جامعة الجزائر–2–
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة
التخصص: فلسفة عامة

التأسيس السياسي بعد الثورة عند حنة أرندت

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة العامة

رقم	أعضاء لجنة المناقشة	الصفة	الجامعة
1	أ.د/يوسف زرافة	رئيسا	جامعة الجزائر2
2	د/مليكة بن دودة	عضوا مقررا	جامعة تيبازة
3	د/فهيمة بوحفص	عضوا مناقشا	جامعة الجزائر2
4	د/نادية سعدي	عضوا مناقشا	جامعة الجزائر2
5	د/حورية منصوري	عضوا مناقشا	جامعة تيزي وزو
6	د/خيرة بورنان	عضوا مناقشا	جامعة المسيلة

إعداد الطالبة:
فوزية بحوش

إشراف الأستاذة:
مليكة بن دودة

الموسم الجامعي: 2024/2023

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات	الصفحة
♣ فهرس الموضوعات	**02**
♣ **مقدمة**	أ
الفصل الأول: ماذا يحدث قبل وأثناء وبعد الثورة؟	
1-فكر ما قبل الثورات وتشكّل الوعي الثوري.	06
2-البدايات الاستثنائية للثورة.	40
3-المخلّفات اللاّ ايجابية للثورة.	63
الفصل الثاني: فكر ما بعد الثورة.	
1- الكنز المفقود (الحرية) .	83
2- المجال العام.	101
3- من الشعب إلى المواطن.	117
الفصل الثالث:العيش معا ممكن	
1- التواجد مع الآخرين .	138
2- حدود الديمقراطية.	161
3- الدستور.	183
الفصل الرابع: تشييد العالم السياسي وإعادة الإنسان إليه	

1-محبة العالم.	209
2-السياسة حرية بشرية.	228
3-التأسيس السياسي بما هو فعل بشري.	251
4-التأسيس السياسي يولد من رحم الثورة.	272
♣ **خاتمة**	
الملحقات	
♣ قائمة المصادر و المراجع.	301

مقدّمة

مقدّمة: يتميّز العصر الحديث بكثرة الثورات السياسية، التي قادتها الشعوب الأوربية والأمريكية مناهضين بالسياسات السائدة، مطالبين بالتغيير الذي يطبع على حياتهم بعض السعادة، في ظلّ المساواة الاجتماعية، للخروج من الفقر الذي يعيشون فيه، والذي يبقيهم بعيدين عن الساحات العمومية، وعمّا يجري في السياسة من أحداث، تفطنّت الشعوب الحديثة إلى أهميّة المجال السياسي بالنسبة للبشر، وعلى أهمية مشاركتهم فيه، فخرجوا حشودا مطالبين بحقهم المهدور، محاولين استرجاعه متسلّحين بإيمانهم بعدل قضيتهم مناشدين بحريتهم، ومن هنا انبثق مفهوم الثورة، تولدت عنه بعد ذلك تنظيمات سياسية، تسعى إلى ضمان السعادة العامة، والمساواة بين أفراد المجتمع، وذلك وفق قدسية الدساتير الموضوعة التي يخضع لها كلّ البشر دون تمييز.

يبدو أنّنا نشهد اليوم نفس المشهد، بانتشار الثورات والمظاهرات ضدّ السلطة، أو القرارات التي تتخذها السلطة السياسية، الحروب الأهلية والإقليمية، وضعية اللاجئين، إنّه وضع سياسي أقلّ ما يقال عنه، أنّه لا يبشّر بالاستقرار على المستوى السياسي. ينبئنا كذلك أنّ السياسة فقدت معناها الحقيقي، خصوصا مع تعالي الأصوات المنادية بالمساواة أمام القانون، في الحقوق والواجبات، الحرية المفقودة في ظلّ الأنظمة الاستبدادية، إنّه شعور بالاغتراب في هذا العالم، بعدم الانتماء، بفقدان المعنى الحقيقي للحياة، غياب أشكال المشاركة بين البشر، غياب التواصل فيما بينهم، وحلول العنف محلّه، هذه هي سمات عالمنا المعاصر، وقد تنبأت حنّة أرندت بهذا منذ عقود طويلة إذ حلّلت قضية السياسي والفعل السياسي، انطلاقا ممّا شاهدته عيناها من أحداث في عصرها، وحتّى العصور التي سبقتها باستنادها إلى التاريخ، والبحث في المجلّدات الثورية الكبرى للثورة الفرنسية، والأمريكية مرورا بالبلشفية، مقدّمة رؤية حول أهمية السياسي، كيف يكون العالم السياسي وشروط تكوّنه التي تضمن التأسيس بعد الثورة، وهذه الأخيرة لا تكون ثورة بالمعنى الحقيقي إلا إذا أسفرت عن كيان سياسي، يحيّن هذا السؤال نفسه مرّة أخرى أمام هذه الأحداث التي ذكرناها، والتي يتّسم واقعنا السياسي بها.

إنّ السياسة هي الكينونة التي يظهر من خلالها كلّ البشر، بوصفهم أفرادا فاعلين، يجتمعون بشكل تلقائي بواسطة اللغة والكلام، السياسة إذن هي البداية الجريئة لأفراد متحرّرين من قيود الضرورة، متفرّغين للظهور، لإبداء آرائهم ومشاركتهم في المجال العام، الذي يجتمع فيه المتميّزون والمتساوون، متميّزون من حيث الاختلاف البادي في الرأي، وهو ثراء معرفي وليس قصورا، ومتساوين من حيث القدرة على الكلام. هذا يجعلنا نبحث عن مثل هذا الفعل في عالمنا المعاصر، ونحن واثقون بأنّ كلّ ما يحكم هذا العالم هو الضرورة، والسعي وراء متطلبات الحياة، هو عالم عمليّ بامتياز ينتشر فيه الاستهلاك على حساب أيّ شيء آخر، وكلّ ثورة تقوم ضدّ السّلطة السياسية إنّما تقوم إذا تهدّدت الضرورة، يلجأ الشعب إلى تحميل مسؤولية هذا للسّلطة السياسية. ما يدفعنا للتساؤل عن علاقة السلطة السياسية بمجال الضرورة في المجتمع، ناقشت أرندت هذا الموضوع معتبرة أنّ الفعل السياسي برمّته يخلو من أيّ ضرورة، بل بالعكس هو تحرّر من الضرورة، مادام فعل يمارس في العالم، ولكن ما جرى أنّ هذا المجال اندثر وعوّضه الفضاء الاجتماعي. ما ينبأ بانسحاب السياسي لحساب الاجتماعي في ظلّ هذه الأزمة الحقيقية التي نواجهها في عصرنا الحالي ونشهد على تداعياتها على الصعيد الاجتماعي والدولي، من خلال كلّ مظاهر الإرهاب واللّجوء والعدوان على الآخر، وضع متأزّم أقلّ ما يقال عنه أنّه يخبر عن فشل في تشييد عالم مشترك بين البشر، يساعد على خلودهم من خلال البناء السياسي، ومن خلال هيكلة حقيقية للسياسي، ألا يعتبر هذا زوالا للروابط الموجودة بين البشر والمتمثلة في السياسة؟

إنّ هذا المجال المشترك كما تسميه والذي يفرض نفسه دون مقدمات، المجال العفوي الذي ينتج من تجمع البشر فيما بينهم، هذا الفعل الذي يبرز فيه كل البشر المتساوين والمتميّزين في الوقت نفسه، حتى لو حاولنا أن نغضّ الطرف عن المشكل السياسي فإننا نجد أنفسنا معنيين ولو بجزء صغير منه كوننا ننتمي لهذا المجال ونتأثر بالتغيرات التي تطرأ عليه، لكن المشكل ليس في تأثرنا بهذا المجال من عدمه وإنما في فهمنا للمشكل السياسي، الممارسة السياسية وأسسها ومبادئها وكأن الإنسان يتقن التجمع ولكنه عاجز فعلا عن خلق المجال السياسي الحقيقي، فينشأ الخلط بين السياسي والاجتماعي ويطغى أحدهما على الأخر، وفي هذه الحالة ينهار الأول وينسحب لحساب الثاني، وهذا يوحي بأن السياسي غير

الاجتماعي وإذا أردنا فهما معمقا لمفهوم السياسة علينا تخليصه من المجال الاجتماعي، مع أنّ كلاهما مرتبطان بالإنسان، وقد اضطلعت حنة أرندت بمهة البحث في الأسس التي يجب أن يقوم عليها الفعل السياسي منطلقة من التاريخ بالعود إلى الحضارات السابقة كما هو الحال في الحضارة اليونانية والرومانية من أجل تخليص مفهوم السياسة من كل العلائق التي لحقت بها في العصر الحديث والمفهوم الخاطئ الذي ألصق بها، حتى تفهم كنه الفعل السياسي معتبرة أنّ السياسة لا تتعلق بالأفكار المسبقة بل هي تفكير يحصل أثناء الحدث أي الثورة، ناظرة في الأزمة التي يصنعها المشهد الحداثي وانحسار الفعل السياسي وتداعياته على الإنسان الحديث، ومن هذه المحاولة لحنة نحاول أن نتوصل إلى الأسس التي يقوم عليها البناء السياسي انطلاقا من بدايته وهي الثورة إلى غاية تشييده.

أسباب اختيار الموضوع: دفعتنا جملة من الأسباب لاختيار هذا الموضوع منها ذاتية وأخرى موضوعية، أما عن الأسباب الذاتية فتمثلت في:

– الهاجس المعرفي الذي يدفعني لطرق كل أبواب المعرفة الفلسفية، حتى أتمكن من فهم واقعي أكثر وتوضيح تلك المعارف فيما يفيد، خصوصا وأنّ المشكل السياسي أصبح يطرح نفسه علينا تلقائيا حتى دون اهتمام منا في ظلّ الأحداث التي نعيشها من جرّاء الثورات التي تحصل في الدول العربية وتداعياتها على الإنسان العربي، نريد أن نفهم أكثر هذه الأحداث وما العوامل التي صنعتها.

–ثانيها لقد عرفت حنة أرندت وأنا لازلت بعد تلميذة في القسم النهائي، من خلال أحد نصوصها المتعلقة بالشغل، وكنت أعتقد وقتها بأنّ الفلسفة حكر على الرجال ومنذ ذلك الحين بقي اسم حنة يتردّد صداه دائما في نفسي فبعد اطلاعي على نصوصها تعرّفت إلى فكرها كما تعرّفت قبل سنوات على اسمها وجاءتني الفرصة لمعرفة الفلسفة النّسوية والفكر النّسوي وما قدّمته المرأة للفلسفة وللفكر وللمجتمع الإنساني من أفكار.

-أسأل نفسي دائما كلّما عرضت مشكلة سياسية لا يتحمّل مسؤوليتها أحد وتبقى دون أب يحملها على عاتقه عن معنى السياسة وعن مهمّة السّياسة وأهلها ومن هم أهلها في البداية؟، وعن كيفية بناء صرح سياسي سليم وعن هذه العداوة التي يكنّها المواطن للسياسي والأحكام المسبقة حول السياسة ووجدت ما أبحث عنه عند حنّة.

أمّا عن الأسباب الموضوعية، فهي متعلقة بمفهوم الثورة، كون هذا المفهوم هو الأكثر انتشارا في السنوات الماضية، وما يزال يشغل تفكير الرأي العام والشعوب المعاصرة، وكونه أكثر المفاهيم التي تلهب مجال السياسة لحدّ اليوم، لذلك تبدو محاولة تحيين الإشكاليات المتعلقة بالثورة ومفهومها أكثر إلحاحا وأهمية في هذا المجال.

وأمّا ثانيها فهو أكاديمي فهذا الموضوع مخصّص لنيل شهادة الدكتوراه، التي يتطلّب منّا الحصول عليها تقديم بحث جادّ.

أهمية الموضوع: يأخذ سؤال السياسة في اللحظة الراهنة مكانا واسعا من طرف كل المشتغلين بالفلسفة أو بالسياسة وحتى من طرف المجتمع فهو شأن يبلغ من الأهمية ليجعله محطّ اهتمام الجميع خصوصا في ظلّ التغيرات السياسية الحاصلة في العالم، وارتباطها بالعنف وما يمارس من تجاوزات سياسية، تبرز قيمة هذا البحث في وضع معالم واضحة لصرح السياسي بعد الثورة، خصوصا بعد الفشل الذريع الذي لحق بمختلف الثورات التي قامت بها الشعوب العربية أو غيرها فشل في بناء السياسي وطغيان العنف مكان الكلام والحوار مع اتساع الهوة بين السياسي والاجتماعي ما يجعلنا نتساءل إن كنّا مقبلين على "تصحّر" على حدّ تعبير أرندت، هي محاولة لفهم الشّأن السياسي في سياقه الخاص والبحث بعيدا عن كلّ التأثيرات الأخرى للنظر إليه من حيث هو ممارسة وفعل الهدف منها تحقيق الإنسان والحفاظ على عالم مشيد يظهر باجتماع البشر ويختفي باختفائهم أي هو جهد مشترك، نتوخّاه من خلال هذا البحث.

وعليه نطرح السؤال الرئيسي لهذا البحث: **كيف نتجاوز الفشل في التأسيس لما هو سياسي بعد الثورة؟** يتفرّع هذا السؤال إل تساؤلات فرعية تخصّ الفصول: **كيف نرسم معالم ثورة ناجحة هدفها الحرية السياسية بعيدا عن العنف؟**

ماهو الدور المنوط بالشعب في فعل التأسيس؟ هل يعتبر فهم أبعاد الثورة وتقدير دورها شرطا أساسيا لبناء سياسة ناجحة؟ ما هي الحرية؟ ماذا تتطلب الحرية لتصبح فعلا حقيقيا؟ هل العيش معا ممكن عند أرندت؟ وكيف يتحقّق؟ ما هو موقع الإنسان في تشييد العالم عند أرندت؟

نحاول من خلال هذا البحث إثبات هذه الفرضية كيف ننتقل من ثورة ناجحة إلى دولة ناجحة؟ دور الثورة في التأسيس لسياسة ناجحة، خصوصا إذا علمنا أنّ التاريخ السياسي الحديث أثبت نجاعة أو فشل هذه الطريقة في التغيّرات السياسية، وأنّ نجاعتها تعتمد كما في فرضيتنا على فهم الثورة فهما صحيحا، ولهذا سنحاول في هذا الجزء التركيز على فهم جيد لحدث الثورة، مركّزين على كما يقول جانكلفتش على"تطويق اللحظة قبل وأثناء وبعد"[1]، وعليه كان هذا الفصل هو تركيز على قبل وأثناء وبعد الثورة لتطويق الحدث، حتّى نحصل على فهم صحيح.

منهج الدراسة: لمعاجة هذه الإشكالية اتبعنا المنهج النقدي الذي يناسب طبيعة هذا البحث باحثين في الأفكار التي تطرحها الفيلسوفة للوصول إلى إجابة عن الإشكالية المطروحة ومختلف الإشكالات التي تعيقنا في فهم واقعنا والبحث في المشاكل المطروحة على الساحة السياسية العربية والعالمية.

موضوعات البحث: للإجابة عن الإشكالية الرئيسية والتساؤلات الفرعية قسمنا هذا البحث إلى مقدمة، أربعة فصول وخاتمة.

الفصل الأول يحمل عنوان: **ماذا يحدث قبل وأثناء وبعد الثورة؟** تندرج تحته ثلاث مباحث: **فكر ما قبل الثورات وتشكّل الوعي الثوري، البدايات الاستثنائية للثورة، المخلّفات اللاّ ايجابية للثورة**، في هذا الفصل تقول حنة أرندت أنّنا نتعلّم من دروس الثورة، وما أنتجته الثورة يدعو بالفعل للتوقّف عنده ودراسته دراسة جادة، ذلك أنّ كلّ متغيّر في عالم السياسة وكلّ حدث يجد جذوره في الثورة وحدثها العظيم في القرن الثامن عشر، إن ما فعله رجال الآداب في ذلك

[1] Vladimir Jankélévitch, Le Je- ne- sais- quoi et le presque- rien, Tom2, La meconnaissance le Malentendu, edition, Souil, 1980.

في القدرة على الكلام والفعل والمشاركة، وهذه الحرية أيضا تتجلّى فقط لمن تحرّر من الضرورة البيولوجية، وأصبح همّه الوحيد هو الظهور على الساحة السياسية، مرورا بالثورة التي تعتبر ميلادا للحرية، وشرط لوجودها فكلّ ثورة جادة تحمل في طياتها بذور الحرية، لأنّها قدرة عل بدء شيء جديد والجهر بالمطالبة بالحرية، وأخيرا جرى استبدال هذا المطلب في العصر الحديث بالسعادة فأصبحت السعادة الهمّ الوحيد، والدافع وراء كلّ ثورة معلنة بذلك انحسار مجال الحرية وبالتالي السياسة من الفضاء العام، وحلول الاجتماعي مكانه، وبذلك تكون حنّة قد قامت بمقابلة بين الواقع الحديث وأزمته مع الحرية السياسية المفقودة وما كان يجب أن يكون كمطلب سياسي بحت كما حدث من قبل في الحضارتين اليونانية والرومانية اللّتين عرفتا قيمة الحرية السياسية وهي القيمة التي نثمّن بواسطتها كلّ جهد سياسي، معتبرة إيّاه كلّ عالم مشروط بالحرية مرهون وجوده بها ولا يتقوّم إلاّ في إطارها أليست الحرية هي معنى السياسة؟ كما تقول هي في نصّها **ما السياسة؟**

الفصل الثالث بعنوان: **العيش معا ممكن** تندرج تحته ثلاث مباحث: **التواجد مع الآخرين، حدود الديمقراطية، الدستور،** في هذا الفصل تناولنا قضايا عديدة لها صلة بعيش البشر معا، لعلّ أصعب ما يمكن أن يكون البشر قد تورطوا فيه منذ القدم هو وعيهم بالاختلاف القائم فيما بينهم، وهذا الوعي قد تسبّب في الكثير من الأمور منها ما هو سلبي كالحروب، والصراعات العرقية والطائفية، ومنها ما هو ايجابي في هذه الحالة يدرك البشر أنّ مصدر قوتهم هو التنوّع والاختلاف الموجود بينهم يساعد في تأسيس كيان سياسي، لضمان العيش المشترك بينهم، وتعتبر حنّة أرندت من الفلاسفة القلائل الذّين يتقنون طرح الأسئلة التّي لا تموت، فكلّ الأمور التّي تتحدّث عنها أرندت تحدث في العالم المعاصر بشكل يومي تقريبا، بل يمكن القول أنّ الأحداث المعاصرة يمكن تناولها من منظور أرندتي بإعادة تحيين الأسئلة التّي طرحتها أرندت بخصوص إمكانية العيش معا بالنسبة للبشر، والمجال الوحيد الذّي يوفّر هذه المساحة هو السياسة، لذا نناقش في هذا الفصل إمكانية العيش مع من منظور أرندت وارتباط كلّ هذا بالتواجد مع الآخرين ونظام هذا التواجد، مرورا إلى النظام السياسي الأكثر انتشارا وهو الديمقراطية وإمكانية تحقيق الغرض وأخيرا الرابط بين البشر والوصل

الزمن قد غيّر معالم الشؤون الإنسانية إلى الأبد، فلم يعد يتحدّث عن ملك ورعايا، بل سلطة في مقابل الشعب الذّي هو مصدرها الأساسي، هذا أعظم تحوّل سياسي بالنسبة إلى أرندت، ما يعني أنّ الثورة كان لها من التأثير ما يمكنه أن يكون حلاّ أو دمارا لأيّ كيان سياسي إذا فهمت طبعا بالكل الصحيح، ولكن الثورة كحدث قائم على يد فاعلين، ذو وجهين اثنين وهذين الوجهين يتحكمان في كلّ التغيرات الحاصلة، إذا كان هدف الثورة هو الحرية حسب أرندت فإنّ هذا المفهوم هو الأكثر استهلاكا من طرف الشعوب والحكومات والمجتمعات، يضع على المحك فكرة المواطنة وفكرة المشاركة السياسية، وحتّى مفهوم البشر، ما نحاول إثباته في هذا الجزء من البحث هو تسليط الضوء على مختلف مخلّفات الثورة الايجابية منها واللاّ- ايجابية، وإذا كان الخيط الناظم في الثورة هو الثقة المتبادلة بين الشعب ورجال الآداب الذّين يوجّهون الثورة، فإنّ هذه الثقة ينتج عنها مفاهيم سياسية تتحكّم فيما بعد في تسيير الحكومات والشؤون السياسية، أمّا إن فقدت تلك الثقة فالنتيجة عكسية تماما ولها أيضا تأثيرها على الجانب السياسي.

أمّا **الفصل الثاني** فيحمل عنوان: **فكر ما بعد الثورة** تندرج تحته ثلاث مباحث: **الكنز المفقود(الحرية)، المجال العام، من الشعب إلى المواطن** في هذا الفصل حاولنا الإشارة إلى مفهوم الحرية وما تعنيه حقيقة بعيدا عن التأويلات الفلسفية التّي أرجعت الحرية إلى الإرادة وإلى أعماق الإنسان، فكانت ترادف الشعور، غير أنّ الحرية في الأساس لم يتمّ الإشارة إليها ولا الحديث عنها فلسفيا إلاّ في إطار السياسة، فكانت بذلك مفوما فلسفيا بامتياز، وبعد هذا التصحيح تشرح أرندت معنى الحرية والتّي تقصد بها الفعل الحضوري والانكشافي للبشر في عالمهم الخاصّ وهي بذلك تربط بين الحرية كفعل بشري يظهر ويبدو للآخرين وتشكّل العالم السياسي من خلال المجال العام، وهذا الأخير يتشكّل فقط باجتماع البشر ويختفي بتفرّقهم، والمهمة التّي يأخذها كلّ إنسان في هذا المجال تجعل منه مواطنا وبذلك فأرندتوضّح مفهوم المواطنة والفرق بينه وبين الشعب، فالأولى نشاط سياسي فعلي يتطلّب حضورا، بينما المفهوم الثاني يشير إلى التجمّع الإنساني الذّي لا يحدث أيّ فارق في ظلّ غياب الفعل، نحاول فهم قضية الحرية عند أرندت وعلاقتها بالفعل السياسي خصوصا وأنّها تعتبر الحرية قيمة لا تظهر إلا في المجال السياسي، هذه الحرية تقتضي وجود المساواة بين أفرادها

والصلة بينهم وهو الدّستور، الذّي يحمي الحرية ويجعلها تستمرّ بين البشر، بمعنى الدّستور هو الكتابة التّي تجسّد ما يفكّر فيه البشر بشأن عالمهم، ويحفظ الحرية من الزوال.

الفصل الرابع: تشييد العالم السياسي وإعادة الإنسان إليه وتندرج تحته أربعة عناصر: **محبة العالم، السياسة حرية بشرية، التأسيس السياسي بما هو فعل بشري، التأسيس السياسي يولد من رحم الثورة،** نحاول في هذا الفصل الإحاطة بالعالم السياسي مجرّدا من كلّ الشوائب ونقف عند أصالته والممارسات التي تشهد على ديمومته بما أنّه عالم مشيّد من طرف البشر ويشهد على حريتهم، والعناصر الضرورية لتكوّنه المتمثلة في الكلام واللغة والفعل، ينشأ العالم السياسي حينما يجتمع البشر فيما بينهم بواسطة اللغة متواصلين بالكلام وهذا جوهر الفعل السياسي، فكل فعل جديد هو ولادة وميلاد جديد للحياة، فهذا العالم في النهاية من أجل الولادات الجديدة، وأخيرا يهيّئ هذا الفعل الأرضية المثلى للبروز لهؤلاء الأفراد المتمايزين، الذين يشهدون عل أصالة أفعال بعضهم البعض، من أجل دوام هذا العالم لا بدّ من هذه الحركة التشاركية التي يقوم بها البشر، في هذا المجال الذي يظهر من الاجتماع بواسطة اللغة، في النهاية هو حفظ لسلالة البشر من الاندثار، في هذا الفصل نقدّم الحلّ الأرندتي لمشكلة نهاية الفعل السياسي في العصر الحديث وعصرنا الحالي الذي يوشك فيه العالم السياسي على الاندثار النهائي والوصول إلى المرحلة الشيوعية كما يقول ماركس ولكنّها تصحّر عند أرندت، تصحّر لأنّ السياسة هي ماهية الإنسان التي تميّزه عن باقي المخلوقات، فالإنسان لا يستطيع العيش دون تجمّع سياسي ودون ممارسة سياسية، فهي فعل عفوي فيه ينشأ دون مقدّمات كما أشرنا سالفا في هذا الفصل نجيب عن السؤال ما السبيل لحماية سلالة البشر؟ أو بالأحرى كيف نحافظ على العالم من أجل القادمين الجدد؟ وكيف نعيد هذا الإنسان إلى كينونته الأصلية ليجد المعنى ويخرج من الاغتراب؟ والحل بالنسبة لأرندت يكمن في اللغة والتفكير، الأولى من أجل التواصل وبناء العلاقات وتعرّف البشر بعضهم إلى بعض، والثانية في أنّ التفكير ينتج العالم بينا غيابه يهدّم العالم، وكذلك في هذا الفصل نقدّم الإجابة عن السؤال المطروح بشأن تجاوز الفشل في التأسيس للسياسي، والتأسيس هو الحرية في ذاتها وليست شيئا آخر.

صعوبات البحث: الصعوبة التي تعترض هذا البحث فهي ندرة المراجع وانعدامها باللغة العربية إلاّ بعض المقالات في مجال الثورة، كما أنّ الدراسات عن مفهوم الثورة نادرة وقليلة سواء بالعربية أو الإنجليزية، بالإضافة إلى ندرة المراجع باللغة الإنجليزية، أمّا فيما يتعلّق بتفكير حنة أرندت فالصعوبة تتمثل في محاولة فهم فكرها وسبر أغوار فلسفتها حتى نستخلص المعنى الحقيقي من هذا البحث، خاصّة وأنها حينما تكتب عن موضوع معيّن نجدها تنتقل إلى آخر ثم آخر بشكل متداخل بحيث تربط بين المواضيع بشكل يذكّرنا بالدمى الروسية التّي تدعى الماتريوشكا، حينما نفتح دمية نجد واحدة أخرى داخلها، وهكذا، وهذه الطريقة تتطلب الكثير من الجهد لفهم الموضوع، ومن جهة كيف نحيّن الأسئلة التي طرحتها أرندت قبل عقود في عرضنا للمشكلات التي نواجهها في السياسات المعاصرة والأزمات السياسية التي تعصف بالإنسان بالدرجة الأولى دون أن يكون له ذنب في ما يحصل.

الفصل الأوّل: ماذا يحدث قبل وأثناء وبعد الثورة؟

1–فكر ما قبل الثورات وتشكّل الوعي الثوري.

2–البدايات الاستثنائية للثورة.

3–المخلّفات اللاّ ايجابية للثورة

1- فكر ما قبل الثورات وتشكّل الوعي الثوري: كتبت حنة أرندت في نصّيها "في الثورة" و"في العنف"، كلاما تقول بأنّه "**للينين**"، بأنّ "القرن العشرين هو قرن الحروب والثورات"[1]، وأنّ الحرب قد تكفّ عن الوجود لكن الثورات ستستمرّ مادام الجنس البشري قائم[2]، تعلن أرندت في هذا النّص عن قيمة الثورة وارتباطها باستمرارية البشر، هذه الاستمرارية التّي أعلنت في القرن الثامن عشر مؤذنة ببداية جديدة للوجود السياسي للبشر، لكن السؤال المطروح هنا والذي يبدو منطقيا جدّا أمام هذا النّص هل الثورة ضرورية لتحديد الوجود السياسي للبشر؟ ولماذا الثورة في ذلك العصر بالذات من العصور البشرية-نقصد القرن 18م- وليس غيرها؟

نحاول تتبّع مسار الثورات قبل حدوثها وهي لا تزال بعد كفكرة لدى الفلاسفة والمنظرين ولم لا حتى لدى عامة الشعب، بين الثورة كتصوّر والفكرة التي أنتجت هذا التصوّر هذه هي الفكرة التي ينطلق منها هذا الجزء من هذا البحث، ونحن معنيون هنا بالعودة إلى تاريخ الثورات وكيف نشأت، باستقراء وتشريح للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ومن ثمّ الفكرية التي سبقت حدث الثورة، ولو أنّ حنّة أرندت ترى عكس هذا تماما إذ تصرّح: "ذلك أنّنا في هذا البحث غير معنيين بتاريخ الثورات كثورات، بماضيها وأصلها ومسار تطوّرها"[3].

كلّ بداية لها فكرة أو أفكار تغذيها، كذلك هو الشأن بالنسبة لمفهوم الثورة، التي ولدت في القرن الثامن عشر، أي هي وليدة العصر الحديث حسب أرندت، وبما أنّها ارتبطت بالعصر الحديث بالذات[4]، فهذا يوضّح كثيرا من الأمور منها أنّ هذا العصر بكلّ ما حمله من أفكار ساهم في تغيير التفكير السياسي وقلب الأوضاع، وحتى نفهم مفهوم الثورة في عمقه السياسي وبعده الإنساني، لابدّ من الرجوع إلى فكر ما قبل الثورات كما أسمته أرندت في نصّها "في الثورة"، وبالأخصّ

[1] حنة أرندت، في العنف، إبراهيم العريس، دار الساقي، ط2، بيروت، 2015، ص5.
[2] حنة أرندت، في الثورة، ت:عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، ص22.
[3] المصدر نفسه، ص59.
[4] المصدر نفسه، ص14.

الفكر السياسي منه من خلال كتابات الفلاسفة، متوخين الحصول على إجابة لسؤال يطرح نفسه بإلحاح: كيف يتشكّل الوعي السياسي لدى الشعوب ويدفعها للقيام بالثورات؟

– **تشكّل الوعي السياسي**: ننطلق من فكرة أرندت التي تصرّح فيها بأنّ الثورات تقودها الشعوب الواعية، "وإنّه لمن غير الواقعي ومن غير العقلاني أن تتوقّع من النّاس الذين لا يملكون أدنى تصوّر لما هو الشأن العام Respublica أن يتصّفوا بشكل غير عنيف، أو أن يتحاججوا بصورة عقلانية بالنسبة إلى ما يخصّ مصالحهم"[1]، للبحث في الأسس التي كوّنت هذا الوعي لدى الشعوب التي قادت ثوراتها في القرن 18م، لايمكن الحديث عن ثورات القرن الثامن عشر دون الخوض في المسائل التي سبقت العصر الحديث، فقد تساءل **دي توكفيل** عن السبب الذي جعل الثورة تندلع في فرنسا وليس في بقعة أخرى من أوربا مع أنّها كانت تتشكّل في كلّ جزء وفقا لظروف[2]، كلام يدلّ على أنّ الثورات لم تنشأ من العدم بل وليدة ظروف معينة، "ففي المجتمع أثناء الجيل الذي سبق الثورة في النظام القديم هناك علامات تدلّ على الاضطراب المقبل"[3]، إضافة إلى هذا نجد في موضع آخر نصّ لأرندت تقول فيه: "فمن يستطيع أن ينكر الدور الكبير الذي أدته القضية الاجتماعية في الثورات كلّها؟"[4] بمعنى دور الواقع الاقتصادي في قلب أنظمة الحكم وتغييرها، ثمّ إنّ الحكام في العصور القديمة يستغلون ضعف الشعب للوصول إلى الحكم من خلال فكرة المساواة في الظروف[5]، وهو الشيء الذي أكّد عليه **ميكيافيللي** في كتابه "**الأمير**"، تضيف أرندت قائلة أنّ هناك علاقة وثيقة بين الثروة والحكم في أيّ قطر من الأقطار، وأنّ توزيع السلطة وأشكالها يرتبط بالثروة هو الآخر، وبالتالي الارتباط بين السياسة والاقتصاد[6]، بات واضحا

[1] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص71.

[2] ألكسيس دو توكفيل، الثورة الفرنسية والنظام القديم، ترجمة: خليل كلفت، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010، ص47.

[3] كرين برينتن، تشريح الثورة، ترجمة: سمير الجلبي، دار الفارابي وكلمة، ط1، 2009، ص39.

[4] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص28.

[5] المصدر نفسه، ص28.

[6] المصدر نفسه، ص28،29.

معالم الأطروحة التي ندافع عنها في هذا الجزء من البحث، فالفكر تواصلي وليس منقطع كما يصرّح أورتغا[1]، إذن نحلّل في هذا المبحث تواصلية الفكر وتهيئة الوعي للفعل في المجال العام بطريق الثورة.

بالعودة إلى سؤال كيف ساهمت المسألة الاجتماعية في بلورة الوعي الثوري؟ طبعا تؤكّد حنّة أرندت من جهتها على أنّ المسألة الاجتماعية ارتبطت دائما بالجانب السياسي لا محال، ولكن الشيء اللّافت في كلّ هذا حسبها هو أنّ التمييز بين طبقات المجتمع هو ما ميّز العصور السابقة للعصر الحديث وهو ما تتسم به المسألة الاجتماعية القديمة[2]، أي أنّها مبنية على ذلك الصراع بين طبقة الأغنياء والفقراء في سيادة إحداهما على الأخرى رغم أننا ذكرنا من قبل أنّ الحكام يستغلون الظروف الاقتصادية لكسب التأييد لحكمهم، أمّا العصر الحديث فقد لعبت فيه المسألة الاجتماعية الدور الكبير وبرزت بشكل لافت من خلال تحريكها للجماهير الفقيرة، "إنّ المسألة الاجتماعية إنّما بدأت تؤدي دورا ثوريا في العصر الحديث وليس قبله، وذلك حينما بدأ النّاس يشكّكون بأنّ التمييز بين القلّة التي نجحت بحكم الظروف أو القوّة أو الغشّ بتحرير نفسها من أصفاد الفقر، وبين الكثرة الكاثرة العاملة والمصابة بالفقر هو تمييز محتّم وأزلي"[3].

يثبت النصّ الأخير لأرندت أنّ الوعي الثوري لدى شعوب القرن الثامن عشر أنتجته ظروفا معينة وهو الذي سيساهم فيما بعد في تفجير الثورات فإلى أيّ مدى يصدق هذا القول؟ طبعا للإجابة عن هذا السؤال نأخذ نصاّ لأرندت تقول فيه معقبة عن الوضع التشكيكي لتلك الشعوب –والقصد هنا فئة الفقراء التي تشكّل الأغلبية الساحقة– "إنّ هذا التشكّك، أو فلنقل الاعتقاد بأنّ الحياة على الأرض يمكن أن تنعم بالوفرة الغزيرة بدلا من أن تلعن بالندرة النزيرة، هو تشكّك جرى قبل العهد الثوري، وهو أمريكي الأصل، فقد ترعرع خلال التجربة الاستعمارية الأمريكية. ويمكن القول بشكل رمزي إنّ المسرح قد أعدّ للثورات بالمعنى الحديث"[4].

[1] خوسيه أورتغا إي غاسيت، تمرد الجماهير، ترجمة: علي إبراهيم أشقر، دار التكوين، ط1، دمشق، 2011، ص35.
[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص29.
[3] المصدر نفسه، ص29.
[4] المصدر نفسه، ص 29.

تثبت الفقرة الأخيرة بشكل صريح أنّ هذا الوعي الذي ظهر لدى شعوب القرن الثامن عشر،وأدّى إلى تلك الثورات وإلى تغيير المفاهيم في المجال السياسي إنّما يغذيه فكر معيّن بدايته كانت بالاقتصاد، وحتى نثبت صدق الفرضية التي انطلقنا منها أنّ الثورات –وهي نوع من الوعي السياسي– لا تنتج من العدم، بل تخضع للحراك الثقافي الدائر في المجتمع، وإن كان للثروة دور في تحرير الشعوب من الفقر، وقناعتهم بضرورة التحرر من الهيمنة عن طريق العمل، وقد عزّز هذه الفكرة كتابات **جون لوك** و**آدم سميث** حسب أرندت، إذ تقول في عبارة دالّة: " أمّا إذا تكلّمنا بشكل نظري، فإنّ المسرح قد أعدّ حين رأى لوك أوّلا– ربما بتأثير ظروف الرخاء للمستعمرات في العالم الجديد– ثمّ من بعده آدم سميث بأنّ العمل والكدح هما أبعد شيء عن إقطاعية الفقر والفقراء الذين لا يملكون شيئا، لأنّهما على العكس مصدر الثروة كلّها"[1].

تشير في كلامها الأخير على لسان **لوك** و**سميث** بأنّ فكرة الثروة والعمل ساعدت على تحرير وعي الفقراء من استعباد الأغنياء لهم، وهو استعباد للجسد تحت دافع الحاجة، وبرزت فكرة الثورة لدى هؤلاء باقتناعهم أنّهم سيتحررون من السيطرة، إذ تردف قائلة: "فتحت هذه الظروف نجد ثورة الفقراء والمستعبدين من الناس يمكنها حقا أن تهدف إلى أكثر من تحريرهم أنفسهم ومن استعباد القسم الآخر من البشرية"[2]، للتوضيح أكثر نسلّط الضوء على ما كتبه **لوك** حول الثروة، في نصّه الحكومة المدنية التي مهامها حماية الثروة كيف ذلك؟ يوضح لوك في نصّه أنّ من المهام القانونية للحكومة المحافظة على الملكية وحمايتها، فهي حقّ من الحقوق الطبيعية المنصوص عليها، والتي منحتها الطبيعة للإنسان وليس بوسع السلطة تجريد أيّ مواطن من ملكيته بل على العكس توفير الحماية اللازمة لهذه الملكية، وهنا يتجلى مفهوم الحرية الذي يعنى التصرّف المطلق في الأملاك دون قيد، ممّا يضمن المساواة بين النّاس وأمام القانون [3]، والمساواة هنا التي يتحدّث عنها لوك هي مساواة طبيعية يحفظها القانون ويقرّ بها، دون تفاوت بين المواطنين، "الحرية تعني عدم تقييد النّاس وترك حرية

[1] المصدرالسابق، ص30.

[2] المصدر نفسه، ص30.

[3] جون لوك، الحكومة المدنية، ترجمة: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، بدون سنة نشر، ص13.

التصرّف بأملاكهم كما تنصّ الطبيعة، كما أنّها تعني المساواة أمام السلطة وأمام القضاء، دون أن ينعم أحد بأكثر ممّا ينعم به غيره، فالمساواة في المرتبة والنوع تستدعي المساواة دون تبعية أو خضوع"[1].

القول بفكرة المساواة الطبيعية وأمام القانون، والحقّ في امتلاك الثروة، باعتبارها حقّا طبيعيا كلّها عوامل غذّت الفكر الثوري للقرن الثامن عشر، وساهمت في بعث الشكّ لدى السواد الأعظم من الفقراء في قضية أنّ الفقر أمر طبيعي كامن فيهم ومن جهة أخرى صارت القناعة مشروعة بفكرة المساواة في الملكية وأمام القانون الذي يكفلها ويحميها، في الملكية تكمن حرية الإنسان وسيادته، فحسب كلّ هذه الأفكار تولّد وعي شعبوي بضرورة التغيير، تغير النسيج الاجتماعي الذي ينصّ على اللاّ–مساواة والتمييز بين طبقات المجتمع، ولا يخفى على الدّارس لتاريخ الثورة الفرنسية، أنّ من البواعث لهذا الحدث كان النظام الاجتماعي القديم الذي أسّس على الطبقية والتمييز، ثلاث طبقات متناحرة فيما بينها، تحاول الطبقتين الأخيرتين منها المساواة مع الطبقة العليا، رغم التضارب الواضح في الحقوق والامتيازات، لكن الأهمّ من كلّ هذا هو الوقائع التي نبّهت النّاس إلى ضرورة التغيير.

حتى هذا العصر كانت المصلحة هي الحاكم في الأمور السياسية[2]، وقد تحدث ميكيافللي في كتابه الأمير عن دور المصلحة في تسيير شؤون الحكم، وعن فطنة الأمير في تدوير الشعب لصالحه عن طريق التوزيع العادل للثروة فيما بين المواطنين[3]، والمصلحة كانت دوما سبب الانتفاضات والانقلابات الدموية العنيفة، بهدف إقامة نظام جديد، وهذا النظام كان قائما دائما على التمييز بين طبقات المجتمع، كما هو الشأن في جسد الإنسان[4]، ويبدو أنّ الأمر هنا أشبه بحلقة لا تنتهي من الانتفاضات والانقلابات التي تقودها المصلحة وتحركها، فإذا كنّا نفضي بعد كلّ نظام جديد إلى طبقية جديدة فهذا يعني أنّ سلسلة الانتفاضات لا نهاية لها، خصوصا إذا كان الشعب نفسه غير راض بهذا التقسيم، الذي كما

[1] المرجع نفسه، ص13.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص29.

[3] انظر نيكولا ميكيافيلي، الأمير، ترجمة:أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، ط1، القاهرة، 2014، ص62، 63.

[4] المصدر نفسه، ص29.

أشارت إليه أرندت في قولها شأن الحياة في جسم الإنسان، وهذه فكرة أفلاطونية، تبناها أفلاطون من قبل في كتاباته لتبرير الطبقية في المجتمع مدعيا أنّ الطبيعة هي من تجعل من هذا عبدا وذلك سيّدا فحسب التقسيم الثلاثي المشهور للنفس عنده يكون تقسيم طبقات المجتمع[1].

يظهر تأثّر العصر الحديث وما قبله بالتقاليد اليونانية سواء كانت أرسطية أو أفلاطونية، مع أنّ الأفلاطونية منها كانت هي السائدة لفترات طويلة من الزمن استعبد خلالها النّاس تحت مبرّر الطبيعة، وكما أشرنا سابقا إلى أنّ بداية الوعي الشعبوي وبطلان هذه الفكرة بدأت مع مؤلفات لوك وسميث عن الثروة باعتبارها وسيلة للتحرّر من الفقر والحاجة، بيدا أنّ هذه الفكرة أرسطية بامتياز مع بعض الاختلاف في الطرح، وما يهمّنا هنا هو كيفية تلقّي هذه الشعوب وتبني مثل هذه الأفكار في بناء وعيهم الثوري.

صار لزاما علينا التسليم بأنّ الوعي الثوري خلقه طرفان وليس طرف واحد فقط، من جهة قناعة هذه الشعوب بضرورة التحرّر من عبودية الفقر والحاجة وهذا ما أشرنا إليه من قبل وما تحدثنا عنه، ومن جهة أخرى الوعي الفكري بالمساواة السياسية، تبدو الفكرة جريئة وسابقة لأوانها في عصر لم يعرف معنى السياسة إلاّ في المصلحة والثروة، ولكن هذه الفكرة غذّت الثورات السياسية في جانب من جوانبها خلال القرن الثامن عشر، والعبارة التالية لحنة أرندت ربّما تضيء جزء من هذا الجانب "وذلك عندما كتب جون آدمز قبل عقد من اندلاع الثورة الأمريكية قائلا: " إنّي أرى أنّ استيطان أمريكا هو بمثابة فاتحة لمخطّط عظيم بعناية إلهية وذلك لتنوير الجاهلين ولانعتاق المستعبدين من البشر في أرجاء الأرض كلّها".[2]

كانت أمريكا بالفعل قد قضت على الفقر في المجتمع قبل اندلاع الثورة، وقبل أن يكتشف العصر الحديث بتقنياته وسائل القضاء على الفقر، كانت أمريكا قد قضت على هذه الدورة نهائيا[3]، قد يقول قائل أنّ الثورة الأمريكية قد

[1] انظر أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004، ص307.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص30.

[3] المصدر نفسه، ص30.

اندلعت لأسباب اقتصادية، بسبب ثقل الضرائب على كاهل التجار، وهو الأمر الذي أدّى إلى إضراب التجّار والعصيان ضدّ السلطات البريطانية[1]، ولكن هذه الثورة بدأت بالفعل بالتحرّر من هيمنة الأجنبي وتحرير الأراضي الأمريكية، ومن ثمّ بدأت المرحلة الثانية، وهي بناء الأمّة الأمريكية ككيان سياسي، وهذه المرحلة لابدّ لها من قادة فكر ينيرون الشعوب بضرورة الاتحاد في بناء دائم قائم على الحرية، قد يكون الوقت مبكرا هنا للوصول إلى مثل هذه المفاهيم ولكن كان لابدّ من الإشارة إليها حتّى نتبيّن الحدود الفاصلة بين نوعي الوعي اللّذان أشرنا إليهما، هذا النوع من الوعي الفكري تولده أفكار وتغذيه، وتدفع به إلى الخارج كنوع من تخارج الوعي الهيجلي إن صحّ التعبير هنا، فالقرن الثامن عشر حسب أرندت غذّى فكرة التقدّم لدى النوع البشري، هذا التقدّم يكون بتربية الجنس البشري، كما يربّى الفرد حتى يصل إلى سنّ الرشد، محاولا الوصول إلى الحرية وإلى مجتمع لاطبقي[2].

–تأثير المسألة الاجتماعية في بعث الفكر الثوري: إنّ فكرة الثراء والتساوي في الثروة وامتلاكها لعبت درا مهمّا في فكر ما قبل الثورات، كان لزاما علينا العودة إلى تاريخ الثورات، وبالأخصّ الثورة الفرنسية التي تحتوي على تفسيرات كثيرة من شأنها أن توضّح مسألة تأثير جانب الثروة أو العامل الاقتصادي في بعث الثورات، التي كان يعتقد دوما أنّها فكرية عقلية بامتياز،حيث يقول **ألبير سوبول:** "كانت فرنسا في 1789 تعيش في إطار ما سمّي منذ ذلك الحين " النظام القديم". لقد بقي المجتمع أرستقراطي الجوهر، أساسه امتياز الولادة والثروة االعقارية. ولكن هذه البنية التقليدية قد اهترأت بفعل تطوّر الاقتصاد الذي زاد من أهمية الثروة المنقولة ومن قوة البورجوازية. وفي نفس الوقت هدم تقدّم المعرفة الوضعية وانطلاق فلسفة الأنوار الفاتح، الأسس الأيديولوجية للنظام القائم"[3].

يوضّح هذا النصّ ثلاث نقاط أساسية ميّزت فكر ما قبل الثورات: النقطة الأولى هي تعزيز فكرة الثروة المرتبطة بالولادة والاصطفاء الطبيعي، التي أشرنا إليها سالفا، والتي كانت من الأفكار التي نبذتها الشعوب بظهور الوعي الشعبوي،

[1] توماس جيفرسون، موجز التاريخ الأمريكي، ترجمة: شيرين سعيد شلبي، مكتبة الإسكندرية، 2000، ص26.

[2] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص25،24.

[3] ألبير سوبول، تاريخ الثورة الفرنسية، ترجمة: جورج كوسى، منشورات البحر المتوسط، ومنشورات عويدات، ط4، بيروت، باريس، 1989، ص10.

والنقطة الثانية: التأكيد على فكرة الثروة وتغلغلها في النظام الاجتماعي لمجتمع ما قبل الثورات، أمّا النقطة الأكثر أهمية هنا هي تقدّم الفكر الوضعي وفلسفة الأنوار وأثرهما في هدم أسس النظام القديم، وهو نظام ما قبل الثورة، وعليه فسوبول هنا يؤكّد على أنّ الفكر الذي دفع بالثورة إلى الوجود مختلط بين اقتصادي واجتماعي، طبع مع ترابط الاثنين بالإضافة إلى ذلك الجانب الفكري ممثلا في العلم والفلسفة، وهذا الاستنتاج يعود بنا إلى السؤال المطروح من قبل كيف ذلك؟

اتسّمت دراسة سوبول بالطابع التاريخي بالإضافة إلى التحليل الفلسفي وقد ظهر ذلك في حديثه عن الأزمة الاقتصادية وتأثيراتها على مستوى الوعي السياسي لدى الشعب الفرنسي، أو بكلمة أدقّ الجماهير حيث يقول في نصّ له: " وبما أنّ ظروف الحياة في ذلك الوقت تفرض أن يتركّز التخفيض جوهريّا على المواد الغذائية فإنّ مرحلة الارتفاع في القرن الثامن عشر جرّت معها زيادة في البؤس لدى الطبقات الشعبية. فكانت التقلبات الاقتصادية نتائج اجتماعية واقتصادية مهمّة: لقد استفزّ الجوع رعاع الشعب"[1].

يظهر من خلال النصّ أنّ المسألة الاجتماعية لعبت دورا أساسيا في تحريك الشارع الفرنسي ومختلف الطبقات، فالأزمة في الحقيقة لم تكن أزمة جوع فحسب بل أيضا قضية مساواة بين طبقات ثلاث متناحرة: أرستقراطية، برجوازية، وطبقة الشعب، فكانت مطالب البرجوازية والجماهير الشعبية مركزة على المساواة في الحقوق مع الأرستقراطية التي تسيطر على الأموال والمكانة والحقوق المدنية[2]، شاركت هذه المظاهر والتي تمثلت في تيار المساواة الذي قادته البرجوازية والجماهير الشعبية ضدّ الأرستقراطية من جهة، ومن جهة ثانية بروز البؤساء المحرومين الذين يطالبون بالخبز، "الذّي استمرّ المطلب الأساسي للشعب، ماجعل الجماهير الشعبية شديدة الحساسية في 1788-1789 في المجال السياسي هو خطورة الأزمة الاقتصادية التي جعلت حياتهم في صعوبة متزايدة"[3].

[1] المرجع السابق، ص42،43.
[2] المرجع نفسه، ص43.
[3] المرجع نفسه، ص43.

–الجوع والثورة: تتفق حنة أرندت مع سوبول في هذه المسألة أي خطورة المطلب الشعبي على الخبز في التأثير على المجال السياسي، وهذه النقطة نفسها تحيلنا إلى البحث عن أكثر السبل تعقلا التي دفعت الثورة إلى الشارع، على الأقلّ هنا في الجانب الفرنسي منها، "في أكثر المدن كان البؤس سبب المظاهرات التخريبية وكانت أولى نتائجها تخفيض سعر الخبز"[1]، يحيلنا هذا الكلام إلى مسألة تبدو أكثر أهمية في التفريق بين البؤس والفقر ودور كلّ منهما في التدبير للثورات وتأثيراتهما عليها، فليس بوسع السياسة حلّ مشكلة الفقر المدقع الذي تعاني منه جماهير عريضة من الشعب، أولئك الذين ظهروا للعلن لأوّل مرّة حينما تقاطروا على شوارع باريس[2].

ما يغذّي الفكر الثوري في شقّه الاجتماعي، الفقر والبؤس، هذا الأخير مثّلته الثورة الفرنسية، بينما ما كان غائبا عن المشهد الأمريكي فهو البؤس وليس الفقر، وأنّ الّذين كانوا يكدّون في أمريكا كانوا فقراء ولكنّهم غير بؤساء، فإنّهم لم يكونوا مدفوعين بالحاجة[3]. إنّ الخلاف الأساسي بين المشهدين الفرنسي والأمريكي هو درجة الفقر التي كان عليها السكّان، فيما ذكرنا آنفا أسباب البؤس الفرنسي وذلك لأنّ النظام القديم وقف عاجزا عن معالجة مطالب الفقراء في ظلّ الأزمة الاقتصادية المتصاعدة "واستمرّت البلبلة والفوضى الصفة المميّزة للتنظيم الإداري: فالتقسيمات القضائية والمالية والعسكرية والدينية تتشابك وتتداخل في صلاحيات بعضها البعض [...] وبينما كانت تنظيمات النظام القديم مستمرة في المجتمع والدولة، كانت ثورة حقيقية في ظروف الوضع. تضاعف التوتر الاجتماعي: فبامتزاج جهود تزايد السكان وارتفاع الأسعار وازدادت الأزمة خطورة"[4].

تنشأ الثورات حسب ما سبق عن الاستياء بالإضافة إلى معتقدات أخرى تأصّلت في النّفس نتيجة الوضع الاجتماعي والفقر، وهو الحقد الذّي تشكّل بين الطبقات وولّد الاستياء والرّفض للوضع القائم، عبّرت عنه الجماهير بالغضب الذّي

[1] المرجع نفسه، ص43.

[2] حنة أرندت، ما تعنيه الحرية والثورة حقيقة، أفكار حول الفقر والبؤس وثورات التاريخ العظيمة، ترجمة:محمد معاذ شهبان، مؤمنون بلا حدود، 2018، ص10

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص94.

[4] ألبير سوبول، تاريخ الثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص15.

دفعها إلى الشارع، وفي تفسير فكرة المعتقد يذهب غوستاف لوبون، إلى أنّ سيطرة المعتقد أكثر سطوة على النفوس من الفكرة نفسها، إذ أنّه يجعل أفراده غير متسامحين، وهذا يوضّح قسوتهم وأحقادهم ومظالمهم، فالأفكار تخضع للعقل بينما المعتقدات لا تخضع له، وهذا شأن الثورات السياسية التي يلعب فيها العقل دورا ضئيلا جدّا[1]، يفسّر هذا الكلام العنف الذّي أطلقته الثورة الفرنسية، فالأحقاد الدفينة التّي تكوّنت في نفوس الطبقة الدّنيا ضدّ الطبقة الأرستقراطية في فرنسا وأنّ هذه الأخيرة استحوذت على حقوق الضعفاء ونهبتها، دفعت بهذه الجماهير إلى اقتحام الشوارع واقتراف ما اقترفوه متسلّحين بعقيدة أنّهم على حقّ إذ يحقّقون بهذا حريتهم، لعب الحقد دورا هامّا في بعث الثورات، ودفعها إلى الشارع ممثّلة في تلك السيول البشرية كما تطلق عليها حنّة أرندت، وهي عواطف قامت نتيجة ترسّب لبعض الأفكار التي أطلقها بعض الأفراد ولكي نفهم تشكّل هذه العواطف علينا العودة إلى مفهوم الثورة الذّي قدّمه **لوبون**،حيث يقول:"كلمة ثورة تعني كلّ التغييرات الفجائية للمعتقدات والمذاهب والأفكار"[2].

–الثورة من العقل أم من العاطفة؟: يفرّق بين التطوّر والثورة، فالثورة تقع فجأة وبسرعة أمّا التطوّر فيكون في المدى الطويل ويصعب تحديد بدايتها، وقد تنتج الثورة معتقدا صحيحا، ولكنّها تنشأ في الغالب عن عوامل عقلية، كالقضاء على ظلم فادح، أو استبداد ممقوت أو ملك يبغضه الشعب، ومع أنّ العقل هو المنشأ الأوّل للثورة إلاّ أنّ هذا لا يؤثر على الجماعات، إلاّ حينما يتحوّل إلى عواطف، فإذا كان يجب تدمير ما هو قائم وجب تحريك الجماعات إلاّ عندما يتحوّل إلى عواطف، فإذا كان يجب تدمير ما هو قائم وجب تحريك الجماعات، والقلوب مفعمة بالأمل، ولا يتأتى ذلك إلاّ بالاستعانة بعناصر العاطفة والتديّن التّي تدفع الإنسان إلى السير، فالثورة الفرنسية مثلا: ترى أنّ المنطق العقلي الذّي تسلّح به الفلاسفة لإظهار سوء النظام ومظالمه، وألقى في القلوب ميلا إلى تبديله، والمعتقد الديني أدّى إلى الإيمان

[1] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة:عادل زعيتر، كلمات للنشر، القاهرة، مصر، ص27.

[2] المرجع السابق، ص26.

بمجتمع يتمتّع ببعض الفضائل، ولكن ما أشعل حقّا الرغبة في الجمهور هو روح الجماعات الذّي دفعهم إلى اقتراف ما لم يستطع لا المنطق العقلي ولا الديني دفعهم إليه[1].

يحلّل **لوبون** ظاهرة الثورة وانبعاثها، بإرجاعها إلى عوامل نفسية كامنة في الجماعة وفي الفرد، يضيف إلى ما قاله سالفا:" لا تتمّ الثورة إلاّ بروح الجماعات، وتعني بالنسبة إليه مميّزات كلّ شعب والتّي تخصّه وحده دون الشعوب أخرى فهذه الأخيرة لا تنتج الثورة ولكنّها تتمّها، ولو أنّ الجماعة تخرج عن السيطرة وعن الأمر الذّي حرّضت عليه إن لم تجد قائدا يتحكّم بها، والشيء المهمّ أنّ التحريض يكون من خارج الجماعة"[2]، ويصف الجماعات التي تخرج للثورة وكأنّها دمى تحرّض وتقودها جماعات من خارجها وتحتاج دائما إلى التوجيه، نتيجة غياب العقل الذّي يعتبره شرطا للثورة، وفي حالة غيابه يحلّ محلّه التحريض، والمعتقد الديني لأنّهما أنجع وسيلة للتّحكم في الجماهير، والسؤال الذّي يتبادر إلى الذّهن في مثل هذه الظاهرة: كيف نصنع من الجمهور وحماسه تغييرا ايجابيا؟

حيّر هذا السّؤال حنّة أرندت ما دفعها إلى الاهتمام بهذا الجانب، فالجمهور الذّي قاد الثورة الفرنسية، وحرّكته عواطف الشفقة، وقف عاجزا عن مرافقة الثورة، لما تدّخلت الأنانية في تحريك إرادته، هذه الأنانية تعود بالأساس إلى الضرورة وتأثيرها، وهذه الضرورة مثّلت نفسها في الحاجة البيولوجية، الفقر والحرمان، ولو أنّ الحرمان أشدّ من الفقر[3]، وفي محاولة منها للإجابة عن السؤال المطروح تبحث أرندت في الدوافع الحقيقية التّي أدّت إلى الثورات، والتّي تبدو لحدّ الآن أنّها تتلخّص في البحث عن حياة كريمة بوسائل سياسية، وهو الأمر كذلك الذّي شاطرها إيّاه كل من **سوبول ولوبون** في دراستهما، فالأوّل ركّز على تسلسل الأحداث التاريخية ودوافعها ونتائجها، بينما الثاني ركّز على الدراسة النّفسية كما تمثّلت في المخيال الاجتماعي، وقد جمعت حنّة أرندت بين هذا وذاك ، والتأثر واضح في دراستها.

[1] المرجع نفسه، ص26.

[2] ، المرجع نفسه، ص26.

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص82.

–الثورة بين الشدّ والمرونة: تلجأ أرندت إلى استقراء التاريخ في محاولة منها للتعرّف على الأفكار والدوافع التّي قادت الثورات في سابقة لها في التاريخ السياسي، وبالحديث عن التاريخ يلجأ غوستاف لوبون إلى تحليل نفسي وربّما فلسفي في تفسير دوافع الثورة، فكما يقول أنّنا نتعرّف على أحوال الأمم عن طريق ماضيها، وفي هذا الماضي الذّي تتعاقب فيه الأجيال تتكوّن عناصر روح الأمم من أفكار وتقاليد ومشاعر وأوهام، ولولا هذه العناصر لاضطرّ كلّ جيل لاستئناف العمل، ولا تتوطّد عناصر تلك الروح إلاّ إذا كانت على شيء من الثبات والمرونة، فالروح الوراثية بلا ثبات، تكون مذبذبة غير مستقرّة، وبلا مرونة تكون عاجزة عن ملائمة للتغيّرات الطارئة عن تطوّر الحضارة[1]، يحيلنا هذا الكلام إلى فكرة حتمية ينتهي إليها **لوبون** فشدّة المرونة هي سبب الثورات التّي تقودها الأمم، في حين الأمّة الثّابتة تنتهي إلى الاندثار، فالبشر يضمحلّون إن بقوا على حال واحدة من الثبات (بمعنى أنّ الثورة تعمل على تجديد روح الأمّة ومنها الاستمرارية في الوجود، لأنّها بالثورة تلائم التطوّر الذّي تخضع له الحضارة ومقتضيات التغيّرات المختلفة)[2].

وعلى النقيض من هذا تماما فإنّ الثبات يعود بشكل سلبي على تطوّر الأمم وعلى قدرتها في قيادة ثوراتها، "في حين أنّ الأمم التّي حافظت على الثبات، دون ليونة، تأتي بأشدّ الثورات عنفا لأنّها عاجزة عن مسايرة التّطوّر التدريجي، في حين تكون الملائمة أمر ضروري"[3]، يشير هذا النصّ إلى نقطة مهمّة في سياق هذا البحث بالإضافة الأسباب التي تدفع الثورات إلى الشوارع، وهي المتعلّقة بالعنف الذّي تطلقه ثورة من الثورات، وحسب لوبون يعود ذلك إلى الثبات الذّي تكون عليه أمّة من الأمم، في حين المرونة والليونة تصنعان ثورة ناجحة، هذا الكلام يتشابه بشكل غريب مع ما أشارت إليه أرندت في نصّها "في الثورة"، وهي تتحدّث عن الثورات ودوافعها الخفية من خلال تحليل تركيبة المجتمع الفرنسي

[1] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص45.

[2] المرجع السابق، ص45.

[3] المرجع نفسه، ص45.

والأمريكي، فهذا الأخير كان يتمتّع بالتنوّع والثراء في تركيبته، العالم الجديد جمع في طيّاته مختلف الأعراق الذين يبحثون عن حياة جديدة ومستقبل أفضل.[1]

في تعليقه على سبب العنف الذّي أطلقته الثورة الفرنسية، يعتقد لوبون أنّ فرنسا انتبهت إلى ضرورة الروح القومية التّي اكتسبتها، ولكنّها كانت شديدة، وافتقدت للمرونة، ولو أنّها كانت كذلك لاستطاعت أن تتدرّج في منحى التطوّر، وتطوّر نظامها الملكي القديم بالتدرّج، ولتخلّصت من ثورتها الكبرى وكلّ المشاقّ التّي أعقبتها[2].

يتضّح من خلال ما سبق سبب اختلاف نتائج كلّ ثورة من أمّة إلى أخرى، وهو ذلك التمايز في تكوين الروح بين الشدّة والمرونة ، في حين أنّ حنة أرندت ترى أنّ الروح التّي تتعلّق بكلّ أمّة تكون أثناء الثورة وهي مبدئها الأصلي الذّي يدفعها إلى مصيرها المحتوم[3]، في حين يرى لوبون أنّ تلك الروح تتكوّن في الماضي بالتدرّج، إلاّ أنّها عند أرندت كما قلنا تتكوّن خلال الثورة، وتقود الثورة إلى مصيرها سواء أكان هذا المصير ايجابيا أم سلبيا، ولكنّهما لا يختلفان على أنّ الروح ضرورية لقيام أيّ ثورة من الثورات مهما كانت فهي في النّهاية تعبّر عن خصوصيات أمّة من الأمم، وبالتالي خصوصيات ثورتها.

تختلف الآراء والتحليلات حول الدوافع التّي شكّلت الفكر الثوري، ولكنّها تتلخّص في الظروف الاجتماعية القاسية التّي عانتها الشعوب، والتحريض الذّي تلقّته نتيجة النصوص الفلسفية التّي تحدّثت عن الثروة وكيفية توزيعها، دفعت هذه الجماهير كما تقول حنة أرندت: "معنى أن تعاني الشعوب من الفقر في بلد متخلّف، حيث بلغ الفساد أعلى مستوياته، ثمّ تحرّر فجأة، ليس من الفقر الذّي تعانيه وإنّما من الغموض والضبابية اللّذين يلفّان بؤسهم، ما الذّي يعنيه عندما يسمعون لأوّل مرة عن ظروفهم، وهي تناقش علنا ثمّ يجدون أنفسهم مدعوين إلى المشاركة في تلك المناقشة"[4]، لكن

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص94.

[2] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص46.

[3] المصدر نفسه، ص56.

[4] حنة أرندت، ما تعنيه الحرية والثورة حقيقة، المصدر السابق، ص50.

السؤال المطروح هل فعلا بوسع الفقر والحرمان أن يشعل ثورات غيّرت مجرى التاريخ السياسي للعالم خصوصا إذا علمنا أنّ الفقر موجود مع وجود البشر؟

تطرّقت حنة أرندت إلى هذه المسألة بشقّيها الايجابي والسلبي إن صحّ التعبير، الجانب السلبي وقد عرضناه فيما سلف، أمّا الايجابي فهو المتعلّق بتجاوز مسألة الفقر والتأسيس لتفكير يتجاوز الحاجات البيولوجية، لم يغب عن تفكير أرندت تأثير مسألة الفقر في بعث الفكر الثوري، حيث تقول: "إن هذا الواقع الذّي يماثل الصورة الحديثة هو الذّي صرنا نسمّيه منذ القرن الثامن عشر بالمسألة الاجتماعية، والذّي من الأفضل والأبسط أن ندعوه وجود الفقر. إنّ الفقر هو أكثر من الحرمان، إنّه حال من الحاجة المستمرة والشقاء الحادّ الذّي يكمن خزيه في قوته التّي تجرّد الإنسان من إنسانيته، والفقر مهين لأنّه يضع البشر تحت الإملاءات المطلقة لأجسادهم أو تحت الأمر الأساسي للضرورة كما عرفها النّاس من تجربتهم الذاتية الحميمة وخارج نطاق التخمينات كلّها"[1]، وهو ما يجعل من مسألتي الفقر والحرمان عبودية يقع تحت نيرها جمهور واسع من السواد الأعظم من البشر، وهو سبب من أسباب من إطلاق الغضب والعنف إذا ما أتيحت فرصة لتلك الشعوب باحتلال مكان في المجال العام.

–عصر الثورة عصر فقر أم عصر تقدّم؟: حسب النصوص السالفة، القرن الثامن عشر كان قرن الفقر والحرمان، لكن هناك رأي آخر معارض حيث اعتبر القرن الثامن عشر قرن الرخاء والازدهار الاقتصادي، وهو رأي صاحب كتاب "**عصر الثورة**"، حيث يصرّح في هذا النصّ أنّ هذا القرن لم يكن يتميّز بالكساد الزراعي، بل على العكس من ذلك فالتوسّع الديمغرافي، والزحف الحضري المتزايد والتجارة والتصنيع بدأت تشجّع على التطوّر الزراعي بل تطلّبته[2]، علاوة على تطوّر الزراعة وزيادة السكّان والزحف نحو المدن، شهد هذا القرن تطوّرا صناعيا في أوربا، ومهما يكن من أمر، فإنّ أنشطة الزراعة والصناعة، على اختلاف مراتبها، شهدت ازدهارا مشهودا. وبحلول الثمانينات من ذلك القرن، كانت جميع

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص82.

[2] إريك هوبزباوم، عصر الثورة أوربا 1789-1848، ترجمة: فايز الصيّاغ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007، ص63.

الحكومات المتعلّقة تعمل في سياساتها الأوربية على تشجيع النمو الاقتصادي، ولاسيما التنمية الاقتصادية، وإن بدرجات متفاوتة من النجاح[1].

لم يكن التطوّر الصناعي والزراعي وحده هو الّذي ميّز أوربا في القرن الثامن عشر، بل يضاف إلى هذا كله التطوّر العلمي والفكري في مختلف المجالات، " كما أنّ العلوم، التي لم تكن النزعة الأكاديمية المتطرفة قد قسمتها في القرن الثامن عشر إلى فروع صافية راقية، وأخرى عملية متدنية، أخذت تكرّس نفسها لحلّ مشكلات الإنتاج. وفي ثمانينات القرن كان التقدّم الباهر قد تحقق في مجال الكيمياء، التي كانت تقليديا الأوثق ارتباطا بممارسات الصناعة ومشاغلها ومتطلباتها. ولم تكن **الأنسيكلوبيديا(الموسوعة)** الكبرى التي وضعها **ديدرو (Dederot)** و**دالامبير(D'alembert)** مجرّد خلاصة وافية للفكر الاجتماعي والسياسي التقدمي، بل كانت سجلا للتقدّم التقني والعلمي"[2].

كلّ هذه الحركية في القرن الثامن، والتغيّرات التي طالت جميع بنى الثقافة والفكر، والمجتمع والصناعة والزراعة، كانت أرضية خصبة لبروز تفكير جديد والتطلّع لعالم مختلف حيث يضيف صاحب نصّ "**عصر الثورة**": "ذلك أنّ الإيمان الذّي تشرّبه وتشبّع به القرن الثامن عشر بتقدّم المعرفة الإنسانية، وبالمنهج العقلاني، وبالثورة والمدنية، والسيطرة على الطبيعة، أي "حركة التنوير"، إنّما كان يستمد قوّته أساسا من التقدّم الواضح في مجالات الإنتاج، والتجارة، والعقلانية الاقتصادية والعلمية التي كان من المعتقد أنّها ترتبط بكليهما على نحو حتمي"[3].

يثمّن هذا النّص على ما يبدو الانجازات الحضارية في مختلف المجالات للشعوب الأوربية في القرن الثامن عشر والذّي أخرج هذه الأخيرة من حالات الفقر إلى حالات الرخاء والازدهار، بهذا يكون طرحه يناقض طرح **حنة أرندت** التّي وصفت الشعب الفرنسي بالفقير فلم يكن يتمتّع بهذا الرّخاء، وكذلك طرح كلّ من **دو توكفيل وغوستاف لوبون**، ولو

[1] المرجع نفسه، ص66.
[2] المرجع نفسه، ص66.
[3] المرجع السابق، ص 66.

أنّ هناك اختلاف في القضية المطروحة إلاّ أنّ صاحب كتاب **عصر الثورة** يجعل من التقدّم الصنّاعي والزراعي والفكري والتقني، سببا من أسباب قيام الثورات في أوربا، على عكس البقية التّي تجعل الفقر والحرمان هو الدافع الأوّل فإلى أيّ مدى يمكن التصديق بهذا الطّرح؟

نتقدّم نحو قرنين من الزمن لنلقي الضوء على أبرز ثورات القرن العشرين الثورة البلشفية الروسية عام 1917، وما عودتنا لهذه الثورة إلاّ لضرورة البحث ولارتباط أحداثها بما نقوم **بالحفر فيه**، وإذا عدنا إلى بدايات مظاهر هذه الثورة التّي كانت يوم 23 فبراير 1917، حينما خرج ألوف من عاملات النسيج وربّات البيوت إلى الشارع بالعاصمة الروسية احتجاجا على نقص الخبز[1]، يذكّرنا هذا الكلام بمظهر من مظاهر الثورة الفرنسية تماما، إذ أنّ الظروف والأسباب التّي صنعت هذا المشهد لابدّ وأنّها مشابهة تحت ظروف اقتصادية واجتماعية وسياسية تشبه المشهد الفرنسي، فما هي هذه الظروف؟

يرجع السبب وراء نشوب الثورة في روسيا، إلى أزمة التحديث التي أثّرت سلبا على الحكم المطلق للقيصر، فرغم المحاولات الجاهدة لتحديث روسيا وللنّهوض باقتصادها، لتصبح خامس قوّة صناعية في العالم، لكنّ الفقر مازال ينخر في طبقاتها الدنيا، المتمثّلة في الفلاحين، فعشية الثورة كان ثلاثة أرباع سكان روسيا منخرطين في النشاط الزراعي، فقد كانت آخر دولة في أوربا تلغي القنانة بموجب مرسوم 1861، ما جعل الفلاحين يشعرون بأنّهم خدعوا فالأراضي مازالت بيد المالكين أو الطبقة العليا، أمّا الفلاحين فكان عليهم أن يدفعوا قيمة الأرض الّتي تسلّموها بسعر أعلى من قيمتها التسويقية[2].

يضاف إلى هذا كلّه النموّ المتزايد للسكّان، الأمر الذّي جعل موارد الأرض تحت ضغط شديد ولاسيما الأراضي الخصبة السوداء وانكماش نصيب الفلاحين من الأراضي، فمحاولات تنمية الزراعة لم تعد سوى بفارق بسيط في المعيشة على الفلاحين، وكان مازال أغلبهم يعانون من الفقر والفاقة، والاستبداد، وما زاد الأمر حدّة هي الهجرة نحو المدن وتوسّع

[1] ستيف.أ. سميث، مقدّمة قصيرة عن الثورة الروسية، ترجمة: عاطف سيّد عثمان، دار الشروق، ط1، مصر، 2018، ص12.

[2] ستيف.أ.سميث، مقدّمة قصيرة عن الثورة الروسية، المرجع السابق ، ص12، 13.

الحضر وانتشار الأمراض والوفيات بين الأطفال، وفي المدن الآخذة في النموّ كان النّظام التقليدي للطبقات الاجتماعية آخذ في التحلّل بسبب ظهور طبقات جديدة كالمهنية والتجارية الوسطى والطبقة البرجوازية، والصناعية والعاملة التّي فرضت على مطالب على النّظام غير قادر على تحمّلها[1].

ومع هذا كلّه كان للمعارضة دور في تقويض أسس النظام السائد، متمثّلة في جماعة "**الأنتلجنسيا**" في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وهي جماعة اجتماعية روسية برزت خارج الطبقات الاجتماعية المعروفة، عرفت بموقفها النّاقد للحكم المطلق، فهي جماعة ليبيرالية اشتراكية في سياستها، فقد قدّمت الكثير على مدار 70 عاما حتّى تآكلت شرعية الأوتوقراطية، لاسيّما بإمداد الجماعات الإرهابية والاشتراكية التي ناضلت للإطاحة بالحكم عن طريق ثورات عنيفة ومنظّمة بواسطة الأعضاء[2].

لنا أن نتساءل إزاء هذا النّص ما هو دور التحريض والمؤامرات في بعث الثورة؟ طبعا من الواضح أنّ المؤامرة ضدّ السلطات القائمة موجودة في كلّ زمان ولكن هل بوسعها أن تنتج ثورة هذا الذّي نفته حنّة أرندت بقولها "إنّ الذّي يسبّب حدوث الثورة ليس هو بالتأكيد مؤامرة" وتضيف إلى هذا الكلام أنّ الذّي يمكن أن يسبّب الثورة بالفعل هو الازدراء الذّي يعتبر من أقوى منابع الثورة[3]، وهو ما جاء في إعلان حقوق والمواطن للثورة الفرنسية عام 1804، جاء في نصّه: ممثلو شعب فرنسا أعضاء الجمعية الوطنية، يرون أنّ الجهل والإهمال، وازدراء حقوق الإنسان، هي الأسباب الوحيدة لتعاسة الأمّة وفساد الحكومات"[4].

أدرج هذا السّرد التاريخي الوجيز للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في روسيا قبل الثورة، للتعرّف على اللّبنات الأولى للوعي الذّي ينتج الثورة، ويبدو أنّ الوضع لم يكن يختلف كثيرا عمّا كان عليه في فرنسا في السنوات التي سبقت ثورتها في

[1] المرجع نفسه، ص15،16.

[2] المرجع نفسه، ص16.

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص383.

[4] ويليام دويل، مقدّمة قصيرة عن الثورة الفرنسية، ترجمة رفعت السيد علي، دار الشروق، ط1، القاهرة، 2018، ص28.

القرن الثامن عشر، ولاسيما الوضع الاجتماعي للسواد الأعظم من النّاس، المطبوع بالفاقة والفقر المدقع والاستبداد، بالإضافة إلى التحوّل في النّظام الاجتماعي، والمطالبة بالحقوق الاجتماعية، كلّ هذا يولّد غضبا شعبيا بين الدعوة إلى الحرية والمساواة الاجتماعية ومطلب الحقوق.

تأثير الفقر في بعث الثورات، أصبح من التقاليد، إن صحّ هذا الكلام كما أنّه أوّل ما يظهر في أيّ ثورة تبدو للعيان، وللتوضيح أكثر نعود إلى سواحل الأطلسي الغربية متحرّين الإجابة عن هذا السؤال وكذا الفصل في القضية الأساسية ونلجأ إلى هذا النّص **لتوماس جيفرسون** الذي يقول فيه:" وكان الضيق الاقتصادي أقوى العوامل التي دفعت بمعظم المهاجرين الأوربيين إلى ترك بلادهم بحثا عن فرص اقتصادية أعظم، وهو دافع كثيرا ما كان يغذّيه الحنين إلى الحرية الدينية، أو العزم على التخلّص من الاضطهاد السياسي"[1]، هذا النّص يوحي لنا بفكرتين أساسيتين: الأولى تفنيد الرأي السابق الّذي ادّعى أنّ أوربا ليلة الثورات كانت تنعم بالرخاء الاقتصادي، وهذا يعطينا الحقّ بالجزم نسبيا بأنّ الفقر والحاجة هو دافع الثورات الأوّل، أمّا الفكرة الثانية فهي أنّ هجرة الأوربيين إلى العالم الجديد دليل على ضيق الحياة في أوربا وسوئها ممّا دفع السكان إلى الهجرة.

نظرا للخصوبة التّي تميّزت بها الأرض الجديدة، وصلاحيتها للعيش وتحقيق الرخاء والقضاء على الفقر، كانت وجهة الأوربيين المضطهدين، " وكانت هذه المستعمرات مجتمعات تتمتع باكتفاء ذاتي وبمنافذها الخاصّة إلى البحر. وأصبحت كلّ مستعمرة تتميّز بطابعها وبشخصيتها القويّة، واستقلالها، ولكن بالرغم من هذه الفردانية، فقد تجاوزت مشاكل التجارة، والصناعة، والملاحة، والعملة، حدود هذه المستعمرات وقضت بضرورة وجود نظم مشتركة أدّت بها- بعد استقلالها عن انجلترا- إلى الاتحاد"[2].

[1] توماس جيفرسون، موجز التاريخ الأمريكي، المرجع السابق، ص11.

[2] توماس جيفرسون، موجز التاريخ الأمريكي، المرجع السابق، ص17.

يؤكد هذا الكلام على غياب الفقر والبؤس الّذين كانا مشهدا من مشاهد الثورة الفرنسية، فأمريكا الأرض الجديدة كانت تتمتع بالرخاء، وهو موقف حنّة أرندت"إنّ الذّي لم يكن موجودا في المشهد الأمريكي هو البؤس والحاجة، لا الفقر، ذلك أنّ الخلاف بين الأغنياء والفقراء، وبين الذّين يكدّون والذين يتطلّبون، وبين العلماء والجهّال، كان موجودا بوضوح في المشهد الأمريكي ويشغل عقول الآباء المؤسسين الذين كانوا – على الرغم من رخاء بلادهم – مقتنعين بأنّ تلك الفوارق أزلية"[1].

–تجربة الثورة الأمريكية: تثمينا لرأي حنة أرندت نلجأ مرة أخرى إلى **جيفرسون** ونقتبس هذا النّص الذّي يثبت فيه حالة الرخاء الاقتصادي الذي كانت تنعم به المستعمرات الأمريكية، "وفي سنة 1696 كان يعيش في مقاطعة نيويورك حوالي ثلاثين ألف نسمة، وازدهرت الضياع العظيمة في حوضي نهري الهدسن والموهوك وغيرهما من أحواض الأنهار الغنية. وساعد مستأجرو الأراضي وصغار الملاك على تقدّم الزراعة في هذا الإقليم. وفي معظم أيّام السنة كانت المراعي والغابات تفي بحاجة الماشية، والأغنام، والخيل، والخنازير من الغذاء، ونما التبغ والكتّان بسهولة، وكثرت الفواكه ولاسيما التّفاح. وبقدر تقدّم المنتجات الزراعية، ساعدت تجارة الفراء على نموّ المستعمرة"[2].

تنفي هذه النّصوص وجود ما يسمّى بالمسألة الاجتماعية في قيام الثورة الأمريكية، فالرخاء الاقتصادي الذّي تمتّعت به المستعمرات الأمريكية جعل سكّانها يطمحون إلى شيء آخر، " وسرعان ما استقرّ في نيوهامشير رجال ونساء كانوا ينشدون الأرض والحرية"[3]، بقدر ما يبيّن هذا النّص الدوافع الحقيقية وراء الثورة الأمريكية، يبيّن كذلك الجذور الفكرية للثورات السياسية، ونضيف إلى هذا قول آخر: "لم يكن الرّجال مثل **جون آدمز وواشنطن** يحاولون قلب نظامنا

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص94.

[2] المرجع نفسه، ص11.

[3] توماس جيفرسون، موجز التاريخ الأمريكي المرجع السابق، ص17.

الاجتماعي والاقتصادي بل جعل المستعمرات الإنجليزية في أمريكا الشمالية دولة-أمّة مستقلّة"[1]، بهذا النّص نختم مسألة الفقر والحاجة ودورها في قيام الثورات.

قبل أن نستكمل البحث عن الجذور الخفية لمثل حدث أساسي غير مسبوق كالثورة، لابدّ أن من الإبانة عن نقطة هامّة في سياق هذا البحث وهي ما جوهر الاختلاف بين الشعوب الأوروبية في القرن الثامن عشر وشعوب المستعمرات الأمريكية؟ طبعا سؤال كهذا الإجابة عنه توضّح أكثر المسألة المتعلّقة بالحاجة التي غزت المشهد الفرنسي في الثورة، ولم أجد سوى نصّ **لأورتيغا** يصف فيه طبيعة تفكير إنسان ذلك العصر حيث يقول:" وإنّ إنسان القرن 18م، وإن يختلف بالطبع عن الإنسان السائد في القرن 16م، ولكنّهما يبدوان قريبين شبيهين ببعضهما وحتّى متطابقين في الجوهر إذا ما قورن بهما هذا الإنسان الجديد، فقد كانت الحياة تعني عند رجل العامّة في كلّ العصور إلزاما وتبعية قبل كلّ شيء"[2].

يوضّح **أورتيغا** مفهوم التبعية في نفس النّص قائلا:"وبكلمة واحدة: ضغطا، وإن شئت فقل اضطهادا شرط ألاّ يفهم منها فقط الاضطهاد القانوني والاجتماعي ناسين الاضطهاد بالمعنى الواسع جدّا[...] وقد كان العالم من قبل، حتّى للغنيّ والقادر محيطا من الفقر والمشقّة والخطر"[3]يفهم من هذا النّص أكثر من الفرق الشاسع بين الشعوب على كلا الضفتين وهو الفارق المعيشي طبعا، بالإضافة إلى ذلك الاضطهاد والتبعية التّي كانت ترجح تحتها الشعوب الأوروبية محاطة بالفقر على أوسع نطاقه حتّى بالنسبة للأغنياء كما هو موضّح في النّص ولعلّ هذا يعطينا الحقّ باستنتاج جريء يقضي بالقول أنّ شعار الثورة الفرنسية وهو الحرية ومعها الخبز، يرجع أساسهما إلى عاملين هما التبعية والاضطهاد من جهة والفقر الواسع من جهة أخرى.

[1] كرين برينتن، تشريح الثورة، المرجع السابق، ص45.

[2] خوسه أورتيغا إي غاسيت، تمرّد الجماهير، المرجع السابق، ص77.

[3] المرجع نفسه، ص77.

يتوضّح الاختلاف أكثر بلغة أرندتية، بالقول أنّ الفرنسيين كانوا مولعين بالحرية العامّة، نتيجة الاضطهاد الذي ذكرناه في النصّ السابق، بينما في أمريكا كانت التجربة هي الدافع، تجربة السعادة العامة بالمشاركة السياسية، فالتجربة الأمريكية جعلتهم يدركون أن الحرية العامة تنطوي على امتلاك قسط من الشأن العام، وهذا الأخير يمنح عناصره المشاركة قسطا من السعادة العامة[1].

–الجذور الفلسفية للثورة: نعود إلى ما كتبته حنة أرندت التّي تعزو ظهور الثورة في القرن الثامن عشر إلى دور الفلسفة والعلم مشيرة إلى فرادة وجدّة الثورة، فكرة مأخوذة من رجال العلم والفلسفة، من فلسفة **غاليليو**، الذّي يؤكد دائما على الجدّة المطلقة، و**ديكارت** الذّي يرى أنّه لم يسبقه فيلسوف إلى ما ذهب إليه، و**هوبز** في فلسفته السياسية "ليست أقدم من هذا الكتاب الذّي بيدي" ومن المؤكّد أنّ التفكير العميق في القارة الجديدة والإنسان الجديد، الذّي اعتبر نفسه هبة إلهية وليس منتجا من البشر[2]، وهو ما يؤكّد مسألتين هما: الجذور الفلسفية والعلمية للثورات السياسية، وكذلك لماذا ارتبطت بالقرن الثامن عشر بالذات وليس قبله؟ أمّا عن المسألة الأولى –ونقصد بها الجذور الفلسفية والعلمية– فقد ذكرت الفيلسوفة مصادر عدّة كفلسفة **غاليليو** و**ديكارت** و**هوبز** وربطتها بالجدّة تماما كما هي جديدة فكرة الثورة في المجال السياسي يوحي بتطوّر أو تدرّج في مراتب الوعي الإنساني لدى الأوربيين الذّي بلغ مداه في مجال الشؤون السياسية.

–غاليليو والثورة: تشرح أرندت هذه المسألة بكثير من الإسهاب في نصّها "**الوضع البشري**"، معلّلة فكرة الجدّة المرتبطة بالعلم والفلسفة، وكيف أثّرت على الوعي الأوربي في العصر الحديث، فالتأكيد على الجدّة المطلقة والرفض الكامل للموروث، قد أصبحا سائدين انطلاقا من القرن السابع عشر، فمنذ ميلاد المسيح كما تعبّر لم يحصل حدث جديد يغيّر العالم وينذر ببداية جديدة، حتى جاء **غاليليو** باكتشاف المنظار، الذي سيلقي النّظرات الأولى على الكون، بواسطة

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص164، 165..

[2] المصدر نفسه، ص63.

وسيلة متكيفة مع حواس الإنسان ستفتح باب العصر الحديث، باعتبارها حدثا جديدا سيمهّد للعديد من الاكتشافات[1].

بعد هذا الاكتشاف العظيم في مجال العلم، مهّد **غاليليو** لتأمّلات فلسفية تعتبر نفسها من الجدّة ما يمكّنها من بدء شيء جديد أو عصر جديد للفكر غير مسبوق، "أسّس غاليليو واقعا يمكن الاستدلال عليه، كان قبله تأمّلات ملهمة. وردّ الفعل الفلسفي المباشر على هذا الواقع لم يكن الحماس بل الشكّ الديكارتي الذّي أسّست بواسطته الفلسفة الحديثة– "مدرسة الريبة" تلك، كما سمّاها **نيتشة** ذات مرّة– والتّي تتوصّل إلى قناعة أنّ الأساس الصّلب ليأس لا يزعزع هو الوحيد الذّي يمكن أن يشيّد عليه مقرّ النّفس"[2].

إنّ تأثير هذه الاكتشافات على الإنسان جعلته يشعر بالحرية التي غنمها من أغلال تجربة الارتباط بالأرض، وعوضا من ملاحظة الطبيعة وقد أعطيت له، فإنّه بدل ذلك وضعها تحت إملاءات شروط فكره الخاصّة وبقدرته على السيطرة على العالم من نقطة خارج الأرض[3]، وتشديدا منها على فكرة تأخّر الجدّة في مجال الشؤون الإنسانية خلافا للمجالات العلمية والفلسفية تعقّب قائلة:"وبينما احتاج العلم الجديد، علم نقطة الارتكاز الأرخميدية، إلى قرون أجيال لينمّي إمكانياته، ودام قرابة مائتي سنة قبل حتى أن يبدأ تغيير العالم وأن يبلور ظروفا جديدة من أجل حياة الإنسان، فإنّ الأمر لم يتطلّب سوى بعض العشرات من السنين، أي بالكاد جيلا واحدا حتى يستنتج بعض الخلاصات من اكتشاف غاليليو"[4]، إن كان هذا الكلام يفيد القضية محل النقاش ويبرّر تأخّر النّهضة إن صحّ التعبير في مجال الشؤون الإنسانية مؤكدا على الوعي المتأخّر الذي لحق بالعقل الإنساني فيما يخصّ مجاله.

[1] حنة أرندت، الوضع البشري، ترجمة هادية العرقي، جداول ومؤمنون بلا حدود،ط1، ص281،280،272.

[2] المصدر نفسه، ص284.

[3] المصدر نفسه، ص289.

[4] المصدر السابق، ص294.

تضيف حنّة أرندت أنّ الفلسفة الحديثة مدينة لهذا التفكير العلمي مخصوصا أكثر من أي فلسفة أخرى، سبقتها اكتشافات علمية،[1] لكن السؤال الذّي يراود أيّ قارئ الآن ما العلاقة فعلا بين هذه الاكتشافات والجدّة غير المسبوقة في مجال العلم والثورات؟ سؤال يضعنا بالفعل في مواجهة مباشرة مع ما نحاول الوصول إليه في هذا البحث لأنّه سيضيء جانبا من جوانب الوعي الذّي نسعى إلى اكتشافه، وفي هذا السياق بالذات يتحوّل الاهتمام إلى **أورتيغا** الذّي سيوضّح هذه النّقطة.

