبات للأفراد مرتبط هو الآخر بمقياس الثروة المملوكة.

غير أن التطور الديمقراطي لم يكتمل إلا مع القوانين التي جاء بها "بركليس 425 ق.م، بحيث جاء بقوانين جديدة تنص على وضع أجور للموظفين، لتحريرهم من الأعباء المهنية الخاصة، والتولي بمهام الوظائف العمومية التي احتكرها الأغنياء، دون أن يسمحوا لغيرهم من أفراد الطبقات الاجتماعية بممارستها"¹.

فقد انبثقت من هذه الوضعية السياسية الجديدة في أثينا مؤسسات ديمقراطية تدافع عن الحريات والحقوق السياسية لجميع المواطنين الأثينيين، وهذا ما يؤكد اهتمام المواطنين الاثنين بالديمقراطية، هذه الأخيرة التي كانت ملازمة لكيثونة الإنسان الأثيني، باعتبار أنها تسهر على ضمان حريته وتجسيدها تجسيدا عمليا وواقعيا انطلاقا من هذه المؤسسات التي تكشف عن نفسها بقوانين ومبادئ ديمقراطية.

وانطلاقا من هذا كانت الديمقراطية من المباحث والمحاور التي عني بها الفلاسفة في أثينا، ونذكر من أقطاب الفلاسفة اليونان في هذا المضمار، أفلاطون، أرسطو، فالبدية كانت بأفلاطون الذي كان ينظر إلى الديمقراطية نظرة ازدراء، على الرغم من أنه يرى في ما بعد وخاصة في كتابه النواميس بأن الديمقراطية من بين الأنظمة الصالحة، فالديمقراطية حسب الرؤية الأفلاطونية في البدء هي حكومة الكثرة الجاهلة المتجهة نحو الرذيلة، أو هي حكومة الفقراء ضد الأغنياء، أي حكومة العدد الأكبر والذي يمثل غالبية المجتمع الأثيني. ومنه نجد بأن أفلاطون يدين هذا النظام الديمقراطي وذلك لعدة أسباب: "أولا: الديمقراطية هي شكل سيئ للحكومة بحيث أنها لا تحترم التخصص الضروري لمختلف الفئات الاجتماعية في ممارستها لوظيفتها المحددة، وثانيا فالديمقراطية تؤدي إلى استمرار الصراع بين الأغنياء والفقراء، وهذا أيضا كما في النظام الأوليغارشي يهدد وحدة المجتمع، وثالثا وأخيرا فأفلاطون يدين الديمقراطية باعتبارها حكم لأنها بالضرورة النظام الذي يعطي مميزات لعدمي الكفاءة والمؤهلات"². و من هذا المنطلق نجد أفلاطون يدافع عن حكومة الفرد الواحد

¹ المرجع نفسه، ص 56.

² صلاح علي نيوف: مدخل الى الفكر السياسي الغربي، ج 1، الأكاديمية العربية في الدنمارك، ب ط، ب سنة، ص 21.

أي الفيلسوف حسب أفلاطون، فإذا كانت الديمقراطية تحمل شعار الحرية والمساواة دون اعتبار لقيم الرجال ومقدرتهم، فهل يمكن ان نسوي بين الرجل العالم والرجل الجاهل، بين الرجل الفاضل والرجل الرذيل، بين العقل والحس؟.

لقد كان هم أفلاطون الأساسي والحقيقي هو بناء صرح سياسي مبني على دعامين أساسيتين هما العلم والمعرفة، على اعتبار أن النشاطات الإنسانية تنتظم في رأيه حسب المعرفة، فلكل نشاط تقنياته المناسبة، "ولذلك لا يمكن ترك السلوك الإنساني بصفة عامة، وإدارة الشؤون العامة بصفة خاصة إلى الروتين والمغامرة وعدم الكفاءة، ومن هنا تظهر ضرورة وجود فن سياسي أو علم للحياة الإنسانية، وكذلك رجل لسياسة الحق القادر على التمييز بين ما هو صالح وما هو طالح"¹. وقد إتجه البحث الأفلاطوني بعد ذلك إلى كشف الستار عن حقيقة هذا الرجل بواسطة التربية، المتبعة لعدة مراحل، وبذلك يتجسد رجل الحكومة يجمع بين الخبرة في إدارة الشؤون العامة والمعرفة الفلسفية.

ليكون في الأخير هو رجل المدينة الفاضلة، لأن هذه الأخيرة يحكمها الفيلسوف، وبهذا يكون حكم الفرد الفاضل خير من حكم الأكثرية الجاهلة، مما أدى بأفلاطون إلى استبعاد ورفض النظام الديمقراطي. غير أن هذه النظرة الأفلاطونية المثالية قد تم التراجع عنها وخاصة في كتاب النواميس، بحيث رجع أفلاطون إلى نوع من الاعتدال والواقعية، وذلك بعدم تحقق المدينة الفاضلة التي يحكمها الفلاسفة.

أما بالنسبة للقطب الثاني من الفلسفة اليونانية، وأعني بذلك التصور الأرسطي لمفهوم الديمقراطية، فمنذ البداية نلمح رؤية أرسطية مغايرة لأستاذه أفلاطون، بحيث ينطلق أرسطو من كشف حقيقة الأنظمة السياسية السائدة. معتمدا في ذلك على أساس التحليل الواسع لأنواع الحكومات، فهو يميز بين نوعين من الحكومة: الحكومة الصالحة والمتعلقة أساسا بحكومة الفرد الفاضل، والارستقراطية وهي حكومة الأقلية الفاضلة. أما الحكومة الفاسدة فتتمثل في حكومة الطغيان، أي حكومة الفرد الظالم. الاوليفارشية وهي حكومة الأغنياء والأعيان، والديماغوجية وهي حكومة العامة التي تسيطر عليها أهوائها وميولها².

والحديث عن الديمقراطية في التصور الأرسطي، ارتكزت على معايير أدخلها أرسطو طالس تتمثل في التربية الاجتماعية للجماعات التي تحكم، وعلى المشاركة لكل من هذه الجماعات في ممارسة السلطة،

¹ مختار عريب: مفهوم الديمقراطية في القديم، مرجع سابق، ص 58.

² المرجع نفسه، ص 59.

والقصد من هذا الوضع هو تصنيفها للدساتير الاجتماعية، وهذا ما جعل أرسطو يستنتج أشكالاً مختلفة للديمقراطية، انطلاقاً من أن هناك خمس طبقات اجتماعية أساسية والتي هي: المزارعون، الحرفيون، التجار، العمال المأجورون، العسكريون، عندما تمارس السلطة من قبل هذه الفئات الاجتماعية سنكون أمام شكل خاص من الديمقراطية، فحاول أرسطو بتحليله السياسي توضيح هذا الشكل الخاص للديمقراطية المتمثل أساساً في المشاركة للجميع في الهيئات بشرط واحد أن يكونوا مواطنون ولكن من غير حكم للقانون، لينتهي أرسطو بجعل الديمقراطية في أشكال خمسة، بدءاً بالشكل الأول للديمقراطية القائمة على دعامتين أساسيتين هما الحرية والمساواة، أي المساواة في الحقوق السياسية، فتكون هذه الديمقراطية تامة وخالصة من كل شائبة، على اعتبار أن الشعب يمثل الأكثرية التي تمثل القانون وهذا الدستور تتحقق الديمقراطية بعينها، في حين أن الشكل الثاني من الديمقراطية يقرر بأن يجمع المواطنين الحق في المشاركة السياسية واتخاذ القرار، ولكن يحق فقط لمن لديه وقت فراغ أن يحصل على هذا الحق، فيصح الأغنياء هم أكثر الناس حصولاً على هذا الوقت، وهذا ما يتجسد في قول أرسطو: «الوظائف العامة مشروطة بنصاب هو في العادة ضئيل القدر، فيه الوظائف يجب أن تكون مفتوحة لكل أولئك الذين يملكون النصاب المحدد ومغلقة دون أولئك الذين لا يملكونه»¹. ثم يأتي النوع الثالث ومفاده أن لكل المواطنين يصلون إلى الحكم ووظائفه لكنهم يخضعون إلى القانون باعتباره صاحب السلطان ورجل السيادة. ثم يحدد أرسطو شكلاً رابعاً يتضمن بأن الحكم يشترط المواطنة ويكون القانون صاحب السيادة. ليصل أرسطو إلى الشكل الخامس والأخير والمتعلق بديمقراطية الجماهير الشعبية، كل المواطنين يشاركون في الحكم، أي أن الجماهير هي الحاكمة وليس القانون، وهي المسيطرة على السلطة العليا للدولة وهذا ما يظهر جلياً في قوله: «ونوع خامس يقبل مع ذلك الشرط أعياناً، ولكن فيه تنتقل سيادة القانون إلى الكثرة التي تقوم مقامه»². ومن خلال هذا التحليل المركز للأشكال المختلفة للديمقراطية، الذي يسعى أرسطو من خلاله إلى توضيح وتحديد معيار الحكومة الجيدة، بحيث نجد أرسطو متبنياً للواقعية وليس المثالية كما كان من قبله أستاذه أفلاطون، على اعتبار أنه لا يبحث عن تحريف الدستور الأفضل كأولوية يوضع وفق مبادئ فلسفية معتبرة كقواعد ضرورية أساسية، فالهم الأساسي لأرسطو هو قبل كل شيء الوصول لوضع: "شكل أو منهج للحياة حيث معظم الناس يستطيعون

¹ أرسطو طاليس: السياسة، الكتاب السادس، الباب الرابع، ت أحمد الطغي السيد، منشورات الفاخرية، الرياض، ص330.

² المرجع نفسه، ص330.

العيش بشكل مشترك، ودستور يتم تبنيه معظم الناس"¹. فالحياة الحقيقية والفضلى هي المتشكل من خلال الطبقة الوسطى، لأن المدينة حسب أرسطو تتشكل من ثلاث طبقات اجتماعية: الأشخاص الأكثر غنى، والأكثر فقراء والأشخاص من الوسط بين الطبقتين السابقتين، وقد استند أرسطو إلى مبدئية الأخلاقي المعروف "وسط بين رذيلتين وخير الأمور أوسطها" هذه الطبقة الوسطى إن صح القول الدستورية متكونة من أصحاب الثروة العقارية المتوسطة لا يعيشون إلا من قوت عملهم، ولا يملكون فراغ لعقد الجلسات الضرورية وهم يخضعون للدستور.

لكن في حقيقة الأمر فإن أرسطو من خلال بحثه هذا فإنه لا يبحث "على غرار أفلاطون، عن نظام سياسي مثالي صالح لكل زمان ومكان، لقد امتاز أرسطو بخلاف أفلاطون الواقعية مما دفعه إلى استخدام جملة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع الإنساني"². وهذا ما أدى بأرسطو إلى توجيه انتقادات لاذعة للمفكرين والفلاسفة الذين سبقوه وخاصة أستاذه أفلاطون، والذين أقروا بأن الحكومات أشكال ثابتة غير أن الواقع الاجتماعي حسب أرسطو يكذب ذلك لأن هذه الحكومات متغيرة حسب عقلية الشعوب القائلة بها. لكن وبالرغم من هذه القفزة النوعية التي جسدها اليونانيون إلا أن الديمقراطية كنظام سياسي يبقى حبيس المستوى المؤسسي، أي حبيس الحدود الضيقة التي عرفتتها دولة المدينة في اليونان. وما هو معروف كذلك قلة عدد السكان، مما يعني أن النظام المسير الديمقراطي في الدولة المدينة لا يمكنه أن يتعدى هذه الحدود الضيقة ويكون غير صالح إلا لها ومن بين خصائصه:

أ- الديمقراطية حكومة طبقة المواطنون فقط: فهي لا تعني كل أفراد الشعب الأثيني من عبيد والنساء وغرباء باعتبار أنهم لا يتمتعون بحقوقهم السياسية التي تسمح لهم بالمشاركة في الحياة السياسية، فالغريباء مثلاً كانوا محرومين من الحقوق السياسية والملكية العقارية فهم يقعون في وضعية خاصة تدفعهم إلى التمرکز على النشاطات الاقتصادية، كتجهيز السفن، والتجارة، وهذا ما كشف النقاب عن حقيقة المدينة الدولة المتميزة بخاصية فريدة من نوعها الفئة الأكثر نشاط لا تتمتع بصفة المواطنة.

¹ صلاح علي نيوف: مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص 29.

² مختار عريب: مفهوم الديمقراطية في القديم، مرجع سابق، ص 60.

ب- عرفت الديمقراطية في أثينا بأنها ديمقراطية مباشرة: متعلقة بأبعاد سياسية ضيقة عرفها اليونان في تلك الحقبة التاريخية، تجعل من يتميز بصفة المواطنة المشاركة المباشرة في الاجتماعات ومجالس الشعب وفي الممارسة الفعلية للسلطة والسيادة.

لقد عاشت أثينا بحق تجربة ديمقراطية، شكلت بذلك تنظيما سياسيا لم يعطي المجال المشاركة فيها لعدد كبير من السكان. بل بقيت الحياة السياسية حكرًا على طبقة واحدة، مما جعل دولة المدينة تحافظ أحيانًا على أبعادها المحدودة الصغيرة، ومن جهة أخرى تشكل نواة لقيام الإمبراطورية الرومانية، مما يوحي لنا الارتباط الوثيق بين عصر اليونان والعصور التي جاءت من بعده، ويظهر جليا في العمل السياسي لأرسطو في كتابه السياسة، باعتبار أن هذا الأخير الأكثر تأثيرًا والأكثر عمقا واستمرارا عبر التاريخ. ففي العصر الوسيط اعترف الكثير من المنظرين الرومان بضرورة الأخذ بالتحليل الأرسطي لنماذج الحكم والأنظمة السياسية مما يقودنا هذا الطرح إلى التساؤل حول حقيقة النظام الديمقراطي في العصور الوسطى. فهل يمكن اعتبار الديمقراطية في العصور الوسطى امتدادا للديمقراطية التي عرفها اليونان؟.

ثانيا: الديمقراطية في العصور الوسطى

1- الديمقراطية لدى الرومان

لقد تراوح مفهوم الديمقراطية في العصور الوسطى بين المفهوم الغربي المسيحي والمفهوم الديمقراطي لدى المسلمين. إذ أن الديمقراطية في بداية أمرها مع الرومان أخذت من اليونان ولكن بكيفية مغايرة أثر بروز الإمبراطورية الرومانية في مرحلتها الأولى، فإذا كانت القوة الاجتماعية مركزة على الأرستقراطية في النظام الأثيني أساسها مواطنون مديون، فإن الطبقة الاجتماعية التي يركز عليها النظام الروماني هم الجنود المحاربون الذين يملكون الطبقة العسكرية الأرستقراطية بروما. ومنه يمكن التمييز بين مراحل ثلاث في تطوير المفهوم الديمقراطي، بدءا بمرحلة قبل الجمهورية التي كانت فيها السيطرة السياسية لطبقة الإشراف المتكونة من المحاربين، "وكان التنظيم القاعدي للمجتمع الروماني هو الكوريا (Curia) والتي كانت تلعب دورا هاما في شؤون الدولة، إلى جانب الملك الذي كان يجمع بين يديه أهم السلطات، بالإضافة إلى مجلس الشيوخ (Sénatus) والذي يمثل أغنى العائلات وأبرزها على المستوى الاجتماعي، يلعب دورا استشاريا لصالح الملك"¹. وهذا ما يوحي لنا منذ البداية بأن المجتمع الروماني مجتمع طبقي بحيث يكون للإشراف النصيب الأوفر من النشاط السياسي، وذلك بتمتعهم بحق الدخول في المجالس دون الطبقات الأخرى، ويعيش أمام الأشراف، قدماء العبيد أو الفقراء. أما باقي الفئات الأخرى فلم يكن لديهم الحق في تسيير أمور المدينة أما في عهد الجمهورية فكانت الديمقراطية شكلية وصورية أكثر منها فعلية. وذلك لاستحواذ الأشراف. سواء كانوا قضاة أو من مجالس الشيوخ على الحياة السياسية، و في هذه الوضعية الاستنكارية أو الاستبدادية ان صحيح القول أدت إلى بزوغ ثورة قادها الفقراء والعبيد.

في حين أن المرحلة الأخيرة من الجمهورية الرومانية عرفت تغييرا طرا على مستوى الحكم والسلطة، بحيث أصبحت هذه الأخيرة نظاما تيوقراطيا، صيغت فيه المؤسسات الجمهورية، وتم استبدالها بقضاة منتخبين تعينهم الإمبراطورية. فقد كانت لقيام هذه الإمبراطوريات الكبرى في العصور الوسطى، كالإمبراطورية الرومانية، والماغولية، والفارسية، والصينية، دور كبير في تطوير مفهوم الديمقراطية، وفرض قيامها، ومنها انبثقت آراء فكرية وفلسفية مختلفة. بحيث يؤكد القديس توما الاكوييني (1225-1274)م بأن الديمقراطية مفهوم غير مرغوب فيه بأنها "سلطة شعبية حكم فيها الناس العاديون بقوة أعدادهم وقمعوا الأغنياء، فيتصرف الشعب كله كأنه

¹ مختار عريب: مفهوم الديمقراطية في القديم، المرجع السابق، ص 65.

طاغية إلا انه فيما بعد يقدم لنا أفكار عن الديمقراطية أقل تطرفاً، حينما يؤكد بان الشعب كله له حق مقاومة الحكم المستبد الذي يتجاوز حدود السلطة أن ييغض الحكم الاستبدادي، وأن يمارس هذا الحق مجموعة الشعب لا طائفة تعيقها وان لا ينجم عن مقاومة الشعب مساوئ تفوق الحكم المستبد. فإذا الغرض الحقيقي من قيام المجتمع حسب الاكوييني هو غرض أخلاقي يجب أن تكون لسلطة الحاكم ضوابط وحدود، فتكون سلطته مرهونة بما يقربه القانون. وعليه فإن الديمقراطية كمرحلة متطورة في الحضارة الغربية القديمة هي إنتاج تاريخي تراكمي، بحيث لم "تكن الديمقراطية فكرة جاهزة بل هي عبارة عن فكرة تشكلت عبر الزمن فنجد مؤشرات أفلاطونية من حيث اعتمادها على المساواة أمام القانون وغير ذلك من الأفكار" ومن ذلك تكون صورة الديمقراطية على أنها صورة ليست نتائج قرار معين في حقبة زمنية محددة، بل هي تطور وتكامل عبر عن مسيرة إنسانية في تاريخها الطويل الباحث عن تكوين المجتمعات، وفي ضبط أنظمتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. غير أن هذه الأطروحات السياسية التي عرفها المفكرون الفلاسفة كان نظام الحكم فيها يفتقر إلى المساواة الاجتماعية، لأن الأرستقراطية طغت على نظام الحكم وكان هذا الأخير بيد الأصلاح والأفضل من القلة الحاكمة وبتجاهلها لمعنى الحريات الفردية والتي تعبر عن حقوق معترف بها قانونياً. ومنه فهل لهذه الآراء والأفكار الفلسفية والسياسية صدى لتلك الأفكار السياسية التي عرفها المفكرون والفلاسفة المسلمون حول حقيقة النظام الديمقراطي؟.

2- الشورى في الإسلام :

لقد كانت النظرة الفاحصة للديمقراطية بالمفهوم الغربي تتمركز على الحقوق المجتمعية، السياسية والاقتصادية كغاية وهدف مادي دنيوي، أما الديمقراطية في الإسلام جاءت مخالفة لذلك، فالإسلام يعطي الأولوية للأغراض الروحية على حساب الماديات، والنظر إلى الإنسان نظرة إنسانية يعتبره قيمة في حد ذاته ترفعه فوق كل القيم المجتمعية والسياسية ومنه أضحي من الواضح التوجه نحو الديمقراطية المعبرة عن وجهها الإسلامي ورؤيتها لهذا الأخير حظورا لله على وجه الأرض. فالديمقراطية في الإسلام كامتداد لهذا المعنى، إنها تقوم على الحق الإنساني المعترف به لكل فرد يسمح له بان يختار ويقرر حكومته.

فهذا المفهوم للديمقراطية يوحي منذ البداية لتباينه واختلافه عن المفهوم الغربي، فإن كان الاختلاف في زاوية النظر منهما إلى الديمقراطية، فإن حقيقة التقارب الموجود بين المفهومين تكمن في روح الديمقراطية. فاعتبار أن روح

الإسلام روح الديمقراطية تتجلى في التعبير عن جوهر الإنسان الروحي كقيمة تسمو فوق كل شيء، غير أن الحكام المسلمين هم من أعادوا مرحلة العبودية بعد أن حرّر الإسلام الإنسان منها ثم نزعوا الشرف والقدسية ورفعوها عن الإنسان. وبالتالي كان لا بد من توضيح مفهوم الديمقراطية كنظام حكم في الإسلام، فكان هذا المفهوم قبل الإسلام تنظيم قبلي يفقد الفرد قيمته داخل الجماعة، ثم تمّ تجاوز هذه المرحلة إلى مرحلة أخرى ارتبطت فيها الديمقراطية بنظام الشورى.

فالتشريع الإسلامي منذ بدايته يؤكد أن الأمة هذه المصدر الوحيد للسلطة والحكم تقوم وتتأسس على فكرة المساواة والعدالة الاجتماعية، على اعتبار أن الأمة طبقة واحدة، فالشورى هي من تعطي لأهل العقد والحل الدور في الحكم، فالشورى منهج للتعامل والتفاعل في إدارة الدولة مما يجعل من الشورى أسمى مراتب الديمقراطية.

وقد إنجحه الكثير من المفكرين إلى التأكيد بأن « النظرية العامة للشورى بسبب أصولها الشرعية المستمدة من مصادر الفقه الإسلامي - القرآن والسنة والإجماع والاجتهاد - تتوفر لها خصائص العقدية والأخلاقية التي تجعلها منهجا اجتماعيا شاملا تكسب الديمقراطية المكمل لها محتوى تضامنيا يحصن نظام الحكم من مساوئ الصراع على السلطة الذي تميزت به الديمقراطية »¹.

ومنه فلا تعارض ولا اختلاف بين الديمقراطية والشورى، باعتبار أن الشورى نوع من أنواع الحكم، باعتبار أن هذا الحكم أوصى به القرآن الكريم وعده من أفضل أنواع أنظمة الحكم وهذا ما يتجلى في الآيتين الكريمتين :

قال تعالى « واللذين إستجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » الشورى الآية 38 ، وقوله أيضا : « فيما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعفو عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إنّ الله يحب المتوكلين » آل عمران الآية 159 . وبذلك تكون الشورى مرتبطة ارتباطا وثيقا بالديمقراطية تعبر عن صميم وروح الإسلام.

غير أن النظرة المتقدمة للمفكرين المسلمين حول النظام الديمقراطي عرفت تباينا واختلافا في آرائها الفكرية والفلسفية متأثرة بمعتقداتها وتوجهاتها الفكرية الإسلامية، فلقد عملت هذه الآراء على إغناء الفكر الإسلامي وتعزيز حرية الرأي والتعبير والمعتقد الذي يؤمن بها ويطالب بها الفكر الإسلامي، وحقيقة هذه الآراء انفصلت بين

¹ حسان مجّد: إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية، شركة الراية للطباعة، بغداد، ط2، 2005، ص76.

معارض ومؤيد، فالموقف الأول رفع شعار التناقض والخلاف بين النظام الديمقراطي والتعاليم الإسلامية ولا يوجد أي تقارب بين أسس الديمقراطية والأفكار التي ينادي بها الإسلام، ودليل هذا الموقف هو أن العقيدة الإسلامية تؤمن وتؤكد بأن الحكم لله سبحانه وتعالى، أما النظام الديمقراطي من صناعة البشر وعليه ضرورة التأكيد بأن الأفكار الديمقراطية تتنافى وتتناقض مع التشريع الإسلامي هذا الأخير القائم على ثلاث أسس هي:

أ. العدل من الحاكم.

ب. الطاعة من المحكومين.

ت. الشورى بين الحاكم والمحكوم.

وما يجعل من الدولة الإسلامية هو قيامها على أسس ومبادئ الإسلام وشريعته وعقيدته أي أن نظام الحكم مجسد ومطبق لأحكام الشريعة الإسلامية.

أما بالنسبة للرأي الثاني فهو موقف مؤيد للنظام الديمقراطي إذ يؤكد هذا الموقف بأن الديمقراطية هي بمثابة الوسيلة للعمل السياسي، "يمكن اعتبارها منهجا سياسيا لإدارة شؤون الدولة من أجل تقليل الأخطاء وعزل الحكام دون استخدام القوة وإجراء تحولات، فجوهر هذا الرأي هو الجمع بين الديمقراطية والدين الإسلامي وهو من بين النماذج التاريخية للتوفيق بين العقل والشرع"¹.

فالديمقراطية حسب هذه النظرة المؤيدة لها ليست موضوعا للتاريخ بل هي قيام كل شيء ضرورة من ضرورات عصرنا بل وأكثر من ذلك فهي مقوم ضروري لإنسان هذا العصر، هذا الإنسان الذي لم يعد مجرد فرد من رعيته، بل يتحدد كيانه بجملة من الحقوق هي حقوق الديمقراطية التي في مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم.

فهذا التأكيد للديمقراطية يقر من جهة أخرى بدمج الفكر الإسلامي بالنظام الديمقراطي، وجعل الديمقراطية آلية للعمل السياسي لأن المدافعين عن هذا الرأي يؤمنون بأن الحاكمية لله لأنه هو المشرع الوحيد وأن للمذاهب الإسلامية آراء كثيرة في الحكم ما بعد الخلافة الراشدة، وهذا يكون الحكم الإسلامي لا الحكم الغربي فتكون الديمقراطية الإسلامية مميزة عن الديمقراطية الغربية.

¹ آدمون رباط: الوسيط في القانون الدستوري، ج2، دار العلم للملايين، بيروت، د ط ، 1971، ص 46.

وكذلك من مبررات هذا الرأي المؤيد للديمقراطية هو أنه يوجد تشابه وتطابق بين الإسلام والديمقراطية لأن الدولة الإسلامية تتفق ومبادئ الديمقراطية في ضرورة أن تتكون الحكومة أو تتغير أو تسير بما يمليه رأي الشعب وعامة الناس، فهذه العلاقة التلاحمية تتجسد للمساواة في الحقوق، وتكافؤ الفرص وتحرير الحريات لنبد التمييز العنصري والطبقي، ثم إقامة نظام حكم ديمقراطي مبني على فكرة الاستخلاف أو النيابة، وهي نيابة ديمقراطية وروحها إرادة الشعب الحرة في اختيار حاكمهم ونقد تصرفاته ومحاسبته. وارتباطها من جهة أخرى بالشورى في انتخاب واختيار هذا الرأين.

ومن جهة أخرى يذهب بعض الباحثين إلى إمكانية توطين الآليات الديمقراطية في المجال الحضاري الإسلامي من خلال: التعامل مع هذه الآليات بوصفها آليات محايدة ثم الاستناد إلى مشروعية الانفتاح الحضاري على الثقافات الأخرى، التفاعل معها وربط هذه الآليات الديمقراطية بمفاهيم إسلامية مركزية ذات دلالات سياسية، وأخيرا إيجاد رابطة إجرائية بين الشورى الإسلامية والآليات الديمقراطية، وقد استندت هذه المواقف والآراء الإسلامية إلى نقاط أساسية أهمها :

- أ. الارتكاز على مبدأ المساواة أمام القانون وأمام القضاء.
- ب. السلطة في الإسلام هي سلطة مجالس الشورى، فهي ليست مطلقة بل مقيدة بشريعة الله تعالى.
- ج. الحاكم أو الرئيس يكون مسؤولا عن تصرفاته أو أفعاله أمام الله في تسيير شؤون الحكم، لقوله تعالى « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا » النساء-58-
- د. التعددية السياسية كإحدى الأسس والمبادئ الديمقراطية الحديثة والتي أكد عليها التشريع الإسلامي.

وعليه فكل هذه الآراء والمواقف المختلفة تمثل جزء من تراثنا الإسلامي وارتباطه بالنظام الديمقراطي كنظام حكم يقدر الإنسان ويعتبره بمثابة صورة الله على الأرض، وهذا ما يؤكد من زاوية أخرى قدرة بعض المفكرين والباحث ولو بشكل محدود من استطاعتهم في البحث عن خبايا العلاقة بين الديمقراطية والنظام السياسي الإسلامي، فالديمقراطية كنظام سياسي له ميادين ومجالات قد عرفها المفكرون والفلاسفة في العصر الوسيط، وقد كانت لهم فيها آراء ومواقف متنوعة ومختلفة تراوحت بين النظرة المسيحية من جهة، وتعلقها بمختلف الآراء والمواقف الفكرية

والإسلامية من جهة أخرى. ومنه كيف كان تجلي مفهوم الديمقراطية في العصر الحديث؟ وكيف كان لفلاسة التنوير آراء ومواقف عن الديمقراطية تخالف وتعارض المواقف الفلسفية السابقة؟.

ثالثا: الديمقراطية في العصر الحديث :

لقد حدثت قفزة نوعية من العصر القديم إلى العصر الحديث في محاولة لفهم وضبط النظام السياسي الديمقراطي وفي ظل الحراك الذي عرفه العصر الحديث، انبثقت في خضمه مجموعة من التطورات والأحداث عرفت الساحة الفلسفية والسياسية في أوروبا الغربية، وتجلت أساسا في عصر النهضة والإصلاح الديني وفي عصر عرف بعصر الأنوار والتحرر. وذلك أثر وقوف الفلاسفة والمفكرين المحدثين في وجه الملوك وطغيان الكنيسة خاصة في تعاملها مع الأفراد والجماعات مما أدى ذلك إلى بلورة وعي فكري وسياسي ارتبط بأسباب عديدة نذكر منها:

- الاستياء من الحكم وطغيان رجال الدين.
- مساعدة الظروف الاجتماعية والسياسية لفكرة المساواة.
- تأثير النظريات السياسية.

فبرز هذا العصر النهضوي، وكان كنتيجة حتمية لاستبعاد تدخلات الكنيسة الكاثوليكية في نظام العلم ومجال السياسة على السواء، إذ عبر النظام الديمقراطي عن نفسه كملجأ يعيد إلى الشعب كرامته ويحرره من اضطهاد الكنيسة وتسلط رجالها متجها بعد ذلك إلى مقاومة جميع أنواع الطغيان ونبذ الاستغلال، ولذلك أصبحت هذه التطورات السياسية الحديثة بمثابة رؤية جديدة في أوروبا وخاصة في مناقشة مسألة الديمقراطية، كنظرة مغايرة لما عرفه هذا المفهوم من تغير وتطور من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة والمعاصرة وذلك من أجل محاولة انتقاده وتطويره كما أمثل نظام حكم.

فالديمقراطية الحديثة أصبحت تحل محل الدين المسيحي بل وأكثر من ذلك أنها جاءت كدين جديد لأوروبا بأسرها، فكانت هذه الديمقراطية بمثابة الأساس التي تبنى عليه الدول وتدين له الشعوب بالولاء، ويضحي الأفراد بحياتهم من أجل الذود عنه، وتسعى جميع الحكومات لنشر دعوته وفرض أساليبه.

كما نلمح تطورا هاما حصل باتجاه الديمقراطية على مستوى القيم والحقوق للأفراد كل ذلك ظهر مع فلاسفة التنوير أمثال، وجون لوك (1632-1704)، وجان جاك روسو (1712-1778)، فأساس السلطة حسب أنصار العقد الاجتماعي في موافقة ورضا الأفراد وهذا الرضا يستلزم ويتطلب عقدا أو ميثاقا يعرف بالعقد الاجتماعي، هذا الأخير هو أساس قيام المجتمع والسلطة ويأخذ شرعيته من الأفراد لأن الكل متفق على ذلك.

فلقد أكد هوبز بأن الأفراد يجب أن يتنازلوا في العقد الاجتماعي في كل حقوقهم إلى حاكم قوي فتكون سلطة قوية بلا حدود، في حين أن جون لوك يؤكد بأن هناك تفويض للسيادة ولكن هذا التفويض يجب أن يكون محددًا بشروط يتضمنها العقد الاجتماعي وهو بذلك يؤكد الثنائية بين الأفراد والدولة، بينما روسو فيذهب إلى القول بأنه لا تفويض للسيادة فالأفراد أحرار في ممارستهم للسيادة بأنفسهم، وفق الأشكال والصيغ المحددة في العقد الاجتماعي¹. وهذه المواقف المختلفة كانت بمثابة اللبنة الأولى التي أدت إلى ازدهار نموذج الديمقراطية الليبرالية.

فنحن نستكشف الترابط العضوي بين الليبرالية والحرية والديمقراطية، على اعتبار أن الفكر الليبرالي كان دعوة صريحة للحرية من جهة ولل فردانية من جهة أخرى، فالقاعدة الأساسية التي يبنى من خلالها الفكر الليبرالي هي أنه لا بد من احترام مجال خاص يتمتع الفرد فيه باستقلاله وحرية دون تدخل أو إزعاج، ومنه نؤكد بأن الحرية كمفهوم تراوح في الفكر السياسي والممارسات العلمية بين مفهومين، المفهوم الأول يتجلى في الحق في المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية، أما المفهوم الثاني فهو الاعتراف بمجال خاص للأفراد لا يجوز التعدي عليه. وما يمكن توضيحه عن حقيقة هذه الحرية والتي تحمل تفرقة وتمايز في معناها القديم وبين مفهومها الحديث، وهذا ما أوضحه "بنجامين كونستانتين" في كتابه الحريات القديمة والحديثة (1819): "فالحرية بالمعنى الحديث هي الاعتراف للفرد بمجال خاص يتمتع فيه بالاستقلال ولا يخضع فيه لغير القانون، في حين أن الحرية بالمعنى القديم السائد في المدن اليونانية ثم في المدن الإيطالية تشير إلى الحق في المشاركة في اتخاذ القرارات السياسية، ووفقا لهذا المفهوم فإن الفرد هو من يتمتع بالمشاركة في السيادة وفي المسائل العامة"². في نفس السياق الفلسفي نجد توضيح آخر من المفكر الأمريكي ألكسيس دوتوكفيل* في كتابه والديمقراطية في أمريكا حول الديمقراطية التي تقوم حسب رأيه على العدالة في الأحوال لأن هذه العدالة مرهونة بالمساواة، على اعتبار أن "المجتمع الديمقراطي هو الذي لا تعود فيه تميزات سواء على صعيد الأنظمة أو الطبقات، وهي حيث يكون الأفراد اللذين يؤلفون مجموع الناس متساوين اجتماعيا، غير أن هذا لا يعني أنهم متساوون فكريا أو اقتصاديا، فالمساواة الاجتماعية حسب دوتوكفيل تعني عدم وجود اختلافات في الشروط الوراثية، وأن تكون كل الأشغال والمهن وكل المناصب وكل الكرامات متاحة للجميع، وعليه فإن فكرة الديمقراطية حسب دوتوكفيل مرهونة بالمساواة الاجتماعية وفي الوقت نفسه توجه أنماط المعيشة

¹ محمود شريف بسيوني: مدخل لدراسة القانون الأساسي الإنساني، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، 2003، ص 16.

² حازم البيلالي: عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل، دار الشروق، ط1، بيروت، 1993، ص 11.

*ألكسيس دو توكفيل Alexis de Tocqueville (1805-1859)، مفكر وفيلسوف سياسي فرنسي صاحب كتاب والديمقراطية في أمريكا.

ومستوياتها¹. فإذا كان هذا هو جوهر الديمقراطية حسب دوتوكفيل، فإن حقيقة الحكومة المتبناة من طرف المجتمع المساواتي تصبح تلك الحكومة المعروفة باسم الديمقراطية التي تعيش فيها الفروقات والتميزات والطبقات بحيث تكون السيادة ممسوكة من جميع الأفراد، فالديمقراطية بهذا الصدد تعمل على محو ذلك التمايز الطبقي الذي ساد في الماضي، كما أنها تجعل الأفراد مستقلة عن بعضهم البعض، مما يؤدي إلى ظهور الفردية التي كانت بمثابة الميزة الأساسية للديمقراطيات الحديثة. وإن كان دوتوكفيل يميز بين الفردية والأثنية فهو ينحدر من طغيان الأغلبية على الأقلية في النظام الديمقراطي أي إستبداد وسيطرة الأغلبية الديمقراطية على الحريات الفردية، لما لم يتم الاعتراف بحقوق خاصة للأفراد لا يجوز التعرض له، فإن الخطر على الديمقراطية يمكن أن يتحقق مع الإستبداد والحكم الديكتاتوري²، فالإستبداد حسب دوتوكفيل خطر في جميع الأزمنة يجب التخوف منه بشكل خاص في قرون الديمقراطية.

والرجوع إلى التصور الليبرالي الذي ينطلق من ضرورة الاعتراف بالفرد وبمجاله الخاص الذي يستقل فيه، ويبرز فيه جميع قدراته الإبداعية، على اعتبار أن الفرد حسب الرؤية الليبرالية هو اللبنة الأولى والأساس في المجتمعات. فالفرد يسعى لتحقيق ذاته وسعيه هذا يكون من ورائه تحقيق لأهدافه وغاياته الخاصة والمتغيرة والمتجددة دوماً مع تغيير الظروف ومدى ما يحققه من إنجازات أو ما يصادفه من إخفاقات، فالفرد يمثل الدافع الأساسي في تغيير المجتمع.

وقد كان للأفكار الليبرالية دفعا قويا لقيام الديمقراطيات الحديثة، "مما أدى إلى قيام ديمقراطية الفرد في الشعب والحزب والنقابة، والتزام الجميع في تنفيذ قرار السلطة التشريعية والتنفيذية مع حق كل معارض في إبداء رأيه علنا أو الدفاع عنه والعمل من أجل إقناع الناس"³.

ومن ناحية أخرى فإنه يمكن التأكيد بأن الممثل الحقيقي للديمقراطية الليبرالية في العصور الحديثة المتقدمة هو الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632-1704) والذي يجمع بين الديمقراطية وحقوق الأفراد، على اعتبار أن الديمقراطية في تصور لوك تتطلب المشاركة في الحكم دون أن تطلق العنان للأغلبية وإنما تقيدها بقيود دستورية، ومما يؤكد بأن للأفراد حقوق في المشاركة في الحكم. فهذه الديمقراطية تضع القيود والضوابط على حكم الأغلبية

¹ ألكسيس دوتوكفيل: والديمقراطية في أمريكا، إعداد منى فياض، معهد الدراسات الإستراتيجية، ط1، بغداد، العراق، 2007، ص 9-10.

² حازم الببلاوي: عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل، مرجع سابق، ص 11.

³ عزيز الحمادي: عقد الديمقراطية، مجلة المنطق، العدد 115، 1996، ص 46.

والسلطات وكافة السلطات باعتبارها ديمقراطية دستورية تعمل على حماية حقوق الأفراد الأساسية وتجسد حرياتهم. ويؤكد لوك بأن الأسس التي قامت عليها هذه الديمقراطية الليبرالية هو العلاقة بين الحرية الفردية والملكية الخاصة، فالاعتراف بمجال خاص يستقل الفرد به دون تدخل يتطلب أن تتوزع الملكية ولا تتركز في يد واحدة ولو كانت يد الدولة، على اعتبار أن الاحتكار عدو الليبرالية فالحرية تتطلب تنوع الملكيات، ومن هنا تصبح الملكية الخاصة شرط لحرية الأفراد. إذن فالديمقراطية الحديثة ارتبطت أساسا بالديمقراطية الغربية التي عرفت أوروبا في عصر النهضة وعصر الأنوار، بحيث لعب فيها فلاسفة الأنوار الدور الكبير في إنماء وتطوير وتوسيع هذا المفهوم الديمقراطي سواء كان في فرنسا أو إنجلترا، على اعتبار أن الديمقراطية الفردية مستوحاة من الثورة الفرنسية وهي ديمقراطية ذات صيغة سياسية وروحية محصنة، تستهدف تحرير الفرد من سيطرة الملوك والكنيسة والطوائف الأخرى التي كانت تهيمن على الدولة وتلتزم باحترام حقوق الأفراد وهو ما فهم الأساس وتقرر المساواة في الحقوق السياسية¹.

ولقد كان المذهب الفردي أحد المقومات الأساسية التي قامت عليها الديمقراطية الغربية الحديثة، فكانت الفردانية بمثابة الأساس الفلسفي لهذه الديمقراطيات الغربية طوال القرن التاسع عشر، وبذلك يكون واجب الدولة ومهامها الأساسي هو حماية الأفراد في ممارسة حقوقهم وحرياتهم وضمان تمتعهم في هذه الحريات وخاصة منها الحريات الاقتصادية.

غير أننا نلمح ضيق وانتقال بطيء لهذه الديمقراطية الحديثة خاصة في مطلع القرن العشرين، هذا الأخير الذي عرف موجات ديمقراطية متعاقبة صاحبها حروب وثورات، ومن جهة فرض بعض الديمقراطيات من قبل قوى عسكرية في بعض الدول باعتبار هذه الديمقراطيات تحرير للشعوب. وكذلك ما خلفته الحروب العالمية من نتائج كان لها الأثر البالغ في إتيان ديمقراطيات قومية في أوروبا كانت معظمها ديمقراطيات بالاسم فقط لجمهوريات لم تؤثر في بداية ظهورها على الديمقراطيات التي كانت موجودة حينها كفرنسا وإنجلترا والتي احتفظت بأشكال حكومتها، غير أن تصاعد الأنظمة الشمولية خاصة في ألمانيا وإيطاليا وروسيا وإسبانيا ساهمت في تضيق نظام الديمقراطية، وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية سادت في معظم الدول المستقلة حديثا دساتير لا تحمل من الديمقراطية سوى تسمية فقط.

¹ خالد الحسن: إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي، دار الجيل، عمان، 1988، ص 156.

كما يمكننا التأكيد بأن هذه الموجات المتعاقبة في أنظمة الحكم السياسي ساهمت وبشكل كبير في إعطاء دفع وإضافة في بلورت وتوسيع مجال الديمقراطية الليبرالية للعديد من الشعوب، ومن هذا المنطلق الفلسفي الباحث في الديمقراطية كنظام سياسي قائم ، هل يمكن اعتبار هذه الديمقراطية ركيزة ومقوم أساسي إنبنى عليها الفكر السياسي الحديث؟. وهل يمكن اعتبارها مقياس عالمي يتشكل من خلاله المجتمع البشري؟.

المبحث الثالث: مقومات الفكر السياسي الحداثي:

تمهيد:

يشهد تاريخ الفكر الغربي عموماً، والسياسي خصوصاً بأن تلك التغيرات والتحولات الفكرية والسياسية التي شهدتها الإنسان الأوروبي الحديث، كانت بمثابة منعرج حاسم وفاصل، من فصول المعركة الطويلة التي خاضها الإنسان الأوروبي ضد ظلام العصور الوسطى وموروثها، وكان العقل الأوروبي آنذاك أسير المعتقدات والأفكار الدينية، فانتهت هذه المعركة بانتصار العقل على اللاهوت وعلى سلطة رجال الدين والكنيسة، فتجسد هذا الانتصار، وتعرّز من خلال انتصار الثورة البرجوازية على الأنظمة المالكة المطلقة والمستبدة في ساحة السياسة، كذلك تجسّد بانتصار الرأسمالية وعلاقات إنتاجها على نمط الإنتاج الإقطاعي في حلبة الاقتصاد.

وما هو جدير بالذكر فإن عملية انتقال الفكر الغربي الأوروبي بطابعه الفلسفي والسياسي من الأزمنة الوسيطة إلى الأزمنة الحديثة كان مصحوباً بأحداث بارزة، كانت بمثابة عامل فعال في بلورة وتشكيل فكر فلسفي وسياسي حداثي جديد، كانت بداياته الأولى مع اكتشاف الطباعة سنة 1448م وسقوط القسطنطينية 1453م وكذلك الكشوفات الجغرافية الكبرى سنة 1492 م، والتي كانت كإعلان رسمي لانفصال الأزمنة الحديثة عن الأزمنة الوسيطة، وترتب عن ذلك بداية التشكيل والتأسيس لمقومات الهوية الأوروبية الغربية الجديدة، وهذا ما يؤكده تودروف بقوله: "لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من هذا العام الذي يعبر فيه كريستوف كولومبس المحيط ونحن جميعاً الأحفاد المباشرين لكولومبس بقدر ما لكلمة بداية من معنى"¹. بالإضافة إلى بعض الأحداث المهمة والفاعلة في انبثاق فكر غربي حداثي، كالنهضة في إيطاليا، الإصلاح الديني في ألمانيا، الثورة الصناعية في إنجلترا، الثورة الفرنسية.

وما يمكن تأكيدّه بأن مسيرة الفكر الغربي بكل محتوياته وتجلياته الفكرية والفلسفية والسياسية والثقافية لم يأت دفعة واحدة وإنما عبر عن نفسه كونه نتيجة لتاريخ طويل ملئ بالأحداث التي أسهمت كل منها بقسط في تشكيله وصقله، فهو نتاج تراكمي لإرث حضاري وفكري عريق، فقد استيقظ في خلاله هذا الإنسان الأوروبي الحديث من سباته الوسيط على عالم جديد، عمل على هدم وتحطيم أوتان السلطة والسيطرة ورفع شعار الحرية والحقيقة في

¹ ترفيتيان تودروف: فتح أمريكا و مسألة الآخر، ترجمة بشير السباعي، دار سينما، مصر، 1992، ص11.

شتى مجالات الحياة. وكان ذلك بمثابة إعلان عن إنسانية الإنسان، على اعتبار أن الإنسان الأوروبي الحديث كان حاملا لثقافة عالمية وعقلانية جديدة، فهي كثرة ضد كل ما هو مألوف، تهدف إلى تقويض الخرافة والأسطورة، ومنه أحدث الفكر الغربي عموما، والسياسي الحداثي خصوصا نوع من القطيعة بلغة باشلار مع العصور الوسطى المظلمة، ثم إعادة بناء فكر سياسي حداثي ارتبط بعصر النهضة من جهة، وبعصر التنوير من جهة أخرى، وقد صاحب هذين العصرين أحداث وانقلابات شملت مختلف مناحي الحياة، لا سيما بزوغ النزعة الإنسانية وحركات الإصلاح، والإيمان بالعقل وبالذات المفكرة والمبدعة والناقدة، وقد اعتبر هذا الوضع الحداثي بمثابة البزوغ الرائع للشمس بحسب تعبير هيجل (1770-1831).

ومن جهة أخرى فقد شهد عصر الأنوار اهتماما منقطع النظر بالفكر السياسي الحداثي، وهو من خلال "توالي نظريات العقد الاجتماعي لكل من توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو، والتي ناقشت مسائل مهمة كمصدر السلطة وتنظيمها وما يستتبع ذلك من قضايا الحقوق والواجبات"¹.