يوضّح **أورتيغا** الارتباط بين العلم والثورة والفلسفة، بالعقلانية الفيزيقية الرياضية حيث يقول:"إذا تأملنا على شكل بانورامي الحياة العامة في فرنسا خلال السنوات المائة والخمسين الماضية ترى بوضوح أنّ علماء الرياضيات والطبيعة فيها، وأطباءها كانوا مخطئين دائما تقريبا في أحكامهم السياسية، أمّا مؤرخوها فالعكس منهم كانوا على صواب، لكن العقلانية الفيزيقية الرياضية كانت ذات مجد عريض في فرنسا حتّى طغت على الرّأي العام"[2].

نصل من خلال هذا الكلام إلى أنّ العقل التجريدي الفيزيقي تحوّل إلى مجال الشؤون الإنسانية، بعد أن سجّل انتصاراته في مجال الطبيعة، فقد انتشر في فرنسا ما يسمّى **بالديماغوجية** و"هي ضرب من الانحطاط الفكري" كما يطلق عليها الّتي ظهرت في التاريخ الأوروبي في فرنسا حوالي 1850، لكن لماذا فرنسا بالذات؟ ذلك أنّ فرنسا كما يقول منذ ذلك الحين أحسّت أنّ منهج حلّ المشاكل الإنسانية الكبرى هو الثورة، ويفهم من هذا المنهج ما كان **ليبنتز** يدعوه "ثورة شاملة، وإرادة بتحويل كلّ شيء وفي كلّ مجال بضربة واحدة"، أصبحت بعدها بلدا ذا تقاليد ثورية، وقد قامت في فرنسا ثورة كبرى وثورات أخرى مخيفة أو مضحكة[3]، هذا هو التأثير الذّي خلّفته الجدّة العلمية والفلسفية على مجال الشؤون الإنسانية، التّي أخذت وقتا طويلا لتفهم ضرورة التجديد في المجال الإنساني متيمّنة بالمنهج التجريدي الرياضي الفيزيقي، والديماغوجية كما وضّح أورتيغا، وبهذا تكون هذه العناصر هي إضافات للوعي الذّي ابتكر الثورة.

[1] المصدر نفسه، ص295.

[2] خوسه أورتيغا إي غاسيت، تمرد الجماهير، المرجع السابق، ص34.

[3] كرين برينتن، تشريح الثورة، المرجع السابق، ص34،33.

يظهر هذا الكلام أنّ الفكر الثوري خضع لتطوّر كبير وعميق في مستوى التفكير والوعي، " ومع ذلك لا ينبغي أن نتصوّر أنّ الإجراءات التّي استخدمتها الثورة كانت سوابق على الإطلاق، أو كافّة الأفكار التّي ولّدتها كانت جديدة تماما. ذلك أنّه كان هناك في كلّ العصور وحتّى أوجّ القرون الوسطى، محرّضون قاموا في سبيل تغيير أعراف وعادات خاصّة، باستدعاء القوانين العامة للمجتمعات البشرية، وبمعارضة دستور بلادهم بالحقوق الطبيعية للبشر"[1].

أثمر هذا النّوع من المحاولات عبر العصور، وبلغ أوجّه في القرن الثامن عشر بالذات وليس في عصر آخر نتيجة التراكمات المعرفية في مجال الشؤون الإنسانية، " إنّ إرهاصات الجدّة الغربية الّتي تميّز العصر الحديث قد احتاجت نحو قرنين لتخرج من العزلة النسبية للفكر العلمي والفلسفي لتصل إلى ميدان السياسة "[2]، وهي الفكرة نفسها التّي أكّد عليها دو توكفيل بقوله: "إنّ نفس الشعلة التّي ألهبت أوربا في القرن الثامن عشر تمّ إطفاؤها بكلّ سهولة في القرن الخامس عشر. ذلك أنّه لكي تنجح استدلالات من هذا النّوع في إحداث ثورات كان ينبغي في الواقع أن تقوم ببعض التغيّرات المفاجئة في الأوضاع والعادات والتقاليد لتهيئة العقل البشري للتشبّع بها "[3].

هذه الإجابات توضّح لماذا القرن الثامن عشر بالذات وليس زمنا آخر؟ ولكن ما يجب فهمه في الحقيقة هو طبيعة الأفكار التّي غيّرت التوجّه السياسي، وجعلت هذه الشعوب تنشد الحرية، ما يعنينا بالفعل في هذا الكلام هو الأعراض الّتي سبقت حدث الثورة، والأهمّ من هذا كلّه الأسباب الّتي خلقت هذه الأعراض، "في المجتمع أثناء الجيل الذي سبق اندلاع الثورة في النّظام القديم توجد علامات على الإضطراب المقبل"[4]، وهذه الأعراض سبّبتها النظريات السياسية في فرنسا وفي أمريكا وفي روسيا، بالإضافة إلى الأفكار الفلسفية الدائرة في ذلك العصر والعصور السابقة، ولحركة التنوير تأثير كبير في تغيير الوعي السياسي لدى الشعوب ولعلّ النّص الموالي يوضّح لنا هذا الكلام، "وكان **سام آدم وتوم بين**

[1] ألكسيس دو توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص77.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص63.

[3] ألكسيس دو توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، المرجع نفسه، ص77.

[4] ا ألكسيس دو توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، المرجع نفسه، ص39.

و**جيفرسون** نفسه يحاولون أن يفعلون أكثر من عزلنا عن التاج البريطاني كانوا يحاولون جعلنا مجتمعا أكمل وفقا لمثل حركة التنوير"[1].

ولتأكيد هذا الكلام نعود إلى نصوص جيفرسون الّتي يصف فيها الحركة الفكرية للمستعمرات الأمريكية، وهو ما يثبت صدق الكلام السابق، في تقدّم **بنسلافيا** الفكري والثقافي وقد ظهر هذا التطوّر حسبه في شخصية اثنين من رجالها، هما **لوجان وفرانكلين** هذا الأخير الذي ساعد كثيرا على إثارة النشاط الفكري في **فيلادالفيا**، وأنشأ فيما بعد ناديا فكريا تحوّل لاحقا إلى جمعية فلادالفيا الفلسفية[2].

ولم يتوقّف طلب العلم ونشره على الشخصيات الثقافية فقط بل عمدوا إلى نشره لدى عامة النّاس فانتشرت تجارة الكتب في الشوارع وراجت تجارتها، تنوّعت المؤلفات بين كتب الآداب القديمة والسياسة والفلسفة واللاهوت والوعظ، وصلت إلى حدّ الجماعات المعزولة في أكواخهم، وبذلوا الجهود الكبيرة في اجتذاب العلماء إلى المستعمرات[3]. وليس هذا فقط بل راجت مهنة الصحافة والصّحف والمطابع من قبيل صحيفة **نيويورك ويكلي جورنال** سنة 1773 الّتي كانت لسان حال المعارضة، ولم يتوقّف مصدرها عن التهكّم حتّى أصدر بيان حرية الصحافة.[4]

–الثورة والدّين:رغم الاختلاف في مظاهر المجتمع بين فرنسا وأمريكا وروسيا إلاّ أنّ تأثير الحركة الفكرية واضح في هذه الثورات، إذ يذكر دو توكفيل أنّ أحد الأسباب الرئيسية التي بعثت الثورة هو الهجوم على الكنيسة، وكان هذا أوّل ما اشتعل وآخره كذلك هو الهوى اللاّديني، الذّي ظلّ في نفوس الفرنسيين حتّى بعد انطفاء الحرية[5]، وهذا لا يعني بأنّ الثورة

[1] المرجع نفسه، ص46.

[2] توماس جيفرسون، موجز التاريخ الأمريكي، المرجع السابق، ص31.

[3] المرجع نفسه، ص32.

[4] المرجع نفسه، ص17.

[5] ألكسيس دي توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص65.

الفرنسية هي ثورة على الأديان ولكن اللاّتديّن يعتبر عند بعض الرجال هو من عقائد الثورة، فكما يعبّرون عن سفاهتهم وازدرائهم اتّجاه رجال السلطة السياسة يفعلون ذلك مع الدّين [1].

ويوضّح هذا المظهر في موضع آخر بقوله: " على أنّ من السّهل اليوم أن نقتنع بأنّ الحرب على الأديان لم تكن سوى عارض من عوارض هذه الثورة الكبرى، وسمة بارزة ولكنّها عابرة من سماتها المميّزة، ونتاجا مؤقتا للأفكار والأهواء والوقائع الخصوصية التي سبقتها وهيّأت لها، وليس عبقريتها الخاصّة"[2]، وهذا هو العارض الأوّل للثورة الفرنسية أمّا العارض الثاني حسبه فهو فلسفة القرن الثامن عشر، "وهناك من ينظر عن حقّ إلى فلسفة القرن الثامن عشر على أنّها أحد الأسباب الرئيسية للثورة، وصحيح تماما أنّ هذه الفلسفة لادينية بعمق"[3]، وهو ما يوضّح هجوم المتمردين على الكنيسة في بداية الثورة، وذلك عائد حسب النّص إلى طبيعة الفلسفة الّتي تغذى عليها الثوار الفلسفة اللاّدينية كما سمّها.

يتبيّن من خلال هذا الكلام أنّ فلسفة القرن الثامن عشر حسب توكفيل عملت على أمرين اثنين هما توعية النّاس بمكانتهم الطبيعية وحقوقهم، ومن جهة أخرى التحريض ضدّ الكنيسة الّتي تعتبر العدوّ الأوّل للمصلحة الشعبية، وهو الأمر الذّي يختلف فيه مع جيفرسون، فشعوب المستعمرات الأمريكية لم تكن تحتاج إلى التحريض ضدّ الكنيسة، فالآباء أنفسهم والخطاب الديني لعب دورا هامّا في الفترة التي سبقت الثورة الأمريكية وهذا حسب جيفرسون ذاته، إذ يعطي نموذج لهذا الخطاب الديني الرائج بالقسّ **كوتن مادر** الذّي ألّف نحو أربع مائة مؤلّف أشهرها "**انتصار المسيح في أمريكا**"، وأيضا مؤلّف الأب **مايكل ويجلزورت "يوم القيامة"** وهي قصيدة لاقت استحسانا كبيرا لدى النّاس[4]، فلم يكن الدّين ضدّ المصالح العامّة للنّاس، ولكن ما سرّ هذا الاختلاف؟

[1] المرجع نفسه، ص67.

[2] المرجع نفسه، ص67.

[3] المرجع نفسه، ص67

[4] توماس جيفرسون، موجز التاريخ الأمريكي، المرجع السابق، ص16.

يجيبنا ببساطة جيفرسون، فالدوافع التي استقطبت الرّجال إلى العالم الجديد هو البحث عن الحريّة الدينية بعد الإصلاحات التّي قرّرتها جماعة تعرف **بالبيوريتان** الذّين أقرّوا إصلاحات جديدة في الكنيسة البروتستانتية، وحيث أدركوا أنّ هذه الإصلاحات لن تجدي نفعا، ففرّوا بمعتقداتهم إلى أرض جديدة، بالإضافة إلى الاضطهاد السياسي والحكم الفردي في القرن السابع عشر، وفي ألمانيا كما يقول ساعدت سياسة الاضطهاد الّتي أتّبعها كثير من الأمراء خاصّة في المسائل الدينية، وما حلّ بالبلاد من خراب من جرّاء الحروب على زيادة الهجرة إلى أمريكا في القرن 17م والقرن 18م.[1]

الاختلاف الجوهري بين المشهد الثقافي الأمريكي والفرنسي هو الحرية الدينية الّتي جعلت الخطاب الديني في المشهد الأمريكي معزّزا للوعي الثوري وليس عائقا له، ولكن يبقى سؤال آخر يراودنا ما الذّي عزّز الحرية الدينية؟ طبعا لنفهم أكثر طبيعة الاختلاف في الوعي، فالنّص السابق بقدر تأكيده على الحرية الدينية، كذلك يذكر عامل مهمّ جدّا وهو الاختلاف في الثقافات الواردة لأمريكا الأرض الجديدة، وكلّها كانت من طبيعة ثورية إن صحّ هذا الوصف، فالاضطهاد الديني والسياسي، والضيق الاقتصادي، والاختلاف العرقي، لابدّ أنّه ينتج ثقافة فريدة فرّ أهلها لتحقيقها بعيدا، ولتأكيد هذا الكلام نلجأ إلى نصّ لجيفرسون الذي هو شاهدنا الوحيد من أمريكا عل أوضاعها قبل الثورة، حيث يقول: " وكثيرا ما كان المستوطنون – من غير الإنجليز- يكيفون أنفسهم وفق ثقافة المستوطنين الأصليين، ولكن ذلك لا يعني أنّ كلّ المستوطنين قد أصبحوا إنجليزا يقيمون خارج بلادهم، فبالرغم من أنّهم استخدموا اللّغة الانجليزية وطبّقوا القانون واتّبعوا الكثير من العادات الانجليزية فقد كيّفوا ذلك وفق الأحوال في أمريكا، نتج عن ذلك في النّهاية ثقافة فريدة في نوعها، هي مزيج من الصّفات الانجليزية والأوروبية ألّفت بين عناصرها ظروف البيئة في الدّنيا الجديدة"[2].

أمّا عن الذّي ميّز هذه الفلسفة وجعلها باعثا للثورات فيذكر ذات الكاتب أنّ "كافّة الآراء الجديدة أو المجدّدة التي ترتبط بوضع المجتمعات بمبادئ القوانين المدنية والسياسية مثل تلك الخاصّة على سبيل المثال، بالمساواة الطبيعية بين البشر،

[1] توماس جيفرسون، موجز التاريخ الأمريكي، المرجع السابق، ص12.
[2] المرجع نفسه، ص14.

ونتيجتها المنطقية المتمثلة في إلغاء كافّة امتيازات الطوائف والطبقات والمهن، وكذلك بسيادة الشعب، والطابع المطلق للسلطة الاجتماعية واطّراد القواعد"[1]، ويقصد بكلامه فلسفة العقد الاجتماعي، ونقتبس هذا القول **لهوبز** الذّي يتحدّث فيه عن القوانين ومصدرها يقول:" إنّ رغبات الإنسان وأهواءه الأخرى ليست في حدّ ذاتها خطايا، كذلك الأمر بالنسبة إلى الأفعال الّتي تنتج عن تلك الأهواء، إلى أن يعرف قانون يمنعها، وهذا ما لن يحصل قبل أن نسنّ القوانين، ولا يمكن أن يسنّ أيّ قانون إلى أن يتمّ الاتفاق على الشّخص الّذي يسنّه"[2].

–الثورة:الجماعة والقوة: كما لا ننسى دور الجماعة والقوة التّي تنتج من الاجتماع والتحريض نصوص ساعدت الجماهير على الثقة في قوتها وفي اجتماعها معا، ونصّ هوبز يوضّح ذلك "إنّ النّاس الّذين لا يثقون بحدّة ذهنهم يكونون أكثر استعدادا للنّصر في حالة الفوضى والتّحريض من الذّين يفترضون في أنفسهم الحكمة والبراعة لذلك يفضّلون استشارة غيرهم، بينما الآخرون يفضّلون توجيه ضرباتهم أوّلا خوفا من أن يتحكّم بهم أحد، وفي حالة التّحريض كون النّاس دائما في أتون المعركة، إنّ جمع كلّ مزايا القوّة واستخدامها معا يشكّل خطّة أفضل من كلّ ما ينتج عن حدّة الذكاء"[3].

لم يكن اقتباسنا لنصوص هوبز إلاّ لنتحرّى صحّة ما زعمه دو توكفيل في اتّهام –إن صحّ التعبير– الفلسفة السياسية لذلك العصر بتحريض الشعوب على الثورة، وليس هوبز وحده من نصوصه تبعث على التحريض، **فلوك** أيضا في فلسفته دعا إلى المساواة الطبيعية بين البشر، وهذا ما تطرّقنا إليه سابقا حينما تحدّثنا عن المساواة وعلاقتها بالثورة، ولا بأس من أن نورد له نصّا يوضّح فيه حدود سلطة الحكّام وعلاقتهم بالقوانين الّتي وجدت لحماية الأبرياء حيث يقول:"فقانون

[1] ا ألكسيس دي توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، المرجع السابق المرجع، ص86.

[2] توماس هوبز، اللفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، دار الفارابي، وهيئة أبوظبي للثقافة والتراث، ط1، 2011، ص136.

[3] المرجع نفسه، ص108.

الطبيعة- مثل أيّ قانون آخر في العالم- عديم الفائدة إذا لم يكن هناك من يراقب تنفيذه، محافظا بذلك على حقوق الأبرياء وموقعا على الآثمين الجزاء"[1].

يصرّح هذا النّص علنا بعدم جدوى التشريعات السياسية والمدنية السائدة في عصر الفيلسوف وعدم حمايتها لكافة المواطنين، والنّص التالي يؤكّد صحّة هذا الاستنتاج "فإذا انتقلنا إلى حالة الطبيعة وجدنا أنّ محاولة سلب حريّة إنسان تعني حرمانه من كلّ شيء، فالحريّة هي الأساس الأوّل والأخير كما يحدث في حالة المجتمع عندما يحرم أفراده من حريتهم، فإنّ هذا يستتبع حرمانهم من مقوّمات حياتهم وبالتالي يكون معنى ذلك الحرب"[2]، وكان الغرض هنا من الاستئناس بكلام كل من **هوبز** و**لوك** عن الجماعة والاجتماع والقوّة والقوانين والحريّة، فلسنا معنيين هنا بالتفاصيل الأخرى لهذه الفلسفة بل بالتنقيب أكثر حول ما يثبت زعمنا أنّ مصدر الثورات هو حركة الفكر والتنوير.

-الفكر الثوري والمذاهب: يمثّل هذه الحركة رجال الآداب حتى نميّزهم من جهة أخرى عن ما يسمّون بالمثقفين، والفرق الجوهري بين الاثنين أنّ الصنف الأوّل متحرّرا بفكره عن السّلطة القائمة، يقود حركات مناهضة بفلسفته ضدّ السّلطات والطّغيان، الشيء الذي جعلهم يدركون معنى الحريّة ويشيدون بها، ولاحقا تكوّن لدى هؤلاء -من جرّاء إدراكهم للوضع الاجتماعي- الشفقة لما يكابده الفقراء في سبيل حياتهم، هذا من جهة أما الصّنف الثاني فهم الذّين جعلوا آدابهم في خدمة سلطة الملك، يضاف إلى هذا كلّه أنّ الصنف الأوّل كانوا متحرّرين من عبء الفقر، الشيء الذي ساعدهم في إدراك أن الشأن العام غير مرئي غير معروف.[3]

يقول **دو توكفيل** عن دور هذه المذاهب في بلورة الفكر الثوري: "وكافّة هذه المذاهب لا تمثّل فقط أسباب الثورة الفرنسية، إنّها تشكّل إن جاز القول جوهرها، إنّها ما نلقى في أعمالها الأكثر دراما والأكثر صحّة على مرّ الزمن"[4].

[1] جون لوك، الحكومة المدنية، المرجع السابق، ص16.

[2] جون لوك، الحكومة المدنية، المرجع السابق، ص 22.

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص،168،169،170

[4] ألكسيس دي توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص68.

هاجم فلاسفة القرن الثامن عشر حسبه الكنيسة بكلّ ضراوة، هاجموا عقيدتها ومؤسساتها وأرادوا بذلك هدم المسيحية ذاتها، ولكن لماذا؟ يبرّر ذات الكاتب هذا السؤال بأنّ المسيحية أشعلت الأحقاد ليس كمؤسسة دينية وعقيدة بل كمؤسسة سياسية، وليس لأنّها تعنى بتنظيم الحياة الأخرى بل لأنّها تملك عقارات وأراضي إقطاعية وتفرض الضرائب القاسية على النّاس، فكان لابدّ من إزاحتها ليس لأنّها لم تجد مكانا في المجتمع الذّي يجري تأسيسه، بل لأنّها كانت تشغل المكان الأكثر امتيازا في المجتمع الذّي كان يجب هدمه[1].

لا ننسى فكرة مهمّة للتوضيح أكثر، فالمجتمع الأمريكي قبل الثورة عبارة عن مستعمرات مستقلة بقوانينها الخاصّة وأصولها وثقافتها، ولكنّها كانت تطمح إلى أكثر من هذا إلى الاستقلال والاتّحاد، ولعلّ هذا أكبر عامل ساعد على انتشار التنوير فيها دون عوائق دينية ولا سياسية، فإنجلترا أعطت الحرية في إدارة الشؤون الداخلية للمستعمرات لسكّانها، أو للشركات المساهمة أو الملاّك[2]، كان للنّاس حقّ التجمّع في دار البلدية، لكي يناقشوا الشؤون العامّة، وانتظموا في هيئات سياسية حتّى قبل اندلا ع الثورة[3].

خلال البحث في اللّبنات الأولى للوعي الثوري وجدنا أنّ التنوير بفلسفته كان المساهم الأكبر –ربّما إن لم نبالغ– إلى جانب الفقر والحاجة في بعث هذا النّوع من الوعي لدى الشعوب، رغم الاختلاف بين تلك الشعوب في طريقة تلقّيها لفلسفة التنوير بين الشعب الفرنسي وشعوب أمريكا المستعمرة، والنّص الذّي سنورده سيضيء أكثر هذه المسألة يقول: "غير أنّه إذا كانت الشيوعية الروسية تبدو من بعض الجوانب مستبدة وغير ديمقراطية، فالحقيقة تبقى أنّ الثورة الروسية بدأت وريثة لحركة التنوير في القرن الثامن عشر"[4].

[1] ا ألكسيس دي توكفيل، النظام القديم والثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص69.

[2] المرجع نفسه، ص16.

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص164.

[4] كرين برنتن، تشريح الثورة، المرجع السابق، ص44.

بالعودة إلى تاريخ روسيا ونموّ المجتمع الجديد الذي أشير إليه سابقا، فمن داخل المعاناة يولد الأمل، فضّلت أن أطلق هذه العبارة على الوضع في روسيا قبل الثورة، وسأبرّر لماذا؟ كان المجتمع المدني يشقّ طريقه نحو الوجود، متجليّا في الاتّحادات المهنية للمحامين والأطباء والمعلّمين، والاتحادات التطوّعية ذات الطابع الخيري والإصلاحي، وانتشار الجامعات، وزيادة نشر الكتب والمطبوعات، إلى جانب هذا نموّ الوعي السياسي لدى الطبقات الاجتماعية التّي بدأت تتكتل من أجل المطالبة بالحقوق المدنية والسياسية، ومع انتشار النشاط الصناعي، وانحسار العمل الزراعي، والتحاق الفلاحين بالحضر، وانخراطهم في الحياة الثقافية، ومستوى التعليم والمهارة[1].

أتاحت المدن للفلاحين الفرصة للتنمية الثقافية، من خلال المسارح والأندية، والمكتبات والفصول المسائية، ووسائل التسلية والترفيه الجماهيرية، "كما عرّضتهم للأفكار السياسية المناهضة للنظام القائم التّي نشرها الديمقراطيون الاجتماعيون والثوريون الاشتراكيون. وضاعفت الظروف البائسة التي عاش في ظلّها العمّال، والعمل الشاقّ الذّي كابدوه، وأجورهم الهزيلة، من إحساسهم بالانفصال، ليس عن الحكومة وحسب، بل كذلك عن المجتمع المتمتّع عامّة بالامتيازات"[2].

من شأن عوامل كهذه أن تساهم في تشكّل الوعي السياسي لدى الطبقات الدّنيا بسهولة وإدراكهم أنّ الدولة والرأسمالية، يشكّلان آلة اضطهاد لهم. ولأنّهم حرموا من سبل تحقيق مطالبهم بالطرق الشرعية، صار العمّار الروس أكثر العمّال تنظيما للإضرابات في أوربا. وفي استجابة للضغط الكثيف من طرف الحركة العمالية والمعارضة، اعترف نيقولا الثاني عام 1905، في بيان رسمي بتأسيس مجلس نيابي منتخب "الدوما" بالإضافة إلى إقراره حقوقا مدنية أساسية، ولكن فشلت هذه الخطوة بحركة مضادة شلّت هذا المجلس ممّا جلب غضب الفلاحين[3].

[1] ستيف.أ.سميث، مقدّمة صغيرة عن الثورة الروسية، المرجع السابق، ص17،18.

[2] المرجع نفسه، ص18.

[3] المرجع نفسه، ص19.

–فقدان الثقة في النظام: إنّ الذّي صار واضحا لحدّ الآن أنّه كلّما زاد الوعي لدى الطبقات الشعبية كلّما زاد النظام السائد مقاومة ببعض الإصلاحات، ولكن هذه الجهود لم تفد في شيء إذ أنّه في عام 1913، عانت المدن الروسية نقصا حادّا في الغذاء في بلد يفيض بالغذاء، وعندما سأل سفير بريطانيا القيصر عن كيفية إعادة ثقة الشعب فيه، أجاب قائلا: أتقصد استعادتي الثقة فيهم أم استعادتهم هم الثقة فيّ؟[1].

من شأن عبارة كهذه أن تحيل إلى فكرة مهمّة بغضّ النظر عن الوعي الذّي تصنعه الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لدى النّاس، كلّ هذا يؤدي إلى نتيجة حتمية وهي **فقدان الثقة** بين الحاكم والمحكومين، هذا الفقد يجعل أيّ إصلاح يبدو عبثيا، وكلّ إنجاز وكلّ حقّ مشكوك فيه، فلا الحاكم يثق في شعبه، ولا المحكومين يثقون في سياستهم التّي لم تعرهم اهتماما لمّا كانوا رعايا مطيعين، إذ يحرمون من أبسط حقوقهم التّي تضمن لهم حقّ الحياة، "لم تعد تشعر بالارتياح سياسيا ولم تعد تثق بالقوانين التّي تعيش في ظلّها ولم تعد تؤمن بسلطة من يحكمهم"[2]، كان هذا كلام أرندت لوصف الوضع السائد سياسيا قبل الثورات.

وحقيقة فقدان الثقة هذه سببها ليس الفساد الاجتماعي فقط كما في النموذج الروسي، بل كذلك الفساد السياسي، وسقوط التبجيل والانصياع للنواميس الدينية، لم يعد النّاس ببساطة يثقون في سلطة ملك مخوّل من الله، أمر تؤكّده حنّة أرندت في نصّها في الثورة الشعور بعدم الأمان وعدم الثقة في الأمور، كما كانت في أوربا، من شأنه أن يطيح بالسلطة القائمة عند أيّ اضطراب أو صدمة[3].

هل يمكن القول أنّ فقدان الثقة هي التّي تبعث الثورة إلى الوجود خصوصا أنّنا نملك من الدّلائل ما يمكّنا أن نجزم بهذا الكلام استنادا إلى البحث التاريخي في فرنسا وللأوضاع الاجتماعية وفي روسيا وحتّى في أمريكا التّي جمعت شعوبا فقدت

[1] المرجع نفسه ، ص24.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص161.

[3] المصدر نفسه، ص162.

الأمن والثقة في حكوماتها ما دفعها إلى الهجرة إلى أرض جديدة، بالإضافة إلى كلام قيصر روسيا بعدما وصلت إليه الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، وأخيرا كلام أرندت أظنّ أنّها كافية تماما لتأكيد أنّ ما يلخّص كلّ الأوضاع وما يجمع كلّ الشعوب لتفجير الثورات هو **فقدان الثقة** في السلطات القائمة، في هذا الوضع لا يسع إلاّ التساؤل قياسا على قول **فرانس فانون** "هل يمكن القول إنّ الوضع قد نضج إلى الحدّ الذي يجب فيه القيام بثورة؟"[1]، ومعنى نضوج الوضع، فقدان الثقة، وبعبارة أدقّ التنبّؤ بحدوث ثورة وأظنّ أنّه سؤال في هذا البحث.

تنبثق الثورة في لحظة معينة لا يعرف زمانها بالضّبط، لكن المعروف أنّها نتيجة وعي مزدوج وعي بالفقر والحاجة وضرورة التخلّص منه لضمان حقّ الحياة، ووعي بالاضطهاد والسّعي للتحرّر من الخوف، ويلخّص كلّ هذا **بفقدان الثقة** ولتأكيد الكلام بخصوص عدم القدرة على التنبّؤ بزمن حدوث الثورة نأخذ هذا النّصّ "ومن غير المحتمل أن نجد في كلّ الحالات التّي ندرسها علامة واضحة موجودة في كلّ مكان لكي تتمكّن من القول: عندما تجد كذا أو كذا في مجتمع ما فإنّك تعرف أنّ ثورة ستنشب بعد شهر أو سنة أو عقد أو أيّ وقت في المستقبل. على العكس من ذلك تميل الأعراض إلى الكثرة والتنوّع وهي غير منتظمة في نمط متّسم بالتنسيق، ونكون محظوظين لو أنّها شكّلت إذا استعرنا مصطلحا طبيّا آخر متلازمة قابلة للتمييز"[2].

نستطيع القول أنّ المتلازمة القابلة للتمييز في كلّ وعي ثوري هي فقدان الثقة في السّلطات القائمة وفي القوانين التّي تدير المجتمع، وهي التّي بالتالي تشعل فتيل الثورة في نفوس الشعوب وتدفع بهم إلى الشارع لاسترداد ما فقدوه، أو بالأحرى والأدقّ تعبيرا للبحث عمّا فقدوه، غير أنّ هذه المتلازمة غير دقيقة تماما ولا يمكن التنبّؤ بها بكلّ وضوح، وذلك راجع للخصوصية الاجتماعية لكلّ الشعوب وتميّزها عن بعضها، ما يجعل من الصعوبة التنبّؤ بالثورة أو حتّى تحديد سبب واحد

[1] فرانس فانون، معذبو الأرض، ترجمة، سامي الدروبي وجمال الأتاسي، منشورات أناب، ط1، 2004.

[2] كرين برينتن، تشريح الثورة، المرجع السابق، ص52

لها، إذا كنّا نقيس على الشواهد التاريخية، بغضّ النّظر عن نجاح الثورة من عدمه، تبقى الخصوصية هي أهمّ محرّك ولو تعدّدت الدوافع، وتلك الخصوصية هي الروح التّي تحرّك الثورات حسب أرندت.

2- البدايات الاستثنائية: بعد البحث في الطبقات المكوّنة للوعي الثوري، وفهم تكوينها، لابدّ من تتبع الحدث أثناء انبثاقه بمعنى تجسّد ذلك الوعي في الواقع وأصبح مشاهدا أمام النّاظرين، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الجزء من البحث سيكون على شقّين اثنين: الأوّل في البحث عن تاريخ المصطلح ومفهومه، والثاني في الحدث في حدّ ذاته كظاهرة إنسانية بأصولها وضوابطها، وأبعادها وأهدافها، ننطلق من فكرة أنّ الثورة "**وعي متجسّد**"، دفعه فقدان الثقة ونحاول أن نتحرّك داخل هذا الوعي كتجربة معاشة، نتحدّث من داخل التجربة لأناس عايشوها، وأخرى من خارج التجربة لآخرين شاهدوها من الخارج ولم يقتربوا منها، في الحقيقة هذه هي أوجه البحث في مثل هذه المواضيع الإنسانية، مهتدين بهذه الأسئلة: **ما تعنيه الثورة بالضبط؟ وماذا يحدث أثناء الثورة؟ من هي الطليعة التي تقود الثورة؟**

نبدأ حديثنا في هذا الجزء بنّص لحنة أرندت في كتابها "**في الثورة**" حيث تقول:" كان التاريخ هو ليلة الرابع عشر من تموز/ أيلول 1789 في باريس حين سمع لويس السادس عشر من رسوله **ليانكوت** بسقوط الباستيل وتحرير بضعة سجناء منه، وتمرّد القوات الملكية قبل وقوع هجوم شعبي، إنّ الحوار المشهور الذي جرى بين الملك ورسوله كان قصيرا جدّا وكاشفا جدّا. يقال إنّ الملك صاح قائلا "إنّه تمرّد"، فصحّحه رسوله ليانكوت قائلا: "كلاّ يا صاحب الجلالة، إنّها ثورة"[1]، ويقول في موضع آخر:"إنّ كلمة ثورة لا تنطبق إلاّ على الثورات التي يكون هدفها الحرية"[2].

-الثورة هي الحرية: يعلن هذا الحوار بداية الاستخدام الاصطلاحي لكلمة ثورة للتعبير عن حدث سياسي، وقد اهتمت **حنّة أرندت** بهذه النقطة من التاريخ الإنساني، ليس هذا فحسب بل مفهوم الثورة في حدّ ذاته، والذي يرتبط بمفهوم الحرية، بمعنى أنّنا لسنا معنيين فقط بالبحث عن معنى الثورة الاصطلاحي، بل أيضا مفهومها السياسي، بالحفر في تاريخ الكلمة، متوخية الوصول إلى أصالة الحدث وجدّته ومن ثمّ تأثيره على مسار الأحداث السياسية، وبوصفها أيضا وليدة القرن الثامن عشر، ولكنّها أصبحت فيما بعد ظاهرة أساسية "ومازالت الحرب والثورة تشكّلان القضيتين السياسيتين

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص64.
[2] المصدر نفسه، ص38.

المركزيتين"[1]، مركزية الثورة في السياسة هو الأمر الذي يستدعي منّا فهمها فهما صحيحا وقبل كلّ هذا علينا الإشارة إلى المفهوم الاصطلاحي قبل كلّ شيء.

يدلّ مصطلح الثورة في "الجذر العربي (ث. و. ر)، على الانبعاث، يقال الشيء يثور(ثورا وثوران)، ومنه ثاور رجل آخر، أي واثبه كأنّ واحدا منهما ثار إلى صاحبه"[2]، تشير الكلمة في اللسان العربي إذن إلى الانبعاث، و الثوران وهو معنى يدلّ على الخصام والتناحر، يقابلها في اللّغة الفرنسية Révolution من أصل لاتيني Revolvere ومعناه: آب، رجع على أعقابه، فهنا كما في الجذر العربي حركة وتحويل".[3]

يأخذ المصطلح في اللاتينية معنى التحوّل والرجوع إلى الوراء بمعنى التّصحيح، فهل هذا يعني بأنّ الثورة في معناها تعني مجرّد التصحيح والرجوع إلى الوراء ؟ سؤال يجدر التوقّف عنده لفهم أعمق لظاهرة الثورة أو الأفضل أن نسمّيها "حدث"، ولنا وقفة عند هذا فيما يلي من البحث، بالعودة إلى المعجم الفلسفي **لجميل صليبا** نجد إشارة إلى المصطلح، فالثورة " تغيير جوهري في أوضاع المجتمع لا تتبع فيه طرق دستورية."[4]

انطلاقا من هذه النصوص التي تحاول ضبط مفهوم الثورة ووضعه في تعريف، نستطيع أن نجمل النقاط المشتركة التي تجمع بينها في فكرة واحدة، وهي أنّ الثورة هي انقلاب في الوضع وتغيّر من حالة إلى أخرى وتأخذ أيضا معنى الانتقال، وهذا الانتقال يكون في المجال الاجتماعي كما يدلّ على هذا تعريف جميل صليبا، الذي يخالف الكلام الذي يقول أنّ الثورة هي تغيير في السّلطات وليس في المجتمع[5].

[1] المصدر السابق، ص13

[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، 2007، ص231.

[3] المرجع نفسه، ص231.

[4] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص381.

[5] المصدر السابق، ص13.

يستعمل مصطلح الثورة في مجال العلمّ للتّدليل على الانقلاب في النظريات العلمية أثناء الأزمات، واستبدال براديغم بآخر، وهو الأمر الّذي تحدّث عنه **توماس كون** في كتابه "**بنية الثورات العلمية**"، حيث عزى هذا التطوّر في العلم، إلى مجموع الاضطرابات أو لنقل الزعزعة التي تحدث داخل النظريات العلمية، إذ يأخذ في تعريفه للثورة العلمية منطلقا سياسيا، حيث يقيس الأولى على الثانية، ويماثل بين العلمية والسياسية من حيث نقطة التحوّل في الأحداث، التي تولّد أزمة، يتزايد معها الإحساس بعدم جدوى النموذج القديم سواء كان سياسيا أو علميا، "أحسب أنّ أحد أوجه هذا التوازي أضحى ظاهرا، فالثورات السياسية تبدأ مع تصاعد الإحساس الذي يكون في الغالب قاصرا على قطاع من المجتمع السياسي بأنّ المؤسسات القديمة لم تعد تفي على نحو ملائم بحلّ المشكلات التي تفرضها بيئة كانت تلك المؤسسات طرف في خلقها".[1]

يجد المتأمّل في نصّ كون أنّه يتحدّث عن الأسباب التي تندلع على إثرها الثورات السياسية، ويعزوه إلى عجز المؤسسات عن احتواء المشكلات، وهذا الطرح لا يعرّف الثورة السياسية ولكن يحصرها في الأسباب لتضيق المعنى فقط، ثمّ إنّه يتحدّث عن المشكلات عموما ولم يخصّ بالذكر أيّة طائفة منها الّتي تدفع بالثورة إلى الشارع، أضف إلى ذلك أنّ الاستعمال العلمي لمفهوم الثورة مستوحى من الجانب السياسي، وهذا ما يدفنا للتحرّي عن هذا المفهوم في جانبه السياسي.

يعبّر كون بنفس المصطلح في مجال العلم، "بنفس الطريقة إلى حدّ كبير تستهلّ الثورات العلمية بتزايد الإحساس، ونقول ثانية إنّه غالبا ما يكون قاصرا على فئة محدودة من المجتمع العلمي، وبأنّ أحد النماذج الإرشادية القائمة قد كفّ عن أداء دوره بصورة كافية في مجال اكتشاف جانب من الطبيعة، سبق وأن وجّه البحوث الخاصّة به هذا النموذج الإرشادي ذاته"[2]، يماثل في هذا السياق ذات المفكّر بين الثورتين بالمفهوم العلمي والسياسي، من خلال الدافع الذي يبعث كليهما،

[1] توماس كون، بنية الثورات العلمية، ت.شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة، ط1، الكويت، 1992، ص132.
[2] المرجع نفسه، ص132.

"ونلاحظ في كلّ من التطوّر السياسي والتطوّر العلمي، أنّ الإحساس بسوء الأداء الذي يمكن أن يفضي إلى أزمة يعدّ شرطا للثورة"[1].

يبدو أنّ كون قد نقل مصطلح الثورة السياسي من مجاله إلى المجال العلمي، ليبيّن أسباب القطائع التي تحدث في العلم وظهور نماذج جديدة معزيا ذلك إلى سوء الأداء، الذّي يعدّ في رأيه الشرط الضروري للثورة، والملاحظ أيضا على تعريف "كون" أنّه يجعل من الثورة هي بداية جديدة تماما بإلغاء النموذج القديم، وهكذا نجد أنفسنا في مواجهة نفس السؤال **هل الثورة هي تصحيح واستعادة أم بداية جديدة مع إلغاء النموذج القديم؟**

إنّ البحث في تاريخ الكلمة، وسياق استعمالاتها، يكشف لنا تعدّد جوانبها حسب المجال الّذي نتحدّث منه، فقد أشار جميل صليبا في معجمه، إلى أنّ الثورة تخصّ الجانب الاجتماعي والثقافي والفنّي[2]، فهي تشير إلى تلك القفزة التي تلغي ما قبلها، وتبني شيئا جديدا تماما، كما أنّها تدلّ على قدرة البشر على قلب الأوضاع، وعلى قطع الصلة بالماضي، وإعادة ترتيب أشيائه "أحد أبرز الأشياء، بشأن تلك اللّحظات، هو كيف يبدو أنّها تنفجر من العدم، ثمّ تتلاشى عادة بنفس الطريقة"[3].

ما استطعنا الوصول إليه من خلال ما سلف ذكره أنّ تصعيد الأحداث، يؤدي إلى نقطة اللاّرجوع، وهذه النقطة هي فقدان الثقة كما بيّنا في المبحث السابق، أين تتحوّل الأحداث، وتتغيّر الهياكل لصالح حدث ما ينقل الوضع من حالة إلى أخرى، وهذه الطريقة الانتقالية مهما كان شكلها سمّيت بالثورة، والأهمّ في سياق هذا البحث هو التّنقيب عن المعنى السياسي للكلمة، والذي يبدو أنّه المجال الذي تنتمي إليه الكلمة حسب المفكّرة حنة أرندت، "الثورات هي الأحداث

[1] المرجع السابق، ص132.

[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص381.

[3] سيندي ميلستين، الأناريكية والثورة والإنسان، ترجمة أحمد حسان، مركز المحروسة، ط1، القاهرة، 2016، ص48.

السياسية الوحيدة التي تواجهنا مباشرة وبشكل لا مناص منه بمسألة البداية"[1]، يظهر أنّ مفهوم الثورة يعني قطع الصلة بالماضي، والبدء من جديد" إنّ المفهوم الحديث للثورة، المرتبط ارتباطا لا انفصام له بالفكرة التي تقول بأنّ مسار التاريخ بدأ من جديد فجأة، وبأنّ قصّة جديدة تماما، قصّة لم تُروَ سابقا ولم تعرف قطّ، هي على وشك أن تظهر، هو مفهوم لم يكن معروفا قبل اندلا ع الثورتين العظيمتين في نهاية القرن الثامن عشر"[2]. فكيف ذلك؟

إنّ الذّي وقع بالفعل في تلك اللّحظة هو أنّ المشاركين في الحدث، لم يكونوا مهتمين كثيرا بحدث الدراما، بمعنى لم يكن المشاركون في هذا الحدث على دراية ووعي بما بدؤوا به للتوّ، حتّى صاروا في خضّم الحدث فتبيّن للمشاركين والفاعلين معا أنّ ما كان بالفعل هو ثورة، فالعقدة المميّزة لمثل هذا الحدث كان الحرية، والشيء الثاني هو تدشين عهد جديد، بداية لتاريخ جديد[3]، يجري التأكيد من طرف حنّة أرندت على مفهومين أساسيين ومهمّين في سياق هذا البحث لتوضيح ما تعنيه الثورة بالفعل سياسيا وهما الحرية والجدّة، وحتى لا نستبق الأحداث كثيرا نبقى في سياق الحديث الأوّل وهو البحث عن تاريخ الكلمة، ومجال استعمالها، لم يغب عن تفكير حنّة أرندت مثل هذا التفصيل المهمّ في بحثها عن تاريخ الكلمة، وللإشارة فأرندت لم تلجأ إلى مثل هذا البحث إلاّ للإجابة عن سؤال الجدّة المرتبط بالثورة كونها دشّنت عهدا جديدا للسياسة لم يكن معروفا من قبل.

-كوبرنيكوس والثورة: يرتبط مفهوم الثورة بفكرة الجدّة، وهذه الأخيرة تتخلّل المصطلح في حدّ ذاته، وفي ظهوره الذي كان بالأساس مصطلحا فلكيا ظهر في كتاب كوبرنيكوس De revolutionibus coelestium الذي تمّ تأليفه عام 1533، يصف فيه حركة الأجرام السماوية، وثورة كوبرنيكوس تعني قلب النظام الشمسي، من الأرض مركز الكون، إلى الشمس مركز الكون، وقد تعرّف خلال دراسته على نظام بطليموس للكون، والشيء الذي أثاره في هذه الدراسة هو اكتشافه أنّ هذا النّظام يخرق الفكرة الأفلاطونية لحركة الدائرية المثالية، إلاّ أنّ إدخال مفهوم مركز الدوران قضى حسبه

[1] حنة أرندت، في الثورة، المرجع السابق، ص27.

[2] المصدرالسابق، ص38.

[3] المصدر نفسه ، ص38.

على انتظامية الحركة الدائرية، وناقض بذلك أهمّ مسلّمة لأيّ نظرية سليمة، وأتى بفكرة بارعة لتجاوز هذا النقص، وهي فكرة دوران الأرض وأنّ الشمس هي مركز الكون، وحينها يستطيع وصف الأجرام، والإبقاء غلى الحركة المفقودة"[1].

لسنا معنيين هنا بشرح نظرية **كوبرنيكوس**، ولكن ما يعنينا فعلا، السياق الذي استعملت فيه كلمة ثورة، والغرض من ذلك، ومن خلال النّص نجد أنّها تدلّ على الدوران والحركة الأبدية، "مظهرة بوضوح الحركة الاعتيادية الدائرية للنجوم، وبما أنّ ذلك هو خارج تأثير الإنسان، وبالنتيجة فهو لا يقاوم، فإنّ تلك الحركة لم تتصف بالجدّة ولا بالعنف، على العكس إنّ الكلمة تشير بوضوح إلى حركة دائرية متكرّرة، [...] فإذا استخدمت الكلمة للتعبير عن شؤون البشر على الأرض، فهي إنّما تفيد بأنّ أشكال الحكومة القليلة المعروفة تدور بين البشر الفانين بتكرار أزلي، وبالقوّة ذاتها التي لا تقاوم"[2].

تظهر الكلمة لأوّل مرّة وتأخذ موقعها في الاصطلاح السياسي، مشيرة للأمر المحتوم الذي لا يمكن ردعه، "إنّنا هنا نسمع الكلمة وهي تنزل بالمعنى المجازي القديم، وهو معناها الذي يفيد بأنّها من السماوات إلى الأرض، وفقا للمجاز القديم، ولكنّنا هنا وربّما لأوّل مرّة نجد أنّ التأكيد قد انتقل كليّا من شرعية حركة دائرية متكرّرة إلى الأمر الذي لا يقاوم"[3]، يشير مفهوم الثورة إلى الإعادة والتكرار، بمعنى إعادة لشيء قديم تماما، وبهذا المعنى استعمل مصطلح الثورة لأوّل مرّة في القرن السابع عشر، بالضبط عام 1688، حين طردت أسرة ستيوارت، أعيدت السلطة الملكية إلى وليام وماري، ولكن لم ينظر قطّ إلى هذا الحدث كونه ثورة، وإنّما كإعادة للسلطة الملكية إلى مجدها القويم، وأخلاقياتها[4]، "كون كلمة ثورة كانت تعني في الأصل إعادة السّلطة، وهو بالنسبة إلينا معنى مغاير لها تماما، هو أمر لا يعتبر غريبا في علم الألسن، إنّ ثورات القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي تبدو لنا ذات روح جديدة، روح العصر الحديث، إنّما كانت ترمي إلى عمليات

[1] جمال ميمون ونضال قسوم، قصّة الكون من التصوّرات البدائية إلى الانفجار العظيم، دار المعرفة، ط1، ص96.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص57.

[3] المصدر نفسه، ص65.

[4] المصدر نفسه، ص58.

إعادة السّلطة إلى أصحابها السّابقين"[1]، فالتعريف المقدّم للثورة، يصلح أن نصطلح عليه تمرّدا أو انقلابا لا أكثر، وليس ثورة بما أنّ الانقلاب والتمرّد هما إعادة سلطة مغتصبة لحاكمها الشرعي.

يتضحّ من خلال هذا النّص أنّ الثورة التي يقصد بها هنا هي ثورة سياسية، تروم التّغيير، وترمي إلى خلق بداية جديدة للبشرية، ولكن هذه البداية قد تأخذ أشكال عدّة وتتلوّن بألوان كثيرة تجبرنا على القول بأنّ لا بدّ لها من ضوابط مستشهدين على هذا من ذات النّص لما ربطت المفكّرة تلك البداية بثورات القرن الثامن عشر بالتحديد ملغية بذلك أشواطا كثيرة من سلسلة التغيّرات التي حدثت في تاريخ البشرية، هذا يعني أنّ لهذا المولود الجديد –ونعني به كلمة الثورة– خصوصيات تميّزه عن باقي المفاهيم التي تحدث التّغيير، "إنّ كلمة (ثورة)، لا تنطبق إلاّ على الثّورات التي يكون هدفها الحرية"[2].

ننطلق من قول حنة أرندت: "الثورات هي الأحداث السياسية التي تواجهنا مباشرة وبشكل لا مناص منه بمسألة البداية، ذلك أنّ الثورات مهما حاولنا تعريفها هي ليست مجرّد تغييرات"،[3] نتوقّف عند عبارتين يمكن أن ترشدنا إلى مفهوم الثورة، "البداية"، و"ليست تغييرات سياسية"، يتمّ تحديد مفهوم الثورة بالمعنى السياسي، ولكن في نفس الوقت لا يمكن أن نصل إلى مفهوم الثورة، دون المرور ببعض المصطلحات التي يمكن أن تتقاطع مع المفهوم الذي نتوخاه من خلال هذا البحث، وهذه المفاهيم تدل ضمن الإطار السياسي وهي العصيان، والتمرّد، **فما صلة هذه المفاهيم بالثورة؟**

–الثورة: عصيان أم تمرّد؟: تشير أرندت إلى تاريخ المفهومين –أعني العصيان والتمرّد–، بالرجوع إلى العصور الوسطى، أي قبل ميلاد الثورة في حدّ ذاتها، "ولكن هاتين الكلمتين لم تشيرا قطّ إلى التحرير كما تفهمه الثورات، كما لا تشير أبدا

[1] المصدر السابق، ص59.
[2] المصدر نفسه، ص38.
[3] المصدر نفسه، ص27.

إلى تأسيس حرية جديدة"[1]. إذن ماذا يفيد العصيان والتمرّد في هذه الحالة؟ وإلى ماذا يهدف؟، نجد الجواب على هذين السؤالين، في نفس النّص، فالعصيان والتمرّد، لم يعنيا الاعتراض على السلطة القائمة ولا حتى اختيار الحاكم الذي ينبغي أن يكون في السّلطة، فالشعب لم يكن له حقوق في المشاركة في الحكم، أو القبول والرفض حيال الحاكم[2]، يقتصر التمرّد والعصيان، على استبدال السّلطة فقط، "كتبادل المغتصب بالملك الشرعي أو تبادل المستبدّ الذي أساء استخدام سلطته بالحاكم القانوني"[3]، في هذه الحالة وحسب النصّ، فقد كانت حقوق الشعب تقتصر على رفض الحاكم وليس اختياره، بمعنى محدودية سلطة الشعب، إذ يستعمل كوسيلة لقلب نظام الحكم والسيطرة عليه، دون استشارته فيمن يجب تولّيه بعد الانقلاب أو بعد التمرّد والعصيان.

يفتقد العصيان والتمرّد كمفهومين سياسيين بهذا المعنى للحرية، التي ينالها الشعب أو المحكومين من طرف السّلطة الحاكمة، فحسب النصّ السابق: " لا تشيران إلى تأسيس حرية جديدة، ولم يكن معروفا وجود حقّ للشعب بأن يكون حاكما لنفسه، أو بأن يعيّن أشخاصا من بين صفوفه للقيام بالعمل[4]، دليل كاف على محدودية الفعلين في المجال السياسي وقدرتهما على خلق بداية جديدة، تكون فيها السلطة بيد الشعب، ما يعني مسألة الجدّة المتعلّقة بالثورة، وما ينتج عنهما رغم كثرة المصطلحات التي تصف الأحوال السياسية، ومختلف الانتفاضات، "غير أنّه لا توجد كلمة واحدة تصف تغييرا راديكاليا كهذا، (المقصود هنا هو الثورة) بحيث يصبح الرعايا أنفسهم حكاما "[5].

الأمر الذي حدث بالفعل ويدلّ على الجدّة في الحدث، هو أنّه في حالة التمرّد كان يمكن للملك أن يحشد جميع القوى لإيقافه، والحدّ منه، ولكن في هذه الحالة، فالأمر محتوم غير قابل للتفاوض بشأنه، ولا يقاوم حتّى، إذ لا وجود لقوّة على الأرض يمكن أن تردعه، إنّ الملك حين قال إنّ اقتحام الباستيل هو تمرّد، قد أكّد على سلطته وعلى الوسائل المختلفة

[1] المصدر نفسه، ص54.
[2] المصدر السابق، ص55.
[3] المصدر نفسه،ص55.
[4]، المصدر نفسه، ص54، 55.
[5] المصدر نفسه، ص56.

التي بين يديه لمواجهة المؤامرة، والتحدّي الواقع لسلطانه[1]، وللفصل النهائي في قضية التمرّد وعلاقته بالثورة، نصل إلى أنّ التمرّد والثورة مختلفان كثيرا من حيث الهدف المنشود من ورائهما إذ تقول حنة أرندت:"أنّ نهاية التمرّد هي التحرير في حين أنّ نهاية الثورة هي تأسيس الحرية"[2]ومجدّدا تقرن الثورة بالحرية، ممّا يعطينا الحقّ بالاستنتاج أنّ الثورات دليلها هو الحريّة.

أشير سالفا في هذا البحث، أنّ مصطلح الثورة، نزل إلى الميدان السياسي في القرن الثامن عشر، من خلال نموذجي الثورة الفرنسية، والثورة الأمريكية، وما أعقبهما من ثورات في أوربا، وفي العالم بأسره، " إنّ كون ظاهرة الثورة أمر لا سابق له في التاريخ ما قبل الحديث لا يعتبر أمرا مفروغا منه بطبيعة الحال، والأكيد أنّ معظم النّاس سيوافقون على أنّ التّوق إلى أمور جديدة مصحوبة بالاعتقاد بأنّ الجدّة ذاتها شيء مرغوب به فهذا كلّه من مميّزات العالم الذي نعيش فيه"[3]، ما يدفعنا إلى طرح السؤال: **ما هي الجدّة المتعلّقة بالثورة بالتحديد؟**

–الثورة بين الاستعادة والجدّة: للإجابة عن هذا السؤال، نعود إلى ما كتبته حنّة أرندت عن تاريخ الثورات في القرن الثامن عشر، وكيف انتقل المفهوم من كونه مجرّد انقلاب، بمعنى إعادة السّلطة لأصحابها الشرعيين، إلى بداية شيء جديد تماما، هذه الجدّة تتمثّل في خروج الكثرة من النّاس إلى الميدان العام، والمطالبة بالحقوق السياسية، في هذه المرحلة بالذات، تكون الثورة قد انتقلت من المجال العلمي الفلكي إلى المجال السياسي وميدان الشؤون الإنسانية، " ولم يبدأ النّاس إلاّ إبّان ثورات القرن الثامن عشر، يدركون أنّ بداية جديدة يمكن أن تكون ظاهرة سياسية، وإنّها يمكن أن تكون نتيجة لما قام به البشر وما يمكنهم أن يكونوا به بإرادة منهم "[4].

[1] المصدر نفسه، ص65.
[2] المصدر السابق، ص201.
[3] المصدر نفسه، ص56.
[4] المصدر نفسه، ص63.

تنفرد ظاهرة الثورة عن بقية الظواهر التي صاحبت السياسي، كالعصيان والتمرّد، حتّى في حالة الحرب، فالثورة، هي إرادة الشعوب في خلق جديد، والبدء به، والإرادة تعني الحرية، مدفوعين دفعا بشيء لا يقاوم –كما في التعريف الفلكي– نحو حدث مجهول تماما، بالنسبة لمآل الثورة، وعليه فإنّ المعنى الفلكي للشيء الذي لا يقاوم، يتجسّد في زحف الحشود نحو الساحة العامّة، في حدث محتوم الوقوع، والجدّة بالفعل المتعلّقة بالثورة هي سلطة الشعب، وإرادته في أن يختار حاكمه بنفسه، وقدرته من ثمّة على ممارسة السّلطة.

عندما تتجمهر الحشود وتختلط الأصوات في حالة الثورة، وتمتلئ الساحات بالحشود المنتفضة من أجل الحرية، هذه لحظة الجدّة المتعلّقة بالثورة، والتي ميّزتها عن كلّ الثورات السابقة لها التي نشأت بمجرّد تجمّع هذه الحشود وخروجها للمطالبة بحقها، والحقّ كما يظهر أنّه شيء جديد تماما بحيث بالإضافة إلى الحقوق الثابتة المعروفة من قبل الدساتير، " ليس هناك شيء قابل للتغيير سوى حقوق الإنسان الثابتة، وعدّ من بينها الحقّ بالتمرّد، والحقّ بالثورة"[1]، لحدّ الآن يبدو مفهوم الثورة غامضا، ممّا يؤكّد حاجتنا لبعض الإضاءات حتّى نتمكّن من فهمها فهما صحيحا فمكما قالت حنّة أرندت:"يمكن أن يتمّ استخدام الثورة مثلها مثل أيّ مصطلح آخر من معجمنا السياسي[...] لكن الاستعمال العشوائي لا يقبل أيّ عذر"[2].

يتأرجح مصطلح الثورة بين مفهومين هما الاسترداد والجدّة، وحسب حنة أرندت فإنّ الاستعمال المجازي لكلمة ثورة كان يستعمل في سياق حركة تعود لنقطة ما قبل التأسيس، وهو ما حصل في انجلترا عندما استعادت الملكية مجدها، وإعادة السلطة إلى أصحابها،"يبدو أنّ الإشارة إلى المعنى الفعلي للثورة تظهر بشكل جلّي في الكتابة المنقوشة على الختم العظيم

[1] المصدر السابق، ص342.

[2] حنة أرندت،ما تعنيه الحرية والثورة حقيقة، المصدر السابق، ص05.

لإنجلترا لسنة 1651، والذّي يعني حسب معناه التحوّل الأوّل من الملكية إلى الجمهورية: استرداد الحرية بفضل بركات الربّ"[1].

إنّ حقيقة المصطلح كانت تعني الاسترداد وهو أمر يدعو إلى الغرابة، استرداد الحرية كما حصل في أمريكا، خلال القرن الثامن عشر[2]، ولبّ هذا الاسترداد هو استعادة لفكرة ماضية وتصحيح للنظام، فكان مفهوم الثورة آنذاك والذي يجري التفكير به من طرف رجال الثورات هو الاستعادة، "القول بأنّهم يريدون الاستدارة إلى الوراء نحو القديم، حيث كانت الأمور كما يجب أن تكون"[3]، والسؤال هو الاستدارة نحو ماذا في الماضي؟

تجيب حنة أرندت عن هذا السؤال من خلال تجربتي ثورات القرن الثامن عشر –وأعني بها الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية– وهي المهمّة التي كان يقوم بها رجال الآداب قبل الثورة وتحضيرا لها، "فقد اعتمدوا أكثر فأكثر على ذكريات العصور القديمة، وشحنوا الكلمات الرومانية القديمة بمعان مستفادة من اللغة والآداب وليس من التجريب والملاحظة الحقيقية"[4]، تكمن أهمية التراث السياسي في بعث الثورات وفي تحديد ماهيتها، والاستعادة التي كانت الثورة قد سمّيت بها في عقول وفكر رجال الآداب كانت استعادة التراث الروماني، وشرعية هذه الأفكار في الجمهورية الرومانية المعروفة جيّدا حسب تعبير حنة أرندت، وإلى جانب ذلك لم يكن هناك من شيء جديد نظريا قد أضيف خلال السنوات إلى الفكر السياسي السائد في القرن الثامن عشر، فكان فخر الآباء المؤسسين هو تطبيقهم لحكمة الماضي بجدارة[5].

غير أنّ الذّي كان بالفعل، والذي ينقل الثورة من مفهوم الاستعادة كما تجسّد في كتابات الآباء المؤسسين ورجال الآداب، هو أنّ تطبيق تلك الحكمة على أرض الواقع كتجربة قد نقلهم إلى شيء جديد تماما، "ومن المعروف جيّدا كم

[1] المصدر نفسه، ص06،05.
[2] المصدر نفسه، ص06.
[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص60.
[4] المصدر نفسه، ص168.
[5] المصدر نفسه، ص168.

كان الآباء المؤسسون فخورين بأنّهم لم يطبّقوا، وبشجاعة وترفّع عن الغرض، سوى ما كان مكتشفا من أمد بعيد، على الرّغم من تحسّسهم العميق بجدّة ما يقومون به"[1]، والجدّة بالفعل التّي تجسّدت كانت أثناء الثورة بالذات عندما واجه **روبيسبير** تلك الكلمات القديمة التي شحنت الجماهير في فرنسا كان يتجسّد صوت الجمهور فلسفة **روسو** بصرخة واحدة، ومن هذه اللّحظة تحدّد تاريخ الرسالة المطلوبة في الثورة، إنّ تلك الرسالة هي الجدّة نفسها إنّها عواطف الجماهير ورجال الثورة، تحكّمت بها التجارب بقوة، وهي تجارب لم تكن لها سوابق قديمة، فإنّ خواطر تلك العواطف وكلماتها كانت تعود بعناية إلى اللغة الرومانية[2].

يمكننا القول بأنّ الثورة كحدث سياسي وإنساني، تنفصل أو تتأرجح بين مفهومين: الاستعادة وهذا على المستوى النظري، ممّا يجعلها واحدة في كلّ مكان وزمان، بمعنى أنّه بوسعنا بالفعل التنظير للثورات، ومن جهة ثانية مفهوم الجدّة ونقصد بها بالفعل التجربة في حدّ ذاتها أي أثناء الحدث، أو كوعي متجسّد، وهنا نجد أنفسنا في مواجهة الجدّة وبداية جديدة تماما وحتمية، وفردية، بغضّ النظر عن الهدف الذّي تسطّره الثورة، فقد كان في أمريكا تجربة تأسيس جديدة، وكان في فرنسا وروسيا تدمير لنظام قديم وإحلال نظام آخر محلّه، فالجدّة بالفعل هي روح الشعوب وهي تتجسّد في الساحات العامّة وبصوت واحد، فكما قالت حنّة أرندت: "وحين لاقت الجدّة مجال السوق المفتوح، فإنّها أضحت البداية لحكاية جديدة ابتدأت- وإن بشكل غير مقصود- من قبل أناس فاعلين، تفعّل أكثر فأكثر، وتعظّم وتدور على ألسنة ذرّياتهم على الدوام"[3].

والجدة الأكثر أهمية في هذا السياق والتي تقترن بمفهوم الثورة لدى حنة أرندت، هي مفهوم الحرية في حدّ ذاته، الذي كان ثوريا بامتياز حسب تعبيرها، فرجال الآداب الذين هيّئوا العقول للثورة استخدموا كلمة حرية بمفهوم جديد تماما يختلف عن المفهوم المعروف والسائد، كحرية الإرادة، وحرية الفكر، إنّ الحرية بالنسبة إليهم لا يمكن أن توجد إلاّ في العلن وواقع

[1] المصدر نفسه، ص168.

[2] المصدر السابق، ص167.

[3] المصدر نفسه،ص58.

دنيوي ملموس، من خلق البشر لمتعة البشر، إنّها السوق العمومية التي عرفها القدماء لتظهر فيها الحرية وتغدو مرئية للمجتمع[1].

ليكتمل مفهوم الثورة علينا الإضاءة أكثر على الحدث في حدّ ذاته كتجربة جماهيرية ثورية، وإن ليس من السّهل إدارة حدث جديد تماما لم يعرف من قبل خصوصا مع هذا التناقض الظاهري بالفعل مع التنظير للثورة كما تصوّرها رجالها والثورة كما تجسّدها الشعب، لابدّ وأنّه هناك الكثير من المعاناة التي تكبّدتها الشعوب وقادة الثورات للوصول بالثورة إلى هدفها، بيدا أنّ أوّل شيء يظهر للعيان أثناء الثورة هو هذا التعارض بين هدف رجال الثورة وهدف الشعب من الحرية، فالأوّل يسعى إلى تحقيق السعادة العامة، والثاني يسعى للسيطرة على الحكام ومراقبتهم[2].

يتحقق بالتالي من كلا الجهتين الفصل بين السلطات وتقييد الدستور لتحقيق مراقبة الحكام، ومن جهة أخرى تقييد الحكومة بالحريات الفردية، أين جرى التشديد على الحقوق الخاصة للمواطن، لتحقيق السعادة العامة[3]، فالتعارض بين رجال الثورات والشعب الذي به تتحقق الثورة هو تعارض على مستوى المطالب يترجم التفاوت والاختلاف في الوعي لدى كلا الطرفين المكونين للثورة، وهذا الاختلاف ضروري على مستوى السياسة، حينما يتوّج بأصوب الآراء، وعادة ما تكون الثورة في بداياتها مثالية بشكل لا نظير له حينما يكون الهدف واحد، هو الحرية.

رغم التعارض بين ما يفكّر فيه رجال الآداب ورجال الثورة، وبين ما يصبو إليه الشعب، إلاّ أنّ الرابط الأساسي الذي جمعهم هو **"الثقة"** التي نشأت بالأساس من مشاطرة رجال الآداب للفقراء في المجهولية، أي أنّهم لم يكونوا مرئيين للعلن

[1] المصدر نفسه، ص 172.
[2] المصدر السابق، ص192.
[3] المصدر نفسه، ص190.

ويفتقرون للميدان الذّي يصبحون فيه أنفسهم ويكونوا من ذوي الشأن المهمّ، إلى جانب الشفقة التّي يكنّها رجال الآداب للفقراء، إنّ الذي تميّز به هؤلاء الرجال عن الفقراء، أنّهم قدّموا لهم بديلا اجتماعيا وسياسيا ألا وهو الاعتبار[1].

ينتج عن تلك الثقة التي تربط رجال الثورات ورجال الآداب بالشعب، نوع من التنظيم السياسي والاجتماعي أثناء الثورة، يترتب عن وعي من نوع خاص، بمفهوم الاعتبار الذّي أراده أولئك الرجال للشعب المجهول، وهذا الجانب تعبّر عنه أرندت في هذا النّص:" هذا الجانب هو الظهور الاعتيادي خلال مسار الثورة، لشكل من أشكال الحكومة الذي يشابه بشكل مدهش نظام **جيفرسون** المتعلّق بالأحياء والدوائر الصغيرة، والذّي يكرّر بصرف النظر عن الظروف، الجمعيات الثورية والمجالس البلدية التي انتشرت في أرجاء فرنسا بعد عام 1789"[2]، ومن جانب آخر، ينتج عن البديل الاجتماعي مطالب شعبية، كالحق في المساواة في الحقوق، وإلغاء الامتيازات، وبيع المناصب، وغلق جميع الطرق أمام الفساد، وإعطاء الفرص للكفاءات، "لقد قلبت الثورة إلى الأبد عالما بريئا كان يطيع بلا تساؤل عالما بدا أنّ كلّ ما فيه أبعد ما يكون عن احتمال تغييره أو علاجه"[3].

تؤكّد الثورة بهذا المعنى عن إمكانية التغيير والتأكيد كذلك على الإرادة السياسية، ضدّ قيود التاريخ والظروف[4]، هذه الإرادة هي مشاعر الجماهير التي تمّ شرحها في موضع سابق وإرادتهم للتغيير وتوقهم للحرية، وقدرتهم على خلق تنظيم سياسي جديد، "القدرة الخلاّقة الثورية للشعب الذّي بدأ في الحال بإنشاء هيكل جديد تماما للسلطة إبّان الثورة"[5]، وهذا التّوق للحرية يولّد الرغبة في إنشاء بيت دائم لها، وهذا هو عمل رجال الثورات، في حين أنّ أمل الشعوب غالبا

[1] المصدر نفسه، ص173.

[2] المصدر السابق، ص376.

[3] ويليام دويل، مقدمة قصيرة عن الثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص124.

[4] المرجع نفسه، ص125.

[5] المصدر نفسه، ص378.

يكون بالتحرّر من الطغيان ومن الفقر،" تنتصر فيه العدالة والمساواة على الاضطهاد والاستغلال وتسخّر فيه قوّة الطبيعة لضمان الوفرة للجميع"[1].

إنّ الحديث عن التحرّر والحرية، يدفعنا إلى الحديث عن العنف المصاحب للثورة، وتبرير هذا العنف، نظرا للتعارض بين السياسة والعنف، "في حالة ثورة ما، يمكن أن يكون الهدف التدمير مثلما يمكن أن يكون إعادة إعمار وبناء لجسم سياسي قديم"[2]، **وعليه نطرح السؤال هل يمكن قيام ثورة بمعزل عن العنف؟**

–الثورة والعنف: تعود أرندت إلى صلب الثورة الفرنسية، والثورة الأمريكية لتبين دور العنف في تسيير الثورات، وهل هو ضروري؟ تقول:" إنّ كون الشعب قد أخذ على عاتقه أن ينهض ويعمل كان كافيا بالنسبة إليه بصرف النّظر عمّا في قضية الشعب من حقّ أو باطل، ذلك أنّ شجرة الحرية يجب أن تسقى من وقت لآخر بدماء المواطنين، وبدماء الطغاة، فهذه الدماء هي سماد الشجرة الطبيعي"[3].

تبيّن أرندت من خلال هذا النصّ أنّ العنف ضروري لتجسيد فعل الحرية، وبالعودة إلى الثورة الفرنسية التي اندلعت نتيجة الفاقة والفقر، لما سيطر اللاّ متسرولون وحوّلوا الثورة إلى المطالبة بالحقوق والمساواة وهيمنة المسألة الاجتماعية، على فكرة الحرية، في حين اضطلعت الثورة الأمريكية بتأسيس مؤسسة دائمة للحرية.

بالعودة إلى مسألة العنف وعلاقته بالثورة، أو بالأحرى ضرورته للثورة، فحسب النّصوص السّالفة، بينما يطالب الشعب بالمساواة في الحقوق المدنية، كانت مطالب البرجوازية والجماهير الشعبية، مركّزة على المساواة في الحقوق، مع الأرستقراطية التي تسيطر على الأموال والمكانة والحقوق المدنية[4]، بينما في الثورة الأمريكية شهدت مرحلتين، التحرّر من الاستعمار الإنجليزي، ثمّ مرحلة البناء، وتبرير العنف في الثورة يأخذ مفهومين الأوّل نتيجة الطغيان المسلّط فإنّ القيام بثورة يصبح

[1] المرجع نفسه،ص56.

[2] حنة أرندت، ما السياسة؟، ترجمة: زهير الخويلدي وسلمى بلحاج مبروك، منشورات ضفاف، ط1، بيروت، 2014، ص124.

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق ، ص343.

[4] ألبير سوبول، تاريخ الثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص43.

ضروريا للمطالبة بإحلال النّظام وعودة السّلطة إلى عهدها القويم، والثاني اللّجوء إلى العنف لتحقيق مصالح معيّنة، وعليه يكون العنف بالمعنى الثاني لا مبرّر له، وهو ضحيّة لسوء استخدام الثورة، بينما معيار الصواب هو تحقيق السّعادة، والحريّة[1].

تصنّف أرندت الثورة الفرنسية في خانة الثورات التي طالبت بالمساواة وتحقيق مصالح معينة باللّجوء إلى العنف والضغط، تجلّى في شنق الملك وتسليم أملاك الكنسية للتعساء، والقتال من أجل تحقيق المساواة في الحقوق، وصارت كل الانتفاضات العنيفة تفسّر بالعودة إلى الثورة الفرنسية وأحداثها[2]، "فالثورة الحاضرة قد أنتجت خلال بضعة أيّام من الأحداث الجسام أكثر ممّا أنتجه تاريخ البشرية بأسره"[3].

ليس هذا فحسب ولكن الثورة الفرنسية أعقبتها حرب قادها **روبسبيار** ضدّ النفاق، حوّلت استبدادية الحرية إلى حكم الإرهاب، وهذه الحرب كان قد أعلنها الأخلاقيون الفرنسيون الذين اعتبروا النفاق عيب العيوب، فتمجيد العنف هنا ليس حبّا فيه وإنّما ينمّ عن كراهية اتّجاه المجتمع البرجوازي[4]، بالنتيجة فإنّ العنف الذي حملته الثورة الفرنسية وكان الفقر دافعه، "فإنّ المجرى اتّخذ وجهة لا علاقة لها بأهداف القوى المجهولة للثورة، إذا كان لها أن تحيا أبدا"[5]، إنّ الفشل الذي منيت به الثورة الفرنسية في بناء بيت دائم للحرية، وعلى العكس تماما في الثورة الأمريكية، "حيث نستذكر كم كان الإحساس قويّا بأنّ الإنسان هو سيّد مصيره، على الأقلّ بشأن الحكومة السياسية، وإنّ ذلك الإحساس تفشى في صفوف العاملين كلّهم"[6].

[1] أنطون ديك وسبي وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة نصّار عبد اللّه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1988، ص32.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص86،69.

[3] المصدر نفسه، ص69.

[4] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص58، 59.

[5] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص70.

[6] المصدر نفسه، ص70.

طريق العنف الذي اتّخذته الثورة الفرنسية، ساهم في ضياع الهدف الذي قامت من أجله وبدل التركيز على الحرية، تركّز الانتباه إلى أهداف أخرى، بسبب الغضب، الذي يحدث في حالة الشعور بأنّ هناك إمكانية لتبدّل الأوضاع لكنّها لا تتغيّر، في حالة الشعور بغياب العدالة، والشعور بغيابها هو ما حرّك الكثير من الثورات عبر التاريخ، فينتفض البؤساء والمظلومون ضدّ هذا الوضع ويقودون ثورة، فيشعرون بالإغراء إلى استعمال العنف[1]، ولكن ما يغيب عن هؤلاء ولابدّ أنّه غاب عن قادة الثورة الفرنسية، "أنّ العنف يبقى عقلانيا فقط في متابعته لأهداف على المدى القصير. العنف لا يعزّز من شأن القضايا، ولا من شأن التاريخ ولا من شأن الثورات، ولا من شأن التقدّم أو التأخّر: لكن بإمكانه أن يفيد في إضفاء طابع درامي على المطالب وإيصالها للرأي العام لافتا نظره إليها"[2].

تصل حنّة أرندت إلى أنّ العنف والثورة متضاربان، فكما أنّ العنف يعبّر عن انسحاب السّلطة أو ضعفها،كذلك يكون في الثورة هو فقدان هدفها الذي قامت من أجله، وضياعه، يحلّ محلّه العنف للضّغط بين القوى والمصالح المتعارضة، وتكون الغلبة للأقوى أو الأكثر عددا[3]، " والحقيقة أنّ العنف، وعلى عكس ما يحاول أنبياؤه أن يقولوه لنا، يمكن اعتباره سلاح إصلاح أكثر ممّا هو سلاح ثورة"[4] .

بهذا النصّ الصّريح تفصل حنّة أرندت في قضية العنف المستخدم في الثورات، ولو أنّنا كنّا قد انطلقنا من فكرة مفادها أن العنف هو سماد الحرية الطبيعي لكنّنا انتهينا إلى عكس هذا تماما فيبدو أنّ هذا السماد غير مفيد للثورة، التي تهدف إلى تأسيس كيان سياسي جديد وترسي دستور يحمي الحرية، "عندما لا يتمّ وضع فعل سياسي ما تحت علامة العنف ولا يصل إلى غاياته، ولا يصل إليها فعليّا على الإطلاق، لهذا لا تخلو من غرض أو معنى. لا يمكن أن تكون دون هدف لأنّها لم تتبع مطلقا هدفا، الاكتفاء بالتحرّك مع أكثر أو أقلّ نجاح بالاعتماد على الغايات، وليست من دون معنى بما أنّها

[1] المصدر نفسه، ص56.

[2] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص72.

[3] المصدر نفسه، ص32.

[4] المصدر نفسه، ص72.

فقط بواسطة الحوار بين الناس، بين الشعوب، الدول، القوميات، انبثق أوّلا المجال الذي تمّ الاحتفاظ به فيما بعد في الواقع، والذي يحدث داخل كلّ شيء[1].

يكون العنف بهذه الصورة هو ضدّ الاجتماع البشري، فالعلاقات بين الناس في المجال السياسي لا تقع تحت طائل العنف، ولكن بالحوار والتواصل، وبالعودة إلى الثورتين السابقتين، يتحقّق هذا الكلام الذي تستثنى منه الثورة الأمريكية التي ركّزت على الفضاء البيني بين الناس، "كلّ فعل يستخدم وسائل العنف يدمّر أوّلا الفضاء البيني قبل المضيّ قدما في إبادة من يسكن الضفّة الأخرى لهذا الحيّز البيني"[2].

وعليه فالثورة والحرية متزامنان معا، نظرا للجدة المتعلقة بكليهما، جدّة الثورة في استعمالها سياسيا في مجال شؤون الإنسان لوصف التغيير الحاصل، ومن جهة ثانية مفهوم الحرية الذي يعتبر جديدا تماما، وهو في حدّ ذاته مفهوما ثوريا كما تقول أرندت، إنّ الثورة صفتها هي الحرية ووسيلتها وليس العنف، فهذا الأخير يصاحب التغييرات الاجتماعية وليس الثورات السياسية، فعليهما يتوقف فهمنا للثورة والحرية، لتجنّب الفهم الشائع للحرية وحتى نفهم الثورة في حداثتها[3]، ولهذا تقول:" إنّ من الأمور الجوهرية جدّا إذا، في أيّ فهم للثورات في العصر الحديث أن تتزامن فكرة الحرية مع التجربة لبداية جديدة"[4]

بعد تبرئة الثورة من العنف الذي يلحق بها عادة، وتبيان حدوده، آن لنا أن نتساءل عن **مؤشر نجاح الثورة، ومن يقود الثورة؟** فحتى لو كنا قد تطرقنا إليه من قبل، إلاّ أنّنا لم نفصّل فيه تفصيلا ولم نصل إلى جواب محدّد على السؤال، تقول حنة أرندت: " التغيير هو الوصف الأجدر بها، ولا يمكننا الحديث عن الثورة، إلاّ حين يحدث التغيير ويكون بمعنى البداية

[1] حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص125.

[2] حنة أندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص125.

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص39.

[4] المصدر نفسه، ص39.

الجديدة"[1]، بهذا النصّ تبيّن حنة أرندت المؤشر الذي يدلّنا على جدّة الثورة وعلى نجاحها، وهو القدرة على التغيير وتأسيس كيان سياسي جديد، والشكل الجديد للحكومة الذي تسفر عنه الثورة، هو البيت الذي تستوطنه الحرية، وهي الروح التي تتجلّى أثناء الثورة[2]، وتقودها إلى مصيرها المحتوم، أمّا غير هذا أي بمعنى ثورة لا تبتغي الحرية، فلن يكون مصيرها النجاح، كما أنّ أنبل ما يمكن أن تأتي به الثورة إضافة إلى أشكال الحكم هو الدستور[3].

–القيادة أثناء الثورة: نستعير السؤال الذي طرحه فانون "من هي الطليعة التي تقود الحركة "[4]، نستطيع استبدال كلمة حركة بكلمة ثورة فيصبح السؤال من هي الطليعة التي تقود الثورة؟ في اللّحظة نفسها التي انطلقت فيها الحشود نحو الساحة العامّة، في باريس ذات ليلة من عام 1789، أدرك رجال الثورات أنّ لم يعد بوسعهم إيقاف الحشود الغاضبة، التي خرجت من مخابئ الخزي والظلام، مقرّرة الظهور، أمر حتمي ليس بوسع أيّ كان إيقافه، مثل ما هو الأمر في الأجرام السماوية، التي تدور في حركة أزلية غير قابلة للتغيّر، يبدو كذلك أنّ "السيول الثورية"، في ميدان الشؤون الإنسانية تأخذ هذا المجرى أي الأمر الذي يتعذّر إيقافه" وأنّ الميدان العام ينبغي أن يعرض مجاله وضوءه، بهذه الأغلبية الساحقة من الّذين ليسوا أحرارا لأنّهم لا شاغل لهم سوى تدبير حاجاتهم اليومية"[5].

يجيبنا النّص نسبيّا عن سؤال من هي الطليعة التي تقود هذه الثورة؟ هل يمكننا اعتبار انبعاث هذا الكمّ الهائل من الحشود من الفقراء والمسحوقين التي اندفعت إلى الساحة العامة في شوارع باريس هي هذه الطليعة؟ الهدف واحد كان المناداة بالحرية، ويبقى السؤال مطروحا عن هذه الحرية إذا كان هؤلاء من الفقراء المستعبدين من طرف الحاجة والفقر، فالساحة العامّة كانت دائما "لأولئك الذين خلوا من الهمّ والقلق المتعلّق بضرورات الحياة والحاجات الجسدية، فهم لذلك كانوا

[1] المصدر نفسه، ص47.
[2] المصدر نفسه، ص47.
[3] المصدر نفسه، ص228.
[4] فرانس فانون، المرجع السابق، ص51.
[5] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص66.

أحرارا"[1]، لكي نفهم أكثر الجدلية بين الحاجة والحريّة، وجب إلقاء الضوء على كيفية المشاركة في المجال السياسي لأولئك الأحرار من همّ الضرورة، "فالميدان السياسي لا يوجد بشكل آلي أينما عاش البشر معا"[2].

–القيادة بمعنى الكثرة: تقدّم حنة أرندت إجابة عن هذا، بالرجوع إلى الدولة المدينة –اليونانية، أين كانت المساواة متطابقة مع الحرية تماما، ذلك أنّ المساواة كانت تمنح للنظراء الذين يملكون العقار والعبيد[3]، فأوّل شرط للعمل السياسي والمشاركة في اجتماعات الساحة العامة هو المساواة، وهذه المساواة هي التخلّص من همّ الضرورة بمعنى الحرية، والشرط الثاني هو التميّز، فكيف نوازن بين المساواة والتميّز في فعل واحد؟، نجد الجواب عن هذا السؤال في نصّها الوضع البشري حيث تقول عن الكثرة: "إنّ الكثرة البشرية الشرط الأساسي لكلّ من الفعل والكلام"[4].

يتقوّم الفعل السياسي بالفعل والكلام الذي ينمّ عن الكثرة المتساوية والمتمايزة، في آن معا، فإذا لم يكن البشر متساوين فإنّه لن يكون بوسعهم أن يفهموا بعضهم بعضا، ولا التخطيط للمستقبل، ولا أن يفهموا من قبلهم، ولا من يأتي بعدهم، كما لا يمكن أن يكونوا متميّزين لأنّ المساواة تقضي على الفعل والكلام، بيدا أنّ الفعل والكلام مدعاة التميّز ليجعلوا أنفسهم مفهومين[5].

يكون بهذا الفعل والكلام ضروريان للتعبير عن التميّز الشخصي للفرد المساوي لنظرائه، من حيث تخلّصه من همّ الحاجة والعمل الجسدي، "بالفعل والكلام يظهر البشر من هُم ويكشفون فعلا، هوياتهم الشخصية الفريدة، وهكذا يحقّقون

[1] المصدر نفسه، ص66.
[2] المصدر نفسه، ص25.
[3] المصدر نفسه، ص41.
[4] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص197.
[5] المصدر نفسه، ص197.

ظهورهم في العالم البشري [...] إنّ خاصية الكلام والفعل بديهية، فيما يكون النّاس في صحبة الآخرين، لا لهم لا ضدّهم، أي في مجرّد المعيّة"[1].

تتضّح العلاقة بين الحرية والضرورة، فالإنسان الحرّ كما في القديم هو الإنسان المتفرّغ من مشاغل البيت، وهمّ الحاجة والعمل الجسدي، فالثورة هي تلك اللّحظة الّتي زحفت فيها الحشود إلى الساحة العامّة مطالبة بالحرية، وهنا يظهر التناقض الصارخ بين المفهوم التقليدي للحرية وللممارسة السياسية، وبين المفهوم الجديد الذي كان على المجال العام استيعابه، فهذا يعني بأنّ الجماهير التّي نفذّت الثورة في القرن الثامن عشر تختلف تماما عن الرجال الذّين ينشطون داخل المجال العام ويديرون الحياة السياسية، في أثينا القديمة، وهذا يعني بأنّنا بصدد نوع جديد من المطالبة بالحكم والمشاركة السياسية، فما هو مصدر هذه الحركة في الثورة؟

عرضنا في مواضع سابقة الدور الذّي لعبه رجال الآداب والثورات في بعث فكرة الثورة، وذلك بالاستعدادات التي قاموا بها ليدركوا فكرة الحرية العامة وغيابها عن الممارسات السياسية، وولعهم وتوقهم لهذه الحرية، تجلّت هذه الاستعدادات في كتاباتهم، كمؤلفات جيفرسون، وآدمز وبورك، وفلاسفة عصر الأنوار، ويبدو أنّ ما فعله هؤلاء بالفعل هو شحن، هذه الجماهير بفكرة الحرية الضائعة، وما هو مغيّب بالفعل وما ينقص هؤلاء الجماهير في حياتهم[2]، والميزة التي تضاف إلى رجال الآداب كما تسمّيهم هو تحرّرهم من عبء الفقر[3]، تجيب حنّة أرندت بشكل جميل جدّا عن هذا السؤال، ليس فقط رجال الثورات هم الطليعة أو رجال الآداب الذين هيئوا العقول، لمثل هذا الحدث (الثورة)، ولكن الحديث عن الفقر والحاجة التي ألبست بهما الثورة الفرنسية، غيّبت فكرة الحرية التّي هي في الأساس اللبّ والغاية من الثورة، فكيف نحلّ هذا التناقض؟

[1] المصدر نفسه، ص201.

[2] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص165، 166،167.

[3] المصدر نفسه، ص170.

في حالة الثورة الفرنسية كمثال كانت الحشود التي تقود الثورة تتمثل في الفقراء، حملوا حاجاتهم معهم، لم يكونوا متحرّرين لا من الفقر ولا من الاضطهاد، فكانت الثورة هي تحقيق ما يفتقدونه، أي بمعنى تحقيق حقوق الإنسان وهو الشيء الذي حقّقته هذه الثورة، في حين أنّ هذه الحقوق هي حقوق طبيعية سابقة للسياسي ولا يحقّ لأي سلطة المساس بها[1]، و من جهة ثانية التوق للحرية من أجل المتعة بأن تكون قادرا على الفعل والكلام[2].

تعود حنة أرندت إلى تاريخ الثورات في العصر الحديث، لتوضيح الفكرة بنموذجين هما الثورة الفرنسية، والثورة الأمريكية، الأولى حينما خرجت حشود الفقراء واقتحمت الساحة العامة مطالبة بالحرية، مدفوعة بالفقر والحاجة، فكان الدافع هو الحاجة والرغبة في التحرّر منها، والثانية هي الثورة الأمريكية، فالقارة الجديدة والموطن الجديد دفع قاطنيه للتحرّر من الاستعمار البريطاني، حيث كان الأمريكيون متساوين غنيّهم مع فقيرهم، هبّوا لتأسيس نظام جديد يكون معقلا لحريتهم[3]، الفارق بين النموذجين حسب **أرندت**، أنّ الثورة الفرنسية دفعتها الحاجة دفعا، قصد إنشاء معقل الحرية، بينما الثورة الأمريكية توّجت بتأسيس نظام جديد ودائم حيث يتمتّع النّاس فيه بالحرية، "وإذا كانت الثورة قد هدفت فقط إلى ضمان الحقوق المدنية، فهي لم تكن تهدف إلى الحريّة، وإنّما إلى التحرّر من الحكومات التي تجاوزت سلطاتها وانتهكت الحقوق القديمة والثابتة، والصعوبة هنا هي أنّ الثورة كما نعرفها في العصر الحديث كانت دائما معنية بالتحرّر والحريّة معا"[4].

تتجسّد فكرة الثورة بالنسبة إلى حنّة أرندت عن طريق الكلمة، وقد سبق الشّرح قبلا عن كيفية التواصل بين المواطنين في العمل السياسي، ووسيلة هذا التواصل هي اللغة والكلام، يقوم بها أناس في زمن ومكان معينين، فهي مرتبطة بالتجدّد

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص150.
[2] المصدر نفسه، ص173.
[3] المصدر نفسه، ص33.
[4] المصدر نفسه، ص44.

الإنساني والولادات الجديدة، "فمن البداهي أنّ كلّ ظهور جديد للنّاس يحتاج إلى كلمة جديدة"[1]. حينما نجمع بين شتات هذه الأفكار ونضيف إليها مفهوم حنة أرندت للحرية ومكان منشئها ومن يتولاّها وهو ما ذكرناه سابقا، نجد أنّها تستعمل كلمتين الإنسان والبشر، هناك حقوق الإنسان، وهي الحقوق الطبيعية التّي لايمكن المساس بها، وعندما تتحقّق هذه المرحلة في مجتمع من المجتمعات، يتطلّع هذا الإنسان إلى مرحلة أعلى وهو تحقيق البشرية، والانتقال من الوضع الطبيعي إلى الوضع السياسي[2]، وفي إطار هذا الاستنتاج الجريء نصل إلى جواب شاف لسؤال من هي الطليعة التي تقود الثورة، إنّه الإنسان المستوفى حقوقه، وليس الإنسان المجرّد من حقوقه، وما رجال الثورات أو رجال الآداب سوى محرّك وصانع للفكرة.