لينتهي القرنين السابع عشر والثامن عشر بواقع الثورة الفرنسية التي حملت مفاهيم ومعاني كانت بمثابة الأساس للدولة الوطنية دولة القانون، والديمقراطية العلمانية، دولة الدستور المعبر عن الحريات الفردية المدافع عن حقوق الإنسان الأوروبي الحديث. وبعد ذلك "تظهر المدن الحديثة كتجمعات حضارية بتنظيمات ومؤسسات جديدة مع تطور كبير في وسائل النقل والاتصال والتقسيم الاجتماعي للعمل مع تحسين الخدمات الصحية"².

وهذا ما يعبر بأن الفكر السياسي الحداثي اقترن بالحدثة كنمط حياتي وممارسة سياسية واجتماعية تتسم بالتطور والتغير والإبداع، وبذلك كانت هذه الآراء الاجتماعية والسياسية تعبير إيديولوجي عن إرادة إنسانية حديثة رافضة لكل قديم في كل صوره وأشكاله - العالم القديم، بل وحتى الإنسان القديم -، الإنسان الذي تسكنه المعتقدات الدينية المتحجرة والمعبرة عن الخرافة، ثم في الوقت ذاته ضرورة الاتجاه نحو الحديث، أي أن الفكر الغربي الحداثي مثل صراع إيديولوجي بين الخرافة والأنوار، وانتهى بارتباط الفكر الغربي الأوروبي الحديث، بالحدثة في كل تجلياتها الثقافية، الفلسفية، الاجتماعية، السياسية التي مثلت القطيعة النهائية مع كل موروث قديم وهذا الصدد يقول مُجد سبيلا: "الحدثة نشأت واستمرت كحركة دينامية، عصفت بالتدرج بكل البنيات والذهنيات العتيقة،

¹ فارح مسرحي: مداخل الحدثة السياسية من خلال أعمال مُجد أركون، مقال من مجلة دراسات فلسفية (مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية)، الجزائر، العدد الأول، جانفي 2014، ص 107.

² المرجع نفسه، ص 107.

وساهمت في إحداث نوع من القطيعة الجذرية مع كل ما هو تقليدي والمؤدية إلى بلورة تصور جديد للعالم مختلفا كليا عن التصور التقليدي، ومحدثة سلسلة من الصدمات يوجزها مؤرخو الفكر في الصدمة الكوسمولوجية، والصدمة البيولوجية، والصدمة السيكلولوجية، وأخيرا الصدمة المعلوماتية¹.

وقد عبر هذا الوضع الجديد عن نفسه كثورة غربية حديثة تحمل في طياتها أفكار تحررية تدعو إلى إبداع ثقافة عالمية شاملة رافضة لكل ما يعيق التقدم، والعمل على تقويض كل ما هو مؤسس علة الأسطورة والخرافة، متصلة في الوقت ذاته بعصر النهضة وعصر الأنوار، الذي لا يؤمن ولا يثق إلا في العقل وفي الذات المبدعة المفكرة والناقذة، المتجاوزة لكل القيود والأغلال والتي قامت على وأد العقل، وجعلته أسير المعتقدات الدينية في العصور الوسطى، فالفكر الغربي الحداثي بكل تجلياته سواء كانت ثقافية أو اجتماعية أو سياسية أحدث قفزة حقيقية تمثلت في تغيير جذري طرأ على مستوى التفكير والممارسة الفردية والجماعية، فالملاحظ والمتتبع لتاريخ الفكر السياسي الحداثي يلتبس من خلال البحث المستمر والدؤوب في كشف الستار على أهم السمات والمقومات والدعائم التي كانت بمثابة الأرضية الخصبة التي قام عليها الفكر السياسي الحداثي والتي يمكن إجمالها في ما يلي:

أولا: العلمانية :

لعل ما يميز الفكر السياسي الحداثي في تجلياته الأولى هو مناهضته للتقاليد والأفكار الدينية المفروضة من طرف الكنيسة المسيحية، هذه الأخيرة كانت بمثابة المرجع الأول والأساسي الذي عرفته أوروبا في العصور الوسطى. فكانت الكنيسة بمثابة الموجه الوحيد للحياة العامة والخاصة، والمشرع الوحيد للقوانين السياسية والاجتماعية والثقافية، ولا تسمح لأي كان أن يغير وينتقد هذه التعاليم والتقاليد الكنيسية وذلك تحت شعار "اعتقد ولا تنتقد"، فكان انبثاق العلمانية لازما للتعبير عن روح العصر الحديث الرافض للدين المسيحي المفروض من طرف رجال الدين والثورة على الكنيسة وسيطرتها، والدعوة الصريحة إلى التحرر الفكري من نفوذها وقهرها، واحتكار رجالها للعلم والمعرفة، وتسلمتهم الواسع على جميع ميادين الحياة وإقامة أنفسهم وسطاء بين الله والناس، لأن العلمانية كفكرة جديدة حديثة "مرتبطة أصلا بوضعية خاصة، وضعية المجتمع الذي تتولى فيه الكنيسة السلطة الروحية، المجتمع الذي يكون فيه الدين مبنيا لا على العلاقة المباشرة بين الإنسان والله، بل على علاقة تمر عبر رجل الدين، الرجل الذي يتخذ العمل الديني مهنة ووظيفة ويرتبط تنظيميا بهيئة دينية عليا تعتبر نفسها المشرع

¹ محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000، ص 63.

الوحيد في ميدان الحياة الروحية"¹. فالعلمانية كمفهوم أساسي للفكر السياسي الحداثي ليست مقابلاً معارضاً للدين، ولكنها تستدعي على الأقل التمييز بين ما هو دنيوي وبين ما هو مقدس. أنها تفترض أن جانباً من الحياة البشرية لا يخضع لقبضة التعاليم الدينية، أو على الأقل يتبع خارج سلطة رجال الدين ومنه كانت ردود الأفعال الفكرية و السياسية مطالبة بجعل الحياة العامة للناس غير خاضعة لسلطة الدين* ورجال الكنيسة، والدعوة إلى رفع وصاية رجال الدين على العقول، وسيطرتهم على الفكر، وجعل العلاقة مباشرة بين الله والإنسان دون وجود أي وساطة. وبالتالي كانت هذه الأفكار الحديثة معبرة عن مراحل تطور الفكر السياسي الغربي، إذ كانت الثورة على الكنيسة ورجال الكهنوت ثورة على الدين نفسه، وهذا ما أكدته مواقف وآراء الفلاسفة والمفكرين، ومن هنا جاءت مقولة الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه (1844-1900) "قد مات الإله"، وأصبح الدين لا يمت بأي صلة في تنظيم الشؤون الاجتماعية والفردية وأصبح الإنسان صانعاً لمبدعاً لتاريخه متحرراً من كل القيود، متجاوزاً بذلك كل التعاليم والأفكار التي روجت لها الكنيسة.

غير أن هذا التطور الحاصل في موقف العلمانية من الدين، قد كان سبباً في مدى اختلاف الناس في فهمهم لهذا المصطلح، وفي مواقفهم المختلفة منه، فكان في بادئ أمره الدعوة إلى الوساطة بين الناس والله وتبرير العلاقة المباشرة ورفع كل القيود عن العقل الإنساني وحرية تفكيره، فهذه المواقف ليست معادية ولا رافضة للدين، وإنما هي محاولة تصحيح وإثراء مفاهيم لا تتعارض مع العقل ويذهب المفكر الجزائري محمد أركون (1928-2010) إلى تحديد مفهوم العلمنة وإعطائها دلالة، إذ يؤكد بأن المعنى العميق للعلمنة يتعلق بإرادة الفهم والمعرفة باعتبار أنها تعبر عن نضال من أجل تحرير الإرادة، فيقول هذا الصدد: "فالعلمنة كما نفهمها تتركز في مجاهدة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية (...).، إن العلمنة تتركز فقط في الإلحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتر عام في الإنسان"² ومنه فالعلمنة عند أركون لا تعني العداء للدين بقدر ما تفيد عدم التلاعب به وتوظيفه لخدمة أغراض سياسية معينة، فهذا النمط من العلمنة تجسيد لإطار نظري يتيح المجال أمام حريات التفكير والفعل كإطار سياسي ضروري يساعد في عملية الانتقال من الدولة بمفهومها الكلاسيكي القروسي إلى دولة القانون بمفهومها الحديث.

¹ محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، بيروت، 2012، ص 109.

* الدين: مفهومه هنا على أنه تعاليم الكنيسة باعتبارها مؤسسة تنازع الدولة في السلطة على الناس: الدولة تملك أبدانهم والكنيسة تمتلك أرواحهم.

² محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلاميين، ترجمة محمد صالح، مركز الأتماء القومي، ط 2، بيروت 1996، ص 294.

ثانيا: العقلانية :

إن أساس البحث في المقومات الأساسية التي انبثقت من الفكر السياسي الحداثي يقتضي الخوض في البحث عن العقلانية وارتباطها اللصيق بالحدثة ومجالاتها المختلفة، لأن هذا البحث عن العقلانية قد أقرن بصور مباشرة وواضحة بالحدثة، حتى أصبح القول العقلانية، أو عقلنة الحدثة، وهذا ما أكدّه الفيلسوف الألماني هابرماس حينما جعل العلاقة بينهما علاقة وطيدة، وحضور الواحد منهما يستدعي حضور الآخر، وهذا كانت العقلانية المفتاح الأساسي للولوج داخل الأفكار السياسية الحديثة وروحا للإنسان الحديث الذي تجاوز فكرة الصدفة والخرافة والهوى، وإزالة كل الأفكار الكلاسيكية والتصورات العتيقة، "وهنا يظهر التضاد بين العقل والأسطورة في المناخ الكلاسيكي الغربي بصفة الاستبعاد، يعني أن الفكر الفلسفي قد أسس حدثاته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل وإثباته من ناحية واستبعاد تجليات اللاعقل من ناحية أخرى. لقد استبعدت الفلسفة الكلاسيكية اللاعقل بجميع مظاهره لأنه بحسب فهمها منبع الفساد التشويشي والخراب (...)، فالعقل هو مفتاح الحقيقة والأسطورة مخبؤها لأن بالعقل يستطيع المرء السيطرة على ما تخفيه الأسطورة"¹.

فالفكر الغربي الحداثي أنبنى على تمجيد العقل وإعطائه الأولوية واعتباره المرجع الأساسي لكل بحث ومعرفة، وكذلك احتكام الإنسان إلى العقل في كل ما يحيط به في حياته ووجوده وعلاقاته مع غيره، وبذلك يكون العقل بمثابة الأداة التي يمكن بها التحكم في الظواهر والأشياء، وإدراك حقائقها. فالعقلانية كمقوم أساسي أنبنى عليها الفكر السياسي الحداثي عملت على عقلنة القول السياسي وذلك من خلال عقلنة الفكر السياسي وجعل الظاهرة السياسية مستقلة قابلة للفهم العقلي. فمع نيكولا مكيافيللي (1469-1527) أصبحت الظاهرة السياسية "من حيث هي شيء موضوع مستقل بذاته، وانفصالا عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة يسمح للسياسة أن تحدث معقولة مستقلة لمعالجة الأمور، تختلف عن التناول الديني من ناحية، وتبتعد شيئا فشيئا عن التماشي الفلسفي، بل قد تعارضه أحيانا أخرى، لتتجنب طوباوية الخيال الفلسفي"².

وهذا ما شكل منعطفا حاسما للنظرية السياسية مع ميكافيللي، إذ كان بمثابة المقوم الأول لبناء وتأسيس السياق الحداثي للسياسة، فمكيافيللي أصبح يمثل الأب المؤسس للحدثة السياسية، "فتجردت معه السياسة من

¹ فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحدثة، مركز الإنماء القومي، ب ط، بيروت 1992، ص 69.

² عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي: الحدثة وما بعد الحدثة، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 2012، ص 222.

كل تبرير لاهوتي، وبذلك فقد بات في مقدورها، وقد تجردت من إرديتها الدينية والأخلاقية، أن تقوم بقراءة مباشرة لنفسها إذ أمسى في الإمكان إخضاع السياسة للتحليل الموضوعي والعلمي والتالي النقدي"¹. فمعالم الحداثة السياسية بدأت مع مكيافيللي تتجلى في مبدئين هما الانفصال عن الدين وهيمنته، وعكس المعادلة من خلال جعل الكنيسة هي الخاضعة للدولة، وهذا ما أحدث نوعاً من القطيعة مع العصور الوسطى، ولم يتوقف مكيافيللي في هذا الحد فلقد ذهب إلى أبعد من ذلك ولم يكتفي بعلمنية الدولة، بل إلحاق الدين بها تماماً.

وأصبحت بذلك السلطة خارج الوجدان الديني وبمشاركة المجتمع، لأن الممارسة السياسية انقطعت عن الفكر الميتافيزيقي واتصلت بالواقع، فاعتبرت السلطة السياسية اجتماعية ولا تستند لأي مشروعية متعالية، "أي نزع القداسة عن المجال السياسي باعتباره مجالا دنيوياً للصراع حول الخيرات والسلطة والرموز"²، وكذلك تتجلى عقلنة الفعل السياسي من خلال تقويض أركان نظرية التقويض الإلهي (النظرية التيقراطية) وقيام نظرية العقد الاجتماعي مع توماس هوبز، جون لوك، جان جاك روسو، وقد أبدع هؤلاء تصور جديد في قيام مجتمع ديمقراطي، على اعتبار أن الديمقراطية كنظرية وممارسة، بمثابة نتاج للمشروع السياسي الحداثي، "إذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية، والسياسة الحداثية المؤطرة لهذا العمل. وتكفي مراجعة كيفيات تشكيل الحرية الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب، للتأكد من المواكبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ بين المرجعية الفلسفية والحداثية، وتحليلها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي كفضاء ديمقراطي"³.

ثالثاً: النزعة الذاتية:

لقد كان القول بالأساس الذاتي للفكر الغربي لا يقل اهتماماً عن القول بأساسه العقلاني، على اعتبار أن الفكر الحداثي في معناه الصريح هو إعلاء للذات الإنسانية واستعادت ثقة الإنسان في ذاته وفكره وحرية وحقه ومسؤوليته باعتبار هذا أن الإنسان كذات وفرد ذو طبيعة حرة وعاقلة، وهذا ما يؤكد لنا من زاوية جديدة إعادة تشكيل الفكر الغربي لنظرية جديدة وهي نظرة الإنسان الحداثي لذاته كذات مستقلة "وهي مرجع

¹ علي عبود المحمداوي: فكر الحداثة وتحولات أصل السلطة وشرعيتها في مدخلات وأصول الفلسفة السياسية المعاصرة، مقال من كتاب جماعي بعنوان: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، إشراف علي عبود المحمداوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط 1، 2012، ص21.

² محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص64.

³ كمال عبد اللطيف: الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية، سؤال المرجعية وأسئلة المجال، مجلة فكر ونقد، العدد 48، أبريل 2002، ص10، 11.

الحقيقة واليقين، وهي الركيزة والمرجع الأساسي الذي تنسب لكل شيء (...) ، أي تنصيب الإنسان ككائن مستقل وواع وفاعل ومالك للحقيقة"¹.

ومنه يتشكل المفهوم الفلسفي للإنسان في الفكر الغربي الحديث بكل ما فيه من نزعات لاعقلية ومن هوى، وبكل ما تسعى إليه من نفع واستحواذ ، وأضحى العقل مجبرا على الانحياز والتوجه إلى الذات ليستمد منها اليقين، وفي الوقت ذاته يمنحها تبريرا لعقلنة أفعالها ومختلف ممارساتها التي تقوم بها باسم العقل افتراء عليه ليرفع عنها بذلك استبداد الدين والأخلاق، وقد وقع للفكر الغربي بمظهره الفلسفي والسياسي تطور وتغير عميق الأثر تم بموجبه التوجه نحو وجهة جديدة تحمل هذه الأخيرة في طياتها تحقيق لغايات ذاتية، لطالما كان الفكر الغربي يصبوا إلى تحقيقها وذلك بالتخلص من اضطهاد الكنيسة، وتجبر رجال الدين، وطغيانهم باسم تعاليم الدين والكنيسة، ومنه انبثقت هذه النزعة الإنسانية والتي أصبح الإنسان بمقتضاها مقياس كل شيء، فتؤكد هذه النزعة اتجاه العقل نحو الذات، كذات مريدة وراغبة في المعرفة، الشيء الذي يعني اقتحام كل الميادين دون تردد، وكل مظهرات الحياة وتعايرها لمعرفة عن حقيقتها، وقد ترتب عن ذلك الإيمان بمبدأ الذاتية كسمة ومقوم أساسي آخر للفكر الغربي بعد العقلانية.

فالنزعة الذاتية إذن مرحلة جديدة تنبئ بأفول الميثولوجية وانتصار العقل واستقلالية الذات البشرية وهذا ما يؤكد لنا بأن انتصار الحداثة كثمرة هي "تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية، وتقابل الإنسان مع نفسه كذات واعية، سيدة، مريدة وفعالة"².

وعليه فإن النزعة الذاتية كانت كقاعدة أساسية للدولة الحديثة إذ تتضح الحياة الدينية، والدولة والمجتمع والعلم والأخلاق والسياسة والفن كتجليات لمبدأ الذات وهذا ما أعلنت عنه الثورة الفرنسية ومدونة نابليون، وإعلان حقوق الإنسان، حتى يعد نهاية القرن الثامن عشر لم يهتم فلاسفة الفكر الغربي الفلسفي والسياسي إلا بموضوع واحد رغم تعدد التسميات وهو الإنسان وفاعليته.

¹ محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 65.

² علي حرب: الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت 1998، ص 214.

رابعا: الحرية الفردية :

لما كانت الذات كسمة أساسية ترجع للإنسان قيمته واستقلالته وتحرره، وتقابل الإنسان مع نفسه كذات واعية مفكرة مبدعة، فإن الحديث عن الحرية الفردية لا يقل اهتماما خاصة في بحثنا الداعي للولوج إلى الحقل السياسي والتعرف على الدعائم الأساسية التي تكون منها الفكر السياسي الحداثي، فالفرد أو الإنسان الحديث يطمح جاهدا للتحرر من كل القيود التي تكبل قدراته الذاتية والإبداعية.

فكانت الحرية في الفكر الغربي الحداثي جوهر الكائن البشري وغاية وجوده، فهي بمثابة الشرط الأساسي للحصول على مشروعية الفعل الأخلاقي، والاجتماعي والسياسي، ولقد كان لفلاسفة الأنوار والحداثة الدور الكبير في بلورة الأفكار التحررية، وجعل الإنسان الكائن الحر بامتياز، مما مكن هذا الإنسان الحديث من مقدرته على التشريع لنفسه. فالحرية بهذا المعنى نواة الفكر السياسي الحداثي، الرامي إلى إنشاء دولة المواطنين الأحرار، وهذه الأخيرة القائمة على الدستور والمناهضة لدولة حق الملوك في الملك بخرافة التفويض الإلهي، دولة تقوم على احترام حرية الرأي لا إمبراطورية جبرية، وبذلك نؤكد بأن الحرية هي الغاية الأولى والرئيسية التي يتطلع إليها الفرد بطبيعته، لأن الحرية أساس حياته وهذا ما أكدّه عبد الله العروي في قوله "لا حاجة إلى التدليل على أن الحرية حق طبيعي ما دامت الحياة تستلزمها وتحتّمها"¹. فالحرية بديهة بالنسبة للفرد المتطلع للكشف عن قدراته الإبداعية والتخلص من كل أشكال الاستبداد والعبودية، كما نلمس دعوة الأفكار الليبرالية للحرية، من خلال جعل هذه الأخيرة المبدأ والمنتهى والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان، وقد كانت لهذه الأفكار صدى في قيام المجتمعات والدول الغربية الحديثة، خاصة ارتباط الحرية بالفردانية (individualisme) وموجة الثورات البشرية التي نادّت بضرورة تقديس الحرية الفردية. وإعطاء الأولوية للفرد في فرض ذاته وما تحمل من قدرات فكرية وإبداعية.

وهذا كانت الحرية كمعلم أساسي يكشف عن ملامح المشروع السياسي الحداثي، وكخلفية فكرية وفلسفية ارتكزت عليها أفكار عصر النهضة والأنوار. ومنه أصبحت الحرية المحور الأصلي التي تدور حوله كل الأفكار والتصورات حول قيام المجتمع السياسي الديمقراطي، لأن أبرز مجال تظهر فيه الحرية كأساس للفكر الغربي الحداثي في مجاله السياسي، بالتحديد في الفعل الديمقراطي، لأن الديمقراطية سواء كانت نظرية أو ممارسة فهي لا

¹ عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط 5، بيروت 1993، ص 35.

تعدو أن تكون إلا نتاجا للمشروع السياسي الحداثي، على اعتبار أن النظام السياسي الديمقراطي يرتبط ويلتحم ارتباطا شديدا بفكرة الحرية، ولا يمكن لهذا النظام السياسي أن يحقق مشروعيته ما لم يتأسس على مبدأ الاقتراع العام، والسيادة الشعبية، والسلطة الشرعية.

فالديمقراطية جعلت من الحرية غاية في حد ذاتها، ومن شأنها تكريس الاستقرار والسعادة والتضامن، ومنه تكون الديمقراطية كشرط أساسي لتجسيد الفعل التواصلي، أي وجود تفاعل بين مجموعة من الذوات أو هو حسب تعبير هيرماس بالتداوت أو بالتداوية intersubjectivité والتي تعني التفاعل القائم بين أفراد المجتمع الواحد كأشخاص لديهم روابط والتزامات متبادلة انطلاقا من مقاييس مشتركة تظهر في عالمهم المعيشي.

كما يؤكد آلان تورين بأنه إذا كانت الديمقراطية تقتضي الاعتراف بالآخر، فإن الثقافة الديمقراطية ستكون هي تلك التي تعترف بالمؤسسات السياسية كمستقر رئيسي لهذا الاعتراف بالآخر، وهذه الثقافة هي الأرضية الفكرية للديمقراطية، مثلما أن المجتمع المدني هو أرضيتها الاجتماعية والاقتصادية، وهذا فميصة الديمقراطية المجتمع معين، لا تتوقف في شكل الانسجام الحاصل بين الأفراد، انطلاقا من روابط والتزامات متبادلة، بل وتتعدى إلى الإقرار بالحقوق في الاختلاف، وتسيير شؤون هذا الآخر بتعميق الحوار بين التجارب والثقافات المتعددة والمختلفة¹.

أخيرا فإن الحرية قبل أن تكون مقوما أساسيا للفكر السياسي الحداثي، فهي توق إنساني يهدف إلى تحرير ذاته وإعطائها حرية واستقلالية من خلالها يستطيع هذا الإنسان أن يكشف عن ذاته وعن كل قدراته وإبداعاته في شتى مجالات الحياة سواء كانت في الجانب الفلسفي أو السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي. فكانت الحرية بمثابة المحرك الأساسي الذي يحرك وعي الإنسان الحديث متجاوزا بذلك وعيه القديم، متجها بذلك إلى البحث عن حياة حرة تسمح لذاته العاقلة بأن تكون مستقلة في علمها وعملها.

خامسا: الديمقراطية الليبرالية :

لقد كانت الليبرالية من الملامح والسمات الأساسية المؤكدة للمشروع السياسي الحداثي القائم أساسا على دعائم كانت بداياتها الأولى مع العلماني ثم العقلانية والذاتية والحرية الفردية، وصولا إلى الليبرالية المستندة إلى

¹ آلان تورين: ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسين القبسي، دار الساقي، بيروت لبنان، 1995، ص 39-40.

الديمقراطية كوجه جديد ونظام سياسي يعبر عن حقيقة الأفكار السياسية الحداثية بكل سيمتها الأساسية والتي اتصف بها الفكر السياسي الحداثي، وكانت بمثابة النواة لكيانه ووجوده، فانطلقت الأفكار الليبرالية وكانت كنتيجة لصراعات تاريخية أخذت أحيانا أشكالا عنيفة ضد حكم الإقطاع واستبداد الملوك والكنيسة، "فكان لابد من التشديد على الحريات والحقوق، وكان لابد من إقرار الفردية والذاتية على الصعيد الفكري، ولا بد من التأكيد على استقلالية الفرد وكرامته ومسؤوليته وملكاته المتعددة، ولابد أن ينظر الفرد لنفسه لا كمخلوق فقط بل وأيضا كخالق للأشياء والقيم"¹، ولابد أن يناضل الفرد من أجل بلوغ حقه وتجسيد حريته، فالفكر الليبرالي دعوة إلى الفردية بالدرجة الأولى وتوجه نحو الحرية، واحترام المجال الخاص الذي يتمتع فيه الفرد باستقلاليته وحريته، وهذا لن يتحقق إلا في ظل الديمقراطية الليبرالية، ونعني بذلك الديمقراطية الدستورية التي تعمل على وضع حدود على كل سلطة حامية المجال خاص لحماية حرمة الأفراد في حياتهم وأموالهم وحرياتهم، ولقد ساهم فلاسفة التنوير في أوروبا في بلورت وتجسيد هذه الأفكار الليبرالية، وكانت أسماء منتسكيو، وفولتير وهيوم وميل ولوك وروسو من الأسماء التي ساهمت بدرجات متفاوتة في تأكيد هذه التقاليد الليبرالية، الداعية إلى الديمقراطية الليبرالية بحلتها الجديدة والمستندة في ذلك إلى الحقوق والحريات، فقد انبثق من هذا الوضع قيام دولة قومية في صيغتها الليبرالية، تحدد فيها العلاقة المباشرة بين الدولة والفرد مباشرة وبدون تدخل أي جانب غيبي أو وجداني أو أسطوري.

فالدولة الليبرالية مهامها تنحصر في حماية الفرد سياسيا واجتماعيا وحمايته من الآخرين أولا، ومن الدولة نفسها ثانيا، "وهكذا يصبح الفرد عنصرا أساسيا في الدولة التي تكون مهمتها الذود عن مصالحها وحمايته والعمل على أن يعيش حياة حرة كريمة، فتصبح الحرية أساسا للعمل السياسي، بل تصبح عنصر كل الممارسات والأقوال والخطب"².

ونعود مرة أخرى إلى ما أكدده عبد الله العروي بأن الحرية تمثل نواة الديمقراطية الليبرالية فهذا ما نلمحه في قوله "إن الليبرالية تعتبر الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان، وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمح في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه"³.

¹ فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة مرجع سابق، ص 64.

² المرجع نفسه، ص 63.

³ عبد الله العروي: مفهوم الحرية، مرجع سابق، ص 39.

وكذلك ما يؤكده لوك بأن من أسس ودعائم الديمقراطية الليبرالية هو العلاقة الوطيدة بين الحرية الفردية والملكية الخاصة والتأكيد بأن للفرد مجال خاص يستقل فيه عن غيره، ودون تدخل في توزيع الملكية كما لا يمكن أن تتمركز في يد واحدة، ولو كانت نفسها يد الدولة. فالملكية الخاصة شرط لحرية الأفراد، ويؤكد من جانب آخر بأن قضية السلطة السياسية يتركز على حكم القانون وسيادته، هذا الأخير يعمل على حماية الحقوق والحريات، فالديمقراطية الدستورية حسب لوك هي من أفضل النظم السياسية المعبرة عن حقيقة الحرية والحقوق التي يطالب بها الأفراد من أجل ضمان كرامة وحياة أفضل.

ونشيد بالذكر أن العلمانية كانت مقوم الفكر السياسي الحداثي وهي سمة هامة انبنت عليها الديمقراطية الليبرالية كفلسفة سياسية تعارض المؤسسات السياسية والدينية التي تحد من الحريات الفردية، وتؤكد بأن الإنسان عقلائي حر له الحق في التعبير عن حريته وثقافته الواسعة، وهذا ما يجعل من الفكر الليبرالي الديمقراطي فكر فردي لا ديني، واجتمع حسب الرؤية الليبرالية مجموعة من الأفراد يسعى كل واحد منهم إلى تحقيق ذاته وأهدافه. ومنه كانت هذه الأفكار الليبرالية دعوة عالمية لحقوق الفرد والإنسان، مجردا من أي اعتبار خاصة بالجنس أو العرق أو الدين أو الطبقة، وكذلك هي أفكار تدعو إلى المساواة والعدالة وتأكيد لدولة القانون خاصة مع المفكر الأمريكي جون راولز* "الذي قام بتحديد فكرة دولة القانون وضرورة الانصياع لقواعد عامة ومعروفة سابقا فالقانون حسب راولز ليس مجرد أوامر تصدر من السلطة ولا هو مجال للتحكيم، وهناك قيود من حقوق الأفراد وحرياتهم لا يجوز الجور عليها"¹. وقد كان لكتابه "نظرية العدالة" دور كبير في تحديد أساس السلطة، والقانون القائم على الحرية والمساواة في الفرص، وتأكيدا في ذلك لمبادئ الليبرالية.

وعليه فإن الدعوة إلى الديمقراطية الليبرالية باعتبارها أحد الركائز الأساسية التي قام عليها الفكر السياسي الحداثي هي دعوة إلى الحرية وحقوق الإنسان، وانفتاح لمزيد من الكفاءة التي تتحقق من خلالها العدالة والمساواة بين الأفراد، مما يجعل من هذه الديمقراطية الليبرالية عنصر فعال من عناصر التقدم.

* جون راولز: فيلسوف ومفكر أمريكي (1921 – 2002)، بروفييسور جامعة هارفورد، جمع فكره في كتاب ضخيم سماه نظرية العدالة.

¹ حازم الببلاوي: عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل، مرجع سابق، ص 18.

"وإذا كانت الليبرالية دعوة إلى الحرية والكفاءة فإنها وبنفس الدرجة دعوة إلى السلام، فلم يخبرنا التاريخ عن أية حروب وقعت بين دول تأخذ بالنظم الليبرالية، فهذه نظم منطقها الحوار والمنافشة وليس القهر أو الحرب"¹.

إذن فالتأكيد على حقوق الأفراد وحرّياتهم في النظام الديمقراطي الليبرالي هو مؤكد لمدى قدرة هذا النظام الليبرالي على التسامح والتعايش مع مختلف القيم والمبادئ التي يؤمن بها كل فرد، هذا التعايش والتسامح مع الآراء والمعتقدات المختلفة أعطى الليبرالية نضجا وعمقا في عدم الانسياق وراء المطلقات، فبالرغم من الحروب التي عرفها القرن السادس عشر، استطاعت أوروبا أن تتعايش مع حرية العقيدة للجميع دون تعصب في القرون التي تلتها، كل هذه الأفكار الفلسفية والسياسية كانت بمثابة البذور الأولى لنشأة الفكر السياسي الحداثي الغربي، والذي أخذ بالنظام السياسي الديمقراطي كأساس لتحديد السلطة، مبنيا على مطلب تدعيم الحريات السياسية واحترام حقوق الإنسان وإعطاء الأهمية للحرية كمبدأ وقيمة، من أجل تكريس نظام سياسي يضمن الاستقرار والسعادة والتضامن بين أفراد المجتمع الواحد.

وبالتالي فتاريخ البشرية هو تاريخ تجارب لأساليب الحكم والسلطة باعتبار أن الديمقراطية كنظام حكم، كانت كتجربة سياسية اختلفت من عصر لعصر آخر مثلما تختلف من مجتمع لآخر، وبذلك كانت الديمقراطية كركيزة تأسس عليها الفكر السياسي الحداثي الخاص بالحريات السياسية وبنمط الحكم الديمقراطي، غير أن التطورات والتغيرات السياسية الحاصلة في أوائل القرن العشرين، خاصة بعد الحرب العالمية الأولى والثانية، والثورات التحررية والاجتماعية، قد أبرزت شروط انفجار المعقولة الكلاسيكية، وانبثاق من ذلك إيديولوجيات مؤثرة بمكنة عسكرية واقتصادية هائلة، ونظم بوليسية متقدمة، وبذلك أصبحت الديمقراطية كلمة كبيرة ورائنة خطيرة وفي كثير من الأحوال لا تفيد شيئا، بل وتستعمل كوقاية من أجل امتصاص غضب الجماهير وهذا تكون الديمقراطية عبارة عن ستار لممارسات سياسية تفتقد لأهم الدعائم والركائز الأساسية التي إنبتت عليها هذه الديمقراطية بصفة خاصة، والفكر السياسي الحداثي بصفة عامة، ولقد كان للمفكر والناقد الألمانية المعاصرة حنة أرانت دور كبير في بلورت تصورات عميقة، وأراء منيرة إزاء ما ميز الفكر السياسي الحداثي برمته، وذلك يبرز من خلال قراءاتها وانتقاداتها، والتي أعيد بها بناء صرح سياسي معاصر يواكب لب المعضلات السياسية المعاصرة، ومنه التأسيس

¹ - المرجع نفسه، ص 19.

لقيم حدائفة ففافوز حالة الهدر الإنسانف؁ واغتراب هوففه السفساففة؁ وفسح المبال أمامه لرؤفة العالم كمشروع مفتوح ومشترك؁ وهذا فكون حنة أرافف أمام فحف فصور ففد عن الإنسان وعن شروط فواففه فف العالم والسفر فف رفلة اسفنباف البذور المؤسسة للفعل السفسافف؁ فف حقول العقل والفارفف والفعل والحرفة. ومنه كفف كانت قراءة أرافف للفكر السفسافف الحدافف؟ ما هف الانففافاف الفف وفهفها للدمقراطفاف الفففة؟ وكفف كانت ففرففها السفساففة اففاه أزمة الأزمنة الفففة؟.

الفصل الثاني:

قراءة حنة أراندت للفكر
السياسي الحداثي

المبحث الأول: ملامح من فكر أرانت السياسي

أولاً: نبذة تاريخية عن حياتها الفكرية :

حنة أرانت مفكرة وفيلسوفة أمريكية من أصل ألماني، ولدت بالقرب من مدينة هانوفر الألمانية سنة 1906 وسط عائلة يهودية إصلاحية والتي انتشرت في ألمانيا خاصة Kanigsberg. في السنة السابعة توفي والدها Paul Arendt شهوياً قليلة بعد وفاة جدها Arendt Masc ، وكانت أمها شخصية متقدمة وفضلها استطاعت حنة أرانت التعرف على أهم التطورات السياسية في ذلك الوقت بما فيها مصائر الزمرة السبارناكوسية*، للحزب الاشتراكي الديمقراطي وقادته روزا لوكسمبورغ Rosa Luxemburg، كارل ليبكنث Karl Liebknet، وكلاهما قتل بعد انتفاضة 1919 التي أوحى بها السبارناكوسيون¹. وفي سنة 1924 اتجهت حنة أرانت إلى دراسة الفلسفة واللاهوت بإشراف الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر، وكان بمثابة المساعد لزعيم الظاهرانية إدموند هسرل بجامعة ماربوغ، وكانت لها مع هيدغر علاقة عاطفية، "ويتجلى تأثير هيدغر على حنة أرانت في الطريقة الإيتيمولوجية Etymological الاشتقاقية التي تستخدمها في كثير من الأحيان لتثبيت المعنى الدقيق للمفاهيم الرئيسية، مثل مفهوم العمل"². وبعد نهاية علاقتها بهيدغر عام 1925 أصبحت طالبة لدى الفيلسوف كارل ياسبرز Karl Jaspers، وتحت إشرافه استطاعت أرانت إتمام أطروحة الدكتوراه عام 1929 بعنوان: مفهوم الحب لدى القديس أوغسطين The concept of love in Augustine، وفي العام نفسه تزوجت غونتر سترين في باريس وكان تلميذا سابقاً لمارتن هيدغر استقرت معه في فرانكفورت حيث ظلت تتابع محاضرات كارل مائهم، وبعد ذلك في عام 1932 بدأت تكتب سيرة حياة امرأة يهودية من القرن التاسع عشر وكانت شخصية معروفة في برلين واسمها راحيل فارن هاغن Rahel Varnhagen صاحبة أشهر صالون أدبي في سنوات 1810 التي تخلت عن يهوديتها لأجل أن تتزوج Le comte vernhagen، وهذه الدراسة التي قامت بها أرانت حول راحيل فارن هاغن نشرت سنة 1958 بعنوان: راحيل فارن هاغن حياة يهودية ألمانية دشنت مرحلة جديدة في اهتمام وتفكير أرانت بهويتها اليهودية.

* الزمرة السبارناكوسية: أو عصبة سبارناكوس، جماعة شيوعية ثورية ظهرت في ألمانيا عام 1918 بقيادة روزا لوكسمبورغ من داخل الحزب الاشتراكي الحاكم الذي اتهمته باليمينية .

¹ جون ليشته: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً؛ من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1، 2008، ص 368.

² المرجع نفسه، ص 368.

ثانيا: المنعرج الحاسم في فكر أرانت السياسي :

مثلت سنوات الثلاثينات منعطف حاسم بالنسبة لأرانت والتي سرعان ما انفصلت مضطرة عن أستاذها هيدغر وولجها إلى عالم السياسة ثم إسترد هويتها واهتمامها بالديانة اليهودية والصهيونية فجاءت صدمة وصول النازيين وإيديولوجيتهم الشمولية إلى الحكم في ألمانيا عام 1933 لتشكل نقطة تحول مركزية في حياة أرانت دفعتها إلى الابتعاد عن الفلسفة بمفهومها النظري والتوجه إلى العمل السياسي بشكل عملي، وفي نفس السنة تم اعتقالها من طرف المخابرات النازية، ثم استطاعت الهروب من ألمانيا متجهة إلى باريس، حيث التقت بولتر بنيمين وغيره من المهاجرين اليهود الألمان، فاشتغلت أرانت في باريس كسكرتيرة لجرمان روتشلد، وبعد ذلك كمتطوعة في إحدى الجمعيات الصهيونية، ثم قامت بأول سفر لها إلى الأراضي الفلسطينية سنة 1935 وبعدها عملت لمصلحة الرابطة الدولية لمحاربة أعداء السامية، وفي بداية سنة 1938 عملت لمصلحة الوكالة الصهيونية لباريس.

ثم جاءت سنة 1940 لتنفصل عن زوجها الأول وتزوج مرة ثانية بهنرش بلوخر ، وكان هذا الأخير مناضلا سابقا في الحركة الألمانية الاشتراكية، وبعد هزيمة الفرنسيين أمام الألمان وسقوط فرنسا في أيدي النازيين، اعتقلت مرة ثانية وتم استجوابها العديد من المرات ثم استطاعت الفرار والتوجه نحو نيويورك صحبة زوجها سنة 1941 فاشتغلت ضمن منظمات ثقافية يهودية ثم حصلت على الجنسية الأمريكية في عام 1951.

"وبعد أن تعاونت مع مؤسسات يهودية وشاركت في تحرير عدد من المقالات والمجلات اتجهت متأخرة نحو التدريس الجامعي، وقد دُعيت للمحاضرة في باركلي انبرستن وشيكاغو على التوالي، قبل أن تتفرغ للتدريس نهائيا في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي بنيويورك، وقد حازت حنة أرانت على جائزة ليسنغ عام 1959، ثم على جائزة سوينغ عام 1978 لمساهمتها في الثقافة الأوروبية"¹.

بلغت حنة أرانت درجة قصوى من الحرية لمقالاتها ومؤلفاتها ومحاضراتها كأفق أجاز لها التفكير دون حذر، فبدأت تسافر بشكل جد منتظم إلى أوروبا واضعة صوب تفكيرها كل الطاقات والمواهب في خدمة المنظمات اليهودية في نيويورك والتي أخذت على عاتقها إنقاذ ما يمكن إنقاذه من يهود أوروبا. فنشرت لها العديد من المقالات والمجلات منها مقالة بعنوان "الجيش اليهودي- بداية سياسية يهودية- ولها دعوة ضمنية لمساندة وجود قوة عسكرية يهودية لمقاومة النازية. ونشرت في مجلة Jewish Socialstudies، وكذلك تولت منصب مديرة أبحاث لمنصب لمؤتمر

¹ جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 2006، ص 09.

العلاقات اليهودية وتنازلت من أجل أن تصبح فلسطين عضوا في منظمة الكومنولث Commonwealth، في ديسمبر سنة 1943 نشرت مقالة بعنوان: "هل من الممكن حل المشكلة اليهودية-العربية؟"، وبعدها ترأست سنة 1944 أعمال لجنة إحياء الثقافة اليهودية الأوروبية في الدول المحتلة من طرف المحور وفي سنة 1945 عملت كأستاذة محاضرة في جامعة كولومبيا (Université Columbia).

ومن المؤكد بأن حنة أرانت اتخذت مكانة مرموقة في حقل العلوم السياسية وذلك راجع في المقام الأول إلى مؤلفاتها وأعمالها وأثرها في الجانب السياسي، وخاصة في ترك كتاب موسوعة الصادر سنة 1951 بعنوان: "أصول الأنظمة التوتاليتارية الشمولية" ففي هذا المرجع الكلاسيكي وضعت أرانت الشكلين الأكثر بروزا للأنظمة التوتاليتارية تحت المصطلح النقدي وهما النازية الألمانية والستالينية الروسية فهذا العمل هو الذي زادها شهرة وسمعة كباحثة ومفكرة وناقدة سياسية مهمة، فمؤلفها أصول الأنظمة الشمولية "هو مستوحى بصورة جلية من الأحداث الفظيعة للمحرقة (الهولوكست)، والثلث الأخير فقط من الطبعة الأولى يحلل بشكل مباشر تهووس النازية والستالينية، ويلخص الثلثان الأولان من الكتاب ما تراه أرانت على أنه سوابق تاريخية للطبيعة الشمولية للسلوك السياسي"¹. فإن هذا المؤلف الكبير لأرانت يعتبر مدخلا أساسيا لاستجلاء أهم تصوراتها ومفاهيمها المركزية لكونه أخضع بجرأة فائقة لحظة حرجية من تاريخ أوروبا والعالم، لتركيز تأملي انطلاقا من كم هائل من الوثائق والشهادات التاريخية قصد إبراز وتبيان العوامل والكيفيات والبنى التي تحكم في ميلاد وبزوغ ظاهرة التوتاليتارية، وتطورها كمنتوج خاص بالقرن العشرين. وبذلك كانت فكرة إنجاز هذا المؤلف الضخم تتطلب سنوات وسنوات من التفكير والتحليل والنقد وخاصة بعد سقوط النازية في ألمانيا، ووفاء ستالين الإتحاد السوفياتي.

فكانت أول فترة تميزت بالهدوء النسبي بعد حقبة زمنية طويلة مليئة بالتوتر والخوف، ولم يتسنّ لجيل أرانت أن يفكر بهدوء في ممارسة هذه الأحداث المروعة والمخيفة والتي طبعت مسار حياة أوروبا على وجه الخصوص ولا يزال الخوف يحتم على النفوس، بحيث لم يقتنع أحد بعد أن ما وقع أصبح في طي الماضي، فلا تزال العواطف والمشاعر ملتتهبة ومتوهجة جراء مشاعر الكره والحقد والألم.

فكتب على هذا الجيل الذي مثلته حنة أرانت أن يعيش على وقع هول الأحداث دون أن يكون من حقه حينها أن يفكر فيها أو يناقشها، وذلك لما أشاعته الأنظمة الشمولية من معاملات وممارسات قهرية ظالمة ومنظمة من أجل وأد كل إبداع حيوي وفكري في الإنسان الأوروبي وهذا ما تجلى في قول أرانت: "هي المرة الأولى التي غدا

¹ جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مرجع سابق، ص 369.

فيها ممكنا التلطف بالمسائل التي طالما أجبر جيلي على العيش ملزما إياها أغلب حياة رشده وطرحوها على الملأ: ماذا حدث حقا؟ ولماذا جرى ما جرى؟ وكيف أمكن حدوث ذلك؟ والواقع أن الهزيمة الألمانية خلفت وراءها بلدا منهدهما ليس إلا، وأمة بلغ بها الإحباط مبلغا شعرت معه بأنها باتت -الدرجة الصفر- من تاريخها"¹.

وما هو جدير بالذكر فإن المتتبع للكتاب بتأن يجعله يكشف بأن المفكرة والناقدة حنة أرانت المؤمنة بالحرية والعدالة تكشف وتحلل وتبحث المآسي والويلات التي عاشتها اليهود ضمن عموم الشعوب التي خضعت لطغيان الكيان النازي والبلشفي بنوع من برودة الأعصاب وحياد الذهن من أجل تقديم نتائج في مستوى الشروط العلمية التي راجت في بداية القرن العشرين .

فكانت مؤلفاتها الأخرى بمثابة الدعم الأساسي لرصيداها الفكري، والنافذة التي أخرجت اسمها إلى دائرة النور فهي مؤلفات وكتب متنوعة للغاية ولا نجد فيها كتابا يعينه يشمل كل مقومات تصورهما للسياسة وللديمقراطية وللدولة الحديثة، بل وأكثر من ذلك قدرتهما على التحليل والنقد والتأسيس.

تشير أرانت في عملها الضخم "أصول التوتاليتارية" إلى الطريقة التي جرى فيها حرمان جماعات كاملة من الناس، وبصورة خاصة اليهود من حقوقهم الإنسانية بشكل منهجي، أي أنهم حرّموا بطريقة منهجية من إنسانيتهم، وقد كان تلميح هذا الوضع في رجوع أرانت إلى النظر في المحرقة (الهولوكوست) ومعسكرات الموت الستالينية باعتبارها أمثلة جوهريّة على الشكل الشمولي للسياسة، والتأكيد بأن هذه الأحداث كانت من وراء مشروع بشري شرير، يكاد يكون بظلمة الشر نفسه، حاملا في ثناياه إبادة جماعية لأناس أبرياء كثيرا ما كانوا أعضاء مندمجين كما في المجتمع. غير أن النظام الشمولي بمشروعه الشرير يقضي على وضعهم الشرعي بصورة كاملة². وقد تمثلت أرانت حول هذا المشروع الشرير السري في نشر مقالات عن محاكمة أودولف إيجمان، وقد كتبتها أرانت لاحقا بعنوان: إيجمان في القدس Eichmann in Jerusalem، ويبرز انتباه أرانت في المحاكمة إلى الفرق بين صورة إيجمان الرجل الوحش كاره اليهود وإلى الفرد الواقعي غير المؤذي "رجل بلا روح ولا عاطفة، مجرد سن في عملية الآلة النازية، محدود الخيال للغاية، لا يصلح لأن يكون شيئا سوى أنه قنع تماما بوضعه العادي الخالي من أي شيء

¹ حنة أرانت: أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 05-06.

² جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مرجع سابق، ص 370.