وهكذا فإنّ الثورة عند حنّة أرندت حدث جديد تماما ارتبط بثورات القرن الثامن عشر، وفكرة الجدّة المرتبطة بالثورة كانت على مستوى المطالب التي نادى بها الشعب، حال اندفاعه إلى الشوارع والساحات العامّة، فارتبطت الثورة بالحرية، هذه الأخيرة التي تخوّل لهؤلاء الشعوب المشاركة في المجال السياسي واختيار من يحكمها، والأهمّ من هذا كلّه هو التغيير الذي يصاحب الثورة، وينطلق من رحمها، ويتجسّد في الميدان، وكتلخيص أخير لما سبق أذكر كلاما لروجي غارودي يقول فيه: "الثورة لن تكون سوى تحوّل في الملكية، وفي السّلطة، وليست إبداع مستمرّ للإنسان بالإنسان، تحوّل غير مسبوق للشكل الإنساني"[3]، ولكنّنا نقول نعم إنّ الثورة ليست تحوّلا في الملكية ولا في السّلطات ولكنّها إبداع مستمرّ للإنسان، تحوّل غير مسبوق للشكل الإنساني، إلى الشكل البشري.

[1] المصدر السابق، 47.

[2] المصدر نفسه، ص172.

[3] Roger Garaudy, Parole d'homme, Edition Robert Laffont, Paris, 1975, p12.

3-المخلّفات اللا-ايجابية للثورة: اهتمّت حنّة أرندت بقضية الثورة، في سياق بحثها في الشؤون السياسية التي صاحبت العصر الحديث، والتّي تعتبر الثورة واحدة من أهمّ مظاهرها، وقد عالجت هذا الموضوع بالاستناد إلى الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية، رامية من خلالهما إلى تبيان النتائج الايجابية التي مني بها النموذج الأمريكي، بينما بلي النموذج الفرنسي بالفشل والهزيمة، محلّلة مراحل هذه الثورة وأسباب فشلها، أي ما بعد لحظة الحدث بتعبير جانكلفتش، نطرح السؤال التالي: **ما الذّي يجعل الثورة تحيد عن مسارها الصحيح ؟**

-تفسير الثورة بالضرورة التاريخية: للإجابة عن هذا السؤال نستعرض قول **أرندت:** "إنّ صدمة خيبة الأمل المعروفة جدّا، والتي قاساها ذلك الجيل في أوربا الّذي عايش الأحداث الفتاكة ابتداء من عام 1789 حتى عودة **آل بوربون،** قد تحولت فورا إلى شعور بالفزع والعجب أمام قوة التاريخ ذاته. وفي حين لم يكن هناك بالأمس، أي في الأيام السعيدة لعصر التنوير، سوى القوة الاستبدادية للملك التي تقف بين المرء وحريته، إذا بقوة أعتى تظهر فجأة لتخضع الإنسان بإرادته لقوة التاريخ وللضرورة التاريخية، تلك القوة التي لا خلاص منها لا بالتمرّد ولا بالفرار"[1]، يبيّن هذا النصّ أنّ ما خلّفته الثورة الفرنسية هو نظرة جديدة للأحداث الإنسانية هذه النظرة التي تخضع البشر للضرورة التاريخية، وغدا كلّ تفسير للأحداث يتمّ على ضوء التاريخ، فمن نتائج الثورة الفرنسية، ظهور فلسفة **هيغل** ، الذّي يعتقد أنّ الثابت القديم للفلاسفة القدماء قد كشف نفسه في ميدان الشؤون الإنسانية، الذي نفى عنه الفلاسفة صفة الثبات، والثورة الفرنسية جسّدت هذا الكشف الجديد،[2] " إنّ فلسفة هيغل، وإن كانت معنية بالعمل في ميدان الشؤون الإنسانية، فقد قامت على التأمل والتفكّر"[3].

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص 70.

[2] المصدر نفسه، ص70.

[3] المصدر نفسه، ص71.

ما يهمّ حقّا في هذا الظهور الجديد للتفسير التاريخي للأحداث الإنسانية، أنّها قلبت مفهوم الجدّة المتعلّق بالثورة، والعالم الجديد الذي بشّرت به الثورات، " إنّ كلّ شيء قبل عودة الفكر إلى الوراء، والذي كان سياسيا- الأفعال، الكلمات، الأحداث- قد أضحى تاريخيا، ونتيجة ذلك أنّ العالم الجديد الذي بشّرت بظهوره ثورات القرن الثامن عشر لم يتلقّ "علما جديدا للسياسة"، كما يزعم **توكفيل**، وإنّما تلقّى فلسفة للتاريخ"[1]، فإذا كان الأمر على هذا النحو، فإنّ ما كان خلال الثورة الفرنسية، هو مجرّد استسلام جارف للأحداث من قبل المشاركين في الثورة، " أمّا أبرز ما كان في هذا المشهد فهو أنّه ما من أحد من المشاركين فيه بوسعه أن يسيطر على مجرى الأحداث، وإنّ هذا المجرى اتخذ وجهة لا علاقة لها بأهداف القوى المجهولة للثورة إذا كان لها أن تحيا أبدا".[2]

إنّ هذه الفلسفة الجديدة حسب **أرندت**، جعلت الأحداث توصف من قبل مراقب وشاهد عليها، كما لو كانت مسرحية ومشاهدين يصفون أحداثها، وهكذا كان قدر هذه الأحداث الثورية، فهناك فرق بين المشاهد والممثل الذي يعيش الدور، والصعوبة كما تعتقد أرندت تكمن في فهم الأحداث من قبل المشاركين فيها، فكما تبيّن من آخر نصّ أنّ المشاركين يعجزون عن السيطرة على مجرى الأحداث، على عكس المشاهدين لها، وربما هو السبب في سيطرة هذه الفلسفة الجديدة التي تخضع كلّ الأحداث إلى ضرورة تاريخية، " فإنّ الخادع لهذه الفلسفة الجديدة [...] يكمن في وصف وفهم ميدان الفعل الإنساني بأسره، ليس من حيث الفاعل والوسيلة، بل من جهة نظر المشاهد الذي يراقب المشهد. ولكن من الصعب نسبيا تلمّس هذا المظهر الخادع وذلك بسبب الحقيقة الكامنة فيه، وهي أنّ الحكايات كلّها التي يبدأها البشر ويمثلونها لا تكشف عن معناها الحقيقي إلاّ حين تصل إلى نهايتها، لذا يبدو وكأنّ المشاهد وحده، وليس الفاعل، يمكنه أن يأمل فهم ما حدث فعلا في أيّ سلسلة من الأفعال والأحداث"[3].

[1] المصدر السابق، ص71.

[2] المصدر نفسه، ص70.

[3] المصدر نفسه، ص71.

ظهور فلسفة التاريخ، وربطها بالسياسة، ساهمت حسب أرندت في طمس الحدث الثوري وهدّدت فيما بعد الثورات التي تلت الثورة الفرنسية، فقد حوّلت الإنسان من فاعل مشتغل بالحدث إلى مشاهد يصف الأحداث، وهذا الفهم لشؤون الإنسانية على ضوء التفسير التاريخي هو الذي قاد الثورة الفرنسية لمسارها المحتوم،" إنّ درس الثورة الفرنسية يكشف حقيقة تاريخية، أو يكشف أنّ **نابليون بونابرت** قد أضحى قدرا، بشكل أقوى كثيرا للمشاهد منه للفاعل"[1] ونتيجة لذلك حسب أرندت سارت باقي الثورات التي أعقبت الثورة الفرنسية، "أولئك الّذين حذوا حذو الثورة الفرنسية خلال القرن العشرين قد رأوا أنفسهم لا كخلفاء لرجال الثورة الفرنسية بل كممثلين للتاريخ وللضرورة التاريخية".[2]

والذي اختفى بالفعل في خضم هذه الأحداث –سواء الثورية التي تحوّلت إلى تاريخ، أو الخضوع إلى الضرورة التاريخية وإقصاء الثورة وروحها–، هو الإنسان الفاعل الذي يصنع الحدث من الداخل، وليس المشاهد كما تصفه الفيلسوفة الذي ينظر إلى الحدث من الخارج كذات متعالية تفرض صورها على ظواهرها، إنّ هذا التصعيد أو لنقل التحوّل وهي الكلمة الأنسب ساهمت بشكل جلّي في إزاحة التعدّد الإنساني وأحلّت محلّه روح الجماعة، كيف ذلك؟

–الضرورة التاريخية تلغي التعدّد البشري للثورة: تجيب أرندت في نصّها ما السياسة عن هذا السؤال، إذ تبيّن كيف تنشأ الصيرورات التاريخية التي تبدو في ظاهرها أنّها إنساني، ولكن في واقع الأمر تعزى هذه الصيرورات إلى قوى خارجة عن الإنسان، ويتحوّل الإنسان إلى مجرّد وسيلة لتسيير حركة التاريخ إمّا إلى الأحسن أو الأسوأ، بوصف هذه الأحداث كما لو كانت معجزات خارجة عن نطاق البشر، بهذه الصورة تمّ اختزال الإنسان الفاعل من التاريخ.[3]

حكمت الضرورة مجال الشؤون الإنسانية حسب حنّة أرندت، وغدت القسم الأساسي من الفكر السياسي بدل الحرية، فأرندت تحمّل الثورة الفرنسية مسؤولية هذا الخلط بين المجال السياسي والفلسفة، فلولا تدخّل الضرورة لما كان للفلسفة ما

[1] المصدر السابق، ص71.

[2] المصدر نفسه، ص72.

[3] حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص30.

تقوله في مجال الشؤون الإنسانية، باكتشاف الحقيقة التي تحكم العلاقات بين البشر وبالطبع هذه الحقيقة تكون نسبية، فالحقيقة تاريخيا تتعلّق بكلّ البشر وصالحة للكلّ، وإن ليس في جميع الأزمان، ولا تتعلق بمواطنين يتمايزون في الجنسية والآراء والقوميات[1].

إنّ صعوبة الفصل بين الميدان الإنساني، والفلسفة، نتج تباعا عن الثورة الفرنسية، التي تحوّل التاريخ بعدها إلى تاريخ عالمي تحكمه حقيقة واحدة، وليس تاريخ كلّ أمّة على حدا، "إنّ الحقيقة تتعلّق بإنسان بصفته إنسانا، وهو بوصف واقعا دنيويا ملموسا لا يوجد في أيّ مكان بالطبع، وبالنتيجة فإنّ التاريخ إذا أريد له أن يصبح واسطة لكشف الحقيقة، لا بدّ أن يكون تاريخ العالم، والحقيقة التي تكشف عن نفسها لا بدّ أن تكون روح العالم"[2].

ولادة فلسفة التاريخ كما جاء مع هيغل، كانت نتيجة الأحداث الثورية التي صنعت الثورتين الأمريكية والفرنسية، بفرضية تغطية جميع العالم، والتحكّم بمصائر البشر، بإرجاعه إلى وحدة كلية، ومنذ ذلك الحين صارت كلّ الأحداث التي تفسّر الثورات في العالم، تردّ إلى نقطة البداية التي تمثّلت في الثورتين المذكورتين، ملغية الخصوصيات والجنسيات، واختلاف الشعوب والجغرافيا والزمان، " إنّ فكرة تاريخ العالم ذاتها قد ولدت من المحاولة الأولى لإيجاد سياسة عالمية"[3] تأكيدا منها على أنّ التفسير الجديد للتاريخ مصدره سياسي وهو الثورتين الفرنسية والأمريكية، إلاّ أنّ هذا التفسير قضى على كل ما هو سياسي وسلّم الدور للفلسفة.

تسند بذلك أرندت فشل السياسة، إلى سيطرة التفسير التاريخي للأحداث، التي هي في أصلها إنسانية، وليست من شؤون الفلسفة، فالأولى تزخر بالتنوّع والاختلاف، والثانية –أي الفلسفة– تميل إلى الوحدة المطلقة، إذ "تبحث السياسة

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص72.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص72، 73.

[3] المصدر نفسه، ص73.

في المجتمع وفي تبادل الاختلافات الكائنة. الأشخاص من حيث هم يوجدون في فضاء مطلق أو انطلاقا من فضاء مطلق من الاختلافات ينتظمون وفق مؤسسات ضرورية ومحددة"[1].

-التفسير الأفلاطوني للسياسة: وهذا النوع من التفسير متأصل في تاريخ الفكر الغربي بأكمله، بداية من أفلاطون الذي أسند ما هو سياسي إلى الفلسفة وبهذا يكون قد قضى على مجال الشؤون الإنسانية، وتعلّق على هذا في نصّها حيث تقول: "أفلاطون أب الفلسفة السياسية في الغرب، حاول مرات عديدة أن يتناقض مع البوليس ومع تصوّره للحرية، سعى بفضل نظرية سياسية، حيث إنّ الخصائص السياسية لا تخلق انطلاقا من هذه النظرية السياسية وإنّما من الفلسفة"[2]

إنّ الذي فقد في التنظير السياسي منذ أفلاطون هو استقلال الشأن السياسي عن الفلسفة، إنّ هذه التبعية التي منيت بها السياسة استمرّت على مدار الفكر الفلسفي ولم تعرف استقلالها والأهمّ من كلّ هذا كما تشير أنّ الذي أدخل في المجال السياسي ولم يكن معروفا من قبل هو الضرورة والتفسير الجدلي للأحداث، كما يورده هيغل،" إنّ هذا الجانب يتعلّق بطبيعة حركة التاريخ، وهي بحسب هيغل ومريديه جميعا دياليكتيكية جدلية، وتحرّكها الضرورة، فقد ولدت من رحم الثورة، والثورة المضادة[...] الحركة الدياليكتيكية والحركة المضادة للتاريخ التي تحمل البشر فوق سيل لا يقاوم، هو أشبه بالتيار الذي يتدفق تحت السطح، وعليهم أن يستسلموا له في اللّحظة التي يحاولون فيها إقامة الحرية على الأرض"[3].

ينتج عن حركة التاريخ الجدلية، ولادة مصطلح الضرورة الذي يناقض الحرية في كلّ مراحل التاريخ، والتفسير الحديث للتاريخ الذي يصوّره الفلاسفة على أنّه حركة مستقيمة تسير إلى المجهول، تسيّرها الضرورة، هي التي سيطرت على مجال الشؤون الإنسانية، وممّا لا شكّ فيه حسب أرندت أنّ العبارة التي استعارها ماركس من هيغل والتي تقول أنّ كلّ مجتمع

[1] حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص65.

[2] حنة أرندت، ما السياسة؟ المصدر السابق، ص52.

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص74.

عتيق يحمل جذور مجتمع آخر يعقبه، هي الضمانة الوحيدة المفهومية لفكرة التطوّر والاستمرارية في التاريخ، بشكل تقدمي نتيجة التناحر، بشكل لا مجال فيه للرجوع إلى الوراء، وكلّ خطوة تراجعية تمثل وضعا مؤقتا لاغير[1].

فبعد الفلسفة التي ظلّت السياسة تفسّر انطلاقا من نظرياتها تحلّ الضرورة التاريخية محلّ الفلسفة في تقييد المجال السياسي وربطه بالتاريخ، ولكن أيّ تاريخ، التاريخ العالمي الكلّي الذي يقضي على كلّ خصوصية كما أطّر له هيغل ومن ثمّ خليفته المعاكس ماركس، "ولكن الحقيقة التي مفادها أنّ الضرورة هي صفة كامنة من صفات التاريخ ستظلّ بعد الانقطاع الحديث في دورة التكرارات الأزلية، وستعود للظهور في حركة مستقيمة الخطوط، لذا فإنّها لا تعود للدورات كما كان معروف سابقا ولكنّها تتمدّد في مستقبل مجهول، هذه الحقيقة مدينة بوجودها لا إلى التوقّع النظري وإنّما إلى التجربة السياسية وإلى مسار الأحداث الحقيقية"[2].

ألقت الضرورة التاريخية فيما بعد بسحرها على كلّ الثورات اللاحقة للثورة الفرنسية، وتمثّل في الثورة البلشفية في روسيا، ومن آثار هذا السحر أنّ هذه الثورة لم تخضع لأحداث غير متوقعة تسيّرها طبيعة الثورة في حدّ ذاتها[3]، لا بل رسمت مسارا محدّدا من قبل التاريخ كما جرى في الثورة الفرنسية، فكان أنّ ما قتل عزيمة الثورين حسب أرندت عاملان اثنان إلى جانب الضرورة وهو إكراه العقيدة، وإكراه الرعب المسلّط عليهم، لعلمهم مسبقا بالمصير المحتوم للثورة فهي في النهاية تفترس أبناءها[4] على حدّ تعبيرها وبالنتيجة " فإنّ ما قاموا بتقليده هو مسار الأحداث وليس رجال الثورة، فلو أنّهم اتّخذوا من رجال الثورة قدوة لهم لكانوا تمسّكوا ببراءتهم إلى آخر رمق من حياتهم".[5]

[1] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص25.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص75.

[3] المصدر نفسه، ص77.

[4] المصدر نفسه، ص78.

[5] المصدر نفسه، ص78.

–العقيدة الثورية: إنّ ما ورّثته الثورة الفرنسية، للاحقاتها هو العقيدة الثورية، بمعنى نوع من تقليد الأحداث ولعب الأدوار لتوجيه الثورة نحو مسارها المحتوم والمعلوم مسبقا كما حدث في فرنسا والدور الذي لعبه روبسبيار، وقتله فيما بعد منافسيه من اليمين واليسار (دانتون وهبريه) بعد أن وضعت الثورة أوزارها،[1] إنّ الدرس الذي قدمته الثورة الفرنسية لمثيلتها الروسية حسب أرندت "هذا الذي تعلموه يمثل كامل استعدادهم، فهو التاريخ وليس الفعل. لقد اكتسبوا مهارة التمثيل مهما كان الدور الذي تسنده لهم دراما التاريخ الكبرى، فإن لم يكن هناك دور متاح سوى دور الوغد فهم على أتمّ استعداد لقبوله عوضا عن البقاء خارج المسرحية[2].

يوضّح النصّ الأخير فعلا المعنى الصادم والمفهوم العقدي إن صحّ التعبير الذي ألحق بالثورة، منذ نزولها أوّل مرّة من السماء إلى الأرض لتمثل حدثا بشريا، أو لتصف ما يحدث بين البشر[3]، تقول عقيدة، لأنّ الثورة تحوّلت إلى إيمان راسخ بدور يوكل في مسرح أحداث مرسوم التوجّه مسبقا، هو مسرح معدّ من قبل التاريخ، وبالتالي فبدل الخضوع لأفعالهم يخضع رجال الثورة للضرورة التاريخية التي تحدّوا حكامهم من أجلها فكانوا مغفلي التاريخ كما تسميهم[4]، أو مخدوعي التاريخ، لخضوعهم للضرورة التاريخية، والذّي يقضي على الثورة حقّا هو تقليد الأحداث وتكرارها في زمنيين مختلفين ومكانين مختلفين، والجدير بالتقليد من الأحداث التاريخية للثورات السابقة هو رجال الثورة والالتزام والعمل والإصرار، والثوري الحقيقي عليه القيام بالفعل كما يجب وليس كما تمليه عليه الضرورة التاريخية والدّور المشرّف، حيث تعبّر عن هذا الموقف بقولها، " لقد خدعوا، لا لأنّ كلمات **دانتون وروبسبيار** و**سان جوست** وغيرهم لم تزل ترنّ في آذانهم، كلاّ لقد خدعوا من قبل التاريخ، فصاروا مغفّلي التاريخ"[5].

[1] المصدر نفسه، ص78.
[2] المصدر نفسه، ص76، 78.
[3] المصدر السابق، ص74.
[4] المصدر نفسه، ص79.
[5] المصدر نفسه، ص79.

بوسعنا القول في هذه الحالة إنّ العدوّ الأوّل للثورة هو "**العقيدة الثورية**" والتي نقصد بها إخضاع فكرة الثورة لنموذج واحد كلّي يتكرّر عبر الزمن، بتأثير من الضرورة التاريخية، والأسوأ من هذا حسب أرندت هو تجريد الإنسان من إرادته في إدارة شؤون دنياه وعالمه، ويصبح خاضعا لقوة خارجة عنه، بمعنى أنّ الإنسان انسحب من صناعة قدره، فالثورة جدّة ولو أنّها مستوحاة من التاريخ ولكن الفكرة التي تثيرها جديدة وتولد من رحم الأحداث أو الحدث ومن هنا تصنع الرّجال الذين يقومون بالدّفاع عنها وتفعيلها كما يجب للوصول إلى الهدف المنشود، هذه العوامل تساهم في إفشال الثورة، وأيّ ثورة مهما كانت.

لكن الأهمّ في سياق هذا البحث هو الفكرة الأساسية التّي تغذيه، فكرة الثقة، فكيف تكون الثقة عامل في فشل الثورة؟ أعتقد أنّ مسألة الثقة ليست فقط عامل للفشل ولكنّها الانتكاسة الكبرى التي تمنى بها أيّ ثورة، خصوصا إذا كنّا قد قرّرنا سابقا أنّ الثقة التي تجمع بين رجال الآداب والشعب هي التي تعطيها مظهرها المثالي في البداية، وهي التي تصنعها، كما كان فقدانها من قبل هو سبب في وجود الحدث المسمّى ثورة.

-التناقض في الأفكار والمطالب: إنّ الخلط أو التناقض الصارخ على مستوى الوعي هو الذي يسبب هذا النوع من الفشل، إذ أنّ الشعب لما وثق في رجال الثورات والآداب بداعي فكرة الاعتبار والشفقة، غير منتبهين إلى أنّ ما كان يهمّ الشعب، " وقد كان كذلك التعبير السائد ما قبل الثورة وهو "السعادة العامة" هذه الصيغة قد جرّدت في الحال من معناها المزدوج وفهمت على أنّها تعني حقّ المواطنين بالسعي وراء مصالحهم الشخصية وبذلك يعملون وفقا لقواعد المصالح الذاتية الخاصّة. وأنّ هذه القواعد سواء انبثقت من رغبات القلب القاتمة أو من الضرورات غير المنظورة لأهل المنزل، لم يجر إلقاء الضوء عليها بشكل ملحوظ"[1].

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص190.

ما يثبت صحّة القول بوجود تعارض بين الوعي بالثورة عند كلا الطرفين، "فإنّهم لم يتمكنوا من اكتشاف الفرق الحاد بين الخاصّ والعام، بين المصالح الخاصّة والرخاء المشترك، إلاّ في مسار الثورات، وخلالها أخذ المبدآن يتعارضان أحدهما مع الآخر"[1]، وهذا الفرق أدّى في النهاية كما تقول حنّة أرندت، " إنّ هذا التصادم بين المصالح الخاصّة والشؤون العامّة قد أدّى دورا هائلا في كلا الثورتين"[2] وتقصد بالثورتين ، الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية، ونتيجة هذا التعارض في المصالح المضمرة لكلا الطرفين يحدق بالثورة خطر ينتج من داخلها وهو الانقسام والتفرقة بين صفوف الشعب، ويزيد هذه الهوة اتساعا كلّما كانت ظهرت التباينات الثقافية، والعقدية، وهو الشيء الذّي سجّل خلال الثورة الفرنسية والروسية، "وما تمكّن من هزيمة النبض الثوري على المدى الطويل لم يكن إلاّ بقاء التباين الثقافي وديمومته"[3].

لكن ليس قانونا عامّا في كلّ الحالات في وجود التباين الثقافي والعقدي، تفشل الثورة، ففي حالات أخرى يكون التباين والاختلاف نقطة قوّة بالنسبة للثورة، وهذا ما حدث في أمريكا، "الثورات التي تبدأ اجتماعية أو طبقية، وليست إقليمية، تنتهي بالفشل، الذّي يترجم الإرهاب والعنف وفي الأخير إلى الاستبداد على عكس التّي تبدأ قومية إقليمية"[4]، ويلقي هذا النّص الضوء على كلّ ما ذكر سالفا فيما يتعلّق بالاستبداد أو الإرهاب. وبالعودة إلى الكلام السابق نطرح السؤال **كيف أثّرت الفجوة في الوعي بالثورة على مسار الثورة؟**

تجيبنا حنّة أرندت عن هذا السؤال بأنّ الدور الذّي لعبته تلك الفجوة وهذا التعارض على مستوى الوعي بمفهوم الثورة، الذي كان السعادة، هذا المفهوم الذي لم يحدّد في البداية[5]، يلعب دورا خطيرا في تحديد مسار الثورة، وهدفها، فالنسيان السريع لمفهوم السعي وراء السعادة والذي يقصد من ورائه المشاركة في الشؤون العامة، هو نسيان للروح التي كانت جلية

[1] المصدر نفسه، ص187.

[2] المصدر نفسه، ص190.

[3] ويليام دويل، مقدّمة قصيرة عن الثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص156.

[4] كرين برينتون، تشريح الثورة، المرجع السابق، ص47.

[5] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص187.

في الثورة[1]، بمعنى فقدان الثورة لروحيتها، ممّا يعني حسب أرندت أنّ الثورة التي تحمل مثل هذا التناقض الصارخ في وعيها الخاصّ تنتهي في النهاية إلى فقدان روحيتها، وهذه الروحية، هي الولع بالحرية العامة، الذّي هو أوّل ما يختفي من الوجود[2]، وعليه فالوعي من أهمّ النقاط الأساسية لنجاح الثورات كلّها، والروحية المقصودة هنا حسب أرندت هي ما تولّده الثورة من أفكار تنطلق وتتشكّل من تجمّع مجموعة من النّاس الفاعلين، وهي خصوصية لكلّ شعب كما ذكرنا سالفا، ويؤيّد هذه الفكرة كلّ من **أورتيغا** بقوله: "ما يثبت لنا عبث كلّ ثورة عامّة وعبث كلّ محاولة لتحويل المجتمع تحويلا فجائيا، والبدء بتاريخ جديد كما يزعم مثيروا اضطراب 1789"[3].

يؤكّد أورتيغا مع حنّة أرندت أنّ أيّ ثورة تقطع الصلة بماضيها، خالية من الروحية، فهي بدون روح وفاشلة، ويضيف قائلا:" قطع الاستمرار مع الماضي، والرّغبة في البدء من جديد هو تطلّع إلى النزول إلى مستوى الأورانغ أوران وانتحال صفته"، مشيرا بهذا الكلام أنّ الشؤون الإنسانية تبنى على التراكم ولهذا دعى إلى استعمال العقل التاريخي بدل العقل التجريدي، وهو ما تمّ شرحه في موضع سابق، ويؤيده كذلك في هذا السياق غوستاف لوبون، في أنّ الروح الثورية هي حكمة الماضي المتراكمة التي تعاقب على الأجيال والتي يتطوّر بموجبها المجتمع تدريجيا[4]، وهو الأمر الذي من يقضي على الثورة، ولكن كيف بوسعنا أن نزيل التناقض الظاهر بين فكرة أرندت حول أنّ الثورة هي البداية الجديدة، وما قرّره كلّ من لوبون وأورتيغا، حول فكرة الاستمرارية مع الماضي، والتي تنتج الروحية؟

يتفق الطرفان حول الروحية الثورية، ولكن يختلفان حول معناها فأرندت تجعل قوّة هذه الروحية من حكمة الماضي أجل، وفي نفس الوقت تكون متجدّدة مع الولادات الجديدة، ويبدو لي أنّها لا تتناقض مع لوبون الذّي يجعل لكلّ جيل دور في صناعة روحية الثورة، ولتوضيح موقف أرندت نأخذ هذا النّص حيث تقول:"فإنّه سيكون هناك بداية، إنّ الإنسان قد

[1] المصدر نفسه، ص186.

[2] المصدر السابق، ص186.

[3] خوسيه أورتيغا إي غاسيت، تمرّد الجماهير، المرجع السابق، ص35.

[4] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، المرجع السابق،ص45.

خلق، والذّي لابدّ أنّه أصبح واضحا أخيرا في المسار ذاته لثورات العصر الحديث،[...] البشر مجهّزون لأداء المهمّة الإشكالية منطقيا، والخاصّة بإيجاد بداية جديدة لأنّهم هم أنفسهم بدايات جديدة وبالنتيجة بادئون، وبأنّ طاقة البداية ذاتها بالمولد، متجذرة في أنّ الكائنات الإنسانية تظهر في العالم بحكم الولادة"[1].

–الثوري المحترف: يذهب **غوستاف لوبون** إلى أنّ الشعوب لا تدرك معنى الثورة ولا مغزاها ولا تدبّر أمرها، إنّما الزعماء هم الذّين يحرّكونها[2]، وهؤلاء الزعماء ليسوا أصحاب الفكرة الثورية، بمعنى الفلاسفة ورجال الآداب بل هم من يظهرون في صيغة ما تسميهم حنّة أرندت "**بالثوري المحترف**"، حيث تقول أرندت: "دائما ما تبدو الثورات ناجحة مع سهولة بالغة في مراحلها، والسبب أنّ من يفترض فيهم أن يقودوا الثورات لا يتولون السّلطة، بل يلتقطونها حيث توجد في الشارع"[3]، مشيرة إلى دور هؤلاء بقولها: " لا يمكن في العادة إحداث ثورة ما بل في القفز إلى السّلطة بعد اندلاعها، كما أنّ ميزتهم الكبيرة في صراع السّلطة هذا لا تكمن في نظرياتهم وفي التهيئة العقلية أو التنظيمية، إنّما تكمن في حقيقة بسيطة مفادها أنّ أسماء أولئك الثوريين المحترفين كانت الأسماء المعروفة لدى الجمهور"[4].

فالثوري المحترف هو من يسيطر على الثورة بهدف الوصول إلى السلطة، بمعنى أنّه شخص يركب موجة الثورة ويحوّل نفسه إلى بطل فيها، وعادة ما يكون هؤلاء من الشخصيات المعروفة لدى عامّة الشعب، ما يجعل توليه السلطة أسهل بكثير كونه حاصل على التأييد الشعبي، وهو ما حصل في الثورة البلشفية أين تمّ السيطرة على الثورة من قبل **ستالين** وأتباعه وجرّد فلاسفة البلشفية من كلّ فرصة للقيادة، وكان ذلك باستغلال ضعف الشعب وحاجته وفقره، ولهذا يكون موضوع الفقر خطيرا في تحويل مسار الثورات كلّها.

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص310.

[2] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، المرجع نفسه، ص47.

[3] حنة أرندت، ما تعنيه الحرية والثورة حقيقة، المصدر السابق، ص08.

[4] حنة أرندت في الثورة، المصدر السابق، ص382.

إنّ الذي حصل إبّان الثورات وما يمكن أن يحصل في حالة وجود مجتمع فقير، كما تقول أرندت: " هذا الفشل أعمق بكثير، حيث تمثّل في سوء فهم معنى أن تعاني الشعوب من الفقر في بلد متخلّف، حيث بلغ الفساد أعلى مستوياته، ثمّ تحرّر فجأة، ليس من الفقر وإنّما من الغموض والضبابية اللّذين يلفّان بؤسهم"[1]، تكملة إلى ما أشرنا إليه في المبحث الأوّل على أنّ من بواعث الثورة إدراك الشعوب إلى أنّ الفقر ليس طبيعة كامنة في البشر، بل بسبب سوء توزيع الثروة، وهذا هو السبب في خلق التناقض من جهة، وفي التفاف الشعب حول فكرة الثورة بدعوى أنّها ستحرّرهم من الفقر، وهذه أسوء ما يمكن أن يحصل في الثورة.

–خطر المسألة الاجتماعية على الثورة: معالجة فقدان الثقة نتيجة التعارض في الوعي بالثورة والغاية منها، يوجّهنا إلى مسألة ليست أقلّ خطورة على مسار الثورة ونجاحها، وهي المسألة الاجتماعية، إذ تقول حنة أرندت " ذلك أنّ الوفرة والاستهلاك الذي لا نهاية له هما من المثل العليا للفقراء: إنّهما السراب في صحراء الشقاء. وبهذا المعنى فإنّ الرّفاه والتعاسة هما وجهان للعملة ذاتها [...] لقد كان ينظر دائما إلى الحرية والبذخ على أنّهما أمران لا يتوافقان"[2].

يتبيّن من خلال هذا النّص أنّ جعل الحاجة الاجتماعية سلاح لثورة فيه خطورة على الثورة نفسها، وهو يتعارض مع مبدأ الحرية، الذّي هو هدف الثورة في الأساس، وتضيف أرندت على هذا بقولها: "لم تكن مؤامرة الملوك والطغاة، بل كانت مؤامرة الحاجة والفقر التّي تفوقها قوّة هي التّي ألهتهم طويلا لكي يضيّعوا اللّحظة التاريخية"[3]، دليل على أنّ جعل المسألة الاجتماعية وسيلة أو بوابة لمهاجمة النظام السياسي يعني بأنّ أوّل ما سيضيع هو روحية الثورة، ولهذا فحنّة تشدّد على الفصل بين المسألة الاجتماعية والثورة، كشأن سياسي إنساني، ولكن ماذا تعني أرندت بالمسألة الاجتماعية ؟

[1] حنة أرندت، ما تعنيه الحرية والثورة حقيقة، المصدر السابق، ص05.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص196.

[3] المصدر نفسه، ص84.

توضّح أرندت ما تعنيه بالمسألة الاجتماعية في نصّها في الثورة بقولها:"ولكي نتجنّب سوء الفهم علينا أن نذكر أنّ المسألة الاجتماعية التي تعنينا هنا بسبب دورها في الثورة يجب عدم جعلها مساوية لعدم وجود المساواة في الفرص أو لمشكلة المركز الاجتماعي الذّي أصبح في العقود الأخيرة موضوعا رئيسيا من مواضيع العلوم الاجتماعية"[1]، بل المقصود بها هو مسألة الفقر والحرمان الذّي كان متفشيا في أوربا[2]، والذّي ولّد حسبها مسألة أخرى تعبّر عنها بقولها: "والمسألة في سياق بحثنا أنّ الذّي يثير الشفقة هو مأزق الفقر وحده وليس الإحباط الشخصي ولا الطموح الاجتماعي. إنّ دور الشفقة في الثورات كلّها باستثناء الثورة الأمريكية هو الذّي يجب أن نوليه اهتمامنا"[3].

تحتلّ فكرة الشفقة المتولّدة عن المسألة الاجتماعية لدى أرندت دورا محوريّا في شرحها لمسار الثورات، حيث تجعل منها العدوّ الأكبر للثورة، خصوصا إذا عرفنا أنّ الشفقة هي من بواعث الثورة، والتّي جمعت رجال الثورة بالشعب، وخطرها يكمن فيما تعبّر عنه أرندت: "وبما أنّ الشفقة تلغي المسافة، أي الحيّز الدنيوي بين النّاس حيث تقع الأمور السياسية ويقع ميدان الشؤون الإنسانية بأسره، فإنّ الشفقة تبقى من الناحية السياسية أمرا لا علاقة له بالموضوع ومن دون نتيجة، إنّها على حدّ قول ملفيل غير قادرة على إقامة مؤسسات باقية"[4].

يثبت هذا الكلام التعارض الصارخ بين المسألة الاجتماعية وميدان الشؤون الإنسانية، وأنّ أيّ ثورة تقوم على الشفقة مصيرها الفشل، فعمق المسألة هي أنّ الشفقة هي مشاطرة لمصير الكثرة من البشر الذين يرزحون تحت وطأة الفقر والحرمان، والذين يطلبون الخروج من الفقر إلى الرفاه، في حين أنّ دلالة الثورة ترتبط بالحرية وبالتغيير أو بالأحرى هي: "غرس نظام جديد يزعزع أسس القديم"[5]، وأنّ استعمال الشفقة للوسيلة السياسية لبلوغ الهدف أمر لا يقدّم شيئا

[1] المصدر نفسه، ص99.

[2] المصدر نفسه، ص98.

[3] المصدر نفسه، ص 101.

[4] المصدر السابق ، ص119.

[5] خوسيه أورتغا إي غاسيت، تمرّد الجماهير، المرجع السابق، ص 77.

للأحوال الإنسانية، وتلخّص أرندت هذه القضية في نصّها: "والقاعدة هي أنّ الشفقة لا تقدم على تغيير الأحوال الدنيوية لغرض التخفيف من المكابدة الإنسانية، ولكنّها إن فعلت ذلك، فإنّها تنأى بنفسها عن العمليات المطوّلة المتعبة للإقناع والتفاوض والتسوية، والتّي هي أساليب القانون والسياسة، وتعطي صوتها للمكابدة ذاتها التّي يجب أن تطالب بعمل سريع ومباشر، أي تطالب بعمل بوسيلة العنف"[1].

-العنف في ثورة: تنتهي الشفقة في المجال السياسي، إلى أبشع الطرق وهي طريق العنف، الذّي يقوم به الفقراء تحت ظروف معينة، ويشرح لوبون هذه الفكرة على أحسن وجه في نصوصه، بحيث أنّ التعارض بين مصالح الشعب ومصالح الزعماء، غيّب الهدف الأسمى وهو الحرية والتأسيس، فالشعب حسب لوبون كان جاهلا غير طامع في الارتقاء في السلّم الاجتماعي، وبما أنّه كان شاعرا ببعده عن طبقة الأشراف فقد كان هدفه وغرضه شيئا آخر وهو الحاجات البيولوجية – وهذا ماتعنيه المسألة الاجتماعية عند حنة أرندت– وقد تمّ التحوّل لما سمع الشعب أنّه منزوع الحقوق فشرع في النهب والقتل ظنّا منه أنّه صاحب حقّ[2].

والنتيجة حسب لوبون أنّ المبادئ الثورية تجلّت قوّتها في منح حرية السير والعمل لأصحاب الغرائز الفطرية الضارة، التّي ردعتها البيئة والتقاليد والقوانين منذ القديم، أدّت إلى تلاشي تلك المبادئ، ويحلّ محلّها الحقد والحسد والطمع التّي تحرّك الجماعات، وتنتشر الفوضى، بعد أن تهبط الثورة من الطبقة الوسطى، إلى طبقة العوام يتقلّص العقل وتتغلّب الغرائز، وتغلّبها أمر مخيف فهي خطر على تقدّم الأمّة، وتحريرها خطر جدّا[3]، يقف لوبون موقفا سلبيا اتجّاه المسألة الاجتماعية المتمثلة في الفقراء الذّين يظهرون على الساحة السياسية، ولكن من هم هؤلاء النّاس الذين يكوّنون خطرا على الثورة؟

[1] المصدر نفسه، ص120.

[2] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص48.

[3] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص48.

تشرح أرندت العلاقة بين المجال السياسي والفقراء بقولها: "منذ أن فتحت الثورة أبواب الميدان السياسي أمام الفقراء، فإنّ هذا الميدان قد غدا اجتماعيا حقّا، لقد طغت عليه المشاغل والهموم التّي تجري في واقع الحال داخل البيوت، وهي حتّى لو أتيح لها دخول الميدان العام فإنّها لا يمكن حلّها بوسيلة سياسية، فهي أمور إدارية يتولاها خبراء، وليست قضايا يمكن تسويتها بالعملية المزدوجة من قرار وإقناع"[1]، بهذا الكلام تضع أرندت حدّا فاصلا بين ما يقتضيه المجال السياسي، الذّي هو مكان الثورة، والمجال الخاصّ، الذّي هو في البيت، ويحمل مشاغل وهموم الشعب من الفقراء، والنقطة الحاسمة فعلا حسبها، هي أنّ المجال الأوّل وسيلته الإقناع واتخاذ القرار، وهذا الأسلوب لا ينفع لحلّ مسألة الفقر، التّي هي فردية ذاتية، بينما في المجال السياسي فهي عامّة تقوم على المصلحة العامّة.

لا تعنى الثورة في كلّ الأحوال بتحرير النّاس من الفقر، وإلاّ لأصبحت شيئا آخر وهو الذّي عبّرنا عنه من قبل بالعنف، "إنّ الثورة حين تحوّلت من تأسيس الحرية إلى تحرير البشر من المكابدة، فقد حطمت حواجز التحمّل وحرّرت بديلا عن ذلك القوى المدمّرة الناجمة عن سوء الطالع والبؤس"[2]، فانحراف الثورة عن مسارها للدّفاع عن الضرورة يحرّر البؤس، وهذا يفسّر الفوران الانفعالي للشعوب أثناء الثورات، دون التعامل عقليا مع الأمور، وهو ما وضّح سابقا في موقف لوبون، فالشعوب التّي يسيطر عليها الفقر والحرمان تميل إلى العاطفة أكثر من العقل، وغياب الوعي في هذه الحالة يشكّل أوّل خطر على الثورة، والدّليل حسب أرندت أنّ ثورات العبيد والمحرومين كانت نادرة الحدوث، وفي الغالب كانت مجرّد فورات غضب مجنون[3].

لا ينتج الغضب إلاّ إذا شعر الجمهور بوجود مصلحة مفقودة ينبغي الحصول عليها، وفي الغالب يتبع طريق العنف للوصول إلى هذا المصلحة، وهو ما حدث حسب أرندت في ثورة الطلاب السود الذين نظموا أنفسهم كأصحاب

[1] المصدر السابق، ص126.

[2] المصدر نفسه، ص154.

[3] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص20، 21.

مصلحة وسوّغوا لأنفسهم استعمال العنف، ومن هنا يتبيّن خطر المصلحة الخاصّة بفرد أو جماعة على الثورة[1]، كما أنّ الجهل المتفشي بين صفوف الشعوب التّي في الغالب تكون منقادة من طرف جماعات معينة يمكن أن نسمّيها **بمرتزقة الفكر الثوري**، الذين يتغذّون على كلّ الأفكار الثورية ويديرونها لصالح الثورة الشعبية بغير حقّ، فكما يقول لوبون أنّ الشعب قوّة عمياء يقودها الزعماء، بمبادئ لم يبتكروها، تسير معتزة بقوّتها، كالقنبلة، قوّتها مستمدة من غيرها، غير مدركة للسبب الذّي يدفعها إلى الثورة ولو سئلت لما أجابت[2].

–غياب الوعي بالثورة: يشير لوبون إلى الجهل الذّي يقود الشعوب في حالة الثورات وهذا الجهل يبدو جليّا في الشعارات المرفوعة، والتّي تكون في العادة ردّة فعل وليست فعل عقلي مسبوق بالتفكّر، وقد سجّل هذا المشهد إبّان الثورة الفرنسية، عندما كان الشعب ينادي "الجمهورية؟ الملوكية؟"، حينها حكم على الثورة بالفشل الذريع، نتيجة غياب الوعي بمبدأ الثورة والذّي تجلّى في شعاراتها، فخسروا ومعهم المؤسسات والدساتير التّي هي روح الجمهورية الثورة ذاتها[3].

ليس هذا فحسب، فأخطر شيء يمكن أن تواجهه الثورة هو العدوان الخارجي، والاضطراب الذي يخلقه العدوان على نفوس الثوار والشعب، فيكون على الثورة مواجهة تحديين اثنين في الدّاخل والخارج، والأصعب من هذا كلّه ليس أن تواجه الثورة العدوان ولكن في أنّ الدّور العسكري يبرز أكثر فأكثر ويسيطر على مجريات الأمور، وفي هذه الحالة تكون الأرضية خصبة لصعود بطل الحرب، وحامي التراب، فيستلم زمام الأمور ويسيطر على الثورة، وبدل أن تتحقق مبادئ الثورة، يقضى عليها، ويصبح الحكم مجدّدا في يد رجل واحد، وهذا بداية التوتاليتارية في وقت من الأوقات، مثلما حدث في روسيا في ثورة 1917، وقبلها في فرنسا مع نابليون بونابرت[4].

[1] المصدر نفسه، ص15.

[2] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص48.

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص76.

[4] ستيف.أ.سميث، مقدمة قصيرة عن الثورة الروسية، المرجع السابق، ص55.

إذا حاولنا أن نجد رابطا لكلّ هذه الأفكار المعروضة سالفا إذا أردنا أيضا أن نجد خيطا ناظما يربط البداية مع النهاية، فإنّ الجواب بالطبع يتجلّى في هذا النّص الرائع لحنة أرندت حيث تقول معلّقة على مشاهد فشل الثورة وانتكاستها: "مع أولئك البناة كان هناك الثقة المطمئنة بأنّ Novus ordos saeclorum هو أمر يمكن تشييده على أفكار، وبحسب مخطط للمفاهيم يشهد بحقيقته عمره الطويل ذاته. هذا وإنّ الذي سيكون جديدا هو الممارسة والتطبيق وليس الفكر"[1].

يتضّح الموضوع بالكامل وبوسعنا أن نصل إلى استنتاج مفاده أنّ نجاح الثورة لا يعتمد على الأفكار، ولكنّه يعتمد على الفعل والممارسة والتطبيق، وأنّ أيّ شعب من الشعوب لا تنفعه مدى معرفته المتراكمة وحكمته الماضية إذا لم يحسن تطبيقها، وإذا كانت الثورة فاشلة فهذا يعني فشل في القدرة على الفعل والتنفيذ. وعليه فالسؤال الذّي يطرح بعد هذا التحليل **ماذا يحدث إذا فشلت الثورة؟**

–فشل الثورة: بداية يجب القول "ما من ثورة حلّت المسألة الاجتماعية وحرّرت النّاس من مأزق الحاجة على الإطلاق"[2]، بل العكس من ذلك محاولة إلصاق المسائل الاجتماعية بالثورة تؤدي إلى العنف والإرهاب، وهذا مصيرها المحتوم في حالة الفشل، فسجل الثورات الماضية يكشف بشكل واضح أنّ كلّ محاولة لحلّ المسألة الاجتماعية، بوسيلة سياسية قد أدى إلى الإرهاب، وأنّ هذا الأخير هو الذّي يؤدي بالثورات إلى مصيرها المحتوم، ولا يمكن تجنب هذا الخطأ الفتّاك في ظلّ الفقر المستشري بين النّاس[3].

– الإرهاب والثورة: إنّ الإرهاب هو أولى المظاهر التّي تعقب فشل الثورة، والسبب كما فصّلنا سابقا يعود إلى سلطان الفقر والحرمان، ممّا يعني أنّ الفكر مازال يرزح تحت وطأة الضرورة الملحّة، وغياب العقل والوعي يؤديان إلى الإرهاب حسب أرندت، والحلّ الذّي كان لابدّ منه لتجنّب هذا هو التحرّر أوّلا من الفقر، "ليس فقط الحقيقة التي مفادها أنّ

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص76.
[2] المصدر نفسه، ص154.
[3] المصدر نفسه، ص155.

التحرّر من الضرورة، ولأنّه ملحّ سيتخذ دائما أسبقية على بناء الحرية، بل كذلك الحقيقة الأهمّ والأخطر ومفادها أنّ انتفاضة الفقراء ضدّ الأغنياء تنطوي على زخم في القوّة مختلف كثيرا وقويّ جدّا بصورة أشدّ من تمرّد المضطهدين ضدّ المضطهدين. إنّ هذه القوة العارمة لا تقاوم لأنّها تقتات على ضرورة الحياة البيولوجية ذاتها[1].

يحول العنف دون إقامة كيان سياسي على الوجه الصحيح، ذلك أنّ العنف المستخدم في الحصول على الامتيازات المفقودة أكثر بكثير من العنف المستخدم ضدّ الضرورة في حدّ ذاتها، كما أنّ العالم السياسي ينتهي وجوده بوجود العنف، "فما من شيء عفا عنه الزمن أكثر من محاولة تحرير البشرية من الفقر بوسيلة سياسية، فهذا أكثر عبثا وأكثر خطرا"[2]، ونتيجة هذا فالذّي خسرته الثورة هو لحظة العثور على الحرية، والتأسيس السياسي، الذّي من أجلهما كان الهدف من الثورة.

تقول حنّة أرندت في نصّ لها: "أمّا الذّي لم يكن موجودا في أذهان الذّين قاموا بالثورات والذّين راقبوها وحاولوا التفاهم معها فهو ذلك الاهتمام العميق بأشكال الحكومة التّي اتّصفت به الثورة الأمريكية"[3]، كلام من شأنه أن يوضّح الكثير ويلقي الضوء لحدّ الآن عمّا كان لا يزال غامضا، حول المسألة الاجتماعية وعلاقتها بالثورة، صار بديهيا الآن للقارئ أنّ اهتمام الثورة الأوّل هو بأشكال الحكومة، الذّي اعتبر في موضع سابق مؤشرا على نجاح الثورة، أمّا وأن توجّه الثورة اهتمامها إلى موضوع آخر خارج السياسة فهو علامة على فشل ذريع لا يمكن إصلاحه.

–الفشل في إقامة دستور: أمّا إذا تحدّثنا عن العارض الثاني لفشل الثورة حسب أرندت فهو سيكون عدم الاهتمام بوضع دستور للجمهورية، أو للنظام الجديد، تقول أرندت: "وإنّ رجال الثورة لم يعيروا اهتمامهم لوضع دستور يعتبرونه

[1] المصدر السابق، ص155.
[2] المصدر نفسه، ص155.
[3] المصدر نفسه، ص 76.

مبتغاهم الأهمّ"[1]، وبالحديث عن أشكال الحكومة التّي تحدّثت عنها أرندت، تجدر الإشارة أنّها تقصد روحية الثورة التّى جرى التشديد عليها سابقا في موضع آخر من هذا البحث، وهذه الروحية تتجلّى أثناء الثورة، وعليه يمكننا القول أنّ الحدث الأعظم الذي يمني الثورة بالفشل هو البحث عن حقوق الإنسان، والتوقّف عند هذه المرحلة، في حين أنّه يجب البحث عمّا يجمع البشر معا، وإذا فشلت الثورة في إقامة جسر للمرور من مرحلة الإنسانية إلى المرحلة البشرية، نتيجة الأسباب المذكورة آنفا يحكم عليها بالفشل، والموت في مهدها.

[1] المصدر السابق، ص186.

الفصل الثاني: فكر ما بعد الثورة

1- **الكنز المفقود** (الحرية) .

2- **المجال العام**.

3- **من الشعب إلى المواطن**.

1- الكنز المفقود (الحرية): كتبت حنة أرندت تقول بشأن الهدف النهائي للثورة، وهو تكوين الحرية، ذلك ما أدركه رجال الثورات على ضفتي الأطلسي،[1] تأكيدا على مماهاة الثورة بتأسيس الحرية، مضيفة إلى أنّ أيّ ثورة لا تنتهي بتأسيس الحرية لا تعتبر كذلك،[2] ما يعني بالضرورة أنّ الحرية المتحدّث عنها هنا وهي التّي تشكّل هدفا لكلّ ثورة، ذات معنى خاصّ جدير بالتأسيس والدوام، فاعليه يكون لزاما إعادة طرح نفس السؤال الذّي طرحته أرندت من قبل: **ماذا تعني الحرية حقيقة؟***

بالنسبة لأرندت مفهوم الحرية هو من المفاهيم الشائكة "يبدو سؤالنا ما هي الحرية؟ محاولة يائسة، فكأن تناقضات قديمة العهد، في التعابير والشرائع، تتربص لإقحام العقل في ورطات من الاستحالة المنطقية، بحيث يستحيل إدراك الحرية أو ضدها (تبعا لأي جانبي الورطة يختاره العقل) كاستحالة إدراك دائرة مربعة"[3]، وقبل أن نفهم بالتأكيد العلاقة بين الثورة والحرية، علينا أن نفهم ما تعنيه الحرية حقيقة، فرهان نجاح الثورة متوقف على مدى وعي الشعوب بمفهوم الحرية، وبالتالي ندافع عن هذه الفرضية في هذا الجزء من البحث، بإلقاء الضوء على مفهوم الحرية وتوضيحه، فهو حسب أرندت من المفاهيم الغامضة في التداول رغم شساعة استعمالها على جميع الأصعدة، وتراهن في بحثها على فكرة الحرية، على أنّها المفتاح الأساسي لثورة ناجحة.

يتلخّص التناقض في مفهوم الحرية بين الوعي والضمير الذّي يترتّب عنه المسؤولية على أفعالنا، ومن جهة أخرى خبرتنا اليومية مع العالم الخارجي التي تجبرنا على الخضوع لمبدأ السببية[4]، توضّح هذه النّصوص نقاطا مهمّة في سبيل الوصول إلى مفهوم الحرية، حيث يكمن الجزء الأصعب منها في التناقض الذّي يطرحه الحديث عن الحرية التّي تحصر في حرية الإرادة من عدمها ممّا يجعل من مهمّة تسليط الضوء على هكذا سؤال من الأمور المستعصية على العقل البشري، ولكن سرعان

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص199.

[2] المصدر نفسه، ص204.

* هذا السؤال مستوحى من عنوان مقال لحنة أرندت اسمه: ما تعنيه الحرية والثورة حقيقة.

[3] حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، ترجمة: عبد الرحمان بشناق، دار نهضة مصر ومؤسسة فرانكلين، القاهرة ونيويورك، 1974، ص151.

[4] المصدر نفسه، ص151.

ما يختفي هذا التناقض حسب أرندت إذا نظرنا إلى الحرية في مجالات الفعل، حيث تقول في نصّ لها: "ففي جميع الأمور العملية – وخاصّة السياسي منها- نعتبر الحرية الإنسانية حقيقة بديهية، وعلى هذا الافتراض البديهي تسنّ القوانين في المجتمعات الإنسانية، وتتخذ القرارات، وتصدر الأحكام"[1].

تنطلق حنة أرندت من فرضية بديهية فكرة الحرية في مجال الشؤون الإنسانية وهو الميدان السياسي، فإن كان لكلّ موضوع علّة وجود كما هو في عالم الطبيعة، كذلك الأمر سيان في عالم الشؤون البشرية فالحرية هي سبب وجود البشر معا[2]، ولفكّ التناقض الأوّل وإثبات موطن الحرية التّي تتحدّث عنها أرندت تلجأ إلى تخليص الحرية من الإرادة أوّلا، ذلك أن مشكلة الحرية حاسمة بالنسبة إلى السياسة، وليس بوسع أيّ نظرية سياسية أن تنفي هذه الحقيقة، التّي قادتنا إلى الطريق المعتم حيث ظلّت الفلسفة طريقها، والسبب حسب أرندت في هذه العتمة هو أنّ ظاهرة الحرية لا تظهر في عالم الفكر إطلاقا في الحوار الداخلي الذي يدور بين النفس ونفسها، في مناقشة المسائل الفلسفية والميتافيزيقية، والنتيجة أنّ هذا الوضع حيث تكون فيه الحرية أو اللاّحرية غائبتين جرى التشديد عليها من طرف التقليد الفلسفي، ما شوّه في الحقيقة مفهوم الحرية وسحبه من مجاله الأصلي الذّي هو مجال الحرية الأصلي، وحوّلتها في النهاية إلى الباطن وهو الإرادة[3].

تبرّر حنّة أرندت هذا الموقف بالبحث عن الأصول الفلسفية لبداية طرح مشكلة الحرية أمام العقل التأملي، وتنتهي في النهاية إلى أنّ بداية المشكلة كانت بالفلسفة الدينية، مع بولس وأوغسطين، "إنّ الميدان الذي كانت الحرية دائما معروفة فيه، لا كمشكلة بل كحقيقة من حقائق الحياة اليومية، هو ميدان السياسة، وحتى في أيامنا هذه لابدّ لنا عند التحدّث عن مشكلة الحرية أن نضع نصب أعيننا (سواء أعلمنا أم لم نعلم) موضوع السياسة، باعتبار الإنسان مخلوقا وهب موهبة العمل"[4].

[1] حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، المصدر السابق، ص151.
[2] المصدر نفسه ، ص151.
[3] المصدر نفسه، ص152.
[4] المصدر نفسه، ص153.

تؤكّد أرندت على أنّ مجال الحرية الأصلي هو السياسة، وتربط ذلك بالإنسان هذا المخلوق الذي منح القدرة على الفعل، لكن ما جرى هو أنّ الحرية انسحبت إلى الباطن، إلى دواخل الإنسان لتكون تجربة فردية باطنية، تعبّر عن العلاقة بين الذات وذاتها، والسبب في ذلك هو اختفاء مجال الحرية، أو بالأحرى انكماش مجال السياسة، حيث لم يعد للإنسان القدرة على الفعل، "ولذلك فهو بطبيعته لا علاقة له بالناحية السياسية، ومهما يكن حظّه من الشرعية، ومهما أبدعت أواخر العصور القديمة في وصفه، فإنّه تاريخيا ظاهرة جاءت متأخرة. وكان في الأصل نتيجة نفور من الدنيا تحوّلت فيه الخبرة الدنيوية إلى خبرة داخل نفس الإنسان ذاته"[1].

كيف تحوّل مفهوم الحرية من مجال السياسة إلى الخبرة الداخلية؟ هذا ما تدافع عنه حنّة أرندت بقوة إذ تجعل الإرادة منافية للحرية تماما كونها شيء داخلي يتعلّق بحالة الإنسان الداخلية، وخبرته الباطنية مع نفسه، حينما يكون في علاقة مع ملكاته الداخلية فيشعر بالحرية في إدارة كلّ ما يختلج في ذاته، وتنسب أرندت هذا المفهوم المشوّه للحرية إن صحّ التعبير إلى أواخر العصور القديمة مع إبكتاتوس الذّي عبرّ الحرية في كون المرء يفعل ما يشاء، بمعنى إرادته التامّة في السيطرة على أفعاله، وتوسّعت دائرة هذا المفهوم لما ضاق المجال السياسي أكثر وانسحب الإنسان من إدارة هذا المجال ليجد ملاذه الآمن داخله، في قراراته الداخلية، بحيث يكون بعيدا عن الدّنيا، وعن رؤية الآخرين حيث لا يستطيع أحد مشاركته فيما يعتريه، بمعنى أصبحت الحرية مجرّد شعور داخلي لا يربطه بالعالم الدنيوي أيّ شيء[2].

تضيف أرندت أنّ الإقصاء الذي تعرضت له الحرية بمعناها الأصلي كان على يد رجال الدّين وأوّل من فعل ذلك كان أغسطين حيث ابتكرت طريقة لكون المرء حرّا مع أنّه عبد، أدّت إلى الفصل النهائي بين الحرية والسياسة، أمّا من ناحية المفهومات فقد صنعت هذا التشويه نهاية العصور القديمة في أواخر الإمبراطورية الرومانية[3]، ومهما يكن ما حدث من أحداث كانت سببا في حياد الحرية عن معناها الصحيح والذّي وجدت فيه بالأصل، تقول أرندت: "إذ أنّ الإرادة

[1] المصدر السابق ، ص154.

[2] المصدر نفسه، ص154،155.

[3] المصدر نفسه، ص156.

وحدها تستطيع أن تفرض الفعل[...] ويختلف هدف الفعل ويتوقف على الظروف المتغيرة في هذه الدنيا، ومعرفة الهدف ليست مسألة تتعلّق بالحرية ولكنّها مسألة تفكير صحيح أو خاطئ"[1].

الإرادة حسب أرندت ملكة تتبع حكم العقل بمعنى الهدف الصحيح، ثم تأمر بتنفيذه، وليست سلطة فرض العمل وتنفيذه مسألة حرية بل مسألة قوة أو ضعف، إنّ الفعل بقدر حريته ليس خاضعا لا للعقل ولا للحرية مع أنّه يحتاج كليهما للوصول إلى هدفه، لكنّه ينبثق من شيء خرج عنهما وهو المبدأ وهذا الأخير يرتبط بأشياء في الخارج لتلهمه، وعلى عكس العقل الذي يتقدم الفعل والإرادة التي تتسبّب في حدوثه، فالمبدأ لا يصبح واضحا إلا في صميم الفعل، وتظهر الحرية كلّما كانت المبادئ واضحة جليّة[2]. والسؤال الأهمّ كيف تتحقّق هذه الحرية؟

الإجابة عن السؤال كيف تتحقّق الحرية؟ مرتبط أشدّ الارتباط بسؤال ما هي الحرية عند أرندت؟ تقول أرندت في نصّيها بين الماضي والمستقبل ونصّها ما السياسة؟ أنّ الحرية تساوي السياسة، والعكس صحيح، في حين تتحدّث في نصّها الثالث في الثورة عن أنّ الثورة تعني الحرية، فكيف نحلّ هذا التداخل؟ تربط أرندت بين الحرية والسياسة في جلّ مؤلفاتها ذلك أنّها كما تقول:" في الواقع السبب الذي من أجله يعيش النّاس في أيّ نظام سياسي على الإطلاق. وبدونها لا معنى للحياة السياسية كحياة سياسية. إنّ السبب المبرّر هو الحرية ومحكّها هو الفعل"[3]، وقد تمّ التوضيح في الفقرة السابقة كيف ترتبط الحرية بالفعل، وذلك من خلال المبدأ الذي يتعارض مع العقل والإرادة، فالمبدأ هو الذي يلهم الفعل مرة تلوى الأخرى وهو لا ينتهي وظاهر للعيان، فقط ينتهي بانتهاء الفعل، ولا ترتبط شرعيته لا بالفرد ولا بالجماعة، تقول أرندت: "تظهر الحرية أو نقيضها في العالم كلّما أصبحت هذه المبادئ، أمرا واقعا عن طريق الفعل، وظهور الحرية،

[1] المصدر السابق، ص160.

[2] المصدر نفسه، ص161.

[3] المصدر نفسه، ص154.

كاتّضاح المبادئ، ويتطابق مع تحقيق الفعل. والنّاس أحرارا –وهذا يختلف عن حيازتهم لموهبة الحرية– إذ أنّ كونك حرّا لا يعني سوى أنّك تفعل"[1].

بالنسبة لأرندت عرف مفهوم الحرية انتعاشا جديدا وأخرج من العالم الداخلي للإنسان في العصر الحديث، مع ثورات القرن الثامن عشر، أين أدرك مفهوم الحرية بمعناه السياسي، وعليه فإنّ من الأمور الجوهرية لأيّ فهم لثورات العصر الحديث أن تتزامن فكرة الحرية مع التجربة لبداية جديدة[2]، والتركيز على هذه المزاوجة بين الحرية والثورة، يجعلنا نفكّر في جانب من الجوانب للحال الذي آلت إليه الحرية، لعلّنا نتجنّب سوء الفهم الشائع، وأن نختلس نظرة أولى لحداثة الثورة ذاتها[3]، التزامن الذي تتحدّث عنه حنّة أرندت بين الثورة والحرية هو من حيث الجدّة لكلّ واحد من هذه المفاهيم، مفهوم الثورة ومفهوم الحرية، وسوء الفهم الشائع يتعلّق بالأساس بالربط بين التحرّر والحرية في الحديث عن المجال السياسي وعن الثورات بالتحديد، وعليه يصبح هذا التداخل العجيب بين المفهومين عند أرندت مرتبط بتاريخ الكلمة أي تاريخ الحرية، بالعودة إلى المفهوم الأصلي كما تمثّل في المدينة اليونانية، وعليه يصبح التفريق بين الحرية والتحرّر لزاما حتّى ندرك معنى الثورة ومعنى الحرية معا.

–حرية أم تحرّر؟: يضعنا هذا النصّ في مواجهة مع سؤال الفرق بين الحرية والتحرّر، وهو سؤال خاضت فيه أرندت في طريقها للوصول إلى مفهوم الحرية وتخليص من ثمّ هذه القيمة من كلّ ما يشوبها من تشوه، ومن كلّ معنى دخيل ألحق بها، والتحرّر هو واحد من المفاهيم التّي ألحقت بمفهوم الحريّة خصوصا في العصر الحديث مع الثورات السياسية، أين ظهر الحديث عن الحرية إلى جانب التحرّر، فثورات القرن الثامن عشر كانت تعنى بالحرية والتحرّر معا[4]، تجعل حنّة أرندت من التحرّر شرطا أساسيا للحرية ولكنّه لا يؤدي إليها بصفة آلية، ذلك أنّ الجانب الذي يحتويه التحرّر من الحرية ما هو ألاّ

[1] المصدر السابق ، ص161.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص39.

[3] المصدر نفسه، ص39.

[4] المصدر نفسه ،ص44.

سلب، فلا تساوى النية في التحرّر مع الرغبة في الحرية[1]، وبما أنّ التحرر كما تقول ثمرته عدم وجود الكبح والقدرة على الحركة، هو شرط للحرية، فكيف تكون حرّا، إذا لم تملك القدرة على الحركة والوصول إلى المكان، والرغبة في التحرّر من الاضطهاد، والرغبة في الحرية بصفتها الطريقة للحياة السياسية[2].

تكمن الصعوبة حسب أرندت في الفصل بين الحرية والتحرّر، ذلك أنّ الحريات التّي تحقّقت نتيجة التحرّر لا تمثّل كلّ الحريات، والسبب هو أنّ الذين طلبوا الحرية في الغالب لم يميّزوا بين هذين الأمرين، ذلك أنّ رجال الثورات في القرن الثامن عشر وضعوا مفاتن الحرية في صلب التحرّر في حدّ ذاته، التحرّر من الطغيان ومن الاضطهاد[3]، ذلك أنّ ثورات القرن الثامن عشر كلّها كانت ضدّ الطغيان والاستبداد في ظلّ حكومات ملكية.

وضّحت أرندت العلاقة أكثر بين الحرية والتحرّر، في نصّها "ما تعنيه الحرية والثورة حقيقة"، فالحريات التي تهتم بالحقوق المدنية هي نتائج للتحرّر، ولكنّها ليست بأيّ حال من الأحوال المحتوى الفعلي للحرية التي تعني جوهريا الولوج إلى الحياة العمومية والمشاركة في الشؤون العامة[4]، وقد برز هذا المفهوم من جديد للعلن إبّان ثورات القرن الثامن عشر، وتحرّر من كلّ اللواحق التي شوّهت معناه الحقيقي، وإن كانت الحرية في القديم لا توجد خارج المجال السياسي، فإنّها في وقت من الأوقات من زمن الإمبراطورية الرومانية انحصر مفهومها من العام إلى الخاصّ، لتكون مجرّد شعور داخلي ملتصق بالإرادة، إلاّ أنّه في لحظة زمنية من القرن الثامن عشر، وبطريق من بعض الفلاسفة الذين تجاوزوا الحياة الاجتماعية وانعزلوا عنها، أدركوا بالفعل معنى الحرية الحقيقي والذي يكون في المجال العام، وبالتواجد معا، فكانت الحرية غاية ثورات القرن الثامن عشر[5].

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص39.

[2] المصدر انفسه، ص44.

[3] المصدر نفسه، ص44، 45.

[4] حنة أرندت، ما تعنيه الثورة والحرية حقيقة، المصدر السابق، ص07.

[5] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص170، 171.

–الحرية تميّز فردي: المعنى المقصود للحرية، والذي أعيد بعثه في القرن الثامن عشر، هو مفهوم هيمن بعد ذلك على النقاشات السياسية، والذّي أدركه مفكروا ذلك القرن، إذ تعبّر أرندت عن ذلك المفهوم على لسان جون آدمز أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية بقولها: "أينما وجد الرجال أو النساء أو الأطفال، سواء كانوا كبارا في السنّ أو شبابا، أثرياء أو فقراء، من طبقة عليا أو سفلى... جاهلين أو متعلمين، فإنّ كل فرد يعتبر مدفوعا بقوة برغبته في أن يُرى ويُسمع، وأن يتم الحديث عنه، وأن يلقى استحسان الناس واحترامهم في إطار معرفته"[1].

فضيلة الحرية هي الرغبة وهي كذلك القوة التي تدفع الناس مهما كانت اختلافاتهم إلى الوجود معا، الرغبة في التفوّق على الآخرين، وأن يظهروا ويتميزوا، تلك هي فضيلة الحرية، وهي تختلف عن الطموح الذي هو أن تطمح للسلطة كوسيلة للتميّز، وهو وجهة الحكم المستبد، فالسلطة وسيلة وليست غاية، وعيب المستبد أنّه لا رغبة له في التفوّق بل يفتقر إلى أي نوع من الحماس، والذي يجد متعة في السيطرة عليه، وبالتالي فهو يعزل نفسه عن رفقة الآخرين[2]، فالاستبداد هو غياب الرفقة مع الآخرين، وانعدام الرغبة في التميّز والتفوّق، بل يميل إلى إلغاء الآخر والسيطرة عليه.

في مقابل ذلك تقول أرندت أنّ لبّ الحياة السياسية هو الوجود مع الآخرين، ذلك أنّ " الرغبة في التفوّق، هي التي تجعل النّاس يحبّون العالم ويستمتعون بصحبة أترابهم، كما أنّها هي التي تدفعهم إلى الخوض في الشأن العام"[3]، وحتّى تميّز أرندت بين الحرية الفلسفية، والحرية السياسية، تضع تعريفا خاصّا بالثانية، ومن ميزات هذا التعريف أنّ الحرية السياسية إنّما هي منتوج إنساني، خلقه وابتكره الإنسان، ليتسنى له الاستمتاع برفقة أترابه، تقول أرندت: "الحرية العامة هي حقيقة دنيوية ملموسة خلقها النّاس حتّى يتسنى لهم الاستمتاع معا في العلن، وأن يُروا ويتم سماعهم، وأن يعُرفوا ويتذكرهم الآخرين"[4].

[1] حنة أرندت، ما تعنيه الثورة والحرية حقيقة، المصدر السابق، ص09.

[2] المصدر نفسه، ص09.

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص177.

[4] حنة أرندت، ما تعنيه الثورة والحرية حقيقة، المصدر نفسه، ص09.

يتّضح من تعريف أرندت أنّه حتّى تتحقّق هذه الحرية وتتجسّد لا يكفي وجود مجموعة من البشر معا، ما لم يكونوا مدفوعين بالرغبة في التفوّق، هذا الدافع يجعلهم يبحثون عن تجسيد لهذه الحرية فيقومون بصناعتها معا، وبالتالي يستوجب وجود المعية، والرفقة مع الآخرين، " ويتطلّب هذا النوع من الحرية المساواة، وهي ممكنة فقط بين الأقران"[1].

تقصد أرندت بالمساواة بين الأقران القدرة على الفعل والكلام، "فالفعل خاصية إنسانية[...]وهو يمارس بواسطة اللغة"[2]، فالمساواة تتطلب القدرة على الكلام، المساواة في الكلام وليس الحرمان منها، ومناقشة الشؤون السياسية في العلن، وثاني شرط لهذه الحرية هو الاختلاف، "إنّ حياة الكائنات البشرية وموتها ليسا مجرّد حدثين طبيعيين إنّهما يرتبطان بعالم يظهر فيه أفراد فريدون من نوعهم وغير قابلين للتعويض والتكرار"[3].

والسؤال المطروح هنا ما نعني بالمساواة بالضبط؟ وما علاقتها بالحرية؟ كانت الحرية، بوصفها ظاهرة سياسية، معاصرة لنشوء المدينة–الدولة قد جرى فهمها منذ هيرودوت بأنّها شكل من التنظيم السياسي يعيش فيه المواطنون معا تحت ظروف اللاّحكم، ودون فصل بين الحكام والمحكومين، وهذه الحالة جرى التعبير عنها بالمساواة أمام القانون[4]، وهذه المساواة متطابقة مع الحرية حسب أرندت، فهي لا تعني المساواة في الظروف، –رغم أنّها في العالم القديم كانت مساواة إلى حدّ ما في الظرف المتاح للعمل السياسي في العالم القديم، حيث كان الميدان العام متاحا للذّين يملكون العقار والعبيد– ولكنّها كانت مساواة بين نظراء[5].

تقصد أرندت بالمساواة ليس المساواة الطبيعية التي تأتي بالولادة، ولكنّها مساواة مصطنعة يصنعها البشر معا لأنّهم بالطبيعة ليسوا متساوين، "وقد احتاجوا إلى مؤسسة مصطنعة هي المدينة–الدولة التي تساوي في ما بينهم. لقد وجدت

[1] حنة أرندت، ما تعنيه الثورة والحرية حقيقة، المصدر السابق، ص09.

[2] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص44،45.

[3] المصدر نفسه، ص177.

[4] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص40.

[5] المصدر نفسه، ص41.

المساواة في هذا الميدان السياسي الخاصّ فقط، حيث يلتقي البشر أحدهم بالآخر كونهم مواطنين وليس كونهم أفرادا"[1]. والفهم الخاطئ أيضا يبدو أنّه طال حتى فكرة المساواة حسب أرندت وليس الحرية وحدها، فحسب المفهوم القديم فالمساواة ليست طبيعية على الإطلاق، وإنّما يكتسبها البشر بسبب المواطنة، في حين أنّ فكرتنا عن المساواة كانت تعني أنّ البشر يفقده في ظلّ المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وعليه فالمساواة من صفات المدينة–الدولة وليس من صفات الإنسان[2].

يكتمل إذن مفهوم المساواة فقط بربطها بفكرة المواطنة، وتكون بذلك ليست صفة موجودة بالقوة في الإنسان تمنح له بالولادة، ولكنّها صفة مكتسبة بالمواطنة، وبالتالي هي هبة المؤسسة السياسية التي ينتجها البشر، تقول أرندت:" لم تكن المساواة ولا الحرية شيئا يفهم كونه صفة كامنة في الطبيعة البشرية منحتها الطبيعة فنشأتا نشوءا ذاتيا، إنّ المساواة والحرية مصنوعتان، وهما من منتجات الجهد الإنساني ومن صفات العالم الذي خلقه الإنسان"[3].

هذا الارتباط بين الحرية والمساواة في الفكر السياسي اليوناني، سببه أنّ الحرية كانت تفهم بوصفها ظاهرة في فعاليات إنسانية معينة، وتلك الفعاليات لا تكون حقيقية إلاّ حين يراها الآخرون ويحكمون عليها ويتذكرونها، "إنّ حياة إنسان حرّ تحتاج إلى وجود آخرين"[4]، يكمن التعبير الأوفى عن الحرية في الفعل، لكن كي يكون الفعل ممكنا، يجب أن تكون العلاقات بين الأفراد حرة، والعلاقة المتداخلة المعقدة بين الحرية والفعل تمنح تحليل أرندت بشأن حياة عامة أصيلة طابعا مميّزا[5].

–الحرية والفعل: يحيلنا الارتباط بين الحرية والمساواة إلى الحديث عن الحرية والفعل، وذلك أنّ الذي يصنع المساواة بين الأفراد عند أرندت هو القدرة على الفعل، ولكي تتضح فكرة المساواة لابدّ من توضيح ماذا تقصد أرندت بالفعل، والذي

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص41.

[2] المصدر نفسه، ص41.

[3] المصدر نفسه، ص41.

[4] المصدر نفسه، ص42.

[5] فيليب هانسن، حنة أرندت: السياسة والتاريخ والمواطنة، ترجمة:خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2018، ص186.

يلخّص كلّ مفهوم الحرية بالنسبة لها، تقول: "البشر أحرار–تمييزا لهم من امتلاكهم هبة الحرية– ما داموا يفعلون(act)، لا قبل ذلك ولا بعد، فأن تكون حرّا وأن تفعل(to act) هو الشيء ذاته"[1].

يكمل هذا النصّ قولها بأنّ الحرية ظاهرة في فعاليات معينة يقوم بها البشر عند اجتماعهم معا، وهذه الفعاليات تمنحهم المساواة وتجعلهم مرئيين لبعضهم البعض، وليس هذا فحسب بل إنّ الحرية في حذّ ذاتها تجعل البشر متميّزين ويمارسون بشريتهم إن صحّ التعبير، فالوجود معا معناه أن يستمتع البشر بهذا الاجتماع عن طريق ممارسة الحرية، يدو هذا التحليل غريبا نوعا ما، لأنّه يجعلنا في مواجهة مع مرحلة متقدّمة جدّا للاجتماع البشري، وربّما حتى يجعلنا ننفر منه لأنّه يناقض الواقع، فهل يمكن القول عند هذا الحدّ أنّ أرندت وضعت نظرية مثالية بعيدة عن متناول البشر؟ هذا هو التحدّي الحقيقي لنظرية أرندت عن الحرية، وإن كانت لا تراها مستحيلة فذلك أنّ مثل هذه الحرية كانت سائدة يوما في التراث السياسي اليوناني والروماني، فما دام البشر استطاعوا تحقيق الحرية بذلك الشكل فلم لا يمكن تحقيقها في الدول الحديثة.

الرهان الأساسي بالنسبة لأرندت ليس في استحالة تحقيق الحرية وإنّما في صعوبة إدراك المفاهيم بالنسبة للإنسان الحديث، وهذه الصعوبة –والتي أشرنا إليها من قبل على أنّها تناقض– هي التّي تحول دون إدراك المفهوم الحقيقي للحرية، وبحسب ما ترى، إنّ المفاهيم السائدة حاليا عن الحرية متأصلة التناقض على نحو شكّل إلى حدّ عميق مفهومنا عن أنفسنا ككائنات بشرية، وعلامة التفكير في العملية بارزة هنا بوضوح لأنّ التناقض يكمن في أنّه فيما نحن نخبر أنفسنا أنّنا أحرار ومسؤولون، نوجّه أنفسنا تبعا لمبدأ السببية. بتعبير آخر مزجنا بين الحرية والضرورة، وأعدنا قولبة مفهوم الحرية وممارسته في صورة الضرورة[2].

هذا المفهوم المتناقض عن الحرية بوصفها ضرورة، تجلّى أكثر في العصر الحديث خلال ثورات القرن الثامن عشر، حينما فهمت الحرية التي دعت إليها الثورة أنّها التحرّر من الضرورة، فكانت المسألة الاجتماعية هي هدف الثورة وليس الحرية، "إذا فكّرنا بهذه الحرية السياسية بمفهوم عصري، ونحن نحاول أن نفهم ماذا كان يقصد كوندورسيه والثوريون حين زعموا

[1] Hannat Arendt, Beteen Past and Future,The Viking Press, New York, 1961, p153.

[2] فيليب هانسن، حنة أرندت: السياسة والتاريخ والمواطنة، المرجع السابق، ص86.

أنّ الثورة تهدف إلى الحرية وأنّ مولد الحرية شكّل بداية لحكاية جديدة تماما"[1]، والشيء الثاني على الذّي أثّر على مفهوم الحرية خلال الثورات هو الخلط بين مفهوم الحرية والحقوق المدنية، فكان لابدّ من الفصل بين مفهوم الحرية الثوري والحقوق المدنية التّي يكفلها الدستور، وبالنسبة لأرندت قد جرى الخلط بين هذه المفاهيم إبّان الثورات، فالثورة لا تنتج حقوقا مدنية، فتلك الحقوق هي مكمّلة للحقوق الثلاث العظمى الحياة، الحرية والملكية والتي تكون كلّ الحقوق الأخرى بالقياس لها ثانوية، وهذه الحقوق الثلاث هي حقوق طبيعية تمنح لكل النّاس[2]، والحرية المتضمنة في هذه الحقوق لا تعني سوى حرية التنقل والتحرّر من الكبح، وهي أيضا تعني التحرّر من الخوف والحاجة، وضمان التجمّع والمطالبة بالحقوق، وهذه كلّها حريات سلبية بالنسبة لأرندت، فيما أنّ الحرية الأصلية والايجابية فهي تعني حقّ المشاركة في الشؤون العامّة أو الدّخول في المجال العام[3].

نلاحظ أن مفهوم الحرية الذّي جرى تحديثه في العصر الروماني والعصور الوسطى ليخرج من دائرة السياسة التّي تكوّن مفهومه الأصلي، ليلج مجال الباطن الإنساني، قد لعب دورا كبيرا في توجيه مفهوم الحرية خلال التغيّرات السياسية الكبرى في القرن الثامن عشر، ورغم محاولات الثوريون تجديد المفهوم ليكون ثوريا إلاّ أنّهم ظلوا الطريق من جديد ليلصقوا بالحرية مفاهيم جديدة ليس من شأنها في شيء، حتّى وإن كانت هذه الثورات في أصلها هي إحياء للتراث القديم، فهل هذا يعني بأنّ الثورة لن تؤدي دورها إلاّ إذا عثر على مفهوم الحرية الأصلي؟

-الحرية والثورة: تجيب أرندت بالإيجاب على هذا السؤال، بالفعل تحتاج الثورة إلى إدراك كامل لمفهوم الحرية، وخلال هذا حاولت أرندت أن تعيد تثبيت المفهوم من جديد في المكان الذّي ينتمي إليه وهو في السياسة، ومن جهة ثانية بحثت في العامل الأساسي الذّي جعل الإنسان في المدينة اليونانية والجمهورية الرومانية يمارس الحرية ويصنعها، فيما في العصر الحديث يصعب على الإنسان أن يصنع هذا المفهوم، هذا هو الانشغال الأساسي لحنة أرندت في ما يخصّ الحرية.

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص42.

[2] المصدر نفسه، ص43.

[3] المصدر نفسه، ص43.

تتطلّب الرغبة في الحرية بالنسبة لأرندت في دستورا لجمهورية، تشكيل شكل جديد من الحرية[1]، والشيء الأهمّ أنّ ما غاب عن أذهان مؤرخي الثورات هو أنّ الصراع في الماضي كان بين مبادئ الجمهورية والملكية، هذا هو الشيء الذّي غيّب الحرية وجعلها تأفل من جديد بعد الأمل بإشراقها، إنّ الذي تحتاجه الحرية هو شكل جديد من الحكومة، وليس نظاما واحدا بعينه[2]، إنّ الذّي تتطلبه الحرية هو مجال عام حيث يمكن للمواطنين إبداء رأيهم ومناقشة الأمور السياسية معا، وهذا ما تقصده أرندت حينما ربطت بين الحرية والثورة، وحديثها عن أنّ الثورات لا تحلّ المسائل الاجتماعية على الإطلاق وهو السبب نفسه الذي يؤدي بها إلى مصيرها المحكوم بالفشل، تقول أرندت على لسان روبسبيير أحد قادة الثورة الفرنسية: "إنّنا سنهلك لأنّنا في تاريخ الجنس البشري، قد فاتتنا لحظة العثور على الحرية"[3].

إنّ الذّي فات رجال الثورات ليس حلّ المسألة الاجتماعية وليس التحرّر من الاستبداد، فهذا يمكن تحقيقه في ظلّ نظام غير مستبد[4]، وإنّما إدراك مفهوم الحرية الأصلي والحقيقي وهو مفتاح نجاح أيّ ثورة مهما كانت، فالحشود التّي تسيطر على الثورة وتقودها هي في الأصل حشود لا يمكن لها أبدا أن تدرك معنى الحرية ولا معنى المجال العام ولا طريقة التحرك داخله، ببساطة لأنّهم ليسوا أحرارا فلطالما كانوا يقبعون في الظلام[5].

ترمي أرندت من خلال هذا التحليل إلى تأسيس نظرية عامّة في الحرية بدءا بفكرة الثورة، التّي تصبح مبرّرة تماما بالنسبة للباحثين عن الحرية بعد الفقد والتشويه الذّي طال مفهوما مركزيا كالحرية في مجال الشؤون الإنسانية، فيصبح بذلك حتى مفهوم الحرية ثوريا كما تقول، هذا من جهة أمّا عن التبرير الثاني فهو أنّ أرندت لا ترى رابطا يمكن أن يجمع البشر معا رغم اختلافهم في مكان واحد ولهدف واحد سوى الشغف بالحرية، والرغبة في الظهور[6]، ولهذا توجّب على الثورة المطالبة

[1] المصدر السابق، ص44.
[2] المصدر نفسه، ص44.
[3] المصدر نفسه، ص83.
[4] المصدر نفسه، ص44.
[5] المصدر نفسه، ص66.
[6] المصدر نفسه، ص45.

بالمساواة في المجال العام الذّي ظلّ لفترة طويلة من الزمن حكرا على مجموعة ضيقة من النّاس، وليس المساواة في الحقوق المدنية[1].

تكمن الصعوبة في الثورات هنا في هذه المسألة بالذات في المطالبة بمساواة غير مساواة الحقوق، المطالبة بالحرية في الحق لدخول المجال العام، للوهلة الأولى تبدو هذه النظرية مثالية جدّا بالنظر إلى طبيعة الإنسان الذّي يطلب دائما الرفاه والتمتّع بكامل الحقوق المدنية والمجتمعية، ولكن بالتفكير لوهلة فقط لماذا إذن يريد البشر الولوج في التجمعات السياسية وعلى فرض أنّ مقولة أرسطو الإنسان حيوان سياسي، تبدو نظرية أرندت منطقية جدّا فالحرية وحدها بوسعها احتواء الاختلاف وجعله ممكنا في مجال واحد، والحرية وحدها هي التّي تساوي بين اللاّمتساوين بالطبيعة، تبقى مسألة كيف للإنسان أن يصل إلى هذه المرحلة المتطوّرة من الفهم، فهنا أعتقد بأنّنا سنعود لفرضيتنا الأساسية المتعلقة بالوعي، "لأولئك الذين خلوا من الهمّ والقلق المتعلّق بضرورات الحياة والحياة الجسدية، فهم لذلك كانوا أحرارا"[2].

يفضي هذا التحليل إلى فكرة مفادها أنّ الهدف النهائي للثورة هو تكوين الحرية، والعمل الحقيقي للحكومة الثورية هو تأسيس الجمهورية[3]، والضمان الأساسي للحرية بالنسبة لأرندت هو تكوين الدستور، فلا قاعدة من القواعد مهما كانت يمكن أن تكون الضمان الحقيقي لاكتساب الحرية كالدستور[4]، فهو وحده يعبّر عن إرادة شعبية لحماية الحرية من الزوال، لكن المشكلة التّي واجهت رجال الثورات في القرن الثامن عشر كانت هي نفسها فقدان الحرية، وهو ذلك التناقض الذّي صار على مستوى الوعي بالنسبة لفهم فحوى الثورة وهدفها بين الشعب ورجال الآداب(تمّ ذكره في الفصل الأوّل)، تلك الحلقة المفقودة التّي حالت دون نجاح الثورة كانت فقدان الحرية من جديد، قد يكون بسبب الظروف والأرجح نعم هو

[1] المصدر السابق، ص83.

[2] المصدر نفسه، ص66.

[3] المصدر نفسه، ص199.

[4] المصدر نفسه، ص201.

هذا، من جهة الفقر ومن جهة الاستبداد، "وكانت الحقيقة التّي لا مفرّ منها أنّ التحرّر من الاستبداد قد جاء بالحرية للقلّة ولم يكن محسوسا من الكثرة التّي ظلّت مثقلة بشقائها"[1].

يمكن لهذا الكلام أن يثبت أنّ الحرية التّي تتحدّث عنها أرندت مثالية ويصعب إدراكها، بل ويستحيل حتّى مع ما شهده مآل الثورات في التاريخ، لكن ما يحول دون إدراك الحرية أو الوعي بها هو العدوّ الأكبر للشعب ليس الاستبداد وإنّما الحاجة التي تكبّلهم، لأنّه حتّى بعد التحرّر من الاستبداد لم يشعر الشعب بأنّ الحرية شملتهم، هناك شعور بالنقص، لأنّ ما حرّكهم ليس الشغف بالحرية بل الحاجة[2].

–الحرية أم السعادة العامة؟: يتحوّل مفهوم الحرية مرّة أخرى في المجال السياسي إلى ما يسمّى بالسعادة العامّة بدل الحريّة، "لم تعد الحرية بل السعادة هي التّي غدت الفكرة الجديدة في أوربا"[3]، هذا المفهوم الجديد بالنسبة لفيلسوفتنا يعبّر عن قصور واضح في الوعي الثوري الذّي عجز عن تأسيس الحرية وعن فهمها، والإقصاء لمفهوم الحرية مازال مستمرّا في عالم الشؤون البشرية تحت مسمّى آخر وهذه المرّة بدافع الحاجة والفقر، وتحوّل مطلب الثورة من الحرية إلى السعادة العامّة، منذ أن فتحت الثورة أبوابها أمام الفقراء فإنّ هذا الميدان قد غدا اجتماعيا وطغت عليه المشاغل والهموم التي تجري داخل البيوت، والتّي لا يمكن حلّها بطريقة سياسية[4].

الفاصل حقّا بين الحرية والسعادة العامّة أنّ الأولى مستدامة وطويلة الأمد مشتركة ثابتة، بينما الثانية ذاتية متحوّلة وفق الظروف والمصالح، وبالنسبة لأرندت شهدت الحرية انتصارا واحدا في تاريخ الثورات، "فاتجاه الثورة الأمريكية ظلّ ملتزما بتأسيس الحرية وإقامة المؤسسات المستدامة"[5]، وهذا هو المؤشر الذي يدلّ على استيعاب مفهوم الحرية، ونجاح الثورة معا،

[1] المصدر السابق، ص103.
[2] المصدر نفسه، ص103.
[3] المصدر نفسه، ص13.
[4] المصدر نفسه، ص126.
[5] المصدر نفسه، ص127.

وفقدان الحرية من جديد ما هو إلاّ دليل على مفارقة الإنسان أو اغترابه عن عالمه الذّي ينتمي إليه، وحتّى عن نفسه لأنّ قضية الحرية المفقودة هي قضية البشرية الغائبة عن عالمها.