استثنائي " ¹. فسلوك هذا الرجل الوحش حسب تعبير أرانت والوقائع حول ما قد نقله في إرسال عدد من اليهود الأبرياء إلى حتفهم، قد كان تأكيداً للإبادة الجماعية التي اقترفتها النازية، وكانت كنتيجة لدوافع هي أكثر تفاهة وإبتذال وإعتيادية، وأكثر منهجية وكفاءة وامثالاً بيروقراطياً "تفاهة الشر وإبتذاله" هذه هي عبارة حنة أرانت المشهورة، وبالتالي فإن إيمان حسب أرانت شخص لا غنى عنه لأنه تجسيد لما في المشروع النازي من اعتيادية وسطحية. إذن فالرعب الحقيقي الخاص بالأنظمة الشمولية هو في التفاهة والابتذال والخضوع المطلق لدى عملائها، وليس في أي تفسير سيكولوجي عميق أو في أي سياسة متقلبة، فهذا هو الأساس والمنطلق الواقعي لهذه الأنظمة الشمولية الظالمة والقاتلة لكل فعل يسعى لإبراز جوهر حرية حياته.

إذا كانت دراسة أرانت للأنظمة الشمولية كان منبعها من الحاجة الماسة في الوصول إلى الكشف عن أفضع الأحداث التي عرفها القرن العشرين، فإن مؤلفها المعنون الشرط البشري أو الشرط الإنساني كان تحت غاية ومسمى إلى تطوير نظرية في السياسة كانت مزدهرة في العصور اليونانية الكلاسيكية ولكنها ضاعت في العصور الحديثة، فإنه خلال هذا المؤلف تسعى أرانت إلى إعادة تأسيس للسياسة باعتبارها مجال للحرية-حرية الفعل Free dom of action - لأن هذه الأخيرة لم يعد لها وجود بمعنى عام في العالم الحديث.

وقد كان لهذه الفيلسوفة الألمانية العديد من المؤلفات الأخرى والأعمال القيمة التي ساعدت على إعادة تأسيس مفاهيم تقرب الباحث والقارئ إلى الولوج من جديد في عالم السياسة كمفهوم الثورة، العنف، السياسة، الحرية والسلطة... إلخ، ونذكر منها مدخل للسياسة Introduction a la politique، صدرت بعض محتوياتها في مؤلفها المعنون بـ: "ما السياسة"، وكذلك لها كتاب بعنوان: "أزمة الثقافة 1961 La crise de la culture"، وكذلك كتاب إيمان في أورشليم، "تقرير حول تفاهة الشر 1963"، ومؤلف بعنوان: "في العنف" الصادر في عام 1969، وكتاب آخر بعنوان: "في الثورة" الصادر عام 1965 "وفيه تقارب أرانت بين الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية، التي أعيدت في لحظة اشتغالهما، كإنتاج التجربة الأصلية للمدينة اليونانية" ². ليجد تفكير وعمل أرانت الفلسفي والسياسي ختامه في كتابها "حياة الروح أو الفكر" والذي صدر بعد وفاتها عام 1975، لقد كانت معظم اهتماماتها منصبا على دراسة الأزمات الحديثة للمجتمع الحديث، وحول تآكل المجال العام في هذا المجتمع الحديث، وهو تآكل يواكب اختفاء الحرية والفكر على السواء. وقد كانت التجربة الشخصية

¹ المرجع نفسه: ص 371.

² جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 09.

حنة أرانت هي المنطلق الأولي والرئيسي في تشكيل نظرية سياسية، وفي طريقها نحو هذا التشكيل ارتأت أرانت بتهديب الأفكار الفلسفية والنظريات السياسية التي أخذتها أولا في ألمانيا على يد كل من هيدغر وباسبيرز، ثم اطلعت عليها شرحا ونقدا في مهجرها الأمريكي وخاصة عندما قامت بقراءة واسعة في جذور الثقافة الغربية المتمثلة أساسا في التراث اليوناني السياسي¹. إن تشكل مثل هذه النظرية السياسية عند حنة أرانت قد اتخذت طابعا هندسيا شبيها بالكتابة السينوزية حسب تعبير محمد شوقي الزين*، فقد قامت هذه الفيلسوفة بابتكار مفاهيم فلسفية وسياسية وأعارتها من التراث الإغريقي والحديث والمعاصر ثم عملت على نسجها وتركيبها وذلك تماشيا مع ما تقتضيه منطلقاتها المنهجية والمعرفية وكانت غايتها المنشودة بناء سرح نظري يتوافق مع متطلبات السياسية في وقتنا الراهن. ومن هنا فتبدى لنا المرجعيات الفلسفية العديدة التي اعتمدت عليها أرانت في تكوين مشروعها الفلسفي والسياسي دون تقييد بأي واحدة منها على اعتبار أن العلاقة التي تجمعها بها كانت استطلاعية ونقدية "وأخص بالذكر أرسطو وكانط وهيدغر، بحيث يشكل هؤلاء الفلاسفة الثلاث المرجعي الذي دارت أرانت في فلكه من دون أن تفقد من شخصيتها الفلسفية، لأنها استعادت أمهات الكتب والأفكار الفلسفية لهذا الثلاث المرجعي وقامت بإقحامه في تفكير مغاير يختلف في المبنى وفي المعنى"².

وعلى هذا النحو فإن أرانت تنتمي إلى المأثور الكبير للفلسفة السياسية. ويسائل تأليفها من جديد أبرز المفاهيم الفلسفية والسياسية الأساسية من قبيل الديمقراطية والسلطة والعنف والسيطرة والتسلط والثورة، مع إحالة مميزة إلى الحضارة الإغريقية وفضائها السياسي المشترك.

إن القارئ لمتن أرانت الفلسفي والسياسي يجعله يعيش نوع من الفسحة الفلسفية والسياسية، وذلك لمدى حضور الهم السياسي الأرائتي في الفكر الفلسفي، استشكالا وتحليلا، فأن هذه الفيلسوفة أعطت عناية فائقة للبعد السياسي للإنسان، ونظرت في شرط وجوده السياسي قبل كل شيء فكانت هذه الرؤية بمثابة مقاربة للإنسان، لا من باب وجوده أو ماهيته، بل من باب فعله وانفعاله وفاعليته في الوجود وهذا ما جعلها تتجه نحو قراءة الفكر السياسي الحداثي بكل محتوياته ومستجداته بصفة عامة، وتصورها للحدثة والأزمة التي باتت تنخر الجسم

¹ محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ مقالات في النظرية السياسية لدى حنة أرانت، مقال من كتاب جماعي بعنوان: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، إشراف الدكتور علي عبود الحمدادي، دار النديم للنشر والتوزيع، وهران-الجزائر، الطبعة الأولى، 2012، ص 164.

*كاتب جزائري من مواليد وهران، يباحث في جامعة بروفونس (فرنسا) وأستاذ بجامعة تلمسان، له العديد من الكتب والدراسات نذكر منها: صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الإزاحة والاحتمال.

² المرجع نفسه: ص 164.

السياسي بصفة خاصة، متجهة نحو تغيير جذري لمفاهيم الإنسان، السياسة، السلطة، والسيادة، وخلخلة أسس القراءة الأنطولوجية للتاريخ وإرساء دعائم رؤية جديدة له، قوامها النظر إليه باعتباره عصارة الفعل الإنساني الذي هو فعل سياسي في مقوماته وفي لب جوهره.

ومن هذا المنطلق اتجهت حنة أرانت إلى إعادة التأسيس لصرح سياسي كانت منطلقاته تقديم اعتراضات وانتقادات كانت بمثابة الانقلاب الجذري لواقع الأزمنة الحديثة والأزمات التي هددت الكيان الإنساني في صيغة الموقف الراض لكل أساليب القمع والاستبداد وتذويب الأفراد وحرمانهم من حرياتهم وحقوقهم واسترجاع إنسانية الإنسان وهنا يطرح السؤال نفسه: ما هو التصور الأرائقي لأزمة الأزمنة الحديثة؟ كيف كانت اعتراضات هذه الفيلسوفة المتميزة للديمقراطيات الحديثة؟ وهل يمكن اعتبار هذه الديمقراطية كإيديولوجيا لتبرير شرعية الحكم التوتاليتاري الذي هيمن بأسلوب القمع والتسلط والتحكم في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية؟.

المبحث الثاني: الحداثة وأزمة النسيان الكلي للماهية السياسية للإنسان

أولاً: السمات الأساسية المؤسسة للحداثة :

إن التفكير في أزمة الحداثة في جملة ما طرأ على تفكير حنة أرانت، كان منطلقه الأول هو وعي الفيلسوفة المتفقد من خلال حضورها لمحاضرات أساتذتها هسرل، هيدغر، ياسبرز، وهذا الحضور المتميز وجب عليها ضرورة إعادة القراءة والتأسيس لمقومات الحداثة وأسسها، وكشف الستار لمظاهر الأزمة التي باتت تنخر الكيان الإنساني وخاصة في جانبه السياسي، في ضوء تقليد دشنه نيتشه وأرسى دعائمه هيدغر، ليعرف امتداده في ما بعد عند أبرز الفلاسفة المعاصرين كهابرماس ودريدا وفوكو وهو تقليد مساءلة تاريخ الغرب عموماً، وتاريخ الحداثة على وجه الخصوص. فانبثق تصور جديد كان بمثابة المنعطف غير المسبوق في مسار الإنسان الغربي، فقد شكلت حنة أرانت من خلاله موقفاً متميزاً من خلال قراءتها للحداثة وعلاقتها بالفعل الإنساني، فكان بمثابة الموقف الراض للقراءة الأنطولوجية للتاريخ. وكذلك كان لجوؤها إلى السمات الثلاثة المؤسسة للحداثة كدعوة ضمنية في إعادة فهمنا للتاريخ وإعادة تدوينه إلى مجراه الطبيعي وهو مجرى الفعل الإنساني. فالحداثة بحسب الرؤية الأرائقية وليدة أحداث بسيطة

وعادية، لكن نتائجها كانت كمنطلق أولي للأزمة الحديثة برمتها وتنحصر هذه الأحداث الثلاثة المؤسسة للحدث في قول ورأي أغلب المعاصرين في: "الإصلاح الديني، اكتشاف أمريكا، واختراع التلسكوب"¹.

1. الإصلاح الديني: حسب أرانت ورغم كارثة رفع شعار تحرير الأفراد من قيود واضطهاد وسلطة الكنيسة إلا أن منتهاه هو الحرمان الكلي للفلاحين من شرط انتمائهم إلى هذا العالم، وذلك بعد مصادرة ممتلكات الكنيسة مما أدى إلى ما سيعرف لدى حنة أرانت بمجتمع الحشود²، مجتمع الإنسان المتوقف وجوده لغاية واحدة وهي الاستهلاك.

2. اكتشاف أمريكا: كان لاكتشاف أمريكا الوقع الكبير في رؤية العالم والرؤية، على اعتبار أنه ولأول مرة في تاريخ الإنسانية سيكون من الممكن قياس الأرض وتحويلها إلى كرة يستطيع الإنسان أن يديرها داخل المختبر قبل الانطلاق في رحلات الاكتشاف والاستكشاف³، مما ينبئ هذا الحدث بزوغ علاقة جديدة بين الإنسان الحديث والعالم وأساس هذه العلاقة محاولات هروب الإنسان من هذا العالم، فقد كانت هذه الأحداث في نظر أرانت صرخة قوية لتحقيق رغبة الإنسان الحديث في الهروب من الأرض، رغبة وتزامنت بشكل غريب مع فرار هذا الإنسان الحديث من مجال فعله السياسي والابتعاد التام عن التفكير في معنى السياسة.

3. اختراع التلسكوب: كان هذا الحدث الثالث من بين الأحداث تأثيراً على واقع الأزمة الحديثة وذلك باعتباره حدثاً عبّر عن الانتصار الفعلي للإنسان الصانع L'homme faber، وامتلاك هذا الإنسان الصانع القدرة على صناعة الآلة التي تبرهن على صدق الحقائق الفعلية وفساد تلك التي عودتنا عليها الحواس، بذلك يكون هذا الحدث بمثابة الانقلاب الذي يبين من جهة سرعة وأهمية الاكتشافات الإنسانية التي اكتسحت الفراغ وبينت رغبة الإنسان الحديثة في التوجه نحو الجديد، ومن جهة أخرى كشفت عن أفول معنى العالم والأرض اللذان يمثلان شرطين قبيين للفعل الإنساني، ولوجود الإنسان باعتباره فاعلاً سياسياً وبذلك تكون هذه الأحداث والتي تم التطرق إليها من نظر المعاصرين هي أعلى الأحداث التي تأسست عليها الحداثة، ويمكن القول بأنها بذرة البداية للأزمة

¹Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Traduction Georges Fradies, préface Paul Ricœur, ed Calamann, Lévy, 1961 et 1983, P315.

² نبيل فازيو: الاكتشاف السياسي للإنسان، سلا، المغرب، إبريل 2009، ص 8.

³ Hannah Arendt, condition de l'homme moderne, op-cit, p316-317.

الحديثة "والمتجسدة في جرأة الكتاب والفلاسفة والعلماء، كجرأة قوية متميزة منذ القرن السابع عشر فتحت لنفسها رؤية جديدة لم يشهدها تاريخ الإنسانية برمتها"¹.

إن التطرق لماهية هذه الأحداث وما وصلت إليه من نتائج ومفارقات والتي كانت بالغة الأهمية بالنسبة إلى أرانت بالدرجة الأولى، تستحق أن يفرد لها كتاب خاص نظرا للأهمية القصوى التي تلقيها هذه الأحداث في التأسيس لصرح الأزمنة الحديثة، لكن هل لهذه الأحداث وقع لمس بأزمة الأزمنة الحديثة وبالأخص أزمة الإنسان الحديث؟ هل يمكن اعتبار أزمة الأزمنة الحديثة هي أزمة نسيان الشرط السياسي للإنسان الحديث؟.

¹ Hannah Arendt, condition de l'homme moderne, op-cit, p316.

ثانيا: النسيان الكلي للشرط السياسي :

لقد مثلت الحداثة بالنسبة لفيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت لحظة من لحظات الانقلاب الجذري من تاريخ الفكر الغربي برمته سواء في جانبه الفلسفي أو السياسي، وتوجت هذه اللحظة بتخندق الإنسان الحديث في أزمة كبيرة عرفت بأزمة النسيان الكلي لشرطه السياسي، وبذلك تحول هذا الإنسان الحديث إلى مجرد هيمة شغل ضالة في هذا العالم، فكانت أرانت تشدد في عملها النقدي على أهمية المظهر السياسي للحداثة وأكثر من ذلك كشف الستار الخفي عن أزمة الإنسان الحديث وقد جاء كنتيجة قناعة بأهمية المكانة الحقيقية التي يحتلها الإنسان في العالم وفي التاريخ باعتباره كيانا فاعلا في الزمن.

إن النسيان الكلي للشرط السياسي كان حسب أرانت من أبرز ملامح أزمة الحداثة، أو يمكن اعتباره سببا تقف وراءه. فهل يعني أن حل الأزمة المتعلقة بالأزمة الحديثة يكمن في تذكر ما تم نسيانه؟. لا يمكن أن ننكر بأن قراءة محتوى المتن الأرائتي قد يحملنا على مثل هذا الاعتقاد، إذ أن وعودها إلى المعنى المنسي للمفاهيم التي عملت على استشكائها، فهي تعتبر محاولة جد قيمة لتذكر المعنى الأصلي للمفاهيم الذي لفه النسيان، غير أن هذا لم يكن حسب أرانت حلا نهائيا للواقع المأساوي للإنسانية لذلك جعل منها تردد في تقديم الحلول لهذه الأزمة المتعلقة بأزمة الإنسان الحديث، وبل وفي الكثير من الأحيان ترجع هذه الفيلسوف إلى تشخيص مظاهر الأزمة السياسية والعودة إلى أصول المفاهيم التي قاربت من خلالها تحليلات هذه الأزمة.

إن المرحلة التي عاشتها فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت كانت مرحلة جد حرجة من التاريخ العالمي عموما وتاريخ أوروبا خصوصا، مرحلة عرفت بتصاعد المد الشمولي والمعبر عنه بمجموعة من الأنظمة: كالنظام النازي الذي خبرته أرانت عن قرب، والنظام الستاليني الذي تبلور فكره من خلال الثورة البلشفية، فهذا المد التوتاليتاري إكتسح المشهد السياسي الدولي في بداية القرن العشرين، ودخل في مضمار جديد تمام الجدة تعجز الأسئلة التقليدية التي اعتاد الفكر السياسي على طرحها عن فهمه وفك شفراته، مما أدى إلى جعل الحالة الإنسانية بما هي كينونة سياسية، واقعا غير قابل للفهم وذلك راجع إلى التصحر والجفاف الذي خيم على العالم الحديث، وبلغت أزمته ذروتها في الانتهاك التام للسياسة والفعل السياسي واختلاط هذا الأخير بالعنف واختفاء الحدود بين المجال العمومي ونظيره الخاص. "مما سيؤدي إلى بزوغ أزمة سياسية ستلقي بظلالها على مجالات قبل سياسية كالترية وتكوين الأطفال وكذلك على تصورات السلطة والحرية والقانون وغيرها من المفاهيم التابعة في وعينا السياسي"¹.

¹ Hannah Arendt, La crise de la culture, Callimard, paris, 1972, p122.

لقد كانت هذه الأزمة السياسية هي أزمة العالم الحديث المتصحر بتصاعد المد التوتاليتاري الذي يعتبر أفولا ونهاية لمعنى السياسة¹، لقد كان لهذه الأزمة تأثير كبير في حياة الإنسان الحديث المصاب بخيبة الأمل تجاه وجوده أو تجاه الحياة التي يأمل أن تغمرها السعادة والانتعاش، على اعتبار أن الحياة الحديثة التي عاشتها أرانت عن كثب مثلت في فكرها صدمة واقعية، تجلت في الحال المأساوي لعالم ما بين وما بعد الحربين العالميتين وصدمة الحرمان التي خيم عليها زوال أبسط مظاهر الحياة الإنسانية، فأصبح الإنسان الحديث في هذا الوضع محروما من العالم، والشعب الذي ينتمي إليه مهددا في وجوده محروما من فضاء الظهور.

وقد وظفت فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت مجاز الصحراء والواحة للتعبير عن حقيقة الحرمان من العالم والذي يمس الإنسان الحديث، وتستند في ذلك إلى ما أكدته نتشه في هكذا تكلم زارادشت "عن تمدد الصحراء كتغلب لكفة العدم على حساب الوجود، فالصحراء تتوسع على حسب الوجود"². فالحرمان من العالم حسب أرانت يمنع الإنسان من الانتماء إلى عالم الإنسانية، ويرده إلى منزلة الحيوان، كما يساهم في ازدياد حركة توسع الصحراء الجافة وزحفها على الأخضر واليابس وابتلاعها للواحات بوصفها رمزا للحياة والخصب. إن هذه الصحراء حسب فيلسوفتنا الألمانية تتوسع وتلتهم كل ما يعترض طريقها، خاصة عندما يقع الاعتداء على القانون ويحرم الناس من ربط العلاقة مع العالم والآخرين. وعندما يتنامى الخطر القادم من الأنظمة التوتاليتيرية "الشمولية"، تندلع من ذلك حروب العدمية التي تعمل على اكتساح ساحة العلاقات البشرية. فالحروب في عصرنا هذا أضحت مصدر كل الكوارث المتسببة في تحول وتغيير العالم إلى صحراء قاحلة، وتحاول أرانت في هذا الوضع التمييز بين صحراء الطغيان وصحراء الاستبداد الشمولي، "فصحراء الطغيان مازالت فضاء ممتدا يمكن الهروب منه، فهو كفضاء مازال يضمن الحرية ولو في شكل الهروب وترك المكان للحركات والأفعال التي تخفيه ساكنيها"³.

أما بالنسبة لصحراء الاستبداد التوتاليتاري الشمولي فهي صحراء جرداء تكتسح كل ما يقف في طريقها، تقتل كل حركة نحو الحرية والإبداع، لا تترك للإنسان أي أمل للحركة والحياة، وبذلك يكون هذا المد الشمولي باعتباره إرهابا يحطم ليس فقط الحرية بل وأيضا صحراء الخوف وكل ملكة فعل أو رغبة أو تفكير عندما يدفع الناس إلى تحطيم بعضهم البعض.

¹ Hannah Arendt, Qu' est ce que la politique, traduction de sylvie courtine, ed seuit, paris, 1995, p.188.

² زهير الخويلدي، معان فلسفية، دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، سوريا، 2009، ص 181-182.

³ المرجع نفسه: ص183.

فالإنسان الحديث يعيش عزلة عن فضائه السياسي أو ما تسميه أرانت بالسأم والكآبة في حقل العلاقات البشرية، فهذه العزلة تعني العجز في تحقيق العلاقات السياسية بين الأفراد والسبب في ذلك هو بسط المد الشمولي سلطانه على المجال الخاص باسم حماية المجال العام من أي اعتداء خارجي أو عصيان داخلي وتوفير الأمن للجميع وفرض النظام على الكل.

وما يمكن استنتاجه مما سبق ذكره هو أن الأزمة الحديثة قد باتت أزمة سياسية بامتياز انطلاقاً من زاوية النظر التي صدرت عنها أرانت مما جعل من الدرب الذي شقته فيلسوفتنا في مقاربتها للخطاب الحداثي درباً فريداً ومتميزاً، حينما حاولت بعملها النقدي التوجه نحو تشخيص الأزمة التي تنخر جسد الإنسان المعاصر، جعلها تنفصل عن مقارنة أستاذها هيدغر لتاريخ الغرب، كتاريخ نسيان الكينونة والوجود أي باعتباره تاريخ ميتافيزيقا، ولا تنكر أرانت معالم أزمة التقنية التي أضحت دليلاً فعلياً على الموقف المحرج الذي تموقع فيه الوجود الإنساني في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، كما أنها لا تستبعد بأن تكون الأزمة نتيجة لنسيان الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود، بيد أنها لا ترى في ذلك إلى انتصاراً فعلياً لفلسفة الإنسان الصانع¹، والتي تشكلت عن جملة من الأحداث والوقائع سيتأسس بها صرح الأزمنة الحديثة.

إن من أبرز تجليات هذه الأزمة السياسية الحداثية هو التصاعد السريع للأنظمة التوتاليتارية، التي تبقى ظاهرة جديدة غير مسبقة في تاريخ الإنسانية حسب أرانت، وبذلك تكون فيلسوفتنا أمام مقارنة جديدة تحاول من خلالها إعادة التأسيس للصرح السياسي ووضع اليد على المنطق الذي ينتظم موقف العقل الغربي من السياسة والفعل السياسي، باعتبارهما نافذتين أشرف منهما على الإنسان الحديث والشروط المحددة لحالته الإنسانية، وبذلك تكون أزمة الأزمنة الحديثة تعبير صريح عن أفول كل أشكال السلطة التقليدية ونسياناً لحقيقة السياسية في الآن ذاته، والأمر الذي يعني حتماً أفول نجم الفعل السياسي الذي يتحدد في وجود الإنسان في العالم، وكل هذه الأفكار التي مرت بنا ترجمتها أرانت في قولها: "إن هذه الأزمة، التي اتضحت معالمها منذ بداية القرن إنما هي أزمة ذات أصل وطبيعة سياسية، فتصاعد الحركات السياسية الرامية إلى الحيلولة محل نظام الأحزاب، وتطور شكل توتاليتاري جديد لممارسة الحكم إنما يقف خلفه اختيار تختلف درجة عموميته ومأساويته لكل السلطات التقليدية"².

¹ Hannah Arendt, condition de l'homme moderne, op-cit, p 199.

² Hannah Arendt, La crise de la culture, op-cite, p 122.

لقد عبرت كل هذه الأفكار المتعلقة بالإنسان الحديث وشرطه السياسي عن الدرب الذي سلكته أرانت في مقاربتها لأزمة الأزمنة الحديثة، والذي حدد زاوية مقاربتها للتراث الغربي الفلسفي برمته، كما لا يمكن نسيان بأن هذه المقاربة اتسمت بأنها قراءة سياسية للتاريخ الغربي في كليته وهي بمثابة التعبير الصريح عن النسيان الحقيقية السياسية للحالة الإنسانية، ونسيان لماهية الشرط السياسي للإنسان.

وقد بين يورغن هبرماس بأن واحد من نقاط التقاء أرانت بأستاذها هيدغر، وهو يبرز في محاولة هذه الفيلسوفة وضع اليد على المنطق الذي ينتظم به التاريخ الغربي برمته¹. ومن خلال هذه المقاربة الفلسفية بجلتها السياسية رامت من خلال أرانت إلى الانفصال عن الفلسفة التقليدية التي حصرت الممارسة الفلسفية في التفكير في الجانب التأملية من الحياة الإنسانية، بل وقد عملت فيلسوفتنا إلى ترك التفكير في حياة التأمل جانبا، وإعادة الاعتبار للنشاط الإنساني الذي طالما أهملته الفلسفة.

إذن فحقيقة هذه القراءة المتميزة من طرف أرانت كانت كمحاولة لفهم الأحداث المتعلقة بالأزمة الحديثة، خاصة وأن هذه الأخيرة عجلت بأقول نجم الفعل السياسي، بل وأدت إلى سقوط الحقيقة السياسية للإنسان في طي النسيان، وما تؤكد حنة أرانت بهذا الصدد ومن خلال تأملاتها "أن ما يصنع التاريخ هو الأحداث وليس القوى ولا الأفكار"² وبذلك تكون قد قدمت هذه الفيلسوفة لنا تصورا جديدا للتاريخ ولدور الإنسان مخالفا للتصور الهيدغري، والأمر الذي يجعل فيه الفعل الإنساني محل القدر الوجودي، ويعطي لفعل السياسة معنى، وجعل منه تجليا من تجليات المسؤولية.

والعودة إلى الأحداث الثلاثة المؤسسة للحداثة والتي كان لها الوقع الكبير على رؤية الإنسان للعالم، فكان عمل هذه الأحداث هو تغيير التاريخ الحديث وخلخلة العلاقة بين الإنسان والعالم، والعلاقة مع الآخرين وفي علاقة الإنسان بذاته، فالحال الإنساني في الأزمنة الحديثة لم يكن نتيجة لقدر وجودي، بل يبقى مرهونا بالأحداث التي صنعتها، فالتفكير في أزمة الإنسان في الأزمنة الحديثة ليس من شأنه أن يتم إلا من خلال الاهتمام بشرطه السياسي للحالة الإنسانية، ولقد كان سقوط هذا الشرط في طي النسيان من أبرز ملامح الأزمة السياسية التي عرفتها الحالة الإنسانية في عالم الحداثة.

¹ Jurgen Habams, Le discours philosophique de la modernité, Gallimard, 1988, p191.

² Hannah Arendt, condition de L'homme Moderne, op-cit, p 320.

لقد كانت حالة الهدر الإنساني واغتراب الإنسان عن هويته السياسية من أبرز تحليلات الأزمة السياسية التي عرفتھا الإنسانية في الأزمنة الحديثة، واستقلال هذا الإنسان حيال الفعل، ونكوسه عن رؤية العالم كرؤية تنبئه بأنه مشروع مفتوح ومشترك، ولعل هذه الأفكار تجسيد لمظاهر الأزمة التي باتت تنخر كيان الإنسان.

ولعل ذلك من البيان القول أن هذه الأزمات التي عرفتھا المجتمعات الأوروبية الحديثة بوجه عام والإنسان الأوروبي الحديث بوجه خاص قد أفرزت شكلا جديدا للإنسان وأدى ذلك إلى ظهور شكل جديد من أشكال الدولة الحديثة، وهي الدولة الكليانية الشمولية بأنظمتها التوتاليتارية، وإيديولوجيتها التسلطية، فقد أدمجت هذه الأنظمة الشمولية الحاكمة سمفونية الديمقراطية كنظام حكم لإضفاء شرعية حكمها منذ العقد الأخير من القرن الماضي، وسارعت تلك الأنظمة إلى العزف على الديمقراطية للظفر برضا القوى الإمبريالية، بحيث تسعى هذه الأنظمة الشمولية إلى تلميع صورھا في الخارج، على أن ممارستها في الداخل تحكمها أيديولوجية القمع والإنفراد بالحكم والتحكم في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية، غير أن هذا كله يتعارض مع الصورة الديمقراطية الحقيقية مما يقودنا ذلك إلى مجموعة من الأسئلة المتعلقة بحقيقة الأنظمة الشمولية وشعارھا الإيديولوجية ويحيلنا من جهة أخرى إلى سؤال جوهري وهو: كيف كانت اعتراضات فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت على هذه الديمقراطيات الحديثة؟ هل يمكن اعتبار الدولة الكليانية تحليلا من تحليلات الأزمة التي عرفتھا المجتمعات الأوروبية الحديثة؟ هل يمكن اعتبار الديمقراطية كشعار لإيديولوجية خفية تعبر عن روح الشمولية وإضفاء لشرعية حكمها التسلطي؟.

المبحث الثالث : اعتراضات حنة أرانت على الديمقراطية الحديثة

أولاً: عجز العقل الحديث عن فهم راهنه السياسي الجديد:

مما لا شك فيه أن البداية الأولى في قراءة فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت لتاريخ الفكر الفلسفي والسياسي هي قراءة فعلية للعقل الحديث وراهنه السياسي الجديد، وانبثاق اللحظة الثورية على التراث الفكري والفلسفي، أثر ما يعرف بالضربات العنيفة التي يوجهها الفلاسفة المشككون في قيمة هذا التراث كماركس ونيتشة، ولما قدموه من إنتقادات للعقل الثاوي في أعماقه، وبذلك يكون إعلان وإيدان بروح القطيعة مع التقليد الفلسفي والسياسي الغربي وذلك من خلال مواجهة المفاهيم النازمة له. لقد كان التصور الأرائتي لهذه القراءة بمثابة نحت في تصور جديد للسياسة والفعل السياسي بالدرجة الأولى، وذلك من خلال ما تبين لفيلسوفتنا الألمانية من تواجد لوحدة بنيوية انتظم عليها التراث الفكري الغربي منذ بدايته الأولى مع أفلاطون، هذا الأخير الذي يمثل حسب أرانت الأب الشرعي للتراث الفلسفي والسياسي الغربي، وذلك لما أقره من مقولات فلسفية حافظت على موقفها من السياسة منذ لحظة بدايتها إلى آخر لحظات اكتمالها مع هيجل وانتهائها مع ماركس ونيتشة، فهذه الوحدة يمكن بروز معالمها من خلال الوقوف عند التشابه الغريب الذي يجمع البداية مع النهاية في تاريخ الفلسفة بالنسبة لأرانت "ومن خلال هاتين نكون بصدد موقف واحد من الشأن السياسي سيتوج في الأزمنة الحديثة بإفراغ الفكر والعقل من معنييهما"¹. بل وسيكون آذان لأهم المميزات التي اتسمت بها أزمة الإنسان الحديث وهي بزوغ فجر المد التوتاليتاري الشمولي.

ومن جهة أخرى فإن ما نأكد عليه فيلسوفتنا الألمانية هو عدم فهم هذه النهاية للتقليد الفلسفي الغربي والذي كان بمثابة موت للفلسفة واندثار لمقوماتها الأساسية كما يعتقد الكثير من التوجهات المعاصرة، واعتبار أن هذه المفاهيم الفلسفية قد تلاشت تأثيراتها من الذهن البشري، بقدر ما يجب أن يحملنا على الاعتقاد بأنها صارت أكثر قوة وصلابة في الأزمنة المعاصرة. على اعتبار أن القطيعة التي وقعت في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي لم تكن سلبية الثورة والانقلاب والنقد المتواصل للتقليد الفلسفي والسياسي ومسلماته، بقدر ما كان تأكيداً لذلك القدر الذي كان في انتصار الغرب، وهذا الفكر بمثابة المقاربة التي تقرب قراءة حنة أرانت للتراث الغربي ولما له من علاقة بقراءة أستاذها مارتن هيدغر والذي أكد لنا بأن تاريخ الغرب هو تاريخ قدر متعال عن إرادة الإنسان.

¹ Hannah Arendt, La crise de la culture, op-cit, p38.

وقد أكدت أرانت بأن الفكر السياسي شأنه في ذلك شأن الفلسفة السياسية والذي أصبح عاجزاً عن فهم الواقع السياسي الإنساني الجديد، وهو الواقع المتمثل في صحراء المد الشمولي والسيطرة الكاملة للعالم والوجود معاً، أي تنامي المد الشمولي على الساحة السياسية كقطيعه عرفها تاريخ الإنسانية عامة والتاريخ الغربي خاصة، كمرحلتين مختلفتين فالأولى تكمن في العصر الحديث كمرحلة تاريخية تحدت نشأتها بظهور العلوم الحديثة في القرن السابع عشر، ثم انبثاق الثورات الأساسية المتعاقبة في القرن الثامن عشر، مروراً بالثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، في حين كانت بداية المرحلة الثانية بما عقب الحرب العالمية الأولى من مآسي أعادت بلورة المفاهيم الأساسية التي اطمأن إليها العقل الغربي طيلة تاريخه¹.

وهذا تكون الأزمة السياسية التي عرفها الإنسان الحديث هي أزمة يضع في ثناياها الفهم، ويمسى العقل غير قادر على إدراك حقيقة ما يحدث في العالم المحيط به، مما يعني عجز الإنسان الحديث عن إصدار حكم يربطه بواقعه وبالعالم، الأمر الذي يجعل من الأزمة المذكورة بالعقل هي أزمة ملكة الحكم، كذلك فقد أعطت أرانت أهمية وعناية كبيرة لمشكلة الحكم وملكته لدى الإنسان، فهي أزمة أضحت يعاني منها الإنسان الحديث في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، إن الرفض الفلسفي لمفاهيم التراث الفلسفي قد عبّر عنه فلاسفة لاحقون من أمثال ماركس ونييتشه وكيركوغارد وأحدثوا مع هذه المفاهيم قطيعة هائلة تعبر عن الاندهاش المذهل والغريب من واقع لم يعهده العقل الفلسفي الغربي، واقع الصحراء التوتاليتارية وما تحمله من مفاهيم جديدة وتراث لم يسبق للإنسان الغربي التعامل معه، فالتراث الغربي قد واجه هذا الواقع الجديد بالصمت وعدم القدرة على الفهم، "أي عدم قدرة العقل وتمكينه من فهم وفك شفرات هذا الواقع الجديد، لذلك كان اندهاش واستغراب هؤلاء الفلاسفة من صمت التراث الغربي إزاء الواقع الشمولي التوتاليتاري باعتباره واقعا لا سابق له في التاريخ"². لقد كان اقتناع فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت بتلك المقاربة الفلسفية والتي عبرت عن وحدة فلسفية تجمع تيارات ثلاثة وإن كان هناك اختلاف بين ماركس ونييتشه وكيركوغارد فإن الجامع بينهما موضوع واحد، ألا وهو استبدال إنسان التراث بإنسان جديد حامل لخصائص غير معروفة في زمن الحداثة. فقد استطاع كيركوغارد الاستغناء عن التصور العقلاني للإنسان الذي رامت الفلسفة بالتأسيس له بإرساء دعائم فهم جديدة للإنسان أساسه التجربة المعيشية للإنسان الموجود، تجربة تعبير عن معاناة الإنسان تجاه العالم والوجود. أما ماركس فقد استبدل إنسان الفلسفة بالإنسان الواقعي الذي تتحدد ماهيته بقدرته على الإنتاج في حين دافع نييتشه في إنتاج الحياة والقدرة على تحصيل أسباب الإرادة والرقى

¹ Hannah Arendt, condition de L'homme Moderne, op-cit, p318-319.

² Hannah Arendt, La crise de la culture, op-cit, p.40.

في غمارها، ليكون التوجه نحو الإنسان الأعلى محل إنسان الفلسفة المنحط¹. فقد كانت هذه الآراء والمحاولات الجادة بمثابة زعزعة وخلخلة التراث الغربي من خلال استبدال الإنسان والكشف عن تصور جديد له.

وما هو جدير بالذكر في هذا الصدد فإن فيلسوفتنا الألمانية من خلال مقاربتها لمواقف كل من نيتشه وماركس وكيركوغارد قد رصدت تلك الهوية الزمنية التي كانت تفصل العقل الغربي عن ماضيه وتراثه الفلسفي والسياسي، ولعل وعيها يمثل هذه القطيعة هو ما مكنها من رؤية تاريخ الفكر الغربي من خلال تباعده المستمر عن واقعه الجديد، هذا الأخير الذي لم يستطع العقل الغربي فهم راهنه، مما يجعل من أزمة الإنسان الحديث أزمة تجد جذورها في هذه العلاقة المتوترة، أزمة توجت بتصاعد المد التوتلاري كواقع لم يدركه الإنسان الحديث ولم يستطع فك شفراته.

أزمة ألفت بظلالها بزوغ الدولة الكليانية كتجلي من تجليات الأزمة السياسية التي لم يسبق للعقل الغربي بطابعه السياسي أن يرى مثل هذا النوع الجديد للدولة الحديثة، والتغيير الجذري الراديكالي لأنظمة الحكم، معبرة عن نفسها بأساليب لم يسبق التطرق لها في أنظمة الحكم التقليدية، وبذلك فقد شهدت بدايات القرن العشرين تصاعد لمثل هذه الأنظمة الراديكالية بطابعها الإيديولوجي، ومنه فهل بؤادر تنامي الدولة الشمولية كان كتجلي صريح لواقع الأزمة التي عرفت أزمته العصور الحديثة؟.

¹ Hannah Arendt, La crise de la culture, op-cit, p.51.

ثانيا: الدولة الكليانية كتجلي من تجليات الأزمة:

لقد كان الحديث عن الدولة الشمولية كتواجد سياسي واجتماعي في مطلع القرن العشرين. وكشكل جديد لأنظمة الحكم التي عرفت الساحة السياسية الأوروبية. في خضم ما يعرف بالحروب العالمية التي شهدتها الإنسانية قاطبة، والتي كانت لها الأثر في نفسية الإنسان الأوروبي المعاصر، فالشمولية أو الدولة الكليانية هي ذلك النظام الجديد الذي تحتل فيه "الدولة جميع السلطة والنفوذ، على حساب الفرد الذي يفقد قيمته الذاتية وينحصر دوره في الطاعة والخضوع، بحيث تستمد الدولة سلطتها من مصدر متعال، لا من المواطنين أنفسهم".¹ فقد برزت ملامح الدولة الكليانية* من خلال أبرز سماتها وهي التوجه نحو تحقيق الدمج والوحدة الكلية لكل مجالات الحياة في المجتمع دون استثناء، فكان ذلك نفي صريح لأحد المكونات الرئيسية في الحضارة الغربية ألا وهو المجتمع المدني ومؤسساته المكونة لجوانب الوجود الاجتماعي. باعتبار أن المجتمع المدني هو الذي يجعل الأفراد مترابطون ومتفاعلون فيما بينهم، كأفراد مستقلين عن بعضهم البعض وعن الدولة.

فأساس المجتمع المدني هو الفرد المتمدن والفعال، يكون له الحقوق الكاملة، وبذلك يكون مسؤولاً عن أفعاله أمام المجتمع. في حين أن الدولة الشمولية في أسلوبها الجديد وغير المسبوق يجعل من الفرد يذوب في الشعب (الجماهير).

فالإنسان الأوروبي أمام نمط جديد من الحياة بحيث من خلال هذا الأسلوب الجديد يفقد الإنسان إنسانيته، فحيث يشهد هذا العصر شكل جديد للهيمنة داخل المجال الأوروبي ومتجسداً في أهم ظاهرة عرفها القرن العشرين وهي الظاهرة الكليانية. ومن هنا حاولت فيلسوفتها الألمانية حنة أرانت وضع اليد على هذا الوضع الجديد الذي لم يستطع الإنسان الحديث استيعابه وفك شفراته، محاولة بأسلوبها النقدي المحترف كشف الستار عن الأزمة التي اصطدمت بها أوروبا من خلال تحليلها لأبرز ظاهرة عرفها القرن العشرين، وذلك من خلال أهم مؤلفاتها "أسس التوتاليتارية" الصادر عام 1951، فتكمن قيمة هذا المؤلف الأساسية بتحليل مختلف مظاهر التوتاليتارية وأساليبها المختلفة في تنظيم القمع والعمل على نزع إنسانية الإنسان، وقد كان الطابع الأساسي لهذه القراءة مدى

¹ جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص 879 .

* الكليانية: الكل أو الامتلاء، أول من استعمله في العلاقات السياسية موسوليني، واستعمل مصطلح totalitas الذي بلوره المفكر السياسي الايطالي جيوفاني جينيتلي، والذي انطلق من الفكرة القائلة بأنه لا حدود ولا مكان لا يحق للدولة التدخل فيها، باعتبار أن الدولة الكليانية هي تجسيد للروح الأخلاقي للشعب.

امتلاك فيلسوفتنا الألمانية لنزعة نقدية ووجدانية تجاه التوتاليتارية وتعرية أساليبها الهمجية في سحق الشخصية الإنسانية. كما تؤكد حنة أرانت من زاوية أخرى أن الدولة الشمولية انبثت أساسا على الشيوعية السطالينية والنازية والفاشية، فلقد انبثقت إلى الوجود بسبب انهيار البنية السياسية التقليدية بعد الحرب العالمية الأولى. فالدولة التوتاليتارية تعمل على احتواء واستيلاء الماضي والحاضر والمستقبل، أي مصادرة جميع مظاهر الحياة، ومدى ارتباطها بالواقع والأفاق، فلا قيمة للزمن الماضي والحاضر والمستقبل لما تحمله من سر في نياتها وإراداتها وغاياتها، فتعتبر الشمولية من نازية وفاشية وشيوعية قوى مرتبطة بتقاليد الايديولوجية الكونية الكبرى، والبدايل التوتاليتارية هي بمثابة القوى الراديكالية (الجزرية)، وإبراز سر عنفوانيتها في زمن الأزمة الحديثة والعاصفة التي عرفتها أوروبا، خاصة في زمن عرف بانكسار المفاهيم والقيم والمؤسسات، ولذلك فالواقع السياسي الأوروبي عرف شكل جديد للسيطرة والهيمنة يتناغم مع الغاية الفعلية للإيديولوجية المعلنة وشعاراتها المختلفة، من اجتماعية طبقية، أو عرقية قومية.

وبذلك يكون فجر المد الشمولي، بمثابة الخصوصية اللازمة البنيوية الشاملة والحادة في مراحل الانعطاف الحاسمة التي اكتسحت الساحة السياسية الأوروبية، منبثية في منظومة نظرية إيديولوجية وعملية سياسية، بحيث تستقطب صور مشوهة وخليط من القيم النفسية والسياسية كأوهام وخيال شعبي. بحيث يجعل من هذا المد الشمولي كتلة ترفع هيجاتها إلى مصاف القدر المحتوم، فالصعود التوتاليتاري كاستحكام وسيطرة واستبداد لكل مظاهر الحياة الإنسانية، على اعتبار أنه إنتاج روحي وفكري ثقافي علمي ومثلته قوى سياسية كبرى في مطلع القرن العشرين. فكانت روسيا كقوة روحية تصدرت المقدمة العالمية، وألمانيا كإشعاع فلسفي عالمي ومنظومات المطلق الروحي والأخلاقي، أما إيطاليا فهي بمثابة الأنا الأوربية المادية والروحية، فقد ظهرت هذه الدولة الشمولية في أقوى البلدان وأضعفها، أي أقواها من حيث الاحتمال والإمكانية، وأضعفها من حيث الفعل والواقع. فالشمولية من وجهة نظر فيلسوفتنا الألمانية "مؤسسة سياسية جديدة كلياً. قامت بتدمير كل التقاليد الاجتماعية، القانونية والسياسية للدول التي تحكمها، والنظام الشمولي يحول دائماً جميع الطبقات إلى جماهير، فيبدل النظام بأحزاب ليس بدكتاتوريات ذات حزب واحد، ولكن بحزب للجماهير ينقل مركز سلطة الجيش والأمن، ويضع في التنفيذ سياسة خارجية تريد الهيمنة على العالم"¹.

¹ صلاح علي نيوف: مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، ج 1، مرجع سابق، ص 152.

فهذه الأنظمة التوتاليتارية عملت على إرساء منظومة تسلطية تفقد الإنسان إنسانيته، وتجعل منه عنصرا فعالا في حشود من الجماهير أو الرعاع المبتهج والمتحمس فيما تقوم به الدولة من جرائم تجاهه وتجاه المجتمع، ومن هنا فتجتمع الشمولية بين طابعها المحرم من جهة، وحصول التأيد من الجماهير من جهة أخرى. وما هو غني عن البيان القول بأن الشمولية كنظام ساسي يعمل على تضافر الجهود "لحرمان الضحايا من أي مظاهر الهوية، سواء كان مدنيا أم نفسيا، لذا تقترح حنة أرانت بأن الأهم من تمجيد حقوق الناس في ظل دولة قائمة بصورة قانونية هو الكفاح لإنقاذ الناس من أن يكونوا شواذا قانونيا (legal,anomalies). بالإضافة إلى الكفاح ضد استخدام القوة (السلطة) التعسفية ببراءة"¹. فإذا كانت الشمولية ميزة اتسم بها القرن العشرين فهي في حد ذاته حاملة لخصائص ومميزات يمكن إجمالها فيما يلي:

1- الشمولية ظاهرة جماهيرية :

تنطلق حنة أرانت في تحديد معنى دقيق لمفردة الجماهير، غير المعنى الذي تقدمه الماركسية أو الاشتراكية، والذي يشير إلى الطبقات الكادحة، فهي عبارة عن تكتلات جماهيرية تريد التحرك والقيام بسلوكيات وأفكار شمولية وليست عبارة عن طبقات، بمعنى آخر ليست عبارة عن مجموعة منتظمة مبنية، حاملة لهوية وأهداف واضحة ودقيقة في البناء الاجتماعي الكامل، بقدر ما هي عبارة عن مجموعات غير متبلورة ولا شكل لها"²، مما يؤكد من زاوية أخرى بأن الحركات التوتاليتارية لم تر الوجود الحقيقي إلا من خلال هذا الحشد الكبير والأعداد الهائلة. "فالحركات التوتاليتارية تتبع قوة الأعداد وحدها، بحيث تبدو الأنظمة التوتاليتارية محالة في بلدان ذات تعداد سكاني محدود نسبيا"³ على اعتبار أن هذه الحركات التوتاليتارية عملت على تنظيم الجماهير ونجحت في ذلك، خلافا للأحزاب القديمة التي كانت قائمة على المصالح، والتي تهتم بالطبقات، خاصة في الأمم الأوروبية.

في مقابل الدول الإنجلوساكسونية التي اهتمت بالمواطنين ذوي المصالح وتأثير الآراء العامة في مسار الشؤون المحلية، فالوجود التوتاليتاري في حقيقته هو وجود جماهيري كضرورة وحتمية وهذا ما أكدته أرانت في قولها:

"إن الأنظمة التوتاليتارية أيا كان أمد سلطاتها، والقادة التوتاليتاريين، طالما بقوا على قيد الحياة، أن هؤلاء يسيطون سلطتهم مستندين إلى الجماهير حتى النهاية"⁴. فهتلر بلغ السلطة بصورة شرعية من خلال قاعدة

¹ جون ليشته: خمسون مفكرا أ ساسيا معاصر، مرجع سابق ص369.

² صلاح علي نيوف: المرجع السابق، ص153.

³ حنة أرانت: أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبوزيد، مصدر سابق، ص 34.

⁴ المصدر نفسه، ص32.

الأغلبية الحاكمة، وكان التمسك بزمام السلطة له ولستالين على جماهير من الشعوب العريضة. مرهوناً برضا الجماهير وثقتها، فالحشود الجماهيرية كانت كأرضية أعدتها التوتاليتارية من أجل استلام زمام السلطة، وحتى ألمانيا النازية لم يكن لها العدد الكافي الذي يسمح بتنمية هذا الشكل الجديد المتمثل في النظام التوتاليتاري، ولو لم توفر لها الحملات الشرقية لتلك الجماهير البشرية العظيمة. وبذلك تكون الجماهير الشعبية بمثابة المقوم الأساسي الذي بدونه لن يكون هناك نظام توتاليتاري حقيقي.

2- اللامبالاة وتدمير الجماهير :

أ- اللامبالاة:

تعتبر اللامبالاة من السمات الأساسية التي منها انطلقت الحركات التوتاليتارية من نازية ألمانية، وحركات شيوعية في أوروبا، بحيث جذبت إليها أنصاراً جماهيرية من الناس اللامبالين في الظاهر، على اعتبار أنهم كانوا موضع استبعاد ورفض الأحزاب الأخرى جميعها، واعتبارهم غاية في حماقة والبلادة، وهذا ما جعلهم موضع صرف النظر عنهم، كذلك عدم مقدرة هذه الغالبية المنسوبة للجماهير اللامبالية من الظهور على الساحة السياسية من قبل. فهذه الجماهير توجد بالقوة في كل البلدان، باعتبارها تمثل غالبية الشرائح العريضة من الناس الحياديين، اللامبالين سياسياً.

وما كانت تسعى الحركات التوتاليتارية إلى تحقيقه من خلال إعجاب هؤلاء الجماهير اللامبالين بأعمال العنف والترحيب بها، مما يوحي لنا بأن اللامبالاة مثلت عاملاً أساسياً ومهما في سيروية الحركات التوتاليتارية واللامبالاة الصادقة التي تلازم المنطوقين في لوائها: لكن كان ممكناً أن يقدر المرء عدم اهتزاز قناعات النازي أو البلشفي حيث ترتكب الجرائم في حق أناس لا ينتمون إلى الحركة موضوع التأمير المزعوم، أو يكونوا أعداء لها. فالجانب الخير إزاء زوال العالم المتمدن، هو استعداد الجماهير اللامبالية لإعانة متهمهم، ويتلفظون بأنفسهم حكم إعدامهم، شرط ألا يمس مركز عضويتهم في الحركة، فيكون هذا التعصب بمثابة المقوم الذي من خلاله تضمن الحركات التوتاليتارية وجودها واستمراريتها. وقد أكدت فيلسوفتنا الألمانية هذا الجانب الدرامي من الأعمال والأفعال التي تعبر عن تعصب وتسليط الحركات التوتاليتارية وابتدائها هؤلاء الجماهير اللامبالين، "باعتبارهم جماهير البشر المكدسة بها، تعامل وكأن لم يعد لها وجود، وكأن ما يحدث لها لم يعد يهم أحداً، وكأنهم ماتوا بالفعل، بحيث نقلتهم روح شريفة ثم بعثتهم في منطقة ما بين الوجود والعدم أو الموت والحياة، قبل أن تجعلهم ينتقلون إلى

السلام الأبدي"¹، فاللامبالاة الجماهيرية التي كانت سببا ونتيجة لانهيار البنية الاجتماعية الداخلية، لا تعدوا لا أن تكون مجرد "حالة مرضية تؤدي إلى نتائج خطيرة حيث اللامبالاة في جميع الأحوال ستسمح لهذه الجماهير بالقبول والاعتقاد والعمل خلف الإيديولوجيات الشمولية، وحتى القبول بالموت. فهي تحرر ما بداخلهم من شعور إجرامي وتطلق غريزة الموت"².

ومن أجل التأكيد على هذه الحالة المرضية والحفاظ عليها من قبل الحركات التوتاليتارية، تسهر هذه الأخيرة على منع أي بناء وتأسيس لأي جماعة مستقلة، يمكنها أن تغير في البنية والجوهر لدى الجماهير، وبذلك تسعى إلى القضاء على جميع الجماعات الاجتماعية التي لم تخلقها هذه الأنظمة بيدها، والتي لا تقودها بنفسها. مهما كان سبب وجودها: جماعات سياسية، نقابية، عمالية، عرقية. وتكون أي جماعة خارجة عن سلطتها بمثابة العدو اللدود، والذي يكون بمثابة المهدد لكيانها بشكل دائم.

ب- تدمير الجماهير:

أما في ما يتعلق بتدمير الجماهير فهو قيام الحركات التوتاليتارية في تحويل الشعب إلى جماهير ضائعة وتائهة فارغة المعنى الروحي بحيث عملت هذه الحركات على أحداث قطيعة مع التضامن التقليدي مما يساعدهم على تدمير المجتمع من أجل الذهاب إلى عمق منطقهم في التفكير. فالدولة الشمولية من هذا المنطلق قامت بتفكيك بنية المجتمع عبر إعادته إلى مكوناته التقليدية العرقية والدينية الطائفية مع تفكيك يعزل بعضها عن بعض، وتستخدم في ذلك قاعدة فرق تسد في جميع ميادين الحياة، وبذلك يكون المجتمع حاملا لهوية غامضة لجماعاته المكونة له، فالحركات التوتاليتارية كانت أحوج إلى ظروف خاصة "تكون فيها الجماهير مفتتة ومشظاة، منها إلى غياب بنية مجتمع يتشكل من جماهير. ذلك ما يتضح تماما للمرء، إذ يقارن بين النازية والبلشفية، اللتان نشأتا، كل في بلادها على التوالي، في ظروف غاية في الاختلاف"³. في حين أن ستالين كان مجبرا على

¹ بيترنس بول، رتشرد بيلامي: موسوعة كمبردج للتاريخ، الفكر السياسي في القرن العشرين، المجلد الأول، ترجمة مي مقلد، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة 2009، ص 266.

² صلاح علي نيوف: مدخل الى الفكر السياسي الغربي، ج 1، مرجع سابق ص 155.

³ حنة أرانته: أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبوزيد، مصدر سابق، ص 47.

* إيديولوجيا idéologie، إبتدع هذا المصطلح دست ودي تراسي Destutt De Tracy (1754-1836) للفلسفة التي تطرح جانبا النظر الميتافيزيقي ويقتصر ههما على دراسة المعاني (بالمعنى العام أي الظواهر النفسية) لتبين خصائصها، وقوانينها، وعلاقتها بالإشارات المعبرة، محاولة بنوع خاص استكشاف أصلها. وهو أيضا نسق من الأفكار السياسية والخلقية والجمالية والدينية التي يتبناها ويدافع عنها شخص أو قوم ما. مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، ط2، 1971.

خلق مجتمع متشظي ومتفتت، يكون بمثابة الخلق الاصطناعي، الذي يهدف من ورائنا إلى تحويل الدكتاتورية الثورية التي أرسى دعائمها لينين إلى نظام شمولي كلي، فكانت الظروف التاريخية في ألمانيا كسبب مهد من خلاله النازيون لصنعهم وخلقهم لديكتاتوريتهم الخاصة.

3- الايديولوجيا :

لقد مثلت الايديولوجيا* السمة الأساسية التي ارتكزت عليها الدولة الشمولية، خاصة وأن هذه الايديولوجيات التوتاليتارية المتكونة أساسا من النازية الألمانية والستالينية والفاشية، قد عملت على ترويج أفكار جديدة عجز العقل الحداثي في استيعاب رايها، وذلك من خلال خلق إنسان جديد حامل لسمة رئيسية وهي الولاء والإخلاص للدولة والزعيم، والانضباط التام، والطاعة المطلقة والعمياء في الخضوع وتنفيذ الأوامر والتضحية غير المحدودة من أجل انتصار الأمة، ولقد احتلت نظرية العرق التي أرسى دعائمها هتلر موقعا فعالا وخاصا في شحن الجماهير بعصبية مما ترتب عليه فيما بعد من ممارسات خطيرة ومرعبة من تطهير وتصفيات في سبيل الإبقاء على الطبيعة القومية للأمة، مما يؤكد بأن هذه الايديولوجيات الشمولية تسعى لفرض أفكارها وغاياتها، فضلا عن ذلك فإن ما يؤكد هتلر Hitler في كتابه "كفاحي" هو أن الدولة ليست وسيلة من أجل غاية، وإنما الغاية هي الحفاظ على العرق النازي، فقد جعلت هذه الأفكار كأسس وقواعد عليا للعقيدة النازية. لقد روجت الايديولوجية الشمولية لأفكار تجعل من الجماهير خاضعين لها، ولا يمكن الانفلات منها وخاصة التبشير لحتمية وضرورة تاريخية مفادها: وضع اليد على قوانين التاريخ التي تقود بشكل لا يمكن تحاشيه إلى النصر، وبذلك تكون قد قضت أو حذفت كليا الإنسان من التاريخ وخاصة الطابع الإنساني للتاريخ.

كما أن الحركات التوتاليتارية انبنت تحت شعار "نحن نشكل الحياة لشعوبنا ولتاريخنا"، فالإيديولوجية التوتاليتارية تعمل باحترافية من أجل بلوغ غاياتها وأهدافها، بحيث يعيش الجماهير من خلالها في دائرة من الوهم، فقدت من خلاله معنى وروح الحقيقة، وتركت نفسها للانفلات بخيالها الوحيد الذي تملكه على اعتبار أن الحقيقة دائما معقدة وتخالف الكثير مما يتخيله بحيث أن العقل يعيش في اللاحقيقة، فإن الايديولوجية تأتي لترضي هذا العقل وتكفيه.

ومن جانب آخر فإن فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت تؤكد بأن هذه الحركات الشمولية تتخذ نهجا خفيا في تبرير إيديولوجيتها، "فلقد كان النهج الذي يتبعه الحاكم التوتاليتاري. من أجل تحويل إيديولوجيتها إلى أسلحة يتسنى بفضلها، لأي من رعاياها أن يفسر نفسه على الانضواء في إيقاع حركة الإرهاب، كان هنا النهج

على بساطة خادعة وغير مرئية"¹. كما تؤكد أرانت بأن كل من ستالين وهتلر "مدبري إيديولوجيا من الطراز الأول"². من خلال الأفكار الإيديولوجية التي تعبر عن تفاخرهما بمواهبهما من جهة، ومن خلال التماسك المنطقي لهذه الأفكار الغامضة واللامعقولة من جهة أخرى، فهذه الأفكار تحمل في طياتها، الإعدام للطبقة المتحضرة، والأعراق التي تكون غير جديرة بالحياة ليصير لزاما إبادة، وبذلك تكون قوة هذه الإيديولوجيات الشمولية شبيهة بـ "مجنس أخطبوط عظيم القوة، وإذا لمسك بك من جميع الجهات شأن ملزمة، فتغدو عاجزا عن التخلص من قبضتها، لذا قد ينبغي لك أن تستسلم لها أو أن تهني نفسك لخسارة كلية"³. بيد أن هذه القوة والقدرة لا يكون لها حق الظهور إلا من خلال تجسيد الأهداف الإيديولوجية العتيدة -الملتصع دون طبقات- أو عرق الأسياء، من خلال مادة أصلية وهي فتنة الجماهير، واستغلالها واستبدادها والقمع القصري في جانب حقوقها، والإبقاء على واقع الحرب من أجل ديمومة الأمة العرقية على اعتبار طبيعة السياسات الإيديولوجية هو نفسه مضمون الايديولوجيا الواقعي، والذي يكون في الأصل عبارة عن صراع طبقي، حامل لقانون التاريخ أو صراع الأعراق باعتباره قانون الطبيعة.

وما هو غني عن البيان القول بأن الدولة الشمولية أحادية البنية، أي أنها تحمل الواحدية في كل مظاهر الحياة الإنسانية وفي كل شيء فيمكن اعتبارها واحدية إيديولوجية فمهمتها تنسيق هذه الوحدة وتوسيع مداها وعمقها، بحيث تشمل كل شيء وكل ميدان بما في ذلك روح وعقل الإنسان، أي ليس علمه الخارجي فقط بل وكذلك علمه الداخلي والباطني، هذا ما يمكن من إحداث تناغم وانسجام الحزب والجهاز البوليسي، وشعار الطبقة، والأمية العرقية والإنسانية والهمجية، في مقابل ذلك فهي لا تعترف بمبدأ الفصل بين السلطات، فهي بمثابة الإيديولوجية الواحدية في المبدأ والغاية، وتبرير وحدة الشرعية المقدسة للعقيدة والحزب بالإضافة إلى ذلك حكمة وقدرة القائد التوتاليتاري على جمع السلطات في يد قوية واحدة، وتعبير أدق القبضة الضاربة للزعيم التوتاليتاري.

فالإيديولوجية الواحدية تقتل روح التعدد والانفتاح، وتحمل سيادة وهمية اليقين والمقدس، وما شابه ذلك من القيم وتصورات إيديولوجية بحتة، وبذلك تكون في الأساس تصور للكليانية الواحدية، واحدية القطيع، أو الرعاع، أو الكل المتذرر المتبعثر.

¹ المصدر نفسه، ص 264.

² المصدر نفسه، ص 265.

³ المصدر نفسه، ص 265.

4- الدعاية الإعلامية:

مما لا شك فيه أن الحملة الدعائية كانت كسند أساسي لجأت إليه الأنظمة الشمولية في تبرير إيديولوجيتها وإثبات مزاعمها التطبيقية، فكانت الحملة الدعائية في بدايتها موجهة نحو تطهير شامل وواسع، وكانت في منطلقاً تتجه نحو الخارج، أي مخاطبة الشعب، سواء كان هذا الأخير شرائح من السكان المحليين أو من البلدان المجاورة، ومن أمثلة ذلك: "خطب هتلر التي ألقاها في قيادة جيوشه أثناء الحرب نماذج عن الحملة الدعائية، التي جل ما تميزت بالمزاعم الفظيعة التي ما وني هتلر يكافئ بها ضيوفه في سعيه إلى اجتذابهم نحوه ونيل دعمهم"¹. أن مختلف الحالات العديدة التي ظهر فيها هتلر صادف في تبرير أهداف الحركة الحقيقية، لم يتمكن الجماهير من معرفتها ما لم يكونوا معدين لها أصلاً وخاصة في الخطابات الإيديولوجية التي تم تلقيها لهذه الجماهير. فالنظام التوتاليتاري يلجأ إلى الحملة الدعائية لمواجهة مواطنيه بالحجة القائلة بأن الحملة الدعائية: "إن هي إلا تكتيك مؤقت"². مما يجعلنا نميز بين العقيدة الإيديولوجية كتلقين والحملة الدعائية التامة في تصرف العالم الخارجي، فهاتين الصفتين والميزتين الأساسيتين هي رهن بحجم الحركات والضغط الخارجي على حد سواء، فكلما كانت الحركة صغيرة، ضاعفت من نشاطها في دعاية إعلامية خالصة، أما بالنسبة للضغط الخارجي، فكلما كان هذا الأخير قوياً كلما تعاضم التزام القادة التوتاليتاريون في حملة دعائية نشطة.

فمن جهة النازية تمثلت دعايتها الإعلامية خصوصاً بالتهديدات المباشرة ضد الأفراد والجرائم المرتكبة في حقهم، كإجاعات غير مباشرة مثقلة بالتهديدات المتواصلة ضد كل من لا يصغون إلى تعاليمها³، وقد استتبعه جرائم ومقتلة جماعية اقترفت في حق الأبرياء، في حين فقد هددت الدعاية الإعلامية الشيوعية الناس بتفويت قطار التاريخ، وجعل أمتهم متأخرة تعجز في مسايرة العصر، ويسودها اليأس وفقدان الأمل، وتكون حياتهم فارغة لا تحمل أي معنى وفائدة. وهي بمثابة الدعاية الإعلامية المتجذرة في الحرب النفسية، حين يعيش الناس في اختلال مع قوانين الطبيعة والحياة الأبدية.

ومن زاوية أخرى فإن الحملة الدعائية التوتاليتارية اتبعت منهجاً خاصاً بها من أجل إثبات إيديولوجيتها المتمثلة في العلمية كتقنية من تقنيات الإعلام المتجه نحو الجماهير، وبذلك تكون الحملة الدعائية التوتاليتارية

¹ المصدر نفسه، ص 80.

² المصدر نفسه، ص 81.

³ المصدر نفسه، ص 83.

حسب فيلسوفتنا الألمانية علمية إيديولوجية حاملة لتقنيات نبوية، أي تقصد هذه الأخيرة الصورة الخاصة المتعلقة بالتسلسل القدرى الذي به يعتقد الجماهير ويميلون إليها بشدة، باعتباره قضية أولى وكبرى في المعتقد، فهذا النهج التوتاليتاري عرف فاعلية لم تُعهد من قبل، من خلال جعل العلموية التي تتسم بها الدعاية الإعلامية الجماهيرية بمثابة علامة أساسية في التداول العالمي في السياسة المعاصرة، ما يؤكد استحواذ العلم الذي تخلق به العالم الغربي، والذي أصبح تجلّيا من تجليات الإيديولوجية التوتاليتارية، باعتبار العلم: "صنما معبودا قادرا على شفاء كل آلام الوجود شفاء سحريا وعلى تحويل طبيعة الإنسان"¹.

ولقد كان هذا الإعلان التوتاليتاري، من خلال الإعلان عن المرامي السياسية للقادة الدكتاتوريين التوتاليتاريين والتي تميزت بشكلها النبوي ومن أشهر الأمثلة في هذا الصدد تصريح هتلر في المجلس الإمبراطوري (Reichstag) في فيفري من العام 1939. « اليوم أيضا، أذكر لكم نبوءة : إذا نجح رجال المال اليهود ... مرة أخرى في دفع الشعوب إلى حرب عالمية ستكون النتيجة إبادة العرق اليهودي في أوروبا² » عبارة عن ترجمة غير توتاليتارية مفادها: نية هتلر في أن يقوم بالحرب وقتل اليهود الأوروبيون. مما يجعل من هذه الإعلانات الحاسمة بمثابة المنهج الذي يكون بمقتضاه التنبؤ بمصير الأعداد وإبادتهم، فهو منهج من الدعاية الإعلامية التوتاليتارية يكون مجسدا حقيقة حينما تستلم الحركات زمام السلطة، بحيث يكون من العبث مناقشة ومجادلة تنبؤات القائد الديكتاتور.

وقبل أن يستلم قادة الجماهير السلطة من أجل أن يملأوا عنف الحقيقة لصالح مزاعمهم، تتبدى حملتهم الدعائية منطبعة باحتقار جذري حيال الوقائع في حد ذاتها. فالقوة الدعائية تكمن قدرتها المتعاضمة على قطع الصلة بين الجماهير والعالم الواقعي، وذلك قبل أن تستبد الحركات التوتاليتارية بالسلطة. فإنها تبني ستار من حديد، دون تفكير أي أحد لهذا الجو المعبر عن عالم مربع لا يجزأ على مناقضته أي كان من الأفراد، وبذلك تكون المزاعم التوتاليتارية هي أكثر دقة وبراعة، من خلال تمسكها وامتلاكها كل مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية التي تكون محجوبة عن عيون العامة، فهي تفلح في ذلك باعتبار أن السلطات التوتاليتارية محاطة بأجواء سرية، بحيث تكتسب بدرجة عالية وأرقى عيون الجماهير وباعتبار أنها واقعية وتعالج شؤون اجتماعية حقيقية، يكون وجودها الفعلي متحجبا عن الناس، لأن التواجد التوتاليتاري حسب فيلسوفتنا الألمانية يعبر عن

¹ المصدر نفسه، ص 86.

² المصدر نفسه، ص 89.

"جميعات سرية قائمة في وضوح النهار"¹ تعمل على تنظيم الحياة بحسب معتقداتها السرية والمتوهمة بحيث تتبدى الأشياء مختلفة كما هي عليه. كما أنها تعتمد على استراتيجيات خفية مصحوبة بالكذب من جهة، وفرض الطاعة العمياء على أعضائها من جهة أخرى، يكون الولاء لقائد مجهول وسري.

وما يجدر ذكره أيضا عن التوهم الأكثر فاعلية في الحملات الدعائية وخاصة النازية منها، هو ابتكار هذه الأخيرة لمؤامرة يهودية عالمية كمنهاجا جديدا معاديا للسامية، فالحملة الدعائية النازية جعلت وسط شريحة من الفرق المعادية للسامية المنافسة لها وفي مناخ مثقل بالعداء للسامية. وتبني منهاجا جديدا كان مختلفا عن كل المناهج. حامل لصور ماهرة أطلقها النازيون عن الصراع الطبقي الذي سببه جشع رجال الأعمال اليهودي، وخاصة في استغلال هؤلاء لعماله ومخاطبتهم في حوش المصنع حاثين إياهم على الإضراب، في حين فإن العنصر الجديد في الدعاية النازية طلب الحزب النازي من المنتسبين في صفوفه إثبات عدم نسبته لليهودية فالمسألة باتت مركز الحملة الدعائية النازية، بحيث لم يعد العداء للسامية له شأن يتبادلته الناس في آرائهم، وإنما باتت تتعلق باهتمامهم كل فرد في وجوده الشخصي، فلن يسعى أحد أن يكون عضوا في حزب النازي ما لم تكن شجرة نسبه منتظمة². وهذا عملت الحركات التوتاليتارية وخاصة منها النازية على التأسيس لماهية دور النازية المستقبلي: إذ ينبغي عليها استخدام « بروتوكولات حكماء صهيون » وكان بمثابة نموذج أساسي يهدف لتنظيم الجماهير الألمانية مستقبلا وذلك لتحقيق الغاية المنشودة وهي الإمبراطورية العالمية النازية.

وكذلك نشر العديد من نسخ هذه البروتوكولات في ألمانيا كدليل سياسي، كان الهدف منه بعث الوعي في صفوف الرعاع حول مخاطر السيطرة اليهودية. فالغاية الألمانية من خلال المؤامرة اليهودية هو احتلال مكانة في سيادة العالم. تعمل على تهئية الحال، عبر الدعاية الإعلامية لبلوغ مجتمع عرقي أوربي بامتياز. هذه الوضعية الجديدة تبرز المساواة المطلقة بين كل الألمان، ليست مساواة في الحقوق وإنما في الطبيعة وعلى التمايز الجذري في كل الشعوب الأخرى.

وفي ملخص هذه الدعاية الإعلامية كإيديولوجية لتبرير العقيدة الشمولية، ترسي بذلك عالما متوهما بأوي الجماهير التائهة المضحية بأرواحها وحياتها من أجل انتسابها للحركة التوتاليتارية.

¹ المصدر نفسه، ص 123.

² المصدر نفسه، ص 99.

5- العنف والإرهاب المنظم:

لقد عملت الحركات التوتاليتارية في الاستحواذ والسيطرة على جميع مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية، فعملت بكل أساليبها ووسائلها على قمع جميع الحريات الفردية، فكانت هذه الحركات حاملة لرؤية مأساوية وكابوس حقيقي شبه بتدخل الأخ الأكبر في كل صغيرة وكبيرة في الحياة، فالأنظمة الشمولية عملت على زرع الوعي وتدمير جميع المؤسسات الوسيطة وإجبار الأفراد على الشتات والعزلة والتفتت، أي أن الأفراد يمثلون ضحايا الأعمال البوليسية التعسفية، وهذه التصرفات خارج من حكم القانون، بحيث يصبح النظام بديلا عن القانون هو لهدف المنشود. إن الحرمان من أي مظهر من مظاهر اليهودية وكما تؤكد فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت ميزة الأنظمة الشمولية "لذلك تقترح أرانت بأن الأهم من تمجيد حقوق الناس في ظل دولة قائمة بصورة قانونية هو الكفاح لإنقاذ الناس من أن يكونوا شواذا قانونيا (Legal Anomalies) وهذا إلى جانب الكفاح ضد استخدام القوة (السلطة) التعسفية ببراءة"¹. فالحرمان حسب أرانت إهانة لا توصف، على اعتبار أن فقدان الحقوق الإنسانية كشخص من دون دولة ينتمي إليها وبذلك يساوي فقدان الشرعية أي فقدان لكل الحقوق، وإذا كانت الشرعية جوهر الأنظمة الغير شمولية واستبدادية" وغياب القوانين جوهر الاستبداد، فإن الإرهاب أخرى ما يكون جوهر السيطرة التوتاليتارية"². فهذا الإرهاب التوتاليتاري يهدف لتحقيق قانون الحركة، إذ تكون غايته الأساسية جعل قوة الطبيعة أو التاريخ تنتصر على الجنس البشري برمته بحيث يظل الفعل البشري العفوي غير قادر على مجابهة ومقاومة هذه القوة، فيظل الناس في موضع الثبات، وهذا ما يقوم به الإرهاب من أجل تحرير قوى الطبيعة والتاريخ، ومن خلال هذه الحركة يتسنى لها تعيين الأعداء من وسط الجنس البشري، الذين يصبح فيهم إطلاق العنان للإرهاب. لأن هذا الأخير حسب الأنظمة التوتاليتارية هو الشرعية إذ ما صار القانون قانونا لحركة قوة فوق بشريته. ولما كانت غاية هذا الإرهاب الكلي "هو إنتاج جيش بشري في حد ذاته، فمن شأنه إلغاء الفرد لصالح النوع فيضحي بالأجزاء في سبيل صالح الكل"³.

إذن فالإرهاب التوتاليتاري بمثابة الرابط الحديدي البديل لمحرمت القانون ووسائل التواصل بين البشر بحيث أن إزالة حوائل القوانين بين الناس - شأن ما يفعله الاستبداد - يعادل إزاحة وإلغاء الحريات البشرية والقضاء على الحرية من حيث كونها واقعا سياسيا حيا، إذ أن المدى المحفوظ بين البشر على ما حددته القوانين

¹ جون ليشته : خمسون مفكرا أساسيا معاصر، مرجع سابق، ص 369.

² حنة أرانت: أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، مصدر سابق، ص 251.

³ المصدر نفسه، ص 252.

إن هو إلا مدى الحرية الحيوي¹، وبذلك يكون الإرهاب الكلي قد عمل على استئصال حب الحرية من أفئدة الناس.

ومن زاوية أخرى فإن هذا الإرهاب جوهر للنظام التوتاليتاري يبحث عن الوسائل لتسهيل حركة قوى الطبيعة والتاريخ والتي تسير وفق قانون خاص بها، تسير وفق ديناميكية هائلة تتجاوز قدرة النشاط البشري وإرادته. وبحكم الإرهاب خادما مخلصا ومطيعا للحركة الطبيعية والتاريخية فإنه يسعى جاهدا إلى القضاء على الحرية والتعدد وقضاء الإيديولوجية التوتاليتارية على الأفراد الغير جديرين في الحياة. فما نؤكد في هذا السياق بأن الجماعات الإنسانية كانت تعيش تحت وطأة العجز والعزلة، من خلال ما فرضته الحركات التوتاليتارية من نموذج جوهرى القائم على الإرهاب، ومبدأ عملها المنطقي القائم على الفكر الإيديولوجي، وهذا كان أمرا جديدا لم يسبق معرفته في أشكال السيطرة السياسية.

بالإضافة إلى كل الأفكار المتعلقة بالإرهاب المنظم فإن الحركات التوتاليتارية تمجد العنف وتعتبره وسيلة لتوطيد القانون والنظام، فالاستعانة بالإرهاب والعنف من أجل تبرير إيديولوجية خفية تجعل من الدمار والخلق كوجهان متلازمان لسيرورة طبيعية واحدة، مما يجعل من العنف يبدو طبيعيا كعنصر تقدم للحالة الاجتماعية للبشرية.

فيكون هذا العنف كحل وحيد في إخفاء حاملي السمات المدانة العنصرية كشيء يختلف من العرق ليست هي حقيقة من حقائق الحياة وإنما هي إيديولوجية تسير الأفعال المقصودة من أجل تبرير العلمية التي تدعي بها².

فقد لجأت الحركات التوتاليتارية إلى أسلوب العنف والإرهاب لجوءا تاما لإعطاء الحركة طابع الديمومة. فبهذا الأسلوب تسعى الحركات التوتاليتارية لفتح الأرض، ككل وذلك بفضل الإرهاب ودائرته الحديدية. وبذلك يكون الجسم السياسي التوتاليتارية في جوهره إرهاب، يدخل من خلاله مبدأ جديد في الشؤون العامة يتجاوز إرادة الأفراد البشرية في الفعل ويعمل على تسريع قانون الحركة الطبيعية والتاريخية، الذي يعمل الإرهاب بحسبها. ومن المؤكد بأن عدم قدرة الأفراد على الفعل، وغياب الحرية، قد كانت بمثابة عزلة وعجز، وانقطاع الصلات السياسية بين الناس كخاصية من خصائصه النظام الاستبدادي على الدوام، أي عدم ترك أي مجال لأية حياة خاصة، وهذا ما يفرضه الإرهاب الكلي.

¹ المصدر نفسه، ص 253.

² حنة أراندت: في العنف، ترجمة ابراهيم العريس، دار الساقي، ط1، بيروت لبنان، 1992، ص 68.

والغاية الخفية من هذه الأعمال الإرهابية والعنفية هو التمهيد لطوباوية توتاليتارية تسعى من أجل السيطرة على العالم، وذلك من خلال "قيام دولة بوليسية تمارس إرهاباً خفياً هدفه أن يسود في الشارع شعار "القانون والنظام". أما ما تراه اليوم فعبارة عن رد فعل بوليسي، وحشي بما فيه الكفاية وبارز للفاشي، لكنه لا يماثل ما نتوقعه بأي حال من الأحوال"¹.

وما يؤكد لنا السيطرة العنيفة للحركات التوتاليتارية على جميع مظاهر الحياة، هو الدور الأساسي الذي تلعبه الشرطة السرية الخفية. وحسب فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت الأفضل تنظيماً والأكثر فاعلية. فهي بمثابة المنفذ الحق في الحكم. فهذه الشرطة السرية تلعب دور أساسياً وخصوصاً من أجل تطبيق وفرض كل الإيديولوجيات الشمولية والسيطرة على كل مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية، دون أن يبقى للإنسانية معنى في الحياة والحرية، فكان هدفه هذه السيطرة الكلية هو "صناعة نوع بشري يشبه الأنواع الحيوانية الأخرى والتي تقضي حريته الوحيدة في الحفاظ على نوعه"². وقد سعت السيطرة التوتاليتارية إلى تحقيق هذه الغاية من خلال طريقتين اثنتين في آن واحد معاً. وذلك من خلال: الطريقة الأولى وهي إعداد النخبة إعداداً إيديولوجياً. والطريقة الثانية من خلال الإرهاب في المعسكرات، وعلى هذا الأساس فإن الفضاعات التي من أجل ارتكابها دون رحمة تستخدم تشكيلات النخبة. تصير بالإجمال التطبيق العملي للتلقين الإيديولوجي التام. منضدة التجربة، بحيث ينبغي لعضو تشكيلية النخبة أن يثبت جدارته، في حين يقتضي بمشهد المعتقلات الرهيب أن يوفر الإثبات والتجسيد النظري للإيديولوجية المعتمدة³.

إن الإبادة الجماعية للناس في معسكرات الاعتقال وإذلال الكائنات البشرية، كان سعي هذا الإرهاب التوتاليتاري جلياً في تحويل الشخصية البشرية إلى محض شيء وبذلك تكون معسكرات الموت والإرهاب "ليست المجتمع التوتاليتاري الأكثر تحقيقاً Société La Plus Totalitaire Encore Réalisée، بل إنها المثال الاجتماعي النموذجي عن السيطرة الكلية بعامة"⁴. مما يبين لنا من زاوية هذه الأحداث الفظيعة الحاملة لأسلوب عنفي مريع هو التأكيد بأن معسكرات الاعتقال هي من أهم المؤسسات في النظام التوتاليتاري، هذا الأخير الذي أحدث قوة رهيباً ما لبثت تفصل عالم الأموات-الأحياء عن عالم الأحياء، عالم نجى منه الأفراد من المعسكرات ومن التعذيب والمعاناة، فالفضاعة الحقيقية الماثلة في معسكرات الاعتقال والإبادة، إنما تتجلى في

¹ المصدر نفسه، ص 70.

² حنة أرانت: أسس التوتاليتارية، مصدر سابق، ص 206.

³ المصدر السابق، ص 207.

⁴ المصدر نفسه، نفس الصفحة.

قطع السجناء عن عالم الأحياء بأوضح مما لو كانوا أمواتاً، حتى ولو صادف أن نجوا منها. فيمكن أن يكون الموت نتيجة التعذيب المتواصل وحاصل الحرمان من الغذاء، بمثل ما يقضى إليه الموت الناجم عن تصفية الفائض من الطاقة البشرية. "وقد عنون دافيد روسيل السرد الذي صاغه في وصف إقامته في معسكر اعتقال ألماني : "أيام موتنا"¹.

والحال أن كل شيء يحدث في الواقع يكون مسار الموت مستديماً وأن يفوض حال يكون فيها الموت والحياة مفرغي من معنهما، على حد سواء. ومن زاوية أخرى لا يمكن مقارنة أي شيء بالحياة في معسكرات الموت، على اعتبار أن فضاعتها لا يمكن أن نعيها وعياً كاملاً بمخيلاتنا، بسبب أنها تقوم خارج الحياة والموت، ولا يقوى أي مسرد الإحاطة بها إحاطة تامة، لأن وضع السجناء في عالم الأحياء، حيث لا يجدر بأحد أن يعلم إذا كانوا أحياء أم أمواتاً، هو ما ينيط بهم أمراً ألا يكونوا قد ولدوا على الإطلاق، فمن شأن كل المقارنات أن تولد الالتباس والغموض وتحول الانتباه عما هو أساسي، إذن فالإرهاب التوتاليتاري حاول قتل كل ما هو متعلق بالإبادة الاجتماعية والسياسية، كما أشرت سابقاً بأن يعجز الناس ويعزلهم عن المشاركة في الحياة مع الآخرين، وتعبير أدق، العزلة والعجز أي عدم القدرة الأساسية والمطلقة على الفعل، هي من خصائص الأنظمة الاستبدادية على الدوام. بحيث تكون هناك هوة سياسية بين الناس، وما ندعوه بالعزلة في الدائرة السياسية تسميه فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت بـ "التقفر" * في دائرة العلاقات البشرية، وهو الاستحالة على الفعل وعدم مشاركة الآخرين في العمل. فهذا التقفر يمس الحياة البشرية في مجموعها، لذا فإن النظام التوتاليتاري شأن كل الأنظمة الاستبدادية، لا يسعه أن يكون قائماً، بالتأكيد دون أن يدمر مجال الحياة العامة، أي دون أن يدمر طاقات الناس السياسية، فالسيطرة التوتاليتارية لا تكفي بهذه العزلة فقط، بل تسعى إلى القضاء على الحياة الخاصة أيضاً. فإذا تقوم هذه السلطة التوتاليتارية على أساس التقفر، لاختبار عدم الانتماء الأقصى إلى العالم، وهي أشد اختبارات الإنسان بأساً وجذرية².

¹ المرجع نفسه، ص 215 .

* كلمة تقفر: Désolation، تترجم إلى الإنجليزية، (Loneliness) ينبغي أن تؤخذ بمعناها النفساني، فالتقفر هو الوحشية التي يستشعرها الإنسان الذي إقتلعه النظام التوتاليتاري، وحرمه من الأرض (مجال حركته وفعله) أنظر حنة أراندت أسس التوتاليتارية، ص 270.

² حنة أراندت: أسس التوتاليتارية، مصدر سابق، ص 271.

وبذلك تكون الأنظمة التوتاليتارية قد مارست إلزاما وإكراها، أثبت هوية الإنسان خارج كل علاقة مع الآخرين، وإرهاها دمر كل مدى بين الناس، ومنه يبدو النظام التوتاليتاري قد اكتشف وسيلة لوضع الصحراء نفسها قيد الحركة، وقد أطلق العنان لعاصفة رملية يكون بمقدورها وبوسعها أن تعطي المعمورة برمها من أقصاها إلى أقصاها .

فتكون الصحراء التوتاليتارية، وبعبارة رمها الكاسحة تهديدا مؤكدا على مجالنا السياسي، أي مجال الفعل الإنساني وتواجده مع الآخرين، هذه العاصفة الحاملة رياح الخوف والعجز كمبدأين مناقضين للسياسة، من شأنهما أن يدفعنا الناس إلى وضع منافع لكل عمل سياسي، وكذلك تتبدى هذه الصحراء القاحلة في موجة التقفر المدمر للجماعات البشرية. ومن نافلة هذه الأفكار تكون الأزمة التي عرفتتها الأزمنة الحديثة بمثابة التأكيد على نموذج الأنظمة الجديد كليا، والذي بات حسب فيلسوفتنا حنة أرانت يهدد كل المجالات السياسية والاجتماعية وبالأخص المجال السياسي - مجال الفعل والحرية-، وقد ظهر جليا من خلال دمج الأنظمة التوتاليتارية بالنظام الديمقراطي لإضفاء شرعية حكمها، فمنذ العقد الأخير من القرن الماضي سارعت هذه الأنظمة في العزف على أوتار الديمقراطية من أجل إرضاء القوى الإمبريالية، وتلميع الصورة الخارجية وإخفاء الممارسات الداخلية التي تحكمها إيديولوجية القمع والسيطرة على جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية، وعليه السؤال الذي يطرح نفسه: هل يمكن اعتبار هذه الديمقراطية كإضفاء لشرعية الحكم التسلطي التوتاليتاري؟.

ثالثا: الديمقراطية كإضفاء لشرعية الحكم التسلطي :

لما كانت الدولة الكليانية من أهم الثمار المرة للقرن العشرين، فمرارها تكمن في عدم قدرتها على تذوق الحياة بمعايير الحياة نفسها، فقد كان معيارها الأساسي والوحيد هو القيم الإيديولوجية المحكومة بالأهواء الخاصة، وبأساليب عبرت فيها الحركات التوتاليتارية عن نفسها انطلاقا من الدعاية الإعلامية، والإرهاب المنظم، من أجل خلق وبعث نظام حكم جديد، لم يسبق معرفته وإدراك كنهه من قبل العقل الحداثي. هذا الأخير الذي قد أضحى عاجزا في فهم الراهن السياسي الجديد، المعبر عن اكتساح الأنظمة الشمولية حلبة السياسة، والحياة الاجتماعية للأفراد والمجتمعات. كواقع سياسي جديد يبرز لنا بوضوح سيطرة الأنظمة الشمولية على جميع مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية، متجهة في ذلك إلى خلق نموذج جديد للإنسان المعاصر، إنسان دمرت طاقاته السياسية وبات في عزلة تامة، مغادرا مجاله السياسي، وهذا ما جسدهته مقولة فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت: "إن

المرء المنزول إذ يفقد مكانه في المجال السياسي من الفعل يكون مستبعدا من عالم الأشياء على حد سواء"¹، وبذلك يصبح الإنسان معدوم الصلة بالعالم الذي يتواجد فيه، دون أن تكون له القدرة على إضافة شيء يشارك به أفعال الآخرين.

لقد كان الهدف الأساسي والغاية المنشودة من قبل الحركات التوتاليتارية هو السيطرة على المجال السياسي من خلال إلغاء ملكة الفعل التي كان الإنسان قد حاز عليها بالفطرة، فحين يكون الإرهاب كليا، لا يغدو الخوف مرشدا حسنا لاختيار السلوك الواجب اعتماده، على اعتبار أن الإرهاب يختار ضحاياه دون أخذ الاعتبار للأفعال والأفكار الفردية².

كما يستند الحكام التوتاليتاريون إلى الإكراه المفروض على الأفراد، باعتباره إكراها داخليا هو في الحقيقة بمثابة الاستبداد المنطقي الذي لا يقوى على مقاومته سوى قابلية الإنسان الكبرى في أن يبدأ عملا من جديد، فهذا الاستبداد المنطقي ينطلق مع خضوع النفس للمنطق باعتباره مسارا دوغما نهائية، فهذا الخضوع يجعل الإنسان يتنكر لحريته الداخلية كما يتنكر لحرية الحركة، فهو ينحني إزاء حكم استبدادي خارج عنه، ولأن الحرية وباعتبارها طاقة حيوية داخلية في الإنسان فهي مماثلة لطاقة البدء، على اعتبار أن الحرية من حيث كونها واقعا سياسيا هي كذلك مماثلة للمدى بين البشر، بحيث يتسنى لهؤلاء أن يتحركوا³. وعلى هذا تكون الايديولوجية التوتاليتارية قد وصلت إلى مبتغاها ألا وهو، تحقيق العزلة والعجز في المجال السياسي، أي أن الأفراد يفقدون القدرة الأساسية والمطلقة على الفعل بحيث يجسد الاستبداد التوتاليتاري تلك القطيعة والانفصال في العلاقات السياسية بين الناس، فيعيش كل فرد نوع من الفاجعة، أي بحسب وضع يستشعر فيه بعده الكلي من كل مجتمع بشري، فالعزلة السياسية التي يفرضها النظام التوتاليتاري بمثابة هدم وتدمير دائرة الحياة السياسية، من حيث هدم المشروع المشترك الذي سعت المجموعة إلى تحقيقه، ومن زاوية أخرى تكون هذه العزلة السياسية بمثابة المدمرة للفعل الإنساني.

وهذا ما جعل فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت تركز في نقدها للأنظمة الشمولية ولطابعها الإيديولوجي الخفي، باعتبارها إيديولوجيات توتاليتارية تمويهية تعمل على قتل كل إبداع وفعل إنسان، وإضفاء شريعتها عن طريق جلب الجماهير إليها من خلال وهمين أساسيين توليا الديمقراطية بعامه، والأمم الأوروبية ونظام أحزابها

¹ حنة أرانت: أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبوزيد، مصدر سابق، ص 271.

² المصدر نفسه، ص 257.

³ المصدر نفسه، ص 267.

بصورة خاصة. "أما الوهم الأول: فكان يقضى بأن يشارك الشعب فى غالبته مشاركة فعالة فى الحكم، وأن يتعاطف أفرادهم مع هذا الحزب أو ذاك، على العكس من ذلك فقد بينت هذه الحركات التوتاليتارية أن الجماهير المحايدة سياسيا واللامبالية يسعها أن تكون الغالبية فى بلد ديمقراطى، فإن الديمقراطية يمكن أن تعمل وفق القواعد التى لا تعترف بها عمليا إلا الأقلية"¹. فى حين أن الوهم الثانى والذى ما لبثت الحركات التوتاليتارية مهاجمة بقوة وعنف، إذ يرى إلى هذه الجماهير العديمة الأهمية، باعتبارها محايدة حقا، ولا تشكل سوى لوحة الأساس الصماء فى حياة الأمة السياسية، غير أن الحركات التوتاليتارية اليوم قد جعلت من النظام الديمقراطى يستند إلى الاستحسان والتسامح الصامدتين اللذين تبديهما الشرائح الصماء اللامبالية من السكان، بمقدار استناده إلى المؤسسات والمنظمات المرئية والبيئية فى البلاد². ولما كان وصول الحركات التوتاليتارية إلى الحكم واجتياحها البرلمانيات، بدأت تنشر مدى احتقارها للنظام البرلمانى، باعتبار أن هذا الأخير ظاهرة تشويش، واستطاعت بفضل إيديولوجيتها الخفية أن تقنع العدد الهائل من الجماهير بأن الإعلانات البرلمانية لطالما كانت مزيفة ولا تتلاءم بالضرورة مع الحقائق الوطنية، مقوضة بذلك الكرامة البشرية، وثقة الأنظمة التى ما وئيت تعتقد بقاعدة الأغلبية بمثل إيمانها بمؤسساتها المخصصة. ومن خلال تحليل أرانت لحقيقة الحركات التوتاليتارية، تبين لنا بأن هذه الأخيرة تقييد من الحركات الديمقراطية وتفرض فيها، فى سبيل أن تحسن القضاء عليها، غير أن الأمر أبعد من أن يكون محض مهارة شيطانية من جانب القادة التوتاليتاريون، أو حماقة صبيانية من قبل الجماهير. وصحة أن الحركات الديمقراطية قامت على أساس من المساواة بين جميع المواطنين أمام القانون، إلا أنها لا تكتسب وظيفتها العضوية ومعناها الحقيقى إلا حالما ينتمى المواطنون إلى جماعات تمثلهم، أو تشكل فى ذاتها هرمية اجتماعية وسياسية .

إن أهميار منظومة الطبقات، وهى التفرع الاجتماعى والسياسى الوحيد السائد فى أوربا، كان من بين الأحداث الأكثر مأساوية فى تاريخ ألمانيا القريب العهد، بمثل ما كان غياب التفرع الاجتماعى فى صلب الأعداد الهائلة من سكان الأرياف فى روسيا هذا الوضع حسب فيلسوفتنا الألمانية هو "الجسد الكبير والرخو، العديم التربية السياسية والذى يكاد يكون ممتنعا على الانكسار الجدير بتشريف الفعل"³. وهذا ما بين حقيقة الأهميار المأساوى فى منظومة الطبقات داخل كل البلدان الأوربية، وقد صاحب أهميار نظام الطبقات وبصورة آلية

¹ المصدر نفسه، ص 38.

² المصدر نفسه، ص 38.

³ المصدر نفسه، ص 39.

أهيار نظام الأحزاب لنفسه. على اعتبار أن هذه الأحزاب كانت قائمة على المصالح، وبقاؤها مرهون باهتمام أعضاء الطبقات القديمة التي جعلت تأمل، أيا كان الأمل ضعيفا، بأن تستعيد الموقع الاجتماعي السالف، فضلت مجتمعة ليس أن كان لها مصالح مشتركة، بل لأنها ظلت تأمل في استردادها كاملة، فقد كانت هذه الأحزاب أكثر احتفالا بعلم النفس والإيديولوجية في أساليبها الدعائية فقد باتت أكثر تبريرية وأقرب ميلا إلى الحنين في مقاربتها السياسية فبدون علم فقدت هذه الأحزاب، دعم هؤلاء المحايدين، الذين لم يولوا اهتماما بالسياسة، باعتبار أنه تولد في انطباعهم بلا جدوى من أي حزب ما دام لا يهتم بمصالحهم المخصوصة، ثم أن من علامات أهيار المنظومة الحزبية على صعيد القارة الأوروبية، لم يكن مرتبطا بانشقاق أعضاء الحزب القدامى عن حزهم، وإنما كان مرتبط بالعجز في ضم المحازين إليه من الجيل الجديد. وكذلك كان ارتباطه بفقدان رضى الجماهير غير المنظمة عنه، والتي كانت تكسب الفرصة للتعبير والإعلان عن معارضتها العنيفة الجديدة¹. بالإضافة إلى ذلك فقد عرف القرن الجديد واقعا حتميا غريبا يعبر عن مجتمع متشتت حامل لأناس عديمي التنظيم، باعتباره في الأصل جماهير مفتتة ومشظاة، كانت من بين الأهداف التي رسمتها الأنظمة التوتاليتارية وهي العمل على خلق مجتمع منسظم باعتباره خلقا اصطناعيا، في سبيل أن يحول كل ما هو متعلق بالمجتمع إلى النظام التوتاليتاري. "وهذا ما جسده ستالين حينما حول الدكتاتورية التي أرسلها لينين إلى نظام توتاليتاري كليا، وكذلك كانت الظروف التاريخية في ألمانيا هي التي مهدت السبيل أمام النازيين لصنع ديكاتوريته الخاصة²".