وبالنتيجة فقد أصبح هدف الثورة ليس الحرية بل السعادة والحياة[1]، ولكنّه ليس وضعا جديدا حسب أرندت في نصّها "**الوضع البشري**" إذ كان الموضوع معروفا في المدينة اليونانية، وحتّى نفهم بالطبع ما تعنيه السعادة وكيف توضّحها الفيلسوفة، فالسعادة هي وضع خاص عكس الحرية التّي تتموضع في المجال السياسي وهي وضع عام، والضرورة هي ظاهرة قبل سياسية تسم الوضع الأسري، ولا يمكن مواجهتها إلاّ بوسيلة العنف لتحرير الفرد ومن أجل حرية العالم، وهذه الحرية هي الشرط الأساسي لما سمّاه اليونانيون بالسعادة **أوديمونيا** والتي كانت وضعا موضوعيا يتعلّق بالثروة والصحّة، فأن يكون المرء فقيرا أو أن يكون مريضا كان يعني أن يكون معرّضا، بالإضافة إلى ذلك إلى عنف البشر[2].

تشترك السعادة والحرية في أنّهما يمرّان بالتحرّر كأوّل خطوة نحو تحققهما، ولكن يفترقان في أنّ السعادة تعني الرفاه المادي والمعنوي، وهذا هو الوضع الجديد إبان الثورات مطلبها ليس الحرية وإنّما أوديمونيا، والالتباس على ما يبدو في نقطة التحرّر من الفقر ومن العنف الذي تمارسه السلطات الاستبدادية على رعاياها، ولكن يزول الالتباس إذا عرفنا الهدف النّهائي للحرية وهو المصلحة العامّة، وجود البشر معا والاستمتاع معا دون منفعة مادية، الرغبة فقط في التساوي أو التشابه، بل في التفوّق التوق الكبير الذّي سيكون للأبد منبع الأفعال الإنسانية بعد حفظ الذات، وهذا هو مأزق الفقراء فبعد أن تكون الحياة تمّ ضمان حفظها، فإنّ مأزقهم هو أنّ حياتهم بلا معنى وهم مقصون من الميدان العام حيث يمكن للإبداع أن يشعّ، إنّهم قابعون في ظلام أينما ذهبوا[3].

ذلك هو المأزق الحقيقي للفقراء وذلك هو الافتقاد للحرية والتوق إلى التميّز بصحبة المتساوين في الميدان العام، يتضّح مفهوم الحرية بهذا المعنى ويختلف اختلافا كليا عن السعادة العامة أو أوديمونيا أيّا كان اسمها، والثورة في نظر حنة أرندت

[1] المصدر السابق، ص155.

[2] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص52.

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص95.

هي ثورة من أجل الحرية من أجل مجال للتميّز وليس مجرّد حفظ الحياة والسعادة، لكنّ المؤسف في نظرها والذّي يدعونا حقّا لإعادة النظر في وجود السياسة وحتى في وجود البشر بالأخصّ هو تلك الرغبة العارمة في الثورة من أجل الحياة وهذا فعلا ما حدث بعد الثورات وحتّى إبّانها فقد ضاع ذلك الإرث من جديد إرث الحرية بين البشر، لماذا ؟

-الحرية الماركسية: لعبت العقيدة الماركسية حسب أرندت دورا حاسما جدّا في توجيه مفهوم الحرية وحتّى مفهوم الثورة وغايتها، وذلك بإقناع الفقراء بأنّ الفقر هو ظاهرة سياسية وليس ظاهرة طبيعية، وأنّه نتيجة العنف والانتهاك وليس الشحّ، أين تخضع الطبقة الحاكمة العمّال لإرادتها وتجبرهم على العمل لصالحها، فاعتقد بذلك أنّ تحرير هؤلاء العمّال يجعلهم قادرين على الفعل انطلاقا من الضرورة التّي تحكمهم وبالنتيجة نحصل على فكرة مفادها أنّ الحرية موازية للضرورة وتنشأ معها[1]، لتقع بذلك الحرية تحت رحمة الضرورة إن صحّ التعبير وتعزّزت فكرة بأنّ الحياة هي "الخير الأسمى إنّ عملية تقدّم المجتمع هي المركز ذاته للسعي الإنساني"[2].

يتحوّل مفهوم الحرية والغاية من الثورة انطلاقا من هذه الأفكار الجديدة التّي غذّت فكر ما بعد الثورات، ليصبح دور الثورة "ليس تحرير الإنسان من اضطهاد الإنسان، ناهيك عن تأسيس الحرية، وإنّما هو تحرير عملية تقدّم المجتمع من أصفاد الشحّة حتّى يستطيع الإنسان ركوب جدول النعم الوافرة، فالوفرة غدت الآن هدف الثورة وليس الحرية"[3]، وهذا التطوّر أدّى بالحرية إلى الاستسلام استسلاما كليّا للضرورة بفعل فكرة ماركس عن تقدّم المجتمعات.

التأسيس هو العلامة على نجاح الثورة من عدمه، ليست الضرورة هي ما يصنع الجمهوريات الحرة وإنما الحرية، إن الوفرة نعمة والاقتصاد الحرّ كذلك يؤدي إلى الوفرة ولكنه نعمة صغيرة مقارنة بالحريات السياسة الحقيقية مثل حرية الكلام والتفكير والتجّمع، وحتّى في الظروف المثلى ولن يستطيع هذا النمو في ظرف من الظروف، أن يؤدي إلى الحرية أو إلى

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص 86، 87.

[2] المصدر نفسه، ص 87.

[3] المصدر نفسه، ص87، 88.

تكوين برهان على وجودها[1]، ما تريد أرندت أن تثبته من خلال هذا هو أنّ الوفرة لا تصنع الحرية بأيّ شكل من الأشكال كما هو الأمر تماما في أنّ الثورة لا تحلّ المسائل الاجتماعية على الإطلاق، من هنا تثبت الارتباط الوثيق بين هذين المفهومين، وإن كان مفهوم الثورة يتسّم بالجدّة المطلقة تماما في عالم الشؤون الإنسانية، لقد كان فرصة جديدة للبشرية لاسترجاع الحريات القديمة على ضوء الماضي بآمال مستقبلية وأصوات جديدة.

–الأمل في استرجاع الكنز: ربّما يمكننا أن نعتقد جازمين أنّ سبب الفشل في الربط بين المفهومين في بعض الثورات هو الفشل نفسه في إدراك مفهوم الحرية، نعم حسب كلّ ما مرّ لحدّ الآن يمكننا القول أنّ هذا هو السبب، ولكنّ أرندت مازالت تراهن على الحرية كفرصة أخيرة لإنقاذ البشرية من الزوال، في نصّها ما السياسة؟ تشبّه تلك الحالة من فقدان الحرية في عالم السياسة بالتصحّر، مادامت السياسة تعني الحرية وليس شيئا آخر، هذه الصحراء تقبع في نفوسنا ونحن لسنا قادرين على تجاوزها بل العكس نتأقلم في ظروف العيش معها، وبهذا فقدنا القدرة على نبذها أو محاولة الخروج منها، هذا هو الخطر الذّي يحدق بالبشرية، التأقلم على العيش في مثل هذا العالم الخلي من الحرية، وتتحمّل السياسة هذه المسؤولية، كونها نتاج الكثرة، ولكن لسنا قادرين على خلقه مادمنا موجودون بصيغة المفرد، وهذه الحالة من نمط العيش توحلّنا إلى النظام الشمولي[2]. وهذا يحيلنا إلى فكرة أخرى أخطر ما الداعي لوجود السياسة في غياب الحرية إذا سلّمنا طورا بفكرة أرندت؟، سؤال محوري جدّا في ظلّ التمييز الواضح بين الحقوق المدنية والحرية السياسية، ذلك أنّ الحقوق المدنية وضمانها هي من صفات حكومة متحضّرة، أمّا الحرية السياسية فهي جوهر جمهورية حرة، والتي تعني بالحرية السياسية الحقّ بأن يكون المرء مشاركا في حكومة[3].

ينتج عن الإخفاق الكبير للثورة نسيان روحية الثورة وهدفها الأصيل نسيان الحرية، والتي عبّرت عنها بعبارة الكنز المفقود، كنز الذات، والبشرية حين يجد الإنسان نفسه، حين لا يجد حائلا بينه وبين نفسه، ليس بحاجة لقناع لغرض الظهور، هو

[1] المصدر السابق، ص318.

[2] حنة أرندت، ما السياسة؟، ص133، 134.

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص319.

أنّه أينما ذهب فهو يظهر للآخر كما يظهر لنفسه، حالة من البهجة العامّة، الحيّز الخاصّ بأفعال الرجال الحرة وبالكلمات الحرّة وبالكلمات الحية التّي بوسعها أن تمنح الحياة الروعة والبهاء[1]، فقدت الحرية بالنسبة لأرندت يوم استبدل الشعب بممثلي الشعب للقيام بالفعاليات الخاصّة بالتعبير والمناقشة واتّخاذ القرار والتي هي بمعنى ايجابي، فعاليات الحرية[2]، بعبارة أخرى سحب المجال العام من الشعب، وأعيدوا مجددا إلى الحياة الخاصّة.

ومن المظاهر التّي تثبت ضياع الحرية، النخب السياسية التي تتحكم في السواد الأعظم، بدعوى حماية الحرية، من أولئك الذين لا يبالون، وحتى إن اعتبرت ممارسة للحرية في وسط الأقران أي باقي الممثلين، فإنّها بوجه آخر ليست إلاّ تنازل الشعب عن حقّه في المشاركة السياسية لفرد طموح في الحكم، وهذه هي خدعة حكم الشعب بواسطة الشعب[3]، لا تمكّن الشعب في أي مكان، "بصفته شعبا من أن يشقّ طريقه للدخول في الحياة السياسية وأن يصبح مشاركا في الشؤون العامّة"[4]، وقد عبّرت أرندت عن هذه الحالة بقولها: "ما كنّا قد لاحظناه يمكن أيضا وصفه كخسارة متصاعدة للعالم، اختفاء الما-بين أو المشترك"[5]. يسدل الستار في حال مناقشة موضوع الحرية عن مواضيع أكثر صلة بالموضوع ولا غنى عنها لاكتمال البحث كالمجال العام والشعب والتوتاليتارية كون هذه المفاهيم خلّفتها الثورة بعد فقدان إرث الثورة نفسها وهو الحرية.

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص313، 314.

[2] المصدر نفسه، ص345.

[3] المصدر نفسه، ص408، 409.

[4] المصدر نفسه، ص409.

[5] حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص 133 .

2-المجال العام: تمخّض عن الثورة الكثير من المفاهيم السياسية، التّي لعبت دورا أساسيا خلال الثورة وبعدها، وما يهمّ كثيرا في الحقيقة هو ما جاء بعد الثورات التي اعتبرت البداية التاريخية إن صحّ التعبير لجميع التغييرات السياسية، ولا يمكن بحال الأحوال الحديث عن الحرية دون الحديث عن المجال العام Respublica تقول حنة أرندت: "فإذا كانت الغاية من الثورة هي الحرية، وتكوين مجال عام يمكن للحرية أن تظهر فيه، إذا فإنّ الجمهوريات الابتدائية المؤلفة من الأحياء والدوائر الصغيرة، وهي المكان الملموس الوحيد الذّي يمكن لكلّ فرد أن يكون حرّا فيه"[1].

يبين هذا النّص أهمية حيازة الشعب لمفهوم المجال العام أو الشأن العام، وليس هذا فقط بل طريقة التعامل مع هذا المجال، وأخلاقياته إن صحّ التعبير، وعليه نحاول في هذا الجزء الوصول إلى مفهوم واضح للمجال العام، متوخين بذلك التحري عن العلاقة بين الحرية وهذا لمجال، فيما نناقش وسائله وآلياته، بواسطة جهاز من المفاهيم ذات الصلة التّي لا يمكن الاستغناء عنها لتوضيح المفهوم المطلوب، "يكمن التعبير الأوفى عن الحرية في الفعل، لكن لكي يكون الفعل ممكنا، يجب أن تكون العلاقات بين الأفراد حرّة، والعلاقة المعقدة بين هذين المفهومين تمنح تحليل حنّة أرندت بشأن حياة عامة أصيلة طابعا مميّزا"[2].

-المجال العام والمجال الخاصّ: يبدأ المجال العمومي من المجال الخاصّ، أي من البيت بمعنى وجوب امتلاك البيت، والحفاظ على الحياة الأسرية، التي تعني الضرورة، والتحرر من الضرورة هو بداية الحرية، يجب أن يكون البيت آمنا حتى يمكنه من إدراك المجال العام، ومن ثمّ المشاركة فيه[3]، إنّ التمييز واضح جدّا في كلام أرندت بين الخاصّ والعام، الخاصّ وهو الأسرة والذّي يكوّن المجتمع، وهذا له ارتباط بالاقتصاد، فكلّ ما يخصّ الضروريات لاستمرار الأسرة مرتبط

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص374، 375.

[2] فيليب هانسن، حنة أرندت، السياسة والتاريخ والمواطنة، المرجع السابق، ص86.

[3] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص52.

بالاقتصاد، فكان مصطلح الاقتصاد السياسي كما تقول مصطلح غريب في العالم القديم، فالشكل السياسي يسمّى أمّة، وكلّ ما كان يتعلّق بالأسرة، والفرد والنوع، كان بالضرورة غير سياسي بل هو شأن عائلي ومنزلي[1].

لكي نفهم أكثر هذه القضية كان لابدّ من العودة إلى التاريخ، لمتابعة تاريخ انبثاق المدينة، والشأن العام وارتباطها بالأسرة، ففي اليونان القديمة كما تقول أرندت، ما منع المدينة من اقتحام حقول مواطنيها ليس احترام الملكية كما نعتقد، ولكن لأنّ امتلاك البيت شرط ضروري لولوج الشأن العام، تقول:" بل إنّه من دون امتلاك بيت، فإنّه لا يمكن للمرء أن يشارك في شؤون العالم لأنّه لا يملك مكانا فيه باعتباره خاصّا به"[2].

الخصائص المميّزة للمجال الخاص، أي المجال الأسري متمثلة في أنّ البشر يعيشون معا تقودهم ضروريّاتهم وحاجاتهم. القوة المسيّرة لهم هي الحياة نفسها، التي تحتاج إلى وجود الآخرين لكي تحافظ على نفسها، وفي تمسكها بالحياة باعتبارها حياة النوع البشري، ولهذا كانت مهمة الرجل توفير الضروريات والمرأة مهمتها الحفاظ على استمرار النوع بالإنجاب، وهما مهمّتان خاضعتان للإرغامات الضرورية نفسها، "فالتجمّع الطبيعي للبيت كان يولد بالتالي من الضرورة، والضرورة كانت تحكم كلّ الأنشطة المتعلقة به"[3] .

أمّا الخصائص المميّزة للمجال العام، أي مجال المدينة، فهو العكس من ذلك تماما، فهو مجال الحرية، "وإذا وجدت علاقة بين المجالين فقد كان من الضروري أن تتحمّل العائلة ضروريات الحياة بمثابة شرط لحرية المدينة"[4]، ولا يمكن بأي شرط أن تكون الدولة وسيلة لحماية المجتمع فقط بحيث تكون الحرية في المجال الاجتماعي والقوة أو العنف بيد الحكومة[5]، والشيء البديهي بالنسبة للفلاسفة اليونان، هو أنّ الحرية كان مجالها السياسة، وأنّ الضرورة ظاهرة قبل-سياسية-، تتميّز المدينة عن الأسرة في أنّها لم تعرف إلاّ متساوين، فيما الأسرة هي مجال اللاّمساواة بالذات، فأن يكون المرء حرّا يجب أن ألاّ

[1] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص50.
[2] المصدر نفسه، ص51.
[3] المصدر نفسه، ص52،51.
[4] المصدر نفسه، ص52.
[5] المصدر نفسه، ص52.

يكون خاضا للضرورة ولا لغيره، وألاّ يكون متسلّطا على ذاته، لقد كان يعني رفض التسلّط، وهذا الأمر غائب في مجال الأسرة فالأب هو المتسلّط والمتحكّم في زمام الأمور لأنّه وحده من يملك القدرة على الخروج من البيت والالتحاق بالمجال العمومي والمشاركة فيه، للوجود مع متساوين أمثاله كلّهم لهم القدرة نفسها، وبالتالي فإنّ وجود المساواة مرتبط بوجود لامتساوين، فالمساواة لا تعني العدالة كما يفهمها العصر الحديث وإنّما هي الحرية بالذات[1].

المجال العام في رأي أرندت هو مشهد دراما وجودية، تتخذ مسرحا لها "المصلحة"، "فضاء دنيويا" يوحّد الأفراد ويفرّقهم في الوقت نفسه، ويقدّم المنبر الذي يمكن في إطاره ا"لجوهر الحي" للفرد أن يظهر نفسه بالكلام والفعل[2] وهما جوهر الحرية.

يعني لفظ العامّ بالنسبة لأرندت ظاهرتين مترابطتين ببعضهما البعض لكنّهما ليستا متماهيتين، فهو يعني أوّلا أنّ كلّ ما يظهر في المجال العمومي يمكن أن يرى ويسمع ويشاهد من قبل الآخرين، يمثّل الواقع بالنسبة إلينا، في مقابل الأفكار والمشاعر ومتع الحواس، التي تنتمي إلى عالم يشوبه الظلال، ما لم تحوّل وتنتزع من الفردية ومن المجال الخاصّ، وهذا المظهر هو مظهر أولي للمظهر العمومي، إنّ التجارب الخاصّ والقصص والروايات هي أكثر الأشياء التي تضاف إليه إضافات فنية، نأخذها إلى الخارج أي ندخلها دائرة تحقّق فيها قوتها، لم يكن بالإمكان الحصول عليها من قبل، بمعنى إنّ حضور الآخرين الذّين يرون ما نراه ويسمعون ما نسمع يؤكّد لنا واقعية العالم وواقعيتنا، وكلّ تأكيد على الحميمية الخاصّة، وتطويرها يعود سلبا على تأكيد واقعية العالم والبشر، ولكن هذا لا يعني أنّ العام يلغي الخاصّ فهناك أشياء من الحميمية ما يجعلها قابلة للظهور في العلن، ولا للتشارك مع الآخرين كتجربة الألم والحبّ فهما ذاتيتان بامتياز[3].

[1] المصدر السابق ،ص55.

[2] فيليب هانسن، حنة أرندت: السياسة والتاريخ والمواطنة،المرجع السابق، ص 100.

[3] المصدر نفسه، ص71، 72.

يشتمل المجال العام على ما تسمّيه أرندت، "فضاء الظهور"وهو أداة الكشف الذاتي، إذ يتيح لنا فرصة ليرانا الآخرون ويسمعوننا، ولهذا الفضاء تضمينات مؤسسية مهمّة-بتأكيده ضرورة الثقافة السياسية بالمعنى الواسع-[1] وهو ما أشرنا إليه في بداية هذا الفصل في أنّ المجال العام له أخلاقياته التي تميّزه تتمثل في الوعي والقدرة على المحاججة، يضيف صاحب هذه الفقرة أنّ المغزى الرئيس في الإشارة إلى تلك القدرات الإنسانية التي لا يمكن تحقيقها إلاّ في وجود الآخرين، خلافا للقدرات التي تتطلب مجالا خاصا، أي منطقة ألفة في حياتنا اليومية، إنّ حرمان البشر من إمكان الفعل والتحدّث معا في عالم مشترك يعني حبسهم في ذاتية تجربتهم الفردية التي لا تتوقف عن أن تكون فردية إذا تضاعفت التجربة مرات عديدة[2]. لكن من أين يأتي هذا المجال هل له وجود واقعي، أم مجرّد علاقات بين البشر؟

-المجال العام هو المشترك: تجيب أرندت على هذا السؤال بقولها أن كلمة العمومي تعني أنّ العالم نفسه بما هو مشترك معنا، يتميّز عن المكانة التّي نمتلكها فيه بصفة فردية، غير أنّ هذا العالم ليس مماهيا للأرض أو الطبيعة بما هي إطار لحركة البشر وشرطا عاما للحياة. إنّه مرتبط بالإنتاجات البشرية، بأشياء صنعتها يد الإنسان، وبالمثل فإنّه مرتبط بالعلاقات التي توجد بين سكّان هذا العالم وصنعه يد الإنسان. أن نعيش معا في العالم يعني أساسا أنّ عالما من الأشياء يوجد بين من يشتركون فيه، مثلما توجد بين من يجلسون حولها، إنّ العالم مثل كلّ ما هو مشترك بين اثنين، يربط البشر ويفرّقهم معا[3].

أمّا الخاصّ وهو نقيض العام في التفكير القديم كان مساويا للحرمان، بمعنى الإنسان محروم حتّى من الملكات العالية والأكثر إنسانية، إنّ الرّجل الذّي لا يملك سوى حياة خاصّة والذّي هو مثل العبد لا يمكنه دخول المجال العمومي، أو

[1] المرجع السابق، ص100.

[2] المرجع نفسه، ص100.

[3] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص73.

الإنسان الهمجي الذّي لم يقم باختيار تأسيس هذا المجال، هذا الإنسان ليس إنسانا كاملا[1]، بل هو إنسان وكأنّ كمال الإنسانية يكون بتأسيس هذا المجال الذّي يجمع الإنسان بأقرانه من الأشخاص الأحرار، كانت الحرية هي رمز الإنسانية.

تعبّر أرندت في نصّها في الثورة عن ذلك الرابط البشري الذي يجعل النّاس يؤسسون ذلك المجال الذي ينشأ بينهم باللغة والكلام، وبداية هذا العالم تكون بالرغبة والتوق للامتياز، الرغبة ليس فقط في التساوي أو التشابه، بل في التفوّق، التّوق الذي سيكون إلى الأبد المحرك والمنبع الكبير للأفعال الإنسانية، بعد حفظ الذات[2]، كيف ذلك؟ تفسّر أرندت باحترافية مذهلة هذه الجدلية بين حفظ الذات والرغبة في إظهار القدرة البشرية، بقولها أنّ مأزق الفقراء بعد تأمين حياتهم وحفظ حاجاتهم الضرورية، تصبح حياتهم بلا نتيجة ولا معنى[3]، فالإنسان حيوان اجتماعي قبل أن يكون سياسيا[4]، فإذا توفّر الجانب الاجتماعي عن طريق الأسرة وتأمين الحاجات الضرورية كما تطرّقنا إليه سالفا، يتطلعون إلى جانب آخر، وهم باقون على حالهم عن الإقصاء من منار الميدان العام، حيث يمكن للإبداع أن يشعّ. أنّهم قابعون في ظلام أينما ذهبوا[5].

-الظهور في المجال العام: تشير هذه النّصوص إلى قضية مهّمة تماما في سياق البحث عن واقع السياسة اليوم، فهي ببساطة تسلّط الضوء على جزء يتمّ تجاهله تماما في الحديث عن حاجة المواطن داخل التنظيم السياسي هذه الحاجة التي لا يمكن بأيّ شكل من الأشكال أن تكتمل مواطنته أو الأصحّ حيازة المواطنة لولاها، وهي قضية الظهور، مع الأقران، إنّ أزمة الإنسان ليست الفقر وإنّما الجهل، تقول حنة أرندت في نصّ مقتبس عن جون آدمز -أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة الأمريكية-:"إنّ ضمير الرجل الفقير مرتاح ، إلاّ أنّه يشعر بالخزي. إنّه يحسّ بنفسه خارج أنظار

[1] المصدر السابق، ص59.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص95.

[3] المصدر نفسه، ص95.

[4] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر نفسه، ص53.

[5] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص95.

الآخرين، متخبطا في الظلام. إنّ الجنس البشري لا يحسّ بوجوده، إنّه يهيم على وجهه ويطوّف وما من أحد يلتفت إليه"[1].

ما يصنع المجال العام عند حنة أرندت هو الرغبة في الظهور، وما يقضي عليه فهو التجاهل فلا يكفي للبشر أن يعيشوا معا في مجتمع بل هم بحاجة إلى أكثر من هذا، فالإبداع يكون فقط حينما يوجد التقدير، والاهتمام، في حضور آخرين يقدّرون الفعل، تضيف أرندت: "إنّه سواء أكان وسط جمهور أم في كنيسة أم في سوق، فهو في عزلة مطبقة وكأنّه في حجرة مهجورة تحت السقف أو في قبو تحت الأرض. إنّه ليس المستهجن أو المستنكر أو الملام ما هو إلاّ المنبوذ الذي لا يرى. أن يكون المرء موضع التجاهل التام لهو أمر لا يطاق"[2].

–الفعل: لا يكتمل فهمنا للحرية والمجال العام والارتباط بينهما بدون فهم ما تعنيه أرندت ب **الفعل(Action)** هو النشاط الوحيد الذّي يضع البشر مباشرة في علاقة، دون وساطة الأشياء ولا وساطة المادة، ويطابق الوضع البشري للكثرة، وفي الواقع فإنّ البشر، لا الإنسان يعيشون على الأرض ويسكنون العالم. وإذا كانت لكلّ مظاهر الوضع البشري بشكل ما علاقة بالسياسة، فإنّ هذه الكثرة هي بالتحديد– لا الشرط الضروري فحسب، بل الشرط الذي لأجله–أي: شرط كلّ حياة سياسية[3]، ولهذا في التراث الروماني القديم تستعمل عبارات من قبيل "أن يعيش" و"أن يكون بين البشر"، أو كذلك "أن يموت" وأن "أن يكفّ عن أن يكون بين البشر"، كلّها تدلّ على ارتباط البشر بالسياسة[4]، كلام يدلّ على أنّ العيش معا مرتبط بفهم عميق لمعنى السياسة وأدواتها، وبالنسبة لأرندت، أوّل خطوة في صناعة هذا المجال بين البشر هو التمييز بين ما هو بيولوجي وما هو صناعة، وبين الوجود مع الآخرين الذّي يتطلّب الكثرة من البشر، متماثلون ولكن مختلفين لا أحد يشبه الآخر[5]، بمعنى هو القدرة على الانتقال من الفردية والعزلة الذاتية التي تفرضها ضرورة الحياة إلى

[1] ا حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص95.

[2] المصدر نفسه، ص95.

[3] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص28،27.

[4] المصدر نفسه، ص28.

[5] المصدر نفسه، ص28.

القدرة على تشييد عالم بيني بين البشر ليس ماديا بالطبع، ولكنّه تلك العلاقة التي تنشأ باجتماع البشر معا، ويكون ذلك بواسطة الفعل وحده.

يرتبط الفعل ارتباطا حميميّا بالولادات الجديدة، وهذه البداية لا يمكن أن يكون لها معنى في هذا العالم إلاّ القادم الجديد الذّي يملك القدرة على الفعل، وعلى تقديم الجديد، بمعنى القدرة على البداية، فإنّ عنصرا من الفعل، وبالتالي عنصر الولادة، يكون محايثا لكلّ الأنشطة البشرية. بالإضافة إلى ذلك فإنّ الفعل هو النشاط السياسي الحقّ[1]، وهذا هو المعنى الحقيقي لوجود البشر، قدرتهم على الفعل، على ولوج المجال العام، والذي في أساسه ليس سوى تلك الصلة بين البشر، حيث لا حدود ولا عوائق، في التواصل الذّي عماده الأساسي هو الكلام، تأكيدا من أرندت على أنّ البشر يتواصلون بما خصّوا به وهو صفة النطق، وإذا غابت هذه الصفة انتفى التواصل وتدمّر هذا العالم الجديد، الذي يمنح بداية جديدة كلّ مرة من طرف القادمين الجدد[2].

يعبّر الفعل الحرّ عند أرندت عن لحظة تجاوز، للنضالات الإلزامية للإرادة التّي تظلّ مربوطة بالصراع الذّي لا ينتهي ضدّ رغبة المرء ورغبة الآخرين، وإنجازات الفعل هي حرفيا معجزة، إنّها دائما تستعرض سبيل صيرورة طبيعية أو اجتماعية ما بطرائق غير متوقّعة بالنسبة إلى أرندت، إنّ المعجزات هي في الأساس سياسية ودنيوية وليست دينية[3]، تقول أرندت:"إذا كان صحيحا أنّ الفعل والبداية هما نفس الشيء، يتبع ذلك أن القدرة على القيام بالمعجزات يجب أن تكون في متناول القدرات الإنسانية"[4].

القدرة على توليد غير المتوقّع، والبدء بشيء جديد تماما هي نفسها القدرة على الفعل، وتستعمل أرندت مصطلح "معجزة" لأنّها تريد أن تصدمنا للتعرّف مجدّدا على ما كان واضحا يوما في مجال الشؤون الإنسانية، لكنّه الآن يواجه

[1] المصدر نفسه، ص29.

[2] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص46.

[3] فيليب هانسن، حنة أرندت السياسة والتاريخ والمواطنة، المرجع السابق، ص92.

[4] Annat Arendt, Between Past And Future, Press Viking, New York, 1961, p169.

الغياب عن المجال العام، في أن يكون عالمنا عالم أفراد ذوي طاقات إبداعية[1]، تقول أرندت: " إنّه الإنسان الذّي يقوم بذلك (المعجزات)، لأنّهم بسبب تلقينهم نعمة الحرية والفعل المضاعفة يمكنهم تأسيس واقع خاصّ بهم"[2].

يكون الفعل أصيلا في نظر حنة أرندت، أمينا على طاقاته، حينما يعبّر عن صفات متميّزة وأوّل هذه الصفات المتّع بالفضيلة أي بنوع من الامتياز في الأداء في حدّ ذاته وليس في هيئة منتج ما يفوق الفعل في الاستمرار ويتخذ وجودا مستقلاّ، تشير أرندت إلى الأهمية القصوى لظهوره إلى الملأ بوصفه مكوّنا أساسا في السياسة الأصيلة، وهذا الظهور يتطلّب حيّزا خاصاّ حيث يمكن للفضيلة أن تتخذ شكلا كواقع دنيوي لا كمسألة داخلية[3]، "أين تصبح الحرية كواقع دنيوي، ملموس في كلمات يمكن سماعها، وأفعال يمكن رؤيتها، وأحداث يجري الحديث عنها وتذكّرها وتحويلها إلى قصص، بعدها تؤلف منها كتب تحكي قصص تاريخ الإنسان"[4].

يجب أن يكون الفعل متحررا بالنسبة إلى حنّة أرندت حتّى يمكنه أن يحقق الفضيلة " من الدوافع من جهة، ومن هدفه المقصود كمؤثّر يمكن توقّعه من جهة أخرى" وكذلك من " حكم الفكر وإملاءات الإرادة "[5]، وهذا لا يعني أنّ الدوافع والأهداف ليست مهمّة للفعل، بل على الفعل تجاوزها ليكون حرّا فا يجب الانصياع إلى الفكر الذي يخلق الأهداف ولا إلى الإرادة التي تنفّذ أحكام الفكر[6]، ما يعبّر عن الفعل حقيقة هو المبدأ، وعلى خلاف الدوافع والأهداف يوحي المبدأ بفعل من الخارج، ويعبّر عنه على وجه أكمل في الفعل المحقّق، ولا يفقد المبدأ صلاحيته ولا قوته، حين ينجز الفعل مع أنّه يستوجب أن يدخل الفعل العالم في كلّ الأحوال وتختلف هذه المبادئ حسب أرندت وتتنوّع[7]، تقول: "هذه المبادئ هي الشرف أو المجد، حب المساواة، التّي يسمّها **مونتيسكيو** الفضيلة، أو الامتياز أو التميّز (عند الإغريق تعني أن تقدّم

[1] المرجع نفسه، ص 93.

[2] Ibid, p171.

[3] المرجع السابق، ص93.

[4] Ibid, p 154, 155.

[5] Ibid, p 151,152.

[6] المرجع نفسه، ص93، 94.

[7] المرجع نفسه، ص94

أو أفضل ما لديك وتكون أنت الأفضل بين الجميع)، ولكن أيضا الخوف أم عدم الثقة أو الكراهية"[1]، يتطلّب العيش معا فعلا سياسيا حقيقيا، يمارس بواسطة اللغة ولا يشترك في العنف، "والتي كانت تعني بصفة أكثر أهمية أنّ الكلمات الصائبة التي ابتكِرت في اللحظة المناسبة، هي من الفعل مهما كان الإعلام الذّي تستطيع إبلاغه. إنّ العنف الفظّ وحده هو أبكم، ولهذا السبب فإنّه وحده لا يستطيع أن يكون كبيرا"[2].

–الفعل بمعية الآخرين: تتجلّى صعوبة فهم هذا الجانب من العلاقات بين البشر في صعوبة إنشائه، وفهمه وممارسته، كحاجة بشرية لبشر موجودين معا، يعيشون معا، ويجعلون لوجودهم معا معنى، وقد ظهر هذا النمط من الممارسات، التي تظهر مدى وعي الشعوب حسب أرندت في أمريكا في القرن الثامن عشر، أين كانت الحرية تعني امتلاك قسط من الشأن العام، والفعاليات المرتبطة بهذا الشأن لا تشكّل عبئا، بل العكس تعطي الأشخاص الذين يقومون بتولي هذا الشأن شعورا بالسعادة، لا يمكن الشعور به عند القيام بأيّ شيء آخر[3]، هذا هو بالضبط ما يقابل الشعور بالمجهولية والتخفي أنّ الإنسان غير مرئي للآخرين، وهذا كذلك هو معنى أن يكون البشر معا، في إطار ممارستهم لطبيعتهم السياسية تحقيقا لمقولة "الإنسان حيوان سياسي بالطبع".

إنّ الدافع الأساسي للقيام بمثل هذه الأفعال ليس المصلحة الشخصية أو العامّة، وليس الواجب، بل فقط مجرّ الاستمتاع بالمناقشات والمداولات وصنع القرارات، " أمّا الذّي يجمعهم فهو العالم واهتمام الجمهور بالحرية، والذي يستثيرهم هو التوق للتميّز وهو الملكة المشهودة في الإنسان"[4]، يختلف جدّا كل الاختلاف عن الرّغبة في الحرية من أجل الضرورة وأعباء وأعباء الحياة، أو الرّغبة في الانعتاق من أصفاد الاستبداد السياسي، "الرغبة بالتفوّق، وهي التي تجعل النّاس يحبون العالم ويستمتعون بصعبة أترابهم، كما أنّها هي التي تدفعهم إلى الخوض في الشأن العام"[5].

[1] Ibid, p 152.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص47.

[3] المصدر السابق، ص165.

[4] المصدر نفسه،ص 165.

[5] المصدر نفسه ، ص166.

بيدا أنّ هذا التصوّر لمفهوم المجال العام لم يصنعه الفكر الثوري في القرن الثامن عشر، كان مثله مثل الحرية هو من عناصر التقليد الذّي هيمن على عقول رجال الآداب في القرن الثامن عشر وقبله، أين كانت حركة استعادة الموروث القديم للحرية والمجال العام، والقضية بالنسبة لأرندت تكمن في محاولة فهم ذلك الفكر الذّي استطاع أن يتوصّل إلى مفهوم الحرية والمجال العام، في حين تعذّر على باقي العصور أن تجد مثل تلك الفعاليات.

–المساواة في المجال العام: تعتقد أرندت أنّ المجال العام كان مفتوحا أمام أشخاص معينين تتوفّر فيهم شروط بعينها، ولا يمكن فهم هذه الشروط إلاّ بالتمييز بين الخاصّ والعام، لقد تميّزت المدينة عن الأسرة باعتبارها لم تعرف إلاّ متساوين، بينما كانت الأسرة مركز اللاّمساواة بالذات، وأن يكون المرء حرّا يعني ألاّ يكون موضوع ضرورة الحياة أو تحت إمرة طرف آخر، ولا يكون متسلّطا على نفسه[1]، بمعنى رفض التسلّط بكلّ أشكاله، وفي المجال الخاصّ أو الأسري لم تكن توجد هذه الحرية، فربّ الأسرة فقد كان حرّا لأنّه يملك القدرة على الخروج من البيت والدخول في المجال السياسي، حيث يكون الكلّ متساويين[2]، وهذه المساواة لا تشيه تصوّرنا الحديث عنها والذّي يعني العدالة، بل كانت أن يعيش المرء بين أشباهه وأن يتعامل معهم فقط لقد تفترض وجود بشر غير متساوين[3].

تصطبغ المساواة عند أرندت بطابع سياسي، وهذا هو معناها الأصيل، وليس العدالة كما هو معروف، وقد ارتبطت المساواة بالحرية في القديم، "كانت ماهية الحرية بالذات، أن يكون المرء حرّا يعني أن يكون متخلّصا من اللاّمساواة المحايثة للتسلّط، وأن يتحرّك في مجال لا يوجد فيه لا التسلّط ولا الخضوع"[4]، وهذا المجال هو بالذات مجال الحرية الذي يجمع بين اللاّمتساوين ويجعل منهم متساوين في القدرة على الكلام وعلى الفعل، لايمكن أن تكون إلاّ إذا كان البشر أحرارا أي لا سيّد لهم[5]، وهو ما أدركه رجال الثورات وأطلقوا عليه اسم الحرية العامّة، وهم على يقين تامّ بأنّها تقتضي امتلاك قسط

[1] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص53.

[2] المصدر نفسه، ص54.

[3] المصدر نفسه، ص54.

[4] المصدر نفسه، ص54.

[5] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص173.

من الشأن العام، وتلك الفعاليات المرتبطة بهذا الشأن لا تشكّل عبئا على الإطلاق، بل تمنح الذّين يقومون بهذا الشأن شعورا بالسعادة[1]، هو ما يعني الاستمتاع بصحبة الأتراب من المتساويين الذين خلوا من همّ الضرورة، أمّا الذّي يجمعهم فهو محبّة العالم والاهتمام بالحرية، وما يستثيرهم هو التوق للتميّز[2].

-المجال السياسي والمجال الاجتماعي: المشكلة في سياق الحديث عن هذا الموضوع هو أنّ المجال الاجتماعي والمجال السياسي أقلّ تميّزا، فقد أضحت السياسة وظيفة للمجتمع، وأنّ الفعل واللغة والتفكير بُنى فوقية فوق اهتمام المجتمع، وهذا الفهم جعل من الصعب إدراك الفوارق بين المجالين، ومنذ ارتقاء الاقتصاد إلى المجال العمومي، فإنّ كل الأنشطة التي تعود إلى المجال الأسري أصبحت اهتمامات جماعية، خاضعة لسيطرة الحياة وتدفقها[3].

يبدو أنّ تحليل أرندت مليء بالمتناقضات أو لنقل رفع الغموض عن كثير من المفاهيم المتداولة سياسيا، ويبدو أنّ المجال الأسري والاقتصادي هو واحد من تلك الأشياء التّي حالت دون بلوغ البشر هدفهم في تأسيس مجال عمومي، أين أصبح الاهتمام العام ليس الشأن السياسي ولكن الشؤون الاقتصادية والشؤون الخاصّة، وهو بالضّبط ما جرى وما يمكن أن يجري في أيّ ثورة لا يفرّق شعبها بين المجال العام أو السياسي، وبين المجال الخاصّ، والمشكلة أعمق بكثير لأنّه سيكون المكان الذّي طالما كان معقل الحرية، يصبح مرتع الشقاء والبؤس والحاجات البيولوجية.

اختفاء الهوة بين الخاصّ والعام التّي كان القدماء يتخطونها دائما، هو ظاهرة حديثة بالأساس[4]، والمشكلة الأساسية ليست إلاّ في ردم تلك الهوة بين المجالين والأسباب التّي أدّت إلى ذلك، في العصور اللاّحقة لسقوط الإمبراطورية الرومانية، وهذا السبب تلخّصه أرندت في حبّ الحياة وعدم القدرة على مغادرة الخاصّ والأسري الذّي يشعر المرء فيه بالأمان، الخوض في الأمور السياسية تتطلّب شجاعة، أي القدرة على مغادرة الخاصّ والارتقاء إلى العام[5]، لكن هذه الشجاعة لا تتوفّر

[1] المصدر نفسه، ص165.

[2] المصدر نفسه، ص165.

[3] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص54.

[4] المصدر نفسه، ص55.

[5] المصدر نفسه، ص56.

لدى الشعوب أثناء الثورات، بل نستطيع القول أنّها شجاعة ولكنّها ليست سياسية بل دافع لحبّ الحياة هو ما يقودهم نحو الساحات العامّة مثقلين بشقائهم للمطالبة بالحياة وليس بالحرية.

يزول الميدان العام حين تختفي القدرة الفعل، وعندما يصبح المواطن غير قادرا على أن يُرى أثناء الفعل، في هذه الحالة تصبح الأمور السياسية نتيجة للضرورة، تحتاج خبراء وليس الإدلاء بالرأي والاختيار السليم، وهكذا فالتمييز القديم بين الحاكم والمحكوم والذّي تلغيه الثورة يعود للظهور من جديد في صيغة التمثيل إذ لا يسمح للمواطنين يحول المجال العام ولا المشاركة في الحكومة فهي حكر على القلّة فقط[1]، وهذه القلّة لا تمارس الحرية ولكن فقط طموح للحكم.

عند هذه النقطة تنتفي الحرية وتزول ومعها يستحيل الحديث عن المجال العام، فليس كلّ اتّصال بين البشر ولا كلّ نوع من أنواع الاجتماع يتسّم بالحرية، فحيث يعيش النّاس معا، ولكن دون أن يتكوّن منهم مجتمع سياسي[2]، كما هو المجتمعات القبلية والحياة الأسرية كون ما يجمعهم ليس الحرية بل ضرورة الحياة، بالإضافة إلى كل هذا عندما لا يصبح العالم الذّي اصطنعه الإنسان مشهدا للفعل والكلام كما هو حال أنظمة الطغيان التّي تعيد رعايا إلى محيط المنزل الضيّق، فهي بهذا تمنع قيام ميدان عام[3]، واقعية الحرية مرتبطة بالمكان الدنيوي الذّي تظهر فيه، يمكن أن تقطن قلب الإنسان على شكل إرادة أو رغبة أو حنين لكن القلب مكان قاتم لا يعدّ حقيقة تقبل البرهان[4].

يتقابل في زمننا هذا الخاصّ مع الشأن الاجتماعي الذّي لم يكن لدى القدماء يساوي أيّ أهميّة تذكر، إنّ التحوّل حسب أرندت كان نتيجة الظروف الاقتصادية وطغيان الرأسمالية، وظهور الصناعة، حيث أصبح الاستهلاك أكثر انتشارا، بعدما كان الإنسان آمنا في قوته يعيش على عمل يديه من الأرض ومرتبط بها، لكن ذلك الشعور بالأمان اندثر وأصبح العمل

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص349.

[2] حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، المصدر السابق، ص187.

[3] Hannat Arendt , Between Past And Future,The Viking Press, New York, 1961, p149.

[4] حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، المصدر نفسه، ص157.

هو طريقة الإنسان للتحرّر دون الوصول إلى هذا الهدف، إنّه يعمل دون توقّف ولا يشعر بالأمان، تأمين حياته ضدّ الضرورة، التّي لم تكن في القديم مشكلة تذكر[1].

تأثير الخاصّ على مسار الشؤون السياسية قويّ جدّا وللأسباب نفسها تقريبا التّي عرضت في الفقرة السابقة، لكن ليس الاستهلاك وحده ما جعل المجال العمومي يختفي بل التفكير الفلسفي نفسه، الذّي ساهم بشكل ما في اندلا ع الثورة في القرن الثامن عشر، وتجعل أرندت من **روسو** أعظم الفلاسفة في عصره المسؤول عن تشويه مفهوم العامّ وطغيان الحميميّة الاجتماعية، ثورة الذاتية ضدّ المجتمع وتحميل هذا الأخير المسؤولية عن عدم قدرته على التعايش، ومن هنا كان هو الأوّل الذي جعل البشر في اغتراب عن مجتمعاتهم وغير قادرين على العيش داخل أنفسهم وداخل مجتمعاتهم[2].

ما ترمي إليه حنّة أرندت في كلّ تحليل هو محاولة فهم الأسباب التّي جعلت الفكر البشري يتغيّر في جانبه السياسي، كيف اختفى الشغف بالحرية، والرغبة بالظهور والمشاركة في الحياة العامّة، والأهمّ من كلّ هذا كيف فشل البشر في استرجاع كلّ هذا من خلال الأمل الوحيد وهو الثورة، وهي الحدث الوحيد أيضا الذّي يجعلنا نقف مباشرة بشكل لا مناص منه مع مشكلة البداية، والثورة هي محاولة لإحياء ذلك الشغف.

–المجتمع يقصي الفعل: تنبذ أرندت الاجتماعي ليس لأنّها لا تؤمن بضرورته، ولكن لأنّ المجتمع خطره على الفرد كبير، فإذا كان المجال السياسي هو التعدّد والكثرة، ومن صفات هذه الكثرة هو الاختلاف فإنّ المجتمع على العكس بالنسبة لها، لا يقوم على واقع التعدّد والاختلاف بل على الوحدة ونبذ الاختلاف تقول: "إنّ الأهمّ هو أنّ المجتمع، وفي كلّ المستويات، يقصي إمكانية الفعل، وهي إمكانية كانت مقصاة من البيت العائلي، بالمقابل يطلب المجتمع من كلّ واحد من أعضائه وعلى العكس سلوكا يفرض قواعد لا تحصى، وهي جميعا تسعى إلى جعل أعضائه يكونون عاديين، وإلى جعلهم يسلكون وفق السلوك المستقيم ويقصون الأفعال العفوية أو المكتسبات الخارقة للعادة"[3].

[1] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص59.

[2] المصدر نفسه، ص60.

[3] المصدر نفسه، ص 62.

يقصي الاجتماعي حسب أرندت إمكانية الفعل، الذّي هو جوهر الحرية، من خلال جعل كلّ أفراده يخضعون لنمط واحد من العيش خضوعا لقوانينه التّي تشجّع الذوبان في الجماعة، وتلغي كلّ إمكانية لفردانية متميّزة، أو لأفعال تخالف المعتاد، وهذا حسب المفكّرة ما يلغي المجال العام والجانب البشري للإنسان، ينتج المجتمع فردا ناقصا تماما لا يستعمل كلّ ملكاته لينتقل إلى مرحلة عليا من التجمّع وهي خلق الحرية وفرصة للحرية والاستمتاع بها.

تحاول أرندت أن تخبرنا بأنّ المجال العام غزاه المجتمع وقضى عليه، وهذه الظاهرة ليست فقط بعد الثورة وإنّما كانت حتّى أثناء الثورة، يوم تدفّق سيل من النّاس الأشقياء على شوارع باريس وأجسادهم تحكي قصص الفقر والشقاء، يومها تحوّل هذا المجال إلى ساحة اجتماعية، تحكي هموم النّاس، والمساواة التّي يتقاسمها أولئك الأشخاص هي مساواة في الوضع الاجتماعي، والمطالبة إنّما كانت بمحاولة الرقي في السلّم الاجتماعي، للتخلّص من الفقر والشقاء، تلك المساواة الحديثة القائمة على النزعة المحافظة المحايثة للمجتمع، وفقا لمعايير السلوك الذّي عوّض الفعل في العلاقات الإنسانية، وهذه المساواة أيضا تختلف عن المساواة القديمة حيث كانت تعني في المدينة الدولة اليونانية وجود المرء بين نظرائه المتساويين، والمجال العمومي تحكمه روح المنافسة، حيث كان على الفرد أن يميّز نفسه عن الآخرين، بواسطة نجاحات وأفعال غير قابلة للمقارنة أنّه أفضل من الجميع[1].

-الظهور: كان المجال العام حسب أرندت، مكان الظهور، حيث يمكن للبشر أن يكونوا هم أنفسهم، أو بعبارة أخرى مخصّص للفردية، لقد كان الفضاء الوحيد حيث بإمكان البشر أن يظهروا من كانوا بالفعل وما كان لهم مما لا يمكن تعويضه، "فمن أجل إمكانية المجازفة وبواسطة حبّ مدينة يقدّمها لهم جميعا، كان المواطنون يقبلون أن يأخذوا نصيبهم في تحمل أعباء العدالة والدفاع وإدارة الشؤون العامة"[2].

لا تقصد أرندت من خلال نبذها للخاصّ أن تقول بأنّه بدون أهمية بل على العكس تماما إنّها ترفض الحالة التّي يسيطر فيها الخاصّ على العامّ، وكيف أنّ الإنسان أخرج ما كان يخفيه في محيط منزله الصغير ليشاركه مع الآخرين وفي العلن في

[1] المصدر السابق، ص62، 63.

[2] المصدر نفسه، ص63.

المجال العمومي، هذا هو نمط الحياة السائد في الدول الحديثة، والتحوّل المدهش للبشرية، هو نوع من الانحطاط حسب رؤيتها، حتّى ولو كان يحكي مجموعة من النجاحات العلمية والتكنولوجية، ولكن على المستوى البشري والسياسي، أصبح الإنسان متدهورا خاضعا لمسار العلوم الطبيعية وقابل للإحصاء، هذا الأخير الذّي ينبأ باختفاء الفعل وأنّ أفعال الإنسان أصبحت على وتيرة واحدة تخضع للكمّ وللكثرة المقيتة فلا شيء خارج عن المألوف والمعتاد نمطية في حركة التاريخ لا تحكي أيّ قصة ولا تروي أيّ بطولة ولا تميّز[1].

ينتهي العالم بالنسبة لأرندت، عندما تغيب الفردية وتذوب في الجماعة، ولا يصبح هناك تقدير للأفعال الفردية ولا يمكن رؤية الإنسان للآخر، تتعذّر الرؤية بين البشر، ويقضي عليهم الاغتراب الذاتي، شعور بالغربة عن العالم والآخرين، انطواء يأويه البيت الصغير للفردية المقيتة التي تأبى المشاركة والتواجد مع الآخرين، "إنّ العالم المشترك ينتهي حينما لا نراه إلاّ من منظور آخر، حينما لا يملك الحقّ ليظهر إلاّ تحت منظور واحد"[2].

تحتاج الحرية حسب أرندت إلى دليل على وجودها وهذا الدّليل يمنحه لها المكان، وهذا المكان ما هو سوى صنع البشر، هو ذلك الرابط والعلاقة المشتركة بينهم التّي تتجلّى من خلال الفعل، في نهاية المطاف العالم دائما نتاج الإنسان، نتيجة حبّ الإنسان للعالم. الأثر ، بزوال هذا العالم المشيّد من قبل البشر لم يعد هناك شيء، والأخطر من هذا أنّه لم يعد هناك أحد للبدء بشيء جديد[3]، لأنّ البشر أضاعوا اهتمامهم بالعالم المشترك ويشعرون أنّهم لم يعودوا منفصلين ولا مرتبطين بواسطته[4] هذا وصف أرندت لواقع السياسة والإنسان بعد اختفاء الحرية والمجال العام، هذا الأخير لا يأخذ مفهوم المكان الفيزيائي الموجود في حيّز معيّن، لكنّه شيء معنوي لا يوجد ولا يرى بالعين المجرّدة إلاّ باجتماع البشر معا، في تلك العلاقة التّي تنشأ بينهم، ويختفي بمجرّد اختفائهم وتباعدهم، عندما تنحلّ تلك العلاقة، وإذن فشرط المجال العام، هو التواجد معا في علاقة مباشرة بواسطة الفعل تتجلّى في الظهور للآخر، والانكشاف العلني بدون قيود، للبشر قدرة

[1] المصدر السابق، ص 64، 65.
[2] المصدر نفسه، ص 79.
[3] المصدر نفسه، ص136.
[4] المصدر نفسه، ص75.

كبيرة على ربط أنفسهم مع بعض وفي تلك الحلقة بالذات حينما يقرّرون بشكل واع التواجد مع بعضهم بشكل حرّ غير مقيّدين بنزعات سوى الرغبة في التميّز ينشأ المجال العام، وبوسعنا القول هو علاقة روحية بشرية لا ترتبط بالمكان بقدر ما هي مفهوم عقلي بحت يتجسّد بالبشر وينتهي بانتهائهم.

3- من الشعب إلى المواطن: تقوم السياسة على واقع التعددية، أو بالأحرى على الكثرة وهذه الكثرة تأخذ صيغا متعددة في التعبير عنها، كانت قبل الثورات يطلق على هذا الواقع بالرعايا، وانتقل هذا الاسم خلال الثورة وبعدها ليأخذ صيغا عديدة منها الشعب المواطنين، ككلّ مفهوم في فلسفة حنة أرندت يخضع للتمحيص والتوضيح وإزالة اللّبس ليس فقط لمجرّد تقديم تعريفات منطقية وإنّما ليسهل على الدارس توظيف هذه المفاهيم في سياقها المطلوب وفيما يخدم كلّ قضية، والقضية الأساسية في هذا البحث هي توضيح وفهم الثورة ولن يكون المفهوم واضحا إلاّ بتوضيح مفهوم الشعب والمواطن.

يظهر اللّبس كلّه في مجال السياسة في تحديد مصطلحات مثل الشعب والمواطنين، مع أنّ كليهما قوّة سياسية لا يستهان بها، تقول حنّة أرندت: "يكون صوت الشعب كلّه موضع التعبير والبحث، بشكل سلمي ومنصف، واتخاذ القرار بالتفكير المشترك من المواطنين جميعا"[1]، ما يلفت الانتباه في هذا القول هو الجمع بين مفهوم المواطن والشعب في معنى واحد، على أنّهما قوة سياسية والشيء الآخر هو كلمة تفكير التّي تميّز المواطن عن الشعب، وهذا ما يجعلنا نطرح السؤال الأساسي هل للشعوب القدرة على التفكير سياسيا؟ وهل لهم القدرة على صنع الثورات والقيام بها؟ ما هو موقع كلّ من الشعب والمواطن في البناء السياسي؟ وما هو دور كلّ منهما؟

يجب أن نشير في البداية إلى أنّ كلمة شعب وكلمة مواطن قد أنتجتهما الثورات في القرن الثامن عشر، ومهما يكن من اختلاف تاريخي بين المفهومين إلاّ أنّهما أصبحا قوة سياسية، ولعلّ كلمة شعب الأكثر تأثيرا للأسباب التّي سنتعرّض لها لاحقا، أمّا فيما يخصّ ميلاد هذا المفهوم فكما قالت أرندت أنّ الثورة جعلت من الرعايا أنفسهم حكاما[2]، بمعنى حقّ اختيار من يحكمهم، بهذه الطريقة أصبح ذلك السواد الأعظم من النّاس قوّة سياسية لها تأثير كبير في تحديد الحكّام.

[1] Hannat Arendt, On Revolution, Benguin Books, England, 1990, p 250.

[2] انظر حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق.

– **مفهوم الشعب**:كلمة شعب في الحقيقة كانت تعني الطبقة الدّنيا وجموع الفقراء وهي كلمة فرنسية (peuple) حسب المؤرخ الفرنسي **ألبير سوبول** يقول في كتابه تاريخ "الثورة الفرنسية": "إنّ الجمهور الذّي كان يعمل بيديه وينتج أطلق عليه الملاّكون من أرستقراطيين وبورجوازيين كبارا تعبيرا يشير إلى الاحتقار هو كلمة الشّعب"[1].

كان التمييز قائما حسب ذات الكاتب بين مختلف الطبقات والأكيد أنّ هذا التمييز يطال فقط الفئات الشعبية والتي كما أشير سابقا تعني الذّين يعملون بأيديهم، وقد كان هذا التمييز قائما حتى في الثورة ذاتها، "ومن ذلك يمكن تقدير الفاصل بين اليعاقبة والثوار الشعبيين، بين البرجوازية الصغيرة أو المتوسطة وبين الفئات الشعبية بحصر المعنى"[2]، وتجدر الإشارة إلى أنّ كلمة شعب أو فئات شعبية لم تكن محدّدة تحديدا واضحا إلاّ بطريق العمل ونوعه، فكان من السهولة الانتقال من الفئات الشعبية إلى البرجوازية، وهي فئة من المالكين الصغار وأصحاب المتاجر والحرف[3]، فهل كان يعني أنّ الشعب يطلق عمن لا ثروة لهم أو بمعنى آخر على العمال الذين يخدمون كالعبيد؟ حسب سوبول نعم كان هذا هو مفهوم الشعب إنّهم في التصنيف الوضيع تماما بسبب عملهم الشاقّ.

يشير سوبول في تحليله للطبقات الاجتماعية ودورها في بعث الثورة وتحديد مسارها إلى أهمية الطبقات الشعبية، والمشكلة الأساسية لدى هؤلاء هي سبل المعيشة وكيفية ضمان الحياة خاصّة في المدن الكبرى أين تنتشر البطالة ويزداد الوضع خطورة في تنظيم العمل، والأجر والقدرة الشرائية لدى هؤلاء ويعزّز هذه الفكرة ارتفاع الأسعار وخاصة الحبوب فيصعب تنظيم الميزانية ونظرا لأهمية الخبز في التغذية الشعبية، يكون الخبز يشكّل نصف الدخل الشعبي[4]، يعني أنّ اهتمام هذه الطبقة ينصبّ على تأمين الخبز لأنّه يشكّل الغذاء الأساسي لها، فلا عجب إذن أنّ أرندت تشير إلى الثورة الفرنسية، وهي رمز الثورات الاجتماعية بثورة الخبز[5].

[1] ألبير سوبول، تاريخ الثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص38.

[2] المرجع نفسه، ص 39.

[3] المرجع السابق، ص39.

[4] المرجع نفسه، ص 41.

[5] انظر حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق.

يؤدي التغيّر الاقتصادي وارتفاع الأسعار إلى ضغط على الطبقات الشعبية التّي تكافح من أجل تأمين الحياة، وبالنسبة لدور الشعب في الثورة فقد وجّهته الزيادات في الأسعار وانخفاض القدرة الشرائية، "فإنّ مرحلة الارتفاع في القرن الثامن عشر جرّت معها زيادة في البؤس لدى الطبقات الشعبية. فكان للتقلّبات الاقتصادية نتائج اجتماعية واقتصادية مهمّة: لقد استفزّ الجوع رعاع الشعب"[1]، تذكر هذه التفاصيل في محاولة لفهم ما تعنيه كلمة شعب في الأصل وكيف تحوّلت إلى قوّة ضغط سياسية؟ فالعوامل الاقتصادية والاجتماعية هي السبب الوحيد الذّي يحرّك الطبقات الشعبية، التّي لا تملك أدنى معرفة بالمجال السياسي، إنّ الذّي يحرّك الجماهير الشعبية هو ندرة الخبز وتهديد الحياة، "لم يكن للجماهير الشعبية نظرة واضحة عن الأحداث السياسية. فقد حرّكتهم الحوافز الاقتصادية والاجتماعية. ولكن هذه الغضبات الشعبية كانت لها بدورها نتائج سياسية ولو لم تكن سوى زعزعة الحكم"[2].

تُستعمل الجماهير الشعبية لأغراض سياسية، بينما الحقيقة هي أنّ الطبقات الشعبية لا صلة لها بالوعي السياسي على الإطلاق وهنا تكمن خطورة المسألة في توجيه هذه القوة البشرية التّي همّها حفظ الحياة وتأمين الخبز لأهداف سياسية، ومآرب الحكم والسّلطة، هذا ما أكّد عليه **غوستاف لوبون** أنّ الجماهير الشعبية لا تحرّكها الأفكار ولا العقل إنّما العاطفة وعاطفة الشعب هي المحافظة على الحياة والشفقة التّي اعتبرتها أرندت سلاح فتّاك لهزيمة الثورة، حينما يشحن الشعب بالعواطف يمكن توجيهه بأيّ شكل كان، والسبب بالنسبة **للوبون** هو غياب الحكم العقلي[3].

يظهر من خلال هذه النّصوص أنّ الشعب بالإضافة إلى أصل الكلمة الوضيع، فهو قوّة عمياء تفتقد إلى المنطق والعقل، وتوجّهها ضرورة الحياة، الرغبة الكامنة في الحياة، والأدهى أنّ هذه القوة تساق تحت رحمة العواطف والآمال لتنفيذ مآرب سياسية، والمشكلة المؤرّقة بحقّ أنّ الثورات لا تتم إلاّ بهذه القوّة، ولا نستطيع أن نتهاون في مدى تأثيرها على مجرى الأحداث، وعلى نتائج الثورة في حدّ ذاتها، كلّ هذا طبعا هو احتمال قائم على فرضية أنّ فعلا الجماهير الشعبية هي

[1] المرجع السابق، ص 42، 43.

[2] المرجع نفسه، ص 44.

[3] غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، المرجع السابق، ص 25.

بتلك السلبية الملصقة بها من طرف هؤلاء الباحثين، ولن تتضّح المسألة إلاّ إذا تعمقنا أكثر في ماهية هذه القوة، ليست قبل الثورة وإنّما كقوّة سياسية أنتجتها الثورة ذاتها، في عملية دائرية، أو من خلال حلقة.

–الشعب قوة سياسية: ما يهمّنا حقّا في هذا البحث هو الجزء المتعلّق بالشعب كقوة سياسية، وهذا كان نتاجا للثورات التي جرت خلال القرن الثامن عشر، وإنّ الثورة لم تكن فقط بمكوّن واحد وهو الشعب والذّي يقصد به الفقراء، وإنّما أيضا ضمّت طبقات أخرى، وكلّ طبقة وغرضها الذّي من أجله تبنّت فكرة الثورة، "ولكن المقصود بالشعب لم يكن الفقراء"[1]، ولو أنّ الذّي أشعل الثورة كان هم الفقراء البؤساء، ولكن القضية لم تكن قضية بؤس ولا فقر في التأثير على مسار الثورة من قبل هؤلاء، وإنّما الأمر كلّه متعلّق بالتفكير الحرّ والقدرة على التفكير الحرّ، وهذا الأمر لا يستثنى منه الأغنياء، فكلاهما سيان الغني والفقير والبائس والفاسد معا[2]، إذن فجموع الشعب في الحقيقة هي الكتلة التّي بوسعها تحريك الأحداث السياسية لمسار ما بغضّ النّظر عن طبقة الانتماء.

من الأمور الصعبة جدّا في إدارة الشؤون السياسية هو الالتباس القائم بشأن مفهوم الشعب ودوره، يعتقد في كثير من الأحيان أنّ الشعب كما أشرنا هو جموع الفقراء والمحتاجين والطبقات المسحوقة، ولكن الأمر غير صحيح بالمرّة بالنسبة إلى حنّة أرندت، إذا كنّا نتحدّث عن الأمور السياسية، فكلمة شعب لا تعنى بالفوارق الطبقية، فكلّ الطبقات معنية بالأمر، وأنّ جوهر الشعب هو الاختلاف الطبقي وهذا بطبيعة الحال أمر طبيعي، منذ بدء الخليقة، لكن الأهمّ فعلا هو قدرة هذا المكوّن المختلف على التجانس في كتلة واحدة، إنّ من أخطر الأمور التّي يمكن مواجهتها في الحكومات هي انتشار الحقد بين الطبقات، نتيجة المركز الاجتماعي والثروة، وهو نفس الأمر الذّي يؤدي بطريقة جزافية إلى الاعتقاد بأنّ الشعب هو الجزء الفقير من مكوّنات الدّول والحكومات.[3]

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص91.

[2] المصدر نفسه، ص93.

[3] المصدر نفسه، ص94، 95.

إنّ المفهوم الأكثر التصاقا بالشعب هو الفقر، ولكن هل حقّا ما يهمّ هو القضاء على الفقر لدى الشعوب، وأنّ مهمّة الشعب الأساسية هي حماية حقّه في الثروة؟ الإجابة عن هذا السؤال تمكّننا من معرفة الدور الأساسي للشعب في السّلطة، تعتقد أرندت في الحقيقة أنّ الأصل هو حماية الشعب ضدّ الاستبداد والاضطهاد وليس ضدّ الاستغلال والفقر، فالشعب من قبوله تستمدّ السّلطات كلّها شرعيتها[1]، وبهذا تتحقّق دعوة الثورة بأن أصبح الرعايا أنفسهم حكّاما، حسب هذا الكلام يغدو الدّور الأساسي للشعب هو منح السّلطة حتّى لا يتمّ تجاوزها من قبل الحكّام المستبدين، بتوضيح الحقوق الكاملة للشعب، فالتأثير الذّي يلعبه الشعب هو منح السّلطة، ولكن هذه المنحة في حدّ ذاتها في كثير من الأحيان تكون مجرّد شعار من شعارات السلطات القائمة، ويصبح الشعب مجرّد أداة في يد الحكّام، والشيء المحزن حقّا هو أن يحيد الشعب عن كونه مصدر السّلطة ليتحوّل إلى كتلة عمياء توجّهها طرق الفقر والحقد بين الطبقات، هو التناحر بين طبقات الشعب، ما يجرّده من إمكانية القيام بالوظيفة الأساسية التّي هي له[2].

يعتبر الشعب كلمة مفتاحية في فهم الثورات، وكما قلنا من قبل أنّ هذه الكلمة كانت تعني ليس المواطنين ولكن الطبقات الدنيا، وهذه التفرقة بين طبقات الشعب، من شأنها أن تؤثر تأثيرا سلبيا على مسار الثورة، إنّ الطبقات الدّنيا تطالب بالمساواة في المركز الاجتماعي، والذّي من شأنه أن يجعل هذا المطلب شرعيا هو الشفقة التّي يتقاسمها ممثّلي الشعب في أحسن الأحوال مع الشعب نفسه بالنظر إلى المعاناة التي يكابدونها[3]، هذا المفهوم السلبي للشعب، يكون في كثير من الأحيان وبالا على الثورة، فالشفقة تتحوّل إلى عاطفة تحرّك الجماهير كما أشار من قبل **غوستاف لوبون**، وهذا يعني غياب العقل ويصبح بذلك تأثير المسألة الاجتماعية قويّا.

ترجع حنة أرندت هذا الفهم المشوّه للفيلسوف الفرنسي **روسو** الذّي جعل من الشعب كتلة واحدة موحّدة في إرادة واحدة، والأصل ليس الوحدة ولكن الاختلاف، وبهذا يخرق الشعب القاعدة الأساسية وهي وحدة الطبقات واختلافها،

[1] المصدر السابق، ص102.

[2] المصدر نفسه، ص102، 103.

[3] المصدر نفسه، ص103، 104.

والمهمّة هي منح السّلطة وليس طلب الشفقة، تشبّه أرندت قوة الجموع التّي تحدّث عنها روسو بالوحش متعدّد الرؤوس الذّي يطلب الخبز،[1] هذا واقع الحال فعلا لما يغيب الوعي عن الشعوب، نتيجة الاهتمام بالمسألة الاجتماعية وترك مسألة ضمان الحقوق ضدّ الاستبداد، هو ما يجعل الشعب فعلا يستحقّ هذه الكلمة بدل أن يكون قوّة سياسية لا يستهان بها.

–من الشعب إلى الجماهير: إنّ الوصف الذّي قدّمه روسو للإرادة العامة هو نفسه المظهر الذّي يظهر به الشعب في حالات الثورة، وتجدر الإشارة إلى أنّ مفهوم الشعب بهذا المعنى الخالي من الوعي ليس سوى جموع من البشر، أو بالأحرى جماهير وهذه الأخيرة كما يصفها **أورتغا** هي قوة سلبية أساسا وسلبيتها تظهر من خلال طريقة التفكير التي تظهرها إزاء الشؤون العامة وإزاء كلّ شيء عام، إنّ الجماهير حسبه هي جموع النّاس التّي تخلّت عن نمط حياة الأرياف والقرى وزحفت نحو المدينة، بتفكيرها ونمط عيشها، وثقافتها المحدودة وأسلوبها في الحياة، وهذا التمييز من قبله ليس احتقارا لجموع النّاس وإنّما لأنّ هذه الجماهير جعلت كلّ شيء مبتذل إن صحّ التعبير وبلا قيمة تذكر، رغبة الجماهير في امتلاك كل ما هو معروض والوصول إليه والاستمتاع به وتملّكه والسيطرة عليه، ليس هذا هو المشكل وإنّما في تحويل كلّ ما هو نخبوي إلى جماهيري أي أنّ الجمهور جعل كلّ شيء بطابع جماهيري مبتذل[2].

يختلف هذا الأسلوب اختلافا كبيرا عن نمط النّخبة في إدارة الشؤون السياسية بالخصوص، للنخبة نمط راق في التفكير إنّه يتعدّى المنفعة والمصلحة الخاصّة ليصل إلى مرتبة التفكير في فعل الأمور لأنّ العقل يمليها والواجب يدعمها، واجب من نوع خاصّ اتّجاه البشر والنّاس، ولهذا يعتقد **أورتغا** أنّ الجماهير جرّدت الفعل السياسي إن صحّ التعبير من جوهره الأساسي، وهو العقل والواجب وجعلته مرتعا لمتطلبات الحياة والنهم الذّي لا يتوقّف عن التطلّب، والساحات العامّة التّي كانت مقرا للنخبة أصبحت متاحة للجميع وبشكل يدعو إلى إعادة النّظر[3].

[1] المصدر السابق، ص130،131.

[2] خوسيه أورتغا إي غاسيت، تمرّد الجماهير، المرجع السابق، ص07.

[3] المرجع نفسه، ص10.

استعراض هذا الرّأي مهمّا جدّا في هذا السياق ذلك أنّه يبيّن كيف يؤثر الوجود السلبي للجماهير على مسار الفعل السياسي، وهذه الجماهير هي نفسها الشعوب التّي تظهر في الثورات مقتحمة الساحات العامّة وهو تقليد يعود إلى القرن الثامن عشر، والفارق حقّا بين كون الجمهور شعبا أو العكس حسب معيار أورتغا هو العقل، هو نفس المعيار الذّي تحدّث عنه لوبون من قبل، ما يمنحنا حجّة على صدق فرضيتنا الأساسية القائلة بالوعي الشعبي ودوره في إنجاح الثورات من عدمها، كما أنّه يعطينا الحقّ كذلك في التمييز بين الوجود السلبي للشعب و الوجود الايجابي، ففي الحالة الأولى نستطيع أن نطلق عليه جمهورا وليس شعبا، فالجماهير حسب الكاتب **أورتغا** ليس لها همّ سوى الاستمتاع بالملذّات مهما كانت واعتبارها من حقّها ولا أحد يحرمها منها، هذا بالضّبط ما يمكن أن يؤثر على أيّ ثورة مهما كانت، والمسألة الاجتماعية بمفهوم أرندت هي أكبر العوائق التّي تقف في سبيل نجاح الثورات فلا هي حلّت هذه المسائل ولا هي تنجح في التأسيس للحرية[1].

يصبح الرهان كبيرا جدّا على الشعوب لصناعة مصيرها خصوصا أنّه قد سبق القول بأنّ دور الشعب يتجلّى في المطالبة وتأمين الحقوق التّي تحميه من ظلم السلطة وانتهاكها، وليس هناك من وسيلة لهذا إلاّ عن طريق الثورة، كما لا يمكن الوصول إلى هذه المرحلة إلاّ عن طريق الوعي، ولكن هل الشعوب فعلا تدرك هذه القيمة السياسية لوجودها بعيدا عن كونها مجموع إنسان يطلب الحياة، كلّ ما تقتضيه هذه الكلمة من متطلبات؟

تستحيل الإجابة عن سؤال بهذه الضخامة، ليس لأنّه بالفعل لا توجد إجابة ولكن لأنّه يصعب حقّا التنبّؤ بأفعال الشعوب وقت الأزمات السياسية، ويصعب بالفعل تقدير مدى الوعي الذّي وصلوا إليه ليدركوا ببساطة المهمّة الأساسية الموكلة إليهم، بصفة أنّ الشعب هو مصدر السلطة في مختلف التشريعات، وعليه يمكننا أن نتساءل حقّا هل يمكن الثقة في الشعوب لإدارة الثورات؟

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق ص90.

–الشعب والثورة: إنّ طرح سؤال كهذا مبرّر جدّا وذلك نتيجة المآلات القاسية التّي وصلت إليها كثير من الثورات عبر التاريخ الحديث، "حينما لا يستطيع أحد الاتفاق مع الآخر كما هو الحال في مجتمع الطغيان، أو في المجتمع الجماهيري أين يسلك البشر كلّهم نفس المسار كما لو كانوا أسرة واحدة"[1]، أو في حالات العنف نتيجة الغضب والحقد بين الطبقات طلبا للعدالة الاجتماعية التّي تعني بالنسبة لهم العيش في ظروف مماثلة لكلّ أفراد المجتمع دون استثناء[2]، هذه هي المآلات المحتملة لعدم إدراك الشعوب لقيمة صوتها في بناء سياسات ناجحة على المدى الطويل.

لكن السؤال المطروح هنا كيف يحوز أفراد الشعب على تلك الشرعية التّي تخوّلهم قيادة مثل تلك الأحداث المصيرية كالثورة؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال فقط نشير إلى أنّ هذا المفهوم الحديث للشعب لم يكن موجودا قطّ في التنظيمات السياسية قبل ثورات القرن الثامن، وليس هذا وحسب بل الشرعية التّي تساءلنا حولها لم تكن متاحة لجميع الرعايا في الدول والممالك المختلفة، فالمواطن –وهي الكلمة المفتاح التي ينبغي فهمها جيّدا في سياق هذا البحث–، كان يتمتّع بصفات وحقوق مميّزة خوّلته لحيازة الشرعية التّي تمكّنه من ولوج المجال العام والمشاركة فيه.

–المواطنة بديلا للشعب: ترجع حنة أرندت إلى التقاليد الغربية القديمة في المجال السياسي، لتستنبط فكرة المواطنة، وأحسن نموذج حسبها هو المدينة الدولة الإغريقية والجمهورية الرومانية، ولفهم فكرة المواطنة لابدّ من ربطها بشكل ما بالمجال الحياتي الخاصّ للنّاس، وتقسّم أرندت بين المجال الخاصّ والمجال العام، فالأوّل تقصد به كلّ ما يتعلّق بالحياة وضرورتها والحفاظ عليها بالأكل واستمرار النسل، ومنه كان تقسيم الأدوار بين الرجل والمرأة فالرجل يعمل خارج المنزل لتأمين ما يحفظ الحياة، بينما المرأة مهمّتها الحفاظ على استمرار الجنس بالولادة، هذا النوع من الحياة خاصّ جدّا يوجد داخل المنزل ولا يخرج خارجه، وفيه كلّ التنظيمات الاجتماعية التّي تترجم العلاقات بين الأسر حسب المصلحة الاقتصادية وما يمكن أن يكون ضرورة للحياة[3].

[1] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص79.

[2] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص72.

[3] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص82.

إنّ الأب هو صاحب السّلطة داخل المنزل والذّي يمكنه الخروج خارجه، بمعنى أنّه يتمتّع بالحرية التّي تخوّله التنقل والخروج من البيت، وشرط الخروج عند أرندت هو قدرته على أن يتخلّص من أعباء العمل المنزلي وهذه الطريقة تعني أنّه غير موجود تحت العنف والإكراه، لأنّ هناك من يقوم بهذه المهمّة بدلا عنه، وهم العبيد والخدم، فهم ليسوا أحرارا لأنّهم تحت وطأة العنف الجسدي وهو العمل الشاقّ، وإذن هذه الحرية التّي تمتّع بها المواطن اليوناني والروماني هي التّي جعلت منه عضوا مشاركا في الشؤون العامّة إذ لا همّ دنيوي يحمله على كاهله، ولا عنف يرزح تحته، كما هو حال العبيد، وإذن فالمواطنة كانت تقتضي التخلّص من ضرورات الحياة وهمّها، والقدرة على الخروج من البيت الصغير أين توجد الحياة بكلّ ضروراتها[1].

يأخذ مفهوم المواطنة في التقليد الغربي القديم مفهوما ضيّقا وواسعا في نفس الوقت، ضيّقا لأنّ المواطنة تكون حكرا على قلّة فقط من النّاس وممّن يتمتعون بالحرية ولا همّ حياتي يربطهم بالبيت، وواسع لأنّه يرتبط حصرا بمفهوم الحرية التّي لن تتحقّق إلاّ إذا خرجنا من نطاق البيت الصّغير الذّي فيه تتجلّى الحياة بأوسع معانيها وتطاردنا في كلّ لحظة، إنّ القدرة وحدها على تجاوز أسوار ذلك البيت هي بمثابة قفزة من الخاصّ إلى العام ورغبة في المشاركة في الشؤون العامّة دون حواجز تذكر، إنّها تتطلّب شجاعة لا مثيل لها، وكانّ المرء يترك الحياة والبيت وراءه ويبحث عن التميّز والمشاركة والتوق في الظهور، والشغف الذّي لا حدود له لإظهار البشرية.

تحاول أرندت من خلال هذا النموذج المتميّز للمواطن اليوناني والروماني، -الذّي اختار الحرية بخطوة جريئة تماما بالخروج من البيت-، أن تجد له حضورا في العصر الحديث، وخصوصا بعد الثورات السياسية التّي كانت بداية المطالبة بالحرية، والحرية ليست سوى ايجاد شكل جديد من الحكومة وبيت آمن للحرية، ولكن هذا الطموح العالي الذّي تهدف إليه أرندت اصطدم بالكثير من العوائق منها أوّلا وأخيرا المسألة الاجتماعية، التّي ميّزت أغلب الثورات السياسية في القرن

[1] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص85.

الثمن عشر، وعلى رأسها الثورة الفرنسية، إنّ المسألة الاجتماعية تعادل كما هو في القديم مشاغل البيت وضرورات الحياة، ولكن هذه المرّة بشكل لافت أكثر ومتطلّب أكثر[1].

هل يمكن القول أنّ المواطنة لا يمكن تحقيقها في ظلّ الدول الحديثة، ما لم تختفي المسألة الاجتماعية من الوجود؟ يصبح الجواب على مثل هذا السؤال معقدا أكثر ويبدو في نقطة معينة وكأنّه بلا جواب، وذلك لأنّ معايير المواطنة تغيّرت ولم تعد كما هي في الماضي، وربّما يمكن الاعتراض على الطموح العالي لأرندت في استرجاع التقاليد الغربية فيما يخصّ فكرة المواطنة، وخصوصا وأنّ فكرة العبيد قد اختفت، والعمل أصبح ضرورة اجتماعية أكثر وأكثر، إنّه كما قال جيفرسون ربّما لم يعد هناك وقت كاف للنّاس حتّى للالتفاة إلى المجال العام والمشاركة فيه، ومن جهة ثانية ظهور التمثيل النياني في المجالس السياسية سحب إمكانية المشاركة حتّى لمن لهم القدرة على ولوج المجال العام[2].

يوصل هذا الطرح إلى فكرة اختفاء المواطنة من مجال الشؤون السياسية، وتغدو مجرّد فكرة تزيّن الجدالات العقيمة للسياسيين، ونفتح المجال لتلك الكثرة من الشعوب المثقلة بشقائها، في هذه النقطة يمكن الفصل بين مصطلح الشعب والمواطن، وحسب كلّ التعاريف ولتفسيرات المقدّمة من قبل في جزء من هذا البحث عن مفهوم الشعب، نجزم أنّ الشعب هو المفهوم السائد في الدول الحديثة، وهو انتصار للمسألة الاجتماعية على حساب الحرية، إنّ في الشعب يمكن أن نجد الشقاء والفقر والحرمان كلّه يظهر على السّطح ويطلب التعاطف لزاما وحقّا مشروعا لا يمكن التنازل عنه، في حين المواطنة فكرة معقولة تناقش بوعي تامّ كون المواطن متحرّر من فكرة الخوف ومن الفقر، من البيت وضرورة الحياة، في المواطنة تتجلّى فكرة المصلحة العامّة على الخاصّة، المطالبة بمشاريع على المدى الطويل لمستقبل الأجيال، المواطن يعيش الحرية ويؤسس لها كونها هي الضامن الوحيد لسلامة التنظيمات السياسية[3].

[1] حنة أرندت في الثورة، المصدر السابق، ص83.

[2] حنة أرندت في الثورة، المصدر السابق ، ص180.

[3] انظر المصدر نفسه.

يتجلّى الفارق الواضح بين الشعب والمواطن في أنّ الأوّل يطالب بالمصلحة الخاصّة الآنية بينما الثاني يناقش من أجل المصلحة العامّة، كما أنّ ما لوحظ في الانتفاضات الشعبية أو لنقل الثورات التّي قادتها الشعوب كانت كلّها عنيفة وإن لم تكن عنيفة يغلب عليها طابع اللاّوعي الذي يرفض الاستماع ولا يمكنه المحاججة بشكل عقلاني في ما يخصّ المصالح العامة، عادة ما يكون الثوران الشعبي مصاحب للغضب والانفعال الذّي يؤدي في النهاية لمزيد من العنف[1]، يمكن الاعتراض على هذه الصورة القاتمة للشعب في المجال السياسي بالقول أنّ المواطن هو شخص من الشعب، بالتأكيد نعم، المواطن هو شخص من الشعب، ولكن السؤال هو كيف يمكن المرور من الحلقة الأولى إلى الثانية؟

يحمل مشروع حنة أرندت السياسي بأسره فكرة عن المواطنة التّي ظهرت في لحظات معيّنة سجّلها التاريخ الإنساني وبالنسبة إليها كانت اللّحظتين اليونانية والرومانية هي أولى النماذج على حقيقة المواطنة الأصيلة، تليها بعض اللّحظات الأخرى في زمن لاحق، إبان الثورة الأمريكية، التّي نجحت في التأسيس لشكل جديد من التنظيم السياسي، وخلال تحقيق هذه الفكرة ظهرت المواطنة الأصيلة لمرة أولى في التاريخ بعد قرون من الاختفاء، كان ذلك لما رغب سكّان أمريكا في تأسيس شكل جديد من الحكومة ونظّموا أنفسهم في دوائر شعبية تناقش القضايا السياسية وتتداولها بكلّ فخر، ولم تذكر قطّ المسألة الاجتماعية فالهدف كان تأسيس الحرية، وهذا التنظيم الشعبي النبض الحقيقي للتأسيس الجديد، وظهرت تباعا فيما بعد خلال الثورة الفرنسية في ما يسمّى بالجمعيات التأسيسية لكنّها لم تفلح للأسف في الحفاظ على نفسها لأنّ الطغيان والمسألة الاجتماعية اخترقتها، وظهرت مرّة ثالثة في الثورة الروسية تحت مسمّى مجالسRàte [2].

يتمّ ذكر هذه النماذج لتبرير فكرة الانتقال من الدائرة الشعبية إلى المواطنة، فيمكن للشعب إذا تميّز بالصفات المذكورة آنفا بحيث يتجاوز البيت وجدرانه والحياة وضرورتها للتفكير في شيء أعلى والغاية هي الحرية، والمنفعة هي المتعة الأصيلة بصنع القرارات والمشاركة فيها، وعليه فالمواطنة نخبة متميّزة عن الجماهير الشعبية، ونقطة تميّزها هو وعيها الكامل بطرق الممارسة السياسية والمصلحة العامّة التّي تبقى غلى الأجيال اللاّحقة، وربّما يمكن القول أنّ فكرة **أورتغا** عن النخبة وتناقضها مع

[1] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص71.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص366.

الجمهور يمثّل بحقّ الصورة الأصيلة للمواطنة المنشودة، فمن صفات النّخبة أنّها تسعى للتميّز وتتجاوز الذاتية الفردية والأنانية[1].

قد يعترض قائل على هذا التمييز بين الطبقة الشعبية ومفهوم المواطنة، بالقول كيف لا يمكن للشعب أن يكون له حقّ سياسي؟ نجيب عن هذا السؤال بالقول أنّ المواطنة وجود سياسي متميّز لا غنى عنه للحفاظ عن بيت الحرية آمنا، بينما الشعب له وجود جماهيري له الحقّ في الحماية والحفاظ على ممتلكاته ومصالحه، والحرية في إدارة شؤون حياته[2]، هذه هي المتطلبات الشعبية كلّها، الرّغبة في الحياة بأوسع معانيها، وقد نجرأ على تسميتها نهم الحياة، بينما المواطن هو حقّ سياسي بحت يدار بالشغف والرّغبة في التميّز والوجود مع الآخرين، لصنع عالم متميّز تسكنه الحرية، إنّها الفئة التّي تمنح الطبقات الشعبية شروط الحياة والتنقل والملكية وغيرها، لأنّه لا يمكن تحقيق الحياة في دولة لا تعرف للحرية طريق وتكفلها لمواطنيها.

-التخفي والظهور: يطرح السؤال كيف يتمّ الظهور للمواطن وكيف يمارس حقّ المشاركة؟ تعالج حنة أرندت مسألة الظهور من منظور فلسفي ومن ثمّ سياسي، وذلك لتتبيّن أهميّة القضية في المجال السياسي، مادام الأمر متعلّق بالمواطنة، التّي تستوجب فضيلة معينة إن صحّ التعبير، فالسياسة هي مجال الكذب والنفاق، هذا هو الحكم الشائع عنها، لتجاوز هذا الأمر وليمكن الظهور الواضح الصريح، حتّى تكون هناك مصداقية للمجال العام، تطرح أرندت بديلا فلسفيا بامتياز من شأنه أن يقضي على مثل النفاق السياسي الذّي يتخفى خلفه كثير من صنّاع السياسة، وتستند إلى رأي فيلسوفين اثنين سقراط الذّي يعتبر الظهور هو مطابقة بين الذات الداخلية والخارجية بمعنى الظهور أمام الآخرين كما ترغب بالضبط بالظهور أمام نفسك، وموقف **ميكيافيللي** الذّي يرى في الظهور هو رغبة ذاتية بحتة إذ يمكن للمرء الظهور أما الآخرين كما يرغب هو بذلك، ومن الناحية السياسية كان كلا الفيلسوفين مشغول بمسألة الجريمة الخفية وليس بالكذب[3].

[1] خوسيه أورتغا إي غاسيت، تمرّد الجماهير، المرجع السابق، ص10.

[2] انظر حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه.

[3] المصدر السابق ، ص140

يبدو أنّ المسألة المهمّة فعلا هي قضية التخفّي والظّهور، ومطابقة المخفي للظاهر من الفعل، فالظاهر هو ما يرى من قبل مشاهدين والباطن هو يشاهد من قبل الذات فقط وسقراط في هذه الحالة يرى أنّه من الضّروري أن تكون الذات هي نفسها المشاهد والفاعل في نفس الوقت هذه المطابقة بين الحقيقة والمظهر هي ما يضمن استمرار الفعل، ففي النّهاية لاشيء يبقى خفيّا على النّاس والآلهة حسبه، مطابقة سقراط هي التزام صارم من الذات اتّجاه نفسها أوّلا ثمّ اتّجاه الآخرين، "علما أنّ المدينة (polis) والميدان السياسي بأسره، كان حيّزا للمظاهر من صنع الإنسان، حيث تكون الأفعال والكلمات الإنسانية معروضة للجمهور الذّي يشهد واقعيتها ويحكم على جدارتها"[1].

يظهر النفاق في هذا الحيّز كما الخداع والكذب كذلك وكأنّ البشر بدل من الظّهور وعرض أنفسهم، قد خلقوا أطيافا وأشباحا لكي يخدعوا بها الآخرين، إنّ هذه الأوهام قد غطّت الظواهر الحقيقية ليس إلاّ، كما لو أن وهما بصريا ينتشر فوق الشيء المنظور فيمنعه من الظهور، إنّ المنافق ليس كالكذّاب، فهو شخص يتصنّع الفضيلة أي أنّه يؤدّي دورا منح له على المسرح فهو يحاول دائما تصنّع الفضيلة وهو شخص طموح جدّا من النّاحية النّفسانية [2].

يلغي المنافق حسب أرندت من العالم الذّي حشد فيه الأوهام والأشباح الكاذبة، صميم الاستقامة التّي منها يبرز المظهر الحقيقي مرّة أخرى، أي ذاته غير القابلة للفساد. في حين لا يوجد فرد بصفته فاعلا يمكن أن يدّعي أنّه غير فاسد وغير قابل للإفساد، فالأمر لا يصدق بشأن الذات الأخرى المشاهدة والتّي يجب أن نظهر أمامها دوافعنا وظلام قلوبنا وما نفعل وما نقول على الأقلّ، إنّنا في هذه الحالة شهود لا على نياتنا وإنّما على سلوكنا، قد يكون الإنسان شاهد صدق أو زور ولكن جريمة المنافق أنّه شاهد زور على نفسه[3].

توجد الاستقامة تحت غطاء أيّ رذيلة إلاّ رذيلة النفاق، فالمنافق له القدرة على إخفاء رذائله لأنّه لديه شعور بأنّها غير صالحة لكي ترى، والنفاق حسبها هو الرذيلة التّي ينكشف الفساد، وفي حين يكون النفاق قائما تنطلق سلسلة الرعب

[1] المصدر السابق، 142.

[2] المصدر نفسه، ص142.

[3] المصدر نفسه، ص142، 143.

والإرهاب للمعارضين السياسيين نتيجة سلسلة الحنث بالقسم والأيمان، وكأنّ النفاق يختبئ تحت غطاء فضيلة الاستقامة بالقسم والأيمان والصدق، ولكنّه سرعان ما ينكشف للآخرين في السلوك المناقض تماما، "وأينما أبيح للمجتمع أن ينتهك ويتكاثر، ومن ثمّ يجتاح الميدان السياسي ويتشرّب منه، ومن ثمّ يستوعبه في نهاية المطاف، فإنّ المجتمع يفرض أعرافه ومستوياته الأخلاقية ومكائده، وكذلك خيانات المجتمع الراقي، وعندها تقوم الطبقات الدّنيا من المجتمع بالردّ عن طريق العنف والقسوة"[1].

–النفاق: يتجلّى النفاق على وجهين اثنين في الظاهر بؤس الشعب وشقائه، فهو متصّف بعدم الرّحمة وفي الباطن فساد السّلطة وطغيان طبقة الأغنياء، فتكون الثورة هي كشف قناع النفاق وإزالته بكشف الفساد، إلاّ أنّ المعنى العميق في المجازات السياسية المتعدّدة المستمدة من المسرح هو المعنى الذّي يصوّر أحسن تصوير بتاريخ الكلمة اللاتينية Persona والتي كانت تعني شخصا من أشخاص الرّواية أو المسرحية. أمّا معناها الأصلي فيفيد القناع الذّي اعتاد ممثّلي المسرح ارتداءه وله وظيفتان أوّلا يخفي الملامح الأصلية للممثّل واستبدالها بملامح أخرى وبطريقة تسمح للصوت بالانطلاق[2].

أضحت كلمة Persona بهذا الفهم المزدوج للقناع الذّي ينطلق منه الصوت مجازا استعراريا وانتقلت من لغة المسرح إلى اللغة القانونية، فكان التفريق بين الفرد الخّص في روما القديمة والمواطن الروماني هو أنّ هذا الأخير كان لديه Persona أي شخصية قانونية، والأمر وكأنّ القانون قد ألصق به دورا من المتوقّع أن يؤدّيه على المشهد السياسي، بشرط أن يكون صوته قادرا على الانطلاق، والنّقطة الأهمّ هي أنّه ليس الفرد الطبيعي هو الذّي يدخل المحكمة وإنّما شخص ذو حقوق وواجبات وضعها القانون هو الذّي يقف أمام القانون، ومن دون هذه الشخصية Persona فيكون شخصا دون حقوق وواجبات[3]، "ربّما رجل طبيعي – أي كائن إنساني أو إنسان بالمعنى الأصلي للكلمة، وتشير إلى واحد ما خارج نطاق القانون والكيان السياسي للمواطنين، كعبد مثلا– لكنّه بالتأكيد كائن غير ذي صلة سياسيا"[4].

[1] المصدر السابق، ص145.

[2] المصدر نفسه، ص147.

[3] المصدر نفسه ص147.

[4] المصدر نفسه، ص 147، 148.

يظهر بوضوح مفهوم المواطنة الذّي تسعى أرندت إلى ترسيخه، فهو بالتأكيد يختلف عن معنى الشعب، وما يكمن في هذا المفهوم هو مجموع أناس طبيعيين وأفرادا طبيعيين وما إن يتحوّل الأمر إلى وجود قانوني وشخصية قادرة على مواجهة القانون نكون بصدد المواطنة، والهدف من الثورة حسب أرندت بهذا المعنى هو التأسيس لشخصيات قانونية أو بالأحرى تثبيت الشخصيات القانونية والمطالبة بها حتّى يتسنى لجموع الشعب المطالبة بالحقوق أو خلع السّلطات وهذه هي القوّة الأصيلة للثورة وفهمها الواعي.

يتضّح بشكل لا ريب فيه تركيز أرندت عل إنشاء مجالات للظهور بأسس دنيوية، وفي المجال العام يكشف من هو المرء، أي المواصفات المميّزة التّي لا تظهر خلال الأنشطة البشرية الأخرى، فإنّ قضية كيف يكشف النّاس عن أنفسهم وما هي الغايات التّي تدفعهم وتلهمهم، تصبح بمثل أهمّيتها، إنّ الأمر يتعلّق بشأن أكثر عمومية، بشأن الفاعلين المحتملين مستقبلا، بأسس ذواتهم بوصفهم كائنات قادرة على المساعي الدنيوية، وفي هذا السياق تحتل مسألة المعنى، مسألة "من أجل" مكانا مركزيا، وتشير أرندت ضمنيا إلى أنّ الأشياء المادية التّي يواجهها البشر، بما فيها عمليات الاستهلاك الواسعة التّي تسمّى ثقافة تفقد القدرة على تأسيس حسّ المكان عند النّاس، عندما تفشل في تأسيس إمكان إدخال البشر في العالم، ولا تتيح المجال أمام إطلاق شيء ما جديد يكسر روتين الوجود اليومي[1].

يؤثر هذا الفقدان بشكل عميق على الغايات التّي يطوّرها النّاس، إنّ الأشياء التي تخفق في التّوحيد في حين تفرّق بين النّاس في عالم مشترك يمكن إيجاد سبل للتفاوض بشأنها بين أفراد يسعون لإيجاد سبيل في العلاقات التي هم بشأنها، إنّ النّاس فيما يفعلون يمكنهم التّعبير عن نوع من العقلانية في اتّساق السلوك، وهذا هو بالضّبط الموقف الذّرائعي الذّي يجعل النّاس يجتمعون "مع" أو "ضدّ" بعضهم بعضا، وهذا الإطار الذّي يعبّرون به هو بمنزلة الشخصيات أي هم معارضون "لماذا" ويعرضون "من" وخلافا للجوهر الأصيل الذي يكشف في الظّهور يمكن خلق شخصية[2] في النّفاق كما أشرنا إليه سابقا.

[1] فيليب هانسن، حنّة أرندت: السياسة التاريخ والمواطنة، المرجع السابق، ص114.

[2] المرجع نفسه، ص114، 115

يمكن الآن الفهم بوضوح لمسألة المواطنة عند أرندت فمن جهة هي صفات معيّنة يحوزها الشّخص تميّزه عن غيره، وتسمح له بالظهور العلني دون نفاق ودون قناع، ومن جهة ثانية هي حماية وغطاء قانوني بدونه يصبح الفرد مجرّد إنسان طبيعي لا وجود سياسي له، هذه الصفات التّي يتمتّع بها المواطن وتميّزه عن غيره تمكّنه بذلك من أداء مهامه المتمثّلة في المشاركة في الشؤون العامّة السياسية، وكذلك تأسيس دولة وحكومة جديدة تمثّل المواطنين وتمنح لهم الحماية اللازمة لأداء مهامهم المنوطة بهم، فالمواطن بالنسبة لحنة أرندت ليس فقط من يقوم بالمشاركة في الشؤون العامة ولكن أيضا من يؤسس لنظام سياسي جديد[1]، هذا المفهوم الأخير للمواطن هو بالضبط ما يمكن أن يصطلح عليه بمواطن الثورة، مهمّته الأساسية التأسيس لنظام جديد حيث تحفظ الحرية ويمكن فيه أيضا الحفاظ على المواطنة، فالسياسة عند أرندت تقتضي ليس فقط الحفاظ على الحرية في المجال العام ولكن أيضا بتلك العلاقة التّي تربط الدولة بمواطنيها[2].

-اختفاء المواطن: تختفي هذه الصورة الفضلى للمواطن مع تعقيدات الحداثة التّي عقبت الثورات السياسية، والحفاظ على مكاسب الثورة كان من أصعب الأمور التّي واجهت الثورات سواء الناجحة منها أو الفاشلة، إنّ مواطن الثورات عاد من جديد إلى خزي الظلام والمجهولية، التّي كان عليها قبل الثورة، إنّ التّأسيس قد قضى على كلّ فرصة لاستمرار دور المواطن في النظام الجديد، وأصبح المنطق منطق الشّعب الذّي يملك السّلطة ولا يملكها، شهادة جفرسون وهو يلاحظ ما أنجزته الثورة وما أخفقت فيه ينتبه أنّه قد أقصى المواطن من جديد[3]، وكأنّ ما صنعه بالأمس لم يعد يملكه اليوم، هذا أحد أسوء مخلّفات الثورة.

تلك الحالة من الإقصاء للمواطن من المجال العام، نتج عنها انسحاب المواطن وظهور الإنسان من جديد، والإنسان هو كما توضّح في نصّها **الوضع البشري**، هو ذلك الوجود قبل السياسي والاجتماعي الذّي يتطلّب كلّ مظاهر الحياة

[1]Francis Moreaut , Citoyenneté et représentation dans la pensée, politique de Hannat Arendt, Sociologie et société ; vol XXXI, n°2, automne, 1999, p175.
[2]Ibid, p175.

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص190.

ويسعى إليها[1]، تمثّل الحالة الحديثة للمواطن بذلك الشكل الرّهيب وكأنّه ارتداد إلى الوراء إلى حالة ما قبل السياسي، وتصف هذه الحالة بأدّق تفصيل في نصّها **أيخمان في القدس**، أين تحوّل المواطنون إلى جماهير يسهل التحكّم بها لا رأي سياسي لها، تجنّد بواسطة الإعلام تخضع لشخص واحد، بطل وهم، وعدوّ مصطنع بفكرة عاطفية، وهنا في هذه الحالة يصدق رأي غوستاف لوبون، الذّي يعتقد أنّ الشعوب تشحن بالعواطف، صحيح أنّه يمكن القول أن التعددية موجودة ولكنّها سلبية تماما بسبب فقدانها للاختلاف، الجمهور الجديد ينبذ الاختلاف ويبحث عن الوحدة المقيتة تماما، لا معارضة، ولا رأي انسحاب تامّ [2].

ما جرى بالفعل هو ظهور الأنظمة التوتاليتارية وهي أنظمة تنبثق في حال فشل الثورة في تحقيق مبدئها الذّي قامت عليه من قبل، وهذه الأنظمة لا تعترف بالحرية ولا بالفردية ولا بالمواطنة، أنظمة قمعية في باطنها تتمحور حول بطل واحد يقود الأمّة نحو شيء يختلف طلبه من نظام إلى آخر، وهذا النظام غير المسبوق تاريخيا في السياسة، أسوء من الاستبداد نفسه، إنّ الذّي جرى تكريسه من خلال هذا النّظام هو تجريد الإنسان من مواطنته التّي تجعله واحدا من مجموعة متميزة تسعى إلى خلق عالم متميّز بينهم، في المشاركة السياسية، إنّ الفردية التّي تؤكّد عليها أرندت بوجهها الإيجابي والتّي تعني بها حقيقة التميّز الذّي ينفرد به الإنسان بالمولد، تتحوّل في ظلّ هذا النّظام إلى فردية مقيتة تخصّ الفرد والجماعة معا.

يشتغل جهاز التوتاليتارية بطريقة منظّمة تماما، بحيث يسخّر كلّ القوى البشرية والتكنولوجية لتجسيد فكرته في السيطرة على الشعب، وبالعودة إلى فكرة أورتغا الذّي يقسّم الشعب إلى العوام أو الجمهور وطبقة النخبة، فإنّ هذا النّظام كما توضّح أرندت يشتغل على مستوى كلا الطبقتين باستغلال واحدة للسيطرة على الثانية، إنّ الطاقات التّي يحملها المثقّف أو النّخبة بلغة **أورتغا** توجّهها وتستغلّها التوتاليتارية من أجل إخضاع الشعب، من خلال وسائل الإعلام والتجمّعات وذلك لأنّ المثقفين بوسعهم الوصول إلى أكبر عدد ممكن من النّاس ولا أحد بإمكانه التشكيك في آرائهم ومعتقداتهم،

[1] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص52.

[2] حنة أرندت، أيخمان في القدس، ترجمة:نادرة السنوسي، ابن النديم ودار الروافد، ط1، الجزائر وبيروت، 2014، ص155.

والدّافع حسب أرندت الذّي يجل المثقّف يتبع التوتاليتارية هو ذلك الفراغ الرّهيب الذّي يفتقد إليه المثقّف لنشر أفكاره وممارسة دوره المنوط به[1]، هل يمكن القول إذن أنّ المثقّف يبيع نفسه؟

تظهر الإجابة عن هذا السؤال من خلال نصّ أيخمان في القدس حيث تقارن أرندت بين ميتة أيخمان كمجرم وميتة باقي مثقفي ونخبة التوتاليتارية النازية، الأوّل أي أيخمان مات ولم يكن يعلم لم يموت في سبيل ماذا؟ وخصوصا أنّ يعترف بنفسه أنّه ليس لديه عداء للسامية ولا ثأر ولا أيّ شيء آخر وليس لديه عقيدة أيديولوجية توجّه فكره، فقد كان موظّف فقط يقوم بواجبه حسب ما تقتضيه وظيفته، أمّا النخبة التوتاليتارية التّي حوكمت وأعدمت فقد كانت مقتنعة تماما بالفكرة التّي ناضلت لأجلها حتّى وإن كانت تبدو غير إنسانية للآخرين، إنّ القناعة التّي امتلكها باقي أطباء وضباط ونخبة الجهاز التوتاليتاري كانت عن وعي تام وفكرة مكتملة كعقيدة عكس شخصية أيخمان الذّي لا يملك أدنى وعي لما قام به ولماذا يقوم بذلك؟ ويظهر ذلك حسب أرندت في طريقة تربيته وصياغة تفكيره وشخصيته فأيخمان كان مجرّد جاهل لم يحفل يوما بقراءة كتاب[2].

يبرز هذا الجدل بين الإنسان العادي والمثقّف دور الوعي في إدارة الشؤون السياسية، وفي فهم السياسة وممارستها، كذلك يبرز التبعية التّي يمارسها هذا النّظام على المثقّف الذّي يبيع نفسه لخدمة مثل هذا النّظام وهو ما أشارت إليه في نصّها في الثورة، ففي كلّ مجتمع هناك مثقّفون يجعلون أنفسهم في خدمة النظام السياسي ما يعطيه شرعيته أمام الشعب الذّي يتحوّل إلى جماهير نتيجة غياب الوعي، وهناك مثقّفون آخرون يفضّلون اعتزال الحياة السياسية والانفراد بالحياة وتطوير أفكارهم لخدمة الإنسان[3]، وبالعودة إلى فكرة الفردية فهنا المقصد فالمثقّف هو ما يجعل من المواطن مجرّد فرد واحد بأنانيته بمعزل عن الجماعة، ويصبح الشعب جمهورا جماعات بشرية أرقاما وأعدادا في نظام سياسي لا يعترف بالمواطنة[4].

[1] حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، ط2، 2016، ص24.

[2] حنة أرندت، أيخمان في القدس، المصدر السابق، ص356.

[3] انظر حنة أرندت، في الثورة، الصدر السابق، ص197.

[4] حنة أرندت، أيخمان في القدس، المصدر نفسه، ص156.

-اغتراب المواطن: يظهر هذا الانسلاخ السياسي للمواطن واغترابه في حالات عدم التضامن بين أفراد الشعب، فالمواطنة فعل يستلزم خلق مجال مشترك وحياة عامّة يشترك فيها جميع الأفراد، وما يحصل في ظلّ التوتاليتارية هو اختفاء ذلك المجال بين النّاس فلا يعود بإمكان أحد الاهتمام بأحد وهذه هي الفردية المقيتة المكرّس لها، من الناحية الجماعية، والتحوّل إلى جمهور هو غياب كامل لحرية الممارسة السياسية وعدم إدراك تامّ لدور المواطن الحقيقي، ففي النّهاية نتحدّث عن كتل بشرية بلا وعي، يمكن توجيهها بسهولة والسيطرة عليها، بواسطة أفكار وأيديولوجيات كالقومية والوطنية والعرق، في حين أنّ المواطنة ليست سوى شخصية قانونية تتعرّى من كلّ تلك الأيديولوجيات ولا تعترف بها[1].

إنّ هذا التحوّل الرّهيب في عالم السياسة بعد الثورة، وإنتاج التوتاليتارية أخطر شيء واجهته السياسة لحدّ الآن والخطر الأكبر أنّه لم يعد هناك مجال للحديث عن الشعب ناهيك عن المواطنة بل الحديث عن جماهير عمياء تظهر على الساحة ليس لنصرة نفسها ولا لنصرة بشريتها بالحرية بل للوقوف ضدّ بعضها البعض، ولنصرة الضرورة الحياتية ليس إلاّ، إنّ المواطنة ليست مفهوما يلصق بالشعوب للمطالبة بحقوق معينة، وليست شعار سياسي يستعمل لتوجيه الجماهير، بل هي فعل يسعى لحماية نفسه ولحماية الحقوق ومجابهة استبداد السّلطة، وللمشاركة النشيطة في الحياة السياسية.

يقتضي فعل المواطنة عند أرندت التواجد معا، وتتوفر السلطة للمواطنين فقط عندما يكونون قريبين جدّا بعضهم من بعض، حيث تكون طاقات الفعل متوافرة دائما، وتأسيس المدن التّي ظلّت كمدن دول، وهي أهمّ المتطلبات المسبقة المادية للسّلطة، فهذه الأخيرة هي ما يبقي النّاس معا بعد مرور اللّحظة الهائمة وهي في الوقت نفسه ما يبقونه حيّا عبر بقائهم معا[2].

ليست المواطنة مفهوما اجتماعيا الغرض منه هو ذلك الإنسان الذّي يطلب تأمين متطلبات الحياة الكريمة، وقد ظهرت في العصر الحديث مع ميلاد الثورات لتميّز ذلك البشري الذّي يطالب بنصيبه من الشأن العام، والمناقشات السياسية، ليسدل الستار عن مجتمع الرّعايا الذّين يطلبون الحماية وتأمين الحياة وضروراتها.

[1] المصدر نفسه، ص340.

[2] فيليب هانسن، حنة أرندت: السياسة والتاريخ والمواطنة، المرجع السابق، ص115.

المواطنة في الفكر الغربي والتاريخ السياسي، مفهوم قديم يضرب بجذوره في المدينة الإغريقية والجمهورية الرومانية، إذن فما فعلته الثورات هو إعادة إحياء هذا المفهوم بروح حديثة وفي زمن آخر، ولكن تجدر الإشارة أيضا أنّه من الصّعوبة بمكان تجسيد المواطنة فهي ليست مجرّد صفة قانونية تمنح بالانتماء إلى الوطن الواحد، أو المجتمع الواحد، ولكنّها "فعل" يتجلّى بين مجموعة من البشر حينما يمارسون الفعل السياسي داخل المجال العام والمشاركة السياسية النشيطة، وبدون هذا الفعل النشيط تستحيل المواطنة حسب حنة أرندت، ولهذا نجدها تربط فشل الثورات بفشل العثور على المواطن داخل الإنسان الثائر، ولكن الثائر على ماذا؟

ثائر على نفسه أوّلا بالتحرّر من الفقر وعبء الحياة، وثانيا التحرّر من الخوف، هذا الأخير الذّي يكبح ويثبّط قدرته على الخروج أو التخارج بمفهوم **هيجل**، الانتقال من الوعي البدائي —إن صحّ التّعبير– في حفظ الحياة وحصر الوجود فيها، إلى الوعي البشري السياسي، الذّي يجعل من التواجد معا والصيغة التّي ينتج عنها هذا التواجد في ظلّ الاختلاف والمساواة القانونية، هي ما يصنع **"أنا"** البشر ويجعل لوجودهم معنى.

الفصل الثالث: العيش معا ممكن

1- التواجد مع الآخرين

2-حدود الديمقراطية

3-الدستور

1– **التواجد مع الآخرين:** يشكّل سؤال التواجد مع الآخرين هاجسا فكريا في فلسفة حنة أرندت، كانت تؤمن في بداياتها بالحبّ حتّى أنّها عنونت أطروحة الدكتوراه الخاصّة بها ب: "الحبّ عند القديس أغسطين"، لكن لم يستمر هذا الإيمان طويلا، فبمجرّد اندلاع الحرب العالمية الثانية، ووصول النازية إلى سدّة الحكم تغيّرت الكثير من المفاهيم في مجتمعها الألماني، بداية بالتفريق بين المواطنين على أساس العرق وتصنيفهم مراتب، تجسّد اللاّمساواة بين المواطنين، ليس هذا فقط بل تجزئة المجتمع بحيث لن يكون هناك وجود مع الآخرين ولا وجود للاختلاف، حزّ في نفس أرندت هذا الإجراء الذّي تمارسه السياسة في حقّ جزء كبير من المجتمع الذّي هو بالأساس شريحة واسعة من المواطنين الصالحين المساهمين بايجابية في المجتمع، من هنا انطلقت رحلة شقائها في اللاّمواطنة وكذلك شقائها الفكري من أجل البحث عن جواب يهدّئ روعة التساؤلات التّي تقضّ مضجعها، والسؤال المطروح هل التواجد مع الآخرين ممكنا؟ وإن كان كذلك فكيف يمكن أن يتحقّق حسب أرندت؟

_**التعدّد البشري:** تقوم السياسة لدى أرندت على شرط أساسي بدونه لا يمكن للسياسة أن توجد، ذلك الشرط يوجد في الإنسان نفسه، ذلك المخلوق الذّي قامت الفلسفة واللاّهوت بتوحيده ، شرط يقوم على التعدّد البشري، تقول: "تقوم السياسة على حقيقة التعددية البشرية"[1]، هذا المفهوم الذّي تطلقه أرندت لتوضّح القاعدة الأساسية لوجود السياسة، لماذا توجد السياسة إذا لم يكن هناك تعدّد مطروح بكلّ الاختلافات الممكنة بين البشر؟، تنسب هذا الاختزال الذّي حدث في مفهوم التعدّد البشري إلى الفكر الديني اللاّهوتي والفكر الفلسفي، يقوم اللاّهوت على فكرة أنّ الله خلق الإنسان على صورته، تلك الصورة تؤدي إلى توحيد الإنسان في شكل واحد ونمط واحد غير قابل للاختلاف حوله، وتختزل التعدّد الموجود إلى وحدة واحدة كتلة غير متمايزة، هنا لا يمكن لأيّ اختلاف أن يفرّق بين البشر، "إنّه الإنسان المخلوق على صورة الإله الواحد المتفرّد"[2] .

[1]Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique, tr : Sylvie Courtine-Denamy, Editions du Seuil, Novembre, 1995, p 29.
[2] Ibid, p 31.

قامت الفلسفة منذ القدم بالاختزال الثاني للتعدّد البشري إلى الإنسان في صورة الماهية التعريفية، التّي ينضوي تحتها كلّ البشر على اختلافهم، وقد قام بهذه المهمّة أفلاطون، لا يمكن للفلسفة أن تفهم عمق السياسة، فهذه الأخيرة تبحث في المجتمع وفي الاختلافات الكائنة، في الأشخاص من حيث هم يوجدون في فضاء مطلق، أو انطلاقا من فضاء من الاختلافات ينتظمون وفق مؤسسات ضرورية ومحدّدة، بما أنّه يتمّ بناء أجساما سياسية على شكل تنظيمات أسرية، وتفهم على هيئة العائلة، فمن جهة كأننا نربط بين أشخاص متكافئين في الاختلاف، ومن جهة ثانية محاولة لجمع أفراد يمكن أن ينفصلوا عن بعضهم البعض، في كلتا الحالتين لا يمكن الجمع بين التشكيلتين، فمحاولة فهم السياسة بالأسرة يحيلنا إلى رابط القرابة الذّي يربط أفرادها ويجمعهم بعضهم بالبعض، أمّا في السياسة فلا وجود لصلات القرابة إلاّ بواسطة ضمانات أخرى يتمسّك بها الأفراد ليتمكّنوا من التواجد معا، رغم الاختلاف القائم بينهم، التعدّد الموجود في الجسم السياسي، لا يمكن أن يوجد في مكان آخر، لهذا وجدت السياسة وتكون.

تنظّم الأسرة الأفراد بحيث يكون فيها الأفراد على صورة واحدة، رغم وجود المشاركة النشيطة لأفرادها، ولكنّها لا تعترف بالاختلاف المطلق لأفرادها فالعائلة تجبر الأفراد على إتباع نظام معيّن وتفكير معيّن واعتقاد كذلك لتحافظ على الوشائج القائمة بين أفرادها، وليحافظ ربّ الأسرة كذلك على النظام والتحكّم في أفرادها، من خلال نسخ كلّ منهم على هيئة واحدة، "إنّ العائلات مؤسسة على صورة ملاذ، قصور صلبة وقوية، في عالم مضياف وغريب، حيث تهيمن في داخله القرابة المؤسسة على الوشائج الأسرية، هذه الرغبة في القرابة تقود إلى انحراف مبدئي للسياسي، لأنّها تزيل الخاصية الأساسية للكثرة، أو بالأحرى لأنّها تضيّعه عندما تدخل مفهوم التّصاهر والتحالف"[1].

تعود حنّة أرندت لمقولة الإنسان حيوان سياسي، لتنفي الصلة بين الماهية الإنسانية والسياسة، هذه المقولة تكرّس لمفهوم أنّ هناك شيء من السياسة في الماهية الإنسانية، وهذه بالنسبة إليها هي الصعوبة في حدّ ذاتها، الإنسان كائن لا

[1] حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص07.

سياسي، "تنشأ السياسة في فضاء بين البشر إذن في شيء ما هو بالأساس خارج عن الإنسان"[1]، فلا وجود لماهية سياسية حقيقية، توجد السياسة في الفضاء الوسائطي أي تنشأ كعلاقة لاجتماع المتعدّدين بعضهم بعض، في هذه العلاقة التنظيمية حيث يتمّ تقبّل الاختلاف وتثمينه، تكون السياسة، فهي بهذا تخالف المفهوم القديم الذّي يعتقد أنّ السياسة جزء من ماهية الإنسان الفطرية، نفهم من هذا الكلام أنّ السياسة هي مرحلة انتقالية من المرحلة الطبيعية التّي لا تعترف بالاختلاف، إلى مرحلة أخرى أين يدرك البشر اختلافاتهم المتعدّدة ويقرّرون الاستفادة منها والبحث عن مجال أين يمكن أن يتواجدوا جميعا معا دون أن يتخلّى الواحد منهم عن تفرّده المميّز، "إنّ السياسة تنظّم في الحال كائنات مختلفة اختلافا مطلقا، مع الأخذ بعين الاعتبار مساواتهم النسبية والعمل على تجريد اختلافاتهم الخاصّة"[2].

يتجذّر مفهوم التعدّد في الكتب المقدّسة فالخلق الإلهي تحدّث عن خلق الذكر والأنثى وليس خلق الإنسان، وهذا التعدّد هو ما يشكّل الفضاء السياسي، فلا يوجد إنسان بصيغة المفرد، إنّ التعدّد هو ما يعطي للفعل والكلام دلالتهما السياسية، إذ لا يمكن قيام الفعل والكلام من دون شرط وجود التعدّد البشري، يكون الفعل ممكنا كلّما كان هناك اختلاف مطلق، ينشأ الفعل عن طريق هذا الاجتماع الخاصّ دون أن يتخلّى الواحد منهم عن تفرّده، تلك الخطوة التّي يقوم بها البشر هي ما يصنع الفعل، ويتجسّد الفعل ويصبح مرئيا للآخرين عن طري الكلمة أو الكلام، فهذا الأخير هو ما يفصح عن الاختلاف المطلق بين المجتمعين، الاختلاف هنا المقصود ليس اختلافا شكليا وإنّما اختلاف من نوع آخر يمثّل لبّ الطبيعة البشرية المتفرّدة التّي خلق الإنسان عليها، اختلاف في التفكير والرّأي، تكون الكلمة هي الوسيلة التّي تمرّ من خلالها الاختلافات المتجذّرة وتنتقل إلى الآخرين، معلنة عن وجودها، في الحقيقة هذا الإعلان هو وجود حقيقي لإنسان ذو ماهية متفرّدة، التعدّد كما تقول أرندت لا يتعلّق بالموضوعات المصنوعة لتتناسب مع نموذج واحد ولا متعلّق بتعدّد الأجناس [3].

[1] المصدر نفسه، ص07.

[2] المصدر السابق، ص09.

[3] حنّة أرندت، في السياسة وعدا، ت: معزّ مديوني، منشورات الجمل، ط1، بيروت ، 2018، ص114.

لا تعترف أرندت بوجود الإنسان كمفهوم خلقته الفلسفة واللاّهوت، في الحقيقة ما يوجد واقعيا والمصرّح به علنا هو "رجال ونساء يكونون في تمايزهم المطلق متشابهين، وذلك هو البشري"[1]، التشابه القائم بينهم هو المساواة والتّي لا تتجلّى بدورها إلاّ في التمايز المطلق للفرد المساوي عن فرد آخر" فإذا ما كان الفعل والقول النشاطين السياسيين الأساسيين، فإنّ التمايز والمساواة هما العنصران المكونان للأجساد السياسية"[2]، الشرط الأساسي للجسد السياسي هو التمايز والمساواة، التمايز هو الاختلاف القائم بين البشر الكامن في صلب التعدّد، بينما المساواة هي المساواة الظاهرة بين النّاس وهذه المساواة تمنحهم الحقّ في المشاركة جميعا في السياسة أو دخول المجال العامّ بالتساوي، كذلك المساواة تظهر في القدرة على الكلام والفعل هنا يصبح التعدّد متساويا في هذه الخطوات كلّم يملكون الحقّ نفسه في الكلام والظهور، هذا الحقّ المكتسب تلقائيا بمجرّد التواجد مع الآخرين.

أعتقد أنّ أرندت بقيت وفيّة لتقاليد العصر الحديث، أين كان الفلاسفة ينظّرون للسياسة محاولين إقامة دولة بعيدا عن الاعتبارات الدينية والاجتماعية، دولة لا تخضع سوى لسلطان القوانين المدنية، كما هو الشأن بالنسبة لاسبينوزا، وكذلك جون لوك، فأنا أجد هناك تشابه في الفكرة نفسها بين حنّة أرندت وبين جون لوك في قول هذا الأخير بضرورة الفصل بين المجتمع الديني والمجتمع المدني، الأوّل هو مجتمع خاصّ يكون بين من يعتقدون نفس الاعتقاد، ولا تسري قوانينه إلاّ على أفراده داخل نظامه بالذّات وتكون تلك السّلطة محدودة بمكان العبادة فقط، أمّا المجتمع الثاني فهو خاضع لقوانين الدّولة التّي لا تميّز بين أفرادها، وكلّهم يخضعون لنفس القوانين على السواء بغضّ النّظر عن معتقدهم وانتمائهم، هم بهذا مواطنون وفقا للقانون لهم الحقّ بالتساوي في الملكية وفي الدّخول إلى الساحات العامّة، إذن فالسّلطة السياسية وظيفتها الجمع بين المختلفين دون تمييز، ودون تفريق، مع ضمان التساوي في الحقوق والواجبات[3].

[1] المصدر نفسه، ص114.

[2] المصدر نفسه، ص114.

[3] انظر جون لوك، رسالة في التسامح، ت:منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة ، ط1، 1997.

حينما تتحدّث حنة أرندت عن الكثرة، التّي تكون أساس السّياسة، نجد لديها ثقة عجيبة في قدرة البشر على التواجد مع بعضهم والتحاجج بعقلانية دون عنف، رغم أنّها في مواضع كثيرة وخاصّة في نصّ "في الثورة"، وانطلاقا من تاريخ الثورات الأوروبية، تثبت بنفسها أنّ الكثرة لم يكن لديها أيّ تأثير على الجانب السياسي، خاصّة إذا كانت هذه الكثرة مثقلة بالشقاء، صحيح هي تقول عن هذا الجمع أنّه شعب، فالشعب هو مفهوم يدلّ على الوحدة بينما الكثرة تدلّ على الاختلاف، ولكن بالعودة إلى التاريخ نفسه لا نجد تواجدا حقيقيا لمفهوم الكثرة الأرندتية، بل الموجود هو الشعب، بمختلف طبقاته ومطالبه، التّي تظهر في الثورات، ومن هنا قد نقول أيضا بأنّ تنظير أرندت بعيد كلّ البعد عن واقع البشر، أرندت تتحدّث عن بشر معجزة متأملة كثيرا في ظهورهم يوما وفي سياسة عادلة صحيحة، تتجاوز الفروقات بين الأفراد وتجمع بين المختلفين، هو أمل كان نتيجة لما عانته من اضطهاد كأقلية في المجتمع الألماني إبّان الحرب العالمية الأولى.

بالعودة إلى مفهوم الكثرة التّي تعني الاختلاف في الرأي والسياسة هي بالأساس قائمة على الكثرة، نجد بعض التشابه في الفكرة مع اسبينوزا الذّي يعتقد أنّ النّاس يستحيل أن يفكّروا بنفس الطريقة، فهم مختلفون بالطبيعة، وواجب السلطة هو إعطاء لكلّ واحد الحقّ في الحكم مع الاحتفاظ بقرار تثمين رأي دون آخر واستبداله متى ظهر رأي آخر أفضل منه، فوظيفة السلطة هي المحافظة على هذا الاختلاف في التفكير وتثمينه وإعطائه مساحة يمكن من خلالها البروز، وكلّ محاولة لتقليص الرأي وإقصائه هو إعلان لبداية عنف السّلطة[1].

تتفق أرندت مع اسبينوزا حول فكرة الاختلاف التّي لا يمكن بأيّ حال من الأحوال إلغائها، بل لا يوجد قانون يمكن أن يوحّد البشر في التفكير، فهذا قانون الطبيعة الذّي عليه خلق البشر كما سبقت الإشارة إلى ذلك خلق الله الذّي خلق عليه الإنسان، هنا تبدو أرندت وفية للتقاليد الفلسفية للعصر الحديث، إذ أنّها لم تخرج عن بعض المفاهيم التّي وضعها الفلاسفة السابقون لها، ولكنّها تتميّز في الوقت نفسه بإعادة بعث تلك المفاهيم مع ما يتماشى مع روح عصرها، فإن

[1] باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاّهوت والسياسة، ت:حسن حنفي، دار التنوير، ط1، بيروت، 2005، ص442.

اتفقت معهم في بعض النقاط التّي تعدّ أساسية فإنّها تختلف معهم في بناء تلك الأفكار وتنسيقها، كما أنّها لا تتوانى في تقديم النّقد إن لزم الأمر، ففي النهاية الفلسفة هي فعل تراكمي بنائي يسعى إلى الكمال.

بالنسبة لأرندت توجد السياسة لأنّه هناك بشر هناك تعدّد، وليس لأنّه هناك إنسان، التعدّد والكثرة هو الذّي يفضي إلى تأسيس مجال عام، بالنسبة إلى حنة أرندت الكثرة والتعدّد ليست مسألة عدد أو كمية[1]، تقول في نصّها "الوضع البشري": "التعدّد شرط الفعل البشري، لأنّنا جميعا متماثلون، بمعنى بشر، بدون أن يطابق أي شخص على الإطلاق إنسانا آخر كان على قيد الحياة أو لم يولد بعد"[2]، وبهذه العبارة تؤكّد أرندت أنّ التعدّد يضمن التنوّع وهو الذّي يجمع البشر ولا يفرّقهم.

_التعدّد في التقاليد الفلسفية: تعتقد أرندت أنّ كلّ فكر يسعى إلى تحقيق المطلق كإلغاء الطبقية مثلا، هو في حدّ ذاته إلغاء للمطلق فتحقّق هذا الأخير يلغيه، يستحيل أن التحكّم في عالم البشر وتحقيق المطلق فيه كالخير والجمال والحقّ كلّ هذه المفاهيم تنبع من تفكير يحاول نبذ الاختلاف والتعدّد بكلّ ما فيه، "بقدر ما يتوقّف الفعل على التعدّد البشري، تكون الكارثة الأولى في الفلسفة الغربية، أي التّي تروم مع آخر مفكّريها التحكّم في الفعل، ماثلة في اقتضاء الوحدة التّي تتأكّد لنا من حيث المبدأ أنّها مستحيلة إلاّ إذا ما كانت تحت سلطة الطغيان"[3].

تمثّل فكرة المطلق التّي تجسّدها الفلسفة الغربية، إلغاء للتعدّد المطلق ما هو في الحقيقة سوى فكرة صاحبه، الذّي يظنّ أنّها حقيقة نهائية، ولكن الأساس هو أنّ هذا المطلق هو مفهوم متعدّد حسب اختلاف الآراء، ما لا يدركه النّاس هو أنّ المطلق يلغي وجودهم الخاصّ، وأي محاولة لتجسيده هي تجسيد لفكرة الإنسان الواحد كما تمت الإشارة إليها في هذا الفصل، وتجسيد الإنسان هو إعلان عن موت البشر، فالمطلق يعيق البشرية ببساطة[4]، تنبّه أرندت لفكرة مهمّة تتجذّر

[1]Martain Breaugh, Ala recherche de la liberté perdue : Fondation, Révolution et Modernité chez Hannah Arendt, Thèse déposé à l'Ecole des études supérieure, Ottawa, Canada, 1998, p32.
[2]Hannah Arendt, Condition de L'homme moderne, tra par :Georges Fradier, Calmann-Levy, 1961 et 1983, p42.43.

[3] حنة أرندت، في السياسة وعدا، المصدر السابق، ص49.

[4] المصدر نفسه، ص50.

في صلب التقليد الفلسفي الغربي ويبدو أنّها هي نفسها التّي ساهمت في نشر فكرة الوحدة الإنسانية، وألغت في المقابل التعدّد البشري الذّي هو الأصل والطبيعة الأصيلة لكلّ نفس بشرية.

يقوم التعدّد على الرأي والذّي تجد جذوره في الفلسفة اليونانية عند سقراط، تقدّم أرندت قراءة جديدة لفلسفة سقراط، باستخراج مفهوم الرأي أو **الدوكسا**، والتّي كانت تعني بالنسبة إليه وإلى مواطنيه، صياغة خطابية ل "بادئ الظنّ" ***dokei moi***، "ما يبدو لي". وهي بالنسبة إلى أرسطو أكثر من كونها الاحتمال ***eikos***، شبه الحقيقي ***verisimilia*** وإنّما هي فهم العالم "كما ينفتح لي"[1]، هذا هو موضوع الدوكسا بالنسبة إلى أرسطو. إنّ العالم يظهر لكلّ إنسان بشكل مختلف عن الآخر بحسب موقعه داخله، والشيء المشترك بين الجميع هو العالم نفسه، هذا العالم الموضوعي الذّي يظهر للجميع على السواء، ولكنّنا نختلف كلّ الاختلاف في طريقة نظرنا إليه فيستحيل بذلك أن نجتمع على رأي واحد.

تعني كلمة دوكسا بالنسبة إلى أرندت أكثر من الرأي وإنّما هي العظمة والمجد، لأنّها ترتبط بالمجال السياسي والذّي يمثّل المجال العمومي حيث يستطيع كلّ واحد الظهور والانكشاف على نفسه وللآخرين وبالتالي يعبّر عن نفسه وعمّا يكون[2]، وهذا يعني كذلك بأنّ هذا الظهور للواحد من البشر في المجال العمومي السياسي هو تعبير عن الكينونة الخاصّة، التّي لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تظهر إلاّ عن طريق الدوكسا أو الرأي حينما يسمع من قبل الآخرين، هنا تكمن العظمة والمجد حسب أرندت، المجد في أن تخلّد الذكرى بالكلمة ويتمّ تداولها والعظمة في الخلود بين البشر.

يظهر التمييز بين العام والخاصّ في فلسفة حنّة أرندت بكثير من التشديد، وقد سبقت الإشارة إليه في الفصل السابق، الظهور يعني أن تكون مرئيا ومسموعا لدى الآخرين وهو الشيء الذّي لا يمكن تحقيقه في المجال الخاصّ مجال الأسرة، يرجع هذا التمييز إلى الفكر الإغريقي الذّي تنظر إليه أرندت بكثير من التبجيل في مجال السياسة، وهو الركيزة الأساسية للمجال السياسي الإغريقي، البيت لا يمكن أن يمنحك التميّز ولا العظمة، كون الأب هو المسيطر على العائلة، وكلّهم

[1] المصدر السابق، ص61.

[2] المصدر نفسه، ص61.

خاضعون له، هنا ينتفي ما يسمى بالمساواة، التّي تسمح بالتواجد مع الغير، وعليه فمجال الأسرة لا تكون فيه أية دوكسا.

تجد أرندت امتيازا خاصّا لسقراط كونه لم يكن يوما جزءا من الحياة الخاصّة، ولكن كان في المقابل يمشي في الأسواق ويستخرج الدوكسا من كلّ واحد من الذّين يقابلهم، يساعدهم على ولادة ما يفكّرون فيه عن طريق التوليد ***maieutic*** وفي صلب كلّ دوكسا كانت تكمن الحقيقة، وأهمية المنهج السقراطي في استخراج الآراء، "لكلّ إنسان دوكسا خاصّة به، انفتاحه الخاصّ به على العالم، وهكذا على سقراط أن يبدأ دائما بالأسئلة، فهو لا يستطيع أن يعرف مسبقا بادئ الرأي ***dokei moi*** الذّي يمتلكه الآخر، ظهوره_لي. وعليه يتأكد من موقع الآخر في العالم المشترك"[1]، ومثلما لا يمكن معرفة الدوكسا الخاصّة بكلّ واحد كذلك لا يمكن لأحد أن يعرف بمفرده ومن دون مجهود الحقيقة الملازمة لرأيه الخاصّ، أراد سقراط على خلاف أفلاطون حسب أرندت تحرير المواطنين بمعرفة حقيقتهم عن طريق الجدل، عكس أفلاطون الذّي يرى أنّه على الفيلسوف واجب حكم المدينة، والسبب في هذا الاختلاف بين الفيلسوفين هو أنّ سقراط شارك في الحياة السياسية بنفسه، فكان منهجه نشاطا سياسيا، يقوم أساسا على المساواة الكلية بين المواطنين[2].

_المساواة والاختلاف: يمنح الجدل الذّي يقوم به سقراط الحوار بين الأطراف، للحديث عن المشترك بينهم، لم يتشكّل الاشتراك في العالم السياسي إلاّ داخل جدران المدينة، والحدود التّي رسمها القانون، فلم يُر ولم يجرّب في العلاقات بين المواطنين، وإنّما في العالم القائم بينهم، في المشترك بينهم جميعا، وحتّى في انفتاح كلّ واحد بشكل مختلف[3]، ينهار العالم السياسي عندما تُفقد العلاقات القائمة بين المواطنين، وحينما لا يكون هناك لقاء حقيقي يجمع المواطنين معا، ويؤكّد هذا الكلام أرسطو نفسه، فالجماعة عنده لا تنشأ من أفراد متساويين بل على العكس من أناس مختلفين غير متساوين، وتنشأ الجماعة عبر فعل المساواة، الذّي يكون في السياسة قائما على الصداقة ***philia*** فلا تعني المساواة في الصداقة أن يكون

[1] المصدر السابق، ص62.

المصدر نفسه، ص62، 63.

[3] المصدر نفسه، ص63، 64.

الأصدقاء متماثلين أو متساوين، ولكن تعني أن يصيروا شركاء متساوين في العالم المشترك_أن يشكّلوا معا جماعة، فالجماعة هي ما تحقّقه الصداقة[1].

لم تجد حنّة أرندت بدّا من العودة إلى الفلسفة التقليدية لاستخلاص مفاهيم السياسة، وشروط التواجد مع الآخرين رغم الاختلاف، ويبدو أنّ الفلسفة القديمة تتفق كلّها على قيمة الاختلاف الجوهري للبشر، وأنّ الغرض من وجود السياسة هو الجمع بين المختلفين في مجال عام، يكون صنيعهم عن طريق الدوكسا كما سبقت الإشارة مع سقراط، فيما يواصل أرسطو إضفاء المزيد من الفهم عل فلسفة سقراط تقول أرندت في أنّ العنصر السياسي للصداقة هو في صلب الحوار الحقيقي الذّي يدور بين الأصدقاء ويستطيع كلّ واحد منهم أن يفهم الحقيقة الملازمة للرأي الآخر، يفهم الصديق الوضوح والشكل اللّذين يظهر بهما العالم المشترك إلى الآخر، وهو يظلّ دائما شخصا غير مساو ومختلف[2].

تجد أرندت في تفسير أرسطو للصداقة مفهوم "الفهم"، الذّي تعتبره شكلا من أشكال السياسة، النظر إلى العالم من موقع الشخص الآخر"فلو أردنا أن نحدّد بشكل تقليدي، الفضيلة المثلى لرجل الدولة، لأمكننا القول إنّها تتمثّل في فهم العدد الأقصى الممكن للوقائع وتنوعها وهي تنكشف لعدد من آراء المواطنين[...] وفي الوقت نفسه، في قدرته كذلك على تحقيق تواصل بين المواطنين وآرائهم حتى يصير الاشتراك في هذا العالم أمرا ظاهرا"[3]، لو لم يكن الفهم المقدّم ممكنا وحده لما كانت الحاجة إلى رجل الدولة، يجب على كلّ مواطن أن يكون واضحا بما فيه الكفاية ليعبّر عن حقيقته، ولهذا تقول أرندت أنّ سقراط كان يعتقد أنّ وظيفة الفيلسوف السياسية تتمثّل في المساعدة على إقامة العالم المشترك، القائم على فهم الصداقة التّي لا تسلّط فيها[4].

تعتقد أرندت أنّ سقراط هو الفيلسوف الذّي فهم بالضبط الوظيفة التّي على الفيلسوف تأديتها في مجال السياسة على خلاف أفلاطون، في بحثه عن الحقيقة المحايثة للرأي تلخصّت في قوله "اعرف نفسك بنفسك" تفسّر أرندت هذه المقولة

[1] المصدر نفسه، ص64، 65.
[2] المصدر السابق، ص65.
[3] المصدر نفسه، ص65.
[4] المصدر نفسه، ص66.

باعتقاد راسخ لديها بأنّ سقراط لا يملك حقيقة رأي الآخرين وإنّما كلّ ما يفعله هو مساعدتهم على إيجاد آراءهم الخاصّة ومعرفة حقيقتهم، "ذلك أنّه ظنّ أنّه يوجد، أو لابدّ أن يوجد، أكبر عدد ممكن من الخطابات *logoi* بقدر عدد النّاس، وأنّ كلّ هذه الخطابات تشكّل مجتمعة العالم الإنساني بقدر ما يعيش النّاس معا إن أمكن القول"[1].

يشترط الحديث عن حقيقة الرأي بالنسبة إلى أرندت فيما يقوله سقراط في أنّ "الإنسان متوافق مع نفسه"[2]، ولا يناقضها ولا ا يقول أشياء متناقضة، فهذا ما يفعله أغلب النّاس، ينجم التناقض من الخوف حينما يخفي الإنسان حقيقته ويقول عكس ما يفكّر فيه، لهذا نجد اللجوء غلى الحديث مع النفس بمعنى يقوم الإنسان بحوار مع نفسه، وفي هذه الحالة تجد أرندت أنّ التفسير الأرسطي للصداقة صالح تماما لأنّه لا يمكن أن يمثّل الذات غير الصديق الذّي يعتبره أرسطو الوجه الآخر للذات، وحده الإنسان الذّي يستطيع إقامة حوار مع نفسه أن يكون له صديق، الشرط هنا أن يكون هناك أحادية في التفكير ألاّ يناقض الإنسان نفسه، فذلك النّوع من البشر لا يمكن أن يعوّل عليهم، "إنّ ملكة الكلام وواقع التعدّد البشري يتوافقان معا، لا بمعنى كوني أستعمل الكلمات للتواصل مع أولئك الذّين أوجد معهم في العالم وحسب، وإنّما بالمعنى الأكثر صلة المتمثّل في أنّ الحديث مع النّفس يعني العيش معا"[3].

يعدّ التناقض مشكلا رئيسيا في فهم مجال الشؤون البشرية، خاصّة وأنّ حقيقة الإنسان هو أنّه في إمكانه أن يعيش مع نفسه في تناغم تامّ بعيدا عن التناقض الدّاخلي، ومعنى هذا الكلام هو أنّ الإنسان يعيش مع نفسه في ثنائية الذات والمظهر، ما يفكّر فيه وما يقوله، في الحوار الذّي يقيمه مع نفسه، وهو الشيء الذّي يقوم به الفلاسفة، لكن عيبهم حسب أرندت هو أنّهم غير قادرين على الاندماج مع الآخرين لا يتقبّلون التعدّد، هم خارج التعدّد البشري وعليه للتخلّص من التناقض الدّاخلي لا بدّ من دخول المجال العام ومحاولة العيش مع الآخرين، "بما أنّ صحبة الآخرين التّي

[1] المصدر نفسه، ص67.

[2] المصدر نفسه، ص67.

[3] المصدر السابق، ص68.

تدعوني انطلاقا من حوار الفكر هي ما تجعلني مرّة أخرى واحدا-مفردا، كائنا إنسانيا فريدا لا يتحدّث مع الآخرين إلاّ بصوت واحد ومعترف به هكذا من طرف الآخرين جميعا"[1].

تصل أرندت مع سقراط وأرسطو في نظريته، إلى الصداقة كما فهمتها هي وأوّلت نصوصهما الفلسفية بإرجاعها إلى السياسة بخلاصة مفادها "أنّ العيش مع الآخرين يبدأ بالعيش مع النّفس"[2]، وحده من يعلم كيف يحيا مع نفسه، يكون مؤهلا للعيش مع الآخرين، إنّ قدرة الإنسان على الجمع بين حقيقة فكره ومظهره، وقدرته على التعايش مع هذا الجانب دون إخفائه، بأن يكون هو نفسه دون تخفي، ودون تناقض تمنحه القدرة على العيش مع الآخرين بل تجعله مواطنا مؤهلا للعيش مع الكثرة من النّاس دون مشاكل، يكون قادرا بذلك على إدراك ما يخفونه وما يفكّرون فيه حتّى دون أن يقف موقفا واحدا بالنسبة لموقع نظرتهم للعالم، وذلك لا يعني التعاطف معهم أو إحصاء الأصوات الكثيرة الممكنة لمساندتها وإنّما تعني بها "يتعلّق بأن أكون وأفكّر داخل هويتي الخاصّة حيث لا أوجد فعليا، وعلى قدر ما تكون مواقف النّاس الذّين أمثّلهم الحاضرة في ذهني كثيرة العدد حينما أمعن النّظر في مسألة من المسائل، وعلى قدر ما أستطيع أن أتخيّل على نحو أفضل كيف كنت سأحسّ وأفكّر لو كنت مكانهم، تكون قدرتي على تفكير تمثيلي أقوى، ويكون ما أتوصّل إليه من خلاصات نهائية-رأيي-أصحّ وأمتن"[3].

يأخذ التعدّد عند أرندت مفهوما واسعا وخاصّا نوعا ما، فهو يبدأ من الأنا نفسه، حينما يكون الإنسان في حوار مع نفسه، ذلك الحوار الذّي يشير إلى وجود التعدّد داخل النفس الإنسانية، "لا يوجد النّاس في صلب التعدّد وحسب، كما تفعل كلّ الكائنات الأرضية، ولكنّهم يحملون إشارة على هذا التعدّد في صلب أنفسهم"[4]، ترسّخ أرندت بهذا المعنى مفهوم التعدّد في الذات البشرية في الأنا الواحدة، وذلك لنفي الكمال فالوحدة تعني كمالا وهو صفة إلهية وليست إنسانية، تشدّد كثيرا على مفهوم التعدّد في مجال الشؤون الإنسانية، حتّى تثبت أنّ السياسة أساسها ومبدئها وسبب

[1] المصدر نفسه، ص69.

[2] المصدر نفسه، ص69.

[3] حنة أرندت، الحقيقة والسياسة، ت: الحسين سحبان، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015، ص15.

[4] حنة أرندت، في السياسة وعدا، المصدر السابق، ص70.

استمرارها هو التعدّد البشري وما إن يكفّ الإنسان عن هذا الاعتقاد ويفشل في إدراك معنى التعدّد داخله ومن ثمّة مع الآخرين حتّى تكفّ السياسة عن الوجود، حينما تكون هناك وحدة في الرأي والتفكير، وحينما لا يكون هناك تناقض مع الآخرين فلا داعي لوجود السياسة.

يتجذّر مفهوم التعدّد بالنسبة لأرندت في الانفتاح على العالم، موقع الروية الذّي يتخذه كلّ شخص دون الآخر هناك زوايا عديدة للرؤية يتخذها النّاس في إطلالتهم على العالم، وكلّ رؤية هي دوكسا خاصّة، ومنفردة عن الآخر، "الأسلوب الذّي ينفتح به العالم له وهو جزء أو قطعة من الواقع الممكن الذي يحيا داخله. وبهذا المعنى، وإلى الحدّ الذّي ما زلنا نحيا فيه مع أنفسنا، فإنّنا نغيّر جميعنا العالم الإنساني باستمرار، من أجل الأفضل ومن أجل الأردأ، حتّى وإن كنّا لا نفعل البتّة"[1]، الواقع المتغيّر بالنسبة إلى أرندت هو مجال الشؤون الإنسانية الذّي لا يهدأ ولا يثبت على حال، إنّه يتدفق باستمرار ويتغيّر من حال إلى حال، ولهذا هي ترفض رفضا مطلقا أيّ نظرية تفسّر الشؤون البشرية بالثبات والمطلقية، وهذه نظرة الفلاسفة وخاصّة أفلاطون، ليس هناك من ثابت في شؤون البشر غير الولادات المتكرّرة غير ذلك لا ثبات في هذا العالم، ولهذا فالنّاس يختلفون في نظرتهم إليه، وفي فهمهم له، وتفكيرهم عنه، "تحدث في حقل الشؤون البشرية الدّائم التغيّر والتقلّب، ووسط سيلانها وتدفقها الذّي لا يدوم فيه شيء أكثر من دوام بنية العقل، وهو دوام نسبي كما نعرف"[2]. تتحقّق هذه الازدواجية للذات في صلب نشاطين اثنين، هما الفكر والفعل، للإنسان خاصية أن يكون مفكّرا في حالته مع نفسه، وحواره معها، وأن يكون فاعلا من جهة ثانية حينما يدخل في علاقة مع الآخرين وأن يتواجد معهم، ففي الحالة الأولى يكون إنسانا وفي الحالة الثانية يكون مواطنا، وبهذا نفهم أنّ شرط المواطنة هو أن يكون الإنسان إنسانا في حواره مع نفسه، وبذاته وصفته المفكّرة، وألاّ يتناقض معها، فالتناقض مع الذات يمنع عنه الاندماج في فضاء التعدّد البشري، والذّي بدوره ينقله إلى صفة المواطنة لقدرته على الفعل، "إنّ الوعي بأنّ الإنسان هو كائن مفكّر وفاعل في آن-

[1] المصدر نفسه، ص71.

[2] حنة أرندت، الحقيقة والسياسة، المصدر نفسه، ص06.

نعني أنّه الشّخص الذّي ترافق أفكاره أفعاله بشكل ثابت وبما لا يمكن اجتنابه–هو ما يطوّر الإنسان والمواطنين"[1]، وهذا الأخير هو ما يشكّل بفعله الحرية، التّي تكون نتاج الكثرة والتعدّد، هي صنيع بشري.

_التعدّد البشري شرط وجود الحرية: تتأسّس الحرية الأرندتية على فكرة "أنا أقدر"، وليس "أنا أريد"، فهذه الأخيرة تنبع من الإرادة الداخلية للإنسان وهي شيء متعلّق بالذّات والشعور بإرادة القيام بالشيء، وهو مفهوم فلسفي، وهو ما ترفضه حنّة أرندت بالنسبة للحرية التّي تقوم بالتأسيس لها، وقد سبقت الإشارة إلى الموضوع في الفصل السابق، وعليه فعندما تثور الشعوب ضدّ سلطاتها تحت شعار "الشعب يريد"، فهذه العبارة بالنسبة لأرندت لا معنى لها سياسيا، فهي تعبّر عن جهل بالشؤون العامّة وما تقتضيه المواطنة، في الحقيقة المواطنة بإمكانها الفعل تتجاوز الإرادة لتقوم بالفعل، فالأحرى بالشعوب إذن أن تقول "الشعب يقدر على الفعل" ليس قولا بل فعلا من خلال الآراء البنّاءة والثابتة ومن خلال المواقف السياسية الرصينة.

تظهر الحرية السياسية التّي تكون بأنا "أقدر" في المجتمعات التّي تضمّ عددا من النّاس يعيشون مع بعضهم البعض ويلاحظون علاقاتهم بالقول والفعل، "وبعبارة أخرى لم تعد الحرية ممكنة السياسية ممكنة إلاّ على مستوى التعدّدية البشرية، وعلى فرضية أنّ هذه التعدّدية ليست ببساطة سوى امتداد لصراع الأنا والنفس مع نحن في الجمع"[2]، هذا الصراع الذّي يمثّل الانتقال من حوار مع الذّات إلى الاندماج مع الآخرين في محاولة إلى روية العالم من منظورهم الخاصّ ومشاركتهم ذلك المنظور، وهو ما سبقت الإشارة إليه في هذا الفصل.

يبرز "نحن" ضمير الجماعة المتكلّمة ويختفي ضمير "الأنا" المفرد كلّما قرّر النّاس العيش معا، ضمن جماعات، وتتأسس الجماعة بطرق مختلفة تكون فيها العائلة هي الشكل الأكثر شيوعا، وشرط قيام هذه الجماعة هو القبول، ما يعني أن تكون الطاعة فيها أمرا عاديا، والعصيان من أساليب المعارضة الأكثر شيوعا، والأقلّ خطورة. يؤدّي القبول إلى الاعتراف بأنّ ما من إنسان يستطيع العيش والعمل بمفرده وحيدا بعيدا عن الجماعة، وبلوغ أيّ هدف في هذا العالم يحتاج إلى

[1] حنة أرندت، في السياسة وعدا، المصدر السابق، ص71، 72.

[2] حنة أرندت، حياة العقل، ج2: الإرادة، ت: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر ودار روافد الثقافية، ط1، الجزائر، بيروت، 2016، ص230.

العمل الجماعي ارتباط النّاس بعضهم ببعض، لكن هذا الشكل من التنظيم حسب أرندت يضفي نوعا من الرتابة على الأشياء، وما يكسر تلك الرتابة هو دخول أفراد يمتنعون عن العمل مع الجماعة، ويفضّلون العمل بمفردهم وهؤلاء هم المستبدّون والمجرمون، ما يميّز هذه الفئة من النّاس هي استعمال العنف بديلا عن السلطة[1].

ينفرد المستبدّ بمكان السّلطة وهو هذه العملية يحتاج إلى الغير لمساعدته في تحقيق أهدافه، يكون ذلك تحت طائلة العنف، يلجأ مجموع هؤلاء إلى العنف والتدمير كجزء من الإرهاب لملء مكان السلطة والسيطرة على الجموع، الإرادة الواحدة للواحد تفرض نفسها على الآخرين، في هذه الحالة يكون المستبدّ قادرا على إلغاء وجود الغير والقضاء على التعدّد الكامن في طبيعة البشر، لأنّه يعلن نفسه الوحيد فقط ويستمدّ قوته من طاعة الآخرين له، المستبدّ وحيد عاجز بدون وجود من يساعده، وبدون وسائل العنف التّي يسخرّها، وهذا النّوع من السلطة محدود وعليه فالنتيجة على هذا "وبما أنّ السلطة والحرية هما فعلا مترادفان على مستوى التعدّدية البشرية، ينتج عن ذلك أن تكون الحريّة السياسية دائما محدودة"[2].

الترادف بين السلطة والحرية السياسية، يجعل هذه الأخيرة حسب أرندت تتبع الأولى، وبما أنّه في حالات الاستبداد تكون السلطة محدودة بفرد واحد وبمنطق العنف لا الكلام بالنتيجة تكون الحرية السياسية محدودة في الواحد المسيطر على السلطة، لأنّه يحتكر حقّ الكلام والفعل، له وحده، ويفرض منطقه على الآخرين ورأيه ليس بالقبول وإنّما بالعنف، إنّه يلغي التعدّدية يصبح ال"هم" مجهولة الهوية حيث الأنا الفردي ينشقّ حتّى يكون "هو" وحده وتنقسم الجماعة إلى وحدات أخرى منفردة بل عدد كبير منها، حيث لا يمكن أن تكون للجماعة أيّ تأثير، الانقسام والانشطار لل"هم" يقضي على التعدّد، الذّي كان يحقّق أهدافه في العالم، فالعضوية التّي تربط الفرد بالمجموعة وتلغي تماما منطق الأنانية الفردية لصالح الجماعة تجعل أيّ عمل يقوم به البشر معا ناجحا، "وبالتالي فالحرية في تناقض مع السيادة داخل التعدّد،

[1] المصدر نفسه، ص231.

[2] حنة أرندت، حياة العقل ج2: الإرادة، المصدر السابق، ص231.

وإذا أراد الشعب أن يكون سيّدا، فلن يتحقّق له ذلك إلاّ إذا تنازل أفراده عن حريتهم، بل يمكن أن نقول في البحث عن السيادة قضاء على الحرية وعلى السياسة معا"[1].

تشيد كثيرا أرندت بفعل التعدّد أو لنقل بواقع التعدّد البشري وهو المصطلح الأكثر وضوحا، ليس لأنّها تجعل من الجماعة هي المسيطر على شؤون البشر وليس إلغاء لمنطق الفرد، ولكن لأنّ الفرد وحده عاجز عن إدارة العالم بمفرده –فقط في حالات الاستبداد وحتى في هذه الحالة يحتاج إلى من يساعده في استبداده– ولأنّ التميّز الفريد للبشر يجعل من المستحيل عليهم العمل فرادى، فهم بحاجة إلى من يشاهد ويسمع أفعالهم وكلامهم ويكون موضع التقدير من الغير، الكثرة وحدها لا تكفي لبلوغ الهدف في العالم بل يحتاج البشر إلى التميّز الفريد، وفي هذا التميّز بالذات تكمن قدرة كلّ واحد على ولوج المجال العام، وفي هذه القدرة على التواجد مع الآخرين والكلام يتكوّن الفعل الذّي هو جوهر الحرية السياسية، التجمّع في حدّ ذاته فعل، وهذا الفعل هو الحرية.

ينتج عن التواجد مع الآخرين عديد من الأشكال والتدابير والعادات والتقاليد واستعادة كثير من ذكريات الماضي، تلجأ أرندت إلى مونتيسكيو في إثبات فكرة التعدّد التّي ينتج عنها عديد من أشكال أنظمة الحكم، ما ينظّم الجماعة هو القانون، "كان مونتيسكيو على حقّ في الاعتقاد بأنّ كلّ واحدة من هذه الكيانات تعمل وتتحرّك في إجابة إلى مبدأ مختلف الإلهام، معترف به بمثابة أقصى معيار لأفعال وآثام المجموعة[...] على أنّ هذا التعداد، المرتكز على التمييز القديم جدّا بين أشكال الحكم (سلطة منفردة، سلطة البعض، سلطة الأخيار، سلطة الجميع)، ليس في المستوى، وهو نتيجة ثراء وتنوّع الكائنات البشرية التّي تعيش مع بعضها البعض في الأرض"[2]، فأصل جميع الأنظمة والأشكال هو التعدّد البشري، سواء كان هذا التعدّد في صيغة ال"نحن" أو تمّ تجاوز المجموعة من قبل الأنا المفرد، مهما كان شكل النظام الناتج فهو بالتأكيد شكل لتجمّع بشري وليس لأيّ قوّة أخرى.

[1] مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، منشورات ضفاف والاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2015، ص72.

[2] المصدر السابق، ص232.

تنفي أرندت بذلك تدخّل أيّ إرادة أخرى غير بشرية في شؤون البشر وبخاصّة فيما يخصّ الأنظمة السياسية، فهي باستنجادها بمونتيسكيو تعلن صراحة أنّ التنظيمات وأشكال الحكم مهما كانت تعود في الأصل إلى سلطة البشر وإلى تجمّعهم معا أو تفرّقهم عن بعض، لانتصار روح الجماعة أو الأنانية الفردية، شؤون البشر على الأرض تعود للبشر وحدهم، حيث قرّروا البدء فكانت البداية، تقول :"ولا يوجد أيضا شيء محاط بالظلمات والغموض أكثر من عبارة "وفي البداية"، بداية الكائنات البشرية المتعارضة، طبعا مع بقية الكائنات الحية، ولكنّها أيضا بداية التشكيلة العظيمة لمجتمعات هي من دون منازع بشرية"[1].

يتعلّق كلّ شيء بالبداية، بداية كلّ شيء حيث يقرّر البشر التواجد معا، وتكون البداية في العيش مع الأنداد، والاستعانة بهم كقادة على بداءة شيء جديد، على مباشرة مشروع جديد، ولا يكون ذلك إلاّ بمساعدة الآخرين، أن يكون الإنسان حرّا وأن يبدأ[2]، فالحرية هي البداية، "وهي البدء والابتداء، إذ كلّ إنسان عندما يبدأ في الحياة، يبدأ معه شيء جديد في الوجود. يبدأ شيء لم يكن له وجود من قبل، يولد الإنسان ليبدأ"[3]، والبداية التّي تروى في الأساطير القديمة حسب أرندت ليست هي الخلق الإلهي للإنسان، بل الظروف التّي خلقها الإنسان وتسبّب فيها، والتّي يمكن بلوغها عن طريق الخيال بتأويل تلك الأساطير[4]، لكلّ شعب أسطورته الخاصّة بالبداية تختلف عن باقي الشعوب الأخرى، وتلك الأسطورة تحكي بداية زمن وعمر بدايات الشعوب وتأسيسهم، وحريتهم، "تبيّن أنّه في عملية التأسيس –عملية سامية يتكوّن فيها ال"نحن" في كيان متماثل– يكون مبدأ الإلهام للفعل هو حبّ الحرية، بالمعنى السلبي للتحرّر من الاضطهاد وفي نفس الوقت بالمعنى الايجابي بإقامة حريّة كامنة كحقيقة وطيدة وملموسة"[5].

[1] المصدر نفسه، 232.

[2] حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، المصدر السابق، ص177.

[3] مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، المرجع السابق، ص77.

[4] حنة أرندت، حياة العقل، ج2: الإرادة، المصدر السابق، ص233.

[5] المصدر نفسه، ص233.

بهذا تنتهي أرندت إلى تأسيس الحرية على أساس التعدّد الكامن في قوّة ال"نحن"، قوّة الجماعة التّي تمنح امتياز الظهور لأفرادها دون حرمانهم من بريقهم الخاصّ، تمنحهم القدرة على الكلام والحكم وفي هذا الفعل تتجلّى حريتهم، ليس هذا فحسب بل هم من يخلقون الحرية، وتبقى موجودة بوجود التعدّد فهو نقطة الارتكاز التّي تقوم عليها الحرية الأرندتية، "غير أنّ ممارسة الحكم في التعددية تساهم في الوصول إلى وجود الفضاء السياسي، أو السياسي كفضاء: هذا الفضاء الذّي يستمدّ موضوعيته الخاصّة من تعدد المنظورات التّي تتجلى فيه"[1]، قوام التعدد هو تعد المنظورات وهذه الأخيرة هي ما يكوّن المجال السياسي، وهي بالتأكيد الحرية، التّي تخلق ولا تعطى ولا توجد، وإنّما تكون وتبدأ فقط بشروط التعدد والتواجد مع الآخرين ليس بعلاقة ولا تفاعل ولكنّها فعل بدأ مع البداية، مع الجماعة بشكل تلقائي وعفوي.

_**الحسّ المشترك رابطة التعدّد:** إذا كان التعدّد هو شرط الحرية السياسية بل هو شرط السياسة بأكملها، فالسؤال الذّي يفرض نفسه في هذا المقام كيف نوحّد الجماعة أو التعدّد حتى يمكن أن نجعل منه سياسيا خلافا عن التنظيم الاجتماعي؟، أو لنقل كيف يمكن الجمع بين المختلفين والمتمايزين في فضاء واحد ويمكن لهم التعبير عن آرائهم؟ ما الذّي يربط المختلفين بعضهم ببعض؟

تجيب أرندت عن هذه الأسئلة بالعودة إلى فلسفة كانط في الفنّ، خاصّة كتابه نقد ملكة الحكم، الذّي يخرجها من مأزق تحليلها لملكة الإرادة، هذه الملكة التّي هي ملكة مأزق الإنسان الوحيد، وللخروج من هذا المأزق يجب الاستعانة بملكة أخرى هي ملكة الحكم[2]، ولم تجد فلسفة قادرة على توضيح ذلك أقدر من فلسفة كانط في هذا السياق، ذلك أنّ الحكم يظهر لدى الإنسان بالأخصّ "الإنسان المتأمّل"، لا يمكن إقامة عرض فرجوي إن لم يكن هناك إنسان متفرّج يطلق حكما عمّا يشاهده وبهذا يكون المتفرّج أو الجمهور أولى من الممثّل، فبالنسبة إلى كانط العالم الخاصّ بالإنسان قد يكون قفرا، وعالما دون إنسان، يعني دون متفرّج[3]، بالنسبة إلى كانط وجود الآخر الذّي يحكم على الممثّل ضروري جدّا لوجود

[1] كارول فيدمايير، هل هي نهاية الفلسفة السياسية؟، حنة أرندت مقابل ليو شتراوس، ت: توفيق سخّان، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2018، ص209.

[2] ا كارول فيدمايير، هل هي نهاية الفلسفة السياسية؟، لمرجع السابق، ص205.

[3] المصدر السابق، ص258.

العرض، وهي الفكرة التّي استلهمت حنّة أرندت لا يوجد إنسان بمفرده، ولو وجد فالعالم بالنسبة إليه غير موجود لكون الآخر الذّي يراه ويسمعه ويحكم على أقواله غائب.

يكون بهذا الحكم أو الذوق هو الذّي يجمع بين المتكلّم وبين المستمع، أو بعبارة كانط بين الممثّل والمشاهد المتفرّج، يقول "عن طريقها يمكن للاستعداد الشخصي للروح المستحدثة ...التواصل مع الغير"، وتضيف أرندت موضّحة كلامه هذا الذّي اقتبسته من كتابه نقد ملكة الحكم، بعض الصور التّي تلهمها الروح في كلّ واحد منّا لا تجد مطابقة للكلمات، ولا نستطيع تمريرها دون إعانة من العبقري، تمرير هذه الكلمات من شخص إلى آخر، والملكة التّي تقود هذا التوصّل بين الإنسان وإنسان آخر هي المذاق أو بالأحرى الحكم، إنّ الشرط الوحيد لوجود شيء جميل هو التواصل، ويخلق حكم المتفرّج الفضاء الذّي من دونه لا يمكن لشيء مشابه أن يبرز[1]، بهذه الطريقة تفهم أرندت فلسفة كانط حول الحكم، وما يشدّها إليها هو وجود ذلك الرابط بين الممثّل المتكلّم والمشاهد، فمن دون حكم المشاهد لا يكون للعمل الفنّي بروز، فصيغة أخرى يمكن القول أنّ الحكم هو الصلة التّي تربط المختلفين مع بعضهم البعض، وتجعل أعمال وأقوال الآخرين بالنسبة للمستمعين ممكنة وذات قيمة.

يصبح الحكم بهذا المعنى إمكانية لتجاوز الفردية الذاتية، وتأسيس نمط آخر من التفكير الموسّع حيث يتبنى الإنسان وجهة نظر الآخرين، "يتشكّل نمط التفكير الموسّع بداية إذن من مقارنة حكمه بأحكام الآخرين ....تقتضي الممارسة السليمة إذن افتراض وجود مجموعة يعتمد تشكيل هذه المجموعة الافتراضية التي تتيح إمكانية الحكم، وذلك بالسماح للإنسان بالتحرّك داخل فضاء عام ممكن"[2]، وهذا ما تفطّن إليه كانط حسب أرندت، وجود شيء ما غير ذاتي ولكنّه يبدو ذاتيا وأكثر خصوصية للإحساس الذي هو ذاتي بامتياز ويحتوي على الأنانية الفردية، ما يظهر بالفعل هو أن الاهتمام بالجمال يكون فقط داخل المجتمع، لا يستطيع الإنسان أن يكون راضيا إلاّ بصحبة الآخرين عندما يكون قادرا على إشباع رغبة مشتركة مع الآخرين، وذلك هو ما تسمّه أرندت الحسّ المشترك.

[1] المصدر نفسه، ص259.

[2] المرجع السابق، ص207.

يمرّ الحسّ المشترك بين البشر عن طريق اللغة، ليس مجرّد إحساس عادي من الإحساسات، إنّه القدرة على تجاوز الذاتية والإحساس بالآخرين عن طريق التواصل الممكن بينهم الكامن في اللغة، "هذا الإحساس هو الإحساس البشري بامتياز، إذ المخابرة بمعنى اللغة، مرتبطة بها، إنّ الميزة الوحيدة العامّة للاستلاب هو فقدان الحسّ المشترك وظهور التفرّد (الإحساس الفردي)"[1]، هذه العبارة تفهم بمصطلح الإحساس المشترك للجميع بمعنى تفهم بملكة الحكم التّي بواسطتها وفي تأملها تأخذ بعين الاعتبار عند التفكير في نمط تصوّر أيّ إنسان آخر، قصد ربط حكمه بالعقل البشري بأكمله، "فإنّ الحكم على الأشياء تشهد على طريقة التفكير في شؤون الوجود المتصرّف فيه عن طريق الحسّ الجماعي...وأن يقدر على التفكير في حكمه الخاصّ انطلاقا من وجهة نظر كونية (التّي لا يمكن تحديدها إلاّ إذا ما اعتمدنا وجهة نظر الآخر)"[2].

في المجمل يتعلّق الإحساس المشترك بالاعتماد على آراء الآخرين في الحكم، من أجل أن يكون هذا الحكم كونيا، إذ بهذا يكون الحسّ المشترك "المعيار الذّي تصدر أحكامها وفقه والذّي لا يمكنه أن يحظى بصفة المعيار إلاّ لأنّه مشترك بين كلّ النّاس. يعارض الحسّ المشترك كلّ شكل من أشكال الأنانية وهنا تكمن قوّته الاجتماعية"[3]، ينفي هذا المفهوم وجود الحرية الفردية أو لنقل يخرج الإنسان من الوجود الذاتي وليدخله في وسط الجماعة تحقيقا للحرية السياسية، وهي حرية لا تكون إلاّ وسط الجميع، التواجد مع الآخرين هو ما يخلقها.

ما يعني أنّ ما يجعل السياسي ممكنا هو وجود الحسّ المشترك الذّي يجمع المختلفين معا في عالم مشترك، ويرغمهم طواعية على الاستماع إلى الآخرين بل وقبول آرائهم انطلاقا من قوة الحكم التّي تكون عامّة، وهذا الأخير هو تعبير عن الفكر بمعنى يتمظهر الفكر ويبدو عن طريق الشراكة الجماعية، يخرج من حيّزه الصامت داخل الذهن إلى قول مسموع يمكن الحكم عليه أيضا من طرف المستمعين، حبّ الحسّ المشترك بين النّاس مجرّدا من كلّ نزعة عاطفية يغدو شعورا سياسيا،

[1] حنة أرندت، حياة العقل، ج2: الإرادة، المصدر السابق، ص266.

[2] المصدر نفسه، ص266، 267.

[3] المرجع نفسه، ص208.

"إنّ من يحكم يقوم بذلك دائما باعتباره عضوا في مجموعة. ذلك أنّ الحكم يفترض استدراج أو استمالة موافقة الآخرين، وليس بأي حال من الأحوال الحصول عليها بالقوة، الكلام هو بطبيعته أمر سياسي"[1].

يأخذ التعدد نقطة مركزية في فلسفة أرندت كما عند كانط، لن يكون للعالم أيّ معنى بدون الإنسان، سيكون صحراء قاحلة، والأكثر من هذا ليس الإنسان في فرادته الذاتية بل الإنسان موجودا بالفعل مع الآخرين مع مشاهدين، بمعنى من دون ملكة الحكم، ومن دون ممثلين يشاركون في الإحساس المشترك، الذّي يمنح الإنسان إنسانيته ووجوده الخاصّ ويحيا وسط أقرانه المختلفين، الرأي هو ما يعطي للإنسان وجود وسط الآخرين، "فالآراء ليست أفعالا في ذاتها، لكنّها تصير كذلك بواسطة ممارسة الحكم التّي تجسّدها. إنّها تساهم بألاّ تجعل الكلام دون صدى والأفعال دون نظر...إنّ ممارسة الحكم في التعدّدية تساهم في الوصول إلى وجود الفضاء السياسي"[2]، الإحساس المشترك إذن فضيلة سياسية بالنسبة لأرندت، ليس فقط قيمة جمالية كما هي عند كانط، توحّد المختلفين وتقضي على الأنانية الفردية.

-**فقدان الحسّ المشترك**: إذا كان الحسّ المشترك هو الفضيلة السياسية التّي تربط المختلفين معا بالعالم دون أنانية ويساهم في تشكيل الحرية، فإنّ في المقابل ما يقضي عليه ويرجع الإنسان إلى فرديته هي الأساليب السياسية الملتوية التّي تمارسها الأنظمة التوتاليتارية، "غير أنّ الوهن الرئيسي في الحملة الدعائية التوتاليتارية يكمن في أنّها لا يسعها إرضاء رغبة الجماهير في أن ترى عالما متماسكا في كليته، وممكن الفهم ومتوقعا، دون أن تدخل في صراع خطر مع الحسّ المشترك"[3]، ينتج عن ذلك جماهير منفصلة عن الواقع غير مدركة للظواهر العارضة التّي تظهر، "إنّ فرار الجماهير من أمام الواقع يشكّل إدانة للعالم حيث تجبر على العيش دون أن تقدر على الاستمرار، طالما أنّ المصادفة باتت هي قانونه الأسمى، وطالما أنّ الكائنات البشرية تحتاج إلى تحويل الظروف الفوضوية والعارضة، بصورة ثابتة، إلى ترسيمة من التناسق النسبي"[4].

[1] المرجع السابق، ص208.

[2] المرجع نفسه، ص209.

[3] حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، المصدر السابق، ص93.

[4] المصدر نفسه، ص94.

تعمل التوتاليتارية على تفريق البشر، وتناثرهم، وفقدان الموقع الاجتماعي، والأدهى من هذا القضاء على كلّ أشكال العلاقات القائمة بينها في المجال السياسي، والتّي يكون جوهرها الرابط هو الحسّ المشترك، باستعمال الدعاية التّي تصبو إلى جمع النّاس حول النّظام الجديد مستغلّة تعطّس الجماهير إلى التماسك، رغم أنّ الجماهير على علم تامّ بأنّ الاستكانة لمثل هذه الأنظمة يجعلها تدفع الثمن بأرواح البشر، يغذّي هذا النظام الوهم بإقامة عالم منسجم، "بوجود عالم متوهّم ومتسق العناصر، عالم يرضي حاجات النّفس البشرية أفضل من الواقع نفسه، ذلك أنّ الجماهير المقتلعة، إذ تدخل إل هذا العالم بمحض المخيلة، تستشعر فيه الأمان المنزليّ"[1].

تكمن قوّة الدعاية التوتاليتارية في قدرتها العظيمة على قطع الصلة ما بين الجماهير والعالم الواقعي، تلك الصلة التّي كان الحسّ المشترك يوقدها باستمرار، تعمل هذه السلطات على تفكيك كلّ العلاقات الاجتماعية بين النّاس، وتحويل البشر كوجود سياسي إلى كتلة جماهيرية بدون رأي وبدون تفكير وبدون حكم، لتدخل الجماهير في عالم متخيّل غير واقعي على الإطلاق عالم هادئ لا يضجّ بالآراء، بل تطبعه سمة الفردية المقيتة والتفكّك المؤلم للمجال العالم، "أمّا العلامات الوحيدة التّي قد يهبها العالم الحقيقي أسماع الجماهير وهي قيد تفكّكها...إنّما هي نسيانها هذا العالم: المسائل التّي يكره مناقشتها في العلن، أو الشائعات التّي لا يجرؤ على مناقضتها لكونها تمسّ نقطة حسّاسة"[2].

تخلق التوتاليتارية عالما وهميا يقوم على تتبع الشائعات في المجتمع، وبثّ بعض المسائل التّي يكون غرضها توجيه الرأي العام وتوحيده عليها، وخلق العدوّ الوهمي للأمّة كلّ هذه الأشياء تقضي على انتماء الإنسان إلى العالم الواقعي، وجنوحه إلى عالم متخيّل أين تكون فيه كلّ الصلات غير موجودة، بهذه الطريقة تعادي تلك الأنظمة الحسّ المشترك وتقضي عليه تماما ليسهل التحكّم في الجماهير، وتوجيهها وتفكيكها، تدمّر التوتاليتارية كلّ أشكال الفعل السياسي وكلذ أشكال المشاركة النشيطة بين المواطنين، والهدف من كلّ هذا هو بسط السّلطة والسيطرة، فالأنظمة المتهالكة لا قدرة لها على السّلطة من دون ممارسة الإرهاب على المواطنين، وتكون أوّل خطوة هي تدمير الحسّ المشترك الذّي يربط النّاس بعضهم بالبعض.

[1] المصدر نفسه، ص95.

[2] المصدر نفسه، ص95.

_**الاستبداد يلغي التعدّد:** في المقابل كلّ فعل يسعى لتفريق البشر بدل جمعهم، وإرجاعهم إلى الحياة الخاصّة داخل العائلة دون التفكير في المجال العام، يصير حكما استبداديا، لأنّه يجبر المواطنين على ترك الشؤون العامّة وتفريقهم على أسس أخرى كالعرق والدّين والانتماء، ببساطة " أنّ الاستبداد الكلّي هو شكل النّظام الوحيد، والذّي يصير معه أيّ تعايش محالا"[1]، وبهذا فالتوتاليتارية هي ضدّ السياسة، وليست سياسة على الإطلاق، فمهمّة السياسة تثمين التعدّد فيما تعمل هذه الأنظمة في المقابل على إلغاءه ومحاربته بكلّ أشكال العنف، كالتطهير الجماعي والإبعاد والإبادة للشعوب، يجري معها تحويل للمفاهيم والقناعات، نوع من غسيل الدّماغ[2]، حتّى يتمّ استبدال التنوّع بالوحدة المقيتة، أساس هذه الأنظمة هو دول تقوم على أساس المساواة العرقية والطبقية، في الحقيقة تقضي على كلّ أشكال الحياة، أليست الحياة هي تنوّع طبيعي لما خلق الله على الأرض؟ لا تعترف هذه الأنظمة بكلّ تلك الاختلافات والسبب في ذلك هو محاولة السيطرة وبسط السّلطة بأساليب الخوف، في الحقيقة هي أكثر النّظم فتكا لأنّها السبب الرئيسي حسب أرندت في إبعاد المواطن عن الاهتمام بالشؤون العامّة.

يكفّ التواجد معا ممكنا حسب أرندت إذا لم يكن هناك حرية في الرأي والتفكير، وهذا ما تقوم به الأنظمة الدكتاتورية من محاربة كلّ أشكال التعبير والتفكير، وإبداء الرأي، وليس هذا فقط بل قمع الحريات السياسية[3]، في الحقيقة ما يمكن أن يجمع النّاس مع بعضهم هو الرّغبة في مشاركة بعضهم البعض لأفكارهم والاستمتاع بالحكم عليها وتقييمها وتخليدها، كذكرى تبقى حتّى بعد أن يكفّ الإنسان عن الوجود، وعليه فقد دأبت هذه الأنظمة على طمس الكلمة ومنع خروجها، ليسهل التحكّم في الشعب كجمهور خال من العقل موحّد بكلمة واحدة هي ما تمليه السلطة القائمة،

[1] المصدر السابق، ص12.

[2] المصدر نفسه، ص15.16.

[3] المصدر نفسه، ص23.

تتعجّب أرندت من قدرة هذه الأنظمة على إلغاء التعدّد ويبدو أنّ ذلك ينجح وأولى ثمرات نجاحه كما تقول "حينما لا يسأل النّاس عن مصير جيرانهم حينما يستيقظون صباحا ولا يجدونهم"[1].

تمثّل ظاهرة الإبادة والاستبعاد التّي تمثّلها النّظم الاستبدادية جرائم ضدّ الاختلاف البشري، الذّي من دونه تفقد البشرية معناها، فالاختلاف هو جوهر النّفس البشرية، ومن دونه تصبح بلا معنى، أي لا معنى للوجود الإنساني إلاّ في ظلّ الاختلاف فقد خلق الإنسان مختلفا بعضه عن بعض، ومحاولة إلغاء هذا الاختلاف هو حرب ضدّ الطبيعة البشرية، بهذه الصفة يمكن للبشرية أن تنقرض حسب أرندت[2]، ليس للسلطة أيّ حقّ كان في إلغاء ما أعطته الطبيعة للبشر، لهذا شدّدت أرندت على توضيح مفهوم السياسة والقاعدة التّي يقوم عليها، بالنسبة إليها الأنظمة التوتاليتارية هي سابقة في عصرها لم يسجّل التاريخ مثيلا لها، ليس في الموت والقتل، وإنّما في عدائها للاختلاف ومحاربته بل والقضاء على كلّ أشكاله.

في الحقيقة ليست التوتاليتارية وحدها من قامت بمحاربة كلّ أشكال التعدّد البشري، ولنقل بعبارة أوضح محاربة الشكل السياسي، ما دامت السياسة تقوم على التعدّد فهذه الأنظمة هي قضاء على السياسة، فالدولة بحسب تلك الأنظمة ما هي إلاّ وسيلة لإنقاذ عرق معيّن، أو هي أداة في صراع الطبقات، فشكل الأنظمة الحديثة التّي تولّت بعد ثورات القرن الثامن كانت إمّا جمهورية أو ديمقراطية، وفي أحيان أخرى ملكية، ولكن الغالب على تلك الأنظمة في المناقشات والشعارات هو الشكل الديمقراطي الذّي يزعم مناصروه احتكامه إلى الجمهور العريض من الشعب، أي كلّ سلطة ممكنة تكون قاعدتها في قبول الشعب لها، وعليه نتساءل هل يمكن أن تثمّن الديمقراطية كنظام سياسي معتمد التعدّد البشري، وتأخذه في الحسبان؟

[1] حنة أرندت، أيخمان في القدس، المصدر السابق، ص211.

[2] المصدر نفسه، 340.341.

2-حدود الديمقراطية:

-نشأة الديمقراطية: عكفت أرندت في مشروعها الفكري والسياسي على الغور في الماضي باحثة عن الأصول الحقيقية للمفاهيم التّي تعتبر أدوات جدّ هامّة في تحديد السياسة اليوم، وبما أنّ أرندت تنتمي إلى حقل الفكر الغربي، فقد كان نطاق بحثها يتمحور حول تثبيت المفاهيم في أصلها الأوّل وإعادة تحيينها لتأخذ نفس الدّور بدون تشويه، ومن المفاهيم التّي أخذت حيّزا هامّا في التداول السياسي، إبّان ثورات القرن الثامن عشر، وما بعدها وحتّى اليوم، مفهوم الديمقراطية، التي هي ليست مجردّ مصطلح بل هي مفهوم له دلالاته الفكرية والعملية، وهي واحدة من الأدوات السياسية التّي رفضت أرندت الاعتراف بجدواها على الأقلّ في ربطها بالحرية، أو جعلها نظاما بديلا للاستبداد بكلّ أشكاله، وقبل التعرّف على رأي أرندت حول موضوع الديمقراطية وفهم حجّتها، لابدّ من المرور لزاما بمفهوم الديمقراطية في نشأتها الأولى في اليونان القديمة، وكما ارتبطت بمدينة أثينا، "وقد بدأت الديمقراطية في أثينا ولم تكن تشبه ما يمكن أن يخطر ببال أحد اليوم أن يسمّيه ديمقراطية"[1]، في الحقيقة البداية الصحيحة لهذا المفهوم لم تكن بهذا الاتساع والانتشار الواسع تطلق على وصف حالة سياسية من ضنها حريات مختلفة، بل لم تكن بهذه الجرأة الموصوفة اليوم، لقد ارتبطت الديمقراطية أساسا بموقع معيّن وذلك المكان هو أثينا[2].

ارتبطت الديمقراطية في نشأتها بخصوصية المكان والبشر، أي أنّها لم تكن نظاما سياسيا عالميا ولم تكن يوما مفهوما فضفاضا، بل العكس تماما الخصوصية المكانية والزمنية هي السمة الأساسية في تحديد مفهوم الديمقراطية، وعليه ما الذّي كانت تعنيه بالنسبة للأثينيين؟ كانت تعني مجرّد التواجد معا، والعيش معا في كنف حياة سياسية مشتركة متوافقين حولها، "إنّ هذا النّظام المسمّى ديمقراطية، معمول به لأنّه يأخذ في اعتباره مصلحة الكثرة، لا القلّة، ولم يقتصر أثره على إضفاء العظمة على أثينا. بل كذلك جعل مواطنيها متساوين أمام القانون في خصوماتهم الخاصّة. ومتساوين في الحرية للتنافس

[1] جون دن، قصة الديمقراطية،ت:عبد الإله ملاح، دار العبيكان، ط1، 2012، ص26.