وحسب أرانت فإن تجسيد هذه الإيديولوجيات الخفية لإضفاء شرعية الحكم التسلطي، تظهر من خلال إقامة عالم متوهم ومتسق العناصر. عالم تنقطع فيه الصلة بين الجماهير والعالم الواقعي، فهدف النظام الشمولي التسلطي ذات الحزب الأوح لا يقتصر على الاستلاء على السلطة، بل يتعداه إلى استكمال التمثيل التام بين الدولة والحزب وهذا في سبيل التمهيد لطوباوية توتاليتارية تتحقق فيها السيطرة على العالم. وتذهب حنة أرانت في تحليلها ونقدها للإيديولوجية الشمولية إلى أبعد من ذلك، باعتبار أن التوتاليتارية تلجأ في سيطرتها الكلية إلى النزعة البيروقراطية المسيطرة. "فكلما كانت سيطرة النزعة البيروقراطية على الحياة العامة أكبر كلما كان

¹ المصدر السابق، ص 42.

² المصدر نفسه، ص 47.

إغراء ممارسة العنف أكبر. ففي نظام هيمنت عليه بيروقراطية شديدة التطور، لا يعود ثمة أحد يمكن التناقص معه أو طرف يمكن أن تقدم المطالب إليه، أو شخص يمكن أن تمارس عليه ضغوطات قوية¹.

فالبيروقراطية حسب أراندت هي ذلك النظام في الحكم الذي يكون فيه كل واحد محروما من الحرية السياسية، ومن القدرة على الفعل على اعتبار أن حكم لا أحد، هو لا حكم، وحين يكون الجميع متساوين في عجزهم، يكون لدينا طغيان من دون طاغية. وهذا ما يجعل من القاسم المشترك والأساسي الذي يحرك ثورات الطلاب في شتى أنحاء العالم، يكمن في أن تلك الثورات إنما تنتفض في كل مكان من هذا العالم ضد البيروقراطية الحاكمة، "مما يفسر لنا أمر يبدو للوهلة الأولى مقلقا: إن الطلاب المتمردين في الشرق يطالبون لأنفسهم تحديدا، بحرية الكلام والفكر، التي يقول الطلاب الناثرون في الغرب أنهم إنما يحتقرونها لأنها لا تحمل أي معنى على مستوى الإيديولوجيات. يبدو الأمر كله مربكا²"، لكن لا يعود الأمر مربكا إلى هذا الحد إذا ما انطلقنا من الواقع الملموس الذي يؤكد لنا بأن الآليات الحزبية العملاقة، هي التي استطاعت في كل مكان من هذا العالم إسكات صوت المواطنين. حتى في البلدان التي ظلت فيها حرية الكلام والتجمع غير ممسوسة. ولما كان المنشقون والمقاومون في الشرق يطالبون بحرية الكلام والفكر باعتبارها الشرط الأول والأساسي للعمل السياسي، فإن أولئك المتمردين في الغرب يعيشون في ظل أوضاع تجعل من ذلك الشرط الأول شرطا غير كافٍ لأن يفتح أقدية الفعل أو أقدية ممارسة الحرية تكون ذات معنى. إن هذا التحول الذي حصل في المجال السياسي من خلال تحول الحكومات إلى إدارات، أو الجمهوريات إلى بيروقراطيات وما ترتب من ذلك من تقليص مجال التحرك العام، بات له تاريخ طويل وشديد التعقيد يملأ العصر الحديث، بحيث نرى تسارع في هذه الوتيرة بشكل هائل خلال السنوات المائة الأخيرة، وذلك بفعل بزوغ وتنامي البيروقراطية الحزبية، والتي كانت سببا في تضائل الحرية، وأعني بهذه الأخيرة القدرة على الفعل، والتي تجعل من الإنسان كائنا سياسيا. "فهني التي تمكنه من أن يلتقي بأمثاله من البشر وأن يفعل معهم بشكل متناسق، وأن يتوصل إلى تحقيق أهدافه ومشاريعه. ما كان من شأنها أبدا أن تتسلل إلى عقله، إن لم تتحدث عن رغبات فؤاده، لو أنه لم يتمتع بتلك الهبة: هبة السباحة نحو أفاق جديدة في الحياة³". وما هو معروف من الناحية الفلسفية أن الفعل هو الرد البشري على شرط الوجود البيولوجي، فيما أننا

¹ حنة أراندت: في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، مصدر سابق، ص 73.

² المصدر السابق، ص 73.

³ المصدر السابق، ص 74.

نأتي إلى هذا العالم بفعل الولادة، كقادمين مبتدئين جدد، يكون في وسعنا دائما أن نبدأ شيئا جديدا، ومن دون فعل الولادة لا يكون من شأننا أن نعرف ما هي الجدة، والحال أن ما من إمكانية باستثناء اللغة، بما في ذلك الفعل والوعي، بإمكانها أن تتميزا وتميزا جذريا عن كافة أنواع الحيوان ففعلا الولادة أو التوليد ليس أكثر خلق في الواقع من فعلي الموت والزوال، على اعتبار أن كل هذا يعتبر أن دورة دائمة التجدد، هي على الدوام دورة كافة الكائنات الحية. وكأنها دورة سحرية، وهذا تكون قدرة الإنسان على الفعل هي الضمان الكفيل لإنسانية الإنسان، أي قابلية هذا الأخير لأن يبدأ شيئا جديدا. غير أن الحركات الشمولية بطابعها الإيديولوجي قضى على الإنسان الفاعل داخل جماعة معينة. وتم استبداله بصورة الإنسان المتماهي مع الجماهير، الإنسان الضائع بين حشود الجماهير، هذا هو الإنسان الذي تمجده الإيديولوجيات الثورية لحقوق الإنسان. فكل هذه الغايات التوتاليتارية حادت من أجل إرساء نظام مستبد مسيطر من طرف الحاكم المطلق، أو الحزب الواحد. فالدولة الشمولية كمنتوج جماهيري أفضى بما فيه من حماسة واندفاع إلى القضاء على الفضاء العمومي ووأد روح التعددية على الحرية والاختلاف، وأصبح بالتالي الحق في التمتع بالحقوق محذوفا من أساسه، وأصبح بالإمكان ممارسة الشر في الوقت الذي يبدو فيه شيئا عاديا، مما ساهم في القضاء على إنسانية الإنسان من خلال تدمير المجال السياسي والمجال الاجتماعي، وما يحمله هذا الأخير من روابط ثقافية إنسانية، ليدخل الإنسان المعاصر في تجربة جديدة، وهي تجربة اللإنتماء وفي مستوى الفاجعة الأنطولوجية .

فقد أضحى الفضاء العمومي، فضاء مقلقا محكوما بسيطرة الأنظمة الشمولية، وتوجيهه بما يخدم مصالحها المادية المباشرة. وهو بذلك لا يستطيع الانفكاك من آليات الدعاية الإعلامية وأدوات الهيمنة التي تتحكم فيه وتوجهه الأنظمة الاستبدادية، من خلال فرض سلطتها على جميع مجالات الحياة السياسية والاجتماعية غير أن ما تؤكده فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت هو أن السلطة تكون إزاء فضاء عمومي يعاود الظهور بكيفية مفاجأة، حيث السلطة تنبثق في هذا الفضاء على اتفاق المواطنين، وهذا الاتفاق يبرم خارج كل هيمنة وكل تسلط، لهذا تنفي أرانت أن تكون السلطة خاصة فردية، فالسلطة تنتمي إلى الجمع من الناس، وتبقى منتمية إلى الجمع طالما يبقى جمعا قائما لم ينقسم على نفسه، وفي هذا السياق الفلسفي فإن المبدأ الرئيسي الذي تنهض عليه الديمقراطيات الدستورية وسلطتها السياسية أو ما يسميه فيما بعد هبرماس بالسلطة الإدارية هو أن السلطة تسلم أو تستقبل، أي أن السلطة هي التي تكون في يد هيئة معينة، والمقصود منها هو أن هذه الهيئة استقبلت أو تسلمت من الجمع من الناس سلطة فعل والتصرف باسمهم. وترجع أرانت إلى التأكيد بأن حقيقة السلطة، هي سلطة المواطنون على الفعل بالمعية، تمارس في فضاءات عمومية عن طريق التواصل والتعبير والتظاهر والتصويت،

وهذا يعني أن سلطة الدولة في حالة الديمقراطية لا تحمل أي شرعية ما لم تكون سلطة المواطنين وقدرتهم على الفعل .

من هنا يتضح جليا بأن الدولة الشمولية عزفت على أوتار الديمقراطية من أجل إضفاء شرعية حكمها التسلطي، وتلميع صورتها في الخارج، على أن ممارستها الداخلية محكومة بإيديولوجية قمعية تنفرد بالحكم، وتتحكم في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية، غير أن هذا يتعارض وحقيقة النظام الديمقراطي، وكذلك تحويل مبادئ المساواة إلى دهاوية دكتاتورية فأصبح جليا على فيلسوفتنا الألمانية أن تتجاوز هذه الحالة التي شوهت صورة الإنسان وما عانته من حالات الهدر لتواجهه السياسي، ومن هذا المنطلق:

فما هو البديل الحتمي الذي قدمته حنة أرانت لتجاوز هذه الديمقراطيات الخفية المعبرة عن الحكم التسلطي الشمولي؟.

وكيف يمكن للإنسان المعاصر أن يضمن تواجده الفعلي، وأن يحقق ماهيته السياسية باعتباره حيوانا سياسيا؟.

الفصل الثالث:

السياسي كفعل
بديل

المبحث الأول: في معنى السياسي

تمهيد:

لعل من أبرز تحليلات الأزمة السياسية حسب أرانت هو التعلق الشديد بتصاعد الأنظمة التوتاليتارية، كظاهرة جديدة غير مسبقة في تاريخ الإنسانية. و من خلال البحث في شأن المد الشمولي نستطيع أن نقترّب من مقارنة فيلسوفتنا الألمانية حول إعادة طرح السؤال التقليدي "ما السياسة؟" إنما يتم من خلال مسوغات جديدة، وواقع سياسي جديد، ينبئ بحقيقة الانفصال والقطيعة عن مقومات الفكر السياسي الكلاسيكي. هذا الواقع السياسي الجديد يلزم الناظر في شأن معنى السياسة اليوم بإعادة التفكير في صيغة السؤال من ماهية السياسة، فالسؤال الذي ظل يفرض نفسه علينا اليوم حسب أرانت ليس هو "هل للسياسة من معنى؟" مادام أن معناها هو الحرية قد هوى في طي النسيان، الأمر الذي يستدعي منا التفكير في إعادة طرح السؤال من جديد، وهو ما كان جليا في تساؤل فيلسوفتنا الألمانية: هل ما يزال هناك من معنى للسياسة اليوم¹، فكان هذا السؤال كإحالة باندثار تام للمعنى الحقيقي للسياسة في الأزمة المعاصرة، مما يسعنا القول بحدوث قطيعة مع كل الأفكار السياسية التي توارثها العقل السياسي الغربي من تراثه الفلسفي والسياسي، إذا أن هذا العقل غدا و منذ زمن بعيد عاجز وغير قادر في فهم المثال الغريب للإنسان الغربي المعاصر، وهو ما يكشف عن الصمت الحقيقي للتراث الغربي تجاه واقعه الجديد.

فمن المؤكد بأننا أمام مقارنة تروم وضع اليد على المنطق الذي من خلاله انتظم موقف العقل الغربي من السياسة والفعل السياسي، باعتبارهما نافذتين يشرف منهما على حقيقة الإنسان المعاصر، والشروط المحددة لحالته ولتواجده الفعلي، ومنه تتجلى الأزمة الحديثة حسب فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت كأزمة عبرت عن نفسها في اختفاء كلي لإشكال السلطة التقليدية هذا من جهة، والنسيان للحقيقة السياسية من جهة أخرى، مما ينبئ حسب أرانت عن أفول نجم الفعل السياسي والذي من خلاله يتحدد وجود الإنسان في العالم، فجوهر الأزمة في الأزمنة الحديثة هي أزمة متجذرة في الحقيقة السياسية للإنسان المعاصر.

ولقد كانت مقارنة أرانت للتراث الفلسفي الغربي، بمثابة قراءة سياسية للتاريخ الغربي في كليته، مؤكدة حصول قطيعة وانفصال مع التقليد الغربي والذي طوال تاريخه حصر الممارسة الفلسفية في التفكير في الجانب التأملي من الحياة الإنسانية، صاحبه إصرار كبير من طرف أرانت لترك التفكير في الحياة التأملية²، والاتجاه مباشرة إلى التركيز والاهتمام بالفعل الإنساني الذي طالما أهملته الفلسفة التقليدية.

¹ Hannah Arendt, Qu'est ce que la politique ? Op, Cit, P21 .

² Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne .Op, Cit, P 38.

إن هاجس السياسة ومحاولة وضع اليد على ماهيتها كان بمثابة التعبير الحقيقي لوعي أرانت بعمق الأزمة التي تخندقت فيها الكينونة الإنسانية في مضمار الأزمة الحديثة، بحيث أصبح التساؤل عن معنى السياسية مرهوناً بمعنى الوجود الإنساني بالدرجة الأولى، أي أن المعنى الحقيقي للسياسة مرتبط بحدوث الارتباط بالكينونة الإنسانية. لقد سلكت أرانت في طريقها إلى الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بمعنى السياسة طريقاً فلسفياً عملياً، والتعبير عن مآل الإنسان الحديث بمجاز الصحراء و الواحة، بحيث ترمز الأولى إلى القحط والجذب أين ينتشر ويعم الجوع والعطش وانعدام الأمل وقتل صور الحياة، أما الثانية فهي رمز الحياة والماء والراحة والإنسان، أين تعم السكينة والأمل. وهذا المجاز تسعى به فيلسوفتنا الألمانية من أجل تجاوز حالة القحط التوتاليتاري، وإقامة تحديد لماهية السياسة بكونها زرع أمل في الحياة المشتركة بالرغم من التنوع والتعدد بين البشر، وبالرغم من توسع الصحراء واكتساح طوفان العدم، كما نجد التواصل بين أرندات وأستاذها كارل ياسيرز، ومارتن هيدغر من خلال رسائلها لهم، متجهة نحو هذا الغرض، وكانت كل مرة تخط فيها تخوفاتها وإدانتها للسياسة الشمولية والحروب المشتعلة في العالم دون أي مبرر إنساني ودون ضرورة حياتية تقتضي ذلك، وهذا كان من الضروري حسب أرانت أن نكتب مدخل إلى السياسة حتى يمكن الفاعلين السياسيين ونجعلهم ينخرطون فيها باقتدار من أجل تحقيق مقاومة مكثفة لمواجهة المد الشمولي التوتاليتاري وكل أشكاله التسلطية.

لقد رفضت حنة أرانت منذ البداية ادعاء التأسيس Fondation والذي في الكثير من الأحيان ارتبط لدى الفلاسفة بتوهم الزيادة والتفرد والسبق، وعرفت اللحظة صيحات الفزع من الكارثة التي عمت الكوكب بعد بزوغ النزاعات غير العقلانية "فكان فكر أوغسطين كلحظة حاسمة انفجر فيها الثالوث الروماني: الدين والسلطة والتراث أي تصور الخيال كتعبير عن الحياة النشطة التي يظهر عليها الإنسان كحيوان سياسي والتي يسميها أرسطو: الحياة المخصصة للشؤون السياسية والعمومية"¹.

من هنا تأتي السياسة من أجل دراسة التجمع البشري كمجموع من الكائنات المختلفة والمتكاملة، فمهمة السياسة الحقيقية تتمثل أساساً في تشيد و بناء عالم شفاف تنتظم فيه كائنات مختلفة تأخذ بعين الاعتبار مساراتهم الحقيقية، فالإنسان حسب أرانت لا يوجد في السياسة إلا إذا حصل على نفس الحقوق التي يضمنها له الأفراد الآخرون الأشد اختلافاً عنه، فبالرغم من هذا الاختلاف وهذا التعدد إلا أن الإنسان يرضى بهذه الوضعية القانونية، غير أن الإشكال الأساسي في خضم هذه الأفكار الأساسية المتعلقة بكشف أرانت الستار عن حقيقة السياسة يتمثل

¹ زهير الخويلدي: معاني فلسفية، مرجع سابق، ص 176.

أساسا في تجاوز حنة أرانت لفلسفة السياسة ورضاها بعلم السياسة فكيف السبيل في تفسير هذا الزهد في التفسير والتجريد؟

أولا: نصرة السياسي على السياسة:

لقد أضحى حسب فيلسوفتنا الألمانية التميز بين السياسة La Politique باعتبارها مجالا مليئا بالكذب والأوهام. والسياسي Le Politique كجوهر للحياة الناشطة الإنسانية، فالفلسفة ليست بالمكان الملائم لولادة السياسة، على اعتبار أن التحليل في الفلسفة لا يبلغ نفس العمق، فمعنى العمق يختلف من فلسفة لأخرى، فالسببين الأساسيين المعبرين عن عجز الفلسفة في إدراك كنه وماهية السياسي: السبب الأول يتجلى في أن الإنسان غير سياسي، والسياسة تولد مع المجال الذي يتواجد فيه المجموع من الناس، أي أن الوضع يستوجب بالضرورة خاصية خارج طبيعة البشري، في حين أن السبب الثاني يتمركز حول التصور التوحيدي لله وبالتالي فلا يوجد إلا للإنسان الذي خلقه الله على صورته واحدا، أما الناس فهي مجرد نسخ مقلدة عن هذا الإنسان الواحد¹.

فقد حاول بعض الفلاسفة الخروج من هذا التصور الشمولي بإدخال التاريخ في الطبيعة البشرية، وبقلب العلاقة بين الماهية والوجود، فلم تصبح حسب رأيهم الماهية هي التي تسبق الوجود، بل الوجود هو الذي يسبق الماهية غير انه لا جدوى من ذلك، مادامت الفلسفة تعاني انغلاقا في السقف الميتافيزيقي للعالم، ففي هذا الصدد تستحضر أرانت في تحليلها للسياسة والسياسي البعد الديني، من خلال أن الله هو من خلق التنوع والتعدد في الأوطان والشعوب، ومن جهة فالفلسفة السياسية تبقى عاجزة وغير قادرة أن تفعل شيئا أمام هذا المعطي، بل إن الإنسان المحسد لصورة الله هو الذي احتفظ بالقدرة الخالقة التي تمكنه من تنظيم الناس على صورة التنظيم الإلهي لخلقه².

وهذا ما يستوجب حسب أرانت الانتقال من فلسفة السياسة إلى علم السياسة، وهذا الانتقال بمثابة الجسور المعبدة والطريق الأساسي في ميلاد السياسي، غير أن الوسائل العنيفة التي يدير بها رجال السياسة الشأن العام، وهيمنة الأحكام المسبقة على الفضاء السياسي أدت إلى اختفاء السياسي نهائيا من العالم وساد بعد ذلك الخوف والهلع، بحث لم يتسن للإنسان فهم عالمه فهما سياسيا ولم يعد موجودا بالطريقة السياسية. ففي هذا الصدد تقول أرانت في كتابها ما هي السياسة؟: "إذا أردنا اليوم الحديث عن السياسة فلا بد أن نتطرق إلى الأحكام المسبقة " les

¹ Hannah Arendt, Qu'est ce que la politique ? .Op, cit. P .42.

² Ibid. P 43.

"Préjugés" التي تغذيها¹. وقد كانت من بين الأحكام المسبقة الدارجة في التحليل السياسي أن اليهودية هي الصهيونية، وأن العرب يتعرضون لمؤامرة مطلقة، وأن الإسلام هو الإرهاب، وأن الماركسية هي الشمولية.

فاستخدام فيلسوفتنا الألمانية للتحليل العلمي ساعدها بشكل كبير في تشخيص مرض السياسة المعاصرة وبدقة كبيرة، وذلك من خلال وضع أصابع يدها على الأورام السياسية. وتعود أرانت إلى التأكد من زاوية أخرى بأن سبب انهيار السياسة يعود إلى أن تطور الأجسام السياسية بالأساس في صورة العائلة L'image de la famille، فإذا كان العالم السياسي ينظم نفسه وفق هذه الصورة العائلية فإن الفرد لن يترك له مكانا للظهور باعتباره كائنا مختلفا جذريا، يتواجد بعيدا عن مساعدة علاقات القرابة.

إن مجتمع العائلات هو في الحقيقة مجتمع منغلِق منطوي على ذاته، لا يتيح للفرد الفرصة ليعبر عن ظهوره الفعلي، فهو على شاكلة المحميات والملاجئ، بحيث تغيب فيه كل أشكال التنوع والتعدد والاختلاف، وهذه الأخيرة كلها خصائص تعبر عن أصالة النوع البشري، وهي خصائص لا يمكن فقدانها أو التنازل عنها.

فإذا كان السياسي يخضع لصورة العائلة فإنه يؤثر الولاء والقرابة والمصلحة على حساب الكفاءة والجدارة والقدرة على الفعل وتحمل المسؤولية، فهو يرى في غيره كجمهور من الناس يشبهونه، دون أن يكون كإنسان واحد له ما يميزه من سمات أساسية وخصائص فريدة لا يمكن أن يجدها في غيره من الأفراد وهذا ما تؤكد حنة أرانت: "عوض أن نخلق الإنسان نطمح إلى خلق الإنسان مشاكلا للصورة التي تخصنا"².

« Au lieu de créer un homme, on tente de créer l'homme a sa propre image »

من هنا ترجع أرانت العيب إلى ساسة هذا الزمن لأنهم يشيدون البناء الاقتصادي والاجتماعي والإداري في ربطه ببنية العائلة، بحيث تم فهم صورة الحياة السياسية على أن تجسد هذا النموذج يتحقق بشكل العائلة وصورها الأقصى من السعادة الروحية و المادية.

ومن زاوية أخرى ترجع أرانت إلى التأكيد بأن الكرامة الإنسانية متماهية مع الحرية، فمن الصعب أن تنتج السياسة اليوم مجالا تغيب فيه أنواع القسر والإكراه والإلزام، وتتوفر فيه الحرية كشرط لتحقيق مجال سياسي، وتجسيد هذا المطلب لابد من توسط السياسة الراشدة، وأن تطرح الحتمية التاريخية وتتفكك وكل هذه المتطلبات غير ممكنة حسب فيلسوفتنا الألمانية، لان الإنسان تتحكم فيه العديد من الحتميات التاريخية والبيولوجية والاقتصادية، والتي

¹ Ibid. P 45.

² Hannah Arendt, Qu'est ce que la politique ? .Op, cit. P40 .

تسارعت وتيرتها وتزايدت بتداخلها وتلاعبها بالطبيعة البشرية. والسياسة الموجودة هي سياسة فاسدة، هذا ما يمكن حنة أرانت من تحليل الواقع السياسي وكشف الستار عن التراث المحجوب، وطبيعة الفخ التي توقعنا فيه مقولات حقوق الإنسان والديمقراطية نظرا لتفشي سياسة العزلة وتنامي نزاعات الحقد الحضاري والكره الموجه للآخرين، ونكران الذات وتغيب جميع مظاهر المصلحة المشتركة والعيش سويا والوجود معا.

وما يمثل خطرا بالنسبة للمجال السياسي ويهدده هو التحول الإيديولوجي التوتاليتاري إلى ديانة جديدة تتراوح بين الطغيان والاستبداد. بحيث تخلط بين الخاص والعام، وتحول دون إمكانية تشكيل رأي عام. إن الهدف من بحث و دراسة أرانت للعناصر الشمولية في النظرية الإيديولوجية الماركسية، هو العمل على بزوغ و انبثاق علم سياسة جديد يتطرق في مضامينه إلى معالجة إشكاليات الفهم والسياسة والشر الجذري، والتناسب بين الجريمة والعقاب واستحالة العفو، بحيث تساءلت فيلسوفتنا الألمانية عن قدرات الإنسان الحديث على الفعل معتبرة الحياة الناشطة من منظور الحياة التأملية دون أن تقول شيئا عن واقع هذه الحياة، فربطت الصلة بين التراث والعالم الحديث، وبجثت عن حقيقة وماهية السياسة، وعالجت أزمة الثقافة وعلاقة هذه الأخيرة بالإيديولوجيا والطغيان، في حين مثل اكتساح المد الشمولي وتصاعد أنظمته البيروقراطية استغراب فيلسوفتنا الألمانية، فمنذ البداية أقرت بضرورة وضع حد فاصل وقطعية مع التراث الغريب الكبير. وهي فكرة اتفقت فيها أرانت مع كارل ماركس الذي اقر بضرورة التغير الجذري، من هنا فضلت أرانت رجال العلم على رجال السياسة، لان رجال العلم يشتغلون حول الطبيعة البشرية، بينما يشتغل رجال السياسة بالعلاقات بين البشر و يهتمون بسبب ذلك الدروس والعبر المستوحاة من الوحي والأفعال كملكة لإنتاج الأفاصيص والصبورة التاريخية باعتبارها المصدر الأساسي الذي ينبثق منه المعنى.¹

هكذا تجسدت نظرة حنة أرانت العلمية السياسية من خلال تثمين التنوع والتعدد والاختلاف باعتبارها كلها تمثل قانون الأرض، فالسياسة لكي تبرز للوجود يجب أن تقوم على مبدأ واحد وواقعة واحدة ألا وهي التعدد الإنساني. وبعبارة أخرى السياسة باعتبارها النشاط الوحيد الذي يجعل من الناس متقابلين مباشرة، فلا وجود لأحد بمفرده فالحياة جنبا إلى جنبا مع الآخرين، فغياب الناس وانقطاع الإنسان عنهم معناه الموت. فموضوع السياسة إذا ليس هو الإنسان لوحده بل وجود الإنسان في هذا العالم، باعتبار إن هذا الأخير هو المكان المناسب لولادة الفعل السياسي، والفضاء العام المشترك الذي يتقاسم فيه الناس مصالحهم وهمومهم وتطلعاتهم طالما هم يعيشون على الأرض ويسكنون هذا الكوكب، هنا نجد أرانت تقوم بعملية التمييز بين العالم والأرض والطبيعة، العالم باعتباره الفرضية المسبقة التي لا بد منها لكي تكون هناك سياسة، ولكي يكون هناك عالم فلا بد من وجود وتوفير منتج إنساني، وموضوعات

¹ زهير الخويليدي: معاني فلسفية، مرجع سابق، ص 179.

مصنوعة من طرف يد الإنسان، فانعدام التواجد الإنساني يكافئ استحالة العالم، على خلاف الطبيعة أو الكون باعتبار أن لهما وجود دون الإنسان وفي حضور باقي الكائنات الحية الأخرى.¹

فلا يتجسد الوجود الحقيقي للناس إلا إذا كان هناك عالم مشترك، ولا يكون هذا العالم إلا إذا توفر التعدد والتنوع والاختلاف، إذ بقدر ما تكون هناك شعوب وأناس بقدر ما يكون ثمة عالم.

وبغياب الآخر لا يستطيع الإنسان أن يحيى وجودا حقيقيا، لان هذا الغياب للأخر ينقص فرصة الحياة ويحرم الإنسان من معية الوجود مع الآخرين، كما يكون هذا الزمان بمثابة فقدان الفرصة في الظهور مع الآخرين، باعتبارهم أناس يتبادل معه الإقرار والاعتراف بالحياة، فظهور الإنسان لوحده لا يكفيه الشعور بالاستمرارية و الديمومة في العالم ولضمان حقيقته لا بد من وجود آخر يظهر له.

ولقد لجأت أرانت إلى بعض المظاهر التي تهدد الكيان السياسي للإنسان، من خلال إستثمارها لظاهرة الحرب، ففي مسار حياتها رأت شيئا من هذا القبيل من خلال هجرتها المتواصلة والهروب المتكرر والبحث المستمر عن مكان امن يكفيها الخروج من حالة الرعب والهلع، فقد كانت من نتائج هذه الحرب هدم المجتمعات الإنسانية بأسرها، وحيث يتم القضاء نهائيا على معالم التمدن والتحضر فيها، وهدم الشعب وتخطيطه يعني تخطيط جزء من العالم بفعل غير مبرر وغير قابل للتعويض، أي الوقوع في نظرة اختزالية وفي منظومة ضيقة عن العالم، بينما ما ينساه رجال السياسة أننا في الحقيقة داخل عالم نسكنه ونأثته ولسنا مجرد كائنات ملقى بها عرضا في العالم.

وترجع أرانت مرة أخرى لكي تؤكد بان لحظة تخيل حدوث حرب تقضي على إمكانية الوجود البشري على الأرض، على اعتبار أن الإنسان في هذا الوضع يصبح محروما من العالم والشعب الذي ينتمي إليه، محروما من فضاء الظهور مهددا في وجوده، وهذه هي غاية الإيديولوجيات العنصرية القومية والشمولية التي توصف بأنها لا كونية فهي في جوهرها تنكر للغيرية، وتقضي التنوع والتعدد، ولذلك تستحضر أرانت شبكة المفاهيم والمصطلحات كالتعدد والتناهي والعزلة وأرض المولد قصد تحديد التمايز بين الكائنات، فتصنف أرانت هذه الأخيرة إلى صنفين اثنين: الصنف الأول هو الفقير في العالم مثل الحيوان أو الحجر لأنه ليس لهم عالم وعلى الرغم من أنهما جزء من هذا العالم فهما محرومان منه، أما الصنف الثاني وهو متعلق بالإنسان الفرد المنخرط في العالم والموجود فيه وغني به، فالحرمان حسب فيلسوفتنا الألمانية تعاني منه بعض الشعوب والدول النائية على وجهها، والحرب والعنف والكراهية، والاقصاء

¹ المرجع نفسه، ص 180.

هي أسباب هذا الحرمان، إذا أن الحرب في جوهرها تعمل على وأد روح التعدد والتنوع في عالم العلاقات البشرية والذي يتشكل عندما يتكلم الناس ويفعلون شكل متعين ومتنوع.

ومن زاوية أخرى ترجع أرانت في تحليلها لأسباب غياب السياسي وفقدان فرصة الظهور والتواجد، إلى توسع الصحراء على حساب الواحة، فمجاز هذه الصحراء هو الحرمان الذي يعيشه الإنسان ويمنعه من الانتماء إلى عالم الإنسانية بل يرده إلى المنزل الحيوانية، فتتوسع هذه الصحراء لتكتسح الأخضر واليابسة وتبتلع الواحات والتي هي كمجاز للحياة والخصب، فالصحراء لا تترك أي شيء يعترض طريقها، فتبدأ بالتوسع أكثر حينما يقع الاعتداء على القانون ويحرم الناس من ربط العلاقات مع العالم والآخرين، وعندما يتنامى الخطر القادم من الأنظمة الشمولية وباندلاع حروب العدمية التي تطفئ وتكتسح ساحة العلاقات البشرية، بحيث تصبح هذه الحروب كمنبع للكوارث التي تجعل من العالم صحراء قاحلة وجرداء تهدم أمل الحركة والحرية، فحقيقة إن اكتساح صحراء المد الشمولي للعالم الإنساني هو بمثابة تدمير لكل ملكة تفكير أو فعل أو رغبة، عندما يقع الناس دفعا لتحطيم بعضهم البعض، بحيث يتخلون عن أهم خاصية تعبر عن إنسانيتهم وتواجههم الفعلي وهي خاصية التعدد La Diversité، فيندمجون في إنسان فريد، له أبعاد هائلة.

حيث ترى حنة أرانت بأن رجال السياسة قاموا بدمج المتعدد في الواحد، من حيث أنهم دمروا وهدموا الفضاء المشترك بين الناس، هذا الأخير الذي يعتبر من أهم خصوصيات العالم، فالإنسان في هذا الوضع طرد من الحياة والخصب إلى حالة من العزلة والحرمان، فرجال السياسة لم يفهموا شيئا من السياسة، وهنا نجد أرانت تحاول التمييز بين الوحدة solitude والعزلة isolement، فالعزلة حسب أرانت لا تعني وجود الإنسان بمفرده، بل هي أن يشعر هذا الإنسان بالغرابة على الرغم من تواجده بين الناس، فما يعرف بالعزلة في الفضاء السياسي، تسميه أرانت كآبة وسأم في حقل العلاقات البشرية، إذن فالعزلة ترادف العجز طالما أن العلاقات السياسية بين الأفراد مقطوعة تماما، وطالما تكتسح الشمولية مجال التواجد الإنساني بفرض سلطاتها على المجال الخاص باسم حماية المجال العام من أي اعتداء خارجي وعصيان داخلي وبسط النظام الشمولي على الكل.

وحسب فيلسوفتنا الألمانية فإن الإنسان في حالة العزلة والكآبة لا يحرم فقط من التواجد رفقة الآخرين بل وكذلك يحرم من رفقة ذاته، فالكآبة هنا خاصية أساسية للصحراء التي تعمل على محو المستقبل من الوجود، وتحاصر رمالها الحياة البشرية وتهددها، فصحراء النظام الشمولي تبقى في حالة نشاط وحركة من أجل التوسع وابتلاع الكل، بحيث يفقد

الإنسان الذي يعيش بداخله الأمل في لقاء عالم إنساني جديد وحيث يتحول الناس إلى مجرد حشود يتشابهون في كل شيء تقريبا.

فالإنسان في حالة نشاط وحركة صحراء المد الشمولي يفقد الإحساس بالفعل والافتعال والقدرة على الحكمة أو الرفض، وهذا ما يؤكد لنا بأن خطر هذه الصحراء القاحلة هو العمل على نزع إنسانية الإنسان، بحيث تغلب الصحراء على الواحات يؤدي إلى تقلص فرص الحياة والتواجد على الأرض، أي تقلص فرص الظهور سياسيا، لأن الواحات تجسد لعالم الثقافة والفكر، الذي يتعدى الفلسفة إلى تحقيق حياة تكاملية الأبعاد، فالواحة حسب أرانت بديل حتمي للصحراء القاحلة، مثلما يأتي النور ليحل مكان الظلام، والوجود مكان العدم، والفرح والسرور مكان الأحزان والآلام، هذا ما يجعل من عالم الواحات عالم الجوهر الحق، في مقابل الصحراء باعتبارها عالم المظاهر، فالقيم والسياسة حسب أرانت يجب أن تواجه صحراء الشمولية، فتقوم بتحطيم وهدم فكرها الحسابي واستبداله بفكر الواحة الغني والمبتهج بالحياة والطمأنينة والتنوع والتعدد والاختلاف، بحيث يكون تجسيد لفكر ثري وليس مجرد فكر تبسيطي اختزالي.

إن إهتجاس أرانت بالسياسة ومحاولتها في وضع اليد علي ماهيتها، قد عبر حقيقة عن الوعي الأرانتي بعمق الأزمة التي تخندقت فيها الكينونة الإنسانية في مضمار الأزمنة الحديثة. بحيث أصبح التساؤل عن معني السياسة مرهونا بمعنى الوجود الإنساني بالدرجة الأولى، هو وجود لم تستطع شعارات العقل التنويري والعقلانية الأنوارية أن تجسد وعودها له، وعودا رامت به في الرقي والتطور إلي مستوى الحرية و المساواة.

فما هي النظرية السياسية البديلة التي تنقل الإنسانية من مقام الصحراء الملتهبة إلي مقام الواحة المنتعشة؟ لماذا تأتي أرانت إلا أن تربط السياسة اشد الارتباط بالكينونة أو الحالة الإنسانية؟.

ثانيا: جوهرية البعد السياسي في الحالة الإنسانية

لقد كان الحديث عن الحالة الإنسانية هو حديث يضعنا حسب أرانت أمام استشكال فلسفي عميق لمفهوم الحياة الإنسانية وتحديد عناصرها، من خلال تمييز فيلسوفتنا الألمانية بين الحياة التأملية والحياة النشطة، وهذا ما يقرب التصور الأرانتي بغيره من التصورات الفلسفية، والتي رامت وضع اليد على ماهية الإنسان و الوجود الإنساني، و لعل محاولة أستاذها الألماني مارتن هيدغر كما جسدها مؤلفه الوجود و الزمان قد كان له الأثر الكبير على تأليف كتابها المعنون بالحالة الإنسانية أو الشروط الإنسانية. فهي كلها مؤلفات فلسفية حاولت وضع الإصبع علي الماهية الإنسانية، هذا الإنسان ككائن حامل لهم و قلق سؤال الوجود. فالفلسفة ظلت حسب أرانت منذ حدث ميلادها

إلى غاية أن صدعت الأزمنة الحديثة جهرا بموتها، كمحاولة للامساك بحقيقة الإنسان أو الطبيعة الإنسانية، غير أن إدراك غاية كهذه يبقى محاولة للقفز فوق الظل¹.

ذلك انه لا شيء يسمح لنا بالقول "أن للإنسان طبيعة أو ماهية كثيرة من الأشياء الأخرى، وبعبارة أخرى إذا كانت لنا طبيعة ما، أو ماهية ما، فالإله وحده يمكنه أن يعرفها أو أن يحددها"².

إن ما تقدم عرضه من أفكار حول الشرط الإنساني لنا بتصور مقارنة فلسفية جديدة من قبل فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت للحالة الإنسانية، تنفصل عن مقارنة التراث الفلسفي لمفهوم الإنسان، بل وكذلك تنفصل عن مقارنة أستاذها هيدغر، الذي كانت له قراءة غير إنسانية للإنسان، فأرانت تنظر إلى هذا الأخير كأفق يتجسد فيه انكشاف الوجود، ولأن كانت تتفق مع أستاذها هيدغر بأن الإنسان كونه لا إنساني بالضرورة³، فإن مقارنة أرانت تندرج ضمن مضمار التفكير في الحياة النشطة للإنسان، والتي ترسم لنا معالم الشروط المؤطرة لوجوده، أو إن صح القول تواجد الناس بعضهم مع البعض الآخر، فهذا التواجد مشروط بمجمل من القواعد والشروط التي تربطهم بالعالم، أو بأشياء العالم التي يواجهها الإنسان، والتي لا ترتبط فقط بالكيفية التي أعطيت بها الحياة الإنسانية، بل وتتجاوز ذلك لتشمل ما ساهم الإنسان في صناعته⁴.

هنا لابد، ودرا لكل سوء فهم قد ينجم عن استخدام فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت مفهوم النشاط، أن نميز بين هذا الأخير واستخدام كارل ماركس لمفهوم الممارسة، فلقد بينت أرانت في كثير من المناسبات الحد الفاصل بينها وبين كارل ماركس، إذ أن هذا الأخير يقرن الممارسة بالقدرة على الإنتاج، جاعلا من الإنسان ككائن مشتغل، إن هذا التصور الماركسي ما كان له في نظر أرانت إلا أن ينتهي بصهر الفعل الإنساني، والذي يبقى فعلا سياسيا يستلزم الحرية والعفوية، في دوامة الحتمية والضرورة والحاجة التي تستدعيها عملية الإنتاج والحياة الاجتماعية⁵. في حين أن الفعل الإنساني حسب أرانت يتربع قائمة الأنشطة والممارسة المكونة للحياة النشطة، فهو يتميز بالحرية والقدرة على البدء والمبادرة، لكنها قدرة تشتت التواجد مع الآخرين، ليس فقط من أجل توفير الضرورات المادية والبيولوجية التي تحافظ على استمرارية الحياة الإنسانية بقدر ما تسعى إلى النهوض بالحالة الإنسانية إلى مستوى شرطها السياسي.

¹ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne . Op, Cit, P 45.

² Ibid. P .45.

³ Ibid. P. 44.

⁴ Ibid. P .43.

⁵ Hannah Arendt, Qu'est ce que la politique ?. op, cit . P .124.

وبذلك يحل الناس حسب أرائهم محل الإنسان، فتمسي الحياة النشطة مسرحاً لنشاط هؤلاء، فتحل مجال حياة التأمل، هذه الأخيرة التي طالما آمن واطمأن لها الفلاسفة، غير أن هذا القول لا يحملنا الظن بأن أرائهم تستبعد وتقضي نهائياً الحياة التأملية للإنسان.

فالتوجه نحو الاهتمام والتأكيد على الحياة النشطة لا يعني أكثر من محاولة التفكير فيما نسي عبر تاريخ التراث الغربي من دلالة باطنية وعميقة للممارسة والنشاط بصفة عامة، والفعل السياسي بوجه التحديد، وبالتالي أضحي من الواضح استبدال المقاربة الفلسفية والثنولوجية والعلمية بمقاربة سياسية تنظر إلى الإنسان باعتباره فاعلاً حراً في الزمن، يعمل على نسج جمعية أضرابه معالم العالم الذي يعيشون فيه، مما يجعل منه مبدعاً سياسياً للتاريخ، فلا وجود ولا مكان للإنسان خارج الآخر والعالم والتاريخ، بل لا مكان لشيء اسمه الإنسان ضمن تصور أرائهم لحالة الإنسانية، ما دام أن ما ترمي إليه المقاربة السياسية هم الناس، فنحن أمام مقاربة سياسية متميزة انفصلت عن تلك التي أنجزت عبر تاريخ التراث الغربي لمفهوم الإنسان، وبيان أن ما أكدته فيلسوفتنا الألمانية بأن الفلسفة لم تنفك تتساءل عن معنى الإنسان، متناسية بأن هذا الأخير بدعة إلهية لا سبيل إلى إدراك كنهها، ما دام أن كل ما تتوجه إلى معرفته فهو مرتبط بالناس، على اعتبار أن هؤلاء الناس هم إنتاج لطبيعة الإنسانية ذاتها¹.

بحيث يكون التواجد مع الآخرين شرطاً ضرورياً، يمكن الإنسان من إدراك ماهيته، من خلال أن الإدراك الحقيقي للوجود الإنساني لن يتحقق إلا من خلال وراء حجاب الناس، فهو حجاب ينزع في ماهيته وكيونته عناصر الاختلاف والتنوع والتعدد، ويشعرها هذا الاختلاف كأفق يبقى درياً للسياسة والفعل المرتبط بها، مما يوضح لنا عن جوهرية البعد السياسي في الحالة الإنسانية، لأن السياسة حسب أرائهم مرتبطة أشد الارتباط بالفعل والتواجد مع الآخرين، أي ضرورة الإقرار بالتنوع والاختلاف والتعدد، فهذا الأمر ينطبق على الوجود والفعل معاً، على اعتبار أن الوجود هو وجود مع الآخرين، والمعرفة متجسدة لما له علاقة بالغير كذلك. كل هذه الأفكار كانت بمثابة الأرضية الخصبة التي انطلقت منها حنة أرائهم في بلورة وتأسيس رؤيتها للحالة الإنسانية، والتوجه منها إلى رصد معالم أزمة الإنسان في الأزمنة الحديثة. وبذلك يعد الدرب الذي شقته فيلسوفتنا الألمانية في مقاربتها للخطاب درياً فريداً ومتميزاً، من خلال نقدها واستنتاجها بأن الأزمة التي عرفها الإنسان في الأزمنة الحديثة هي أزمة سياسية بامتياز، ومنه فما هو المعنى الحقيقي للحياة النشطة؟ وما علاقتها بالسياسة؟.

¹ نبيل فازيو: الإكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أرائهم، مرجع سابق، ص 21.

ثالثا: الحياة النشطة وعلاقتها بالسياسة

لعل التطرق في البحث إلى الحياة النشطة وعلاقتها بالسياسة، يستدعي منا في البداية الإشارة إلى الحمولة التاريخية التي تحملها عبارة الحياة النشطة La Vita Activa في طياتها، فهي عبارة متجذرة في أعماق التقليد الغربي، فيعود ميلادها حسب حنة أرانت إلى حدث ميلاد الفلسفة نفسها، أي إلى ذلك الحدث الهام والحاسم الذي أحدث فجوة يستعصى حصرها بين البوليس Polis والفلسفة، والذي عبر عنه إعدام سقراط من طرف اثينا الديمقراطية.

بحيث سيحل التأمل كمجال لتحقيق الحرية، هذه الأخيرة التي لم يستطع الفيلسوف قائل الحقيقة في إيجادها داخل المجال العمومي، أي في السياسة، وتعود أرانت إلى فلسفة أفلاطون باعتبارها طريقا للتعبير عن سوء التفاهم الذي خيم على العلاقة بين السياسة والفلسفة¹. ففيلسوفتنا الألمانية التي لم تر في تأسيس الأكاديمية غير حدث انفصل معه رجال الفعل عن رجال الفكر، واستقل كل واحد منهم بطريقته الخاصة في العيش². ليغدو هذا الانفصال بين نوعين من العيش متعلقان بالفيلسوف والمواطن، ولكل رؤيته الخاصة للعالم، وهي من بين الأسس التي يركز عليها كل التراث السياسي والفكري والديني الغربي، هذا الأخير الذي ما فتئ يعلي من قيمة التأمل على حساب الفعل. إن التوتر الذي خيم طيفه على العلاقة بين الفعل والتأمل، بين الفكر والممارسة، الفلسفة والسياسة، الروح والمدنية، إنما هو إبراز لذلك الشرح الذي أحدث في إدراك العقل اليوناني للحالة الإنسان، بحيث يسعى هذا العقل في التنقيب عن مجال يستعيز عن المجال الطبيعي للحرية الإنسانية الذي هو الفضاء العمومي، وذلك إما باللهث وراء حرية جوانية مبتورة عن الغير، أو من خلال الظهور داخل مؤسسات جديدة تحل محل المؤسسات السياسية كما هو حال الأكاديمية والكنيسة.

وعليه فالحياة النشطة لا تنهل معناها الحقيقي وقيمتها الأساسية إلا في ضوء وصلها ومقارنتها بالحياة التأملية³، ومن خلال ما بينته فيلسوفتنا الألمانية من نسج خيوط الاتصال والانفصال بين حياة الفعل وحياة التأمل، فيكون مأوى هذه العلاقات تقسيم الحالة الإنسانية إلى شطرين، الحياة التأملية والحياة النشطة.