[2] المرجع نفسه، ص26.

للفوز بمراتب الشرف على أساس المزايا والفضائل الشخصية والجهد، أو نشدان مرتبة قيادة المدينة بصرف النظر عمّا يتمتّع به المرء من الثراء والوضع الاجتماعي"[1].

لقد كانت ديمقراطية الأثينيين هي توصيف للحالة السياسية والوضع السياسي الذّي يأخذه المواطن في الهيكل العام للدولة وليست نظاما سياسيا بعينه بقواعده وخططه، لم تكن تعني سوى حالة من المساواة التّي توفرها المدينة لمواطنيها بغضّ النظر عن مركزهم الاجتماعي ووضعهم الاقتصادي، يمكن القول أنها حالة مستحدثة أين يمكن للنّاس أن يكونوا معا دون قيود أو شروط، "لقد بدأت الأثينيين(بل اكتسبت حتى اسمها) قبل أن تحمل المقولة ذاتها أو تعبّر عن أيّ قيمة واضحة أو خاصّة. ومع ذلك ففي غضون بضعة عقود من حصولها على هذا الاسم لم تعد تعني مجرّد طريقة في تنظيم السّلطة والمؤسسات السياسية وحسب، بل امتدّ أثرها لتعني طريقة في الحياة قائمة بذاتها بالإضافة إلى المناقب الملهمة التي نشرتها، وفي صميم تلك الطريقة في الحياة كان يكمن الجمع بين الالتزام الشخصي بالمجتمع الذّي ولد فيه المرء وحيث مأواه، وممارسة مستمرة لتقويم الحياة العامة الذّي يعتمد عليه المجتمع بشكل واع لضمان أمنه"[2].

تحمل الديمقراطية في معناها مفهوم الالتزام الاجتماعي للفرد اتّجاه الجماعة التّي ينتمي إليها، حيث يكون فيها كلّ شخص يحمل قيمة معينة مضافة، فلا مكان للتمييز بين الأفراد في مثل هذا التنظيم الذاتي المحكم، هو ليس فرضا بقوة خارجية وإنّما التزام شخصي داخلي، أين يشعر الفرد بقيمة الحياة المشتركة ووجوب المشاركة فيها بالرأي، بالنقاش السليم من أجل بلوغ الفهم السليم، فالنقاش ليس عرقلة للعمل، بل إن النقاش يغني قبل أن يحين وقت العمل[3]، واختيار السلطة فيها يكون بالانتخاب الشعبي العام ليحصل عليها أولئك الأفضل إعدادا لحملها، "لقد كانت الديمقراطية الأثينية أسلوبا في العيش المشترك في حرية سياسية تكسب الأخلاق رفعة وتهذّب وتنقي الإحساس لدى مجتمع برمته. ولقد منحت الديمقراطية الطريق إلى حياة غنية بما يثير الاهتمام ويشيع في النفوس الرّضا. ووفّرت لهم الحماية الفعالة ليعيشوا هذا الطراز

[1] المرجع السابق، ص29.
[2] المرجع نفسه، ص29، 30.
[3] المرجع نفسه، ص30.

من الحياة جنبا إلى جنب، وكان من الغلوّ أن يطلب الإنسان أكثر من هذا من أيّ مجموعة من المؤسسات والممارسات السياسية"[1].

سواء كانت الديمقراطية نظاما كاملا أو لا فهي في عيون مواطنيها الملاذ السياسي الذّي يساوي بين الفقير والغنيّ، ويمنح الكلّ دون استثناء القيمة الذاتية المفقودة في الظهور والتواجد مع الآخرين، ولكن هذا ما جعل معارضيها يرفضونها بحجّة أنّها نظام مبتذل في مساواتها بين الطبقات التي لا تتساوى على أساس المكانة الاجتماعية، والجدير بالذكر أيضا أنه رغم اختلاف الزمن والمكان، فإنّ الديمقراطية انتقلت من الخصوصية الأثينية إلى العالمية في الزمن الحاضر، ومازال نفس الجدل قائما حول جدوى هذا النّظام ومعناه، لم تكن الديمقراطية الأثينية تعنى بحلّ القضايا الاجتماعية ومسائل الفقر والغنى، ولكنّها اليوم تشمل كلّ هذا لتصبح ليس نظاما سياسيا فقط وإنّما نظاما اقتصاديا واجتماعيا يسعى من خلاله المواطنون للتساوي في الظروف، ما يحيلنا بالطبع إلى التساؤل عن التحوّل في المفهوم وكيف حصل ذلك؟

حسب حنة أرندت الديمقراطية نظام متقلّب، لأنّ مواطنيها يفتقرون للروحية العامّة وينحوون مع التيار العام "عدم التوافق الحاسم بين الحكم بواسطة رأي عام يصدر بالإجماع وحرية الرّأي، ذلك أنّ حقيقة الأمر هي أنّه من غير الممكن على الإطلاق تأليف رأي عندما تغدو الآراء كلّها متشابهة"[2]، وهذا تأكيد من أرندت على ضرورة التنوّع والاختلاف في الآراء من أجل الوصول إلى رأي صائب، فكلّما كان التنوّع والاختلاف ثريّا كان الوصول إلى أسلم الآراء ممكنا، وهذا يبدو للوهلة الأولى شيئا متناقضا لأنّه عادة يجمع بين الاتفاق وصواب الرأي بمعنى رأي الجماعة والأغلبية هو الصائب، ولكن هذا التناقض سرعان ما ينجلي إذا عرفنا "بأنّه لا يوجد أحد يستطيع أن يؤلّف رأيه من دون الاستفادة من مجموعة

[1] المرجع السابق، ص32.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص331.

كبيرة من الآراء التّي يحملها آخرون، فإنّ الحكم بواسطة رأي عام أمر يعرّض للخطر آراء القلّة التّي تستطيع ألاّ تشارك فيه"[1].

يفيد هذا الكلام أنّ الديمقراطية باحتكامها إلى الرأي العام المتشابه تماما تقصي آراء القلّة المناقضة أو المختلفة، وبهذا فهي تقضي على آراء الكلّ وربّما تقضي بذلك على أصوب الآراء فالاتفاق حول شيء معيّن لا يعني بالضرورة أنّه صحيح، فكم من رأي عام متّفق حوله حوّل السّلطة إلى جحيم بدل أن تكون رفاه وسعادة، وربّما يحقّ لنا هنا الاستدلال بالثورة الفرنسية مستندين إلى تحليل أرندت، التّي جعلت منها ثورة رأي عام واحد تدفعه الفاقة، وبالنتيجة قضت على روحية الثورة وفشلت في تحقيق كيان سياسي سليم"إنّ صوت البعض يفقد كلّ قوّته ومعقوليته في مثل هذه الظروف ليس فقط بسبب القوّة البالغة للسواد الأعظم، فالرأي العام بحكم إجماعه يستفزّ معارضة إجماعية وبالنتيجة يقضي على الآراء الصحيحة في كلّ مكان"[2].

لم تعاد حنة أرندت الديمقراطية كنظام سياسي بسبب توجهاتها أو انتمائها لحزب دون آخر وإنّما لإيمانها بأنّ هذا النظام قد أفرغ من مضمونه الحقيقي كما هو عند الأثينيين كما سبقت الإشارة، فلم يعد يعنى بالحرية وبالجهود الشخصية والالتزام الشخصي والفردي أمام الجماعة، ولم يعد فيه مكان للمواطنة وللممارسة الحقيقية للحرية، وبهذا يمكن أن تكون حكما متهورا وليس عقلانيا، "فالديمقراطية كانت على العموم في قصر عمرها كالعنف في وفاتها، كما يثبت تقلّب مواطنيها وافتقارهم الروحية العامة، واستعدادهم للانحراف بتيار الرأي العام ومشاعر الجماهير، ولذلك فليس هناك هيئة دائمة يمكنها أن توقف تهوّر الديمقراطية عند حدّ"[3].

تهوّر الديمقراطية المقصود هنا هو الاحتكام لرأي الكثرة من الجمهور، ووضع هذا الرأي في يد القلّة التي تتصرّف بهذه الآراء وتمثل الجماعة، فالديمقراطية الحديثة ليست جديرة بالحكم، لأنّها تبعد المواطن عن المشاركة الفعلية في الشؤون العامّة

[1] المصدر السابق، ص331.

[2] المصدر نفسه، ص331.

[3] المصدر نفسه، ص330.

وتعوّض المواطن بممثّل ينوب عنه في المجالس الشعبية، "ما نسمّيه اليوم بالديمقراطية هو شكل من أشكال الحكومة، حيث يكون حكم القلّة، على ما يفترض في مصلحة الكثرة، وهذه الحكومة هي حكومة ديمقراطية من حيث أنّ الرفاه العام والسعادة الخاصّة هما من أهدافها الرئيسية، ولكن من الممكن أن تدعى حكومة قلّة، بمعنى أنّ السعادة العامّة والحرية العامة قد أضحتا من جديد الامتياز الذي يعود إلى القلّة"[1].

ما يعاب على الديمقراطية الحديثة أنّها ديمقراطية جموع تحتكم إلى الرأي العام، وأسوء ما فيها أنّها نيانية والتمثيل النيابي ينسلخ من كلّ المبادئ الأساسية التّي تدعو إليها الديمقراطية، فالحكم هنا بطبيعة الحال سيكون من نصيب القلّة التّي تمثّل وبهذا تكون المصلحة هي مصلحة القلّة وليس الكثرة، كما أنّها تبعد المواطن عن المشاركة الفعلية في الشؤون العامّة، فمعاداة أرندت للديمقراطية مبرّرة جدّا، "عدم التوافق الحاسم بين الحكم بواسطة رأي عام، يصدر بالإجماع وحرية الرأي، ذلك أنّ حقيقة الأمر هي أنّه من غير الممكن على الإطلاق تأليف رأي عندما تغدو الآراء كلّها متشابهة، وبما أنّه لا يوجد أحد يستطيع أن يؤلّف رأيه من دون الاستفادة من مجموعة كبيرة من الآراء التّي يحملها آخرون، فإنّ الحكم بواسطة رأي عام يعرّض للخطر آراء القلّة التّي تستطيع ألاّ تشارك فيه"[2].

تعتمد الديمقراطية لإضفاء الشرعية على السلطة التي تتولد منها، رأي وتأييد غالبية الجموع، أو بعبارة أخرى الكثرة من الشعب، عن طريق التصويت، يبدو هذا الأمر مريحا بالنسبة إلى التفكير السياسي، ولكنّه عند حنّة أرندت خدعة كبيرة فالكثرة التي تمنح الشرعية تفتقر إلى التنوّع والاختلاف في الآراء، ذلك أنّ لبّ الفعل السياسي يكون عن طريق الكثرة والتنوّع بمعنى صحيح الاعتماد على رأي الغالبية أو لنقل الكثرة الكاثرة من المواطنين ولكن ليس الرأي الواحد، وإذن فحنة أرندت ترفض بشدّة وحدة الرأي في السياسة، على العكس تماما التنوّع في الآراء هو ما يميّز الفعل والحرية، مواطن حرّ يعني قدرته على الكلام وتكوين رأيه والإدلاء به في مختلف الشؤون العامّة.

[1] المصدر السابق، ص398.

[2] المصدر نفسه، ص331.

من جهة ثانية ترفض أرندت الديمقراطية كونها تلغي رأي الأقلية التّي لا توافق الرأي العام، فقد تكون الأقلية المرفوضة تملك الرأي الصائب، وليس الرأي العام الذي يكوّن الفعل الديمقراطي، في الفعل السياسي لا يجب التنازل على أيّ من الآراء المختلفة التّي يدلي بها المواطنون، فكلّ رأي يعتبر ذا قيمة ويكوّن هيكل الحريّة وتلك هي تعريف السياسة عند أندت هي الحرية، وبالتالي فالديمقراطية إقصائية من عدّة نواحي، من ناحية الكثرة الواحدة التي تفتقر إلى التنوّع الخلاّق، ومن ناحية ثانية تلغي رأي الأقلية التّي قد تكون ذات قيمة بل هي بالفعل ذات قيمة فالكثرة في الآراء هي ما يكوّن متع الفعل السياسي، دون أن ننسى بأنّ التمثيل النيابي سيلغي أهمّ قيمة للمواطن وهي حضوره الشخصي وطهوره مع الآخرين وقدرته على الفعل والكلام، هذه الميزة بالنسبة لأرندت تجعل الديمقراطية عاجزة عن أن تكون النظام السياسي الأمثل لحماية الحرية.

_الحكم بالرأي: من المفترض حسب أرندت أن يكون الرّأي وهو وليد الثورات الحاسم في الآراء السياسية، ذلك أنّ يعبّر عن الاختلاف المطلق للكثرة التّي تسكن المجال السياسي، ما هو الرأي؟ وما أهميته في المشاركة السياسية؟ وكيف يتم الحكم بواسطة الرأي؟

تقول حنة أرندت في نصّها "في الثورة": "من الناحية التاريخية فإنّ الرأي وصلته بالميدان السياسي عموما ودوره في الحكومة خصوصا، كان قد اكتشف في حدث الثورة وفي مسارها"[1]، كان الرّأي حسبها هو اكتشاف ثوري يحسب لثورات القرن الثامن عشر أي الثورتين الفرنسية والأمريكية، ولكن الأهمية بالنسبة لها ليس في اكتشاف الرّأي وقوته السياسية كوسيلة للمشاركة الفعلية للمواطن، ولكن الأهمية الكبرى هي في الحفاظ هذا المكسب الثوري، وتقنينه بل والعمل به من خلال مؤسسة دائمة تكون وظيفتها تمرير الآراء المختلفة والتعامل معها[2]، وحتّى يكون الرأي كاملا لابدّ من التفريق بينه وبين المصلحة، إذ تؤكّد أرندت على قيمة الرأي وتفرّق بينه وبين المصلحة، فهي لا تستعمل مفهوما من

[1] المصدر السابق، ص335.

[2] المصدر نفسه، ص335.

المفاهيم دون أن تقوم بتخليصه من كلّ ما يمكن أن يشوّه ذلك المفهوم حتّى يتسنى لها الوصول إلى الفهم الصحيح الذّي تصبو إليه، والذّي كان دافعها الأساسي للكتابة.

نعود إلى مسألة التفريق بين الرأي والمصلحة ونأخذ هذا النّص الذّي تقول فيه:"إنّ المصالح من الناحية السياسية، لا تكون ذات اعتبار إلاّ إذا كانت مصالح لمجموعات، ولغرض تنقية مثل هذه المصالح، فإنّ ما يفي بذلك أن تكون المصالح ذاتها ممثلة بشكل يحمي طبيعتها المتحيّزة في الظروف كافّة، وحتّى في الظرف الذّي يتصادف فيه أن تكون مصلحة مجموعة واحدة هي مصلحة الأغلبية"[1]، المصلحة حسب أرندت تتعلّق بالجماعة، وهي مصلحة واحدة يتفق حولها الجميع وتمثّل الجميع دون استثناء، تكون واحدة وغير متعدّدة ذلك الذّي يمنحها الشرعية السياسية، فلا توجد مصلحة فردية يمكن أن تمرّر سياسيا، في مجال السياسة يتحدّث فقط عن المصالح الجماعية وألاّ تكون متحيّزة لجماعة على حساب أخرى، فالمفروض فيها أن للصالح العام ولمصلحة الأغلبية وتخدم السواد الأعظم من النّاس.

أمّا الرّأي تضيف أرندت: "أمّا الآراء فهي العكس لا تعود إلى مجموعات قطّ بل إلى أفراد حصرا، والذّين يمارسون إنهاك عقولهم ببرود وحريّة، وليس هناك من كثرة كاثرة، سواء كانت جزءا من المجتمع أو كانت المجتمع بأسره، ستكون قادرة على تكوين رأي على الإطلاق"، يحسب الرّأي للأفراد دون الجماعات، بل ولا تستطيع الجماعات تكوين الآراء على الإطلاق"[2]، فالآراء حسب أرندت لا تتكوّن إلاّ إذا كانت نتيجة جهد عقلي يمارسه المواطن بكلّ حرية، فالحرية هنا هي شرط إنتاج الرأي وإخراجه، في السياسة يمكن الاعتراف بالآراء وقبولها فهي تعبّر عن الاختلاف والتعدّد الذّي يكوّن المجال السياسي، فالمواطن ليس كتلة من النّاس تطالب بالمصلحة وتخضع للجماعة، بل هو فرد مستقلّ متفرّد مختلف عن الآخرين، لهذا تولي أرندت أهمية بالغة للرأي في السياسة لأنّه يمثّل الاختلاف والتعدّد الذّي من المفترض يكون واقعا في السياسة.

[1] المصدر السابق، ص333.

[2] المصدر نفسه، ص334.

إنّ الفاصل الهامّ بين المصلحة والرأي لدى حنة أرندت وجود الحرية، كلّ ما يتعلّق بالسياسة مرهون بوجود الحريّة وكلّ ما يمكن أن ينفي الحرية ويستبعدها يصبح لا سياسيا، أليس الهدف من وجود السياسة هو الحرية؟ هكذا تعبّر حنّة أرندت عن تعريفها للسياسة، وبالتالي نفهم لماذا بالذات تمجّد الآراء على حساب المصلحة، وتعبر الأولى سياسية بينما الثانية أقلّ منها وربّما نقول تحت سياسية، "لهذا مجال المصالح يساوي تحت زاوية الحرية، مجال الاختلاف. هذا الأخير في السياسة هو سياسة اللامبالاة، وكلّ سياسة تهتمّ بالمصالح تعدّ اختلافا للسياسة الأصلية"[1].

ينشأ الرأي ويتكوّن فقط إذا استطاع النّاس أن يجتمعوا بحرية معا، وكان لهم الحقّ في التعبير والكلام، فمنشأ الرأي هو وجود الحرية الكافية التّي تمكّن المواطنين من الاجتماع ببعضهم البعض في المجال العام، والقدرة على الكلام والتعبير دون رادع أو خوف، أي أنّ الرّأي هو فعل في الحقيقة، لا يكون إلاّ حينما تتوفر شروط سياسية، هذا ما يجعل منها سياسيا، عكس المصلحة، الاجتماع والقدرة على الاجتماع، الكلام والقدرة على الكلام، التعبير، وجود الآخر وجود المكان، أو بعبارة أدقّ وجود المجال، خلق فرصة الالتقاء معا، والتواصل المباشر، بحيث يمكن سماع كلّ الآراء بالتساوي، مع كثرتها واختلافها، كان يمكن أن يكون هذا هو لبّ الفعل الديمقراطي، ولكن تقول حنّة أرندت: "إنّ الآراء تنشأ كلّما اتّصل النّاس بحرية أحدهم مع الآخر، وكان لهم الحقّ بالتعبير عن وجهات نظرهم علنا ولكن وجهات النظر هذه بتنوّعها الذّي لا حصر له، تكون بحاجة أيضا على ما يبدو إلى تنقية وإلى تمثيل"[2].

تطرح حنّة أرندت مشكلة تعدّد الآراء، صحيح أنّها من صميم الفعل السياسي، ولكن التعدّد المطروح لا يعني بأنّ كلّ الآراء صحيحة، بمعنى كلّ الآراء يمكن تمريرها والعمل بها، لهذا كان لابدّ من وجود وسيلة لتنقية تلك الآراء وتصفيتها لتصبح صالحة، إذ تقول: "بما أنّ الآراء تتكوّن وتختبر بعملية مقايضة رأي ضدّ رأي فإنّ اختلافات الآراء لا يمكن أن تسوّى إلاّ بإمرارها من خلال واسطة مؤلفة من هيئة من أعضاء يجري اختيارهم لهذا الغرض. إنّ هؤلاء الأعضاء ليسوا بذواتهم حكماء، مع أنّ غرضهم المشترك هو الحكمة، الحكمة في ظلّ حالات من ضعف العقل الإنساني وتعرّضه

[1] Paolo Flores d'Arcais, La politique L'existence et la Liberté HANNAH ARENDENT, tr :Carole Walter, Bordas, Paris, 2003,p, 142.

[2] المصدر السابق، ص334.

للخطأ"[1]، التعرّض للخطأ والكشف عنه، مهمّة توكل لنواب أو أعضاء من المواطنين أنفسهم للحكم على آراء بعضهم وتقييمها لتكون صالحة، بمعنى أنّ الجموع من البشر الذّين يقترحون آراء وأفكارا، معرّضين للخطأ، وليس هناك ما يمكن أن يحمي هذه العملية وتمريرها سياسيا سوى عملية تصفية ثانية تخضع لها الآراء لاختيار الصالح من الفاسد أو لنقل الصالح من غيره.

تكمن أهمية وجود ممثلين لتنقية الآراء، في تجنّب الوقوع تحت وطأة الجماهيرية التّي ترفضها إطلاقا، الحكم الجماهيري هو حكم متسرّع يكون تحت ضغط الحاجة، لم توافق أرندت من سبقها من الفلاسفة خاصّة روسو، الذّي يمنح الإرادة العامّة كلّ السلطة في غدارة شؤون السياسة، هذه الإرادة التي تستمدّ قوتها من الجماهير العريضة التّي تؤيّدها، تصبح حسب أرندت غير قابلة لان تكون سياسية، فهي مدفوعة بحاجات النّاس ومثقلة بهمومهم، كما أنّها والأهّم من هذا كلّه، تكون متضاربة غير عقلانية، نتيجة لأهواء السواد الأعظم، هنا الفاصل الحقيقي، ليست السياسة مجال معالجة المشاكل الاجتماعية، وهو بيت القصيد فالجماهير تمرّر حاجاتها تحت غطاء السياسة، وهنا نصبح في اللاّسياسة، " الفوضى التّي تحدث بسبب عدم وجود واسطة لتمرير تلك الآراء، تتبلور في أنواع مختلفة من الأحاسيس الجماهيرية المتضاربة تحت ضغط الحاجة الملحة"[2].

بهذا المفهوم فقد منحت أرندت الحرية الكاملة للمواطن بإشراكه في المجال السياسي، وإعطائه الحقّ بأن يرى ويسمع، كونه فرد في الجماعة السياسية، له حقّ الدّخول غلى المجال العامّ والاجتماع بأقرانه وأن يمنح الأهمية الكافية بحيث يمكنه إبداء رأيه حول القضايا السياسية، ولكنها من جهة أخرى لا تعتبر كلّ الآراء المطروحة ذات قيمة فعلية على مستوى التطبيق، فتشير بوجود جماعة مصطفاة مهمتها تنقية الآراء، إذن فالرأي حقيقة ليس له قيمة إلاّ إذا أصبح فاعلا حقّا لا يكفي أن يسمع ويقال.

[1] المصدر السابق، ص334.

[2] المصدر نفسه، ص335.

وجود ممثلين يعني دائما بأنّ الحكم المباشر غير ممكن حتّى لو كانت الهيئة من المواطنين يبقى التمثيل قائما، كما أنّ هذه الجماعة مهما اتّصفت بالحكمة قد لا تستطيع تقدير قيمة الآراء المطروحة كما يجب، ألا يمكن القول هنا بأنّ الحكم بواسطة الرأي غير مجدي، وأنّ المصلحة هي من صميم الفعل الديمقراطي، "نموذج ديمقراطية المصالح مع أنّه صعب التطبيق، وفق مقاييس تاريخية بسبب الظروف والنقائص والتناقضات... كنموذج مكيّف يعدّ مقياسا ناجحا للحكم، كفكرة للديمقراطية التّي يجب إصلاحها، ينفع كذلك كحكم بخصوص الأفعال المجسدة ومشاريع الأفراد"[1].

بوسعنا أن نتساءل عن قيمة الرّأي، وعمّن يمثّله، تدعو أرندت إلى فتح مجال السياسة لكلّ راغب في المشاركة، بدون إلزام أو إكراه، لكن من هؤلاء الذّين يمكن لهم الإدلاء بآرائهم ويمكن سماعها؟ إنّ القول بالرأي يعني لا وجود لاستثناء بين المواطنين، هل لهؤلاء القدرة حقّا على الخوض في المسائل السياسية، وإبداء الرأي بشؤونها؟ نعلم جميعا بأنّ أرندت لا تثق في الجماهير التّي تعتبرها غير واعية كفاية لدخول المجال العام، خاصّة في حديثها عن الثورة الفرنسية والدّور الذّي لعبته الجماهير في تلك الثورة، ألا يمكن القول بعد هذا أنّ الشعب سيبقى نفسه بكلّ شرائحه المثقفة وغير المثقفة، المطلعة وغير ذلك، وإذن هل يصحّ أن يتساوى كلّ الأطراف مع تناقض مفاهيمهم حول السياسة.

نعلم كذلك أنّ المسائل الاجتماعية هي الدافع الأوّل والأخير للشعوب لتقوم بثوراتها، فكيف يكون الشعب نفسه مشاركا في السياسة بهدف الحرية وهو مثقل بهمومه الاجتماعية، لابدّ أنّ رأيه لن يكون أكثر من مطلب اجتماعي يحرّره من ثقل الحاجة، ربّما يحيلنا هذا إلى الاستئناس برأي الإسباني أورتغا إي غاسيت، الذّي يميّز فعليّا بين فئتين من النّاس، الجماهير، وطبقة المثقّفين، وهي طبقة حصريا تنتمي إلى الأرستقراطية، التّي تهتمّ بالمصلحة العامّة قبل كلّ شيء، وتتقن العمل السياسي، عكس الجماهير التّي تريد الاستمتاع بالحياة الاجتماعية المترفة ولا تكفّ عن طلب المزيد من الحاجات لإشباع رغباتها التّي لا تشبع، لا يمكن الوثوق بهذه الفئة لإدارة الشأن العام لا بدّ من تسليمها لفئة صغيرة تحسن الإدارة وتحسن تكوين الآراء واستغلالها لصالح الجميع[2].

[1] Ibid, p, 143.

[2] خوسيه أورتغا إي غاسيت، تمرّد الجماهير، المرجع السابق، ص33. 34. 41.

إدراك هذه الفجوة في الحكم بواسطة الرأي، أدّى إلى تعويضه بنوع آخر من أنواع الحكم الديمقراطي، وهو الحكم بواسطة التمثيل النيابي، عن طريق الاستفتاء، "لقد كان البديل في حقيقة الأمر هو الاستفتاء، تلك المؤسسة الوحيدة التّي تماثل حكم الرأي العام المطلق العنان، وكما أنّ الرأي العام هو زوال الآراء، فإنّ الاستفتاء يضع نهاية لحقّ المواطنين بالتصويت وبالاختيار وبالسيطرة على حكومتهم"[1].

_التمثيل النيابي بديلا عن الرأي: يكون التمثيل في نظر حنة أرندت بديلا عن الفعل السياسي المباشر الذّي تقول عنه: "إحدى القضايا الجوهرية والمثيرة للمتاعب التّي ظهرت في السياسة الحديثة منذ الثورات"[2]، وقد وضع هذا النّوع من النظام الدّيمقراطي لما كانت المساحات لا تتسع لتستوعب العدد الهائل من الشعب للمشاركة في السياسة، وبالتالي يكون على النواب تمثيل آراء الشعب وليس آراءهم الخاصّة، ولكن هل هذا يكون ممكنا؟ كيف يتنبأ النواب بما يمكن للشعب أن يفكر فيه؟[3] ولهذا كانت الديمقراطية حسب أرندت قاصرة، يفترض بالنظام السياسي أن يكون ضامّا لكلّ المواطنين الذّين يرغبون في المشاركة السياسية، وطبعا السياسة هي وسيلة البشر للعيش معا، للتواجد معا، دون اختلاف ودون تمييز، بالعكس السياسة هي واجهة الاختلاف وهي الابتكار الإنساني الذّي يعبّر عن طبيعته السياسية، وما نشهده اليوم في عالمنا المعاصر هو هروب المواطنين من الاقتراع والإدلاء بأصواتهم، والسبب في ذلك هو أنّهم لا يجدون في الانتخاب ما يبحثون عنه، في نفس الوقت نجدهم يميلون إلى التجمعات الصغيرة والاعتصام والمسيرات والمظاهرات[4]، فالمشاركة السياسية لا تعني فقط اختيار الممثلين الذّين ينوبون عن الشعب في المجالس بل تعني المشاركة الفعلية حضورا لكلّ المواطنين، بهجة التواجد معا والتعبير عن الرأي تلك هي متعة المواطن، فلا عجب أن نجد هذا الانسحاب الكبير للمواطنين من المجال الانتخابي، وتراجع أعداد الناخبين.

[1] المصدر السابق، ص335.

[2] المصدر نفسه، ص348.

[3] المصدر نفسه، ص347.

[4] سامية خضر صالح، المشاركة السياسية والديمقراطية، كتب عربية، ط1، 2005، ص20.21

يزداد نفور المواطنين من الانتخاب والتمثيل لانعدام الثقة بين المواطن ومن يمثله، "إنّ البديل التقليدي بين التمثيل بصفته بديلا لعمل الشعب المباشر، والتمثيل بصفته حكم ممثلي الشعب على الشعب والمسيطر عليه شعبيا، هو مأزق من تلك المآزق التّي لا مجال فيها لحلّ من الحلول، فإذا كان الممثلون المنتخبون مقيدين تماما بتوجهات يجمعونها معا لا لغرض إلاّ لتنفيذ إرادة أسيادهم"[1]، يفهم من هذا أنّ التمثيل مجرّد لعبة للسطو على إرادة الشعوب من خلال الانتخاب، بينما الحقيقة هي أنّ التمثيل هو خدمة لمصالح عليا من خلال ممثّلي الشعب، الذّين تغيب لديهم الإرادة والرأي فبدلا من تمثيل مصالح الشعب وآرائهم التّي يتعذّر عليهم توصيلها يقومون بخدمة مصالح أخرى، وهذا سبب كاف لسحب الثقة من الممثلين، بل ومقاطعة الانتخابات.

يفيد هذا الكلام إلى أنّ السلطة التّي من المفروض تكون ملك للشعب وبيده القرار فيمن يحكمه، تصبح مجرّد شعار فالحقيقة حسب أرندت "إنّ القول المأثور القديم بأنّ السلطة كلّها تكمن في الشعب لا يصدق إلاّ في يوم الانتخابات فقط"[2]، واضح من خلال هذا الكلام أنّ السلطة الشعبية في النظام الديمقراطي مجرّد وهم أو بالأحرى سلطة محدودة تكون ليوم واحد فقط وهو يوم الانتخاب، ما يجعل آراء المواطنين عرضة للتشويه والتلاعب من طرف هيئات منتخبة، ليس هذا فحسب تحوّل السياسة إلى مجرّد إدارة عمومية تحتاج إلى موظفين ويكون ممثلي الشعب موظفون يتم استبدالهم كلّ فترة، فلا وجود لحكومة دائمة في ظلّ وجود التداول على السلطة[3].

_الديمقراطية تلغي المجال العام:عيب الحكومات التمثيلية حسب حنة أرندت هو أنّها تسحب المجال العام من متناول المواطنين، بعدما كان ذلك المجال هو ملك خاصّ بل وإنتاج خاصّ للمواطن، تقوم هذه الحكومات بإلغائه عن طريق التمثيل الذّي يسحب السلطة من الشعب، ليخدم مصالح أخرى قد تكون تخصّ فئة معينة دون باقي الفئات، إنّ المجال العام هو ذلك الفضاء البيني الذّي ينشأ تلقائيا عندما يجتمع البشر مع بعضهم البعض دون قيود ودون خوف، متحرّرين

[1] المصدر السابق، ص348.
[2] المصدر نفسه، ص349.
[3] المصدر نفسه، ص349.

من كلّ الضغوط والحاجات، يعبرون عن آرائهم بكلّ حرية، فيشعرون أنّهم موجودين، مجال يضمن للمواطن الظهور إلى العلن، لهذه الاعتبارات تجد أرندت الديمقراطية غير جديرة كنظام سياسي إذا كان الغرض هو البحث عن الحرية، تقول: "نجد أنّ الحكومة قد آلت إلى مجرّد إدارة عامّة، وأنّ الميدان العام قد زال، وأنّه لا مجال لأن تُرى"[1].

تلغي الديمقراطية كلّ الامتيازات التّي يمنحها المجال العام لمواطنيه، "الفخر بأن يكون مشاركا في حكومة"[2]، وعوّض هذا الحقّ بما يسمّى بالتداول على السلطة، الذّي يمنح الحق للمواطنين بأن يكونوا مشاركين في الحكومة خلال التمثيل، ولكن هذا الفعل بالذات يعطي الأفضلية لفئة قليلة من الشعب لدخول المجال السياسي دون غيرهم، وطبعا ما إن يغفل الشعب عن حقّه في المشاركة السياسية تقول أرندت حتّى يتحوّل كلّ من في السلطة إلى ذئاب يلتهمون حقّ الشعب[3]، وإذن لا يجب على الشعب أن لا يغفل عن المشاركة السياسية، فتلك الرقابة التي يمارسها على النواب وعلى من في الحكومة تبقي السلطة متيقظة تماما لمصالح النّاس، خصوصا مع وجود التلاعب السياسي، الفساد والانحراف.

كان من المفترض أن تحافظ السلطات على مكاسب الثورة، بأن تبقي المجال العام مفتوحا أمام المواطنين، ولكن ما حدث كان العكس تماما، بدعوى ضيق المكان لاستيعاب العدد الهائل من المواطنين، وعدم تمكن بعضهم من المشاركة لأسباب أخرى، تمّ اختزال هذا فيما يسمّى بالتمثيل، حيث يقوم المواطنون باختيار ممثلين ينوبون عنهم، ويتحدّثون عنهم ينقلون آراءهم، لم تهتم الديمقراطية الحديثة حسب أرندت، بالمجال العام، بل لم تقّدر قيمة التجمّع للمواطنين ومناقشة الشؤون العامّة فيما بينهم، في الحقيقة المجال العام ليس مجرّد مكان يتجمّع فيه النّاس، بل هو خلق جديد يكون فقط حينما يقرّر مجموعة من المواطنين التواصل فيما بينهم، وسماع بعضهم البعض، مع احترام وتثمين الاختلاف القائم بينهم، هو قدرة بشرية خلاّقة، قادرة على تغيير العالم[4].

[1] المصدر السابق، ص349.

[2] المصدر نفسه، ص349.

[3] المصدر نفسه، ص351.

[4] المصدر نفسه، ص341.

يبدو كذلك أنّ الشكل الجديد من الحكم، والذّي يسمّى جديدا فقط على اعتبار التسمية، كان من المفترض أن يلغي الهوة القديمة والتمييز بين الحاكم والمحكوم، ولكن ذلك لم يحصل على الإطلاق، فذلك التمييز ما يزال قائما من خلال سحب المجال العام من أيدي المواطنين، ولا يسمح للشعب بدخول الميدان وأضحى العمل الحكومي امتيازا من نصيب القلّة، التّي تتمتّع بكلّ الامتيازات ومسموح لها بممارسة توجّهاتها[1]، السؤال المطروح ما الذّي تغيّر إذن في أنظمة الحكم؟ الجواب حسب أرندت واضح جدّا لم يتغيّر شيء وتلك الآمال التّي حملتها الثورات بالحرية، أصبحت مجرّد شعارات، فالمجال العام على ما يبدو يكون من نصيب الشعب فقط في حالة الثورات، وهو السلطة الاحتياطية الوحيدة التّي بقيت في يد الشعب[2]، الحماس الذّي تظهره الشعوب أثناء الثورات والمظاهرات كما حدث في العالم العربي في السنوات الأخيرة، وفي الجزائر كذلك يوضّح بكلّ تأكيد نظرية أرندت، إنّ التمثيل يضعف الرغبة في المشاركة السياسية، لأنّه لا يمنح حقّ الظهور للمواطن بنفسه، بل لآخرين، ويمكن الجزم كذلك أنّ السياسة هي عالم بشري ينهار إذا تفرّق البشر وتشتّتوا[3].

يجد الشعب العزاء عن الاستبعاد والاستبداد الذّي يلحق به في كنف نظام سياسي بالثورة، فهي وحدها التّي ترجع الميدان السياسي للشعب، هذا الحقّ الذّي تعمل العديد من السّلطات على سحبه من الشعب، ولكنّه في الثورات يؤخذ غصبا، هو أمل متجدّد لكلّ جيل بأن يجد الكنز المفقود كنز الحرية كما تسمّيه أرندت، "كانوا قد عزّوا أنفسهم بأن تكون الثورة قد فتحت الميدان السياسي على الأقلّ لأولئك الذّين كان ميلهم نحو التوجّهات الفاضلة ميلا قويّا وتوقهم للتميّز شديدا بما يكفي للإقدام على المخاطر الاستثنائية التّي تكتنف مهنة السياسة"[4].

تشكيل الحكومة عن طريق أولئك الذين يتوقون للتميّز ويتحمّلون أعباء العمل السياسي، أدّى إلى الرجوع إلى المأزق نفسه، العدول عن الشأن العام والانصراف عنه، ما الذّي يمكن أن يشعل من جديد الرّغبة والولع بالشأن العام في نفوس

[1] المصدر السابق، ص349.

[2] المصدر نفسه، ص349.

[3] حنة أرندت، في السياسة وعدا، المصدر السابق، ص164.

[4] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، 350.

المواطنين، تقو أرندت: "ولكن هذا الجهاز لم ينقذ الشّعب من السبات ومن عدم الاهتمام بالشأن العام، لأنّ الدّستور نفسه لم يوفّر مجالا عامّا إلاّ لممثّلي الشعب وليس للشعب نفسه"[1]، عدم توفّر الغطاء القانوني والحماية اللازمة التّي تمكّن الشعب من دخول الميدان العام، يجعله ينسحب بل ولا يهتمّ حتّى بما يجري في السياسة، وجود الحماية القانونية يعني وجود الحقّ الذّي يحوّل الشعب ككتلة إلى مواطنين فاعلين، وإذن فلم تفعل الديمقراطية الحديثة شيئا غير تجريد المواطنين من مواطنتهم واستبدالهم بممثّلين، أعطت سلطة للشعب يوم الانتخاب وسحبت منه الحقّ في المشاركة في الشؤون السياسية بعدها.

_العنف ضدّ حرية المشاركة في الشؤون العامّة: ينتج العنف عادة كما سبق الذّكر من عدم وجود قانون يحمي الشعب ضدّ انتهاكات الحكّام ومن هم في السّلطة، يمكن للشعب أن يتحمّل قساوة الظروف التّي يفرضها النظام السياسي ولكن ذلك في البداية فقط، فالتمرّد سيكون حتمية ضرورية بعد ذلك، وذلك نتيجة الفساد الذّي يصيب الطبقة الحاكمة والحكّام[2]، إنّ العنف حسب أرندت هو فقدان السّلطة سيطرتها بالطرق السياسية، فتلجأ إلى طرق غير سياسية، يتجلّى العنف من كلا الطرفين أي الحاكم والمحكوم، الحاكم حينما يشعر بتهديد سلطته، وفي أحيان كثيرة يكون العنف هو دلالة على انهيار السلطة وهشاشتها، أمّا بالنسبة للمحكومين فهو الشعور بالظلم ممّا يولّد الغضب، الذّي لا مجال للتخلّص منه إلاّ عن طريق القوة التدميرية التّي تخرج خلال الثورات[3].

إذا كان المجال العام يستحضر العقل والرغبة في الظهور، والمشاركة والتواجد مع الآخرين، فإنّ العنف على النقيض منه تماما عمل لا عقلاني، من دون كلام، هو نقطة حيث يختفي الكلام ويعجز البشر عن التواصل فيما بينهم وسماع بعضهم البعض، خطوة غير محسوبة النتائج يصبح الوسيلة الوحيدة لإعادة التوازن لميزان العدالة[4]، إنّ الغضب والعنف ينتميان إلى العواطف الإنسانية الطبيعية، حيث يتولى البشر بأنفسهم تفسير القانون كما يشاؤون، خدمة للعدالة، هذا الفعل يناقض

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص351.

[2] المصدر نفسه، ص370.

[3] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص56. 57.

[4] المصدر نفسه، ص57.

تماما دساتير المجتمعات المتمدنة، غير أنّ طابعها اللاّ سياسي لا يعني على الإطلاق أنّها أفعال لا إنسانية، أو إنّها مجرّد أعمال عاطفية[1].

يدرج العنف بالنسبة إلى أرندت كفعل لا سياسي، خارج السياسة، قد يكون إعلانا عن نهاية السياسة كما تشير في نصّها ما السياسة؟ العنف في شكل حروب هو إعلان عن نهاية السياسة، وبداية التصحّر أو الصحراء، هو فعل تدميري للعالم البيني بين البشر، القدرة التدميرية للحرب جعلت ليس السياسة وحدها المهدّدة وإنّما الإنسان في حدّ ذاته، ولكن نحافظ على الإنسان علينا القضاء على السياسة ويبدو الأمر طوباويا وأملا لا يمكن تحقيقه[2]، بيدا أنّ الواضح أنّ هذا الفعل كما سبقت الإشارة ناتج عن لا عقلانية، متجذّرة في الطبيعة البشرية، وهو لا يعني عدم القدرة عن السيطرة على الذّات بل يعني غياب الفهم، لا يمكن أن نطالب إنسانا بأن يكون عقلانيا ما لم يكن على قدر كاف من الفهم[3]، وهو الأمر الذّي يحدث في حالات المظاهرات والانقلاب والتمرّد، حيث توجّه هذه القوّة إلى العاطفة مغيبة العقل، نتيجة لغياب الفهم، والفهم يكون بالكلمة، الكلام واللغة فعل عقلاني يساوي بين البشر في الميدان السياسي، ويحفظ اختلافهم، على العكس في حالات العنف يتماهى الفرد في الجماعة التّي تمثّل العنف، في مشهد لنكران الذات في مقابل الحياة للجماعة[4].

ينتج العنف في السياسة كلّما تداعت السّلطة السياسية، هذه السّلطة التّي تأخذها من الشّعب أثناء الانتخاب، وتمنعه منها باقي الأيّام، تبدو أرندت كما لو أنّها تجعل من هذه السّلطة المسلوبة من الشعب بحقّ دستوري، سببها الرّئيسي هو الأنظمة الديمقراطية الحديثة، لم توفّر هذه الديمقراطية مجالا للشعب لإبداء رأيه وللمشاركة في الشؤون العامّة، في المقابل كلّ محاولة من الشّعب لاقتحام المجال العام، تقابل بالعنف من طرف السّلطة، "غير أنّ من الواجب الاعتراف بأنّه مغرٍ

[1] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص57.

[2] حنة أرندت، في السياسة وعدا، المصدر السابق، ص260.

[3] حنة أرندت، في العنف، المصدر نفسه، ص57.

[4] المصدر نفسه، ص60.

بالخصوص التفكير في السّلطة بمعنى القيادة والطاعة، وإذن بمزج السلطة بالعنف، في تحليل ما ليس في الحقيقة سوى إحدى التظاهرات المتميّزة للسّلطة، أي سلطة الحكومة"[1].

الطبيعة العنيفة للسّلطة، ترتكز أساسا في مفهوم السّلطة، بمعنى المحافظة على السّلطة تقتضي القيام بكلّ الوسائل اللاّزمة لذلك، بما في ذلك العنف الموجّه داخليا، فيما يخصّ الشؤون الداخلية، أو التهديدات الخارجية، والعنف حسب أرندت هو غطاء حديدي تظهره السّلطة لمعارضيها حتّى تخفي ضعفها في احتواء المشاكل المطروحة[2]، في المقابل يملك الشعب السّلطة الاحتياطية للثورة، وهنا تظهر حقيقة العنف الذّي تسلّطه الحكومات على شعوبها في مواجهة هذا الرّفض الذي يصدر عن الشّعب أو حتّى المطالب التّي يطلبونها، فالعنف يصبح ناجعا جدّا لتحقيق مطالب على المدى القصير، بينما يصبح غير مرغوب فيه في حالة كانت المطالب سياسية تتعلّق بالحرية[3].

إنّ الولاء في الحكم الجمهوري أو الدّيمقراطي على السواء يكون للقانون الذّي توافق عليه المواطنون، وتكون هذه السّلطات مدعومة بقوة القوانين دعما غير مشروط، ممّا يعني قدرتها على ممارسة سلطتها المطلقة بتأييد من القانون نفسه، وفي هذه الحالة يتحوّل إلى فرض الطاعة عن طريق العنف[4]، المشكلة القائمة هنا هي في تأييد الشعب للسّلطة، هذه السلطة نفسها التّي تجرّده من الحقّ في التظاهر أو المطالبة بحقوقه بشكل جماعي، بمعنى منع التجمّع، هذه الجدلية التّي لا تنتهي بحلّ يرضي الأطراف تبقى تميّز العصر الحديث وما بعده، الشعب مصدر السّلطة، وهذه الأخيرة مؤيدة بالقانون الذّي يمكنّها من فرض الطاعة على الشّعب بكلّ الطّرق حتّى لو كان عن طريق العنف، وإذن فالديمقراطية في هذه الحالة لم تستطع حلّ المعضلة القديمة القائمة بين الحكّام والمحكومين.

من المفروض أن يحكم الشّعب أولئك الذّين يديرونه هذا هو شعار القرن الثامن عشر، فأيّ سلطة لا تكون إلاّ بتأييد من الشّعب، "إنّ كافة المؤسسات السياسية إن هي إلاّ تجلّيات السّلطة وتجسيدها المادّي، وهي تجمد وتتدهور منذ اللّحظة

[1] حنة أرندت، أزمات الجمهورية، ت: نادرة السنوسي، ابن النديم ودار الروافد الثقافية للنشر، ط1، الجزائر، بيروت، 2020، ص207. 208.

[2] المصدر نفسه، 208.

[3] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص72.

[4] المصدر نفسه، ص36.

التّي تكفّ فيها سلطة الشعب الحيوية عن مساندتها"[1]، كلّ أنواع الحكم سواء كانت ملكية أو ديمقراطية تحتاج إلى دعم الجماعة، فالقول بأنّ الديمقراطية وحدها ترتكز على تأييد الأكثرية مجرّد وهم، فالملك يحتاج إلى تأييد الشعب لحكمه، وحتّى الطاغية المستبدّ يحتاج إلى من يسانده في أعمال العنف خاصته[2]، على أي حال فإنّ سلطة الرأي العام ترتكز على العدد، وحكم الطغيان في هذه الحالة هو الأكثر عنفا، والأقلّ قوّة بين كافّة أشكال الحكم، والفاصل بعد كلّ هذا تضيف أرندت بين السلطة والعنف يكمن في ارتكاز السّلطة دوما على العدد والتأييد بينما العنف إلى وسائل القمع المتطوّرة، مستغنيا عن العدد[3].

نتساءل في هذا الصدد هل امتلاك تأييد الأكثرية يعطي الشرعية للسلطة؟ تجيبنا أرندت في أنّ التأييد الجماعي وحده غير كاف لإدارة الحكومة في النظام الديمقراطي، فالحاجة إلى قانون صارم ينظمّ العلاقة بين الحكّام والمحكومين أكثر إلحاحا من التفكير في النظام في حدّ ذاته، فالهدف هنا هو تجاوز مقاليد الحكم التقليدية، التّي لم تكن تستند إلى أيّ قانون، فالحامي للشعب من تجبّر السّلطات هو القانون في شكل الدّستور، تقول: "إنّ حكم الأكثرية من دون أن يستند إلى أيّة حدود قانونية، أي الحكم الديمقراطي المفتقر إلى دستور، يمكن أن يكون من نتائجه المرعبة حرمان الأقليات من حقوقها، ويمكنه–حتى من دون اللجوء إلى العنف–أن يتبدى شديد الفاعلية في قمع المعارضين"[4].

ينحصر مفهوم السّلطة في القدرة على قمع المعارضين وعلى استعمال السّلطة بكلّ ما تعنيه الكلمة من معنى من أجل الإخضاع، والسيطرة، كلّ هذا في سبيل الحكم، وبسط النفوذ، ولكن تنتهي هذه الممارسات فقط في حالة واحدة تقول أرندت: "بعد أن يكفّ المرء عن حصر الشؤون العامّة بقضية السيطرة سيمكن أن تظهر، أو تعود للظهور السمات الأصلية لمشكلات الإنسان، ستعود للظهور في تنوّعها الأصيل"[5]، السّلطة وغياب القانون في شكل دستور يحوّل الأنظمة

[1] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص36.
[2] المصدر نفسه، ص36.
[3] المصدر نفسه، ص36.
[4] المصدر نفسه، ص36. 37.
[5] المصدر نفسه، ص39.

الديمقراطية إلى أنظمة شمولية توتاليتارية، تسلب المواطن حقّ المواطنة وليس فقط حرمانه من دخول المجال العام، تفتقر الأنظمة الشمولية إلى القانون، فهذا الأخير ليس سوى سلطة واحدة بيد شخص واحد، وفي هذه الحالة تكون كلّ القوى بيده وتحت سيطرته، والعنف المسلّط في هذه الحالة يستهدف الأقليات العرقية والدينية[1].

تكرّس هذه الأنظمة الطاعة العمياء للطاغية، تحت مسمّى السّلطة والواجب خلافا للمستوى الأخلاقي وصوت الضمير، تلك السّلطة التّي يحوزها بتأييد الأغلبية عن طريق لعبة تغييب الوعي، واستثارة الأهواء الجماعية، واللّعب على وتر القومية والانتماء والعرق، والوطن، لا يوجد شيء باستطاعته تحريك الجماهير الشعبية والتحكّم فيها أكثر من إثارة العواطف حسب غوستاف لوبون، لهذا تنجح الأنظمة التوتاليتارية في جمع الجمهور حولها وكسب التأييد والسّلطة، التّي ما تفكّ تصبح خطرا على الشعب نفسه، فالقوانين النابعة من الرّغبات والأهواء كفيلة بأن تدمّر كلّ البشر وتخضع كلّ النفوس وتقتل الضمائر، هذا الخطر المحدق بالبشر حسب أرندت هو نظام وليد العصر الحديث يغبّر عن فشل الديمقراطيات في إدارة شؤونها.

تعبّر القوانين الفردية عن إرادة فرد واحد، وهذا الإرادة كفيلة بإثارة العنف وتغييب الرّأي العام والإرادة العامّة، ليس هذا وحسب بل تغييب مفهوم العالم والبشر، لم يصبح هناك مواطن قادر على دخول المجال العام، أصبح رقما لإنسان في السجّلات الرسمية، ما يقضي عليه بالفعل النظام التوتاليتاري هو العالم الموجود بين البشر، التواصل فيما بينهم واجتماعهم مع بعضهم، تلك الصلات المقطوعة، تثبت ارتكاز السّلطة في يد واحدة مركزية قادرة على تغييب المجال العام والمشاركة السياسية، بمعنى التحكّم الكامل والسيطرة المقيتة على الشعوب دون هوادة، بالنسبة لأرندت تصبح هذه الأنظمة مثل الأسطورة[2].

تمارس هذه الأنظمة بسط سيطرتها بالتدريج، من خلال جسّ نبض الرأي العام، بإبادة عرق أو طائفة، أو بعمل ما، كمحاولة منها للتحكّم في الرّأي العام وتوجيهه، ولمعرفة ما يدون في خاطره، وسلبه الإرادة التامّة، بإبعاده عن المجال

[1] حنة أرندت، أيخمان في القدس، المصدر السابق، ص247.

[2] المصدر نفسه، ص203.

العام، والمشاركة فيه، إضعاف الصلات البشرية هو واحد من أساليب العنف والسيطرة التّي يمارسها النظام الشمولي على الإنسان المواطن[1]، هذه هي معضلة الأنظمة الحديثة التّي تفتقر غلى سلطة القانون وتعوّضه بالسلطة البشرية لفرد واحد، لا يكفي أن يكون النظام ديمقراطيا حتّى يضمن للإنسان ممارسة مواطنته كما يجب، فالديمقراطية بدون دستور قويم قمين بإخضاع كلّ طرف بما عليه، يصبح مثله مثل نظام مستبدّ والحال كذلك فقد تحوّلت الديمقراطيات إلى شموليات مستبدّة في غياب القانون ورقابة الرأي العام، والأدهى تحوّل المواطن إلى فرد لا غير داخل جمهور موجّه بالعواطف، محكوم بالرأي الواحد الموحّد.

_هل هي نهاية الديمقراطية ؟: بعد هذا التقويض الذّي لحق بالديمقراطية من طرف أرندت، لسبب واحد هو أنّ هذا النّظام غير قادر على حماية الحرية وتأمين مكان دائم لها، أعطاها الحقّ في استبعادها من أشكال الحكم الممكنة التّي تمكّن البشر من التواجد معا وتحقيق هدف السياسة وهو الحرية، يمكن بهذا أن تكون أرندت قد تنبّأت مبكرا بنهاية الديمقراطية، ولكنّها لم تجزم بثقتها التّامة في استعادة الكنز المفقود، وبقي فقط لديها أمل في مواصلة الحياة والمستقبل كفيل بأن يأخذ على عاتقه فعل التغيير.

يبدو أنّه ليست أرندت وحدها التّي تنبّأت بنهاية الديمقراطية، يشاركها في هذا الرّأي "ألان تورين"، في نصّه ما هي الديمقراطية؟، يقرّ تورين على أنّ الديمقراطية كانت ولعدّة قرون تحرّر الإنسان من تبعية الدين والتقاليد والجهل، وذلك بفضل العقل والاقتصاد القويّ وسلطة الشعب، كانت هناك كاملة بتحقيق الحرية السياسية والسعادة الشخصية والتسامح الثقافي وقوة الصلات بينها، لم يدم زهو الديمقراطية طويلا، فقد تحوّل منذ مدّة طويلة إلى كابوس، وتحوّل تحرّر المواطن إلى عبودية للتقنية وللسّلطات السياسية، وتحوّل الإدارات إلى بيروقراطيات تتلاعب بمصالح المجتمع بدل خدمة الصالح العام، وسحق المظاهرات الشعبية بقوة العنف تحت تهديد السلاح، وتحوّلت الآمال الثورية إلى كوابيس توتاليتارية أو بيروقراطيات دولية، بات واضحا أنّ الديمقراطية والثورة تتناصبان العداء لبعضهما، بدل أن تكون إحداهما ممهّد للأخرى[2].

[1] المصدر السابق، ص203.

[2] ألان تورين، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ت حسن قيسي، دار الساقي، ط2، بيروت، 2016، ص05.

تختفي آمال الديمقراطية تحت وطأة الحكم التوتاليتاري الذّي يقرّه تورين مثل أرندت كفشل ذريع للديمقراطية الحديثة، يبدو أنّ هذا العصر قد قضى على كثير من المفاهيم التّي كوّنت الحكم الديمقراطي كالتعدّد الثقافي والعرقي، والحريات الفردية والجماعية، وحقوق الإنسان التّي أطلقتها الثورة الفرنسية نهاية القرن الثامن عشر، تداعت كلّ هذه المفاهيم وبدل منها انهارت السلطة السياسية وعوّضت بسلطة فردية لشخص واحد، في مشهد يبيّن تنازل الشعوب عن حقّها في المجال العام مقابل حفنة من السّلم المقدّم، يقول: " وهكذا أيضا تتفتّت السّاحة السياسية وتتدهور الديمقراطية، وتضيعان بين هذا الاقتصاد وأبعاده العالمية وبين تلك الثقافات التّي تنطوي عدائيا على ذاتها، وتسعى إلى تعدّدية ثقافية مطلقة مثقلة برفض الآخر. فتتقلّص الديمقراطية حتّى تصبح في أحسن أحوالها، سوقا سياسية منفتحة نسبيا، لكنّها لا تجد أحدا يتمتّع بجرأة الدّفاع عنها، لأنّها لم تعد موضعا لأيّ استثمار ثقافي أو عاطفي"[1].

ينطوي هذا الخطاب على نظرة سوداوية تغلّف العالم اليوم مع انهيار الديمقراطية، وتداعي ركائزها التّي تقوم عليها، ليس من عيب يلحق بهذا النّظام أكثر من تفكّك الجميع إلى أفراد متفرّقين لا وجود لوسائط ، ولا همّ ولا صلات يمكن لها أن تجمعهم، ينبأ هذا الخطاب بشكل صريح بنهاية الديمقراطية، وفشلها، ما دامت تخضع لسلطة الأقوى، فلا مفرّ من أن تصبح وسيلة للعنف، وبهذا يوافق تورين حنة أرندت نظرتها إلى الديمقراطية، مع اختلاف بسيط في مفهوم كلّ واحد منهما، فهي عند أرندت إقصاء للحرية وتحويل التعدّد الخلاّق إلى كثرة تكون وسيلة لتمرير السّلطة ثمّ ينتهي دورها،أمّا عند تورين فهي مفهوم ثقافي وسياسي واقتصادي واجتماعي، تتغلغل في جميع نواحي الحياة نستطيع القول عنها أنّها عقيدة حياة كاملة، بل نسق متكامل بدأ بالانهيار، لنتجاوز كلّ هذا ونطرح السؤال: إن لم تكن الديمقراطية نظاما للحكم فأيّ نظام سيكون؟

يقدّم تورين أملا في إصلاح الديمقراطية، وتقويمها من جديد، من خلال التركيز على إدماج الأفراد من جميع في الجماعات، وجعلهم فاعلين ضمن الجماعة، مع مراعاة التنوّع الثقافي والهوياتي، يجب أن تكون الديمقراطية حاضنة

[1] المرجع السابق، ص06.

للاختلاف مركّزة على قوته التّي يمارسها ضمن الممارسة السياسية، فهو يرجو ترميم ما أفسد من خلال هذه الأقانيم إن صحّ التعبير الفرد والجماعة، الاختلاف والتنوّع الثقافي، من أجل "أن نتعلّم كيف نعيش معا رغم اختلافاتنا. أن نبني عالما يكون دائم الانفتاح أبدا، لكنّه يتوافر أيضا على أكبر قسط مكن من التنوّع فلا ينبغي التفريط بالوحدة التّي يستحيل التواصل بدونها، ولا التفريط بالتنوّع الذّي يؤدّي غيابه إلى تغليب الموت على الحياة"[1].

يتفق تورين مع أرندت على فكرة الاختلاف والتنوّع الذّي يشكّل الهيكل السياسي لنظام الحكم، فيما يختلف عنها في أنّه لم يفقد الأمل في ترميم الديمقراطية وجعلها من جديد نظام الحريات المطلوب، إذ أنّه لا يملك أيّ نيّة في استبدال هذا النّظام، على عكس أرندت التّي قوّضته لتنهيه ولتقول أنّه غير صالح لاحتواء الحرية، ولا لفتح مجالها أمام المواطنين، أرندت لا تدعم أيّ شكل من أشكال الحكم، فهو حسبها مرهون بالروحية التّي تنبثق أثناء الثورة، وهي بذلك تناقض اسبينوزا الذّي اختار النظام الدّيمقراطي كأصلح الأنظمة التي تتوافق مع مفهوم الحرية التّي يريدها، ففي النظام الدّيمقراطي يكون هناك توافق بين الحقّ الطبيعي والعيش وفقا للعقل، هذا الأخير الذّي يتجسّد في سلطة الدّولة، إذ يرى الدّيمقراطية أقرب الأنظمة للحرية التّي تقرّها الطبيعة للأفراد[2].

قبول اسبينوزا للنظام الديمقراطي مرهون بمفهوم الحرية عنده، وكذلك الأمر بالنسبة لأرندت فهي ترفض النظام الديمقراطي لأنّه يعارض مفهوم الحرية عندها، وليس هذا وحسب بل يلغي فكرة المواطنة التّي تتحقّق فقط بالنسبة إليها في المشاركة السياسية، والتواجد ضمن المجال العام مع النظراء الآخرين، إذن قبول الديمقراطية أو أيّ نظام حكم آخر مرهون بنسق الفيلسوف، وليس لاعتبارات أخرى، لنقل مرهون بفكرة الحرية، وحتّى بفكرة العقل كما هو الحال عند أفلاطون في "محاورة الجمهورية" الذّي يصنّف الحكم الديمقراطي ضمن مجموع أنواع الحكم غير الصالحة لإقامة دولة أو جمهورية خيّرة، والسبب هو أنّ هذا النّظام قاعدته هي الشّعب مجموع الدهماء حسب مفهومه الذّين لا يملكون القدرة على التمييز بين الخير والشرّ وبالتالي ليس لهم القدرة على إقامة العدالة وفرضها والتعرّف عليها.

[1] المرجع السابق، ص07. 08.

[2] باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاّهوت والسياسة، المرجع السابق، ص375.

3–الدستور: تشدّد أرندت كثيرا في نصوصها على أهمية التنظيم في الحياة السياسية خاصّة، لأنّ هذه الأخيرة هي التّي تكون مجال التقاء البشر رغم اختلافاتهم، وكذلك لأمر آخر فلو كانت السياسة هي مجال التعدّد سيكون من المهمّ جدّا وضع قواعد لتنظيم العلاقات بين الحكّام والمحكومين وحتّى بين المحكومين أنفسهم، ولهذا السبب تتحدّث في كلّ مناسبة يكون فيها النّظام منفلتا، أو حتّى استبداد سلطة من السلطات تعزي ذلك إلى غياب القوانين، حتّى إنّها لتعتبر الدّستور هو أساس قيام أيّ كيان سياسي، كتبت في نصّها في الثورة تقول: "معظم الثورات المعروفة كانت أبعد ما تكون عن إنجاز تكوين الحرية، لا بل إنّها لم تتمكّن من الإتيان بضمانات دستورية للحقوق والحريات المدنية، وهي من نعم الحكومة المقيّدة"[1]، يوضّح هذا النّص أهمية الدّستور بالنسبة إلى التنظيمات السياسية في حفظ الحقوق والحريات للمواطنين، والأهمّ من هذا كلّه يعتبر الدّستور مؤشر على نجاح الثورات إذا ما كانت بنوده تحفظ الحرية للمواطنين في المجال السياسي، فهذا يعني أنّ الدّستور محاط بقوة تجعل الكلّ يخضع له، والسؤال الأهمّ الآن كيف يتشكّل الدّستور؟ وما هي مصادره؟ كيف يكون محترما ومقدّسا من طرف السلطات ومن طرف المواطنين؟

–التمييز بين القوة والقانون: في بحثها عن أصول الثورات السياسية التّي تميّز بها القرن الثامن عشر، وجدت حنة أرندت نفسها أمام العديد من المفاهيم التّي طرحت للنقاش من قبل الثوّار أو رجال الثورات كما تسمّيهم،لقد انتبه هؤلاء الرجال كما تقول أرندت إلى الاختلاف بين مفهومين هما القوة والقانون، وقد فهم رجال الثورات هذا التمييز وكان لهم فيما بعد الهادي الذّي أرشدهم غلى وضع القوانين، كانت الملكية القديمة في أوروبا تعتمد على العهود والمواثيق في إدارة شؤونها الخاصّة وفي تنظيم العلاقات، ومصدر السّلطة بل القانون هو الملك في حدّ ذاته، بمعنى الثقة التّي يوليها الشعب لشخص الملك في عدله وفي إمكانية أن يكون رشيدا في إدارة البلاد، لهذا حينما فقدت تلك الثقة بين الملك والشّعب انطلقت الثورة من عقالها وأصبحت القوة في يد تلك الجماهير الغاضبة القادرة على التدمير، من هنا فهم رجال الثورة الفرنسية

[1] حنة أرندت في الثورة، المصدر السابق، ص319.

على أنّ القوة تكمن في الشعب، وهي قوة طبيعية، مجرّدة من كلّ المواثيق والعهود، كامنة في تجمهر الشعب، "يقع مصدر هذه القوة وأصلها خارج الميدان السياسي"[1].

تبيّن لدى أرندت أنّ رجال الثورة الفرنسية لا يفرّقون بين العنف والقوة، العنف هو حالة طبيعية قبل سياسية، تولد من الجمهرة للحشود الغاضبة، على النقيض من ذلك فقد فهم الأمريكيون القوة على أنّها ضدّ للعنف الطبيعي ما قبل السياسي، القوة بالنسبة إليهم قد جاءت حينما تجمّع النّاس معا وألزموا أنفسهم بعهود ومواثيق متبادلة[2]، هذا الإلزام الذّي ربط به الأمريكيون أنفسهم كان صنيع بشري، محاولة لجعل الاجتماع منظّما ذو هدف سياسي أصيل، على العكس في الثورة الفرنسية التّي لم يلزم الشعب فيها نفسه بأيّ عهد ولا ميثاق، لقد انطلقت الجماهير فقط بغضب عارم جرّاء الظروف الاجتماعية التّي يعيشونها، هذه القوة الناتجة كانت عنفا وليست قوة سياسية، ولهذا اعتبر الفرنسيون القوة مصدرها الشعب في حين على الجانب الآخر كان اجتماع الأمريكيين منظما بمواثيق تلزم كلّ فرد بالآخر في تبادل ومقابلة، "إنّ مثل هذه القوة فقط، والتي تقوم على المقابلة بالمثل والتبادلية، هي قوة حقيقية وشرعية"[3].

تولد القوة من التعاهدات والمواثيق المتبادلة بين النّاس الذّين يجتمعون معا، وليس من مصدر واحد كشخص الأمير أو الملك أو الأرستقراطيين، فتلك القوة مزعومة، لأنّها تقوم على القبول فقط، وهي قوة مخوّلة ومغتصبة، لأنّها ببساطة تكون من طرف واحد فقط، وهذا الطرف هو الذّي يحدّد النظام والباقي عليهم بطاعة الأمر والقبول بها، وكلّ قوة كهذه بالنسبة لأرندت هي قوة مغتصبة ومزعومة، فقط لأنّها لم تكن قائمة على التبادل والتقابل بين النّاس، هذه القوة كافية لنجاح ثورة من الثورات، "وفي حين أنّ القوة، متجذّرة في شعب التزم عن طريق عهود متبادلة وعاش في كيانات تشكّلت بميثاق، كانت كافية لاجتياز ثورة ما، (من دون إطلاق العنان العنف الذّي لا حدود له للجماهير)"[4]، بهذا تفرّق أرندت بين القوة التّي هي سياسية بامتياز وبين العنف الذّي هو حالة طبيعية ما قبل سياسية.

[1] المصدر السابق، ص264.

[2] المصدر نفسه، ص265.

[3] المصدر نفسه، ص265.

[4] المصدر نفسه، ص265، 266.

بالعودة إلى التراث الروماني القديم الذّي تتغنّى به أرندت كثيرا نجد ذلك التمييز في القوة من وجهين، وكلا الوجهين يصدران من مصدر المشرّع كشخص الإمبراطور، وذلك في تشريعات الإمبراطور جوستنيان، الذّي وضع مجموعة من القوانين التنظيمية لسير المدينة الرومانية وتنظيمها في كلّ مجالات الحياة مهما كانت وهو في أحد نصوصه يفرّق بين العنف والقانون، الأوّل يكون مسلّطا على الأعداء خارج المدينة الرومانية، والثاني يكون نظاما يفصل في النزاعات بين المواطنين الرومان، يقول: "بالأسلحة يستمرّ قاهرا لكلّ عدوّ من الخارج يقصد الدولة بسوء، وبالقوانين يقطع دابر المظالم التّي يبيّتها الأهالي لبعض"[1]، وبهذا فالتمييز هنا واضحا بين العنف والقانون، ليس من حيث المصدر ولا بكيفية تشكّله كما ترى أرندت ولكن في من يقع عليه العنف ومن يطبّق عليه القانون العادل، فإدارة الشؤون الداخلية لا تحتاج إلى العنف بل إلى القانون بينما العلاقات الخارجية تدار بالعنف لردّ الإساءات وهذه كانت سياسة الرومان في إدارة شؤونهم السياسية سواء الداخلية أو الخارجية.

لم يكن التمييز بين القوة والعنف كافيا بالنسبة لرجال الثورات حسب أرندت لإقامة عالم يتمتع بالاستقرار والدوام، إذا كانت القوانين تنبع من الشعب ومن ممثليه، فمشكلة أولئك الرجال كانت في تمثيل مصدرا أعلى تستمدّ منه تلك القوانين لكي تكون آمرة وصالحة لكلّ الأجيال القادمة، للأقليات كما للأغلبية، البحث عن مصدر يكون ملزما لكلّ النّاس بدون استثناء حتى يضمن الدوام والاستمرار للكيان السياسي، لا تكفي فقط القوانين الموضوعة من طرف النّاس يجب أن تكون القوانين ذات مصدر أسمى، أي قانون أسمى يمنح المصداقية والمباركة لجميع القوانين التي يضعها البشر معا، "لذا فإنّ مهمة وضع قانون جديد للبلاد، والذّي سيضم من أجل الأجيال القادمة القانون الأسمى، الذّي يضفي الصلاح على القوانين كافة التّي يسنّها الإنسان، قد أبرزت الحاجة في أمريكا كما في فرنسا إلى أمر مطلق"[2]، بهذا تكون القوة مصدرها الشعب إذا ما التزم الشعب في تقابل وتبادل مع بعضه البعض بمواثيق وتعاهدات، تشكّل قانونا إنسانيا من

[1] جوستنيان، مدوّنة جوستنيان في الفقه الروماني، ت: عبد العزيز فهمي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005، ص02.

[2] المصدر السابق، ص266.

وضع البشر، ولكن المشكلة في إضفاء الشرعية والقدسية إن صحّ التعبير على تلك القوانين الموضوعة، بمعنى البحث عن مصدر خارج الإنسان للقانون، قوته أعلى من قوة الإنسان في حدّ ذاته.

–مصدر تشريع الدستور: يعتبر وضع دستور لجمهورية أكبر المشكلات السياسية التّي واجهت رجال الثورات ليس لأنّه يستحيل تقنين الحياة السياسية، بل في إيجاد مصدر مشرّع خالد يكون هو الآمر لكلّ القوانين الموضوعة، بمعنى حتّى يخضع القانون للدوام والاحترام من طرف كلّ الأجيال السابقة واللاحقة والحاضرة، كلّ الطوائف والأقليات، من طرف الجميع لا بدّ أن يكون له مصدر مقدّس، أن يكون القانون فوق البشر، يجب أن يأخذ الدّستور صفة القداسة من مصدر أعلى للبشر وفوق طاقتهم، كما لو أنّ رجال الثورات لا يؤمنون بقدرة الإنسان على صنع الدوام والاستقرار، ولا حتّى فرض القدسية على الدستور، هذا ما تراه أرندت معضلة بالنسبة إليها، معضلة لا تستطيع فهمها في تاريخ السياسة الحديثة، وقد كانت محاولة رجال الثورات لإيجاد هذا المصدر حثيثة، بحيث ألغيت جميع القوانين التي نتجت عن الثورة وإبّانها، فكان لا بدّ من إيجاد كائن أعلى يكون كمصدر فائق ودائم للسلطة كما أنّها لا تخضع للإرادة العامّة للأمة، أو للثورة نفسها[1].

محاولة إيجاد مصدر فائق للسلطة يتجاوز إرادة الشعب كما يتجاوز في الآن نفسه قوانين الثورة هو نوع من الاستبدادية الجديدة التّي تخضع الشعب مرّة أخرى لإرادة غير إرادته الخاصّة، وهي كذلك محاولة للقضاء على الثورات واحتوائها، وإلغاء لسلطة البشر من عالمهم السياسي، تعتبر أرندت أنّ مثل هذه المشاريع التّي تبحث عن إله مشرّع للدساتير سادت في جميع الثورات وحتّى لدى أغلب الفلاسفة المنظرين للسياسة، باستثناء مونتسكيو، الفلاسفة الذّين كانوا يضعون مشاريع لتخلّص من سطوة الكنيسة على المجال العلماني، والفصل بينهما فصلا تامّا هم أنفسهم من كان يدعوا إلى "مبدأ مقدّس وإل مباركة فائقة ما من الميدان السياسي"[2]، هذه الإشكالية التّي طرحتها ثورات القرن الثامن عشر كانت بمثابة المعضلة التّي لم يجاوزها الفكر التنويري للعصور الحديثة.

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص269.

[2] المصدر نفسه، 270.

ترجع أرندت إلى أصل المشكلة في محاولة منها لتجاوز معضلة المبدأ المقدّس للدستور، وذلك بالعودة إلى التراث اليوناني والروماني الذّي ألهم رجال الثورة الأمريكية، معتقدة بأنّ هؤلاء قد فهموا الأصل لقوانين القديمة بردّها إلى الألوهية، "فكلمة lex الرومانية على سبيل المثال وكلمة νομος اليونانية كلاهما لم تكن ذات أصل مقدّس إلهي، وأنّه لا المفهوم اليوناني ولا المفهوم الروماني عن التشريع كان بحاجة إلى وحي إلهي"[1]، إنّ فكرة التشريع الإلهي تتضمّن فكرة أن يكون المشرّع خارج القوانين وفوقها، ولكنّها في التاريخ القديم لم تكن علامة على وجود تشريع إلهي بل كانت تعني أنّ المشرّع مستبدّ أو صفة لمستبدّ يفرض عل شعبه قوانين لا يلتزم بها هو نفسه، صحيح أنّ الإغريق كانوا يعزون منح القانون وتشكيله لشخص يأتي من خارج المجتمع وقد يكون غريبا يستدعى من الخارج، ولكن حسب أرندت هذا الرأي لا يعني أكثر من أنّ سنّ القوانين كان ما قبل السياسي تماما كما كان الصور الذّي يحيط بالمدينة موجودا قبل وجود المدينة ذاتها، إنّ المشرّع الإغريقي كان خارج الكيان السياسي، ولكنّه لم يكن فوقه ولم يكن مقدّسا على الإطلاق[2].

تصّحح أرندت المفهوم الخاطئ لمشرّع القانون الذّي اعتبره رجال الثورات مصدرا مقدّسا لفهمهم الخاطئ للكلمتان الإغريقية والرومانية، فالكلمة الإغريقية νομος تأخذ معناها الكامل بصفتها العكس لمعنى آخر في القاموس اللغوي وهو الأشياء الطبيعية، تؤكد الطبيعة المصطنعة التقليدية، للقوانين التّي يضعها الإنسان. وحتّى لو كانت الكلمة اليونانية التّي تدلّ على القانون قد أخذت معاني كثيرة طوال الحضارة اليونانية فإنّها لم تفقد معناها المكاني كليّا أي "فكرة مدى أو إقليم يمكن في داخله للسلطة المعرّفة معنى أن تمارس بشكل شرعي"[3]، ونفس الشيء بالنسبة لأفلاطون تقول حنّة أرندت لم توجد لديه فكرة عن قانون أسمى يكون هو المشرّع الأوّل لكلّ القوانين يضفي عليها الشرعية ويعطيها صلاحيتها، لم يكن هذا المفهوم موجودا من قبل إلاّ خلال الثورة الفرنسية حينما اقترح روبسبيار لأعضاء الجمعية التأسيسية بأن يتركوا مهمّة بناء معبد الحرية للآخرين، إشارة منه إلى فكرة دور المشرّع ومركزه اتجاه الكيان السياسي[4].

[1] المصدر السابق، ص272.

[2] المصدر نفسه، ص273.

[3] المصدر نفسه، ص237.

[4] المصدر نفسه، ص274.

عادة ما تكون العودة إلى التقاليد هي الملهم للأفكار السياسية الجديدة، وقد برزت هذه العودة إبّان ثورات القرن الثامن عشر، في فرنسا كانت فلسفة روسو شعار الثورة الإرادة العامة للشعب هي مصدر السلطة ومصدر التشريع، وروسو بهذه الفكرة يعود إلى شيشرون أحد الخطباء والسياسيين الرومان، يذهب شيشيرون إلى اعتبار الشعب هو مصدر كلّ القوانين، "القانون هو أمر الشعب من حيث أنّ القانون هو التجلّي والسيادة لإرادة جميع المواطنين"[1]، فروسو وشيشرون يجعلون إرادة الشعب هي المشرّع للقوانين، تلك الإرادة التّي تنبع من تجمّع المواطنين مع بعضهم البعض، بحيث يكون تجمّعهم هو مصدر القوة ومن ثمّ السّلطة الشرعية، "وحدهم المواطنون يمكنهم، وينبغي عليهم أن يسنّوا لمجتمعهم القوانين"[2]، وفي الجهة الأخرى خلال الثورة الأمريكية كان الولاء للتراث الروماني حيث انكب الآباء المؤسسون على دراسة التراث السياسي القديم لدرجة أنّ كلّ خطوة من خطوات التأسيس كانوا يدينون بها للرومان والآباء المؤسسين لروما، نجد هذا الأمر لدى جيفرسون نفسه، "فاللجنة التّي اضطلعت بمهمّة وضع الدّستور كانت مكوّنة من عدد صغير من الأعضاء يمثّلون الولايات المتحدة الأمريكية"[3]، ما يهمّنا في هذا الكلام هو التأكيد على فكرة حنّة أرندت التّي أرادت من خلالها أن تعرف الجذور الحقيقية لفكرة قداسة القانون، أو "المصدر السامي للقانون"، يبدو أنّ أرندت محقّة في طرحها فلا يوجد دليل في الماضي يثبت أنّ الرومان أو اليونان كانوا يتوسلون إلى مصدر أعلى من الإنسان لوضع دساتيرهم وقوانينهم.

تتناول أرندت هذه المسألة بكثير من الاستغراب والجديّة في نفس الوقت، لهذا تعود بنفسها إلى التراث الروماني لتتحرّى صدق الفكرة المزعومة التّي ظهرت إبّان الثورات الحديثة المتعلّقة بقداسة الدستور في مصدره، لم يكن التشريع الروماني في نظرها بحاجة إلى مصدر أعلى أكثر من إيماءة بالرأس من طرف الآلهة وفق الاعتقاد الروماني، شأنه شأن باقي القرارات السياسية وهذا فقط كمباركة للقرارات ليس إلاّ، لم يكن Lex الروماني فعالية من فعاليات ما قبل السياسة كما هو الشأن عند الإغريق بل كان هو الرابطة الحميمة أو العلاقة التّي تربط شريكين جمعتهما ظروف خارجية[4]، بمعنى أنّ القانون

[1] بول ديوبوشيه، من الأحدث إلى الأرشد أو من مونتيسكيو إلى روسو، ت: أحمد علي بدوي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2016، ص89.
[2] المرجع نفسه، ص89.
[3] ألكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ت: أمين مرسي قنديل، عالم الكتب، ط1، القاهرة، ص105.
[4] المصدر السابق، ص274.

الروماني هو عبارة عن رابطة بين النّاس مختلفين فيما بينهم جمعت بينهم ظروف جعلتهم يلتقون مع بعضهم، وهم في حاجة إلى تنظيم لتلك العلاقة، "بالنتيجة، فإنّ وجود شعب ما بمعنى وحدة إثنية، وقبلية، وعضوية هو أمر مستقلّ تماما عن القوانين كلّها"[1]، وهذا تأكيد على وجود نوع من الاختلاف الذّي يجمع النّاس حتّى تنشأ القوانين، وبالطبع نجد هذه الفكرة في التراث الروماني، "السياسة هي فنّ الربط بين البشر، من أجل توجيه الحياة الاجتماعية والحفاظ عليها"[2]، وهذا الربط يكون بواسطة القوانين كم سبقت الإشارة إلى هذا.

كلّ الأدلة السابقة الذكر تؤكّد على أنّ القوانين مصدرها يكون إنسانيا وفق العلاقة القائمة بين البشر الذّين تجمعهم السياسة معا، وتؤكد أرندت أنّ هذا المفهوم موجود لدى مونتيسكيو حتى قبل الثورات، فهو الوحيد الذّي يرى أنّه ليس من الضروري إدخال أمر مطلق، أو سلطة مقدّسة استبدادية، في الميدان السياسي، وهو وحده الذّي استخدم كلمة قانون بمعناها الروماني البحت القديم[3]، معرّفا إياها في كتابه روح الشرائع: "والقانون على العموم هو الموجب البشري ما سيطر على أمم الأرض طرّا، ولا ينبغي للقوانين السياسية والمدنية في كلّ أمّة أن تكون غير الأحوال الخاصّة التّي يطبّق عليها هذا الموجب البشري"[4]، أي أنّ القوانين هي صلة الوصل بين البشر الذّين قرّروا العيش في مجتمع، وقبل هذا نجد مونتيسكيو يفرّق بين القوانين الطبيعية والقوانين المدنية والسياسية، فالأولى تجمع كل الكائنات المختلفة في نظام كوني واحد مع افتراض وجود خالق للكون، والثانية قوانين مدنية سياسية، نتجت عن وجود المجتمع، وهو في هذه الحالة يتفق مع جوستنيان الذّي يفرّق بين القوانين الطبيعية التّي هي عامّة بين كلّ الكائنات ويشترك فيها الإنسان مع غيره من الأحياء الأخرى، وقوانين أخرى وضعية من صنع البشر، الأولى تتميّز بالثبات والاستمرار وهي سارية على كلّ الأمم مقدّرة بنوع

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص274.

[2] بول ديوبوشيه، من الأحدث إلى الأرشد أو من مونتيسكيو إلى روسو، المرجع السابق، ص95.

[3] المصدر نفسه، ص276.

[4] مونتيسكيو، روح الشرائع ج1، ت: عادل زعيتر، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1953، ص18.

من العناية الإلهية، عكس الثانية التّي تمتاز بالتغيّر والتبدّل[1]، وبهذا فمونتيسكيو لم يحد عن التراث الروماني في تعريفه للقوانين.

ليس هذا فحسب ولكن مونتيسكيو حتّى وهو يتحدّث عن القوانين الطبيعية والوضعية، لا يراها سوى صلات بين البشر أو بين الخالق والخليقة، ولم تكن هذه القوانين سوى قواعد وأنظمة تقرّر حكومة العالم، ومن دونها لا يوجد العالم على الإطلاق، وبالنتيجة فإنّه لا القوانين الدينية ولا القوانين الطبيعية تشكّل بالنسبة لمونتيسكيو قانونا أسمى حسب أرندت، إنّها ليست أكثر من العلاقات التّي توجد وتحفظ الميادين المختلفة للكائن الحيّ[2]، وهذا المفهوم يتفق عليه مونتيسكيو مع الرومان، فالقانون "مجرّد ما يوصل بين شيئين، وبالتالي فهو نسبي وفقا للتعريف، هو ليس بحاجة إلى مصدر مطلق للسلطة"[3]، ولا يحتاج إلى الصلاح المطلق لتنفيذها، هذه المشكلة حسب أرندت تعود جذورها إلى الأنظمة الاستبدادية والحكم المطلق، وهو المذهب الموروث لقرون طويلة حيث لم يكن هناك ميدان علماني في الغرب إلاّ بمباركة الكنيسة، وكانت كلّ القوانين الموضوعة تفهم على أنّها قوانين إلهية، وقد اكتسبت كلمة قانون على مرّ العصور معنى مختلفا تماما في العصور الوسطى وحتّى العصور الحديثة، فكانت تفهم على أنّها أوامر وتفسّر وفقا لصوت الله في الإنسان ، فقد وجب طاعتها والانصياع لها مهما كانت غير متوافقة مع قناعاتهم وتوجّهاتهم، ولكن الشيء الذّي يجب أن يفهمه البشر والساسة هي "أنّ القانون لا يتطلّب مصدرا فائقا للسلطة من أجل صلاحه للتنفيذ بل يتطلّب مصدرا يكون تحت سلطة الإنسان"[4].

الدستور صنيع بشري: الإنسان هو الكائن الوحيد الذّي يخوّل له وضع القوانين التّي تنظّم حياته على الأرض، ربّما في موضع آخر من أحد نصوصها تعترف حنّة أرندت صراحة بأنّ القانون الأرضي يوضع من قبل البشر الفانين وليس من مصدر أسمى وأعلى يأتي من السماء، لو كان على الأرض ملائكة بدل البشر لكان المشرّع ملاكا أو إلها، لكنّ الذّي

[1] جوستنيان، مدوّنة جوستنيان في الفقه الروماني، المرجع السابق، ص10.
[2] المصدر السابق، ص277.
[3] المصدر نفسه، ص277.
[4] المصدر نفسه، ص278.

يعيش على الأرض هم البشر بقوانينهم المتغيّرة وبأحوالهم غير المستقرّة حياتهم على الأرض خاضعة للسيرورة المتدفقة دوما، إنّهم مختلفون ومتمايزون، فانون هذا ما يجعل فكرة قانون مطلق صالح غير واردة في قانون البشر على الأرض، إنّ الذّي يحكم الشؤون البشرية من تغيّر ونسبية ينفي عنها فكرة المطلقية، المعنى أنّه لا يصحّ بأيّ حال من الأحوال تطبيق وتشريع قانون مطلق من مشرّع مطلق أسمى على بشر فانون، إنّها شؤون خاصّة بالبشر تكون نتيجة تواجدهم مع بعضهم البعض واتفاقهم وربّما اختلاف آرائهم تكون وليدة وصنيعة بشرية خالصة، كيف يكون القانون مطلقا والبشر يولدون ويتجدّدون؟ يجب أن يكون القانون تجديد بتجدّد البشر مرتبط بالولادات التّي تكون، بالأجيال التّي تأتي، لهذا يجب أن يكون مرنا قابلا للتغيير كلّما دعت الضرورة إلى ذلك، إنّ محاولة تطبيق دستور إلهي أو لنقل مطلق على الشؤون البشرية هو قضاء على الإنسان في حدّ ذاته، ذلك الإنسان الذّي ينفلت من المطلقية بكلّ أبعادها ومفاهيمها، ويستقرّ في حالة التغيّر والنسبية.

توافق أرندت في طرحها لفكرة "دستور بشري"، مع أفكار من سبقوها من روّاد الفلسفة السياسية، والذّين خاضوا في قضايا الدستور والحكم والتأسيس، يقول توكفيل:"وبينهم عدد من أرجح النّاس الذّين ظهروا في الدّنيا الجديدة عقلا وأنبلهم أخلاقا. فهذا المجلس القومي استطاع بعد تفكير طويل ناضج أن يعرض على الشّعب مجموعة القوانين العامّة التّي مازالت حكومة الاتحاد تعمل بها"[1]، تهتم أرندت كثيرا بجعل الميدان العام ميدان الشؤون البشرية بامتياز، وهذا الذّي فهمته واستوحته من الكتّاب السابقين كما هو مبيّن في نصّ توكفيل، فالذّي يضطلع بوضع دستور أمّة من الأمم يجب أن يكون من بين المواطنين الصالحين المشهود لهم بالخلق النبيل والاستقامة، حتّى يكون الدّستور قادرا على استيعاب كلّ القوانين التّي تنظّم حياة البشر على أرضهم وداخل دولتهم.

إنّ التوافق بين البشر والعهود المتبادلة كما سبقت الإشارة في هذا الفصل هي التّي تتولّد عنها الدساتير والقوانين، وهذا واضح في نصّ توكفيل فلا يكفي أن يكون الواضع المشرّع من البشر ولكن يجب أن يعرض الدّستور على الشعب حتّى

[1] ألكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، المرجع السابق، ص105.

يكون الاتفاق والقبول بينهم، وبطبيعة الحال هذا هو الذّي يمنح الدّستور قوته وقداسته المصادقة الجماعية من طرف الشعب، يصبح الدّستور ذو صلاحية وسلطة إذا ما تمّت الموافقة عليه ومنحه القبول من طرف الشعب، طبعا أعتقد أنّ هذه العملية بالذات تحتاج شعبا واعيا بما فيه الكفاية ليحدّد الضمانات التّي بموجبها يستطيع أن يعيش في حرية تامّة، وأن يحدّد ما هو الصالح العام بعيدا عن الأنانية الشخصية والفردية التّي تكبّل الحياة الجماعية، "فالدستور هو المرجع النهائي في كلّ دولة حرّة"[1]، وهذه الحرية لا تكون إلاّ عن طريق ضمانات دستورية "لحقوق المواطن الأساسية، مثل حرية الكلام والعبادة، والنشر، لتحمي المواطن من تعسّف الحكومة المركزية"[2] فوظيفة الدّستور هي حماية الحقوق الأساسية للمواطن، وضبط سير النظام وليس هدمه والتسلّط عليه، وهذا بالتأكيد هو الهدف النهائي من وضع الدساتير فهي حسب أرندت تحمي المواطنين من استبداد السلطات القائمة، وهي التّي تحدّد من ثمّ سلطة كلّ واحدة من السّلطات الثلاث التّي تسيّر النّظام، والأكثر من هذا كلّه تشدّد أرندت على الدستور والقانون بوصفهما الضمان الوحيد أمام المواطن ليمارس حريته، وليعيش مع الآخرين في انسجام، لقد انطلقت أرندت من كتابها أسس التوتاليتارية لتفهم أخيرا أن غياب القانون والدّستور هما ما يجعل الحياة مستحيلة في ظلّ الاختلاف، دولة بلا قانون تعمّها الفوضى ولا يستطيع شعبها محاسبة السّلطات على انتهاكاتها، مثل هذه الأنظمة هي التّي تهدّد الحياة السياسية والتّي طبعا تمنع البشر من أن يكوّنوا معا حريتهم الخاصّة، وتساهم كذلك في إبعادهم عن مجال الحياة، والمشاركة في الشؤون العامّة.

حينما يكون القانون مشرّعه هو شخص واحد بعينه، يعني ليس هناك جمع واتفاق ومعاهدات بين كثرة من النّاس حول القانون ينتج عنه الاستبداد وهذا هو لبّ الأنظمة الشمولية أو التوتاليتارية، فهذه الأنظمة بالذات لا تضع قيمة للبشر في الحسبان وتحسب أنّ السّلطة تكون ذات قوة إذا ما ارتبطت بشخص واحد، فالمفهوم المشوّه لمعنى السياسة هو الذّي يقف حائلا دون تحقيق الحرية ودون اعتبار لحقوق المواطن وقيمة البشر وأهميتهم في التأسيس للكيان السياسي، وإذن بالمختصر تقضي التوتاليتارية على جميع القوانين والدساتير التّي يكون مصدر سلطتها هو الشعب، وتكاد تكون هذه

[1] توماس جيفرسون، موجز التاريخ الأمريكي، المرجع السابق، ص39.

[2] محمد النيرب، الدخل في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية ج1 حتى 1877، دار الثقافة الجديدة، ط1، القاهرة، 1997، ص119.

الأنظمة مطلقة لأنّها تخضع لقانون شخص واحد يكون محلّ تقديس من طرف الجماهير ومن طرف معاونيه، فيما أنّه خلافا لذلك يجب أن تكون سلطة الدّستور أعلى من سلطة أيّ كان من البشر حتّى لو كانوا واضعوه أنفسهم.

يوضع الدّستور إذن حسب أرندت لمواجهة تسلّط المستبدّين ولحماية المواطنين من الوقوع تحت نير المستبدّ الذّي يقوم بسلب حرياتهم ويجرّدهم من حقوقهم، ولجعل الدّستور أكثر ملائمة يجب أن يكون دائما يتمتّع بالمرونة والقابلية للتعديل، "لا يوجد تشريع صالح لكلّ زمان ومكان إلاّ إذا كان المقصود بكلمة تشريع توخي العدل"[1]، وهذا ما أشرنا إليه سابقا، فالدّستور لا يكون مطلق ولا يتضمّن المستقبل، ولا يشمل الأشخاص الذّين لم يولدوا بعد، لكلّ زمن رجاله هكذا يقال، ونحن نقول لكلّ زمن دستوره الذّي يقوم بوضعه بشر من ذلك الزمن نفسه، حسب مقتضيات عصرهم وتطوّر شؤونهم الإنسانية، وهو الشيء الذّي أشار إليه غوستاف لوبون، قد تكون الدّساتير ثابتة والقوانين كذلك، ولكن الأحكام تتغيّر من زمن لآخر ومن أمّة لأخرى، فالمجتمعات متغيّرة متجدّدة ليس برغبة من الحكّام بل بقانون طبيعي ثابت، "ثمّ إنّ المجتمع الذّي تظلّ حقوقه جامدة غير متجدّدة يغيب عن الوجود بسرعة"[2].

يشير لوبون إلى فكرة مهمّة في السياق وهي ثبات القوانين والدساتير وعدم قابليتها للتعديل وفقا للزمان والمكان، ليس هناك من قانون يتعدّى حدود المكان والزمان ويبقى صالحا لتطبيق أحكامه، ولهذا وجب وضع دائما بند بموجبه يكون من الممكن تغيير الدّستور أو تعديله حسب الحاجة الملحّة وضرورات الزمن، ذلك أنّ الخطورة المتعلقة بمطلقية الدساتير هو العنف الذّي تطلقه الثورات الشعبية والحروب الأهلية، فعدم مراعاة الزمن والتغيّر والاختلاف هو عامل يجعل الثورات ممكنة وخطيرة لأنّها ستكون عنيفة جدّا، التجميد الذّي يطال القوانين لا يمنح الدوام للكيان السياسي بالعكس يجعله دائما ضمن خطر يتهدّده وهو الثورة، وفي هذه الحالة لا يكون أمام المجتمع سوى تغيير القوانين أو عدم الامتثال لها، وهو يضرب مثلا بأحكام القرآن والألوان الاثني عشر الرومانية[3].

[1] مونتيسكيو، تأملات في تاريخ الرومان، ت: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2011، ص93 (الهامش).

[2] غوستاف لوبون، روح السياسة، ت: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2013، ص41.

[3] غوستاف لوبون، روح السياسة، المرجع السابق، ص41، 42.

التغيّر الذّي يطرأ على مجال الشؤون الإنسانية حسب أرندت يجب أن يطال كلّ شيء في النّظام السياسي، وأهمّ شيء وهو الدّستور، فلا يمكن الحفاظ على الحريات الجديدة إذا لم تكن ذات ضمانات دستورية، "بالجملة حكومة حرّة هي بالتعريف حكومة غير قارّة فلا يكتب لها البقاء إلاّ ضمّنت دستورها آليات تقويم ذاتي"[1]، يطرح هذا النصّ مسائل مهمّة تعلّق بالحرية والأخرى بالدستور دوام الحكومة، إنّ المطالبة بالحرية يعني أن يكون للبشر نصيب من المجال العام ورأي فيما يخصّ الشؤون الإنسانية وكما نعلم أنّ الحرية هي الفعل الذّي ينتج عن اجتماع البشر ببعضهم البعض في المجال العام، والذّي هو نفسه ليس مكانا فيزيائيا بقدر ما هو تلك ال "بين" بين المختلفين، والذّي يجعل منهم متساوين بمعنى المجال العام يكون فقط عندما يتساوى المختلفين والمتمايزين في القدرة على الفعل وعلى الكلام، وهذا يعني بأنّ الرأي الذّي يكوّن الحرية والمجال العام الذّي يتكوّن عن طريق البشر يتغيّرون بتغير البشر أنفسهم، وبالتالي يكون هناك عدم استقرار في هذا المجال وإذا كان هناك عدم استقرار معناه عدم الدوام والاستمرارية للكيان السياسي، والشيء الذّي يربط الكيان ويجعله مستقرّ هو الدّستور المرن القابل لتجديد والتعديل وفق الحريات الجديدة، "سلطة الدّستور الأمريكي ذاتها تكمن في قدرته الذاتية على أن يتمّ تعديله وتعظيمه"[2].

ليس هناك من شيء مهمّ في مطلقية الدّستور سوى ضمان استمرار الكيان السياسي، ولكن مدام النّظام يعتمد على الحرية فهو بحاجة إلى جعل الدّستور مرنا بحيث يكون القادمون الجدد قادرين على تكييفه وتعديله وفق ما تقتضيه ظروفهم وضروراتهم، وهذه القدرة هي ما يملكها البشر بصفتهم واضعوا الدّستور، لا يوجد في التّاريخ القديم أو الحديث إشارة إلى أنّ القانون أو الدّستور يتمّ صياغته من طرف كائن أعلى من سلطة البشر، حتّى في أقدم التشريعات المكتوبة التّي وجدت لحدّ الآن في الحضارة البابلية والتّي تسمّى بتشريعات حمورابي واضعها واحد من البشر وليس إله أو ملاكا، مرورا بالتراث الغربي الروماني أو اليوناني، كلّها تفيد بأنّ الدستور وقانون الدّولة يكون من وضع البشر وليس لسلطة أعلى

[1] مونتيسكيو، تأملات في تاريخ الرومان، المرجع السابق، ص87.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص296.

من البشر، "القانون هو التجلّي والسيادة لإرادة جميع المواطنين"[1]، ليس هناك من مشرّع للبشر غير البشر وليس هناك من ثبات في مجال الشؤون البشرية سوى الولادات المتكررة.

يفرّق رجال الثورات بين القانون والدّستور من حيث المصدر، "إنّ أساس السلطة بالنسبة إليهم هو الشّعب، ولكن مصدر القانون سيكون الدّستور"[2]، في هذه الحالة يكون الدّستور هو السلطة العليا في البلاد الذّي منه تستمدّ كلّ القوانين شرعيتها، "وهو وثيقة مكتوبة، شيء موضوعي قابل للبقاء، والذّي يمكن للمرء بالتأكيد أن يقاربه من زوايا مختلفة متعدّدة، وأن يلحق به تفسيرات مختلفة، وأن يغيّره ويعدّله وفقا للظروف"[3]، ولكن الدّستور ليس حالة من حالات الإرادة، بمعنى لا يخضع للإرادة في كلّ مرة يقوم بمحاولات لتعديله، فقوته تكمن في الإلزامية التّي يلزم بها السّلطات القائمة، ويمكن أن يتغيّر في حالة واحدة فقط عندما يتغيّر الذّي تولّد عنه، بمعنى الدّستور "ملزم فقط للكيان السياسي الذّي أنجبه"[4]

-الدّستور والتشريع الإلهي: تحاول أرندت تقصي تاريخ التشريعات القانونية لتعرف منذ متى بدأت القوانين ترتبط بمصادر مقدّسة، وكلّ ذلك في سبيل تخليص هذا المجال من أيّ تأثير غير بشري، أرندت لا تهتم بشكل القوانين ولا بطبيعة الدساتير بقدر ما تهتمّ بأن تكون القوانين التّي تحكم العلاقات بين البشر في المجال السياسي قوانين بشرية ناتجة عن التواضع فيما بينهم ولا يتمّ تنزيلها من مصدر أعلى أو حتّى مصدر خارج عن قدرة البشر، وخلال هذا البحث تعود أرندت إلى أصل الكلمتين قانون ودستور الرومانيتين لتعرف كيف تطوّرت الكلمتان في التراث الغربي وما هي التغييرات التي طرأت عليهما.

لا تعني كلمة ius publicum القديمة، أي قانون البلاد والذّي دعي فيما بعد دستورا، ولا كلمة ius privatum والذّي أصبح القانون المدني فيما بعد قانونا إلها أو أخذت صفة القانون الإلهي، ولكن النموذج الذّي فسّرت بموجبه جميع

[1] بول ديوبوشيه، من الأحدث إلى الأرشد أو من مونتيسكيو إلى روسو، المرجع السابق، ص89.
[2] المصدر السابق، ص225.
[3] المصدر نفسه، ص225.
[4] المصدر نفسه، ص225.

القوانين الرومانية أو القوانين في الغرب هو النموذج العبري المتمثّل في الوصايا العشر، ولم يتغيّر هذا النموذج حتى في القرن السابع عشر والثامن عشر حينما جاء القانون الطبيعي، ليحلّ محلّ الألوهية أي المكان الذّي كان يشغله الإله العبراني، وكان مشرّعا لأنّه صانع الكون، ليحلّ محله المسيح، أي يشغل محلّ الإله العبري، ومنه استمدّ العالم الغربي بما فيه الرومان سلطتهم، حتّى ألغت هذه القاعدة مجموعة البروتستانت المتمردون، ذلك أنّ المشكلة مع القانون الطبيعي هو أنّه قانون الكون كلّه، وأنّه فوق كلّ البشر ويخضع له جميع النّاس على حدّ سواء، فهو لا مؤلّف له[1]، استبدل المشرّع الديني بالقانون الطبيعي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولكن ليصبح هذا القانون صالحا وذو قدسية وله نفوذ على القوانين التّي يسنّها الإنسان تمت إضافة كلمة الله كأنّ هذا القانون هو قانون إلهي وبمجرّد وجود هذه الكلمة تصبح كلّ التشريعات ذات نفوذ وسلطة على البشر وتضفي الشرعية على القوانين التّي تستمدّ منه.

لقد دأب رجال الثورات على إدراج كلمة طبيعة الله مقترنة بكلمة القانون الطبيعي في تشريعاتهم لإضفاء الشرعية على القانون التّي يقومون بسنّها، "ولكي يكون ذلك القانون مصدرا للسلطة فيضفي صلاح النفاذ على القوانين التّي يسنّها الإنسان، علينا أن نضيف إلى جملة "القانون الطبيعي" جملة أخرى هي "وطبيعة الله" كما فعل جيفرسون"[2]، فقد كانت المسألة دائما بالنسبة للمشرّعين هي أنّ القانون الطبيعي ذاته يحتاج إلى مباركة إلهية لكي يكون ملزما للبشر، "وفي الحال اتّضح أنّ المباركة الدينية للقوانين التّي يسنها الإنسان تتطلّب أكثر بكثير من مجرّد هيكل نظري ل "قانون أسمى"، لا بل حتى أكثر من الإيمان بمشرّع خالد ومن العبادة لكائن أعلى"[3]، إنّها تتطلّب الإيمان الجازم كذلك بوجود حال من الثواب والعقاب مستقبلا باعتبارها الأساس الأخلاقي الوحيد، التّي تلزم الأمير المستبدّ وهذا الذّي كان خلال الثورة الفرنسية، أن يكون الأمير مفوّضا من قبل الله يعني أنّه معصوم عن ارتكاب الجرائم، ولكن بما أنّه بشر ولا بدّ أن يرتكب جريمة ما فهذا يعني بأنّ عقاب الله المنتقم يحلّ به لا محال، لم يتخلّ الشعب ولا رجال الثورة عن الاعتقاد بوجود الروح الخالدة التّي تحلّ

[1] المصدر السابق، ص278.

[2] المصدر نفسه، ص278، 279.

[3] المصدر نفسه، ص279.

العدل وتذكّر به دائما، هذه الفكرة الدينية ساهمت في إلزام رجال السياسة والشعب بالالتزام بقواعد الأخلاق واتباع التشريعات وتطبيقها، وكأنّ الإنسان لا يثق في قدرته على الالتزام أو على توخي العدل في الحكم، وهنا تتساءل أرندت عن مصدر هذه الحمية الدينية لدى رجال الثورات جميعا، ولم تجد بدّ من الاستنتاج بأنه ليست الحمية الدينية هي التّي تدفعهم لمثل هذا الاعتقاد "بل الشكوك السياسية بشأن المخاطر الكبيرة الكامنة في الميدان العلماني للشؤون الإنسانية هي التّي دعتهم إلى الاتجاه نحو العنصر الوحيد من عناصر الديانة التقليدية الذّي كانت فائدته السياسية وسيلة للحكم لا شكّ فيها على الإطلاق"[1].

أصبح واضحا أنّ الاتجاه نحو الدّين لجعله إلزاما سواء في الدستور وفي سياسة الحكم والسلطة ما هو سوى وسيلة للحكم ليس إلاّ لعجز الساسة عن تكوين قوانين وإدارة البلاد بسلطة أخرى خارج المباركة الدينية، وهذا يتعارض تماما مع الواقع الذّي فقد فيه الشعب خشية الله المنتقم، ومع هذا فإنّ اللجوء إلى الحكمة الدينية ينطوي على حكمة سياسية أعلى أدركها رجال الثورات أنّ المشرّع يجب أن يكون على "حسّ ديني يفرض على روحه الفكرة الخاصّة بمباركة تقدّم إلى السنن الأخلاقية من قبل قوّة أعظم من الإنسان"[2].

ليس هذه هي المسألة الوحيدة المتعلقة بالقانون هناك مسألة أخرى إلزامية وهي فكرة البداهة التّي ضمّنها رجال الثورات في كلماتهم عن الدستور الجديد، وهذه الكلمة تعود في أصلها إلى القوانين الرياضية فالبداهي هو المتفق عليه من جميع العقول ولا يمكن إنكاره بأيّ حال من الأحوال وقد كان القصد من هذه القاعدة هو محاولة إضفاء الإلزامية العقلية على القوانين، ولو أن سلطتها أقلّ من سلطة "إله منتقم" ولكنّها بالتأكيد تظلّ تحمل علامات واضحة لأصلها الإلهي، "لم يكن العقل هو الذّي رفعه جيفرسون إلى مرتبة القانون الأسمى الذّي من شأنه أن يضفي الصلاح للتنفيذ على القانون الجديد للبلاد وعلى القوانين القديمة لقواعد الأخلاق معا"[3].

[1] المصدر السابق، ص281.

[2] المصدر نفسه، ص282.

[3] المصدر نفسه، ص285.

يضيف رجال الثورات إلى العقل عقلا آخر لإضفاء السلطة العليا المباركة على القوانين كلّها ولجعلها إلزامية للنّاس، وهذه السلطة "إنّما هو العقل المتحقّق إلهيا، نور العقل كما يرغب ذلك العصر أن يسمّيه، وحقائقه كذلك، ممّا ينوّر ضمير البشر، بحيث يكونون متلقين لصوت باطني والذّي يظلّ هو صوت الله، الصوت الذّي سيجيب بالموافقة القطعية كلّما قال صوت الضمير لهم "افعل هذا" و"لا تفعل ذاك" وهو الأهمّ"[1]، وبهذه الطريقة لم يستطع رجال الثورات التخلّص من فكرة المطلق في القوانين، وظلّوا مرتبطين بالعرف الأوروبي القديم، وذلك في العالم الجديد صحيح أنّ المستوطنين استطاعوا أن يشكّلوا أنفسهم في كيان سياسي جديد وذلك وفقا لمتطلبات المكان وحماية لأنفسهم من تجبّر بعضهم، إنّ الشيء الذّي افتقدته السياسة الجديدة هو التخلّص النهائي من العرف القديم لمفهوم المطلق في القانون، لقد كانت الجدّة متعلقة بالميدان السياسي ولكنّها لم تشمل الفكر ومن هنا كان التناقض، فقد حافظ التأسيس الجديد على العرق القديم وفكرة المطلق الأوروبية، "إنّ الجدّة في التطوّر السياسي للعالم الجديد لم يماثلها تطوّر في الفكر الجديد، لذا فلا مناص من مشكلة المطلق لأنّها كانت كامنة في المفهوم التقليدي للقانون"[2].

بالمختصر تعتقد أرندت أنّه لا يوجد في تاريخ الثورات الحديثة قانون بشري مصدره بشري دون العودة إلى فكرة المطلق القديمة، ودون ربط التشريع بالمفهوم الإلهي لإضفاء الشرعية، وذلك حسبها راجع إلى عدم ثقة رجال الثورات بما يؤول إليه المجال العلماني للشؤون البشرية من مخاطر تحول دون حمايته كفاية، وطبعا لضمان استمرار السير الجيّد وتقديس القوانين وجب ربطها دائما بالنزعة الدينية الأخلاقية لإبقائها محترمة في نفوس السلطات أو الشعب، طبعا أرندت لا توافق على هذه الفكرة وتعتبرها فكرة قديمة يعود أصلها إلى الملكية المطلقة في التراث الأوروبي وتطبيق فكرة المطلق على المشرّع يعني العودة بالضرورة إلى الحكم الملكي المطلق وهذا يتنافى تماما مع مشروعها في التأسيس لسياسة قائمة على الحرية حيث يكون البشر هم من يصنعون عالمهم السياسي بما فيه الدّستور والقانون.

[1] المصدر السابق، ص285.

[2] المصدر نفسه، ص286.

لكن بالمفهوم الأرندتي للقانون أو الدّستور معا يصبح من السّهل استبدال القوانين وتعديل الدّستور وفق المصلحة الشخصية خاصّة في ظلّ الحكومات الديمقراطية الحديثة التّي تكون سلطة الشعب كلّها في يد ممثليه، هنا يعلّق لويس بروال على هذه الحالة من نسبية القوانين وعدم قدسيتها في نصّ يقول: "أي قوانين يمكن أن ننتظرها من مجمع كبير لم يعدّ أعضاؤه الإعداد الكافي لدور المشترعين الذّين يمثّلونه والذّين يحصرون أخصّ اهتماماتهم في مصالحهم الإنتخابية؟ إنّهم يكدّسون القوانين فوق القوانين يسنونها ويلغونها وفق ضرورات الساعة"[1]، بالنسبة إليه نسبية القوانين وقابليتها للتغيير والتعديل يقود إلى انتهاكات سياسية كبيرة لأنّه ببساطة قد اختفت قدسية القوانين ومطلقيتها، مما يجعل السّلطة ضعيفة حتّى القانون نفسه غير محترم وليس له نفوذ في نفوس الساسة أو الشعب، كأن نقول يصبح الدّستور مجرّد مسودّة لا غير "وكثرة التبديل في القوانين مؤدية حتما إلى إضعاف سلطانها"[2].

يبيّن هذا الكلام أنّ فكرة أرندت بعيدة عن الواقع كلّ البعد، يمكن أن تصبح صالحة في مجتمع من الملائكة وليس البشر، بما أنّهم مختلفون كما تقول ولا يفكّرون بنفس الطريقة، فلا أمان لهم حتّى يكونوا مصدر التشريع وواضعوا الدّستور فهم سيخضعون لضرورات سياسية، والأهمّ من هذا من المفروض أن يكون المشرّع شخص حكيم مطّلع كفاية على كلّ خبايا التشريعات القديمة منها والحديثة، إنّ التشريع لهو أهمّ ما في الدّولة وعدم احترامه يعلّم الفوضى والفساد، ويرجع بروال سبب عدم احترام القوانين إلى الحكّام الذّين ينتهكون القوانين ويهدمون الدساتير التي أقسموا على احترامها[3]، بمعنى احترام القانون وتقديسه لا علاقة له بالمشرّع في حدّ ذاته وإنّما بتطبيقه واحترامه من طرف الحكّام قبل الشّعب، في الحقيقة ما يجعل الدّستور مقدّسا هو الاحترام الذّي يقدّمه الحكّام لقوانين من خلال تطبيقها على الوجه الصحيح وليس التلاعب بها من أجل المصلحة الخاصّة، طبعا لن يكون ذلك ممكنا إلاّ إذا كانت لها جذور في التقليد القديم بحيث تصبح عادات متوارثة.

[1] لويس بروال، الإجرام السياسي، ت: حسن الجداوي، دار نهوض للدراسات والنشر، الكويت، ط2، 2018، ص256.
[2] المرجع نفسه، ص256.
[3] المرجع نفسه، ص272.

يبدو أنّ مشكلة تشريع دستور خالد صالح له سلطة نفوذ على كلّ القوانين ليس بالأمر الهيّن خاصّة وأنّ الطبيعة البشرية المتقلّبة وحتّى الشرّيرة تحتاج إلى ضابط، وهذه الطبيعة هي نفسها التّي تقوم بسنّ القوانين لضبط نفسها، فبالنسبة إلى أرندت تثق كلّ الثقة في البشر وفي قدرتهم على سنّ القوانين ووضع الدّساتير المناسبة وتلك الدّساتير تكون مرتبطة بالبدايات، بداية التأسيس للكيان السياسي، فتلك البداية وقدسيتها هي التّي تكون الضامن لصلاح القوانين والتّي تجبر البشر على احترامه وتقديسه، تبدو فكرة معقولة جدّا ولكن حسب الطروحات السابقة حتّى البداية المقدّسة غير قادرة على ضمان نفوذ وسلطة القوانين لدى البشر، وتبقى القوانين مرتبطة بالغرض الذّي وجدت لأجله، "هناك فرق كبير بين القوانين الجيّدة والقوانين المواتية، بين تلك التّي تهيّء شعبا ليسود وتلك التّي تحفظ له السيادة بعد أن يحصل عليها"[1].

-الدّستور في ظلّ النظام التوتاليتاري: عايشت أرندت أحداثا مهمّة من القرن العشرين، وقد كانت أبرزها على الإطلاق ظهور نوع جديد من أنظمة الحكم لم يشهدها البشر من قبل، لا هو ملكي ولا ديمقراطي ولكن نوع آخر يتركّز على سلطة مركزية واحدة في يد رجل واحد، ليس هذا هو الأكثر إزعاجا بالنسبة إلى أرندت ولكن هذا النّظام "شكل معاصر من أشكال الاستبداد، ونعني به نظاما دون قوانين، حيث السّلطة يحتكرها رجل واحد"[2]، غياب القانون هو السمة الأساسية المميزة لهذا النّظام حيث تحتكر السّلطة في يد شخص واحد، يكون هو مصدر كلّ التشريعات، ولكن ذلك لا يعني بأنّ هذا النّظام يخضع للقوانين ويسيّر المحكومين بواسطته، في الحقيقة نستطيع القول هي مجرّد أهواء شخصية لرجل له رغبة جامحة في السّلطة، والوسيلة الوحيدة للسيطرة هي إلغاء كلّ القوانين، بنوع من "اعتباطية السّلطة وتجاوزها للقوانين"[3]، رغم ادّعائه بأنّه يخضع للقوانين الوضعية، ولكنه في الآن نفسه يقوم بإلغائها بشكل اعتباطي، بحيث يبدو غير خاضع لأيّ قانون ولا معترف به، يشكّل هذا النّظام حسب أرندت معضلة لم تمرّ قدّ على الفلسفة السياسية القديمة بحيث يصبح عصيّا على الفهم.

[1] مونتيسكيو، تأملات في تاريخ الرومان، المرجع السابق، ص93.

[2] حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، المصدر السابق، ص245.

[3] المصدر نفسه، ص245.

يحاول هذا النّظام ايهام جماهيره اتّباعه للقوانين الوضعية والطبيعية التّي يحاول من خلالها إثبات شرعية سلطته المغتصبة من الشعب، "إذ أنّه لطالما ادّعى إطاعة قوانين الطبيعية والتاريخ إطاعة صارمة ودون أيّ لبس، بحكم أنّ كلّ قوانينه الوضعية إنّما هي مستمدّة منهما دوما"[1]، وهو ادّعاء حقير بتعبير أرندت، يجعل هذا النّظام يبدو بعيدا عن الاعتباطية، والسبب في ذلك هو أنّ هذا النّظام يريد تحقيق ما يدّعيه أنّه قانون الطبيعة وقانون التاريخ وإن كان الثمن هو التضحية بالمصالح الخاصّة والحيوية لأيّ كان، "على أنّ تحدّيه للقوانين الوضعية هو شكل أرفع من المشروعية نفسها"[2]، هذه المشروعية التّي تتجاوز الشرعية تزعم إحلال العدل في الأرض من خلال الحكم المباشر، وهي بذلك تستكمل قانون الطبيعة وقانون التاريخ، دون أن تفرّق بين الخير والشرّ ونتيجة لهذا الاعتباط في تحديد القيم يصعب تحديد أو ضبط المسلك الفردي، وهذه المشروعية أيضا تطبّق القانون على الجنس البشري دون مراعاة مسلك النّاس، ليصبح البشر مجرّد جزء أو نتاج لذلك القانون يحقّقونه بأجسادهم ويدفعونه نحو وجهته، بمعنى ليس للبشر أيّ قيمة في القانون التوتاليتاري فهم مجرّد بيادق تستعمل لبلوغ أهداف يرسمها النّظام.

يصبح القانون ساريا بين النّاس إذا ما كان هناك توافق حوله، فكلّ العلاقات المجتمعية والدولية حتّى تخضع لنفس المعيار، حتّى في حالات العقاب على الجريمة يحكم على المجرم انطلاقا من تشريع متوافق عليه، وحتّى كذلك "القانون الإلهي نفسه لا يمكن أن يدخل حيّز التنفيذ عند النّاس إلاّ حين يصغون إليه ويتوافقون بشأنه"[3]، فالتوافق بين النّاس عند أرندت هو مصدر الشرعية لكلّ القوانين، أن يتمّ قبولها والإصغاء إليها من طرف الجميع هو ما يجعل منها نافذة ولكن في حالة النّظام التوتاليتاري فإنّه يتجاوز التوافق الجمعي والقبول ليخضع الكلّ لقانون فردي يدعي شرعيته من القانون الطبيعي وقانون التاريخ، هذه الصيرورة التّي يكون فيها الإنسان مجرّد رقم يمرّ فقط دون قيمة لتحقيق غاية أسمى من البشر أنفسهم.

[1] المصدر السابق، ص246.

[2] المصدر نفسه، ص246.

[3] المصدر نفسه، ص247.

تتجاوز التوتاليتارية كلّ التوافقات التشريعية، لتحدّد قوانينها الخاصّة والوضعية دون أن تخضع لغياب القوانين بمعنى أنّ هذه القوانين لا تسري عليها كنظام بل تطبّق على الجماهير الشعبية في سبيل تحقيق الفكرة المنشودة، "ولما كانت التوتاليتارية تعد بتجاوز اكتمال قانون أيّ فعل وأيّ إرادة بشريين فإنّه يسعها أن تستغني عن التوافق التشريعي، وإذ تعد بإحلال العدل في الأرض فلأنّها تدّعي جعل الجنس البشري نفسه تجسيدا للقانون"[1]، ولكن هذه النّظرية لا يمكن أن تجعل من الإنسان مصدر للسلطة بل العكس يبقى القانون الطبيعي والإلهي هما مصدرا كلّ سلطة ومنهما يستمدّ الإنسان قوانينه الوضعية، وهما دائمتا الحضور وأبديتان بالمقارنة مع القوانين الوضعية الأقل استقرارا والتّي هي عرضة للتبدّل، ولا مجال هنا للمقارنة بين حياة البشر غير المستقرّة والمتغيّرة على الدوام وبين أبدية قانون الطبيعة، من هنا تجعل التوتاليتارية من الإنسان حلقة في حركة لا تتوقّف تهب الإنسان ماهيته، بيدا أنّه ليس النّظام التوتاليتاري وحده هو الذّي يقضي على سلطة القانون ويضعف الدّستور، ظهرت في الحكومات الديمقراطية والجمهوريات المعاصرة حالة من تجاوز القوانين وعدم احترام الدّساتير، من قبل المواطنين سمّيت هذه الحالة بالعصيان المدني.

-ضعف سلطة الدّستور: للقوانين الوضعية بالنسبة إلى أرندت في الأنظمة الدستورية "دورا يقضي بوضع الحدود بين النّاس وبتحريكها فيما بينهم، كلّما تهدّد جماعتهم النّاس الجدد الذّين يولدون فيها، باستمرار"[2]، فوظيفة القانون هي منح نوع من الاستقرار في العالم، ولكن قد يواجه الوافدون الجدد القوانين بالرفض كونهم لم يشاركوا في وضعها ولم يوافقوا عليها، ومن هنا تنتج حالة من العصيان المدني كما تسمّيه أرندت والذّي تقصد به رفض القانون وتجاوزه ، وهي هذا السياق تفرّق بين الجريمة ورفض القانون، الأولى تكون شخصية وتتجلّى في أعمال إجرامية تمثّل تعدّ صارخ على القانون، وفي هذه الحالة يستوجب العقاب للمجرم وهذه الفعلة غير مبررة، بينما في الحالة الثانية ينشأ من رفض الظلم، الذّي يضطلع به الإنسان التقيّ بحيث يكون ضميره رافضا لكلّ أشكال الظلم، خاصّة إذا كان هو مشارك فيها بصفته مواطنا،

[1] المصدر السابق، ص248.

[2] المصدر نفسه، ص253.

وهنا يرتفع صوته علانية وينضمّ إليه آخرون يوافقونه نفس الفكرة، فيصبح صوت الضمير هنا عند اجتماعه بالآخرين رأيا، ويأخذ مصداقيته من الغير أو الآراء الأخرى الموافقة[1].

ترجع أرندت ظاهرة العصيان المدني إلى "أنّ القوانين فقدت سلطتها"[2]، وهو ظاهرة انتشرت في السنوات الأخيرة على المستوى العالمي، تبيّن بوضوح عدم الاستقرار داخل الحكومات التشريعية، وتعتبره كذلك أخطر ظاهرة يمكن أن تواجه حكومة من الحكومات، "يمثّل التحدّي المرفوع في وجه السلطة ورفض الانصياع لها إحدى الميزات الملفتة النظر لعصرنا"[3] ذلك أنّه في حالة العصيان المدني يظهر بأنّ الدول غير قادرة على فرض احترام القوانين، كما وأنّ يمثّل مؤشّرا بليغا على ضعف سلطة القانون، ليس هذا هو السبب الوحيد بل "تتدخّل أعمال العصيان المدني عندما يحصل البعض من المواطنين على قناعة بأنّ الآليات العادية للتطوّر لا تشتغل أبدا"[4] أي عندما يفقد القانون سلطته على المواطنين، فيصبح عاطلا عن أداء مهامه المنوطة به، وفي حالة ما إذا "المطالبة بها لا تجد آذانا صاغية أو لا يقع إتباعه بأيّ أثر... أو على العكس عندما اعتقدوا أنّ من الممكن تغيير موقف حكومة التزمت بعملية كانت شرعيتها ودستوريتها محلّ شكّ بصفة خطرة"[5]، تكون حالات العصيان المدني على القانون في حالات ضعف القوانين أو فقدان الثقة من المواطنين في نجاعتها، وفي حالات أخرى يكون اعتراضا على قرارات حكومية تنافي الدّستور، فالقوانين هي إلزامات يكفلها الدّستور.

لا تعترض أرندت على حالات العصيان لأنّه يكون بالنسبة إليها وسيلة للتقويم، وربّما حتّى تنبيها بضرورة مراجعة مواد القانون وكفالة الدّستور لها، في بعض الحالات قد يكون القانون منافيا للدستور ومعارضا له، وفي هذه الحالة يسقط القانون بموجب البند الدّستوري، كما أنّه في كثير من الحالات الأخرى يكون العصيان هو ضعف في بنود الدّستور ووجود ثغرات فيه تنبأ بضرورة تعديله أو تغييره، "يمكن للعصيان المدني أن يوجّه نحو تغييرات مرغوب فيها وضرورية"[6].

---

[1] حنة أرندت، أزمات الجمهوريات، المصدر السابق، ص95.

[2] المصدر نفسه، ص96.

[3] المصدر نفسه، ص101.

[4] المصدر نفسه، ص103.

[5] المصدر نفسه، ص103.

[6] المصدر نفسه، ص104.

-**العصيان المدني ضدّ العنف:** تميّز أرندت بين ثلاثة أشكال للتمرّد العصيان المدني واحد منها، وهي الإجرام والثورة، في الحالتين الأخيرتين يكون العنف هو الطابع المميّز لهذه الأنواع من التمرّد بينما في حالة العصيان المدني فالهدف منها هو الذّي يحدّد وسيلتها، بمعنى أنّه في هذه الحالة يسعى المتمرّد إلى الإقناع أو التأكيد على المشاكل وبدون شكّ "يأتي الأمر بأنّ منافاة العنف تعتبر عموما بمثابة ميزة أخرى ضرورية للعصيان المدني"[1]، ويختلف عن الثورة في أنّه في حالة العصيان المدني لا يرفض من يقوم به السلطات القائمة ولا يعترض عليها، ولا يرفض المجموع الأنظمة القضائية القائمة، على عكس الثورة التّي يرفض فيها الثوّار السّلطة والنّظام جملة وتفصيلا، فالعصيان المدني يهدف إلى تغيير العالم، تغييرا جذريا.

يكون في حالات العصيان المدني كفالة دستورية في غالب الأحيان بمعنى يوفّر الدّستور نفسه فرصة للطعن في القانون بقانون آخر انطلاقا من انتهاكه، فكثيرا ما تثبت حالات العصيان وجود قوانين منتهية الصلاحية، وبذلك يكون هذا الفعل غير العنيف والقانوني جدّا بنصوص أغلب الدّساتير في العالم وسيلة للبشر لتعديل القوانين التّي يمكن أن تكون سببا في تجمعهم وتحافظ على وجود السياسي بالنسبة للبشر، وتعتقد أرندت بأنّ العصيان المدني سيلعب دورا هامّا في الديمقراطيات الحديثة، "وربّما يمكن تكون الإجابة عليه حاسمة أن لبقاء مؤسسة الحرية، القادرة ربّما على إظهار ما يكفي من المرونة لتحمّل تبعية التغييرات دون فتح السبيل لحرب أهلية أو ثورة"[2]، بهذه الطريقة يكون العصيان المدني وسيلة علاج وليس تدمير فلابدّ حسب أرندت من فتح الآفاق أمام العصيان المدني لمعرفة العجز في المؤسسات السياسية والقضائية على حدّ سواء، فيصبح أحسن علاج ممكن للعجز الذّي تظهره القوانين، فأرندت تعوّل على وعي المواطنين وضميرهم في إصلاح النّظام السياسي والقانوني دون تهديمهما وبذلك يقطع الطريق أمام الحروب والثورات، وطبعا على أن يكون العصيان مكفولا دستوريا حتّى بالنسبة للأقليات، فهو بهذا الوسيلة الجديدة للمشاركة السياسية إن صحّ التعبير بعد أن أغلق باب التمثيل النيابي كلّ طرق للمشاركة المباشرة للمواطنين.

[1] المصدر السابق، ص106.

[2] المصدر نفسه، ص113.

–الدّستور والتواجد مع الآخرين: لم تدقّق أرندت كثيرا في نوعية القوانين التّي توضع مع كلّ تأسيس جديد ولكنّها في المقابل تشدّد كثيرا على فكرة واحدة هي صلاحية هذه القوانين واحترامها بل وكفالتها للحرية السياسية لتمكين النّاس من التواجد معا رغم الاختلافات المطروحة، ليست القوانين وسيلة للسيطرة والاستبداد ولكنّها وسيلة لضمان استمرار السياسة ولتمكين البشر من دخول المجال العام وممارسة حقّهم في المشاركة السياسية، القوانين هي وسيلة لصنع مواطن صالح، لأنّها ببساطة توضّح للنّاس ما هو المسموح به وما هو غير ذلك، كما أنّها تحمي المواطنين من استبداد السّلطات.

تذهب أرندت أبعد من هذا بكثير في تثمين دور القوانين وما تلعبه داخل المجموعات السياسية، التّي يصبح فيها النّاس مواطنين، تتأسّس على القوانين كما أنّها هي الضامن الوحيد لها، وتكون القوانين التّي يضعها البشر مختلفة من نظام حكم إلى آخر باستثناء بالطبع نظام واحد وهو الاستبداد حيث يحكم الجميع إرادة اعتباطية واحدة كما هو الشأن في النظام التوتاليتاري، وتختلف مبادئ الفعل التّي تلهم المواطنين حسب أشكال الحكم، للقيام بما يريدون القيام به ولا يجبرون على القيام بما لا يجب ذلك، فالقوانين هي التّي تحدّد وفق شكل الحكم المتفق عليه الحياة العامّة للمواطنين وتضمن حريتهم في الفعل والعمل، "فإنّ القوانين حسب مونتيسكيو، تغيّر الأشخاص الأحرار والجاهلين لقواعد المواطنين، فهي ليست الوصايا العشر الإلهية، صوت الضمير أو الضوء الرشيد للعقل الذّي ينير كلّ النّاس بنفس المستوى، ولكن العلاقات المقامة من طرف الإنسان التّي بما أنّها تخصّ الشؤون المضطربة للأموات–خلافا للخلود الإلهي أو خلود الكون– من الواجب إخضاعها إلى جميع الأحداث العرضية الممكنة وتختلف بقدر ما تتغيّر إرادة الإنسان"[1]، لا يكون التواجد معا ممكنا إلاّ إذا خضعت القوانين لإرادة البشر، تلك الإرادة المغيّرة على الدوام والتّي لا تستقر على حال، وفي هذا الكلام نجد التوافق بين أرندت ومونتيسكيو في فكرة التغيّر الذّي يتميّز به مجال الشؤون البشرية مما يستدعي معه بالضرورة تغيّر القوانين وقابليتها للتجديد والتعديل.

[1] حنة أرندت، حياة العقل الجزء الثاني: الإرادة، المصدر السابق، ص230.

يخضع مجال الشؤون البشرية دائما لقانون الولادة كلّ جيل يختلف عن سابقيه، "ومع كلّ ولادة جديدة، يحلّ بدء جديد في العالم باعتبار أنّ عالما جديدا أبصر النّور بالقوة، لذا فغنّ استقرار القوانين يستجيب للحركة الدائمة التّي تعانيها كلّ النشاطات البشرية"[1] وفي تلك الولادات يظهر الاختلاف والتميّز بل وأكثر من هذا يظهر عدم الاستقرار والتدفق المستمرّ، وبما أنّ القانون سلطته تأتي من التوافق بين البشر الذّين يقبلونه فلا يمكن بذلك إدراج الوافدين الجدد الذّين لم يشاركوا ولم يوافقوا على القوانين الموضوعة، "ذلك أنّ هذه الحركة قائمة باستمرار ما بقي النّاس يولدون ويموتون"[2]، وبذلك يوفّر القانون بالنسبة للمواليد الجدد حرية الحركة والتنقل وإمكانية بأن يحصل شيء غير متوقّع على الإطلاق، فكلّ ولادة جديدة هي بدء جديد أيضا ومع كلّ بداية جديدة هناك حكاية لم تروى بعد.

تستوجب فكرة التواجد معا وجود التعدّد البشري الذّي يحمل في طياته كلّ معاني الاختلاف والتمايز، كما أنّها من جهة ثانية تعبير عن الحرية السياسية التّي يكون أساسها الأول في القدرة على التنقّل في المكان، "وعلى هذا فقد تتبدّى حوائل القوانين الوضعية بالنسبة لوجود الإنسان السياسي، أشبه ما تكون الذاكرة بالنسبة لوجودها التاريخي"[3]، يكون القنون بالنسبة للإنسان خلال وجوده السياسي بمثابة الحافظ له والحامي من الزوال والاندثار، فالقانون هو الذّي يحمي الكلمة وحرية الكلام والمشاركة وتلك هي ذاكرة الإنسان السياسي.

يضمن القانون وجود عالما مشترك بين البشر، وجود قبلي كونه يضمن حقّ الانخراط في العالم السياسي لكلّ البشر على حدّ سواء حتّى أولئك الذّين لم يولدوا بعد، وبذلك تتشكّل ديمومة الحياة الفردية لدى كلّ جيل من الأجيال، أن يوجد الناس معا يعني "ألاّ يشعر المواطن بالخوف من مواطن آخر"[4]، بهذا المعنى يكون القانون هو الضامن لكلّ النشاطات البشرية وهو من يكفلها ويحميها، إذا كان القانون مقبولا من طرف جميع البشر الذّين يشتركون في نفس الجماعة

[1] حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، المصدر السابق، ص253.

[2] المصدر نفسه، ص253.

[3] المصدر نفسه، ص253.

[4] حنة أرندت، حياة العقل الجزء الثاني: الإرادة، المصدر السابق، ص229.

ويكوّنونها، ولا يكون ذلك ممكنا حسب أرندت إلاّ إذا ارتبط الإنسان بحبّ العالم لكي يتمكّن من أن يكون جزء فاعل فيه.

الفصل الرابع: تشييد العالم السياسي وإعادة الإنسان إليه

1- محبة العالم

2- السياسة حرية بشرية.

3- التأسيس السياسي بما هو فعل بشري.

4- التأسيس السياسي يولد من رحم الثورة.

1-**محبة العالم**: تعتبر مشكلة محبة العالم واحدة من المفاهيم الأساسية في فهم الفكر السياسي لحنة أرندت، لقد بدأت الحديث عن تلك المحبة مبكرا خلال مسارها الفلسفي، بداية بنصّها الذّي نالت بموجبه شهادة الدكتوراه وهو "الحبّ عن أوغسطين"، لقد وجدت أرندت في نصوص أوغسطين ما يوحي بوجود محبة أو حبّ ذلك الحبّ الذّي يربط الإنسان بعالمه الدنيوي، ويجعله يعمل لصالح هذا العالم وفيه، تشكّل المجتمعات السياسية لدى القدّيس أوغسطين، بما أنّها لا تكترث بالتمييز بين المدينة الأرضية والمدينة السماوية، مكانا فارغا تقوم أرندت بإعادة ملئه بحبّ العالم"[1]، إنّه الارتباط الوثيق بين الإنسان والعالم، والذّي اعتبرته شرطا أساسيا لكلّ إنسان يحاول ولوج السياسة والعمل فيها، لأنّها تتطلب الشجاعة بالإضافة إلى الحبّ لكي يستطيع الإنسان الصمود أمام مخاطر عالم السياسة والخوض، وهذا ما تقرّه في كتاب في "الثورة"، حيث تقول على لسان ميكيافيللي: " إنّي أحبّ مدينتي أكثر ممّا أحبّ روحي"[2].

تضيف أرندت تعليقا عن هذا القول: "إنّ تلك العبارة وقت كتابتها لم تكن من الكليشيهات وإنّما كانت تعني حرفيا أنّ المرء كان مستعدّا للتضحية بحياته أو المغامرة بعذاب الجحيم من أجل مدينته"[3]، ولا يعني هذا القول بنظر أرندت إن كان الإنسان يحبّ الله أكثر من نفسه، بل الذّي عناه ميكيافيلي في الحقيقة هو محبة الدنيا أكثر من محبة النّفس، "إنّ هذا القرار كان دائما حاسما حقّا بالنسبة إلى جميع الذّين كرّسوا حياتهم للسياسة"[4]، من خلال هذا القول الأخير يتضّح فعلا أنّ شرط ولوج السياسة هو محبة الدّنيا أكثر من محبة النّفس، وهو الشيء الذّي يمنح الإنسان القدرة على الممارسة السياسية وتحمّل متاعبها ومخاطرها، وعليه في الفصل من الأطروحة سأحاول أن أثبت مع أرندت كيف أنّ الممارسة السياسية حكر على فئة معينة من النّاس، حتّى أنّ المواطنين أنفسهم لا يمكن أن يكون لهم شرف دخول المجال العام إلاّ إذا كان لديهم الشغف والرغبة والولع بالعالم، بالدّنيا والبقاء فيها.

[1] كارول فيدمايير، هل هي نهاية الفلسفة السياسية؟، المرجع السابق، ص197.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص50(الهامش).

[3] المصدر نفسه، ص50(الهامش).

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ثمّ إنّ فكرة التأسيس في حدّ ذاته والتّي شكّلت هاجسا في تاريخ الدول الحديثة منذ القرن الثامن عشر، ترتبط بشكل وثيق حسب أرندت بمفهوم المحبة المطلقة للعالم، إن لم يحبّ الشخص شيئا فلا يبذل قصارى جهده لإكماله أو إتقانه إن كان عملا، ذلك هو الشأن في السياسة، إن لم يحبّ البشر عالمهم فلا يمكن لهم تشييد عالما سياسيا، "تضع أرندت حبّ العالم كحبّ مؤسّس للسياسي. بعد ذلك يلي التعارض بين سيادة الغايات وحبّ العالم الذّي وحده يمكن أن يضمن استقلال الفضاء السياسي"[1] وبهذا نصل إلى السؤال: كيف ربطت أرندت بين السياسة وبين المحبة؟ وكيف تكون المحبة دافع للفعل السياسي؟ ثمّ ما المقصود بالعالم؟ وكيف تكون هذه المحبة؟

-**مفهوم العالم**: تحدّد أرندت مفهوم العالم انطلاقا من كتابات أوغسطين، الذّي ميّز بين المدينة الإلهية والمدينة الأرضية، وجعل الشرّ قابع في هذه الأخيرة والتعلّق بها، بينما الخير والمتمثّل في الإحسان هو الحبّ الإلهي والتعلّق به، تجد أرندت في هذا التمييز هوة سحيقة بين الإنسان الذّي ينتمي إلى الأرض والحبّ الذّي ينتمي إلى السماء إن صحّ التعبير، فتحاول أن تردم تلك الهوة بحبّ العالم، وتجيب بذلك عن سؤال ما هو العالم في نصّها الحبّ عند "أوغسطين".

تعرّف أرندت العالم، وتمنحه مفهوما مغايرا تماما لما وقع تعريفه في نصوص أوغسطين، تجد أنّ هذا الأخير لم يبتعد كثيرا عن المفهوم الكلاسيكي في الفلسفة الإغريقية، "جميع ما ينجز في هذا العالم هو جزئيا عمل إلهي، وجزء من إنجاز إرادتنا. إنّنا بفضل إرادتنا جزء لا يتجزّأ ممّا يحدث في العالم"[2]، إذن حسب هذا المفهوم يكون العالم هو منجز إلهي، بمعنى صنيع إلهي بما فيه من كائنات وعوالم، الإله هو الذّي يحتوي كلّ شيء في العالم الإنسان ونفسه، فالعالم هو المكان الذّي يكون مترتّبا عن الذّي يقوم بالحدث، سواء كان إنسانا أم إلها، فيمكن القول بأنّ العالم هو مجموع الأحداث التّي تحدث فيه، والمتغيّرات التّي تطرأ عليه بفعل فاعل فيه، هو ذلك الحيز الذّي ينتج عن حركة يقوم فاعل ما داخل العالم نفسه يؤدي إلى تشكيله وتكوينه، وفي النهاية "إنّ ما يحدث في هذا العالم هو أيضا متكوّن من الإنسان الذّي يعيش في العالم"[3]،

[1] كارول فيدمايير، هل هي نهاية الفلسفة السياسية؟، المرجع السابق، ص197.

[2] حنة أرندت، الحبّ عند أوغسطين، ت: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر ودار الروافد الثقافية، الجزائر، بيروت، ط1، 2021، ص93، 97.

[3] المصدر نفسه، ص98.

فالإنسان جزء لا يجزأ من العالم ليس بكونه شيء، ولكن لأنّه يعيش فيه ويقوم بتغييره باستمراره، إنّه يعطيه وجهه الذّي يشكّله حسب إرادته.

يكون العالم إذن حسب أرندت، "لا على هذا الخلق للإله، السماء والأرض، فحسب بل وأيضا جميع سكّان العالم يطلق عليهم اسم العالم، وجميع من يحبّون العالم يطلق عليهم اسم العالم، فالعالم إذن هم من يحبّون العالم"[1]، العالم ليس هو فقط خليقة الله، أي السماء والأرض، الموجودات الفانية التّي توجد خارج الإنسان، ليس العالم هو هذا الكون الموضوعي المنفصل عن الإنسان، تعطيه أرندت بعدا آخر انطلاقا من هذا المفهوم إنّما هو "العالم البشري الرامي إلى تكوينه بحكم السكن فيه ومحبته"[2]، هو العالم الناتج عن إرادة الإنسان بل يقع تحت إرادة البشر، وبهذا المعنى تقرّر أرندت أنّ السماء والأرض هما عالم بالمفهوم الثاني أي صنيع البشر بما أنّهما خاضعان لإرادة الإنسان.

يصنع الإنسان العالم ويجعل نفسه تابعا له، كما تشير كلمة بيت إلى المكان أو البناية تشير كذلك إلى من يقطنها، يتشكّل العالم عن طريق محبته، ويكون الوجود في هذا العالم عن طريق الولادة، فهذه الأخيرة هي ضمان مكان ما في هذا العالم، وبها تصنع العالم من عملية الخلق، يكون العالم عند أرندت من مجموع الولادات المتجدّدة التّي تشغل حيّزا في المكان، وبهذه الولادة يتشكّل العالم نفسه، فهو يكون فقط بوجود البشر، هذه الفكرة بالذات تستعملها أرندت في التحليل السياسي الخاصّ بها، "لا وجود للسياسة إلاّ بوجود تعدّد بشري"، فكرة قيام السياسة على واقع التعدّد البشري يفرض في البداية التواجد في هذا العالم ويفرض كذلك وجود العالم، التواجد فيه يتمّ بالخلق في الولادة يكون الإنسان موجودا في المكان في جزء من هذا العالم، ووجود العالم يكون بالبشر المتوالدون القادمون إلى هذا العالم، دخول العالم والتواجد فيه هو ما يكوّن العالم، وهو الذّي يفرض فيما بعد وجود تشكيلات سياسية، ليس هذا فحسب فأرندت تشترط لوجود البشر في العالم وفي السياسة أن يحبّ البشر عالمهم، لأنّ في ذلك الحبّ يكون الاستمرار والخلود بل ويكون العالم، يرتبط البشر بعالمهم عن طريق الحبّ، الذّي هو شرط الانخراط في الفعل السياسي.

[1] المصدر السابق، ص98.

[2] المصدر نفسه، ص98.

-**وجود الإنسان في العالم**: يلج الإنسان العالم من خلال الولادة ويتخذ مكانا فيه، ويساهم في صنعه وتشكيله من خلال ذلك الوجود، "إنّ جعل العالم إنسانيا، ومحبّته يمتزج في حقيقة أن تكون من العالم. ومن كان من العالم ليس بعد دنيويا، ولا أكثر من أن لا يكون صنيعة الله كما هو"[1]، تشترط محبّة العالم التواجد فيه وداخله وضمنه، وأن يكون العالم إنسانيا لا بدّ من محبته من طرف الإنسان تلك المحبة التّي تعني امتلاك الشيء المرغوب فيه وأن تكون بقربه، وربّما حتى داخله، ولن يتوفّر شرط إنسانية العالم بهذا إلاّ إذا امتلك الإنسان العالم، هذا الأخير الذّي كان حسب القدّيس أوغسطين مجرّد خليقة إلهية، يتحوّل إلى عالم إنسانيا بمجرّد ارتباط الإنسان به عن طريق الحبّ، توضّح أرندت كيف يكون وجود الإنسان في العالم وكيف يرتبط به، إذا كان هذا العالم هو صنيع الإله فهو موجود مسبقا والإنسان كذلك صنيع الإله فكلاهما موجودان معا، وللإنسان القدرة على البقاء خارج العالم خارج بيته، بمعنى يتخلى الإنسان عمّا صنعه بسهولة، ذلك أنّه يوجد دائما بمعزل عنه، خارج ذاته ومنفصل عنه، فالعالم على هذا النحو مجرّد صحراء، "فله إذن الاختيار أي الانسحاب بالتفكير في أصله الخاصّ، من عالم جعله محلّ إقامة بالإقامة فيه، أو إعادة امتلاكه صراحة بالرغبة"[2].

يستطيع الإنسان أن يمتلك ما هو غريب عنه، وما تخلّى عنه أو انسحب منه عن طريق الرغبة، "فتتجه الرغبة نحو عالم معروف. والشيء المعروف هو خير، إذ نصبو إليه لذاته"[3]، يستطيع الإنسان أن يمتلك العالم عن طريق الرغبة فيه، أن يجعله جزء منه، ليس غريبا كما كان، بهذه الطريقة يدخل الإنسان العالم، ويكون جزء منه، مرتبط به، حينما تربط أرندت بين الرغبة كانفعال نفسي خاصّ شخصي وبين العالم المادّي المستقلّ عن الإنسان عن طريق الخلق، ليس هذا فحسب، بل أنّ الارتباط لا يكون فقط بصنيع اليد، فإنّها بذلك تريد جعل العالم جزء من الإنسان بحيث يعيش داخله، هو في ذاته عن طريق تلك الرغبة المتكونة التّي تمنحه دافعا ليمتلك العالم ويكون بالقرب منه، "فليس الاختلاق كما هو الذّي

[1] المصدر السابق، ص99، 100.
[2] المصدر نفسه، ص102.
[3] المصدر نفسه، ص25.

ينتشل ميزة غرابة العالم ويجعل من الإنسان من سكّان العالم- فالاختلاق يترك دوما الإنسان، بالنسبة إلى جوهره خارج الخلق- ولكن حبّ العالم، الذّي يجعل الإنسان العالم بوضوح موطنه، والذّي يترقّب بمفرده في الرغبة خيره وشرّه"[1].

ترمي أرندت من خلال هذا التحليل إلى جعل العالم مكانا مألوفا بعدما كان غريبا مجرّد صحراء، في عملية الاختلاق التّي يقوم بها المخلوق وهو الإنسان، تلك الغرابة تنتج عن بعد العالم عن جوهر الإنسان، بمعنى تلك المسافة التّي تكون بين الإنسان والعالم والتّي تولدت أساسا عن طريق الخلق، لن يكون الإنسان من سكّان العالم ولا منتميا له لوجود ذلك الشعور بغرابة العالم، وبالتالي تلغي أرندت المسافة القائمة بين العالم والإنسان وتختزلها عن طريق المحبّة، في فعل المحبة فقط يستطيع الإنسان أن يجعل العالم مألوفا وموطنا له، الموطن هو ما نرتبط به بأرواحنا وذواتنا سواء كان خيرا أو شرا، "فعندها فقط يصير الإنسان والعالم دنيويين"[2].

تكشف أرندت عن فكرة جدّ مهمّة في عالم السياسة إذ أنّها كما سبقت الإشارة تجعل من حبّ العالم شرط ضروري لولوج عالم السياسة، في الإشارة إلى هذا الحبّ لا تفرّق أرندت بين ما يمكن أن يترتّب عن هذا الحبّ سواء كان خيرا أم شرّا، بمعنى هذا الارتباط الوثيق عن طريق هذه القوة المسمّاة حبّا تجعل الإنسان يلتحم بعالمه ليصير موطنا له، والموطن هو جزء من ذات الإنسان ليس لأنّه ساهم في صنعه وخلقه، بل لأنّه أحبّه فألغى ذلك الشرخ القائم والاغتراب الموجود بينهما، يعيش الإنسان داخل موطنه سواء كان خيرا أو شرّا، ما يحيلنا بالضرورة إلى فكرة الارتباط بالأرض التّي نجدها لدى الشعوب القديمة، حينما قامت بتأسيس مدنها وتنظيماتها السياسية، كما حصل في أمريكا خلال الهجرات التّي كانت من أوروبا إلى الموطن الجديد، وكان قبله بقرون طويلة استوطن الإغريق الأرض الجديدة فارتبطوا بها وأحبوها وجعلوا منها موطنا، "لقد كان لمناظر الجنوب فعل السحر على عيون أهل الشمال التّي لم تألف التضاريس الحادّة والألوان القوية فأحسّوا أنّهم وفدوا على أرض ساحرة وأن لا بدّ لهم من الاستقرار فيها إلى الأبد"[3].

[1] المصدر السابق، ص102.

[2] المصدر نفسه، ص102.

[3] ألفرد زمرن، الحياة العامة اليونانية، ت: عبد المحسن الخشاب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009، ص02.

يتضح من خلال هذا النصّ وجود العناصر التّي تتحدّث عنها أرندت لتشكيل العالم الدنيوي بالنسبة للإنسان وجود عالم مخلوق مسبقا ووجود البشر كذلك دخولهم إليه وانبهارهم به وتعلّقهم به عن طريق الحبّ والرغبة به عن طريق العيش فيه إلى الأبد، وهذا العيش إلى الأبد يعني تأسيس مدينة قادرة على الصمود والاستقرار دائما لتكون ملاذا لمواطنيها، بهذه الطريقة تتشكّل الدّول والأنظمة والتنظيمات السياسية، ينشأ السياسي من هذه العلاقة الحميمة التّي تربط الإنسان بالعالم، يضحّي فيها الإنسان بالكثير ويبذل قصارى جهده ليحافظ على تلك العلاقة وذلك الارتباط، حتّى لو كان ذلك عن طريق التضحية بالنفس ومحبّة العالم أكبر من محبة النّفس، لا يتوقّع الإنسان الخير فقط من عالمه بل هناك شرور يدفعها عن عالمه وقد تكون النّفس هي الثمن، ربما نبالغ في هذا الطرح قليلا ولكن حينما نقرأ عبارة "تعودت أنت ومدينتك على العمل الكثير"، فيليها الجواب "ولهذا الدأب فهي سعيدة جدّا"[1]، المدينة هي العالم الذّي نتج عن حبّ العالم وهي صنيع يد الإنسان يرتبط بها عن طريق المحبة وتلك المحبة تولّد العمل قفي سبيلها بكلّ جهد ممكن من أجل ضمان سعادتها، أليس نتاج القرب ممّا نحبّ هو السعادة؟ إذن فأرندت لم تبالغ ولا أنا في هذا السياق حينما ربطت بين المحبة وبين بذل أقصى ما يمكن لأجل العالم الذّي أحبّه الإنسان كما فعل بركليس في النصّ المورد في الأسطر السابقة، وهذه هي فضيلة الانخراط في العالم السياسي بذل أقصى ما يمكن حتى لو كان مواجهة الشرّ بالنّفس.

يكتشف الإنسان في فعل المحبة نفسه، حينما يكون جزء من العالم ينتمي إليه ويقوم ببذل الروابط في سبيله، تلك الرابطة هي اكتشاف لمعنى وجود الإنسان، الانتماء إلى العالم هو ما يصنع الفارق في وجود الإنسان فيه، أن توجد في العالم بالولادة، وأن ترتبط بالعالم شيئان مختلفان، الوجود والسكن في العالم يعني غربة العالم بالنسبة للإنسان، ولكن أن توجد وترتبط بالعالم حيث يصبح هو الموطن والمقرّ تلك هي العلاقة التّي تريدها أرندت للإنسان من خلال تواجده في العالم، الركيزة الأساسية لعملية البذل المستمرّ في سبيل العالم، المدينة كما فعل بركليس وغيره من أبطال اليونان، من أجل دولته

[1] المرجع السابق، ص233.

كلّ تلك الأفعال هي تعبير صريح أن ارتباط وثيق بين البشر وعالمهم، "وبالسكن في المصنع حيث يتمّ التعبير عن محبّة العالم، يكون العالم، ولكن فقط بقدر ما أنّه مخلوق معه وفيه"[1].

تواجد البشر في العالم، يقتضي حسب أرندت بتأويلها لفلسفة القدّيس أوغسطين، أن يكون العالم والإنسان دنيويين، وذلك يبدو مستحيلا بحكم الخلق، وجد العالم قبل الإنسان وهو خليقة إلهية، ووجد الإنسان قادما بالولادة بعد العالم، وهو كذلك خليقة إلهية، كيف يمكن الربط بين اثنين غريبين لم يكن وجودهما متلازما، وكيف يمكن للبشر أن يحبّوا ما لم يقوموا بصنعه؟ جعل العالم دنيويا يكون فقط من خلال المحبة فهي وحدها تردم الهوة بين المخلوقين وتقرّب العالم من الإنسان، يكون العالم ملكا للإنسان ويستطيع الاستمتاع به، هذه الفكرة الفلسفية المستوحاة من القدّيس أوغسطين، ترى فيها أرندت بوادر فلسفة سياسية، أو لنقل بعبارة أدقّ بوادر تأسيس سياسي، وجود كيان سياسي، لا يكفي أن يتواجد البشر في العالم، ولا يكفي تواجدهم مع بعضهم البعض، فذلك التواجد قد يكون لأغراض أخرى غير سياسية، مثلا اقتصادية، أو أمنية كما يذكر هوبز، بل الشيء الأهمّ هو نقطة البداية التّي تشكّل الفارق وهي ارتباط وثيق بالعالم من خلال المحبة، "فليست دنيوية العالم ممكنة إلاّ حيث عمل ومحبّة الإنسان تصيران ممتعتين بحكمهما الذاتي، ومستقلتين عن الكائن المخلوق النقيّ"[2].

قد يتساءل البعض لماذا تصرّ أرندت على جعل العالم دنيويا؟ جعله كذلك يعني أنّه في متناول يد الإنسان وتحت سيطرته، لا يمكن للإنسان أن يحتفظ بشيء لم يساهم في صنعه، أو لنقل لا تربطه به علاقة وطيدة، قوية، يفرّط البشر في العالم بسهولة ويتخلّون عنه، لأنّه ببساطة ليس ملكهم، ولا يشعرون بالانتماء إليه، الانتماء كما ذكرنا ليس انتماء المكان حيث ولدنا، بل هو الانتماء الشخصي الذّي يشعر حياله الإنسان بالرغبة في التملّك والقرب، عن طريق المحبة، تجعل أرندت منه دنيويا لأنّها ترفض في سياق فلسفتها أن يكون العالم وما فيه ليس تحت سيطرة الإنسان، العالم هو مكان البشر ويجب أن يكون ملكهم، وتلك الملكية تتحدّد عن طريق المحبة، هكذا اختارت أرندت للبشر أن يوجدوا في العالم

[1] المصدر السابق، ص102.

[2] المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

مخالفة بذلك فيلسوفها الروحي أوغسطين الذّي ينبذ محبة الدنيوي ويعوّضها بمحبّة الإلهي، لا تعترف أرندت بهذا التقسيم لأنّه يجعل الإنسان ينتمي لعالم غير عالمه، سيزيد من غربته، ولا يمكنه بذلك أن ينشأ مملكته الخاصّة في السياسة، ولا أن يكشف في هذا الحضور عن وجوده الشخصي.

-**الولادة شرط دخول العالم والتواجد فيه:** تتحدّث أرندت بكلّ تأكيد في نصوصها على الولادة وتعتبرها شرطا لدخول العالم والتواجد فيه، وتقصد بالولادة ليس مجرّد دخول الحياة بالجسد عن طريق وهب الحياة لإنسان جديد، يحتل مكانا في الأرض، إنّ الولادة عند أرندت تكون مع وجود السياسي، أين يستطيع البشر أن يجتمعوا معا مدركين اختلافهم وتميّزهم عن بعضهم، يدخلون هذا العالم كما تقول: "بالقول والفعل ننخرط في العالم البشري، وهذا الانخراط بمثابة ولادة ثانية، نؤكّد فيها ونحمل على عاتقنا المسألة الخالصة لظهورنا الجسدي، هذا الانخراط ليس مفروضا علينا مثل العمل بالضرورة، ولسنا ملزمين به بالمنفعة مثل الأثر"[1]، فالطابع الاختياري لدخول العالم هنا في عالم السياسة، ينفي وجود الجبر والمنفعة ويتنزّه من كلّ منهما، هو دخول حرّ، "يكون مبدأ الإلهام للفعل هو حبّ الحرية"[2].

طابع الحرية التّي تكتسبه هذه الولادة في الفعل يكون بصحبة الآخرين ولكنّه ليس محدّدا ولا مشروطا بالآخرين، فهو حضور متميّز متفرّد وجود الغير لا يعني وجود الأنا، دخول الواحد إلى العالم السياسي، يكون بمحض إرادته واختياره الخاصّ، وهو دخول يتشكّل فقط حينما يكون الواحد قادرا على الفعل والكلام، هكذا تشترط حنة أرندت دخول العالم، وهذه هي الولادة الثانية التّي لا تتاح للجميع، إنّ هذه الولادة هي تحرّر كامل من ضغوط العمل والمنفعة، من قهر الشغل ومن سيطرة الآخرين، بمعنى هي قدرة كامنة لدى البشر بأن يبدؤوا شيئا جديدا لم يكن متوقعا ولم يكن موجودا من قبل وهذا هو امتياز الولادة الثانية.

يبدأ الإنسان قصّة جديدة على الأرض بعد ولادتهم الأولى البيولوجية، حين ينخرطون في العالم ويكونون بصحبة الآخرين، مدفوعين بشغف البداية التّي جاءت من العالم منذ الولادة، "والتي نجيب عنها بأن نبدأ الجديد بمبادراتنا

[1]Hannah Arendt , Condition de L'homme moderne, Ibid, p 233.

[2] حنة أرندت، حياة العقل ج2: الإرادة، المصدر السابق، ص233.

الخاصّة، فأن نفعل في العام للكلمة، يعني أن نبادر، أن نتولى (مثلما يشير إليه اللفظ اليوناني "أن نبدأ" و"أن نقود" و"أن نحكم")، وأن نجعله يتحرّك (وهذا هو المعنى الأوّل للفظ اللاتيني *agere*) لأنّهم البادئة الوافدون الجدد والمبدعون بحكم ولادتهم، يتخذ البشر المبادرات فهم ميالون إلى الفعل"[1].

تختلف البداية هنا بالنسبة لأرندت كما هو الحال عند أوغسطين، فيما يتعلّق بالإنسان والعالم، فبالبداية المتعلقة بالإنسان يشار إليها بكلمة ***initium*** بينما البداية المتعلّقة بالعالم فيشير إليها بكلمة ***principium*** وهي نفس الترجمة المذكورة في للآية الأولى من الكتاب المقدّس ومثلما هو الأمر في إشارة أوغسطين إلى معنى الكلمتين في كتابه مدينة الله، يذكر كلمة ***principium*** بداية العالم لا تعني أنّه لا يوجد شيء قبله، بينما حينما يشير إلى كلمة ***initium*** أنّه لا يوجد أحد قبل الإنسان[2]، إنّها ليست بداية شيء ولكنّها بداية شخص، بداية إنسان فهي تحظى بالقيمة أكثر من أيّ شيء آخر، يكون العالم شيء ولكن عندما يدخله الإنسان يصبح شيئا آخر مختلفا تماما، نقطة الحياة هي نفسها بادئ بشيء ما لم يكن موجودا، "مع خلق الإنسان أتى مبدأ البداية إلى العالم، وهو بالطبع طريقة أخرى للقول أنّ مبدأ الحرية قد خلق في نفس الوقت مع الإنسان، وليس قبله"[3].

مع كلّ ولادة جديدة تكون الحرية، أي أنّ الحرية تكون مع البشر وليس قبلهم، هم من يخلق الحرية ويجعلها ممكنة، في تلك القدرات غير المتوقّعة واللاّمحدودة للقادمين الجدد إلى العالم، يجب أن ننتظر ما هو غير مألوف، في احتمالية أن يكون هناك شيء استثنائي يحلّ في العالم، به يتحدّد مفهوم العالم فهو من صنع الإنسان وليس قبله، جاء بعد الإنسان، نتيجة الفعل والتواجد مع الآخرين الذّي يلهم الفعل، تركّز أرندت على فكرة الولادة باعتبارها نقطة البداية لتأسيس جديد محتمل وقصّة جديدة لم ترو قبلا، متأثرة بذلك بالملاحم الإغريقية والرومانية المليئة بالبطولات والحكايات التّي تروي قصة استثناءات صنعها البشر في هذا العالم، وبقيت حاضرة من خلال الذاكرة التي تحفظها من الزوال وتنقلها إلى الأجيال القادمة.

[1] Ibid, p 233.
[2] Ibid, p 234(marge du page).
[3] Ibid, p 234.

يظهر الجديد مثل المعجزة تقول أرندت، وقدرة الإنسان على الفعل تعني أنّه يمكن أن ننتظر منه ما لم يكن منتظرا، وأنّه قادر في الوقت نفسه على تأدية المستحيل وجعله ممكنا، في ثقة كاملة بقدرات الإنسان غير المحدودة، فقط لأنّ كلّ إنسان هو فريد متميّز مختلف، لم يوجد مثيل له من قبل، إنّ الذّي يصنع الفارق بل المعجزة هو تفرّد الإنسان، ليس في كليته المطلقة بل في خاصيته الخاصّة من حيث التفكير والتكوين الشخصي الذاتي، الذّي لا يشاركه فيه أحد قبله ولا بعده، في كلّ مرّة يفقد فيها إنسان فقد فقدت ميزة فريدة كان يمكن أن تصنع الفارق ليس هذا فحسب بل المعجزة، تأكيد أرندت على الإنسان ورهانه المستمرّ على قدراته لا يبدو أنّه له حدود، فهو الحجز الأساسي في قيام أي تأسيس سياسي مهما كان، وهو البدء الفريد الذّي يخلق الحرية، "إذا كان الفعل باعتباره بداية يطابق مسألة الولادة، وتحقيقا لوضعية الولادة البشرية، فإنّ الكلام يطابق مسألة التفرّد ويكون تحقيقا للوضع البشري للكثرة، أن يعيش كائنا متميّزا وفريدا بين متساوين"[1].

بهذا المعنى يصبح فعل التأسيس قبلا للفهم من الآن فصاعدا، بفضل مثال الولادة، الولادة هي الفعل التأسيسي بامتياز كما تظهر لدى أرندت، فقبل الإنسان لا يوجد شيء بعد الإنسان يمكن أن يوجد أيّ شيء، والعالم هو من ضمن ما يمكن أن يوجد، عالم السياسة الذّي يدار بواسطة الفعل والكلام، كلاهما حصرا لا يمكن أن ينفصلا، الولادة تخلق الحرية، وهي القدرة الكامنة في الإنسان التّي تجعله قادرا على الاجتماع بغيره من البشر، "التأسيس هو إذن أيضا الفعل الأكثر ولادية، لأنّ الإنسان يظهر خلاله كائنا ولاديا وبالتالي لم يعد يتراءى ككائن فان، في التأسيس بالفعل، يحقّق الإنسان بشكل ملحوظ الولادة كشرط جوهري لوجوده في العالم ولوجوده ضمن أناس آخرين"[2].

-**الموت في مواجهة العالم**: يواجه العالم حقيقة الفناء بالموت، وجود الإنسان في العالم مرتبط ببداية الحياة في الولادة، وبنهاية تكون مرتقبة في المستقبل بالموت، إذن يواجه الإنسان حقيقتين متصارعتين في كلتا الاتجاهين بالعودة إلى الماضي في الولادة، وبالنظر إلى المستقبل في الوفاة، من هنا يبدأ البحث عن الذات، "توضع الحياة في العالم بالولادة ويغادر من

[1] Ibid, p 235.

[2] كارول فيدماير، هل هي نهاية الفلسفة السياسية؟، المرجع السابق، ص204.

جديد بالوفاة العالم الذّي عاش فيه"[1]، وتقول أيضا: "حيث يظهر الإنسان عند الولادة ومن حيث يختفي عند الموت"[2] ما يجعل المحبّة في خطر، وكيفية تحديد الذات الإنسانية، هل بالعودة إلى الماضي حيث لم يوجد بعد، أم بالنظر إلى المستقبل، حينما يتحوّل إلى فناء، تهدّد هذه الحالة الوجودية الحياة في العالم، لا بل العالم نفسه، موطن البشر يزول بزوالهم، كيف يحافظ الإنسان على الرابط الذّي يربطه بالعالم في حين هناك حقيقة تتهدّد وجوده في الموت؟

تتحدّد حياة الإنسان بقطبين اثنين الحياة وبدايتها والموت كنهاية وعدم يلغي تلك الحياة، يبدو أنّ القطبين متناقضان يستحيل الجمع بينهما، وفي هذا التناقض تحاول أرندت أن تجد مخرجا يربط الإنسان بالحياة ليرتبط بعالمه، ومن ثمّ يجد لوجوده معنى، لأنّه في ظلّ وجود الموت تكون الحياة عبثا، وهي مستقبل الإنسان، "فمن الواجب أن تتأسس علاقة بأثر رجعي في البحث عن ذاته الشخصية"[3]، فالحياة تفقد وجودها في الموت عندما تبتعد عن مصدر وجودها، وهو الخطر الذّي يتهدّد الإنسان في عدم نفي تلك العلاقة في نفي الوجود وعدم تحيين علاقته بأثر رجعي اي بمعنى دون الرجوع إلى أصل وجوده، ويواجه الإنسان هذا النفي الوجودي من إدراك حقيقة أنّ الوجود لم يكن موجودا في الأصل، وفي هذا اللاّوجود تكمن الايجابية للوجود المحدّد بالموت، وتكون النهاية هي خلود الحياة، "إنّ الحياة هي التّي تضمّ الخلود، تصل بذلك إلى بدايتها ونهايتها"[4].

يتوحد القطبين من أجل الوصول إلى هدف واحد هو ضمان تحديد الوجود الحقيقي للإنسان في هذا العالم، ويرتبط الإنسان بالعالم نظرا لكونه يحدد وجوده الشخصي من الولادة حتى الموت، "فالحياة تسير من الكائن في الكائن، ومن الخلود في الخلود"[5]، تمثل هذه الدورة بالنسبة إلى أرندت ضمانة إن صحّ التعبير للإنسان ضدّ الموت، وللعالم ضدّ الموت، بحيث أنّ استمرارية العالم وعدم فقداه مرهون بمدى إدراك الإنسان بسرّ ولادته، وهنا تكون أرندت قد خرجت عمّا قرره

[1] المصدر السابق، ص107.

[2] حنة أرندت، حياة العقل ج1: التفكير، ت: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر وروافد الثقافية، الجزائر وبيروت، ط1، 2016، ص115.

[3] المصدر نفسه، ص110.

[4] المصدر نفسه، ص116.

[5] المصدر نفسه، ص117.

أوغسطين في أنّ التخلّي عن الدنيوي في محبّة الله هو ضمان الخلود، ترمي أرندت إلى تخليص المجال العلماني من الشوائب اللاهوتية، وجعله إنسانيا بحتا، فالإنسان مخلوق ولادي وفي ولادته تكمن قدرته على خلق عالمه من خلال المحبة، ومن خلال الزمن الذّي يحدّد حياته تكون الذكرى التّي تحفظ الماضي، ويمكن أن يتذكّر البشر بعضهم بعضا، من خلال تخليد الذّكرى وهي مأخوذة من التراث الإغريقي، فقد دأب الإغريق على تخليد ذكرى أبطالهم الذّين أحبوا مدينتهم إلى درجة أنهم ضحّوا بأنفسهم من أجلها أو خدموها بإخلاص وتفان، "إذ أنّ العالم على الدّوام حاضر، ومحبة العالم متوفرة طبيعيا"[1]

تعلي أرندت من مبدأ الولادة كقيمة إزاء الموت، "تشكّل الولادة مبدأ سكون العالم، أي الدنيوية"[2]، بمعنى ما هو ثابت بالفعل هو الولادات المتكررة التّي تأتي في كلّ مرة بأناس جدد إلى العالم، وهي ما تجعل هذا العالم يتميّز بنوع من الثبات، ليست الحياة هي في التخلي عن الدنيوي، كما تفترض أرندت، فمن المكن أن يعيش الإنسان حياة ذات قيمة إذا ارتبط بحبّ العالم، "غير أنّنا يمكننا أن نكفل حبّ العالم، أن نحياه، دون أن نختزله إلى مبدأ حياة حسب مفردات الرغبة أو الشهوة: إنّه اختيار أرندت وهذا "الارتقاء" طرأ في خضم الفعل"[3]، تجيب أرندت بهذا النصّ عن اللغز الأوغسطيني للكشف عن الذات، عن طريق الحبّ الدنيوي ومن خلال هذا الكشف يكون الفضاء السياسي، أو لنقل الحبّ الدنيوي أساس الفضاء السياسي.

تنتقل أرندت بهذا المعنى من الإطار الإلهي للخليقة إلى الإنسان، مخالفة بذلك أوغسطين الذّي يجعل يعرّف الإنسان كخلق إلهي، وبعنايتها بالولادة كشرط لوجود الإنسان، "بيد أنّ الفعل هو الذّي يجعلنا في تطابق مع الوضع الإنساني للولادة. يقوم الإنسان بدخوله في العالم الإنساني بواسطة الفعل والكلام، إنّه يقتحم هذا العالم وهذا الاقتحام هو بمثابة ولادة ثانية"[4]، تكون الولادة بهذا المعنى حسب أرندت هي وسيلة لدخول العالم، ولكن لا تضمن له أن يكون جزءا منه

[1] ا حنة أرندت، حياة العقل ج1: التفكير، المصدر السابق، ص119.

[2] كارول فيدماير، هل هي نهاية الفلسفة السياسية؟، المرجع السابق، ص201.

[3] المرجع نفسه، ص201.

[4] المرجع نفسه، ص202.

أو مشاركا فيه، وينتقل الإنسان لأن يكون جزءا منه ويقتحمه ويكون داخله، بواسطة الفعل السياسي، من خلال نشاطين اثنين يظهر بواسطتها الفعل البشري، هما الفعل والكلام، وهذه تمثّل الولادة الثانية داخل السياسي، "بواسطتها نؤكّد ونسلّم بالحقيقة الخام لظهورنا المادّي الأصلي"[1].

تكون الولادة الثانية مع الغير، لا يمكن للإنسان أن يبقى وحيدا في العالم، يجد جوهره الحقيقي في الانخراط مع الآخرين بواسطة الفعل يرتبط الإنسان مع غيره من البشر ويعمل من أجلهم، فيكون هذا الانخراط في المجال العام هو الوسيلة التي تقترحها أرندت لمواجهة خطر البقاء وحيدا، يقتحم البشر العالم بما فيه من أخطار، ذلك الذّي يمنح وجودهم المعنى، وفي مواجهة الفناء الذّي يطرحه الموت تجعل أرندت من الذاكرة شكلا للخلود في العالم، عن طريق رواية البطولات وتدوينها وتداولها لجيل القادم من البشر، حفظ الهوية الوجودية عن طريق الذاكرة، "وكأنّما الذكرى هي نوع من السحر"[2] تقول أرندت، وهو ما تميّزت به المدينة الإغريقية فقد كان شكل التأسيس السياسي لديها يقوم على أساس فكرة الخلود من خلال الذاكرة[3].

تعود أرندت إلى أرشيف التأسيس الروماني واليوناني، لتعطي مثالا عن وجود الذاكرة التّي تحفظ الأفعال والأقوال وتجعلها خالدة بين البشر، إنّ فكرة الخلود ترتبط أساسا بقدرة البشر على الفعل والكلام، ليصبح هذا الفعل هو بطولة تروى للأجيال السابقة وتخلّد في الأشعار والملاحم والحكايات، إنّ البشر متميّزون وهذا التميّز هو ما يعبّر عنه في الذكرى، لجعلهم خالدون، تربط بذلك أرندت بين قوة البداية في الولادة ومواجهة الموت بالخلود في الذكرى، البداية هي قوة عفوية ترتكز على الحرية وتندفع نحوها، ليكون التأسيس وهو بالفعل ما دأب رجال الفعل كما تسميّهم على تحقيقه إبان ثورات القرن الثمن عشر، البحث عن جذور للتأسيس في التراث القديم، تربطها أرندت بكلّ ذكاء مع بداية البشر وولادتهم

[1] Hannah Aendt, Condition de L'homme moderne, Ibid, p, 233.

[2] حنة أرندت، حياة العقل ج1: التفكير، المصدر السابق، ص117.

[3] Ibid, p257.

الثانية التّي كانت في اجتماعهم معا بكلّ حرية وقدرتهم على بدء شيء جديد، وهو الذّي أسّس أثينا ومن بعدها روما بكلّ تأكيد[1].

تحاول أرندت أن تجمع عناصر التأسيس السياسي بعد دراستها للثورات الحديثة، ومن خلال هذا التقصّي تصل إلى فكرة محبة العالم، كنقطة بداية ترتبط البشر بالعالم، وتعوّض تلك الهوة السحيقة الموجودة بين العالم والإنسان، وتلك المحبة تنتج الفعل والكلام ومن خلالها تكون الولادة الثانية للإنسان في التأسيس السياسي، وإذن فالسياسي هو عالم مستقلّ بذاته يكشف فيه عن معنى وجود الإنسان ويكون دائما فيه معرّضا للمجازفة بكلّ شيء سواء كان خيرا أم شرّا، فالذاكرة ستحفظ تلك الأفعال وتخلّدها في العالم إلى لأبد في مواجهة وجودية ضدّ الموت يثبت البشر حضورهم في العالم، وقدرتهم على خلقه وصنعه وفقا لإرادتهم الحرّة.

-انسحاب الإنسان من العالم: إذا كان الفعل هو الذّي يثبت حضور البشر في العالم، ويمنحهم القدرة على تغييره وخلقه، كما كان ينوي رجال الفعل خلال القرن الثامن، هدفهم الأوحد هو تغيير هيكل العالم المستقبلي رأسا على عقب وبعث نظام عصر جديد[2]، فإنّ ما كان بالفعل من نتائج تلك المحاولات الجاهدة هو الفشل في إعادة بعث روح الحياة في الإنسان وإدماجه من جديد في عالم السياسة، تطلق أرندت على هذه الحالة من تخلّي البشر عن عالمهم الذّي شيّدوه بأنفسهم خلال عصور مضت، بفكّ الارتباط بالعالم، أو يمكن القول الانسحاب من العالم في مقابل الانخراط فيه واقتحامه، تحدّثت بكثير من الحسرة الممزوجة بالأمل غير البعيد التحقّق بعودة الإنسان إلى عالمه، عن تراجع الحياة السياسية وإهمالها وفقدان الإنسان للمعنى المرتبط بوجوده، وبحثه من جهة أخرى عن مصادر أخرى لمعناه دون أن يجدها.

تعدّ ظاهرة العمل والاستهلاك أولى الظواهر الغريبة التّي تميّز العصر الحديث وحتّى عصرنا الحالي، والتّي ترى فيها أرندت أكبر دليل على غياب الإنسان الفاعل في العالم، وعلى اغتراب مقيت يتعرّض له البشر اتجاه عالمهم، "بالفعل والكلام يظهر البشر وهم يكشفون فعلا هوياتهم الشخصية الفريدة وهكذا يحقّقون ظهورهم في العالم البشري، بينما تظهر

[1] انظر حنة أرندت، حياة العقل ج2: الإرادة، المصدر السابق، ص241 وما يليها.

[2] حنة أرندت، حياة العقل ج2: الإرادة، المصدر السابق، ص245.

هوياتهم المادية من دون أيّ نشاط خاصّ بهم في الشكل الفريد للجسد وصخب الصوت"[1]، الكشف هو الوسيلة التّي يخبر به البشر عن حضورهم في العالم، ويتميّزون بطريقة تفكيرهم وبشخصياتهم الفريدة، وذلك بالفعل والكلام، هذان النشاطان يتجليان في الانكشاف وهو الذّي يمنح البشر المعنى لوجودهم ولحياتهم، وهو نفسه الذّي يشكّل العالم من خلال ذلك الحضور الفريد، بينما في المقابل حينما يكفّ البشر عن الفعل يصبح مجرّد جسد وصوت خال من أيّ معنى بعيدا عن ضوء الانكشاف، وباهت الحضور، المعية مع الآخرين تكون من خلال الحضور الانكشافي، وفي هذه الحالة الأخيرة يصبح التجمّع البشري مجرّد كتلة من الأفراد المتشابهين، بل لنقل جموع من النّاس بلا معنى وبلا ميزة، بهذه الطريقة يختفي العالم بين النّاس وتختفي السياسة من كونها موجودة بالفعل، هو انسحاب من العالم السياسي، وخروج من مجال الشؤون البشرية، عندما يتوقف الفعل عن أن يكون ذا قيمة بين البشر.

يفقد الفعل خاصيته المميّزة حينما لا يكون الكشف، الفاعل هو طرف مهمّ في عملية الكشف نفسها، عندما يتخفى الفاعل وراء أفعال لا تظهر من خلال الكلام حينما تفقد المعية ورفقة الآخرين في هذه الحالة يصبح الفعل دون معنى، ويصبح الكلام مجرّد صوت دون جدوى، التفكّك الذّي يصيب مجال الشؤون الإنسانية يقضي على الفعل، لا يمكن أن يكون هذا الأخير ذا قيمة إلاّ بصحبة الآخرين، وهو الحال في الحروب عندما يبادر البشر إلى الفعل متجاوزين الآخرين سواء مع أو ضدّ لا يهمّ تحقيقا لمصالح خاصّة في الحرب، "ويصبح الفعل مجرّد نشاط من بين باقي الأنشطة وسيلة لبلوغ أهداف أخرى، أو لإنتاج سيء ما"[2]، يغدو هذا النشاط خاو لا يكشف عن أيّ، الكشف المعتاد عن الهويات المميّزة والفريدة للفاعل. إ

تفقد المعية ووجود الآخرين في حالة الاغتراب، هذه أوّل حالة تشخّصها أرندت للعصر الحديث في مجال السياسة، تفكّك المعية واختفاءها، يحيل إلى غياب المعنى في الفعل والكلام، ويغدو الفعل مجرّد نشاط إنساني عادي لا تميّز يصفه، ولهذا تكثر الحروب والثورات الفاشلة، ويمكن أن نرجع إلى نموذج من الثورات الحديثة الثورة الفرنسية حيث اجتمع النّاس

[1] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص201.

[2] Hannah Arendt, Condition de L'homme moderne, Ibid, p 237.

معا بصوت واحد وجسم واحد من أجل مطلب معيّن هذه واحدة من الحالات التّي حسب أرندت لا تؤرّخ لتاريخ الفعل، بل يمكن أن تكون أيّ نشاط آخر لأنّ الذّي غاب في هذه الثورة هو التميّز الفريد لشخصياتها، وتعزي ذلك إلى فلسفة روسو في الإرادة العامة، هذه الإرادة التي تلغي الرأي المختلف وتجعل من الشعب كتلة واحدة عمياء على حدّ تعبيرها، وهي أولى نماذج فقدان الميدان العام وحالة الانسحاب الرهيب للإنسان من مجال الشؤون الإنسانية، وبالنتيجة فقد فشلت الثورة الفرنسية في تأسيس كيان سياسي يكون بيتا دائما للحرية.