¹ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne.Op, Cit, P. 49.

² Ibid. P. 53.

³ Ibid. P. 51.

فالحياة التأملية مرتبطة بالإنسان وقدرته على التأمل في معنى الوجود، تأمل يتم في غياب تام لحركة الجسد، كما انه يستلزم و يشترط نوع من الصمت والهدوء، فلا غرابة أن يظل هذا الضرب من الحياة موضوع اهتمام المفكرين والفلاسفة ورجال الدين، ما دام انكشاف الحقيقة لا يتأتى إلا من خلال الصمت والهدوء التامين¹.

بحيث ستقتزن حياة التأمل بالسكون Repos، كما ستقتزن حياة النشاط بالممارسة التي هي نفس لحالة السكون التي ينجز في ضوئها التأمل، أي أنها حياة الفعل السالب الذي يستدعي إحداث تغيير في العالم من خلال المبادرة، أي أن دلالة الحياة النشطة كما كان لها أن تتحدد إلا بالسلب في نظر أرانت. الأمر الذي ترجمه التقليد الفلسفي الغربي بإعلائه وتمجيده من شأن التأمل على حساب الفعل والنشاط، تمجيد وإعلاء يرجع بالأساس إلى اقتناع اليونان بأن عمل الإنسان لا يمكنه أن يضاهي مهما كانت دقته وجماليته دقة وجمالية الطبيعة، هذه الأخير والتي لا يمكن أن تحاكي إلا بالتأمل والفكر وكتابة التاريخ.

وخلافا للتقليد الغربي الذي ينهل من الأفلاطونية، ترفض حنة أرانت وتآبى إلا أن تنحت معالم تصور إيجابي للحياة النشطة، بعيدا عن التهوين الذي ألحقه بها التأمل الفلسفي، لا غرابة أن لا تتردد ومنذ بداية حديثها عن الحياة النشطة في ربطها بالفعل السياسي وبضرورة التواجد في العالم مع الآخرين، كل ذلك صادر من قناعة أرانت بأنه وحده ذلك ما يمكننا من اقتلاع الممارسة والنشاط من اثر التهوين الذي طمس ماهيته عبر تاريخ الفكر الغربي.

و تعود أرانت إلى التأكيد بأن مجال الفعل السياسي هو أكثر العوالم الممكنة كشف عن ايجابية الوجود الإنساني، هذا الأخير الذي يمثل انخراطا في صناعة العالم برمته، و في هذا السياق الفلسفي تقول حنة أرانت "تتجذر الحياة النشطة دائما، أي الحالة الإنسانية باعتبارها التزاما نشيطا في فعل شيء ما، في عالم من الناس والأشياء المصنوعة لا تهجره ولا تتعالى عليه مطلقا"². ومعنى هذا القول حسب صاحبه أن العالم والآخر يشكلان ذلك الأفق الذي يتحدد فيه معنى الوجود الإنساني. فهذا القول قد يحملنا إلى الاعتقاد بأننا أمام محاولة أرندتية تهدف إلى إعادة النظر في المقولات الهيدغرية وعلى رأسها مقولة العالم والغير. فالناظر في التصور أرانت لعلاقة الإنسان بالعالم والآخر، يتبين له وجه انفصالها عن تصور أستاذها لهذين المفهومين، إذ أنه على الخلاف من أستاذها هيدغر الذي سقط حسب أرانت في تصور سلبي للتواجد مع الآخرين، وبالرغم من اعترافه بأهمية العالم ودوره كأفق معنوي تتحدد فيه دلالة الكينونة الإنسانية، غير أن أرانت تؤكد على قوة الصلة التي تربط التواجد في العالم، والتواجد مع الغير، كشرط ضروري تفرضه الطبيعة التعددية للإنسان، فالعالم بهذا الصدد حسب أرانت ليس معطى طبيعي سابق، بل هو نتيجة لهذا النشاط

¹ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne.Op, Cit, P50 .

² Ibid. P. 59.

ذاته، فأرانت تؤكد بأن الحالة الإنسانية خارج العالم أمرا يعد مستحيلا، ما دام أن وجود العالم في حد ذاته يبقى شاهدا علي حضور الآخرين واتحاد أفعالهم¹. فالعالم إذن هو المجال الذي يسمح للإنسان بالكشف فعله الإنساني بكل أبعاده، والسياسي منه بوجه الخصوص، خاصة وإن البعد السياسي يتجسد باعتباره حيزا من العالم يتواجد فيه الناس ككائنات نشطة وفاعلة.

ومن مآدى هذا القول فإن النشاط مرتبط اشد الارتباط بالظهور كما تسمي الحياة النشطة في حاجة إلى مجال يسمح بظهورها وانكشافها، ما دام أن تواجد الإنسان مع الآخرين يمثل أساسا من الأسس الذاتية التي تقوم عليها الحياة و لا يمكن أن تنقطع عنها.

ومن زاوية أخرى فالنشاط الإنساني يبقى رهين الارتباط بوجود الغير والتفاعل معه، وهو ما يختص به الفعل باعتباره النشاط الأكثر ارتباطا بالغير، لذلك أمكننا القول بأن التفاضل بين الأنشطة المكونة للحالة الإنسانية إنما مرده، من الناحية السياسية إلى مدي ارتباط كل واحد منهما بالغير والعالم، لذلك لا يجب أن يفهم من تركيز حنة أرانت علي الفعل السياسي أكثر من غيره استهجانا وهميشا لكل من الشغل والعمل، فهذا التفاضل بين هذه الأنشطة إنما يفهم في ضوء قراءتها السياسية للحالة الإنسانية².

وفي أعقاب ما تقدم ذكره يمكن القول بأن الحياة النشطة خصوصا، والحياة الإنسانية عموما تتحدد انطلاقا من التواجد مع الآخرين، وإنتاج العالم، وصناعة أشياءه، بحيث يصبح شاهدا علي وجود الآخر وعلى التعدد الذي يسكن حالة الإنسان³، التي تتوارى حقيقته وماهيته وراء شرط التعدد والاختلاف.

فالأزمة التي عرفتها الأزمنة الحديثة وباتت تعيشها الإنسانية جراء نسيان حقيقتها السياسية، إنما ستتجلى في موقف الإنسان الحديث من العالم والمجال العمومي كما بينت أرانت في كثير من قراءاتها، خاصة وأن موقفنا من العالم والمجال العمومي هو من أكثر الأمور إشكالا. فأزمة الإنسان الحديثة هي في الأصل أزمة مظلمة وحالكة، ما دام أن ابرز ما يميزها هو أفول مجال الظهور (المجال العمومي)، وتواري الفعل الذي يتحقق داخله (الفعل السياسي) مما سيبيشر باختفاء الآخر، وباختفاء العلاقة السياسية التي تربطنا معه سيعبر موقف الإنسان الحديث من العالم بوضوح عن هذه الأزمة، مادام أن العالم بمثابة النتاج من التفاعل والتواصل الحاصل بين الناس.

¹ Ibid. P.59.

² نبيل فازيو: الإكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أرانت، مرجع سابق، ص 25.

³ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne. Op, Cit, P.59 .

لقد كان أفول وغياب العالم، كبعد أساسي من أبعاد الوجود الإنساني ذو الطبيعة السياسية التعددية، أبرز سمات الأزمة السياسية في العصور الحديثة، وكان المجال العمومي من أكبر ضحايا الظلام الحالك الذي خيم على العالم في الأزمة المذكورة، بحيث سيفقد هذا الفضاء خاصيتين أساسيتين هما الظهور والانكشاف باعتبارهما من أهم المقومات الأساسية المكونة للحالة الإنسانية.

إن هروب الإنسان وانسحابه من العالم أي المجال العمومي، مجال تحقق الماهية السياسية للإنسان، قد مثل سببا رئيسيا في بزوغ الأزمة الحديثة التي تخندق الإنسان فيها، بحيث يمثل هذا الانسحاب من مجال الظهور والفعل، معلما من معالم الأزمة التي طالت ماهية الإنسان، هذا الأخير الذي أضحي مجرد هيمة ضالة حسب تعبير مارتين هيدغر تعيش كي تستهلك فقط، أي إشباع الرغبة البيولوجية، دون الاكتراث بأهم ميزة تميز الإنسان عن باقي الكائنات وهي ميزة الفعل والتواجد مع الآخرين، في إطار علاقة التأثير والتأثر، فالانسحاب من مجال الفعل والظهور لم يقتصر فقط على العامة من الناس الذين ما انفكوا يشيدون رؤيتهم للسياسة على قاعدة الأحكام المسبقة المعادية للسياسة ولكل ما يتعلق بها من أنشطة ومفاهيم، بل إن هذا الانسحاب طال المفكرين والفلاسفة كذلك وربما محترفي السياسية، ولعل تصاعد في المد التوتاليتاري الشمولي خير ما يستشهد به على ذلك.

لقد كان تفكير أرانت متجها نحو كشف الستار عن واقع الأزمة الإنسانية في الأزمة الحديثة، واقع لا يمكن فك شفراته إلى من خلال الاهتمام بالشرط السياسي للحالة الإنسانية، بحيث يمثل سقوط هذا الشرط في هاوية النسيان هو أسوأ ما عرفه الإنسان في عالم الحداثة وما نجم عنها، وهو ما يتجلى في هروب الإنسان وانسحابه من عالم الفعل السياسي، بحيث تحول هذا الإنسان إلى هيمة شغل كما سبق الذكر. لقد بات السؤال الذي يفرض نفسه حسب فيلسوفتنا الألمانية هو كيف يمكن فهم هذا الانسحاب؟ سؤال ينم عن رغبة أرانت في وضع اليد على مظاهر الورم السياسي الذي طال الأزمة الحديثة، هذا التساؤل يحيلنا إلى التوجه نحو تفكير أرانت في علاقة الإنسان الحديث بأبرز المفاهيم النازمة للشرط السياسي الذي يؤطر وجوده ويظل مفهوم الفعل السياسي من أبرزها وأجدرها بالدراسة، فما علاقة الفعل السياسي بالإنسان الحديث؟ .

كيف يمكن الجمع والربط بين الحالة الإنسانية والفعل السياسي والتواجد مع الآخرين في العالم حسب أرانت؟.

المبحث الثاني: الفعل السياسي كبراكسيس

تمهيد:

إن التفكير السياسي عند حنة أرانت ينطلق ويسير وفق هندسة محكمة، تحمل هذه الهندسة في ثناياها مفاهيم *Vita Contemplativa* والحياة النشطة أو الفاعلة *Vita Activa*، وينطوي تحت هذه الأخيرة مجموعة من المفاهيم المشكلة للفعل السياسي: وهي مفهوم العمل والأثر والفعل، ولكل مفهوم إعرابه أو نخته، أو نسجه التاريخي والنظري، فإذا كان العمل ينتمي إلى نظام البويسيس (*poiesis*)، فإن الفعل على خلاف ذلك على حسب أرانت فهو ينتمي وينظم إلى البراكسيس (*proxis*) بينما يكون الأثر واسطة بين العمل والفعل باعتباره أداة في الاستعمال. إن هذه الشبكة المفاهيمية بحاجة إلى تفكيك وتحليل من أجل رفع الستار عن سؤال السياسة، بحيث عمدت فيلسوفتنا الألمانية إلى استحداث أساليب تقنية وفلسفية، وقامت بالانشغال عليها بنوع من النقدية والتأويلية، ولعل أبرز التساؤلات التي ارتكز عليها بحث أرانت بما يخص هذه الشبكة المفاهيمية: "هل الحياة التأملية تختلف جذريا عن الحياة الفاعلة؟ أليس التأمل هو أيضا بوجه من الوجوه فعلا، أي فعل التفكير؟ وهل الفعل في طابعه الأدائي يخلو من تأمل؟ هل يتبدى العمل في طابعه الإنتاجي فحسب؟ أليس العمل هو أيضا فعلا بوصفه حركة خلاقة؟ هل يخلو العمل من الحرية التي تدرجها أرانت تحت مقولة الفعل؟ هل القطيعة بين "البويسيس" كنمط في الإنتاج والصناعة، والبراكسين كنمط في الأداء والفعل راديكالية؟"¹.

هل توجد هنالك تقاطعات بين نمط الإنتاج والصناعة، ونمط الأداء والفعل، باعتبار أن كل صناعة لا تخلو من الحركة والأداء، وكل فعل لا ينفك أيضا عن إنتاج أثر مادي أو رمزي، على موضوع الفعل؟. انطلاقا من هذه التساؤلات يمكننا الكشف عن حقيقة الشبكة المفاهيمية، ومن خلال محاولة التمييز بين مقولة (البويسيس)، ومقولة البراكسيس، هذا ما أكدته أرانت في الكثير من المواضع، وخاصة في كتابها: "وضعية الإنسان الحديث"، فكانت قراءة أرانت كقراءة تنويرية في التراث الفلسفي منذ الثقافة الإغريقية.

¹ محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ مقالات في النظرية السياسية لدى حنة أرانت، مرجع سابق، ص 165.

ثلاثية العمل، الأثر، الفعل

1- العمل:

تسعى حنة أرانت في كتابها "وضعية الإنسان الحديث" وخاصة في صفحات الأولى في التميز بين المقولات التي تشتغل عليها لتكشف لنا حقيقة الفعل السياسي هو ما يميز النشاط الإنساني، بحيث يرتبط العمل بالبعد البيولوجي للنوع البشري، فالعمل هو ذلك "النشاط الذي يتناسب مع المسار البيولوجي للجسم البشري"¹. ويمكن جوهره في الحياة نفسها. فالعمل يرتبط بالجانب الإنتاجي، فالهدف الحقيقي منه هو الحفاظ على النوع البشري أي العمل على صون الحياة الإنسانية من خلال التناسل وحب البقاء، فتبرز في وضع العمل حتمية وضرورة ضمنية تتعلق بالضرورة الحيوية، وهي كخاصية يشترك فيها الإنسان مع باقي الكائنات الأخرى مثل الحيوانات، فهدف العمل إذن هو خاصية الاستهلاك حيث يعبر عن الحياة في أمي تجلياتها. فهو يخص بالتالي الكون والفساد حسب مقولة الفيلسوف اليوناني ارسطو طاليس، أي أن ما يتم إنتاجه يتجه بالضرورة إلى غاية وهدف استهلاكي، بحيث يظهر عن الاستهلاك تجديدا في قوة العمل. التي بدورها تؤول إلى الإنتاج كما ذهب كارل ماركس²، إن الإنسان في وضع العمل أي في حدود الضرورة الحيوية يعتبر "حيوان عامل" حسب الاصطلاح الأرانتي، وينبغي أن نأخذ مفردة "حيوان" في حرفيتها بالذات ككائن حي أو منغمس بجذائره في الحياة، دون فهمها للمعنى السلبي للبهيمة. وهذا التصور لا يختلف عن التصور الأرسطي للإنسان، فأرسطو جعل من الإنسان "حيوان سياسي"، وهو ما جعل أرانت تستحضر فكرة تعلق السياسة منذ الإغريق في نطاق "تدبير الحياة" من مأكل وملبس ومشرب ومنكح، أي انه توجد حكومة بشرية همها الأساسي سياسة الأفراد تبعا للضرورة الحياتية غير أن الغاية منها إزاحة هذه الفكرة من بعدها الاجتماعي (المعيشي، الديمغرافي) نحو جانبها ونطاقها السياسي الصرف.

2- الأثر

إذا كان العمل هو النشاط الذي يتطابق مع العملية البيولوجية للجسم البشري، أي انه خاصية البعد الحيوي للنوع البشري الرازح تحت دورة الطبيعة، فان الأثر يقع على حافة هذه الدورة لكونه الوسيلة التي يتم بها الصياغة أو الحفظ، "فهو يوفر عالما اصطناعيا من الأدوات تختلف عن المحيط الطبيعي"³، أي أن الأثر يجسد عالما مصطنعا من الأشياء المختلفة تماما عن كل وسط طبيعي، فإذا كان العمل يتجه نحو غاية أساسية وهي ضرورة الانخراط في المحيط الطبيعي، فان الأثر غايته وهدفه في الانتماء إلى العالم، فالعمل حسب فيلسوفنا الألمانية يرجع إلى الزمن أي إلى الدورة الطبيعة

¹ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne .Op, Cit, P 41.

² Ibid. P. 131-133.

³ Ibid. P. 41.

التي تبدأ بالإنتاج وتنتهي بالاستهلاك، أو تفتح بالولادة وتختتم بالفناء، بينما ترجع أرانت الأثر إلى الديمومة من حيث انه يدوم من خلال الاستعمال ولا يستهلك: "إن الأدوات والآلات يمكنها أن تسهل العمل، ولكنها ليست نتاج العمل، ولكن منتجات الأثر، فهي لا تنتمي إلى سيرورة الاستهلاك، إنما تنتمي بالأحرى إلى عالم الأشياء المستعملة"¹. إن غاية الأثر هو ف

بركة شيء يستعمله الإنسان لتحقيق أغراض معينة، وما يستعمل الإنسان يدوم في الزمن، بينما ما يتم استهلاكه يفنى في الزمن، لأن في ذلك قوامه الجسدي والعضوي، فالعمل إذن فوري لأن الحياة تتجدد في كل لحظة، بينما الأثر هو غائي يتمتع بالشيئية، أي بحملة الأدوات والآليات التي يبتكرها الإنسان والغاية من ورائها هو الاستعمال². وبهذا المعنى يظل الحيوان العامل على هامش العالم لأنه منشغل بإشباع نزواته ورغباته والحفاظ على بقائه: "إن الحيوان العامل (Animal la borans)، لا يفر من العالم، ولكنه مطرود منه يعلم انه منحبس في خصوصية جسده، أسير إشباع الرغبات التي لا يتقاسمها مع احد و لا يوصلها إلى غيره"³ ومعنى هذا إن هذه المتطلبات والحاجات ذاتية أو فردية. وحسب أرانت فإننا في الأثر إزاء الإنسان الصانع (Homo Faber) الذي يخترع ويبتكر الوسائل والأدوات وذلك ليشتمل على غايتين أساسيتين هما: الهدف النفعي باستعمال الأدوات، والهدف الجمالي، أي الحرفة التي يزاوها الإنسان وتعبر عن جانبه العبقري والخالق، ويؤكد محمد شوقي الزين في هذا الصدد بأنه يجذب استعمال كلمة اثر على الحرفة لان الأثر في خاصيته في فلسفة حنة أرانت أن يدور في الزمن و يترك بصمات في الوجود الإنساني: "إن الأثر نفسه يقتضي دائما المادة التي نشتغل عليها والتي بالفبركة وبنشاط الإنسان العامل تتحول إلى شيء-في-العالم"⁴.

إن الهدف بهذا الصدد هو الشيئية في العالم التي تتميز بالتأثير في مجرى الأحداث، على اعتبار أن استعمال الأداة يؤدي إلى تغير مجرى العالم، وهذا ما تجسد أساسا حين ما تم استعمال التقنية سواء من الناحية الإيجابية بإبداع واختراع الآلات والوسائل والماكنات التي تسير للإنسان حياته اليومية، أو كذلك من الناحية السلبية من خلال اختراع وسائل الدمار من أسلحة تستعمل في الحروب والمنازعات: "إن التدمير الذي لا مفر منه هو عرضي في الاستعمال، لكنه لا ينفك من الاستهلاك... كان الإنسان المصطنع للأشياء دائما مدمرا للطبيعة"⁵.

وما هو جدير بالذكر فإنه يوجد تقاطع وتوازي بين العمل والأثر، على اعتبار أن الوسائل والأدوات المستعملة في العالم، يمكن استخدامها أيضا في الصيرورة الطبيعية وعلى سبيل المثال استخدام الإخصاب والوفرة، في زيادة الحاجات

¹ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne .Op, Cit . P 170.

² محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ تأملات في النظرية السياسية لدى حنة أرندت، مرجع سابق، ص 167.

³ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne .Op, Cit, P.167 .

⁴ Ibid. P 136.

⁵ Ibid. P. 190.

التي يتوقف عليها الوجود العضوي البشري. إن مثل هذا التقاطع هو بالأحرى استخدام "ذرائعي" للأثر كما تؤكد ذلك حنة أرانت.

3_ الفعل

إن التوجه والانطلاق نحو التحديد الدلالي للمفاهيم هو ابرز ما يميز مقارنة حنة أرانت وتحليلها للذهنية الثاوية في أعماق العقل الغربي، ولعل ما نجد في ذلك ما يبرر لنا تواجد تحديد دلالي لمفهوم الفعل عند أرانت في كثير من المناسبات فضلاً عن العمل والأثر، فإن الفعل حسب أرانت يعتبر النشاط الوحيد الذي يربط الأشخاص فيما بينهم دون وساطة الوسائل والأدوات أو الضرورة المادية، إنه النشاط الشائع بين الناس من دون توسط الأشياء ولا المادة، فهو يطابق الوضع البشري للتعدد، أي أن الفعل يتمتع بخاصية التعدد على اعتبار أنه يتعدى الاتهام بالذات (العمل من أجل الحياة، الأثر من أجل الاستعمال) نحو الاهتمام بالآخرين والتواصل معهم باللغة، فمن شأن الفعل أن يتواجد الأشخاص في العالم تجمعهم روابط من خلال خطاباتهم التي يتداولوها في تعبيرهم عن قضايا يتقاسموها، وإذا كانت كل جوانب الوضع البشري مرتبط بشكل ما بالسياسة، فإن هذا التعدد بالخصوص هو الميزة والشرط الأساسي لكل حياة سياسية، فالمعيار الأساسي والرئيسي للفعل هو التجلي الواضح للفاعل في الكلام والممارسة، فالتعدد جوهر العلاقة بين الأشخاص في العالم، فالفعل يقتضي حدوداً تربط بينها علاقات، أي أشخاص تعقد فيما بينهم الشعائر والممارسات عبر الكلام والتداول، فالفعل مرتبط بالكلام ويكشف عن الإنسان وكأنه يحاول أن يضرب في الأرض والنظر في الأفق من أجل أن يبدأ شيئاً جديداً في العالم، فبالإضافة للتعدد يكتسي الفعل خاصية "البدء"، أي أن الفعل هو افتتاح شيء جديد لا مثيل له، فريد من نوعه.

فالفعل ذو علاقة شديدة الترابط بالوضع البشري الخاص بالميلاد، ويمكن للبدء الجديدة المتأصلة في الميلاد أن تبرز نفسها في العالم وذلك لأن القادم الجديد يمتلك القدرة على البدء بشيء ما جديد، وهو الفعل، فإن من ابرز عناصر الفعل هو البدء، لأن هذا الأخير يعد متأصلاً في جميع الأنشطة البشرية .

هاهنا إننا أمام استلهاام صريح لروح العلاقة التي ما فتن يربطها هيدغر مع اللغة اليونانية، إذ أن فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت لم تتردد بالعودة إلى هذه اللغة من أجل تبصر المعنى العميق لمفهوم الفعل وغيره من المفاهيم الناطمة لصرح فكرها، ولذلك سيكون التعقب اللغوي للدلالة الأصلية لمفهوم الفعل المنطلق في تصور فيلسوفتنا لهذا المفهوم، وإن صح قولنا فإنه بمثابة النبوع الذي صرحت عنه في كثير من أرائها.

والمتمعن في فكر حنة أرانت يلاحظ بأن عودتها إلى اللغة اليونانية قد ارتبطت بقناعتها الراسخة بأهمية هذه اللحظة من الجانب السياسي، إذ كانت من منظورها واحدة من اللحظات النادرة التي تحققت فيها الحرية في التاريخ، فيمكن اعتباره حدث تجسدت آثاره بين جدران اللغة اليونانية التي باتت تستدعي اليوم الناظر في مشكلة الحرية، لإعادة اكتشاف ما تم نسيانه من معنى الحرية، هذه الأخيرة التي لم تبقى مجرد صفة يحملها الإنسان في التصور اليوناني، بل غدت من منظورهم جوهر الوجود الإنساني.¹

ولعل العودة إلى التراث اللغوي الإغريقي من طرف أرانت هو ما ساعدها في التدليل على خاصية البدء والافتتاح في كل فعل بشري. فكلمة "الأركي" في اليونانية (Arché) من الفعل "أركاين" (Archein) يعني في الوقت ذاته البداية والقيادة، وفي اللاتينية أغيري (Agere) معناه إنبجاس الحركة²، كما يمكن استنتاج التعدد الدلالي لمفهوم الفعل والذي يسكن عبارة "Agir" أي أن الذي بإمكانه أن يدشن ويستهل شيئا ما هو فقط من سبق له أن كان حاكما ومسيرا سياسيا، تبرر من ضرورات الحياة من أجل تطبيق مشاريع سراء في بلده أو في بلد آخر³. ولذلك يتطابق فعل البدء و الحرية في اللغة اللاتينية⁴، فميلاد الإنسان وخروجه إلى الوجود هو أهم و ابرز حدث يمكن انجازه والشروع فيه، وهذا ما يثبت على انه كائن حر، "فأن تكون إنسانا معناه أن تكون حرا. لقد خلق الله الإنسان من أجل أن يدخل إلى العالم ملكة البدء التي هي الحرية"⁵.

وفي الحقيقة يعد لجوء أرانت إلى اللغة اليونانية والتراث اللغوي الإغريقي بمثابة الحافز المساعدة في الإمام بفلسفة الفعل في جانبها السياسي، على اعتبار أن الفعل الذي تقصده أرانت هو الفعل "السياسي"، والذي سأحاول تبين أهميته في حقول اهتماماتها، غير أنه أضحي عليها منذ البداية القيام بمسح لغوي واصطلاحي لفحص دلالة الفعل بالنسبة للإنسان، وبالنسبة إلى الاجتماع البشري، لان الفعل يستلزم التعددية والمغايرة والاشترك.

فإذا كان العمل والأثر في خانة "الصنائي" (poiesis)، فإن الفعل ينتمي إلى خانة "الأداعي" (praxis)، غير أن هذه الثنائية لقيت اختلافا وتباينا فكريا وفلسفيا، وتباينت القراءات الفكرية وتعددت بحسب المنطلقات والأهداف النظرية خصوصا مع ماركس وهيدغر، فإذا كان أرسطو هو من الأوائل الذي وضعوا هذه النظرية على محك التفكير الفلسفي بهدف إرسائه للفلسفة العملية في "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، "فقد كانت المعضلة الرئيسية التي واجهها هي موقع العقل في خارطة الفضائل الفكرية. هل التعقل بوصفه قدرة على التداول حول ما يشكل سعادة الإنسان

¹ Hannah Arendt. La crise de la culture, op, cit.P. 119.

² Hannah Arendt, Qu'est ce que la politique ? op, cit . P .71.

³ Hannah Arendt. La crise de la culture, op, cit .P.216.

⁴ Ibid.P. 216.

⁵ Ibid.P.217.

هو علم أم فن؟¹ يجيب أرسطو حول هذه الفكرة في الأخلاق إلى نيقو ماخوس "ليس التعقل علما ولا فنا: فهو ليس علما لان موضوع الفعل قد يكون شيئا آخر غير ما هو عليه، وليس فنا لان نوع الفعل هو شيء آخر غير الإنتاج. يبقى أن التعقل هو استعداد ترافقه القاعدة السليمة وقادر على الأداء في ميدان ما هو خير أو سيء بالنسبة إلى الكائن البشري. بينما الإنتاج له غايته في غيره، فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الفعل، حيث أن الممارسة الحسنة لها غايتها في ذاتها"² ولعل هذه الفقرة الأخيرة في النص تبرز لنا الاختلاف والفرق بين العلم والفن على وجه العموم، وبين الفعل والعمل على وجه الخصوص، فالفعل كإداء تكمن غايته في ذاته، فهو ينتمي لزمرة كل الأفعال النظرية من تأمل، وتذهن ورؤية، فأرسطو بهذا الصدد يسير وفق النهج الأفلاطوني، أما العمل فتكمن غايته في أمر آخر، خارج الذات، فهو يوضع في خانة الأعمال والأشغال اليدوية والفنون العملية من صناعة وتقنية، أما هنا فيسير أرسطو عكس النهج الأفلاطوني الذي حط من شأن الصنائع الفنية. من هنا يتضح لنا جدية توظيف أرانت للتمييز بين ثنائية الصنائعي والأدائي في محاولة منها لقراءة العالم المعاصر، ولإرساء نظريتها في السياسة، إذا لاحظت أرانت بأن هذه الثنائية تعرضت للرأب في التاريخ الحديث والمعاصر بعد الصدع الذي أقامه أرسطو، والجمع بين "الصنائعي" (البويسيس) و(البراكسيس) الأدائي، آل بطبيعة الحال إلى عقل أدائي وذرائعي حيث لم تستطع السياسة أن تنفك من التقنية، وبلغت ذروة الأوج في الأنظمة الشمولية (الكليانية) التي جمعت بين التنظير السياسي، واستعمال التكنولوجيا لتحقيق غايات ذرائعية خفية، بل وأكثر من ذلك لتجسد أهداف وغايات إرهابية وبيروقراطية (استعمال القنبلة الذرية في هيروشيما وناكازاكي)، من أجل الترويع وزرع الخوف، وكذلك استخدام مختلف الأسلحة الفتاكة في الحرب العالمية³.

ما تؤكد أرانت في هذا المقام هو أن سبب فساد وفقدان السياسة لمعناها وجوهرها هو الخلط في المفاهيم الناعمة في السياسة، مما جعل فيلسوفتنا الألمانية تستعير التميز الأرسطي الأصيل، والاشتغال عليه قصد اشتقاق فكرة مغايرة عما هو مألوف في التصور السياسي الحديث والمعاصر، غير أن المهم في التميز الأرسطي بين الصنائعي والأدائي ليس هو الغايات، وإنما المبادئ، على اعتبار أن الغاية في البويسيس هي صناعة شيء أو ابتكار أداة، والغاية في البراكسيس هي بلوغ الفضيلة أو الوصول إلى السعادة، فأرانت تؤكد على المبدأ لا الغاية، والمبدأ ليس كقاعدة سلوكية وأخلاقية، ولكن كمصدر الفعل، أي انبثاقه كفوارة تنطلق منها الأفعال اللاحقة وتتشابه.

¹ محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ مقالات في النظرية السياسية لدى حنة أرندت، مرجع سابق، ص 169.

² أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة تريكو، باريس، فران، 1987، ص 111.

³ محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ مقالات في النظرية السياسية لدى حنة أرندت، المرجع السابق، ص 170.

فأرانت توافق أرسطو في كون أن الفعل غايته تكمن في ذاته بعيدا عن الأدوات والصنائع، في مقابل ذلك فإنها تقوم بإزاحة بليغة عندما تحيد عن الطابع الغائي نحو المبدأ أو لحظة الانبثاق، فالفعل حسب أرسطو ليس سوى وسيلة لتحقيق غاية أرقى هي بلوغ السعادة والفضيلة، بينما كان الفعل مع أرانت مرهون بإمكانه وليس في ضرورته، وقامت بتوسيعه نحو عامل آخر استفادت منه من فلسفة كانط، ألا وهو الحرية، وهذا ما سأوضحه في أفكار لاحقة، فابتعدت أرانت تدريجيا عن التصور الأرسطي عندما تخلت عن البعد "الغائي"، وعندما لاحظت بأن الفعل يزرع في نهاية المطاف، تحت الأثر، أي ابتكار وإنتاج شيء ملموس يمكن استعماله وتداوله، فالفعل إذن حسب أرانت ظل سجين جدلية الوسائل والغايات. وما هو معروف بأن الفلسفة العملية الأرسطية قائمة بأسسها على هذه الجدلية، فما هو مؤكد بأننا نداول دائما بشأن الوسائل وليس بشأن الغايات مثلا، "لا يداول الطبيب بشأن شفاء المريض، فهو يعرف مسبقا أن الغاية هي شفاء المريض، لكنه يداول بشأن الوسائل الموصل إلى برئه (إجراء عملية جراحية،.. تقديم أدوية ناجعة.. إلخ)"¹. وبذلك يكون الإنسان هو مصدر الأفعال، والتداول متعلق بالأمور الممكن تحقيقها من طرف هذا الإنسان الفاعل نفسه، على اعتبار أن أفعالنا تستهدف غايات أخرى غيرها.

تلاحظ أرانت في القياس العملي الأرسطي (مقدمة كبرى وهي الغاية، نتائج جريئة وهي الوسائل). أن جدلية الوسائل والغايات تصدق على الأثر وليس على الفعل، على اعتبار أن مثال الطب الذي قدمه أرسطو هو حرفة وليس فعلا محضا، فالطبيب يمكنه استشارة زملائه ومناقشتهم ومحاورهم قصد معرفة خبرتهم، فيدخل ذلك في سياق التواصل، غير انه لا يعد نشاطه سوى اثر يستكين لتلك الجدلية. أما الفعل الخالص الذي تقصده أرانت فهو مجرد كل التجرد من الضرورات العضوية (العمل) ومن الاستعمالات الاداتية (الأثر) حتى وإن كان له بهما تقاطع في بعض الماديين، في مقابل ذلك فالفعل مع أرانت يتميز بالعفوية وهو غير متوقع، خلافا للقياس العملي الأرسطي الذي يشترط الخبرة وضرورة الانتقال من الوسائل إلى الغايات عبر ثلاثية التداول والقرار والتنفيذ، أي ضرورة انتقاء الوسائل الملائمة ثم الإجماع حول صلاحيتها، ثم أخيرا انجازها، بتطبيقها على الموضوع². فمعظم الفلسفات العملية من أرسطو إلى دونالد ديفدسون مرورا بابن مسكويه، كانت سجينة هذا القياس العملي المشروط بالتدبر والتخمين، "في حين أن الفعل في خصوصيته له نقطة الانبثاق والبدء و ليس له نهاية متوقعة"³، فهو متحرر من جدلية الوسائل والغايات، ومن التصور السببي المحض.

¹ المرجع نفسه، ص 171.

² المرجع نفسه، ص 171.

³ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne .Op, Cit .P. 196 .

الفعل السياسي

مما لا شك فيه أن الفعل الذي كانت ترمي إليه حنة أرانت هو الفعل "السياسي"، فالفعل قد اكتسب عبر تاريخ التراث الفلسفي من اليوناني إلى عصور الأزمنة الحديثة والمعاصرة دلالة مغايرة تتصل في الكثير من الأحيان بالمجال الاجتماعي والاقتصادي منه بالسياسي، الفعل في هذا التصور الفلسفي، كان سجين الضرورة الحياتية (العمل)، والضرورة العائلية (الأثر)، بمعنى في نطاق الاقتصاد والاجتماع عبر أساليب الإنتاج وكثرة المال، ولم يكن له أي توسيع في الإمكان الفعلي كما تنم عنه السياسة. لكن ما الذي يختلف به الفعل الأرائقي عن الفعل في التطوير الفلسفي؟ سؤال يحيلنا إلى فكرة طريفة تستعين بها أرانت للبون عن جوهر الفعل هي: المعجزة (Miracle)، وبالتالي لا ينبغي أن تحجبنا المفردة أو تهجم علينا بكثافتها الدينية أو اللاهوتية، "ينبغي أخذ المقولة في حرفيتها كشيء غير متوقع ومعرض للدهشة أو البهت، فهناك عامل الأماكن وعامل الرؤية في هذه المعجزة العادية فالفعل هو في كل مرة ولادة جديدة، تفتق مفاجئ، بروز طارئ يجعل من عفويته أمر يثير التعجب والفضول"¹، وهو مشهدي يثير الانتباه: "كل فعل إذا ما أدركناه ليس من وجهة الفاعل و لكن من وجهة المسار داخل الإطار الذي ينتج فيه ويعطل التلقائية، فهو معجزة"² فالفعل هو قدرة بشرية على بدء مجموعة جديدة من الأحداث و نتيجة طبيعية للميلاد لأننا كأفراد ولدنا من كائنات تقوم ببدايات جديدة وغير متوقعة، وحيث أن الفعل كبداية كامن في الميلاد، فهو تحقيق للحرية، ما يجعل من أرانت تؤكد بأن الفعل يحمل معه القدرة على عمل المعجزات، فإذا البداية كمبدأ مصاحب للفعل وذلك بشق طريق في المسار. وما هو غني عن البيان القول بأن أرانت قد استثمرت الذخائر الاشتقاقية في اللغة الإغريقية لاستخلاص دلالة للفعل، وبخاصة مفهوم "الأركاين" في دلالاته المزدوجة بوصفه بداية (مبدأ أو مبتدأ) و قيادة (مسار أو خبر) فالبداية تحيل إلى هذه "المعجزة" كولادة فريدة، ووعده ببداية جديدة، مما يجعل من الفعل كميلاد جديد يفصح عن النفس وينجز ما هو غير متوقع، أو شرخ في نظام الزمن يجعل من الفعل إيقاعا نادرا، فالقيادة تمدد هذه الولادة في صيرورة لا تنفك عن التحول و التنوع، و ما لاحظته أرانت في الثقافة اليونانية بأن تجعل من القائد "الأركون" (Airkhon) يفتتح ممارسة جديدة ويمدد هذه الممارسة في شكل تصرف أو شؤون يقوم بتديرها، غير أنه لا يكون قائدا إلا إذا تحرر من قيود الضرورات الحياتية (العمل) لينفرد بالأفعال تضفي عليها الفريدة والبطولة³. فالفعل هو إذن جوهر وصلب السياسة، لأنه يفيد البدء أو إنتاج ممارسة جديدة، فإن القول يفيد التعدد، إذ لا يمكن

¹ محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ تأملات في النظرية السياسية لدى حنة أرانت، مرجع سابق، ص 172.

² Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne. Op, Cit . P.234 .

³ Hannah Arendt, Qu'est ce que la politique ?. op, cit . P. 88 .

تشكيل فكرة عن السياسة من دون أفعال تأسيسية وأقوال تداولية تعبر كلها عن المكان العمومي الذي تتفاعل فيه التجارب البشرية كما سألين ذلك لاحقاً.

والتعدد هو قوي بالعلاقات الرابطة بين الأشخاص أكثر من الأشخاص في حد ذاتهم، أي أن القيمة في الفعل هي للعلاقات لا للحدود لأن الفعل بالمعنى السياسي، يجد كامل دلالاته ومغزاه في العلاقة بين الأفراد كتفاعل وتواجد، أي وجود الأفراد قبالة بعضهم البعض.

ومن هذه المفردة الأصيلة يمكن التطرق للمصلحة في ما يخص الشؤون البشرية من مال وأعمال والتي تنتمي بالأحرى إلى النظام الاقتصادي، أما الفعل أنه في دلالاته السياسية هو ما يؤكد التفاعل بين الأفراد فيتولد من هذا التفاعل شبكة من الأقوال والأفعال تكون بمثابة القاعدة الأساسية التي ينبنى عليها صرح سياسي مثل المكان العمومي أو الأغورا (Agora) كما كان الحال في المدينة الإغريقية. وهنا يجدر توضيح حقيقة العلاقة بين الفعل والقول كعلاقة ضرورية وذاتية وليست عرضية، مما يعني أن القول واحد من المقومات الذاتية للفعل التي لا يكون بدونها، "فالفعل يبقى النشاط الوحيد الذي يفقدانه اللغة لا يفقد فقط سمة إنكشافه، بل كذلك ذاته القائمة به، إذ يمكن أن نقول أنه لن يبقى هنالك ناس بل مجرد رجال آليين ينفذون أفعالا غير مفهومة من منظور إنساني"¹. وبذلك يكون القول أو النطق بمثابة جوهر للفعل بما هو قدرة على الانكشاف وإخراج الإنسان من مجال وجوده البيولوجي ومن الجسد ليتجلى أمام الآخرين ويساهم معهم في صناعة العالم. فتصور مجال الفعل السياسي لا يتم حصوله إلا بالاعتقاد باللغة والفكر معاً، فعندما تؤكد أرانت بأن المكان العمومي هو مجال الظهور أو الانكشاف². فإنها تصدر في صورتها هذا عن اعتقادها بأن اللغة هي النافذة التي تكشف بانكشافها عن الوجود الفاعل، ووجود الإنسان السياسي.

ونافل القول بأن الفعل من شأنه أن يفتتحه الفرد هنا والآن في لحظة انبثاق، ثم يتواصل مع الأفعال الأخرى ويتشابه بها، ومفاد هذه الفكرة أن كل فعل يصدر عن الفرد لا بد أن يرتبط بالأفعال الأخرى، فلدى صدور الفعل يتخذ شكل "الأركاين" بالمعنى الإغريقي، بمعنى بدء أو افتتاح وفي مساره يتخذ شكل "الأغيري" بحضور الأفعال الأخرى، بمعنى التدبير الذي يتجلى في الشؤون والمصالح، أي الاشتراك في صناعة شيء وتداوله بالطرق المعروفة في الاقتصاد من بيع وشراء، ولعل ما يبرز هذا التلاقي للأفعال وتلاقح المصالح بشكل جلي هو السوق.

غير أن هذا مجرد إزاحة للفعل من فوارته الآنية نحو صيرورته الغائية في شكل تسويق وإنتاج، فقد كانت محاولة أرانت إحلال العدول من العلة الغائية التي استبدت بمفهومنا للفعل منذ أرسطو، لتركز فقط على العلة الفاعلة، أي ما يبتكره

¹ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne .Op, Cit, P . 235.

² Hannah Arendt, Qu'est ce que la politique ? .op, cit . P. 140 .

الفرد هنا والآن، من صيغ في الأداء والاجتماع البشري، وما هو غني عن البيان بأن الفيلسوف اليوناني أرسطو قد فكر في العقل بطريقة وأسلوب غائي، أي ما تعلق بالأثر أو ما ينتجه الفعل من شيء ملموس، وفكر في العلاقات البشرية من وجهة نظر الصانع والأعمال المنجزة¹.

إذن ما تسعى إليه فيلسوفتنا الألمانية هو إزاحة "البداية الغائية" باتجاه "البادي الآني"، قصد نقض صيغة الوسائل والغايات المطبقة على الفعل نحو صيغة البداية الفاعلة في ارتحالها نحو التفاعلات الخلاقة، على اعتبار أن صيغة الوسائل والغايات تنطبق على الأثر، أي بمعنى آخر الصانع ذات القيمة الإنتاجية والتسويقية، فمن الخطأ جعل الفعل تحت سلطة الأثر. حتى وإن كان بينهما تداخل وتقاطع في ميدان الشؤون البشرية، على اعتبار أن الأثر ينتمي إلى عالم غير سياسي، من حيث ارتباطه بالابتكارات الصناعية، والإبداعات اليدوية، فهو يقيد الربح والمنفعة كما هو الحال في التجارة والأسواق فهو لا يفيد التداول والتواصل عبر قيم الحوار والحرية والعقل والحق والواجب، فهو وثيق الصلة بالأشياء التي تتحول من القيم الإنتاجية إلى القيم الاستعمالية، فلا تتجاوز ذلك باتجاه الفكرة السياسية أو الممارسة المدنية².

ولقد إنجر من تحول الفعل إلى أثر خضوع السياسة لمقولات الاقتصاد، وتحولت العلاقات البشرية إلى قيم إنتاجية يحكمها منطق البضائع والصنائع ويسودها منطق المنفعة المعممة، وقد قام هذا التصور بقتل السياسي والإعلاء من شأن الاقتصادي. بحيث تجلت نتائج ذلك بوضوح حيث أصبح كل شيء يباع ويشترى، وأضحت البورصة المعيار المتحرك والمدير في وزن الأمور بميزان معدل النمو والدخل الفردي.

غير أن السؤال الجوهرى الذي يطرح نفسه بهذا الصدد هو: هل اختفى الفعل السياسي لصالح الأثر الصنائعي؟ بمعنى آخر هل تحويل قيم البراكسيس إلى معايير البويسيس انجر عنه سقوط السياسي؟ لعل ما تؤكد أرانت بأن سبب الضرر الذي مس جوهر السياسة هو بطبيعة الحال الحكم على الفعل من خلفية الوسائل والغايات، على اعتبار أن العمل والأثر، أي نظام العائلة (المسكن والمأكل والمنكح) ونظام السوق (الإنتاج والتسويق والاستهلاك)، قد اجتاحت نظام الحكم (التداول، الحوار، التواصل، القرار)، وكانت النتيجة بالتالي هي التفكير في السياسة من خلفية تدبير المنزل، أي تعميم نظام العمل على نظام الحكم. "وقد ساد الخلط من كون أن رب البيت يتحرر من الخدمات العائلية يتبنى العبد كما كان شائعاً في نظام الرقيق لدى اليونان، ومن كون صاحب الحرفة يتحرر من التنفيذ لينفرد بالتأمل والتفكير، هذا يتضح جلياً في التميز الذي قام به أفلاطون بين المعرفة والأداء، على اعتبار أن المعرفة تنتمي إلى مجال الحياة التأملية،

¹ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne. Op, Cit, P. 255.

² محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ أملاّت في النظرية السياسية لدى حنة أرندت، مرجع سابق، ص 174.

بينما الأداء ينتمي إلى مجال الحياة الفاعلة، فهناك من يعرف دون أن يفعل وهم من في الغالب من لهم علاقة بعالم الكائنات المفارقة مثل: الحقيقة والخير والفكرة السامية، وهناك من يفعل دون أن يعرف، وهم في الغالب من لهم علاقة بالأشياء اليدوية، إذ التأمل مثلا المهندس ينجز الفكرة، بينما يقوم العامل(البناء) بتنفيذ الفكرة بالأدوات والمواد لبناء المنزل، على اعتبار أن العامل يقوم بالتنفيذ دون الحاجة إلى المعرفة، والتأمل يعرف من دون حاجة إلى التنفيذ.¹

إذن يوجد خلط في المطابقة بين "رب البيت" من جهة وصاحب الحرفة من جهة ثانية، مع الحاكم في السياسة الذي له مسؤولية ساسة الرعية، وإحسان رعايتهم، مثلما يقوم رب البيت بتكفل أسرته وصاحب الحرفة بسياسة عماله في تنفيذ المشاريع، لقد بين التمييز الأفلاطوني خاصية المعرفة بكونها سلطة، من خلال أن السيادة التي يتمتع بها "رب البيت" على عياله، و"صاحب الحرفة" على عماله والحاكم أيضا له سلطة على رعيته، وبمعنى آخر أن تكون لهم فكرة أو مشروع قابلين للتنفيذ، ولهم القدرة على الاتصال بالحياة التأملية في صياغة الفكرة، ليأتي العبد أو العامل أو الحكومة في صناعة القرار وتنفيذه، فإذا كان صاحب السيادة يتمتع بالحياة التأملية، فان أفلاطون يضيف عليه أيضا جانبا من الحياة الفاعلة، وهو إما تناقض عجز أفلاطون في حله، وإما تكامل يريد التوكيد عليه على اعتبار أن الفيلسوف الملك في الجمهورية مثلا، لا يكفي التأمل في أحسن الأشكال الممكنة للحكم البشري، بل له أيضا القدرة على تدبير المدينة بالقوانين، أي القوانين بالنسبة إلى الأفكار و هي بمثابة التنفيذ بالنسبة إلى التداول والقرار، فكما يصنع النحات التمثال بناء على فكرة يقوم بتجسيدها، فان الفيلسوف الملك يصنع أيضا القوانين التي من شأنها تجسد الأفكار و تربط التفكير بالتدبير أو المشاريع بالانجازات²، وهذا ما يبين لنا من جانب أن الفعل في حقيقته تحول إلى نوع من الأثر، بتعبير آخر صناعة وتدبير تؤطرها جدلية "الوسائل والغايات" وبداية الأدوات فأرانت تؤكد بأن: "نجاح و استمرار الفعل في تحوله إلى نمط من الفبركة، يبرز من خلال معجم النظرية والتفكير السياسيين: ويتعذر أو يستحيل معالجة ودراسة هذه المسائل من دون استعمال مقولة الغاية والوسيلة، ومن دون التفكير بمفردات الاستعمال الأدائي"³. وفي نهاية المطاف أصبحت السياسة وسيلة من اجل غاية أرقى تجلت عند اليونان في حماية الأخيار من الأشرار، وفي العصر الوسيط من خلال خلاص الأرواح بحيث تحول الدين إلى سياسة الذوات وتدبير النفوس، أما في العصر الحديث فتجلت من خلال جودة الإنتاج والتقدم الاجتماعي، فيصبح الفعل من هذا التصور وسيلة في تعميم القيم أو تحرير النفوس أو ترقية الإنتاج، في حين أن الفعل في التصور الأرائي هو تطور لا ينتهي بتحقيق و بلوغ النتائج و الغايات بقدر ما هو في الأصل براكسيس البنية، بمعنى أدق فهو يحمل غايته في ذاته و ليس

¹ المرجع نفسه، ص 174.

² المرجع نفسه، ص 176.

³ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne .Op, Cit, P . 293.

كوسيلة أو هدف في شكل تطبيق أو إنتاج. وفي هذا الوضع نستحضر ما قام به الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في العصر الحديث من خلال رأيه التصدع بين المعرفة والتنفيذ أو "البراكسيس" و "البوبسيس" المنجرة من تسامي الفكر وتنامي الأداة، فكانط جمع بين الابتكار الخلاق والإنتاج الفعال واللذان تجسدا في شخص "الإنسان الصانع". فهذا الأخير لا يكتفي بفبركة الأدوات ولكن له بها معرفة صريحة في شكل خبرة نظرية، أو معرفة ضمنية في شكل مهارة عملية. فقد قام كانط بمزاوجة بين المعرفي والأدائي وهذا ما يتضح جليا في عصر التقنية مع تعميم صورة المهندس الخبير، وما قام به كانط هو إبراز "المسار" وحجب "الإنتاج" أي بمعنى آخر إعلاء الحكم الجمالي أو ملكة الذوق على حساب الحكم البرغماتي. مسار الصناعة هو أحق وأهم من الشيء المصنوع¹، واتجه كانط لإبراز القيم الجمالية والعبقرية للإنسان (الصانع) وإعلاء من شأن الخبرة والمهارة على حساب السلعة والاستهلاك. وبالرجوع إلى فيلسوفتنا الألمانية حنة أرانت فإنها لا تعترض على التوفيق الكانطي عندما تعالج مسألة "الحكم" لدى كانط غير أن ربط المعرفة بالتنفيذ أو العقل بالعقل يظل وبالرغم من ذلك أسير العاملين الرئيسيين اللذين قاما بتحويل الفعل إلى أثر وهما "جدلية الوسائل والغايات"، "وبداهة الأدائية" فإذا كانت أرانت تأخذ بالتصور الكانطي حول أسبقية جلال المسار على جلال الغاية، فإنها تبتعد من الطابع الأدائي المصاحب لهذه الصيغة². ففيلسوفتنا الألمانية تركز على الطابع الأدائي للفعل (performative)، على اعتبار أن الأداء من شأنه أن يبرز ويوضح البراعة في التصرف، فهو يدل على القيمة الجمالية للفعل، وهنا نجد التصور الأرائتي يبتعد شيئا فشيئا عن التصور الكانطي باعتباره تصور يمنح للفعل قيمة "أدائية" شبيهة بالفنون التنفيذية من عزف ورقص وعرض، فليس غريبا إذا كانت أرانت ترى في التراجيدية الإغريقية الصورة المثلى في وصف السياسة، لأن جوانب المسرح والعرض الفني تليق بشكل واف بالفعل كأداء وليس كأثر أو غاية راقية. هكذا يستلزم النظر إلى الفعل حسب الفعل الأرائتي كأداء متحرر من سجن العلل والغايات والتجرد من الطابع الأدائي. ومنه ما هي المفاهيم التي تعيد للفعل السياسي قيمته "البراكسية" بعيدا عن التصور الصنائعي؟ وكيف يمكن لهذه المفاهيم أن تبرز الخاصية الأدائية للفعل السياسي؟.

¹ محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ تاملات في النظرية السياسية لدى حنة أرانت، مرجع سابق، ص 176.

² المرجع نفسه، 177.

المبحث الثالث: السياسي والحرية

"المكونات الرئيسة لفلسفة الفعل عند أرانت"

من المؤكد القول بأن الهدف الرئيسي والغاية المنشودة من بحث وتنقيب حنة أرانت عن حقيقة الفعل السياسي، واعتبار هذا الأخير هو أداء وبراعة فنية من الطراز الأول، صادر عن قناعة وجرأة هذه الفيلسوفة الألمانية في محاولة تشييد صرح سياسي خالي من ضرورات العمل والأثر، كما برزت هذه الجرأة الفلسفية على مقدرة أرانت في استنبات البذور المؤسسة للفعل السياسي، وقد استندت في بحثها وتنقيتها إلى أهم المفاهيم والمقولات التي كان وجودها الفعلي في الثقافة الإغريقية، فقد قامت أرانت باستحضارها وإعادة استثمارها وتوظيفها من أجل نسج نظرية سياسية جديدة، تتبدى هذه المفاهيم والمقولات في: التعدد باعتباره الشرط الأساسي للحياة السياسية، والحرية باعتبارها جوهر السياسة، والمكان العمومي باعتباره فضاء الظهور والانكشاف السياسي للإنسان، فهي بمثابة المفاهيم المفاتيح الأساسية في قراءة المشهد السياسي، وفهم حقيقة وماهية الإنسان السياسية.

بالإضافة إلى ذلك فإن ما يبرز الجرأة الفلسفية لفيلسوفتنا الألمانية هو قراءتها النقدية المتجهة نحو نحت تصور جديد ونظرية سياسية حاملة لأهم المفاهيم التي بات الفكر السياسي الغربي يدور في فلكها، مفاهيم شكلت صلب النظرية السياسية لأرانت، ما يجعلني أبتجّه بنوع من التحليل والتفصيل في أهم المقومات التي يتأسس بها الفعل السياسي.

أولاً: التعدد شرط كل حياة سياسية:

تنطلق حنة أرانت من نظرة علمية سياسية متعددة تؤكد فيها القيمة والثلث للثمن والتنوع والاختلاف والتعدد، على اعتبار أن هذه الأخيرة هي قانون الأرض، فالسياسة تقوم على واقعة بشرية واحدة هي التعدد الإنساني، بمعنى آخر السياسة هي النشاط الوحيد الذي يضع الناس مباشرة جنباً إلى جنب، فلا أحد ممن هو موجود بمفرده، وأن يحي الإنسان هو أن يوجد في قلب أشباهه وفي حضن المدينة polis، وأن ينقطع عن الناس معناه الموت، وبالتالي فإن موضوع السياسة ليس الإنسان لوحده بل وجود الإنسان في العالم، والعالم هو المكان المناسب لميلاد الفعل السياسي، والفضاء العام الذي يتقاسم فيه الناس مصالحهم وهمومهم وتطلعاتهم طالما هم يعيشون الأرض ويسكنون الكوكب.

فأرانت تؤكد بأن الفعل السياسي لا يتجلى بين الحدود الفاعلة (الأفراد) وإنما بين العلاقات المتفاعلة (التواصل)، لذلك "تتخذ السياسة ميلاداً لها في الفضاء-الكائن-بين-الناس، بمعنى شيء خارج الإنسان"¹.

¹ Hannah Arendt, Qu'est ce que la politique ?, op, cit . P .42.

فالفعل السياسي يتجسد من خلال العلاقة التي تتشكل بين الأفراد، في المساحة الفارغة عينا ولكن الزاخرة رمزيا بالآثار والدلالات، "فنطاق السياسة هو العالم وليس الحياة كما هو شأن العمل، إذ من خاصية العمل هو الحفاظ على النوع البشري وضمان الحياة العضوية، ومن شأن الأثر هو تعزيز هذه الحياة بالصنائع والخيرات المادية، لكن السياسة تشتغل في العالم بوصفه فضاء التلاقي بين الأفراد وأدائها هو الحكم الذي يبيده هؤلاء الأفراد بشأن قضايا يشتركون في صوغها و استثمارها"¹، فالسياسة لا تقصد الإنسان في ذاته كجوهر فحسب، بل العالم كأكف، إن السياسة في جوهرها تتجه نحو تلك العلاقات التي تحاك بين الأفراد في تشكيلهم وبلورهم للعالم وسنهم للقوانين وإتباعهم للأعراف. من هذا المنطلق حاولت أرانت التفريق بين العالم والأرض والطبيعة، فالعالم باعتباره الفرضية المسبقة التي لا بد منها لكي تكون هناك سياسة، ولكن لكي يكون هناك عالم لا بد من وجود منتجات إنسانية وموضوعات مصنوعة من يد الإنسان، وبالتالي فإن العالم من دون وجود أناس هو عالم مستحيل على خلاف الطبيعة أو الكون اللذين يمكن أن يوجد دون إنسان وبحضور بقية الكائنات الحية الأخرى²، فلا يمكن الإقرار بوجود أناس إلا إذا كان ثمة تعدد، فهذا الأخير "ليس مجرد مضاعفة في نظائر نفس النوع وتكرار لا متناه لنفس النموذج بل هو تناسل للمختلف والمتنوع والفرد ولكن ليس ثمة تعدد وبالتالي فعل إنساني. إلا أننا جميعا بشر أي لا أحد منا مطابق للآخر، إذ يقدر ما تكون ثمة شعوب بقدر ما يكون ثمة عالم"³. وفي المقابل فإن الإقرار بغياب الآخر يربك الإنسان ويجعله يعاني نقصا في حياته ويؤدي هذا الوضع إلى فقدانه وحرمانه من معية الوجود ومن الوجود مع الآخر والنضال من أجله، فغياب الآخر حرمان من فرصة الظهور له والانكشاف، والتي تقتضي بالضرورة اللازمة حضور أناس آخرين يتبادل معهم الاعتراف بالحياة، على اعتبار أن ظهور الإنسان لنفسه لا يكفي ليشعر بالاستمرارية والديمومة في العالم ولضمانة حقيقته بل لا بد من وجود آخر يظهر له.

ومن نافلة هذه الأفكار فإن النتائج المترتبة من الحروب العالمية كانت بمثابة سبب رئيسي في تحطيم المجتمعات بأسرها والقضاء عليها، أي القضاء على عالم الحضرة والتمدن، فالحروب لا تكتفي فقط بقتل مجموعة من الأشخاص لتجسيد بعض الأغراض، وإنما في دمار شعب هو تحطيم لجزء من العالم من خلال فعل غير مبرر وغير قابل للتعويض. مما قد يقود إلى انبثاق نظرة اختزالية ومنظومة ضيقة عن العالم، بينما ما ينسأه رجال السياسة بأن هؤلاء الأشخاص هم في الحقيقة يسكنون داخل هذا العالم و يؤثثوه وليسو مجرد كائنات ملقى بهم عرضا في العالم، مما يجعل من فيلسوفتنا الألمانية تؤكد "بأن اللحظة التي نتخيل فيها حدوث حرب تقتضي على إمكانية الوجود البشري

¹ محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ مقالات في النظرية السياسية لدى حنة أرندت، مرجع سابق، ص 178.

² زهير الخويلدي: معان فلسفية، مرجع سابق، 2009، ص 180.

³ المرجع نفسه، ص 180.

على الأرض فإن المواجهة بين الحرية و الموت تفقد قيمتها وصلوحياتها القديمة، لان الإنسان هنا أصبح محروما من العالم والشعب الذي ينتمي إليه مهدد في وجوده ومحروما من فضاء الظهور وكل ما يظهر للجميع نسميه الوجود"¹.

من جانب آخر تؤكد أرانت بأن بعض الإيديولوجيات القومية مثل التوتاليتارية (العنصرية) تتنكر للغيرية وتقضي على روح التعدد وتبقي فقط على التماثل فنجد أرانت تستثمر العديد من مصطلحات التعدد والتناهي والعزلة وأرض المولد للتمييز بين نوعين من الكائنات: النوع الأول الفقير في العالم مثل الحيوان أو الحجر الذين ليس لهما عالم، لكنهما جزء من هذا العالم، إلهما محرومان منه، بينما الإنسان الفرد منخرط في العالم وموجود فيه وغني به، فالحرمان من العالم هو ما تعانيه بعض الشعوب والدول التائهة على وجهها وكان سببه الأساسي هو الإقصاء والكرهية والعنف، وهي كلها تلعب على تدمير التعدد في عالم العلاقات البشرية، الذي يتشكل ويتأثت حينما يتكلم الناس ويفعلون بشكل متعين ومتنوع.

وفي أعقاب ما تقدم ذكره يتجلى التواجد الحقيقي للإنسان باعتباره فاعلا سياسيا يكشف أمام ذاته وأمام الغير، وداخل الفضاء السياسي، بواسطة تفعيله لملكة النطق، فيضحي الوجود حسب أرانت "هما مشتركا بين الفعلين Inter-est، يمكن أن يجمعهم و يقرب بينهم"²، فهذا التقارب يتجسد من خلال التواجد داخل العالم الذي ينسجه الناس الفاعلون فيما بينهم، ففيلسوفتنا الألمانية تؤكد تصورهما هذا بالقول: "إن الفعل والنطق محاطان بشبكة الأفعال ولغة الآخر، وهما في اتصال دائم مع هذه الشبكة"³.

إننا بصدد الإقرار في الحاجة إلى الآخر كأفق يتجسد فيه الوجود الإنساني، أي كأننا بتنا أمام إقرار بأن وجود الإنسان، بما هو وجود مشروط سياسيا، إنما هو وجود بالإضافة إلى الغير، فعلاقة المعية تكاد أن تشكل جوهره وحقيقة ماهيته، "وآية ذلك أننا لم نعد أمام ذات تمثل الجوهر الذي قد يعرض له أن يقابل الآخر المغاير له، بل صرا حول الذات مما هي جوهر، بل غدا يتقاسمه صفة الجوهرية معها"⁴. يبرز لنا هذا التصور الجديد من صاحبة "ما السياسة؟" في مقومات جديدة لقراءة معنى الوجود الإنساني بعد أن ولج أفق الفعل في الأزمنة الحديثة وما بعدها. وعليه تنتهي أرانت إلى التصريح بأن إنجاز الفعل والقول يقتضي التواجد مع الغير ودخول علاقة المعية على خط تصور الوجود في فكر أرانت، فينبثق الفعل كتأسيس عفوي يتمدد في الزمان والمكان في أشكال مغايرة ويتشابك مع

¹ المرجع نفسه، ص 181.

² Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne .Op, Cit, P . 240.

³ ibid. P. 246.

⁴ نبيل فازيو: الإكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أرانت، مرجع سابق، ص 67.

الأفعال الأخرى التي تتوسع بدورها، فمفاد هذا القول بأن الدلالة الحقيقية والجوهرية للفعل السياسي هو باعتباره فعل حر بامتياز، هذا ما يستلزم منا التعرّيج على ما أحدث من انقلاب في جوهر معنى السياسة والفعل السياسي، خاصة بأن معنى السياسة والسبب الرئيسي في وجودها حسب فيلسوفتنا الألمانية هو الحرية. كمفهوم بات من أكثر المفاهيم قلقاً وغموضاً في الأزمنة المعاصرة، وذلك وعلى الرغم من الجهود المضنية التي أهدرتها الفلسفة طوال تاريخها البعيد في سبيل توضيح ورفع اللبس من حقيقة هذه الحرية.

هكذا يستلزم منا النظر في مشكلة الحرية وعلاقتها بالفعل السياسي وبالسياسة حسب التصور الأرنطي، فيصبح الفعل السياسي أداة لتفعيل الحرية ومرآة عاكسة كتجليها في الوقت نفسه. إذن فالحديث عن السياسة والفعل السياسي قد يستلزم التفكير فيه كحرية، مما يجعلني أتساءل حول حقيقة الحرية باعتبارها فعل سياسي، فما حقيقة هذه الحرية داخل المتن الأرنطي؟ وما علاقتها بالسياسة والفعل السياسي؟.

ثانياً: الحرية جوهر الفعل السياسي

لا ينفصل تفكيرنا في أزمة الأزمنة الحديثة والمعاصرة عند أرانت في الاهتمام بمشكلة الحرية، هذه الأخيرة التي أضحت من إبراز المفاهيم التي أشرفت من خلالها أرانت على مشكلة الحالة الإنسانية في أفق الحداثة وما بعدها، ولعل ما يبرز لنا المكانة المرموقة التي يتبوّؤها مفهوم الحرية داخل المتن الفكري لأرانت، كونه ظل من منظورها مشكلة سياسية بامتياز.

ولهذا باتت الحرية تمثل العمود الفقري في النظرية السياسية لأرانت، مما يؤكد لنا بأنه لا يمكن التفكير في السياسة بمعزل عن عنصر مؤطر ومؤسس هو الحرية، فهذه الأخيرة انعكست فيها الكينونة الإنسانية لتكشف عن مكانتها وموقعها في العالم، باعتباره أفقا للفعل السياسي، ونتيجة للعلاقة التي تجمع الإنسان مع غيره من المواطنين، فيكون النظر في الحرية إذن هو درب عجلت أرانت بارتياده، ما دام وأن السياسة والحرية إنما يعبران عن مشكلة واحدة يفتح أمام الناظر فيه مشكلة الشرط السياسي للحالة الإنسانية.

إن مفهوم الحرية والسياسة من المفاهيم المركزية في النظرية السياسية لأرانت، فإنه لا شيء يؤشر لنا على قوة الوشائج الجامعة بينهما أكثر من التعريف الذي قدمته صاحبة "ما السياسة؟" للسياسة بقولها: "إن معنى السياسة هو الحرية"¹. وهذا معناه بأن الغاية من السياسة ليس تحقيقاً وتحسيداً للحرية، أي باعتبار السياسة وسيلة من أجل تحقيق غاية هي

¹ Hannah Arendt, Qu'est ce que la politique ? op, cit . P. 64.

الحرية، الأمر الذي يشي بأن مقاربتها للمفهوم المذكور تنأى بنفسها من مقولة الغاية والوسيلة، و هي مقولة يند عنها معنى السياسة في الآن ذاته الذي يجمع عنها معنى الحرية¹.

كما أن أرانت لم تفصل بين السياسة والحرية، والقول بأن الأولى معادية للثانية وتنبئ بزوالها، فبات الإيمان بأن حضور السياسة يعني غياب للحرية وتدمير لها واحد من الأحكام المسبقة التي يتغذى عليها فهمنا لمعنى السياسة والحرية معا في الأزمنة الحديثة والمعاصرة، فالحرية لم تعرف مع أرانت إلا داخل مجال الانكشاف والحضور مع الآخر، أي السياسة. وهذا ما يؤكد من زاوية أخرى بأن أرانت ليست بصدد اللهث وراء الحرية بما هي إلغاء للآخر وقدرة على السلب والإعدام، أو مما هي تحرر، بل لأن فيلسوفتنا الألمانية تقرر في كتابها "أزمة الثقافة" بأن: "الحرية أضحت تمثلت المعنى الأساسي وسبب وجود السياسة والفعل السياسي"². مما يحيلنا هذا الأمر في الولوج داخل المضمار الذي صارت على دربه أرانت لنحت تصور جديد للسياسة والفعل السياسي، أساسهما الاعتراف بأنه توجد أهمية بالغة للبعد السياسي والارتقاء به ضمن النشاطات الناعمة للحالة الإنسانية. كما تؤكد من جانب آخر بأن أساس وسبب وجود السياسة هو الحرية، ومجال تجريبها هو الفعل. قول يؤدي بنا إلى الإقرار بأن إستشكال الحرية والهدف منه ليس وضع اليد على فكرها المحررة المفارقة للواقع، ما دام هم تجريبها كفعل أو حدث، أي فيما يفعله الناس، معلنا من طرف أرانت، فالحرية هي مسألة الحياة النشطة للإنسان، خلافا للتقليد الغربي الذي جعل نظره يتجه صوب الحياة التأملية دون سواها، فالحرية لا تقدم نفسها من هذا المنظور كإرادة حرة مطلقة خلافا لما روجت له الفلسفة عنها، إذ سرعان ما تتخذ كمجال لتجسيدها السياسة، أي مجال تدبير الاختلافات بكل حرية في ظل الاعتراف بوجود الآخر. ما دام أن الفعل السياسي يشترط وجود مبدئين أساسيين، المساواة والتميز³، وهما أفقان يجذب كل واحد منهما الآخر ويزرع فيه عناصر التعدد والاختلاف، وآية ذلك أن المساواة داخل المجال العمومي تشترط وجود تكافؤ لا يبرر التطابق بين هؤلاء، على اعتبار أنه تكافؤ يقوم على حرية التميز والحق في الاختلاف والتفرد، ما يجعل من الإنسان من هذا المنظور فاعلا سياسيا بامتياز، وكيانا تتجاذبه في الآن ذاته الرغبة في الانتماء إلى الجماعة السياسية وتجسيد المساواة مع أفرادها، وكذا الرغبة في التميز عن هؤلاء الأفراد والتعبير عن الحرية بأخذ المبادرة⁴، وهو ما يتم انجازه وتحقيقه بواسطة النطق (اللغة) والفعل.

¹ نيل فازيو: الإكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أرانت، مرجع سابق، ص54.

² Hannah Arendt. La crise de la culture, op, cit .P. 190.

³ Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne .Op, Cit .P . 231.232.

⁴ Ibid. P. 232.

إن التماثل الأول للحرية حسب أراننت يكمن في ماهية المساواة والتميز اللذان يتجسد تحقيقهما داخل مجال السياسة كأساسين للتعددية، بحيث يصبح الأمر بالنسبة لأراننت لا يتعلق في كون الفرد متساويا بل في بحثه عن سبل تجسيد تلك المساواة. كما أن الفرد لا يجد نفسه متميزا عن جماعته السياسية بل يعمل على خلق تميزه عنها، وكلها أفعال تستلزم أن يكون الفاعل حرا بالضرورة. فاعل قادر على أخذ المبادرة بالنطق والفعل¹، أي أن هذه المبادرة التي يقوم بها هذا الإنسان الفاعل الحر هي مبادرة من طبيعة سياسية، وفي ضوء هذه الملاحظة نفهم ونذكر سر رفض أراننت للحرية بمعناها الفردي الجواني، أي حرية الاختيار التي تعني "الحرية التي تحكم وتقرر بين معطين احدهما حسن والآخر سيء، وحيث يكون الاختيار محددًا مسبقًا بواسطة وازع ما"².

إن ما يتميز وينفرد به هذا الضرب من الحرية، هو أن المنطلق فيه يكون الفرد ككيان متوحد ومنعزل في الجماعة، إذ تبقى ذاتيته بمثابة الأفق الوحيد الذي يشرع أمام هذا الضرب من الحرية، الذي يجد أصول في التواري داخل الذات المنفصلة عن العالم، فعندما اختار بين أمرين فإن القرار يرجع في نهاية المطاف إلى أنا بالدرجة الأولى³. فتتجه حرية الاختيار إلى هروب الإنسان من العالم والسقوط في الذاتية المعادية للسياسة، مما يؤول من هذا الوضع القول بأن الحرية وأصلها يجب أن يبحث عنه خارج الذات والذاتية، فلا قيمة للتساؤل عن أصل الحرية لمن يريد وضع اليد على حقيقة الإنسان باعتباره كيان حر وسياسي في الوقت نفسه، هكذا تتضح ماهية الحرية التي تنأى بنفسها خارج مجال الذات وملكاتهما، لتدخل مضمار التفاعل مع العالم الخارجي فتفرض العلاقات البشرية كواقع سياسي على كل الفاعلين فالحرية حسب أراننت لا يمكنها أن تكون اختفاء وتواريا وراء عتمة الذات، أكثر منها ظهورا وانكشافا لكيونة الإنسان داخل مجال الظهور والانكشاف أمام الغير، أي داخل الفضاء العمومي والسياسي.

ومن ثفل القول بأن الحرية بمعناها السياسي تعتبر أحد المكونات الرئيسية للفعل السياسي، ومقوم من مقومات الذاتية للحالة الإنسانية التي لا تستقيم إلا بخروجها من أرض الذات لكي تستوطن المجال العمومي والآخر، الأمر الذي يجعل منها خلقا للعالم والآخر في نفس الوقت، أي بمعنى آخر خلقا للشرط السياسي للوجود، هكذا بات ما يميز الحرية حسب أراننت هو أن هذه الحرية مبادرة لا يمكن الاستغناء عنها لكل من أراد أن يدرك بأنه إنسان، "فالناس أحرار، حرية يجب أن تميزها عن كونهم يمتلكون ملكة الحرية، ما داموا يمارسون الفعل، ليس قبل ولا بعد ذلك، فأن يكون المرء حرا وأن يفعل يعينان الشيء نفسه⁴. هذا ما يبرز لنا داخل المتن والأراني التداخل بين مفهومي الحرية والفعل.

¹ Hannah Arendt, Qu'est ce que la politique ?, op, cit . P .89.

² Hannah Arendt. La crise de la culteure, op, cit .P. 196.

³ نبيل فازيو: الإكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أراننت، مرجع سابق، ص57.

⁴ Hannah Arendt. La crise de la culteure, op, cit .P. 198.

لعل ما ساعد أرانت في توضيح هذا التداخل الوظيفي بين الحرية والفعل السياسي هو عودتها إلى التراث السياسي الإغريقي للوقوف على الأشكال التي اتخذتها الحرية في الحضارة الإغريقية polis. لأن "البوليس" هي الحضارة التي تتمتع بالحرية في التداول والقرار والتنفيذ ولا تشوبها الإكراهات الضرورية الناجمة عن الحياة أو القسريات الصناعية الناتجة من التسويق والتجارة، وما تؤكد صاحبه "ما السياسة؟" بهذا الصدد هو أن الحرية شأن سياسي محض، يتجسد أساساً في العلاقات البينة لدى الأفراد، أي بمعنى آخر تتبدى في العالم الذي يتجمع فيه الأفراد ويحدد لهم الصور والأشكال الملائم للاجتماع والتداول: "تجلى الحرية في هذا التعدد البشري الحافل بالتأسيسات الآنية والعفوية والحاملة للقيم النظرية والسياسية. أن يتحرك الأفراد ويعقدون بينهم علاقات في التفاعل والتبادل بأدوات التعبير والإثارة والإفهام والاستفهام هو ما يشكل السياسة في جوهرها كحرية، وليجسد الحرية في دلالتها السياسية"¹.

وما هو جدير بالذكر هنا هو أن استحضار أرانت للأفكار السياسية الإغريقية قد ارتبط بقناعتها الراسخة بأهمية هذه اللحظة من الناحية السياسية، إذ كانت من منظورها واحدة من اللحظات النادرة التي تحققت فيها الحرية في التاريخ، وهو حدث ترك آثاره بين جدران اللغة اليونانية التي باتت تستدعي اليوم الناظر في مشكلة الحرية لسير أغوارها وإعادة اكتشاف ما تم نسيانه من معنى الحرية، على اعتبار أن الحرية لم تبقى مع اليونان مجرد صفة يحملها الإنسان، بل أضحت من منظورهم جوهر الوجود الإنساني²، فالحرية ظلت بالنسبة لليونان تشكل من منظور أرانت شرطاً ومقوماً سياسياً للإنسان، أي بمثابة القاعدة الأساسية للحالة الإنسانية، واعتبارها أيضاً جوهر التعددية والفعل السياسي. بل وأكثر من ذلك تتجه أرانت في القول بأن الحادثة كانت نسياناً للحرية بنسبائها للماهية السياسية للإنسان وتحويلها للإنسان إلى مجرد هيمة مشغولة غير قادرة على الفعل الحر، وهو ما كان من شأنه أن يفقد الإنسان شرطه السياسي في زمن الحادثة، الذي شهد انقلاباً في نظام الأنشطة المكونة للحالة الإنسانية، وذلك من إحلال الشغل مكان الفعل، على اعتبار أنه عندما ينسى الأصل، يصبح الحاضر غير قابل للفهم، وهذا ما عبر عن حال واقع الحرية في الأزمنة الحديثة وبذلك تكون الحرية والسياسية في النطاق الإغريقي "متردفتان لم تكن الحرية في مجال الحياة تقتضي الصيانة العضوية والطبيعية، ولم تكن في فضاء التعاملات الشبئية التي تتطلب المساومة والصفقة بل كان مجالها وعلة وجودها في المكان العمومي"³، (الأغوار، البوليس) والذي يشترط المقابلة بالحجاج والبراهين والمكاملة بالخطاب واللسان، أي استعمال اللوغوس (logos) بمعناه المزدوج، إذ تدل مفردة لوغوس في الآن ذاته على العقل وعلى الخطاب، ففي النطاق الإغريقي كان التفكير هو نفسه التعبير. التعبير هو التفكير متجسداً في الخطاب من كلمات

¹ محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ أملاّت في النظرية السياسية لدى حنة أرندت، مرجع سابق، ص 179.

² Hannah Arendt. La crise de la culture, op, cit. P. 119.

³ محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ أملاّت في النظرية السياسية لدى حنة أرندت، مرجع سابق، ص 179.

ملفوظة ومكتوبة، والتفكير هو التعبير متوارياً في الأعماق الذاتية في شكل تخمين أو مونولوج بمعنى حديث النفس مع نفسها، فالجمع بين العقل والخطاب أو التفكير والتعبير في لفظة واحدة هي اللوغوس، كان له الوقع في إدراك وفهم دلالة السياسة والحرية في الثقافة الإغريقية فنلمح في اللوغوس لعبة الداخل، الخارج، المنطوي، المنبسط، وهي لعبة تفيد تواطؤ الأضداد ولا تفيد التناقض لأن من شأن الأفراد أن يعبروا بالحكم (Judgment) من أفكارهم وما يختلج في ضمائرهم من حدوس وخواطر¹، وتتجلى هذه كلها في المكان العمومي كأفق تواصلية يتجمع فيه الأفراد، إذ أن ما يقدمون عليه هو عرض لأرائهم في شكل أحكام قد تعثرها أحياناً الأحكام المسبقة. ما يجسده الأفراد أمام مرأى ومسمع بعضهم البعض هو الخبرات والتجارب التي يعيشونها بالأفعال التأسيسية، فهم يبرزون قصص الحياة والأحكام المترتبة من ذلك بواسطة الفعل أولاً، ثم الفعل ثانياً، على اعتبار أن القول لا يعد إلا أن يكون في هذه المساحة سوى الفعل.

فالقول من هذا المنطلق هو الفعل وخاصة في النطاق اليوناني، على اعتبار أن ما يقوله الفرد هو ما يفعله أساساً، ولا يتجلى ذلك سوى في نطاق اجتماعي هو المكان العمومي، وبعنصر محايث هو الحرية، وداخل تفاعل هو المعية، هذه الأخيرة التي تفيد التعدد، فمن خلال مقابلة الأفراد بعضهم البعض فإن أفعالهم لا بد أن تصدق أقوالهم وإلا فقدوا الصدقية في عيون بعضهم البعض، فالتواجد داخل المكان العمومي هو الذي يضمن ترابط الأفعال بالأقوال، مما يبرز الخاصية الأدائية التي تتمتع بها السياسة، والمقصود من هذه الأخيرة حسب فيلسوفتنا الألمانية والتي تتمتع بمغزى ودلالة هي الحرية، وليست السياسة كما تطورت في تاريخ الغرب بخضوعها لجدلية الوسائل والغايات والبداهات الذرائعية التي قضت على الحرية، وأقامت فجوة كبرى بين الأقوال والأفعال، الأقوال كبلاغة في شحن العواطف وشحن الولاءات لا تصدقها الأفعال ولا تصادق عليها الأحكام، فلعل رجوع أرانت إلى البدايات التأسيسية لدى اليونان كان بمثابة العودة الجينية التي تهدف إلى فهم واستيعاب ما حصل للسياسة اليوم من تحريف أفرغها من لبها وجوهرها العفوي والحكمي، خصوصاً مع بزوغ الأنظمة الشمولية التوتاليتارية التي تعززت ونمت في القرن العشرين.

فالسياسة أفرغت من معناها الحقيقي عندما خطت عتبة "الوسائل والغايات"، فأصبحت وسيلة لغاية أخرى هي تدبير الحياة (Government) بسياسة الأفراد، "سواء كان على صعيد الضرورات الحيوية، أو على صعيد الحاجات والرغبات في تدبير الاقتصاد والمدينة، أو على مستوى الأحكام والتصورات في إدارة المعلومات واحتكارها أي كل ما له علاقة بالثقافة والتربية، لكن هل السياسة هي شيء آخر سوى عيالة المجتمع وتنظيم حركته ونموه الطبيعي

¹ المرجع نفسه، ص 180.

والاجتماعي؟"¹. ما تراه أرانت صالحا لهذه الوظائف هي بالأحرى تحليلات السياسة وليس جوهر السياسة ذاتها، ومن بين هذه التحليلات بروز الدولة في العصر الحديث بوصفها ماكينة في تنظيم المجتمع وسياسة الإقليم، فالدولة لا تعدو إلا أن تكون مجرد أداة سياسية في تنظيم وتدير الحياة الطبيعية والاجتماعية وترقية القوى الإنتاجية، فأصبحت وسيلة من أجل تحقيق غاية أخرى تسعى إلى تطبيقها على الأفراد من خلال التطويع، هذه الغاية تكمن أساسا في السيادة وتكمن وسيلتها في السلطة التي تستعمل أدوات العنف العمومي من أجل الحفاظ على أمن وسلامة الإقليم وحياة المجتمع. ومن ناقل القول فإن أرانت تؤكد بأن ما جعل هذه التحليلات تتصلب وتغزض هو الإفراط في القوة والتفريط في الحوار، فكان بمثابة تهديد صريح للأمن القومي بصفة خاصة والحياة بصفة عامة، وهذا ما شهدته الأنظمة الشمولية التي قامت باستخدام تقنيات التخويف والترويع والفتك الجماعي. هذا ما يتجلى في قول أرانت: "إن الانتعاش المذهل لوسائل العنف والإبادة كان ممكنا ليس فقط بفضل الابتكارات التقنية، ولكن أيضا لأن المكان العمومي-السياسي أصبح، في البداية النظرية للحدث وفي الواقع الفظ والقاسي، محل العنف ذاته. لهذا السبب فحسب، استطاع التقدم والتطور التكنولوجي أن يتحول بشكل أساسي وأولي التي تطور في إمكانيات الإبادة المتبادلة، فحيثما يتحرك الأفراد تبرز القوة، وبما أن الفعل معا ينتج أساسا في المكان السياسي، فإن القوة الكامنة في كل الشؤون البشرية توسعت وتغزضت في المكان الذي يديره العنف"².

ومن زاوية أخرى تحاول أرانت كشف الستار عن حقيقة السياسة وعلاقتها بالحرية والفعل السياسي، فإذا كانت الحرية جوهر السياسة والفعل السياسي فإن الفرد يبقى مفتقرا لهذه الحرية في مجال العمل والأثر، على اعتبار انه مدفوع بضرورة حيوية أو مهنية، إذن فالفعل وحده يعقد روابط جوهرية بالحرية وبالتالي بالسياسة، وهذا ما جعل أرانت تصر بقولها أن الحرية جوهر السياسة أي بالأحرى: "مبرر وجود السياسة هو الحرية"³. فهي القبلي العملي لكل حركة اجتماعية سواء في المكان العمومي عبر الحوار والتداول أو في المؤسسات السياسية عبر القرار والتنفيذ، غير أن الحرية بوصفها جوهر السياسة وشرط وجودها عند اليونان قد اتخذت مجرى آخر "مع الرواقية المتأخرة التي امتزجت بالمسيحية، إذا كانت الرسائل الأخلاقية تشدد على أمر أصبح بمثابة المعيار أو المبدأ لكل تفكير حول الحرية وهو التحرر، إذا انتقلت الحرية من الاسم إلى الصفة، والمراد هو التحرر من عبء الحياة بالخلود إلى التأمل أو الصلاة أي ضبط النفس"⁴. على اعتبار أن الإنسان الحر هو من يتجه إلى تنقية وتطهير ذاته وكبح عواطفها وأهوائها، فهذه

¹ المرجع نفسه، ص 181.

² Hannah Arendt, Qu'est ce que la politique? op, cit . P. 116.

³ Hannah Arendt, la crise de la culture ; op, cit. P. 190.

⁴ محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال "البراكسيس"؟، مرجع سابق، ص 182.

الدلالة في الحرية اختلفت عن الفكرة الإغريقية التي كانت تنظر إلى الإنسان الحر من له القدرة على الفعل والتنقل، فهو متجرد من كل الضرورات والالتزامات، هكذا يكون مفهوم الحرية لسيقا بالفعل وليس بالتأمل، فالفعل الحر هو الفعل المتحرر من جدلية الوسائل والغايات إنه الفعل العفوي الذي ينبثق عن اللحظة ولا يخضع إلى المسار الخطي الذي يذهب من الحكم إلى التنفيذ. أهما الإرادة التي تمشي وفق هذه الجدلية لأهما تضع مسبقا فكرة معينة ثم تسعى إلى تحقيقها وتجسيدها بالوسائل المبتكرة والمتاحة، فإذا كانت الإرادة هي أداة العقل أو الحكم في تجسيد الفكرة، فإن الفعل يستقل لمبدأ محايث يدبره، فالمبدأ الأساسي في الفعل يتجسد في ذاته بوصفه قاعدة تتيح الأداء والحراك، فله إذا بالبراكسيس علاقة وثيقة، فالحرية من نافل هذه الأفكار هي تلك الفعل المتحرر من العلل والغايات والتي ينطوي على قواعد ومبادئ في ذاته، وليس في الخارج منه في شكل إزامات وإكراهات أداتيه، ولقد لجأت حنة أرانت في توضيحها للفعل السياسي وطابعه الأدائي والفني إلى الفكرة التي ساقها ماكيا فيللي حول الفضيلة إذ أن هذه الأخيرة بمثابة مهارة يتحلى بها الفرد عندما يقوم بأداء تقنيات فنية مثل الرقص والعرض المسرحي، فهي تساوي وتعادل حسن الخبرة وجودة الأداء في السمفونية الموسيقية، "إن الفعل السياسي الذي تروم أرانت تبيانه له بهذه المهارة مناسبة، لأنه يعادل التنفيذ الدقيق والمفحم بالبراعة، طبعا لا تختلف هذه الصيغة عن الصنائع الفنية التي تنتهي بابتكار أدوات وأشياء لغايات إستعمالية أو جمالية. لكن ما تركز عليه أرانت هو بالأحرى الشكل وليس المضمون"¹، فهي لا تركز على جانب المسار الغائي المتجه إلى صناعة أدوات للاستعمال أو صناعة تحفة فنية، بل إنها تأخذ فقط نمط الأداء وبراعة التنفيذ، هذا ما يجعل من الفعل السياسي في نظر أرانت بمثابة الأداء الحامل والحافل بالمهارات والخبرات والمفرغ من الذرائع والغايات: "فيما أن الفعل يحتوي على عناصر البراعة، وبما أن هذه الأخيرة هي الاكتمال الذي نظفيه على الفنون التنفيذية، فإن السياسة تم تحديدها على أهما فن"². غير أن التحديد هو بالأحرى استعارة، لأنه تم تشبيه السياسة بالصناعة من حيث اختراع وإبداع وابتكار أدوات النشاط السياسي وصناعة القرار في شكل مبادئ وقوانين، وهذا الأمر لا يصدق على السياسة على اعتبار أن تمظهراتها وتجلياتها التاريخية في صورة دولة لها السيادة بالمقارنة مع الخارج ولها السلطة في تدبير الداخل لم تكن أبدا "صناعة فنية" شاركت في إبداعها وصناعتها الشعوب والنخب، بالعكس فإن بعض التمظهرات مثل الأنظمة الشمولية كانت بالأحرى نقمة على أهلها من حيث تعميم القوة وتكميم الكلمة، فإن ما تأخذه أرانت من هذا التصور الفني للسياسة هو مجرد "الأداء" وليس الجانب التقني أو الذرائعي المصاحب له، فالسياسة لم تكن فن يؤول في نهاية المطاف إلى تطبيقات قد تكون وخيمة على الوعي البشري، كما أهما ليست علما لأن نطاقها ليس الأفكار المجردة والمشاريع النظرية فحسب. بل الممارسات الحية والفاعلة، على اعتبار

¹ المرجع نفسه ، ص 183

² Hannah Arendt, la crise de la culture ; op, cit. P. 199.

أن السياسة تقع في المساحة المفتوحة والحرّة بين الأفراد، فهي تحتل المنزلة الوسطى بين الفن والعلم وتكمن في الأداء أو المهوبة، إذ أن كل أداء يتطلب معرفة ضمنية وأشكالاً في العرض، فهو يتراوح ويتأرجح بين علم مكنون وتجسيد فعلي، فالسياسة حسب التصور الأرائقي كمسرح للعرض والأداء فهي كهيكمل مشهدي، تطفئ عليه المحاضرة والمشاهدة مشاهدة الأفراد لبعضهم البعض، وملاحظة أفعالهم ومهاراتهم في الأداء وهم حاضرون لمعينة هذا الأداء إذن فالسياسة في تصور فيلسوفتنا الألمانية لا تتميز بالباطنية والسرية وإلا لكانت مجرد أوامر وزواجر، وهذا ما آلت إليه الأنظمة الاستبدادية في تغليف ممارساتها وتطبيقاتها بحجاب من ظلام، خصوصاً بانعدام مكان عمومي يتبادل فيه الأفراد الفكرة والكلمة ويصدرون فيه الحكم والقرار، فإذا كانت الحرية كمشهد عرض وأداء في السياسة، فإن حجبها بالإكراه والإلزام يؤول إلى حجب جوهر السياسة، بحيث تصير تحليلات السياسة (الدولة، السلطة، المؤسسات) سوى هياكل صلبة وجافة لا حركة وجديد فيها، تخلو من العفوية والأدائية. فجوهر الحرية يتحقق في العالم وفي العلاقات المتنوعة والمتشابكة بين الأفراد والجماعات، فكل قراءة تنزع عن الحرية والتفاعل بين الأفراد والوجود في العالم، لا تعدو إلا أن تكون مجرد قراءة اختزالية في وضعية الإنسان، فالحرية لا تتحقق ولا تجسّد في هجر العالم أي في الابتعاد عن التفاعلات الحية بين الفاعلين الاجتماعيين في الأمكنة العمومية، بقدر ما تتبدى الحرية في العالم الذي يولد في كل دقيقة أفعالا وخطابات ذات مهارة وحنكة¹، هذا التصور يقودنا إلى التنقيب عن حقيقة العلاقة التي تجمع الحرية باعتبارها جوهر أساسي وشرط تقوم عليها السياسة بأهم المفاهيم الناضجة لصرح فكر فيلسوفتنا الألمانية وهو مفهوم الفضاء العمومي وعلاقته بالحرية والفعل السياسي.

ثالثاً: الفضاء العمومي وعلاقته بالحرية

لما كانت الحرية كمطلب كوني لا يمكن أن يتحقق: "في غياب فضاء عمومي مشترك حيث يتحقق الالتقاء والإجماع والحرية من خلال القول والفعل"².
فإن الاقتراح بين الفعل (praxis) والقول (الخطاب) lexis هو ما يمثل راهن حنة أرانت في مقاربتها للفضاء العمومي، "فكلما تحققت الوحدة بين هذه القدرات لدى الفرد كلما تحقق الاتصال الوثيق بين الأفراد وتأسيس الإجماع السياسي حول الكلام (parole) والفعل (Action) وذلك في تقديرها، يعد أساس الوجود المشترك بما هو انفتاح الذاتية على الكلية وفق التصور الكانطي أي انفتاح الأفراد على ذواتهم وعلى عالم الموضوعات الخارجية"³. فالانفتاح بين الأفراد في العالم هو ما يعد أساس الفضاء العمومي، على اعتبار أن هذا الانفتاح يتجسد حسب تصور

¹ محمد شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال "البراكسيس"؟، مرجع سابق، ص 185.

² Hannah Arendt, la crise de la culture, op, cit. P 192.

³ عبد السلام حيدوري: الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان هابرماس نموذجاً، دار عبي، ط 1، صفاقس- تونس، 2009، ص 102.

فيلسوفتنا الألمانية في نموذج المدينة اليونانية، فأرانت لا تفصل بين الفضاء العمومي الحديث ونموذج الفضاء الإغريقي، فشرط توفر الفضاء العمومي حسب أرانت هو الوجود المشترك في العالم بما هو وجود سياسي تمثلي في نفس الوقت. ما يجعلنا نؤكد بأن الوظيفة الأساسية للفضاء العمومي السياسي تكمن في "تحقيق وحدة القول والفعل وضمن إستمراريتها لكي يتحقق القبول الذهني بين الأفراد في فضاء المدينة التي تمثل الذاكرة المنتظمة والتي تجعل من الحرية والفعل حقيقة واقعية ومشتركة بين الجميع"¹، وهذا ما يجسده قول أرانت في تعريفها للفضاء العمومي: "المجال الذي تكون فيه الحرية هي حقيقة العالم، مسموعة في الكلام الذي يمكننا سماعه وفي الأفعال التي يمكن رؤيتها وفي الأحداث التي نتحدث عنها ونتذكرها ونحولها إلى قصص قبل أن ندمجها في الكتاب الكبير للتاريخ الإنساني"².

كما أننا نلمح مدلول آخر للفضاء العمومي وذلك في كتابها شروط الإنسان الحديث من خلال قولها: "يدل اسم عمومي publique أولا على أن كل ما يظهر للعموم يمكن أن يكون مرئيا ومسموعا من طرف الجميع [...] كما يشير إلى أن العالم ذاته، من حيث كونه مشترك بين الجميع ومن حيث أنه متميز عن المكان الذي نحتله بشكل منفرد، غير أن هذا العالم ليس متماهيا مع الأرض أو الطبيعة، باعتبارها إطارا لحركة الناس وشرطا للحياة، فهو على صلة بما أنتجته وصنعت يد الإنسان من أشياء، وكذلك بالعلاقات الموجودة بين سكان هذا العالم الذي أحدثه الإنسان"³. فتكمن خصوصية التصور الأرانتي للفضاء العمومي في المماثلة بين الفضاء العام وعالم الموضوعات الخارجية التي ينتجها الإنسان بفعله، فبين لفظي العالم والعمومي تطابق بينهما، ذلك أن العالم إنتاج إنساني يبقى الدافع إليه هي الحالة الإنسانية التي يثوي التعدد والاختلاف والحرية أي السياسة في طياتها، فالفضاء العمومي هو بمثابة إخراج الحالة أو الحياة الإنسانية من القوة إلى الفعل، على اعتبار أن السياسة في حقيقتها فعل يتحقق بين الأفراد، أي في مجال التفاعل الموجود بين الناس، فهذا المجال هو نتيجة للحالة الإنسانية التي تستلزم وتشترط فضاء تتحقق فيه كفعل سياسي. أي أن أرانت تؤكد من أن العيش في العالم، معناه أن عالم من الأشياء يقبع بين أولئك الذي يشتركونه، فالعالم إذن كلا مشتركا يربط ويفصل بين الناس في الوقت ذاته، فهو فعل ربط وفصل بين الأفراد الذي ينسجونه بأفعالهم، فالعالم حسب تصور فيلسوفتنا الألمانية هو عمل من نسيج الأفراد يظهر وينكشف في فعلهم بالقدر نفسه، الذي ينكشف فيه هذا الفعل في العالم والمجال العمومي، فلا يمكن حسب أرانت تصور عالما خالي من الأفراد خلافا للكون أو الطبيعة الذي يمكن أن يوجد حتى وإن انقرض كل البشر. فالفضاء الموجود بين الناس

¹ المرجع نفسه، ص 105

² Hannah Arendt, la crise de la culture , op, cit. P. 200-201

³ Hannah Arendt , condition de l'homme moderne , op, cit. P. 89 -92

باعتباره عالماً لا يمكن أن يوجد بدوهم، فلا عالم بدون ناس¹، ومن جانب آخر تحاول أرانت توضيح فكرة مفادها وهو أنه لا يمكن أن نقع في الخلط بين الفضاء العمومي والمجتمع على اعتبار أنهما مجالين متقابلين، بل وإن هذا التقابل من شأنه أن يرتفع إلى مستوى التعارض بين الأنشطة التي يختص بها كل واحد منهما، مما يعني أنه إذا كان الفعل السياسي هو النشاط الذي يختص به المجال العمومي، فإن المجتمع ليس مجالاً لتحقيق هذا الضرب من الفعل، وبالتالي فالحرية السياسية التي تمثل الشرط السياسي للحالة الإنسانية لا يمكن أن يبحث عنها في المجتمع، غير أنه يجب التنويه من أنه لا يجب أن يفهم في هذا الكلام بأن أرانت تنكر أهمية المجتمع بالنسبة للإنسان، سواء من حيث وجوده منفرداً، أو من حيث تواجده مع الغير، "فكل الأنشطة الإنسانية مشروطة بالوجود في المجتمع"² غير أن التأكيد بوجود حاجة إلى المجتمع لا يمكنه أن يفهم إلا إذا تم التمييز بين بعده الاقتصادي، الذي يمكن الفرد من تجسيد وتحقيق حاجاته الضرورية، ومعناه السياسي الذي يرتبط بالتعدد والاختلاف بين الأفراد المكونين له، أي بالنظر إليه من جهة الفعل الإنساني، فالمجتمع يصبح ويمسي مجالاً للنشاط الإنساني الذي لا يتم إلا في ضوء وجود الغير. وما تؤكد به أرانت هو ضرورة رسم الحدود بين مجال الفعل الحر المتعالي عن الحاجة والضرورة والإكراه، ومجال تحقيق تلك الحاجات داخل المجتمع.

لقد فطن الفكر اليوناني الذي تكاد لغته أن تخلو من مقابل لكلمة Societas، التي تبقى بدعة نجمت من الترجمة اللاتينية للكلمة polis، إلى أهمية وضرورة البعد السياسي ضمن الأنشطة النازمة للحالة الإنسانية، إذ تؤكد أرانت بأن اللفظ المذكور كان يعني ذلك العهد الذي يعقد من أجل غاية معينة³، فهو إخراج لنا من دائرة الصداقة الطبيعية التي تؤسس للأسرة والبيت، ليدخلنا في أتون التواجد مع الغير والعيش معه، وهو ما يعبر عنه أرسطو طاليس عندما جعل من تحقيق الكمال علة وجود المدينة⁴.

هذا القول يجعلنا نفهم من أن عودة أرانت إلى الإغريق وبالتحديد إلى أرسطو هو اتفاقها مع هذا الأخير في وحدة تجمع بين الوجود الإنساني والفعل السياسي من جهة، وإقرار بأهمية اللغة والنطق في تحقيق الفعل السياسي من جهة أخرى فإذا كانت السياسة عبارة عن حرية سياسية ومادامت هذه الأخيرة تشترط الاعتداد بالنطق، فإن الفعل السياسي لا يكشف عن الحرية التي تسكنه إلا بأخذ المبادرة والتعبير عنها قولاً وفعلاً.

¹ نيبيل فازيو، الاكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أرانت، مرجع سابق، ص 28.

² Hannah Arendt, condition de l'homme moderne, op, cit, P.59.

³ Ibid .P. 60.

⁴ نيبيل فازيو، الاكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أراندت، مرجع سابق، ص 30.

و من نافلة القول بأن فيلسوفتنا الألمانية وبالرغم من محاولة وضع تمييز بين مجال المجتمع ومجال الفضاء العمومي إلا أنها لا تنكر دور الأسرة والمجتمع وتأثيرها على الفضاء العمومي، هذا الأخير الذي يتجسد فيه الفعل السياسي، خاصة بما يتعلق بمسألة التربية*. غير أن هذا التأثير لا يمكن أن يقضي إلى محو الحدود التي تفصل المجالين في نظر صاحبة "السياسة؟" إذ من شأن ذلك أن يوقع في تداخل بين علاقات السلطة التي يختص بها كل واحد من المجالين، وهي علاقات يكاد بعضها أن يكون متزايلًا ومتدافعا مع البعض الآخر فلئن كان رب الأسرة يمثل السلطة المطلقة، الواحدة والوحيدة داخل البيت، الأمر الذي يلزم عنه سيادة علاقة سلطة استبدادية وتسلطية بين أعضاء الأسرة غير المتساويين فيما بينهم، فإن أهم ما يميز موقع الفرد داخل الفضاء العمومي هو كونه متساويا مع غيره من المواطنين الأنداد¹. مما يقودنا هذا القول إلى تأكيد فكرة على درجة كبيرة من الأهمية، مفادها أن الحرية التي تعتبر جوهر الفضاء العمومي، تبقى حرية مشروطة بالمساواة التي تعمل على تنظيم الحريات داخل هذا الفضاء، وهو ما يحملنا القول بأن المساواة أضحت أساسا للحرية ذاتها. ومن زاوية أخرى فإن أرانت تؤكد لنا بأن الفرد يكون حرا داخل المدينة معناه ألا تكون حاكما ولا محكوما، أي ألا تستبد بغيرك ولا أن تكون ضحية لاستبداده بك. وذلك على الخلاف من نظام الأسرة الذي تحجب عنه الحرية ويقتضي الخضوع لمركزية الأب وتسلطه²، فهذا القول يقودنا إلى الوقوف أمام تصور سياسي جديد يمتاز لمفهوم الحرية مختلف تماما عن ذلك "الذي يطمس الحرية في عبثية الاختيار أو في الحرية الجوانية"³.

كما أننا أمام فهم جديد لمعنى السلطة ذاتها، بحيث لم تعد هذه الأخيرة تتماهى والقوة، إذ لم تعد استبدادا واستعبادا وتسلطا بالأفراد، بل غدت من هذا المنظور عبارة عن فعل حر، أي أن السلطة المتصورة داخل المدينة اليونانية لا تعني الهيمنة ما دام أن هذه الأخيرة عبارة عن معطى قبل سياسي⁴، بقدر ما تعني الحرية في ترشيد مستقل الجماعة السياسية، فلهذا السبب كانت السلطة فعلا يستلزم حضور الآخر المساوي لنا سياسيا، فالسياسة إذن تركز على الحرية بمفهومها الإيجابي في معناها اليوناني والذي جعل منها مجالا وحيدا وثابتا مشترك بين الجميع، يتحرك فيه كل واحد بين أقرانه المتساوين معه، ففي غياب الآخر المساوي لنا تغيب الحرية ويصبح لا وجود لها.

¹ المرجع نفسه، ص 34.

² Hannah Arendt, condition de l'homme moderne, op, cit, P.70.

³ Hannah Arendt, Qu'est ce que la politique ? .op, cit . P.145.

⁴ -Hannah Arendt, la crise de la culture, op, cit. P.154.

* إن أراندت كانت تعتبر الأسرة و البيت كأساسين قبليين مما يقين عن السياسة، إذ أنها تؤكد بأن الأزمة السياسية باتت أكثر خطورة بانتقالها إلى مجالات قبل سياسية كالتربية والفن.

فلقد كانت العودة إلى التصور اليوناني للحياة السياسية حسب أرانت فيه إيضاح لمعالم التغيرات والتطورات التي طرأت على هذه الحياة غيب الأزمة الحديثة، معالم من شأنها أن تقودنا إلى رصد موقع الورم وأعراضه في زمن الحداثة¹. فكان من أبرز تلك الأعراض هو تباهات الحدود بين المجالين العمومي والخاص فأضح العقل الحداثي يمزج ويخلط بين علاقات السلطة النازمة بمجال الأسرة وتلك التي يجب أن تنظم العلاقات السياسية بين الأفراد داخل الجماعة السياسية. فخلط كهذا من شأنه أن يهدم ماهية الفعل السياسي الممثل للشرط السياسي للحالة الإنسانية، لا غرابة أن يكون تصاعد المد الشمولي التوتاليتاري والدكتاتوري هو أبرز ما توجت به الأزمة الحديثة، أو ليست تلك الأنظمة رؤية للسياسة تخلط بين السلطة الموجودة داخل الأسرة وعلاقات الحرية التي يجب العمل بها في عالم السياسة؟!². لقد كان وضع اليد على حقيقة هذا الخلط بين المجال العمومي والمجال الخاص قد شكل واحد من الخطوات الأساسية التي مكنت أرانت من توضيح خصائص المنطق الذي حكم نظرة العقل الغربي إلى السياسة والفعل السياسي.

وابعد من ذلك فإن فيلسوفتنا الألمانية تبرز لنا مدى قدرتها على نقد المجتمع والكشف عن طابعه المعادي للفعل السياسي، مؤكدة في ذلك بأن هذا العداء يعجل بهدم و تدمير كل أشكال الاختلاف والتعدد، الأمر الذي يعني في الآن ذاته تدمير الحرية الثاوية في أعماقهما، هذا التصور الأرانتي يقرها من تصور نقد هربرت ماركوز للمجتمع الحديث، "إذ لم يرى فيه هذا الفيلسوف إلا إقصاء لكل أشكال التعدد والاختلاف، وأفولا للفعل السياسي، في ضوء ما يسميه ماركوز بالمجتمع المغلق"³، هذا ما عبرت عنه أرانت في سياق مقارنتها بين المجتمع الحديث والأسرة بقولها: "المهم في نهاية المطاف، هو أن المجتمع في جميع مستوياته يقصي إمكانية الفعل التي طالما تم إقصاؤها داخل البيت"⁴. وفي الحالتين معا نكون أمام مقارنة تهدف إلى الكشف والإفصاح عما طال المجتمع الغربي الحديث من مظاهر الإلغاء والانغلاق والإقصاء لروح المغايرة والاختلاف داخل المجتمع، فحسب أرانت بزوغ المجتمع وطابعه المعادي للفعل السياسي هو إبدان وعلامة على أفول نجم المجال العمومي والفعل السياسي بخروج الشأن الاقتصادي، "شأن الضرورة والحاجة، من المجال الخاص إلى الفضاء العمومي، والحاجة و تحويلها إلى شأن عام يحل محل الحرية السياسية، هكذا يؤول مجال الضرورة والحاجة والقهر"⁵. و كلملة لكل ما مر بنا من ملامح يتسم بها الإنسان بوصفه فاعلا سياسيا، لقلنا بأنه ذات فاعلة فريدة ومتميزة، ولقلنا أيضا أنه كذلك متساوية مع غيرها ومدانة بالتواجد معهم، فهذا الوضع

¹ نيبيل فازيو، الاكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أرانت، مرجع سابق، ص 35.

² المرجع نفسه، ص 85.

³ المرجع نفسه، ص 37.

⁴ Hannah Arendt, condition de l'homme moderne, op, cit. P. 71.

⁵ نيبيل فازيو: الاكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أرانت، مرجع سابق، ص 37.

القلق الذي يجعل من الفرد كياناً موزعاً بين ذاته والآخر، هو بمثابة المحدد لموقع الإنسان كذات فريدة داخل المجتمع، جاعلاً من الإنسان كياناً قادراً على ممارسة فعله داخل الفضاء العمومي، هذا الأخير يبقى كمجال وحيد يمكن للفعل أن يتجسد ويظهر أمام العموم، إنه مجال التعدد والاختلاف الذي يضمن المساواة بين الأفراد الأنداد حسب أرائهم، غير أنه ما يجب الإشارة إليه في هذا السياق حسب فيلسوفتنا الألمانية هو أن المساواة ولئن كانت أساساً لوجود الفضاء العمومي، فإنها تحمل في طياتها صعوبة أمام الفعل السياسي تتمثل في المفارقة التالية: فمن زاوية ترى بأن المساواة ركيزة الفعل السياسي ووجود الفضاء العمومي، ومن ناحية أخرى نجد هذه المساواة نفياً للحرية داخل المجتمع الحديث، وإقصاء للفعل السياسي، مما يؤشر إلى تعويض الفعل السياسي بالسلوك الاجتماعي وتحويل الأفراد إلى كائنات اجتماعية هذا ما نفعنا حسب صاحبه "ما السياسة؟" إلى التساؤل هل يمكن أن تكون المساواة وفي الآن ذاته، آلية لحماية وضمان وحدة الفعل السياسي، لكن دون تحويله إلى مجال غير سياسي يقصي الاختلاف وينفي من التعدد؟¹

تحاول فيلسوفتنا الألمانية من خلال هذا التساؤل التأكيد على أن مفهوم المساواة قد سقط بدوره في طي النسيان، وهو نسيان اقترن بنسياننا للبعد السياسي للكينونة الإنسانية وسقوطها في دوامة التشابه التي اجتاحت العالم بمجيء رياح الحداثة. فلقد استندت أرائهم إلى التصور اليوناني لمفهوم المساواة، رامية في ذلك إلى رصد الفرق بين المفهوم الأصيل ونظيره الحديث، وذلك في أفق وضع اليد على التحولات التي ألحقها بها المحدثون. ولعل ما يثير الانتباه في هذا السياق هو التطابق بين المساواة والتشابه والذي بات يمثل أساساً وشرطاً لمفهوم المساواة في الأزمنة الحديثة، فأصبح مفهوم المساواة يشير إلى المطابقة التي يفرضها المجتمع على الأفراد، والتي تجعل منهم متساوين من وجهة نظر قانونية، في مقابل ذلك نجد بأن مجال العمومي عند اليونان وخلافاً للمجتمع، لا يشترط أبداً فرض تشابه بين المواطنين على اعتبار أن تساويهم لا يلغي كون بعضهم نداً للبعض الآخر. فالمجال العمومي حسب فيلسوفتنا الألمانية لا يلغي التنافس أبداً بين المتتمين لمجموعة صغيرة من الأشخاص المتساوين، وهو ما يعطي للفعل معنى وقيمة بالنسبة لهم، وذلك بأن يفتح على كل الاحتمالات والإمكانات².

إذن فالمساواة داخل المجال العمومي تتضمن الحرية والتميز والاختلاف والانتماء إلى الجماعة السياسية في الآن ذاته. فأرائهم تؤكد على المعنى السياسي لمفهوم المساواة، وهو معنى سقط في طي النسيان على اعتبار أن الكلمة أصبحت مرتبطة أكثر بالجانب الاقتصادي والاجتماعي، حيث ستصبح المساواة معياراً للتماهي بين الأفراد داخل

¹ المرجع نفسه، ص 41.

² Hannah Arendt, condition de l'homme moderne, op, cit .P.81.

الحشود الكبيرة التي تبقى ركيزة وأساس اختص به المجتمع في الأزمنة الحديثة، مما سينذر من الناحية السياسية هيمنة المجتمع على السياسة، لدرجة يصبح فيها التميز والاختلاف عبارة عن شذوذ وانحراف من قواعد المجتمع، بذلك سيتوارى الفعل كرابطة بين المواطنين، بما يستلزم من حرية وتميز واختلاف، ليحل محله السلوك كرابطة تكرر التشابه بين الأفراد ككائنات مستهلكة داخل المجتمع.

الأمر الذي يعني في نهاية المطاف أن المجتمع إنما هو خروج لنموذج الأسرة من حدود البيت ليعمم على المجال العمومي برمته¹، ولما كانت الأسرة تعبر عن مجال خاص يدير فيه المرء شؤون حاجاته الحيوية، أي أنها تجسيد للحاجات الاقتصادية للفرد، فلا غرابة أن يصبح المجتمع كنتيجة ضرورية لخروج الشأن الاقتصادي. عن حدود الأسرة والمجال الخاص ليصبح شأنًا عامًا. هكذا يكتسح الشأن الاقتصادي الفضاء العمومي الذي يبقى مجال الفعل السياسي، لتسقط حقيقة هذا الأخير في طي النسيان تحت وطأة الضرورة الحيوية التي يفرضها المجتمع بتحويله للفرد من حيوان سياسي فاعل إلى مجرد هيمة مشغولة لا ترغب في غير الاستهلاك².

وغني عن البيان التأكيد بأن حلول الاقتصاد مكان السياسة هو بمثابة الحدث الكبير الذي كان له الوقع على فهم المحدثين للإنسان، على اعتبار أنه تم التسليم من طرفهم بأن كل الأنشطة الإنسانية يجب أن تسخر لضمان عيش وحياة الإنسان بالدرجة الأولى. ففي إطار هذا السياق الفلسفي فإننا أمام اجتثاث للإنسان من بعده السياسي وزج به في أتون الضرورة والحاجة التي تنزله منزلة دون مقام الإنسانية، فالغاية القصوى والوحيدة التي وجد الإنسان من أجلها هو الاستمرار في العيش والحياة.

لقد كان رجوع أرانست وعودتها إلى دلالة مفهوم المساواة إنما الغاية منها التنبيه على ما طال كينونة الإنسان من انقلاب جذري، إذ ما كان الناس متساوين في الفعل السياسي، أي في الحرية، أضحوا اليوم سواسية في الركض واللهث وراء العيش والحياة، حتى ولو تم ذلك على وقع قسوة الحاجة والضرورة، فلا غرابة إذن أن يكون شعار المجتمع هو الشغل، والاشتغال وفق نمط موحد، أي أنه يجب على الجميع أن يشتغلوا كما لو أنهم رجل واحد.

هكذا تبقى المساواة حسب تلميذة هيدغر واقعا تفرضه طبيعة الحالة الإنسانية التي يظل التعدد أبرز صفاتها الرئيسية، لذلك كان الأساس فيها الشرط السياسي كما سبق الذكر والذي يمثل الشرط الجوهري لكل فعل أو نطق، لكنه بدوره يستلزم توفر عاملين رئيسيين، المساواة من جهة والتميز أو الإنفراد من جهة الثانية³. فالرابطة التي تصل

¹ نيل فازيو: الاكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أرانست، مرجع سابق، ص 42.

² Hannah Arendt, condition de l'homme moderne, op, cit. P. 85.

³ Ibid , P.231 .

المساواة بالتمييز أو الإنفراد إنما تضعنا في مفترق تتقاطع فيه الحرية والحق في التمييز مع ضرورة الانتماء إلى الجماعة السياسية، بذلك تتعايش الحرية مع المساواة داخل المجال العمومي حسب التصور الأرائقي. مما سبق ذكره من أفكار نستنتج: أساسا إن نسيان الحقيقة السياسية للإنسان قد ارتبط بأفول الفضاء العمومي، وإعادة ربط علاقة جديدة مع العالم والآخر أساسها رؤية جديدة تفرضها المقولات الاقتصادية المؤسسة لمجتمع الحشود، مجتمع الحاجة وقسوة الضرورة والحياة، والذي أضحي مجالا وحيدا ينكشف فيه الوجود الإنساني، لكن باعتباره فعلا ينم عن التعدد والاختلاف والحرية التي وجدت عليها الحالة الإنسانية، بل باعتباره شغلا يلهث وراء استهلاك، فالخطر المنبعث من علاقة الاستهلاك يطال الشرط السياسي للإنسان. فحقيقة العالم الذي ينسجه الأفراد فيما بينهم في رحاب مجتمع الحشود لم يعد مجالا تتجسد فيه الهوية التعددية وحرية الإنسان أي أنه لم يعد عالما لم يجمع بين الأفراد ويربط بينهم، لذلك حق لنا القول بأن هذا العالم فقد شرطه السياسي هو الآخر، على اعتبار أنه لم يعد يمثل في ذهن الإنسان الحديث ذلك الأفق الذي يربط بالماضي ويشعر أمامه دروب المستقبل، أي أنه لم يعد أفقا تاريخيا ممكن ولوجه بواسطة الفعل الإنساني، ما يفسر لنا لثت الفكر السياسي منذ أفول العهد القديم، وراء إيجاد رابطة جديدة بين الناس تعوض العالم والفضاء العمومي¹، ما دام أن هذا الفكر في كليته، قد قام على مسلمة أساسية مفادها الرفض المطلق للعالم كظاهرة سياسية. وهي مسلمة لا يمكن أن يتم تبنيها إلا إذا رفضنا أن هذا العالم الذي يظل ابتكار وإبداعا وإنتاجا إنسانيا، يمكن أن يتميز بالاستمرارية، باعتباره استمرارا للإنسان بما هو فعل في الزمن. فعندما تجهر أرائك بأن الإنسان الحديث بات يعاني من ظاهرة الهروب والفرار من العالم²، فإنها تصدر في قناعتها هاته عن اعتقاد مفاده أن "العالم ما عاد اليوم صالحا لأن يسكن من طرف الإنسان إذ غدا عالما متصحرا في نظرها. ولعل السبب الرئيسي في ما حل بهذا العالم من التصحر يرجع إلى فقدان شرطه السياسي"³.

لعل هذا الإقرار ما انتهت إليه أرائك في مضمار تأملها لمعنى السياسة في الأزمنة الحديثة، إذ نقرأ لها: "إن ما لاحظناه يمكن أن يوصف باعتباره فقدانا مستمرا للعالم، واختفاء لما يجمع بين الناس، فالأمر يتعلق بانتشار الصحراء، والصحراء هي العالم الذي نتحرك في شروطه"⁴.

أن الخطير في ظاهرة التصحر بالنسبة لأرائك يكمن في محاولات الأقلية التي بات الإنسان موضوعا لها في الأزمنة الحديثة من طرف السيكلوجيا، هذا العلم الذي لم ترى فيه صاحبه "ما السياسة؟" أكثر من محاولة لجعل الناس

¹ Hannah Arendt, condition de l'homme moderne, op, cit, P.93 .

² Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique ? Op, cit .P.189.

³ نبيل فازيو: الاكتشاف السياسي للإنسان عند حنة آرائك، مرجع سابق، ص 44.

⁴ Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique ? Op, cit .P.186-187.

يتأقلمون مع شروط العالم المتصحّر، بل وإجبارهم على العيش فيه، أي أن يتعود الناس العيش في عالم فارغ من كل شرط سياسي. وجعلهم قادرين على استمتاعهم باستقرارهم فيه.¹

إضافة إلى ذلك فإن هذا التصحر يحمل في طياته خطر بعض الزوابع التي تأتي على كل مظاهر الحياة، وربما بشكل مفاجئ في كثير من الأحيان. وقد كان ذلك حال النظم التوتاليتارية، التي تبقى من أشرس الزوابع التي حملتها راح تصحر العالم الحديث، إذ تبقى هذه النظم هي الأقدر على العيش في عالم الصحراء الخالي من كل شرط سياسي في نظر أرائنت². فإذا كان العالم، نتيجة حتمية لفعل الإنسان، فإن هذا العالم يغدو فارغا من كل معنى بدون إنتاجات إنسانية تنطلق من التفاعل مع الآخر داخل فضاء عمومي يكون بمثابة المقوم الأساسي للحرية والمساواة والفعل السياسي، فعندما يقرر الناس الهروب من هذا العالم كما هو الشأن بالنسبة للإنسان الحديث، فإن تصحره يضحى قدرا لا مفر منه.

¹ Ibid , p.187.

²Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique ? Op, cit, p.188.

خاتمة

لعل ما يمكن استخلاصه من خلال هذا البحث الذي يدور في فلكه ابرز الأفكار الفلسفية والسياسية لفيلسوفتنا الألمانية حنة أرنت، سعيًا منا لإقرار بخصوصية الفكر الارناتي النقدي، وتبيان مدى القدرة التحديدية والتجديدية لصاحبة: "ما السياسة؟" فلقد دعت هذه المفكرة إلى ضرورة الانخراط في تاريخ استشكالي لأبرز المفاهيم الناعمة للشرط السياسي وعلاقته بالإنسان المعاصر، كمفاهيم ما انفكت تستبد باهتمام الفلسفة عبر تاريخها الطويل، وخاصة حينما نتحدث عن مفهوم السياسة وعلاقته بالحرية والفعل السياسي كأمر يجب تناولها بجدية كبيرة ولعل القارئ لفكر أرنت يلاحظ بأن الغاية التي وجهت فكر أرنت المهتجس بالسياسة تجسدت في الرغبة في وضع اليد على معنى السياسة الذي هو حسب فيلسوفتنا قد وضع في طي النسيان لعوامل وأسباب عديدة وكثيرة يتربع على رأسها تصاعد التوتاليتاري الذي تأذن باختيار واندثار تام لمفهوم السياسة، إي بمعنى أكثر عمقا الاختيار الشامل لمعنى الإنسان في حد ذاته، مادام أن المعنى الحقيقي للسياسة وبجهة من الجهات، إنما هو معنى هذا الإنسان نفسه بالنسبة إلى فيلسوفتنا الألمانية.

هذا ما يبرر لنا ذلك التحول الذي هز كيان الفعل السياسي في الأزمنة الحديثة، ما يوصلنا إلى فهم ما عرجت عليه أرنت في تساؤلها عما تبقى من معنى للسياسة اليوم عوض الاكتفاء بطرح السؤال عن معناها¹، لقد بات على الفكر السياسي القيام بمهمته الأساسية والتي تكمن في البحث والتنقيب عما تبقى من معنى للسياسة في ضوء الواقع السياسي العالمي الجديد.

فبين السؤالين: ما معنى السياسة وهل تبقى للسياسة من معنى؟ تظهر قناعة أرنت باندثار كلي لمعنى السياسة من جهة، وبالقطيعة التي باتت تفصل العقل الغربي عن تراثه السياسي والفلسفي بعد أن حدث هذا الانقلاب الجذري في الواقع السياسي من جهة أخرى.

لقد كان الخطر الكبير الذي يهدد المجال السياسي هو تحول الأيديولوجيات الشمولية إلى ديانة تتراوح بين الطغيان والاستبداد وتخلط بين الخاص والعام وتعطل أي إمكانية لتشكيل رأي عام. فلقد كان الهدف الرئيسي من دراسة أرنت وتحليلها للأنظمة الشمولية من أجل أن تنجز علم سياسة جديد تطرح فيه وتعالج إشكاليات الفهم والسياسة والنشر الجدي، والتناسب بين الجريمة والعقاب، والتساؤل عن قدرات الإنسان الحديث والمعاصر على الفعل، ربطت الصلة بين التراث والعالم الحديث، ونقبت عن الحقيقة وماهية السياسي، لنصل بأن السياسة يكمن موضوعها الأساسي ليس في الإنسان لوحده بل وجود هذا الإنسان في العالم، هذا الأخير هو المكان المناسب الذي يولد فيه

¹ Hannah Arendt .Qu'est-ce que la politique ?.op cit.p.173.

الفعل السياسي، و الفضاء العام الذي يتقاسم فيه الناس مصالحهم وهمومهم وتطلعاتهم، فلكي يتجسد هذا العالم بمفهومه السياسي هو ضرورة وجود منتجات إنسانية، وموضوعات مصنوعة من طرف يد الإنسان، على اعتبار أن عالم من دون ناس هو عالم مستحيل.

وكما ذكرت سابقا فان التحليل الارانتي للأنظمة التوتاليتارية الشمولية. قد كان معبرا عن حقيقة هذه الأنظمة وما تحمله من ايدولوجيات خفية تعبر عن نفسها في شكل دعاية إعلامية وعنيفة ومنظم وهذا ما نلخصه في مجاز الصحراء والواحدة لكي تعبر لنا أرنت عن حرمان الإنسان من العالم، على اعتبار أن المجاز الصحراء هو نموذج النظام الشمولي، الذي يحاول بسط سلطانه وهيمنته على المجال الخاص باسم حماية المجال العام من أي اعتداء خارجي أو عصيان داخلي، وتوفير الأمن للجميع وفرض النظام على الكل، فهو تبرير للعزلة من حيث هي انقطاع تام وكلي عن كل علاقة مع الآخر، فيتحول خطرها سأم و كآبة، وإقصاء لكل ملكة تفكير وفعل. بينما يكون مجاز الواحة نموذجا للنظام الديمقراطي أو الحكم الراشد الذي تبرز فيه مظاهر الحياة الإنسانية من تعدد وتنوع واختلاف وحرية ومساواة وتجسيد للفعل لمعناه السياسي، فان خطر صحراء الأنظمة التوتاليتارية يكمن في نزع الإنسانية الكلي عن الإنسان. هكذا حاولت الأنظمة الشمولية حسب صاحبه "ما السياسة ؟" إلى العزف على أوتار الديمقراطية وما تحمله من شعارات تعبر عن الحرية والعدالة والمساواة، وحماية الأمن والاستقرار وتطبيق القانون على الكل وهي تحمل في طياتها شعارات إيديولوجية خفية الهدف منها إرساء وفرض نظامها التسلطي القائم في الأساس على الرعاية والعنف المنظم.

المؤكد أن الانتقادات والاعتراضات التي قدمتها أرنت في الرد على الديمقراطيات الحديثة، ارتباط هذه الأخيرة بتصاعد المد الشمولي في القرن العشرون، هو سعيها منها إعادة النظر في المفاهيم التي تمت الصلة بالإنسان وبشرطه السياسي على اعتبار أن الأزمة التي عرفتها الأزمنة الحديثة هي أزمة سياسية بامتياز. توجت بتخندق الكينونة الإنسانية في مضمار الأزمنة الحديثة، وبسقوط الشرط السياسي للإنسان في هوية النسيان، ما حمل ارانت بإعادة التفكير في أزمة الإنسان في الأزمنة الحديثة من خلال الاهتمام بالشرط السياسي للحالة الإنسانية، والتوجه إلى وضع اليد على الورم السياسي الذي طال الأزمنة الحديثة وذلك من خلال التأنيث لسياسة جديدة وذلك من خلال التأنيث لسياسة جديدة تعيد الاعتبار للإنسان ولشرطه السياسي، لأن الحديث عن معنى حقيقي للسياسة حسب أرنت قد توقف التفكير فيه بجدية من زمن بعيد لكن كيف نفهم كل ما ألف عن السياسة طيلة تاريخ الفكر السياسي الغربي؟ ألم يعبر كل من مكيافلي وهوبز واسينوزا وكانط وهيغل وطوكفيل عن هوس جدي بالسياسة ومعناها؟ نعم لا احد يستطيع إنكار أن هؤلاء وغيرهم قد تساءلوا عن معنى السياسة لكنهم كانوا يبحثون في الواقع عن غاياتها والوسائل المتاحة

لتحقيق أهدافها. وهكذا كان التفكير في السياسة نسياناً لمعناها¹. وكان انكشاف سؤالها في تاريخ الفكر الغربي اختفاء لهذا المعنى، فد تحددت مهمة الفكر السياسي في فهم ما حصل فقط، أي في فهم حدث اختفاء معنى لسياسة و اختفاء معنى الإنسان كذلك، فلقد بات معنى السياسة، الذي هو الحرية، هو معنى الإنسان ذاته، الأمر الذي يشرع للتفكير في الإنسان من زاوية شرطه السياسي، وتلك هي الغاية التي وجهت كل أعمال أرنت.

فمن خلال ما تم تقديمه من أفكار حاولت خوض مجازفة السير في الدرب الارنداتي، وهي تحاول التأسيس لصرح سياسي لتجاوز الايديولوجيات التقليدية وماله علاقة بالسلطة والعنف، هذا من جهة، وإعادة التفكير في أزمة الإنسان الحديث من جهة أخرى، فهذا الدرب هو درب سياسي بامتياز، انبثق من وعي أرنت العميق بالبعد السياسي للحدث وللازمة التي خرجت من جوفها، فقد كانت قراءة أرنت للتراث الغربي كمحاولة جدية لتشخيص موضع الوم السياسي الذي بات ينخر كيان الغرب، فلم يكن هذا الوم وليدا للصدفة او عرضا طارئا على العالم الغربي، بقدر ما كان نتيجة منطقية للمسار الذي اتبعه العقل الغربي منذ أن قرر الخروج من حدوده التاريخية والجغرافية لإعادة وضع خريطة للعالم وبسط هيمنته عليه.

لذلك نأرجح في تحليله بين صور القدر الذي كان في انتظار الغرب، والمصير الذي صنعه الإنسان الغربي بيده شكله بأفكاره، وشأنها شأن كل فيلسوف، كان على أرنت أن تنحت مفاهيم لحسابها الخاص، وهو ما يصادفه كل من اقر السير في درب متنها، لذلك كان من الضروري الإنصات للدرس الارنتي والتوقف عند أهم المفاهيم النازمة في فلك فكرها، والتي بات الفكر السياسي الغربي المعاصر يدور في فلكها اليوم.

لعل هذا ما جعلني أفكر إلى اختيار ارانت دون سواها من الفلسفة المعاصرين الذي اشتهروا في مجال الفكر السياسي الغربي المعاصر كهبرماس وليوشترواس، أضف إلى ذلك المنزلة الكبيرة لما تركته أرنت في مضمار تفكيرها في الحرية والفضاء العمومي والفعل السياسي، في معنى السياسة وغيرها من المفاهيم المؤثرة لمثناها، فان الإفادة من الدرس الارنتي يبقى اليوم حتمية وضرورة ملحة على القارئ العربي، الذي يحس بأن هناك شيئا مفيدا في فكرها من شأنه أن يهديه في فهم أزمتها التي يعيشها اليوم، والتي تبقى بجهة من الجهات، أزمة سياسية بامتياز.

هكذا يجب أن لا تغد علاقتنا بأرنت كعلاقة مدرسية أو أكاديمية فقط، بقدر ما هي علاقة مع المفاهيم السياسية التي بات الغرب يحيط بالوعي العربي منذ أن قدر على التاريخ أن يسير في اتجاه العالم الغربي، وقدر علينا التفكير بمفاهيم لسنا نحن من يصنعها.

¹ Hannah Arendt .Qu'est-ce que la politique ?.op cit.P.182.

فبيان القول بأن سوء تفاهمنا مع الغرب إنما هو وليد سوء فهمنا لمثل هذه المفاهيم، على اعتبار أنها لا تمثل فقط مدخلا لفهم الانقلاب الجذري الذي تجسد في تصور العقل الغربي للإنسان وللعالم والوجود، بل وكذلك تمثلت باعتبارها أسس ارتكز عليها كيان هذا العقل ذاته. مما يجعل من كل محاولة للتفكير في التحصيل أسباب التحديث السياسي عندنا رهينة بمدى قدرة عقلنا على تمثيل المفهوم كالفعل السياسي والحرية، العالم والآخر والفضاء السياسي أو العمومي فإذا كان الفكر الأرنطي قد عب عن صحة معلنة في وجه التصور الحداثي لهذه المفاهيم من شأنه أن يعتبر بابا ومدخلا لفهم جديد لها، ولا يجد الباحث في شأن الفكر السياسي والفلسفي العربي إلا أن يستغرب من ندرة الاهتمام والعناية بفكر حنة أرنت من جانب الباحثين العرب اليوم، علما وان العالم العربي ما يزال يحيا على إيقاع أزمة سياسية كانت من أهم ملامحها هو خلط الحاصل بين ابرز المفاهيم التي تنسج في تداخلها ما عرف عند أرنت بالشرط السياسي للإنسان.

هكذا تبين لنا في أعقاب ما تقدم من أفكار وتصورات إبراز راهنية النص الأرنطي وخصوصيته ودقته وصرامته، والذي لا يزال إلى يومنا يثري ويلهم المذاهب الفلسفية والسياسية المعاصرة، من خلال فكر عبر عن لقاء حميمي، ونادر ربما بين الفلسفة و الواقع السياسي للإنسان.

قائمة المصادر والمراجع

I- قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: قائمة المصادر:

أ- باللغة العربية:

- 1- حنة أراندت: أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 1993.
- 2- حنة أراندت: في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقى، ط 1، بيروت لبنان، 1992.

ب- باللغة الفرنسية:

- 1- Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, Traduction Geoges Fradies, préface Paul Ricœur, ed Calamann, Lévy, 1961 et 1983.
- 2- Hannah Arendt. La crise de la culture , Paris, Gallimard. 1972.
- 3- Hannah Arendt, Qu' est ce que la politique, traduction de sylvie courtine, ed seuit, paris, 1995.

ثانياً: قائمة المراجع:

أ- باللغة العربية:

- 1- القرآن الكريم .
- 2- أبو عمران الشيخ: الإسلام والديمقراطية بين التناقض والتكامل، الملتقى الدولي الرابع حول الإسلام والديمقراطية، المجلس الإسلامي الأعلى، بدون سنة.
- 3- أرسطو طاليس: السياسة، الكتاب السادس، الباب الرابع، ت أحمد الطغي السيد، منشورات الفاخرية، الرياض.

- 4- آلان تورين: ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسين القبسي، دار الساقى، بيروت لبنان، 1995.
- 5- ألكسيس دوتوكفيل: والديمقراطية في أمريكا، إعداد منى فياض، معهد الدراسات الإستراتيجية، ط1، بغداد، العراق، 2007.
- 6- أميرة حلمي مطر: في فلسفة السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ب ط، القاهرة ، ب سنة.
- 7- ترفيتان تودروف: فتح أمريكا و مسألة الآخر ،ترجمة بشير السباعي، دار سينما، مصر، 1992.
- 8- جون ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا؛ من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ط1، 2008.
- 9- حازم الببلاوي: عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل، دار الشروق، ط1، بيروت، 1993.
- 10- حسان مُجّد: إشكالية العلاقة بين الحرية والديمقراطية، شركة الراية للطباعة، ، بغداد، ط2 ، 2005.
- 11- خالد الحسن: إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي، دار الجيل، عمان، 1988.
- 12- داود الباز: النظم السياسية للدولة والحكومة في ضوء الشريعة الإسلامية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2006.
- 13- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 2012.
- 14- زهير لخويلدي: معانن فلسفية، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، سورية- دمشق، 2009.
- 15- صلاح علي نيوف: مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، ج1، الأكاديمية العربية في الدنمارك، ب ط، ب سنة.
- 16- عبد السلام حيدوري: الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان هابرماس نموّجا، دار هي، ط 1، صفاقس - تونس، 2009.

- 17- عبد القادر رزيق المخادمي: آخر الدواء الديمقراطية، دار الفجر للنشر و التوزيع، ط 1، القاهرة.
- 18- عبد القادر رزيق المخادمي: الاصطلاح الديمقراطي في الوطن العربي بين القرار الوطني والفوضى البناء، دار الفجر للنشر والتوزيع: ط1، القاهرة، 2007.
- 19- عبد الله العروي: مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط 5 ، بيروت 1993.
- 20- علي حرب: الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، ط 1، بيروت 1998.
- 21- فتحي التريكي، رشيدة التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، ب ط، بيروت 1992.
- 22- مُحمَّد نصر مهن: في نظرية الدولة و النظم السياسية، المكتب الجامعي الحديث، ب.ط، 2006.
- 23- مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، ط2، 1971.
- 24- مُحمَّد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة مُحمَّد صالح، مركز الانتماء القومي، ط 2 ، بيروت 1996.
- 25- مُحمَّد أسعد: مناهج الإسلام في الحكم، دار العلم للملايين، ب.ط، بيروت 1987.
- 26- مُحمَّد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000.
- 27- مُحمَّد سليم: مُحمَّد غزوي: نظريات حول الديمقراطية، دار وائل للنشر، ب ط. الأردن، 2000.
- 28- مُحمَّد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 4، بيروت، 2012.
- 29- نبيل فازيو: الاكتشاف السياسي للإنسان عند حنة أرانت، سلا-المغرب، ابريل 2009.
- 30- سعيد عبد العظيم: الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية بدون ط، بدون سنة.

ب- باللغة الفرنسية:

- 1- Jurgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité, gallimard, 1988.
- 2- Guy hermet :de temps de la démocratie, revue internationale de sciences sociales , n°128,1991.

II- قائمة المعاجم والموسوعات:

- 1- أدمون رباط: الوسيط في القانون الدستوري، ج2، دار العلم للملايين، بيروت، د ط ، 1971.
- 2- بيتزنس بول، رتشر د بيلامي: موسوعة كمبردج للتاريخ، الفكر السياسي في القرن العشرين، المجلد الأول، ترجمة مي مقلد، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة 2009.
- 3- جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، ب ط، تونس 2004.
- 4- جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، ب ط، بيروت - لبنان، 1982.
- 5- جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 2006.
- 6- رالف واين: قاموس جون ديوي، ترجمة مُجد علي العريان، المكتبة الإنجلو مصرية، مصر، ب ط، ب سنة.
- 7- مجموعة من المؤلفين: المنجد الأبجدي، دار المشرق، الطبعة السابعة، بيروت، لبنان 1989.
- 8- محمود شريف بسيوني : مدخل لدراسة القانون الأساسي الإنساني ، المجلد الأول ، دار الشروق ، القاهرة ، 2003 .

IV- قائمة الدوريات:

المقالات:

- 1- كمال عبد اللطيف : الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية ، سؤال المرجعية وأسئلة المجال ، مقال من مجلة فكر ونقد، العدد 48 ، أفريل 2002.

- 2- مُجَدُّ شوقي الزين: هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال البراكسيس؟ تأملات في النظرية السياسية لدى حنة أرندت، مقال من كتاب جماعي بعنوان: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، إشراف الدكتور علي عبود المحمداوي، دار النديم للنشر والتوزيع، وهران-الجزائر، الطبعة الأولى، 2012.
- 3- مختار عريب : مفهوم الديمقراطية في القديم ، مقال من مجلة دراسات فلسفية (مجلة سداسية متخصصة يصدرها معهد الفلسفة بجامعة الجزائر)، العدد الثاني، الجزائر، 1996.
- 4- عزيز الحمداي : عقد الديمقراطية ،مقال من مجلة المنطق، العدد 115، 1996.
- 5- علي عبود المحمداوي: فكر الحداثة وتحولات أصل السلطة وشرعيتها في مدخلات وأصول الفلسفة السياسية المعاصرة، مقال من كتاب جماعي بعنوان: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، إشراف علي عبود المحمداوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط 1، 2012.
- 6- فارح مسرحي : مداخل الحداثة السياسية من خلال أعمال مُجَدُّ أركون ، مقال من مجلة دراسات فلسفية (مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية)، الجزائر، العدد الأول، جانفي 2014.

الفهرس

- شكر وتقدير	
- إهداء	
- الخطه	
- مقدمة	أ - ز
- الفصل الأول: مقارنة مفاهيمية بأفق تاريخي	8 - 44
المبحث الأول: مفهوم الديمقراطية عبر التاريخ	9
المداول اللغوي والاصطلاحي	9
المبحث الثاني: مسار المفهوم عبر العصور	15
أولاً: الديمقراطية لدى اليونان	15
ثانياً: الديمقراطية في العصور الوسطى	21
1- الديمقراطية لدى الرومان	21
2- الديمقراطية في الإسلام	22
ثالثاً: الديمقراطية في العصر الحديث	27
المبحث الثالث: مقومات الفكر السياسي الحديث	32
أولاً: العلمانية	34
ثانياً: العقلانية	36
ثالثاً: النزعة الذاتية	37
رابعاً: الحرية الفردية	39

40	خامسا: الديمقراطية الليبرالية.....
83-45	- الفصل الثاني: قراءة حنة أرانت للفكر السياسي الحداثي.....
46	المبحث الأول: ملامح من فكر السياسي.....
46	أولا: نبذة تاريخية عن حياتها الفكرية
47	ثانيا: المنعرج الحاسم في فكر أرانت السياسي.....
52	المبحث الثاني: الحداثة وأزمة النسيان الكلي للماهية السياسية للإنسان.....
52	أولا: السمات الأساسية المؤسسة للحداثة.....
55	ثانيا: النسيان الكلي للشرط السياسي.....
60	المبحث الثالث : اعتراضات حنة أرانت على الديمقراطية الحديثة.....
60	أولا: عجز العقل الحداثي عن فهم راهنه السياسي الجديد:
63	ثانيا: الدولة الكليانية كتجلي من تجليات الأزمة:
65	1- الشمولية ظاهرة جماهيرية
66	2- اللامبالاة وتدمير الجماهير
68	3- الايديولوجيا
70	4- الدعاية الإعلامية.....
73	5- العنف والإرهاب المنظم:
77	ثالثا: الديمقراطية كإضفاء لشرعية الحكم التسلطي :
118 - 84	- الفصل الثالث: السياسي كفعل بديل.....

المبحث الأول: في معنى السياسي	85
أولاً: نصره السياسي على السياسة:	87
ثانياً: جوهريه البعد السياسي في الحالة الإنسانية:	92
ثالثاً: الحياة النشطة وعلاقتها بالسياسة:	95
المبحث الثاني: الفعل السياسي كبراكسيس	99
ثلاثية العمل، الأثر، العمل	100
1- العمل	100
2- الأثر	102
3- الفعل والفعل السياسي	102
المبحث الثالث: السياسي والحرية	111
المكونات الرئيسية لفلسفة الفعل عند أرانت	111
أولاً: التعدد شرط كل حياة سياسية:	111
ثانياً: الحرية جوهر الفعل السياسي	114
ثالثاً: الفضاء العمومي وعلاقته بالحرية	121
خاتمة	131
قائمة المصادر والمراجع	135-139
الفهرس	