يظهر التأكيد الأرندتي على الفعل في جميع مؤلفاتها تقريبا وتعتبر الحالة التّي يختفي فيها الفعل من مجال الشؤون الإنسانية هو حالة اللاّ سياسة، إن كان بالإمكان تسميتها كذلك، هي حالة من الاغتراب حينما يختزل الفعل في العمل وفي الكدّ، تعتبر أرندت أنّ الفلسفة الماركسية ساهمت في قدر كبير في زيادة هذا الشرخ الرهيب بين الإنسان وعالمه، أو لنقل ساهمت في تدمير العالم السياسي، بما أنّه لا يوجد إلاّ حيثما يوجد البشر معا بطريقة عفوية بكلّ حرية، لقد أعلى ماركس من قيمة العمل وجعله وسيلة لتحرّر من ربق الحاجة والفقر والأكثر من هذا تحرّرا من الاستبداد وطلبا للعدالة الاجتماعية، لقد انتصر الإنسان العامل على حساب الفاعل، واستبدل الفعل بالاستهلاك والإنتاج، "الخاصية الوحيدة للعالم التّي تمكّن من تقدير الحقيقة هي كونه مشترك بيننا، وكون الحسّ المشترك يحتلّ مكانة رفيعة جدّا في تراتبية الخصائص السياسية لأنّه الوحيد الذّي يحقّق في الواقع حواسنا الخمس الفردية، والمعطيات الخاصّة التّي ندركها بالضبط"[1].

يمثّل الحسّ المشترك نقطة ارتكاز مهمّة في عالم السياسة، لأنّه من يجعلنا ندرك العالم كوننا نشترك جميعا في نفس الحواس، وهو ما يجعل العالم مشترك بينا، لكن كلّما كان التذبذب في إدراك العالم، أو نقصا واضحا في الحسّ المشترك ونموا ملحوظا في الاعتقاد والسذاجة "هما في تجمّع معيّن، إذن علامات لا تخطئ للاغتراب تجاه العالم"[2]، هذا الاغتراب هو تقلّص لفضاء الظهور، وضعف للحسّ المشترك، أين العمل هو الحالة التّي تمثّل المجتمع، في انعزال الإنسان الصانع الذّي يجعله الآخرون يضطرب ولكن لا يرونه ولا يسمعونه، مرتبط بالمنتج الذّي يصنعه، وبعالم الأشياء التّي سيضيف غليها

[1] Ibid, p 270.
[2] Ibid, p 270.

منتجاته، بمعنى أنّ هذا الاغتراب هو عالم صامت عن الكلام والفعل، حيث تصبح صنعة اليد هي الحاسم في الموضوع، التّي تحدّد مكانة الإنسان بالنسبة إلى العالم في تلك الإضافة التّي يضيفها من أشياء مصنوعة إلى أشياء أخرى، وفي هذه الحالة يكون لدينا تحوّل في مفهومين، الأوّل مفهوم الفعل والإنسان، والثاني مفهوم العالم، مفهوم الفعل يختزل في الصنعة ومفهوم الإنسان يختزل فيما يصنع، بينما العالم يتحوّل من كونه مجموعة الأفعال البشرية التّي تظهر بالكلام وبوجود الآخرين إلى عالم من الأشياء المادية.

يبدو للوهلة الأولى بأنّ الاجتماع الذّي يجري في السوق هو وجود مع الآخرين ولكن هذا غير صحيح حسب أرندت، لأنّ ما يعرض هو السّلع والمنتجات وليس الأشخاص والهويات والمهارات[1]، وإنّ ما يدفع باتّجاه السوق ليس التعرّف على النّاس وتميّزهم ولكن الرّغبة في الاستهلاك، فالمنتج هو الهدف من التجمّع في هذه الحالة يضيع كلّ عالم ممكن بين البشر لأنّ الهدف ليس البشر أنفسهم ولكن أشياء أخرى خارج عن البشر، الرغبة في امتلاك ما تصنعه اليد الإنسانية ليس تقديرا للإنسان ولكن حبّ الأشياء المادية والنزعة الاستهلاكية التّي قضت على كلّ أمل بقيام عالم مشترك بين النّاس، وبهذه الطريقة انسحب البشر من عالمهم، وتفكّكت الروابط والعلاقات القائمة بينهم، والتّي تعرّف عن هوياتهم الفريدة، وزادت حجم الهوة إلى حدّ صار من المستحيل معها على الأرجح تأسيس كيان سياسي، أو قيام السياسي في أيّ مجتمع كان وهو الإنذار الذّي تحاول أرندت توصيله للبشر منذ القرن العشرين، ويبدو أنّنا نقف عند ما كانت ترمي إليه من خطر هذا الانسحاب الفظيع للبشر من العالم الذّي هو الوحيد الذّي يعتبر خلق بشري بامتياز عالم السياسة.

نتيجة لهذا الاغتراب والانسحاب كان ظهور نظام حكم لم يسبق ظهوره من قبل في تاريخ البشر، وتقصد به أرندت التوتاليتارية، لقد كانت من النتائج التّي خرجت بها عند كتابة هذا مؤلّفها الكبير أسس التوتاليتارية، أن قامت بالبحث في أصول هذا الفكر الجديد كليّا في السياسة، ومن بين ما توصّلت إليه هو أنّ الانسحاب الذّي خلّفته الفلسفات السابقة على العالم السياسي، فكريا في الإنسان الحديث مهّد بطريقة ما لظهور مثل هذا النّظام، وليس هذا فحسب لربّما

[1] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص231.

يكون من نتيجة هذا الانسحاب الرهيب هو فشل كلّ الثورات السياسية التّي تقوم بها الشعوب، ويمكن تأكيد هذا الكلام من خلال الواقع الذّي نمرّ به حاليا، فكّ الارتباط بالعالم هو بمثابة تغيير للمفاهيم والتفكير، فلا يصبح الهدف هو الإنسان وإنّما أهداف أخرى وغايات متناقضة تحقّق بوسيلة الإنسان، "وجهة النّظر التوتاليتارية تعتبر أنّ مجرّد أن يولد النّاس ويموتون لا يعدو كونه عقبة مزعجة في سبيل قوى عليا... وعلى هذا فقد توجّب على الإرهاب، بحكم كونه خادما مطيعا للحركة التاريخية أو الطبيعية، ألاّ تكتفي بالقضاء على الحرية، أيّا كان المعنى المخصوص الذّي أعطي لها"[1].

يقوم الإرهاب التوتايتاري بالقضاء على كلّ أشكال النّشاط الإنسانية، فلا يعتبر الولادة البشرية ذات قيمة بالنسبة إليه، بل مجرّد عقبة أخرى في سبيل تحقيق مآربه العليا التّي تعتبر الهدف الذّي قامت من أجله الدولة، لا يصبح الإنسان قيمة بولادته فقد يحمل شيئا جديدا غير متوقّع، هذا الطرح مرفوض بالنسبة لهذا النّظام فالتاريخ يسير بحركة معروفة لا مجال فيها لتدّخل يد البشر لأنّهم مجرّد آلات فقط في عجلة التاريخ، يتحوّل الإنسان من خالق لعالمه إلى وسيلة لخلق العالم، ويكون ذلك حسب أرندت، "أن تقضي على مصدر الحرية نفسه الذّي أوتي المرء بحكم ولادته والذّي يكمن في الطاقة التّي اكتسبها (بالولادة) في أن يكون بدءا جديدا"[2]، فهذا النّظام يحارب التعدّد بكلّ أشكاله وخلق الواحد بدل المتعدّد، وبالتالي "إلغاء ملكة الفعل التّي كان الإنسان قد حاز عليها بالفطرة"[3].

من خلال ما تمّ عرضه لحدّ الآن نستطيع أن نستنتج بعض العناصر المهمّة بالنسبة إلى أردت لتشييد السياسي، بدءا من حبّ العالم الذّي لا يكون إلاّ عن طريق معرفة الغاية من الولادة والحياة، والارتباط من ثمّ بالآخرين عن طريق الفعل والكلام، وفي هذه الحركة ينتج العالم السياسي، وكلّما انحلّت تلك الروابط وتفكّكت العلاقات يضيع السياسي من الإنسان، والغاية من وجود النّاس معا هو معرفة الهويات الفريدة والمتميّزة، أي أنّ الغاية هي الإنسان في حدّ ذاته، وهنا نفتح قوس للإشارة إلى بعض التنظيمات التّي تكون فيها الغاية هي تحقيق فكرة دينية أو عرقية أو حتّى كونية، تكون هذه

[1] حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، المصدر السابق، ص254.

[2] المصدر نفسه، ص255.

[3] المصدر نفسه، ص256.

الأنظمة بالنسبة إلى أرندت ليست سياسية على الإطلاق لأنّ شرط التميّز فيها غائب وكذلك الغاية نفسها فهي ترمي إلى خارج الإنسان وتجعل منه مجرّد وسيلة وليس غاية، كلّ هذه العناصر تشكّل التاريخ البشري الحقيقي الذّي تحفظه الذاكرة باستمرار من سرد البطولات وتخليدها كما فعل اليونان والرومان، يظهر من هذا الكلام أنّ أرندت انفردت بمفهوم مميّز عن السياسة يخصّها وكذلك عن فكرة التأسيس في حدّ ذاته الذّي تقول عنه، " المجال السياسي ينبثق مباشرة من الفعل المشترك، من الاشتراك في الكلمات والأفعال، وهكذا فإنّ الفعل لا يرتبط فقط بشكل حميميّ جدّا مع الجزء العمومي من العالم الذّي نشترك فيه جميعا، بل هو النشاط الوحيد الذّي يكوّنه"[1].

بعد كلّ ما قدّم لحدّ الآن من حنة أرندت في سبيل معرفة موقع الإنسان في العالم، وبالنظر إلى المعطيات المعاصرة التّي تقول بكلّ وضوح أن الارتباط بالعالم لم يعد متوفّرا البتّة،يمكن تلخيص حالة السياسة بهذا القول: "أنّ الشعب لم يعد يترجم عن غضبه بالهياج، فقد أخذنا نصيبنا من الثورات، ولو كان الاشمئزاز يسقط الحكومات لأسرفنا في تبديلها. زمع ذلك فعدم الاكتراث بفقدان السياسيين النزاهة له دلالة خطيرة. إنّه خطر على الحرية السياسية ... فالفساد يؤدي إلى الاستبداد"[2] ، يعتبر هذا الكاتب هنا أنّ سبب ما وصل إليه البشر من عدم الاهتمام بالسياسة، هو السياسة نفسها، ويقصد بها الفساد الأخلاقي المتفشي بين أوساط السياسيين، أفقد النّاس الرّغبة بالاهتمام بهذا المجال وأبعدهم عنه، وعليه يحقّ لنا طرح السؤال: هل محبّة العالم لا تزال ممكنة بالنسبة للبشر؟

[1] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص220.

[2] لويس بروال، الإجرام السياسي، المرجع السابق، ص287.

2-**السياسة حرية بشرية:** بدأت رحلة أرندت مع المواضيع السياسية، والاهتمام بالشؤون البشرية بعد نكستها ومجتمعها خلال الحرب العالمية الثانية، ومن ثمّ كيف شهدت تجريدها من مواطنتها ووطنها، لقد كانت هذه الأحداث هي الحاسم في حياة أرندت، للاتجاه نحو هذا المجال بالذات، منطلقة من الفلسفة وأدواتها، تخوض هذه الفيلسوفة غمار البحث عن الحقيقة التّي تختفي وراء هذا التفكير السائد حول السياسة وبروز التنظيمات السياسية الجديدة من قبيل التوتاليتارية، فكانت كلّ كتاباتها سياسية، ويبدو أنّها خلال رحلة البحث تلك تفطّنت إلى أنّ المفقود في كلّ هذا الفكر هو الخطأ في المفاهيم المتعلّقة بالسياسة، وليس هذا وحسب بل السياسة في حدّ ذاتها كمفهوم التبس مع مرور الزمن في التراث الغربي بمفاهيم أخرى كالفلسفة والتاريخ، متهمة أفلاطون كونه الفيلسوف الذّي جعل السياسة تخضع للفلسفة، فحسب أرندت لا يمكن المقارنة بين المجالين كما لا يمكن الجمع بينهما، فمجال الفلسفة نظري وسيلته التأمّل، ومجال السياسة عملي وسيلته الفعل، وعلى هذا الأساس جعلت من الحرية والمواطنة والمجال العام والمشاركة السياسية مكوّنات للوعي السياسي، الذّي يسبق أيّ ثورة مهما كانت، ثمّ إنّ ذلك الوعي في حدّ ذاته يتجسّد في الثورة، فيتحوّل النّظري إلى العملي، أي من وعي إلى فعل كامل خلال الثورة وما يليها، ومن ثمّ تأسيس السياسي، الذّي يبدو أنّه لا يمكن أن يكون إلاّ إذا كان لدينا مفهوما صحيحا عن السياسة، ما هي السياسة عند أرندت؟ وكيف يساهم تصحيح المفهوم في التأسيس لما هو سياسي؟

-**مفهوم السياسة:** تبدأ أردت في حديثها عن السياسة كمفهوم بالعودة إلى الأحكام المسبقة التّي نطلقها وغيرنا حول السياسة، يبدو أنّه لا يمكن أن نجذّر مفهوم السياسة إلاّ إذا أبطلنا جميع الأحكام المتعلّقة بها، "إذا أردنا الحديث عن السياسي اليوم يجب البدء بالأحكام المسبقة التّي نتغذّى منها كلّنا بشأن السياسة"[1]، فالأحكام التّي يتقاسمها البشر عن السياسة تمثّل نفسها عاملا سياسيا في المعنى الشائع للكلمة، ومصدر هذه الأحكام ليس النّاس العاديين ولا المثقّفين، ولا من الذّين عاشوا أحداثا كبيرة ولم يستطيعوا أن يفهموا مغزاها، لكن ما يهمّ في هذه الحالة هو أنّ لم يعد بالإمكان البتّة

[1] حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص10.

تجاهل هذه الأحكام لأنّها بساطة تختلط بالسياسة وتتكلّم بكلماتها، الأمر هو أنّنا لم نعد قادرين على محاربتها بالحجج كونها أصبحت تعكس الوضع الراهن للسياسة بكلّ تأكيد[1]

يظهر من خلال ما سبق أنّ أرندت تصف وضعا متأزما آلت إليه السياسة الراهنة، وذلك أنّ الأحكام المسبقة لم تتعلّق بأناس من خارج السياسة، ولا من رافضيها، ولا حتّى مّن هم عاجزون عن فهمها، لكنّها تنبع من داخل السياسة نفسها، وتتكلّم بكلامها، إلى درجة يستحيل معها مواجهتها بواسطة الحجّة، بالنسبة إلى الفيلسوفة الوضع أصبح متأزما إلى درجة أنّه يوشك أن يصبح خطيرا جدّا على مستقبل السياسة ومعها مستقبل الإنسان، "فإنّ هذه الأحكام المسبقة ليست أحكاما حقيقية، فهي تشير إلى أنّنا وصلنا إلى وضعية حيث لم نعد نفهم سياسيا، أو أنّنا لم نعد نتحرّك بالتحديد بطريقة سياسية"[2]، وهنا يكمن المشكل العويص بالنسبة لأرندت هو فهم السياسة، وعجز الإنسان عن ذلك، والأكثر من هذا لم تعد الممارسة السياسية موجودة كما يجب أن تكون، وهذا يمثّل خطرا كبيرا على العالم الذّي نعيش فيه، إنّه إنذار باختفاء العالم من حياة البشر، واختفاء البشر من عالمهم، وظهور الإنسان ذلك الكائن الأوحد الذّي عرّفته الفلسفات السابقة بماهيته الناطقة وأعطته هوية واحدة، كما فعل اللاهوت بالضبط فيما بعد.

تحاول أرندت أن تنبّه للخطر المحدق بالبشرية والذّي هو أكثر من الحرب وأكثر من الخوف من كارثة ذرية أخرى إنّه بالنسبة إليها كلّما كانت السياسة بعيدة عن المفهوم المطلوب كانت النتائج المترتبة عن ممارستها خطرا على البشر، إنّها تعني بأنّ البشر مهدّدون بالزوال من على الأرض، "يتمثّل الخطر إذن في أنّ السياسة تختفي نهائيا من العالم ...كما تستبدل السياسة بما يمكن أن يمثّل نهاية للسياسة، وتقدّم ما يمكن أن يمثّل كارثة، وكأنّ هذا الأمر متضمّن في طبيعة الأشياء، ومن ثمّ لا مفرّ منه"، اختفاء السياسة من العالم هو اختفاء للبشر أيضا، الخطر المحدق بالسياسة يدور حول الجنس البشري برمّته، إذا كانت السياسة تقوم على واقع التعدّد البشري فإنّ اختفاء السياسة هو اختفاء للتعدّد البشري ومن ثمّ يصبح العالم صحراء قاحلة، تؤمن أرندت بالتعدّد على أنّه أساس البشر منذ خلقهم، وأنّ هذا التعدّد يظهر فقط

[1] المصدر السابق، ص10.

[2] المصدر نفسه، ص10.

في السياسة، وبمجرّد أن يكفّ البشر عن كونهم متعدّد ويختزلون في الواحد (الإنسان) كما فعلت الفلسفات التقليدية، تختفي السياسة عن الوجود، بمعنى أنّ السياسة والبشر مرتبطون ارتباطا وثيقا لا يمكن حلّه، لدرجة أنّ مفهوم الواحد يخلق الثاني، والعكس صحيح.

تعود أرندت إلى التراث الفلسفي الغربي لتتحرى مصدر الأحكام المسبقة التّي لحقت بالسياسة، وتبدأ من حيث بدأت الفلسفة ذاتها، مع أفلاطون وأستاذه سقراط، تقول أرندت: "إنّ خطورة الحكم المسبق تكمن بدقة فيما نتكلّم عنه خاصّة [...] راسخة في الماضي ولهذا السبب ليس فقط يسبق الحكم بتعطيله، ولكن أيضا يجعله مستحيلا بمساعدة حكم كلّ تجربة حقيقية للحاضر"، للماضي سطوة عظيمة على الحاضر، ولهذا فالأحكام المتعلّقة بالسياسة خطيرة كونها تمتدّ جذورها في الماضي، وإذا أردنا التخلّص منها علينا بمعالجة أصل المشكلة أي العودة إلى المصدر، فخطورة هذه الأحكام أنّها تغذّي كلّ حكم في الحاضر، وهذا السعي كما تقول يكون لأجل معرفة الحقيقة، بمعنى قياس صحّة هذه الأحكام وحقيقتها، فهو الشيء الذّي يجعلنا نتصالح مع مفهوم السياسة ونتقبلها في الحاضر.

يبدأ الغموض حول السياسة لتدخل دائرة الفلسفة بداية مع أفلاطون وأرسطو، اللذّين كتبا حينما كانت المدينة اليونانية تبلغ ذروتها، والصحيح هو أنّ هذين الفيسلوفين يمثّلان تقليد الفكر الفلسفي الغربي برمتّه وتمثّل فلسفتهما عصر التحلّل السياسي اليوناني، وتظهر أهميتها الفلسفية في أنّهما قد كتبا في وقت كان فيه المجتمع اليوناني ينهار والسياسة تنتهي، فهما يمثّلان فكر الفلسفي الذّي يشهد نهاية الحياة السياسية اليونانية، وبالنسبة إليها هذا ما دفع إلى التفكير "إذا كان في مقدور الإنسان، إذا كان عليه أن يعيش خارج المدينة، أن يحيا خارج أفق السياسة"[1].

يتحوّل هذا التساؤل القديم الذّي شكّل فلسفة أفلاطون وأرسطو، إلى العصر الحالي مباشرة ويترجم بالشكل التالي: "عن إمكان العيش دون الانتماء إلى كيان سياسي polity وذلك يعني في ظلّ غياب المدينة apolity أو ما نسمّيه اليوم باللاّدولة"[2]، هذا السؤال هو الذّي فتح الهوة بين الفكر والفعل والتّي لم تغلق منذ ذلك الحين، إنّ السؤال الذّي يطرحه

[1] حنة أرندت في السياسة وعدا، المصدر السابق، ص52.

[2] المصدر نفسه، ص52.

التقليد القديم في الفلسفة حول السياسة والمتعلّق بإمكان عيش الإنسان دون الانتماء إلى المدينة هو نفسه الذّي بقي كحكم مسبق في العصر الحالي وترجم إلى عدم حاجة الإنسان إلى الدّولة، في حين كان السؤال الأوّل مشروعا نوعا ما كونه تمخض من رحم ظروف سياسية مزرية عاشتها أثينا، يكون السؤال الثاني غير مشروع على الأرجح لأنّه لا مصدر لديه غير التعلّق بأحكام الماضي والولاء لها، ولكن في هذا الصدد هل يمكن أن نعتبر أنّ السؤال مشروع في عصرنا لأننا ببساطة عاجزون عن تأسيس سياسي وربّما حتى الفشل الذّي منيت به الثورات يكون حجة لتبني هذا الفكر؟

لا يمكن الجزم ببساطة لأنّ الأحكام المسبقة تعلّقت بكلّ التراث الإغريقي وسرت على كلّ الفكر اللاحق له، لربّما هنا يمكن أن نرجع الفشل الذّي لحق بثورات القرن الثامن عشر إلى هذا التشوّه في مفهوم السياسة، وإلى عدم وجود فكرة سياسة بالأساس، ومن هذا يمكننا القول أنّه مع أرندت حينما تفهم السياسة بمعناها الصحيح وكم يحتاج البشر إلى المدينة أو الدّولة يمكنهم بذلك النجاح في إقامة كيان سياسي، وطبعا هذا ما نعكف على تبريره في هذا الجزء.

انفتحت الهوة بين السياسة والفلسفة حسب أرندت منذ محاكمة سقراط، هذه المحاكمة التّي لعبت دورا بارزا في تاريخ الفكر السياسي، وقد بدأ تقليد الفلسفة السياسية عندما عجز سقراط عن إقناع قضاته ببراءته ما دفع بأفلاطون إلى الشكّ في تعاليم سقراط، وإلى اليأس في العيش داخل المدينة، وهو ما دفع بأفلاطون إلى الشكّ في صلاحية الإقناع، الذّي استعمله سقراط للدّفاع عن نفسه أمام المدينة وأمام قضاته، وقد كان فنّ الإقناع عند اليونان هو فنّ الخطابة التّي هي سياسية، ولطالما افتخر الإغريق باستعمالهم الإقناع بدل الإكراه في مساجلاتهم السياسية، واعتبروا فنّ الخطاب الفنّ السياسي الأفضل والحقيقي[1]، رفض أفلاطون الإقناع وكذلك الدوكسا، الرأي الذّي لا نجد له أثرا في محاوراته، وقد اعتبرت الحقيقة عند أفلاطون دائما مقابل الرأي، وفضّل استعمال المثل بدل الرأي لاعتقاده بأنّها أكثر ثباتا ومطلقية من أيّ شيء آخر في مجال يتسم بالنسبية، كان يبحث عن المعايير "التّي يمكن بفضلها محاكمة الأفعال والأفكار الإنسانية وأخذت نصيبا من الصلاحية"[2]، فكان أوّل من استعمل المعايير المتعالية في مجال الشؤون الإنسانية، وذلك منذ محاكمة

[1] المصدر السابق، ص53.

[2] المصدر نفسه، ص54.

سقراط التّي أدرك خلالها أفلاطون أنّ الفيلسوف لا يستطيع العيش داخل المدينة كما أنّ المدينة نفسها معاييرها خاطئة لذلك يساء فهم الفلاسفة، وهو بهذا أقصى الرأي والخطابة من مجال السياسة، فكانت هذه هي أوّل هوة يقوم أفلاطون بفتحها إذ أنّه تعامل مع السياسة كما يتعامل مع الفلسفة، وأخضع مجال الشؤون البشرية المتغيّر والنسبي إلى معايير الفلسفة المطلقة.

لقد كان الفيلسوف يعرض الحقيقة الفلسفية الخالدة على المواطنين في المدينة، وبالتالي فهو يطلب منهم فهم مالا يستطيعون فهمه، بل يفرض عليهم نوع من طغيان الحقيقة، لضمان الخلود الأرضي، فأصبحت المدينة التّي هي مكان آمن لسكّانها لتحقيق خلودهم الأرضي، تهديدا للفيلسوف لسبب واحد وهو أنّه وهو يحاول عرض الحقيقة الخالدة أمام مدينته، أي التفكير في الشيء الخالد في المدينة تصير مباشرة رأيا من بين الآراء الأخرى، وتفقد خاصيتها المميّزة لها، لأنه "لا وجود لسمة مميّزة تفصل الحقيقة عن الرأي. كما لو كانت تلك اللحظة التّي جلب فيها الأزلي وسط النّاس ليصير بذلك زمنيا، حتّى أنّ النقاش المناسب حوله مع الآخرين يهدّد بعد وجود المجال الذّي يتحرّك فيه محبو الحكمة"[1]، وبهذا تنزل الحقيقة المطلقة منزلة الرأي إذا أرادت أن تكون جزءا من مجال الشؤون البشرية في المدينة.

-**التقابل بين الحقيقة والرأي:** تقوم الفلسفة على الحقيقة، والسياسة على الرأي، على اعتبار هذا الأخير ينتج عن تجمع البشر مع بعضهم، تتقابل الحقيقة والرأي إذا حاولنا أن نقحم الفلسفة في المجال العام، بيدا أنّ أرندت تجد جسرا رابطا بين الحقيقة والسياسة، بتفنيد الفكرة المسبقة القائلة بأنّ احتراف السياسة يستدعي القدرة على تلفيق الأكاذيب، بمعنى السياسة هي مجال الكذب بامتياز، فما يحدث لو قالت السياسة الحقيقة؟ هذا ما تحاول الإجابة عنه فيلسوفتنا في هذا الجزء.

بدأ الصراع تاريخيا بين الحقيقة والسياسة نتيجة التعارض بين نمطين من الحياة، حياة الفيلسوف كما شرحها بارميند، ومن بعده أفلاطون، ثمّ نمط حياة المواطن، يقيم الفيلسوف تقابلا بين آراء المواطن الدائمة التغير في مجال الشؤون البشرية، والتّي

[1] المصدر السابق، ص59.

توجد دائما في حالة من التدفق المستمرّ، وبين الحقيقة المتعلقة بأشياء خالدة بطبيعتها، وبالتالي يمكن أن تشتقّ منها مبادئ لمنح مجال الشؤون البشرية بعض الاستقرار[1]، فمحاولة الفيلسوف في الربط بين الحياة في المجال العام، والحقيقة المحضة، هي محاولة لمنح الاستقرار لمجال الشؤون البشرية المتغيّر، في السياسة لا يوجد شيء مطلق ثابت، وذلك لأنّ السياسة تقوم على واقع التعدّد، وهذا الأخير يمنحها الاختلاف، فينتج عن ذلك الرأي المحض، ليس هذا وحسب بل إنّ ارتباط السياسة بالإنسان يجعلها غير مستقرة لأنّها تخضع لقانون الولادات الجديدة القادمين الجدد الذّين يحاولون في كلّ مرة خلق عالم مختلف، وهذا بالضبط ما وقع فيه رجال الثورات بعد الثورة، محاولة تأسيس السياسي مع منحه الدوام والاستقرار، وهي قضية يصعب حلّها فمحاولة الاهتمام بدوام واستقرار شكل الحكومة يؤدّي إلى فقدان الحرية والتّي هي المحرّك الأساسي لكلّ ثورة والهدف النهائي للتأسيس.

لم تغفل أرندت عن هذه المشكلة حقيقة، والتّي رأت من زاويتها أنّها تعود إل الإشكال الرئيسي التاريخي في العلاقة بين الفلسفة والسياسة، من جهة، وبين الفيلسوف ومدينته من جهة ثانية، والتّي أدّت إلى الفشل في عيش حياة الفيلسوف بين المواطنين، متسلّحا بحقيقته المطلقة، كون هذه الأخيرة عندما تنزل في الساحات العامة تصبح مجرّد رأي من بين عديد الآراء، "إنّ الإنسان غير قادر على الحقيقة، إذ أنّ جميع حقائقه هي للأسف مجرّد آراء"[2]، ليس للحقيقة بهذا المعنى من قيمة تدرك في مجال الشؤون البشرية كما هو الشأن بالنسبة للرأي إنّ الرفقة والمعية للبشر وقدرتهم على صنع آراء وتبادلها والاستمتاع مع بعضهم البعض لهو أعظم من أيّ حقيقة مطلقة، وهو الشيء الذّي لحدّ الآن يبيّن كيف أنّ الحقيقة تتعارض مع السياسة، ليس التعارض بالسلب في أنّ السياسة غير قادرة على قول الحقيقة، ولكن التعارض في أنّ السياسة وواقعها المتغيّر تقوم على أساس الرأي وتدعمه وليس الحقيقة الواحدة المطلقة فهذه تخصّ عالما آخر خارج عن قدرة البشر

[1] حنة أرندت، الحقيقة والسياسة، المصدر السابق، ص08.

[2] المصدر نفسه، ص08.

وهم مجتمعون في تنظيم سياسي، "فالانتقال من الحقيقة العقلية إلى الرأي يقتضي الانتقال من الإنسان بالمفرد إلى النّاس بالجمع"[1].

يختفي هذا الصراع القديم بين الحقيقة الفلسفية والرأي، في العصر المعاصر، ذلك أنّه لم يعد هناك حياة للفيلسوف ولا حقائق فلسفية، وأصبح الشيء المطروح للنقاش هو حقائق الواقع نفسه في تعارض مع الرأي الواحد، وكأنّ الحقيقة أصبحت تشكّل خطرا على قائلها في العصور الحالية، فعندما تتاح حقيقة الواقع للجميع في ساحات السوق تلاقي نفس المصير الذّي لاقته من قبل الحقيقة الفلسفية، إذن فالمشكلة ليس في الفلسفة ولكن في الحقيقة في حدّ ذاتها، في قول الحقيقة وقائل الحقيقة مهما كانت صفته، وهذا الجدل الذّي لا ينتهي بل النزاع بين الرأي والحقيقة، هو ما يجعل منها محلّ اهتمام من جديد تقول أرندت[2].

ينتقل الصراع من صراع بين عالمين مختلفين ونوعين من التفكير متمايزين كذلك إلى الصراع داخل الساحة نفسها، مجال الشؤون البشرية، بين حقيقة الواقع وبين الآراء، "حقيقة الواقع تتعلّق دائما بأناس آخرين: تتعلق بأحداث وظروف انخرط فيها كثير من النّاس، ويتمّ إثباتها بشهود، وتتوقّف على البينة والدّليل، إنّها توجد بمقدار ما يُتحدَّث عنها...إنّها سياسية بطبيعتها"[3]، ولكنّها تكون ضعيفة مغلوب على أمرها عندما تتواجه مع السّلطات القائمة كيفما كانت، ومع هذا تبقى لها قوة خاصّة بها يصعب إيجاد بديل لها قادر على الاستمرار والبقاء فهي وحدها ما يمنح بعض الاستقرار للمجال السياسي، في مقابل الكذب وتزوير الواقع الذّي يتبع السياسة[4]، والنّظر في السياسة من زاوية الحقيقة يعني الإقامة خارج ميدان السياسة، "إنّه موقف قائل الحقيقة الذّي سيخسر موقفه-ويخسر معه صحّة ما كان عليه أن يقوله- إذا ما حاول أن يتدخل في الشؤون البشرية على نحو مباشر، ويتحدّث لغة الإقناع أو العنف"[5].

[1] المصدر نفسه، ص10.

[2] انظر المصدر السابق، ص11.

[3] المصدر نفسه، ص12.

[4] حنة أرندت، أزمات الجمهوريات، المصدر السابق، ص21.

[5] حنة أرندت، الحقيقة والسياسة، المصدر السابق، ص32.

يتميّز الوقوف خارج السياسة من منظور قائل الحقيقة، البقاء خارج الجماعة التّي ينتمي إليها، خارج الصحبة وخارج المجال العام[1]، يحاول من الخارج فرض الحقيقة التّي تكون رأيا على الجماعة إمّا بالإقناع كما حاول سقراط من قبل إقناع قضاته ومواطنيه، وإمّا بواسطة العنف والاستبداد في فرض رؤية مختلفة للعالم لا يمكن للآخرين مشاركتها معه، ولهذا تعتبر أرندت أنّ الأهمّ هو البقاء داخل الشؤون البشرية وتقديم الرأي مع الصحبة والتمتّع بروعة الإنجاز البشري من اعتزال النّاس والخروج عنهم لقول الحقيقة، فمهما كانت عظمتها تبقى غير سياسية على الإطلاق لأنّها تعزل قائلها عن الجماعة وقد تجعل منها مستبدّا في سبيل تحقيقها، وعليه فالسياسة تقوم على أساس الرأي الذّي يتولّد من المعية والصحبة هو وليد المجال العام والرأي هو ما يكوّن السياسة ويبقيها موجودة كعالم بين البشر، إلاّ أنّ هناك خطر آخر محدق بالسياسة ومجالها والذّي ينفي الصحبة والوجود مع الآخرين، هو مجال جديد تماما ظهر في القرن الثامن عشر، ما يسمى بالمجال الاجتماعي.

-**التمييز بين السياسي والاجتماعي**: يقوم أساس التفكير الأرندتي على هذه الثنائية السياسي والاجتماعي، التّي برزت في ثورات القرن الثامن، لقد انطلقت الثورات إلى الشوارع والساحات العامّة، ولكن الذي كان في هذه الحالة هو شعوب مثقلة بالشقاء كما حدث في الثورة الفرنسية والروسية، ويمكن أن نستثني هنا الثورة الأمريكية، لقد استعملت تلك الشعوب المجال السياسي للمطالبة بحاجات اجتماعية، ودافعهم لذلك هو الفقر والجوع، لكن الوسيلة التّي من خلالها أرادوا توصيل مطالبهم هي مجال السياسة واستعمالهم للساحات العامّة، لقد كانت هذه مشكلة حقيقية دعت أرندت من خلالها إلى إعادة النّظر في مفهوم السياسة، والمسائل الاجتماعية والتفريق بينهما، لأنّه ببساطة هذا يعتبر واحد من الأشياء والأسباب التّي ساعدت في فشل الثورات والتأسيس لما هو سياسي.

يبدأ السياسي عندما يجتمع أناس مع بعضهم البعض بطريقة عفوية، ويتبادلون الآراء فيما يخصّ مصالحهم، بينما يكون الاجتماعي والمسائل الاجتماعية عندما ينطلق الشعب نحو الساحات العامة وهو مثقل بالشقاء، "حين ظهر البؤساء في

[1] المصدر نفسه، ص32.

شوارع باريس كان الأمر كما لو أنّ الرجل الطبيعي لروسو بحاجاته الحقيقية قد تبلور ظهوره فجأة ... ذلك أنّ الشعب الذّي ظهر الآن لم يكن متخفيا بشكل مصطنع وراء قناع، إذ أنّ الشعب كان خارج الكيان السياسي، تماما كما كان خارج المجتمع"[1]، في النّص تصف أرندت حالة ثورية خلال الثورة الفرنسية، تبيّن من خلالها أنّ الشعوب المثقلة بالشقاء والفقر لا يمكن لها أن تتطلّع إلى الأفكار السياسية ولا يمكن أن تدرك ما هو سياسي وحتّى ما هو اجتماعي، لأنّ لا يمكن لهذه الشعوب أن تفرّق بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامّة، ولهذا تقوم أرندت برسم حدود بين الخاصّ والعامّ كما تسميهما، وتبيّن فعاليات كلّ منهما، في سبيل تخليص السياسة من المفاهيم الشائبة التّي لحقت بها على غرار الحقيقة المطلقة الفلسفية.

إنّ التمييز بين الخاصّ والعام يخصّ التراث اليوناني، بينما في العصر الحديث ظهر مجال جديد سمّته أرندت بالمجال الاجتماعي، وهو نفسه المسألة الاجتماعية التّي سبقت الإشارة إليها في الفصل الثاني من هذا البحث، يقوم التمييز بين المجالين الخاصّ والعام في كتابات أرسطو لوصف المدينة "البوليس اليوناني"، لكلّ مواطن نوعين من الوجود، أحدهما يكون البيت الخاصّ والآخر يكون داخل البوليس، "كلّ مواطن ينتمي إلى مستويين من الوجود، لأنّ المدينة تمنح كلّ فرد – بالإضافة إلى حياته الخاصّة– حياة ثانية، البيوس بوليتيكوس *(bios politikos)* ويدعو أرسطو الثانية الحياة الطيبة"[2]، يمنح المواطن اليوناني مستويين من الوجود وجود خاصّ داخل الأسرة والبيت، وهنا يكون في ما يسمّى الملكية، ووجود عامّ داخل المدينة، وهذا يشكّل ما يسمّى المجال العمومي مجال الشؤون البشرية، هذا التمييز اليوناني هو الذّي ألهم أرندت لتخرج بمفهوم السياسة الذّي يبتعد كثيرا عن مفهوم الحياة الخاصّة والملكية، كون هذه الأخيرة تسعى إلى تحقيق الحاجات البيولوجية وحفظها، بينما في المجال العامّ فيسعى البشر إلى تكوين حريتهم وممارستها، وبالنسبة إليها يعيق المجال الخاصّ تكوين الحياة العامّة والسياسية، وهذا بالضبط ما يحدث في الحياة الحديثة والمعاصرة، فلا تمييز بين المجالين لذلك كانت معظم الثورات تخرج المجال الخاصّ لتطرحه للمناقشة في الساحات العمومية.

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص150.

[2]Hannah Arendt, BETWEEN PAST and FUTURE, ibid, p117.

بما أنّ البشر تسوقهم الحاجة ويهتمّون بالحفاظ على الحياة، "فلا بدّ لهم من التغلّب على الحاجة قبل أن يمكن الحياة الطيبة السياسية أن تبدأ، والتغلّب على الحاجة لا تأتي إلاّ عن طريق السيطرة، ولذلك فإنّ حرية الحياة الطيبة تعتمد على السيطرة على الحاجة"[1]، التحكّم في الحاجات وضبطها، وبالتالي التحكّم في شروط الحياة هي أولى اللبنات على وجود المجال السياسي، لقد كان اليونان كما تقول أرندت يخضعون العبيد ويجعلونهم يقومون بالأعمال بدل عنهم، وبهذه الطريقة يتمّ تحرّرهم من ثقل الحاجة للعمل، للتفرّغ لإدارة الشؤون العامّة والمشاركة فيها، بل والانضمام إلى الآخرين لتكوين المجال العام، فالسياسة عند أرندت ليست مهمّة بيولوجية، وليس من مهامها توفير الحاجات الضرورية لحياة البشر، بل هي مجال ينشأ بعد أن يتحرر البشر من قيود الحاجة ويخرجون من سلطتها عليهم، "وتبدأ حرية المجال السياسي بعد أن يتمّ التغلّب عن طريق الحكم على جميع الحاجات الأولية للعيش المحض، أي أنّ السيطرة والخضوع، والأمر والطاعة، الحكم والانقياد لحكم الغير، شروط مسبقة لإقامة دعائم المجال السياسي لا لسبب سوى أنّها لا تدخل ضمن مضمونه"[2].

يصبح المجال السياسي بالفعل موجودا بعد أن يقطع البشر أشواطا كبيرة في سبيل التحرّر من كلّ الحاجات البيولوجية ومن شروط حفظ الحياة والمحافظة عليها، إنّ الحلّ اليوناني الذّي يقدّم العبودية بديلا عن قيام المواطن بالعمل بنفسه، تعتبره أرندت نوع من أنواع السيطرة والخضوع والانقياد للآخر والوقوع تحت نير العنف الجسدي، بإجبار الآخر على العمل بدل منّا، وهذه بالنسبة إليها تعتبر شروط ما قبل سياسية، أي انّها لا تدخل ضمن تعريف السياسة، وبهذا يخرج مفهوم السياسة عند أرندت من كونه مفهوما اجتماعيا كما قدّمت له الثورات الحديثة، إلى كونه مفهوما ينافي الحياة الاجتماعية والخاصّة وتعتبر كلّ ذلك شروطا تسبق وجود السياسة ووجود المدينة، وبالتالي فهي تربط بين التحرّر من الحاجة وإقامة السياسي، بل وتجعل هذا التحرّر شرطا ضروريا بدونه لا يمكن أن نتحدّث عن مفهوم السياسة، ولا السياسي، وعليه فهي تعني بالسياسة حرفيا أنّها الحرية.

[1] Ibid, p117.
[2] Ibid, p118.

هذا المفهوم المقدّم للسياسة من خلال التحليلات السابقة يقودنا إلى إلقاء الضوء على تاريخ الثورات الحديثة والمعاصرة، كم من ثورة كان شعارها الحرية ولكن في الأصل كان يقصد التخلّص من أعباء الحياة والتخلّص من الفقر والحاجة، حسب المفهوم الأرندتي وهو ما تؤكد عليه دائما أنّ سبب فشل الثورات هو مطالبتها بالأمور الاجتماعية بوسائل سياسية، واستخدامها للميدان العام لمناقشة الحياة الخاصّة المنزلية، وبهذا المفهوم أيضا تكون السياسة هي أبعد ما يكون عن أذهان الشعوب المعاصرة كما كان الحال لدى الشعوب الحديثة، ولهذا بالضبط تعذّر على كثير من الثورات إقامة السياسي، كونهم لم يفرّقوا مطلقا بين المجالين، وثورات اجتماعية لا يعنيها نوع النظام السائد سواء كان فرديا أو جماعيا ولكن تهمّها إصلاحات اجتماعية توفّر الرفاه لجميع الأفراد في المجتمع دون استثناء.

الشفقة في السياسة: ترادف أرندت بين مفهوم الشعب والشفقة، إذ تجعل هذه الأخيرة تحمل كلّ معاني البؤس والشقاء والضعف، لقد حملت الثورات هذه العواطف معها نحو الشوارع والساحات العامة، ولكن المثير للاهتمام أنّ الثوريين يتعاطفون مع النّاس الفقراء، وهذا ما يحجب رؤية الحرية والابتعاد عن الهدف الرئيسي للثورة ألا وهو تأسيس الحرية، تكتسب السياسة شرعيتها من الطبقات الشعبية الواسعة، وهذه الأخيرة تفرض ضعفها وشقاءها على الممثلين عن طريق الشفقة، مقاسمة الشعب المعاناة، "مصحوبة بالإرادة لرفع الشفقة إلى مصاف التوق السياسي الأعلى وإلى مصاف الفضيلة السياسية العليا"[1]، هذه هي مصيبة الثورات والعمل السياسي برمته حين تؤثر الشفقة في مسار الفعل ومسار الثورة في حدّ ذاتها، إنّ الشفقة هي القوة العمياء التّي تسيّر الثوريين على مرّ التاريخ وهي نفسها التّي تمنعهم من إقامة حكومة وضع دستور للحكومة، وهو بالضبط ما حدث في النموذج الفرنسي، فبدل وضع دستور الجمهورية تمّ وضع لائحة حقوق الإنسان الفرنسي، أو بالأحرى الشعب الفرنسي، وهذا هو الدور المدمّر الذّي تلعبه العواطف وخاصة الشفقة في المجال السياسي، حينما تحوّل إلى فضيلة سياسية، الرجل الذّي يكابد معاناة الشعب ويشاطرهم إياها هو شخص صالح ويستطيع إدارة الأمور بشكل جيّد.

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص104.

تحوّل الشفقة الفعل السياسي برمته إلى مطالب اجتماعية القصد منها تحرير أولئك الفقراء من حاجاتهم، فقد طغى بذلك الجانب الاجتماعي على السياسي وقضى عليه، فأرندت تنبّه إلى خطورة هذه العواطف وأثرها على الفعل السياسي، السياسة ليست مجالا للعواطف وليست مكانا لمعالجة المسائل الاجتماعية للفقراء، وبما أنّ الثورة تهدف إلى الحرية فوجود الشفقة في الثورة يؤدي إلى فشل في تأسيس السياسي، وذلك راجع إلى الاعتقاد بأنّ الشفقة هي الفضيلة الوحيدة التّي تؤلف طبقات المجتمع، وتجمع بينهم، لقد جعل الثوريون الشفقة فضيلة توحيد بين طبقات الشعب المتناحرة فلا بدّ أن يتعاطف الطبقات العليا مع أراذل الشعب وأدناه، لقد كانت هذه الفضيلة كما سمّاه الثوريون في القرن الثامن عشر المسيرة لكلّ الثورات في العالم فيما بعد، وحتّى اليوم لا تزال الشفقة تدير عجلة الثورات والحركات الجماهيرية في العالم، المطلوب هو إعلان الحاجات الاجتماعية، والمفروض التعاطف معها بالشفقة، بهذه الطريقة يتمّ توحيد الشعوب في الثورات، لكن الواضح أنّ الشفقة لا تؤدّي إلى أيّ نتيجة كما يتمناها الفقراء من الشعب، لأنّها حتى وإن تحوّلت إلى فضيلة سياسية وتبناها رجال السياسة لن تحلّ مشاكل الفقر والحاجة، فلم تسجّل أيّ ثورة لحدّ الآن على مرّ التاريخ أنّها عالجت المسائل الاجتماعية.

يتحوّل النضال السياسي من أجل الحرية إلى نوع آخر من العواطف المنافية للعقل، فيجد الثوريون أنفسهم في مواجهة ما تعاطفوا معهم، وتجرفهم تلك العاطفة لتحوّل العلاقة بين الشعب والساسة إلى تضامن، "وقد وجد أولئك الرجال أنفسهم وهم يواجهون مكابدة الفقراء الطاغية الذّين فتحوا لهم أبواب الميدان العام وما فيه من نور لأوّل مرة في التاريخ"[1]، بهذه الطريقة يعالج السياسي القضايا الاجتماعية من خلال الشفقة عن طريق التضامن، ليس لأولئك الفقراء القدرة على التفكير سياسيا والمطالبة بالحرية ماداموا محكومين بالحاجات البيولوجية ومعاناة الفقر، لا يمكن بأي حال من الأحوال فتح المجال العام للفقراء، لأنّ الثوريين حينها سيكونون ملزمين بالخضوع للإرادة الشعبية ومعالجة المطالب الاجتماعية فيتحوّل

[1] المصدر السابق، ص112.

الفعل السياسي إلى تضامن، لا يوجد معنى للتضامن بين الحكومة والشعب، التضامن يكون بين الشعب والشعب نفسه، هو فقط طريقة عاطفية لإظهار الشفقة اتجاه الشعب لكنها لا تحلّ مشاكلهم.

تتعارض الشفقة مع السياسة، وهذه الأخيرة مع التضامن، هذا رأي أرندت، كلّ ما كان من هذه العواطف أنّها غيّبت المجال العام وشوهت مفهوم السياسة، وحالت دون تأسيس الحرية، "إنّ سحر الشفقة يكمن في أنّها فتحت صدور المكابد لمكابدة الآخرين وبذلك أقامت رابطة طبيعية بين البؤساء، وهي رابطة فقدها الأغنياء فقط. وحيثما تنتهي العاطفة، أي الطاقة على مكابدة البؤس، والشفقة أي الطاقة على المكابدة مع الآخرين، تبدأ الرذيلة. إنّ الأنانية هي نوع من الحرمان الطبيعي"[1]، وهذا هو الأثر السلبي للشفقة والعواطف في ميدان السياسة، حينما تنتهي تلك العواطف يبدأ دور الأنانية، وكأنّه لا بدّ من تستمرّ الشفقة للقضاء على الأنانية وشرّها، تستغرب أرندت كيف يمكن أن تكون هذه العواطف فضائل سياسية وكيف يمكنها أن تؤسس للحرية أو حتى أن تحلّ المسائل الاجتماعية، لأنّ الكمال الذّي يراد من وراء هذه القضية وهو طرح روسو والثوريين الفرنسيين، "يقضي بهلاك الجميع حين يتمّ إدخاله في الميدان السياسي"[2]، وقد تمّ من قبل تأكيد فكرة نفي المطلق من مجال الشؤون الإنسانية، فهو نفي للإنسان في حدّ ذاته، محاولة إقامة الميدان السياسي على الفضائل المطلقة هو قضاء على ذلك المجال في حدّ ذاته.

تلغي الشفقة المسافة بين النّاس، أي الحيّز الدنيوي حيث يقع الميدان السياسي، وأين تقع كلّ الأمور السياسي، فإنّها "تبقى من الناحية السياسية أمرا لا علاقة له بالموضوع ومن دون نتيجة"[3]، تلغي المجال العام كونها لا يمكن أن تمتدّ أبعد من مكابدة شخص واحد وقوتها تستند إلى قوة العاطفة وليس العقل، لا تدرك إلاّ الخاصّ ولا تفهم ما هو العام ولا قدرة لها على التعميم، ولهذا فهي محدودة، فمكابدة شخص تعني أن تعاني معاناته، وتشعر بما يقاسيه، وهذا معناه إلغاء المسافة القائمة بين الأشخاص، وتلك الشفقة في حدّ ذاتها تؤدي إلى تكوين الإرادة الواحدة، فتلغي كلّ الآراء التّي هي

[1] المصدر نفسه، ص113.

[2] المصدر السابق، ص117.

[3] المصدر نفسه، ص119.

من صميم الفعل السياسي، ليس للشفقة القدرة على المجادلة والكلام والقدرة على الإقناع، ولا تستطيع معالجة الأحوال الدنيوية، بفعل الإقناع والمجادلة والتفاوض والتسوية، بل تطالب بحلّ سريع بواسطة العنف[1]، وهو ما حصل في كثير من الثورات على مرّ التاريخ الحديث والمعاصر، فالشفقة لا تستطيع المحاججة والمجادلة وتبادل الآراء ولا قدرة لها على الكلام والإنصات، فحين تعجز عن تحقيق مطالبها، تلجأ إلى العنف كوسيلة شرعية تراها وحقّ من حقوقها المفروضة، لأنّه يؤدّي عدم تحقيق المطالب إلى الشعور بالظلم ومن هذا يكون العنف مشروعا.

التغيّر الذّي طرأ بعد ذلك في العصر الحديث هو المجال الذّي تظهر السياسة من خلاله على أنّها ضرورة، لقد ترقى المجال الخاصّ الذّي كان يعتبر في العصور القديمة مجالا منزليا، ترقية بحيث أصبح يتغلغل في المجال العمومي على شكل مجتمع، "الحكومة هي مجال للفعل حيث يتغيّر السياسي اليوم: يتمّ استخدامها لحماية الحرية الإنتاجية للمجتمع، وضمان أمن الفرد في مجاله الخاصّ"[2]، لقد اقتصرت السياسة على الاضطلاع بضرورات الحياة وحماية الملكيات ومساعدة الأفراد على التمكن في المجتمع وتنامي القدرات الإنتاجية للمجتمع، بحيث حوّلت الشفقة رجال الفعل إلى متعاطفين مع الفقراء وشقائهم وأثنتهم عن هدفهم الرئيسي في تأسيس الحرية، لا يمكن المطالبة بالحرية في حالة إذا كان الأفراد كتلة من المجتمع تريد تحقيق الرفاه ومنه السعادة العامة على حساب تأسيس السياسي، بهذا المفهوم صارت السياسة مجرّد حامية ملكيات وأفراد، "هذا التصوّر الحديث للسياسة، أصبحت بفضله الدولة لها وظيفة المجتمع أو هي شرّ ضروري للحرية الاجتماعية، على الصعيد العملي والنظري في تعارض مع كلّ التمثلات، من جنس مختلف تماما ومستمدّ من العصر القديم، من سلطة الشعب أو الأمة التّي تعيد الظهور من جديد دائما في كلّ الثورات الحديثة"[3].

تجلّت الشفقة في الثورة الفرنسية عندما تعاطف رجال الآداب مع الشعب الجائع والذّي يكابد من أجل الحياة، وهو ما حوّل الثورة فيما بعد عن مسارها السياسي إلى المسار الاجتماعي وبدل تأسيس الحرية كانت حقوق الإنسان هي التّي

[1] المصدر نفسه، ص120.

[2] المصدر نفسه، ص64.

[3] المصدر السابق، ص64.

توجّت تلك الثورة، الحديث عن حقوق الإنسان هو فعل سابق للسياسي، لأنّه ضمان تلك الحقوق يكون بالطبيعة وبالولادة ويخصّ الحياة الخاصّة بينما تأسيس السياسي هو في المطالبة بتأسيس الحرية بعيدا عن الحاجات الاجتماعية، في هذه النقطة بالذات تحوّلت الثورة عن مسارها لتصبح ذات مطالب اجتماعية ويظهر بذلك ما يسمى بالمجال الاجتماعي الذّي يحجب المجال الخاصّ والعام، ونفس الشيء حدث أثناء الثورة الروسية في القرن العشرين، حيث اضطلعت الثورة بعد تنازل المفكرين السوفيات عن مبادئها لصالح الشعب، اضطلعت بتوزيع الطعام والمؤونة للفقراء، فتحوّلت بذلك عن المسار السياسي، إل المسار الاجتماعي، ولم يكن ضروريا عند ذلك سقوط النظام الإمبراطوري أو أيّ نظام آخر كان يكفي تغيير الأدوار الإدارية لا غير ما دامت مهمة الدّولة هو إدارة شؤون المجتمع وتأمين حاجات الحياة الإنسانية.

بهذا المعنى تكون الشفقة هي العدوّ الأوّل للحرية، إنّ هدف الثورات في الأساس هو تأسيس الحرية، وبيت دائم لها، ولكن حينما تعترض الشفقة سبيل رجال الفعل يسقط الجميع في شباك الحاجة ويتعاطفون مع مطالب الفقراء التّي لا نهاية لها، وعليه فلا يمكن تأسيس السياسي إذا كانت الثورات تقودها عواطف الجموع وبالأخصّ الشفقة، كما لا يمكن قيام ثورات على ظهور شعوب جائعة، في هذه الحالة لن يكون هناك سبيل لانتصار الحرية على حساب ضرورات الحياة.

توضّح أرندت العلاقة بين المجالات الثلاث الخاصّ والعام والاجتماعي بربطهم جميعا بالتعديلات التّي يقوم الإنسان على العالم، قوانينه وهيئاته ومكوّناته وهذه الثلاث تماثل المجالات الثلاث، وذلك لأنّه في كلّ مكان حيث يجتمع النّاس معا، وما ينتج عن هذا الاجتماع سواء كان فضاء سياسيا أو فضاء خاصّا هناك دائما ما يجمعهم ويفرّقهم، "كلّ واحد من هذه الفضاءات له بنيته الخاصة التّي تتطوّر خلال الزمان، وتظهر في الفضاء الخاصّ بواسطة الاحتياجات، وفي المجتمع بواسطة الاتفاق، وفي الفضاء العمومي بواسطة القوانين والمؤسسات والتشريعات، إلى آخره"[1]، بمعنى البشر وحدهم هم الذّين يحدّدون نوع العلاقة القائمة بينهم، بواسطة الآليات التّي يتبعونها، إذا كانت الحاجة هي الدافع للاجتماع كما يقول

[1] المصدر السابق، ص22.

أفلاطون في مؤلّفه "الجمهورية"، فهذا يؤسس الفضاء الخاصّ أي الأسرة وما يترتب عنها، إلاّ أنّ أفلاطون يجعل ذلك هو النواة الأولى لقيام الدولة.

بينما إذا اجتمع البشر فيما بينهم بواسطة اتفاق خاصّ ونستطيع في هذه الحالة أن نشير إلى العقد الاجتماعي لدى هوبز الذّي يخوّل القيادة لشخص بموجب اتفاق بعقد بين البشر، في هذه الحالة ينتج المجتمع لدى أرندت بينما الدولة لدى هوبز، وأخيرا يكون الفضاء السياسي، هو نتاج القوانين والمؤسسات والتنظيمات التّي يبدؤها البشر معا في اجتماعهم وهذا الاجتماع محكوم بقانون وهو الحال في المدينة الإغريقية التّي وجد قانونها حتّى قبل أن توجد هي، إذن في النهاية "في كلّ مكان يجتمع النّاس، يتدخّل العالم بينهم، في هذا الفضاء الوسيط تدار كلّ الشؤون البشرية"[1]، وبهذا تميّز أرندت بين المفهوم السياسي للسياسة والمفاهيم الأخرى التّي تطوّقها كمفهوم الاجتماعي ومفهوم الخاصّ أو ميدان العلاقات الخاصّة، تطرح أرندت مشكلة أخرى تواجه السياسة وهي تتجاوز الفقر والمسألة الاجتماعية، وهي مسألة انصراف المواطنين عن الفعل السياسي، وانهمامهم بالحياة الخاصة وكدّهم في سبيلها، لقد طوّقت الحاجة كلّ الحياة بالنسبة لمواطنين ولم تدع لهم المجال للاهتمام بالسياسة وشؤونها، لقد كان قديما العمل السياسي يحتاج إلى التفرّغ التامّ من خلال تحميل العمل الجسدي للآخرين، ولكن اليوم في العصور الحديثة والمعاصرة، انشغل البشر أكثر بالعمل وانغمسوا فيه إلى درجة أنّهم لم يعودوا يهتمون بالسياسة، وهذا ما خلق فكرة التمثيل النيابي الذّي هو سمة الديمقراطية المعاصرة وأداتها، وهو محاولة لحماية المواطنين ومصالحهم من انتهاك الحكومة والسلطات، رغم ما فيه من مساوئ تنافي الحرية والفعل والرأي وغيرها من أدوات الفعل السياسي.

السياسة بوصفها فعلا: لا يتحقّق السياسي فعليا إلا عن طريق الفعل، السياسة هي الفعل نتاج فعل تلقائي كان بين متساوين نظراء، اجتمعوا معا لبدء شيء جديد كليا، بهذه الطريقة ترى حنة أرندت السياسة، هي اجتماع حرّ لأفراد متميّزين ومختلفين مشكّلين علاقة متبادلة بنهم، تلك العلاقة تطلق عليها العالم، الذّي هو في الحقيقة ليس شيئا ماديا من

[1] المصدر نفسه، ص22.

صنع الإنسان بواسطة مواد الطبيعة، ولكنّه نتاج ذلك التجمّع الفريد لشخصيات مميّزة تؤمن بقدرتها على الفعل والكلام، لتنشأ الحرية، "إنّ حرية التعبير عن الآراء التّي تمثّل معيار تنظيم البوليس، تتميّز عن حرية الفعل الخاصّ لذلك الذّي يفعل لوضع بداية جديدة ما تعتمد إلى حدّ ما أكثر على حضور الآخرين والتصادم مع آرائهم، إذ إنّ الفعل لا يمكن أن يحدث مطلقا في العزلة، بما أنّ الذّي يبدأ شيئا جديدا لا يمكن أن يصل إلى النهاية إلاّ إذا حشد الآخرين الذّين سيأتون لمساعدته"[1].

تنتفي السياسة عندما يعيش البشر معزولين عن بعضهم، لا يمكن أن تقوم السياسة إلاّ في الروابط والعلاقات بين البشر، الناتجة عن الفعل، تلك التّي تؤسس المدينة كما حدث عند الإغريق، لهذا ترفض أرندت المجال الاجتماعي كونه يجعل البشر في عزلة عن بعضهم البعض، تلك العزلة يمثّلها العمل الإنتاجي، في هذا العمل قد لا يحتاج البشر إلى صحبة بعضهم البعض، وإنّما فقط إلى أشياء الطبيعة، تكاد أرندت تصرخ بأعلى صوتها أو هكذا خيّل إليّ وأنا أقرأ كتبها ونصوصها، في تأكيدها عشرات المرات وبشكل مستفيض وهي تتحدّث عن السياسة والتّي تعني الحرية، وهذه الأخيرة لا تكون إلاّ بواسطة الفعل، وهو الذّي ينتج عن اجتماع البشر مع بعضهم البعض بطريقة عفوية بواسطة اللغة والكلام معبّرين عن اختلاف آرائهم وأفكارهم ورآهم عن العالم الذّي قام بينهم، إذن يمكن القول السياسة هي العالم البيني بين البشر المخلوق عن طريق الفعل بطرية حرة تلقائية، "يعتبر الفرد في عزلته ليس حرّا مطلقا، وهو لا يمكن أن يصير حرّا إلاّ إذا اخترق البوليس وتمكّن من الدّخول إليه والفعل فيه"[2].

تشترط السياسة وجود الآخرين لا يمكن أن يقوم السياسي على فرد واحد، وهو حال الأنظمة الاستبدادية والتوتاليتارية، السياسة هي الشراكة بين البشر التّي بموجبها يخلق العالم، يلج الإنسان إليها عن طريق الفعل، ويثبت حضوره عن طريق الكلام، السياسة هي الصفة التّي تميّز البشر عن بعضهم البعض، أو لنقل تميّز الأنظمة السياسية والتجمعات البشرية عن بعضها البعض، كان الإغريق يميّزون أنفسهم عن البرابرة، ليس لأنّ هذه الأخيرة صفة إنسانية ولكنّها صفة سياسية،

[1] المصدر السابق، ص48.

[2] المصدر السابق، ص95.

العجز عن الوجود مع الآخرين وتكوين الحرية، هو الذّي يجعل التفاضل بين الشعوب قائما، إنّ تأسيس السياسي هي قدرة بشرية ناتجة عن الاجتماع الفعلي الحرّ، تعتقد أرندت جازمة، لكن ما يميز البشر هو بالنسبة إليها "في الفضاء الوسيط الذّي لا ينشأ إلاّ حيث يتواجد أشخاص كثيرون مع بعضهم البعض، ولا يمكن أن يستمرّ إلاّ أكثر ممّا يبقون هم مع بعضهم البعض"[1].

يستمرّ السياسي موجودا إذا استمرّ وجود البشر معا، في اجتماعهم الحرّ ذاك تنشأ المدينة أو الدّولة، وتعتبر أرندت النموذج اليوناني والروماني أكمل النماذج على وجود تأسيس سياسي فعلي حرّ وجد لحدّ في تاريخ البشر، الأوّل كان قائما على القانون الذّي ينظّم ويحكم حياة المدينة وكيفية تسيير شؤونها، فكان هذا النموذج هو السائد لفترات طويلة، حتى ألغي فيما بعد عندما لم تعد المدينة تخضع للقوانين التنظيمية التّي أنشأتها أوّل مرة، ونتج بعد ذلك الجمهورية الرومانية التّي وسّعت من دائرة المواطنة في قوانينها لتشمل كلّ الشعوب في مستعمراتها عبر العالم، هذا الفعل بالنسبة لأرندت هو تجسيد لفكرة الاختلاف والتمايز في الفضاء السياسي، ومنح الحقّ بدخوله لكلّ النّاس بالتساوي دون النظر إلى الخصوصيات العرقية أو الدينية والانتماء، هذا الذّي عزّز قوة روما بالنسبة إليها، هو المواطنة العادلة التّي تمنحها الجمهورية الرومانية، وهذه الفكرة تدعم نظريتها التّي تدور حول أنّ السياسة وجدت بالأصل لتجمع بين المختلفين، وهي أكمل صورة للحرية لديها، فيما يختلف معها في هذه الفكرة مونتيسكيو حيث يعتبر أنّ أكبر خطر على استمرار الدّول هو منح الحرية لكلّ الرومان الذّين يقعون تحت سيطرة روما وإعطائهم صفة مواطن، وهذا حسبه غيّر جميع الأشياء داخل المدينة الرومانية، دمج آراء أناس آخرين، وأمزجة أخرى غير أمزجة المواطنين الأوائل، فلا روابط تجمع بين هؤلاء المواطنين الجدد، ولا يوجد ما يوحدهم، لا ينظرون إلى العالم بنفس المنظور، ولا يفكّرون بنفس الطريقة[2].

نلاحظ من خلال النصّ السابق، شروط تأسيس السياسي لدى مونتيسكيو والتّي تقتضي الوحدة في كلّ شيء، في الأرض والانتماء، والأهمّ من هذا وحدة الآراء اتجاه العالم، وفي هذه الحالة تكون هذه الشروط تطابق الدولة الأمة، التّي

[1] المصدر نفسه، ص95.

[2] انظر مونتيسكيو، موجز تاريخ الرومان، المرجع السابق، ص91، 92.

تقوم على الوحدة في كلّ شيء، وهو ما ظهر في العصر الحديث وحتى المعاصر، فبعض الثورات تكون بطابع وحدوي للمطالبة بتأسيس سياسي يكون موحدا لشعب من الشعوب ينتمون لنفس العرق والدّين واللغة والأرض، وطبعا هذا ما ترفضه حنة أرندت رفضا قاطعا، لأن هذه النظرة تساهم في اضطهاد الأقليات في العالم وتجريدهم من حقهم في المواطنة، وفي الانتماء إلى وطن، مما يوسّع الخلافات بين الشعوب وتزداد الحروب والنزاعات، ولهذا تجعل حنة أرندت من دولتها التّي ترسم معالمها نظريا حسب ما بدى لنا قائمة على الاختلاف المطلق فهذا الاختلاف هو مركز القوة وليس ضعفا كما هو الحال عند مونتيسكيو، وأعتقد بأنّها محقّة فنموذج أرندت هو ما يصلح في العالم اليوم وهو الكفيل بحلّ النزاعات والحروب وحلّ أزمة اللاجئين كذلك.

يتوضّح لدينا كم هو مهمّ أن نوضّح مفهوم السياسة والسياسي، والممارسة السياسية، خاصّة وأنّ السياسة في عصرنا لا تبشّر بالخير، لأنّها لا تثمّن دور الاختلاف بين المواطنين في تكوين الآراء التّي من شأنها أن تنزع على السياسة صفة السياسي بالفعل، وعلاج الهشاشة في الشؤون البشرية، بل والأكثر من هذا علاج التصحّر السياسي الذّي تعيشه الشعوب المعاصرة، وهذا التصحّر هو اغتراب الإنسان عن عالمه، وابتعاده عنه نتيجة طغيان الحاجة وهوس الإنتاج والتقدّم.

نلاحظ من خلال ما سبق أنّ أرندت وإن حاولت الابتعاد عن الفلسفة في تحليلاتها السياسية إلاّ أنّها استعملت نفس طريق الفلسفة في بناء المفاهيم كما فعل من قبل سقراط بتصحيح المفاهيم القيمية السائدة في عصره. لم تحاول أرندت من خلال مشروعها أن ترسم طريقا واضحا للحرية ولا لكيفية ممارستها، بل تكتفي بتصحيح الوعي بالحرية لدى الشعوب وهذا كفيل في نظرها بأن يجعل البشر قادرين على إبداع طرق لممارسة تلك الحرية على الوجه المطلوب، وكما تتجسّد في وعيهم الخاصّ، وبما أنّ الحرية هي المفهوم الأساسي في الممارسة السياسية عند أرندت فوعي الإنسان بها يجعله قادرا على التحكّم في مجال الشؤون الإنسانية وبأن يكون مواطنا فاعلا بين أقرانه من البشر، ويدرك معاني المساواة والاختلاف والمشاركة السياسية النشيطة، والأهمّ من هذا كلّه يدرك قيمته كوجود بشري والغاية من هذا الوجود.

–الإنسان كمركز في فلسفة حنة أرندت: إلاّ أنّ القارئ لنصوص لأرندت يفهم أنّها تراهن كلّ الرهان على الإنسان فهو الخيط النّاظم لكلّ هذه العناصر، بل وتجعل منه الرّكيزة الأساسية وإن كان بطريقة غير مباشرة، ويظهر هذا الرّهان من خلال أملها في الولادات الجديدة والمستقبل، بأمل مطلق لا يخيب بقدرة الإنسان على استرجاع تلك الرّغبة والكنز المفقودين منذ قرون خلت، والدّليل على صدق هذه الفرضية أيضا أنّها لا تضع شروط لممارسة الحرية ولا المواطنة وتجعلها رهينة بقدرة الإنسان على الوعي بها وعلى الدافع الذّي يحرّك الإنسان للاجتماع بغيره متجاوزا إنسانيته الفردية الأنانية والوصول إلى مرحلة البشرية المتجسّدة بالمشاركة.

عندما عرّفت أرندت السياسة في مطلع مؤلفها ما السياسة؟ ربطت تعريفها لها بالبشر في تعدّدهم المختلف في كثرتهم التّي تنتهي، ما يجعل من هذا حجة تؤيد الطرح القائل بأنّ المشروع الأرندتي برمته فيما يخصّ السياسة ومستقبلها مرتبط بالإنسان، هذا الأخير ليس الفكرة الكلية المطلقة كما تعرّفه الفلسفة القديمة والحديثة، ولا هو إنسان اللاهوت والتيولوجيا، ولكنه الإنسان المتعدّد، المختلف المتميّز بشخصياته الفريدة، في ذلك الاختلاف بالذات تكمن القدرة والقوة والحاجة إلى السياسة، ما الذّي يجعل البشر يندمجون في كيانات وتنظيمات سياسية إن لم يكن الاختلاف، ليس هناك من رابط أقوى من قوة الاختلاف والتميّز هو الذّي ينشأ السياسة، لهذا رفضت أرندت كلّ الفلسفات السياسية التّي تدعو إلى توحيد البشر وردّهم إلى الواحد كما فعل روسو، بفلسفته حول الإرادة الحرة المطلقة، إرادة الجميع في واحد، إنه اختزال رهيب قام به روسو حسب أرندت لإرادة البشر المتنوعة والمتميزة والمختلفة، فهو بذلك لم ينشأ كيانا سياسيا ولكنه فقط عبر عن حقوق إنسانية قبل سياسية، والسبب نفسه الذّي رفضت من خلاله تأويلا أفلاطون الفلسفية السياسية، في جعل الفيلسوف على رأس المدينة.

في نظر أرندت يرغم أفلاطون الآخرين إلى النظر إلى العالم بمنظور الفيلسوف، وبالتالي يلغي كلّ إمكانية لتعدّد الآراء، التّي هي في الحقيقة أساس المجال العام، يتكوّن هذا المجال من مجموعة من الآراء وليس رأيا واحدا، ينظر البشر إلى العالم من زوايا مختلفة وهذا الذّي يكوّن آراءهم، فالعالم هو مجموعة الآراء البشرية المتعددة، إذن فكلّ مناقشة سياسية يكون محور

نقاشها هو الإنسان مهما كان المفهوم الذّي أعطي له، تطرح أرندت سؤالا في نصّها ما السياسة؟ تقول: "هل الإنسان أم العالم هو القضية في الأزمنة الراهنة؟"[1]، والمقلق بالنسبة إليها هو أنّ الاهتمام السياسي المعاصر يتجه نحو العالم وتنظيمه، قلق وهمّ السياسة متعلّق بالعالم لا الإنسان، في صميم هذا الاهتمام هناك انهمام بعالم منظم والذي بدونه لا تستحق الحياة العيش، في حين أنّ العالم لا يتغيّر بتغيير الإنسان، بل التغيير يبدأ من التنظيم أو التجمّع وبهذه الطريقة يكون التأثير في التجمعات، فكلّ تجمّع تحكمه رابطة فيجب النظر في تلك الرابطة لتنظيم البشر وتحديد نوع التجمّع المطلوب، ليست كلّ التجمعات البشرية سياسية، ولا يمكن القول عن أيّ مجتمع من البشر أنّه سياسي، إلاّ إذا حكمته قوانين.

يظهر أنّ أرندت تجعل الكفة على الإنسان فهو نفسه القادر على تغيير وجه العالم، دون أن يطاله التغيير، وكأنّ السياسة هي قوة طبيعية في الإنسان تظهر إذا ما توفّرت لها شروط معينة، لا تتأتى عن طريق الإجبار، كأن يقوم فرد واحد ببسط سلطته الكاملة بالقوة على تجمع بشري بهدف صنع منه تنظيم سياسي، فالبشر لا يعطون هذه القوة إلاّ في حالات نادرة قد نقول، لقد كانت أرندت مشدوهة دوما إلى الماضي العريق للحضارة الغربية، في نموذج المدينة الإغريقية والجمهورية الرومانية، البشر هم أساس السياسة، ليست الأرض ولا وجود قائد ولا حاكم هو ما يشكّل التنظيم السياسي، "المجال السياسي ينبثق مباشرة من الفعل المشترك، من الاشتراك في الكلمات والأفعال، وهكذا فإنّ الفعل لا يرتبط، فقط بشكل حميمي جدّا مع الجزء العمومي من العالم الذّي نشترك فيه جميعا، بل هو النشاط الوحيد الذّي يكوّنه"[2].

الفعل والكلام هو القوة التّي منحت للبشر لتكوين وبناء السياسي، وهذا ما تجلى بالفعل في الماضي، والأمل لدى أرندت يبقى قائما في عودة هذا الشغف، وتجلّي تلك القوة البشرية، إنّ العالم السياسي، هو لحم ودم البشر هو أفعالهم وآلامهم وكلماتهم، هكذا تريده أرندت أن يكون، حتى يمكن للبشر أن يكونوا جزءا من العالم مرتبطين به، بهذا المعنى تجعل أرندت السياسة هي البشر أنفسهم بأفعالهم وكلماتهم، ليست السياسة هي جهاز حكم وقائد وجيش، "ليست المدينة في تحديد

[1] حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص21.

[2] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص220.

موقعها المادي، إنّها تنظيم الشعب وما يظهر في الفعل والكلام معا. فضاؤه يمتدّ بين البشر الذّين يعيشون معا من أجل هذا الهدف، مهما كان المكان الذّي يوجدون فيه"[1]، فالسياسة بهذا الكلام هي جهاز معنوي في المقام الأوّل يتكوّن من أفعال وأقوال البشر، من قوتهم تلك الطبيعية وتلك الرغبة والشغف في صنع وخلق شيء غير مألوف بعد، وهذا لا يعني البتة بأنّ السياسة المتجسدة في المدينة تحتاج إلى حيّز مكاني وإلى قوانين تنظيمية، فبهذه الأخيرة يمكن ضبط الاختلافات وتسييرها، ويكون الاتفاق بين البشر.

يأخذ كلّ تأسيس سياسي على عاتقه من المفروض حسب أرندت واقع التعدّد البشري الذّي لا يمكن إلغاءه، ولا تجاوزه مهما كانت القوانين الردعية، في السياسة فقط دون غيرها لا يمكن النظر إلى الوحدة ولا يمكن اعتبارها فضيلة، وحدة اللغة وحدة العرق وحدة الانتماء، وحدة التفكير، والرأي، تستمرّ السياسة فقط إذا وجد الاختلاف والتعدّد البشري، في صميم البشر فقط تكون السياسة، بواسطتهم هم، "أينما ذهبتم فتكونون مدينة"[2]، عبارة بليغة تعبّر بحقّ عن واقع أنّ السياسة مركزها البشر وقوتها واستمرارها، بل لنقل وجودها الفعلي هو البشر، في تلك المقدرة الطبيعية على الفعل والكلام، حيث ينتج عن المشاركين مجالا بيني غير مادّي يمكن أن يجد موقعه في كلّ زمان ومكان، هو فضاء الظهور، "أي الفضاء الذّي أظهر فيه للآخرين مثلما يظهر الآخرون لي، وحيث يوجد البشر لا باعتبارهم مجرّد أشياء أخرى حية أو غير حية، بل يحققون ظهورهم بوضوح"[3].

لهذا نجد أرندت تمقت الأنظمة الفردية والتوتاليتارية كونها تقصي صفة التعدّد بل أكثر من هذا تلغي الإنسان من الاعتبار السياسي، لا تجعل منه الخالق للعالم السياسي بل مجرّد بيدق في سبيل تحقيق الغرض من اللعبة، الإنسان في النظام التوتاليتاري رقم فقد يحقّق غاية أسمى منه، لذلك لا بأس بالتضحية به في سبيل ذلك، أليس هدف السياسة هم الإنسان؟ بالطبع حسب أرندت الهدف النهائي والغاية هي الإنسان، وهذا هو الهمّ الذّي حرّكها في كتاباتها للبحث عن

[1] المصدر نفسه، ص220.

[2] المصدر نفسه، ص220.

[3] المصدر السابق، ص221.

الحقيقة المتخفية وراء التفكير السياسي المعاصر، في محاولة لإنقاذ البشر من التصحّر الذّي يغزو الواحات، وهذا تعبير منها عن غياب الشغف بالحرية والمشاركة السياسية، إذا كان البشر هم القوة التّي تخلق السياسي، فلماذا هذا الغياب وهذا الاغتراب عن الذات؟ لأنّه حسب مفهومها يكون البشر في حقيقتهم الجلية فقط عندما يتواجدون معا مكونين مجال ظهورهم، ينتج عنه البناء السياسي.

نستطيع القول أنّ محاولة التأسيس لما هو سياسي يستلزم بالضرورة النظر إلى السياسة بمنظار صحيح، بمعنى أن يكون هناك وعي خاصّ وفكر بما هو عليه السياسي حقيقة، وهذا الذّي تبنته أرندت ودافعت عنه، في جميع مؤلفاتها مفهوم السياسة الذّي تعرّض على مدى عصور للتشويه والتحريف والغياب في كثير من العصور عندما نظر إليه من منظور فلسفي، فالسياسة قائمة على تعدّد البشر والتّي تهدف في النهاية إلى الحرية، فالسياسة رديفة الحرية، بل هما متطابقتان[1]، وبالتالي محاولة التأسيس لا تكون ناجحة بدون فكرة صحيحة ومفهوم واضح عن السياسة.

[1] حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص50.

3-**التأسيس السياسي بما هو فعل بشري:** تؤمن أرندت بفكرة أنّ الوجود مع الآخرين هو الخير بعينه، حينما تشرح الحياة الخاصّة التّي يسود فيها منطق الأنانية والفردية المقيتة، تنتصر الحياة لذاتها، بكلّ السبل التّي يمكن أن تتحقّق بواسطتها، في المقابل تكون القدرة على تجاوز تلك الأنانية عن طريق التخلّص من الفقر والخوف، يوصلنا هذا التحرّر إلى الرفقة في المعية، الوجود مع الآخرين الذّين قاموا بنفس الشيء وسلكوا نفس السبيل، هو فعل يتجاوز الفردية والأنانية والشرّ الكامن داخل الإنسان الذّي توجّهه الحياة وضروراتها.

للوجود مع الآخرين عند أرندت قدرة خلاقة على اكتشاف الذات واستخراج أحسن ما فيها، وكأنّ هذه الرفقة هي بالضبط ما يحفّز الجزء الخيّر في الإنسان، وانتفاءها في المقابل هو ما يحفّز الشرّ والعدوان، ولانتصار الحياة بأنانيتها، وهي مستعدّة في كلّ حين لإلغاء الآخر عند الشعور بتهديده، ونلتمس كلّ هذا عند أرندت من خلال حديثها عن الثورة الفرنسية، إذ تصرح بنفسها أنّ ما يعانيه الإنسان هو التهميش، وجوده في الظلام، الابتعاد عن الرفقة، التّي تشعره بقيمة وجوده، ونتيجة ذلك التفكّك كان انتصار الحياة على حساب الخير الكامن فيه، والمسار الذّي اتّخذته الثورة الفرنسية أحسن دليل على ذلك، وكلّ ثورة سارت وتسير على شاكلتها في التاريخ البشري.

يجسّد من جهة ثانية كتابها "تفاهة الشرّ"، فكرة الشرّ حينما تغيب الرفقة والتقدير للبشر، عندما تنتصر الفردانية المقيتة وعدوانها على الحياة، في شكل النظام التوتاليتاري، هو انتصار الشرّ على القدرة على الخير، لذلك فإنّ الخير في الحقيقة لا يتجلّى إلاّ بوجود البشر معا، تجاوز فكرة الحياة الخاصّة والاجتماعية، والرفاه، ربّما هي فكرة بعيدة، أو مثالية حتّى، ويصعب استيعابها من طرف النّاس، ولكنّها عند أرندت تعني السياسة، وتعني كذلك الكنز المفقود (الحرية)، لماذا يوجد البشر معا؟ وتعطي معنى لسؤال ما السياسة؟، وتعطي جوابا للشعوب التّي تطمح لتحقيق العدالة الاجتماعية، الانتصار للحياة عن طريق السياسة، ما معنى هذا الكلام؟ هل هذا يعني الكفّ عن ممارسة السياسة؟

إنّ الجواب عن هذه الأسئلة لا يكفي، لأنّ السؤال الأصلي هل استطاع البشر خلال تاريخهم الطويل أن يصلوا إلى هذه المرحلة المتقدّمة من الوعي الإنساني؟ هذه الفكرة لا تقدّم حلاّ يريح العقل المضطرب بالسؤال، ولكنّها تعطينا فكرة عمّا

هو الحال في العالم، وعن حقيقة الإنسان، ليست السياسة هي من تصنع البشر، ولكن البشر أنفسهم هم من يخلقون السياسة، البشر هم خالقو ذلك العالم بما فيه. توصلنا هذه المقدّمة إلى فكرة أساسية وهي ما نحاول خلال هذه الأطروحة البحث عنها، والتّي مثلت بالنسبة إلينا معضلة حقيقية، وحتّى بالنسبة إلى أرندت، والتّي لم تجد بدّ من مواجهتها بالأمل المتقد في قدرة البشر على تحقيقها، تتمثّل هذه الفكرة في إقامة السياسي وتجاوز الفشل في التأسيس له عن طريق الثورة.

–تجاوز فشل الثورة بالتأسيس: خلال مسار الثورات المسجّلة في التاريخ ترصد أرندت لحظات أين تمّ فيها السيطرة على فشل الثورة وذلك بتأسيس الكيان السياسي الجديد، وبالنسبة إليها كان ذلك فقط خلال الثورة الأمريكية، "وبانتهاء الثورة وعقد الصلح مع البريطانيين، وزوال سيطرتهم بات الأمريكيون أحرارا في أن يقيموا مجتمعا جديدا وفق الأفكار التّي آمنوا بها وحسب ما تفرضه البيئة والأرض والظروف المحيطة بهم"[1]، لقد التفكير الحرّ والأرض الجديدة والظروف الاقتصادية على تحرير وعي الآباء المؤسسين في إنقاذ الثورة وتحقيق الغاية منها، في التأسيس، "إنّ ما أنقذ الثورة الأمريكية بالفعل هو التأسيس والدستور الجديد"، هذا ما قالته أرندت، مؤكدة بذلك فكرة مفادها أنّ الثورة التّي توشك على الفشل ينقذها فعل التأسيس وإقامة الدّستور، على عكس الثورة الفرنسية حسب رأيها التّي فشلت في إنقاذ ثورتها من الفشل، "والمشكلة حقّا هي كيف تجعل خمسة وعشرين مليونا من الفرنسيين الذّين لم يعرفوا في السابق قطّ أيّ قانون سوى إرادة الملك أن يجتمعوا حول دستور حرّ"[2]، وهنا يمن الفرق بين النموذجين الأوّل احتكم إلى التفكير الحرّ والتحرّر من القيود الاستعمارية والرغبة في الاستقلال السياسي، بينما الثاني كان مرتبط بظروف الحكم الملكية، عدا أنّ دافع الثورة لدى الفرنسيين هو الفقر والحرمان، وعليه فإنّ نجاح الثورة بكلّ تأكيد مرتبط بالبدايات الأولى لها، البداية والفكرة التّي تحرّك الثورة هي التّي تتحكّم في مصيرها فيما بعد، وهي التّي تكون الهادية في التأسيس.

قبل أن نخوض في غمار الفكرة وروح الثورة علينا أوّلا أن نتحدّث عن التأسيس في التاريخ البشري، لأنّ كلّ الثورات كانت تعود إلى الوراء تبحث في التقليد السياسي عن لحظات التأسيس، فكانت الثورة بذلك في إحدى معانيها تعني

[1] محمد النيرب، المدخل في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية ج1 حتى 1877، المرجع السابق، ص105.

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص106.

الاستعادة، وهذه الأخيرة هي محاولة بعث الفكرة القديمة لتأسيس الجمهوريات والمدن وتطبيقها في التأسيسات الحديثة، وبالنسبة لأرندت كانت الثورة الأمريكية هي أكثر الثورات التّي نهل آباؤها ورجالها من التراث اليوناني والروماني القديم، لقد أمن اليونان بفكرة الفعل الدستوري، بمعنى الدّستور سابق للمدينة وهو الذّي يحدّد أفعال البشر في المجال العام، أو الأغورا (*agora*)، وقد أشرنا سابقا إل أنّ واضع القوانين هو شخص من خارج المدينة، ولهذا حرّم الآباء المؤسسون للولايات المتحدة الأمريكية على الذّين يشاركون في وضع الدّستور الترشح لقيادة البلاد أو المشاركة في السلطة بأيّ شكل من الأشكال وهم بذلك يتبعون القواعد اليونانية في جعل واضع الدّستور يقف خارج المجال العام وليس مشاركا فيه.

بالعودة إلى التقاليد القديمة كان أوّل شيء يقوم به الآباء المؤسسين بعد الثورات هو صنع الدّستور، أو كما تسميها هي "حمى صنع الدساتير"، لقد أدرك من قام بالثورة بأنّ الدّستور وحده هو ما يوحّد بين هؤلاء المختلفين ويجمع بينهم، وهو وحده من يمنح الدوام والاستقرار للكيان الجديد، "إنّ نجاح الثورة الأولى لم يكن ناجما فقط عن الحكمة التّي تحلّى بها مؤسسو الجمهورية الأمريكية، وإن كانت تلك الحكمة من وزن ثقيل حقّا. والأمر الذّي ينبغي أن نتذكره هو أنّ الثورة الأمريكية نجحت لكنّها لم تأت بالدليل لل Novus ordo saeclorum الأمريكية "[1]، فالدستور من المفروض أن يكون شيئا جديدا كليا يعبّر عن تلك الروح التّي جمعت الشعب معا لتأسيس شيء جديد تماما، في الحقيقة قدسية الدستور نفسه تتجلى في الحفاظ عمّا جاء به الشعب خلال الثورة، فكلّ دستور هو وليد الثورة ومن رحمها، وثمرة الالتقاء الحرّ الذّي قام الشعب ليضمن لنفسه حقه في العالم، ليضمن قسط من المجال العام ويشارك برأيه بكلّ فخر في الشؤون العامة دون قيود، تعتبر أرندت هذا دليل على صحة الثورة والدستور هو الذّي يحفظ هذا الكنز من الزوال، "إنّ الدستور في الحقيقة يمكن وضعه مونه وجودا حقيقيا، وبشكل منظور، ولكنّه لم يصبح للحرية مثل ما قواعد النحو للغة"[2].

إنّ الذّي يضمن نجاح الثورات هو الدّستور بعينه عندما يؤسس للحرية ويضمنها، عندما كذلك يحافظ على تلك الحرية ويخرجها من دائرة الضياع إلى كونها قانون عام للبشر ليشهد الدّستور بذلك على أهمّ إنجازات البشر على الإطلاق، لم

[1] المصدر السابق، ص93.

[2] المصدر نفسه، ص93.

يكن هذا كافيا بالنسبة لأرندت فقط ضاعت بالتأكيد تلك الروح المقدّسة التّي حركت الثورات وخاصة الأمريكية، وأنّ نجاح هذه الأخيرة لم يكن على الإطلاق بسبب دستورها ولكن "السبب في النجاح أو الفشل هو أنّ مأزق الفقر لم يكن موجودا في المشهد الأمريكي، لكنّه كان موجودا في كلّ مكان آخر في العالم"[1]، فهناك فرق بالتأكيد بين تأسيس نظام جديد والتأسيس للحرية التّي يكفلها الدّستور، قد تنجح الثورات في إقامة نظام جديد وذلك عندما تغيب المسائل الاجتماعية عن ساحة الثورة، ولكنّها بالتأكيد ستكون فاشلة إذا أعرضت عن القيمة الحقيقية التّي تخرج للعلن خلال الثورة وهي الحرية، فالدّستور هو حافظ لتلك الحرية والضامن لبقائها حية.

يمكن القول بأنّ التأسيس السياسي هو فعل تشريعي، يكون بين البشر الذّين اجتمعوا معا للحفاظ على حريتهم وإظهارها، وهو خلال الثورات الحديثة كان خلاصة للثورة وتعبيرا عن نهايتها، عكس التقليد اليوناني الذّي يكون فيه الدّستور سابقا للتأسيس ويوجد قبل أيّ تجمّع سياسي وقبل تأسيس المدينة، "إنّ فعل التأسيس في الظروف الحديثة يضاهي عملية الصياغة للدستور"[2]، فهذا الأخير خلال العصور الحديثة أصبح يضاهي عملية التأسيس ولهذا قالت أرندت حمى صناعة الدساتير، بمعنى أنّ التأسيس في حدّ ذاته هو صياغة لدستور، وهو ما لا توافق عليه أرندت صحيح أنّ الدّستور وحده من يحمي الحريات ولكنّه في الوقت ذاته، لا يمكن أن يكون بذات قيمة في مقابل الحفاظ على الحرية وإبقاء شعلتها متقدة بين البشر الذّين قاموا بالثورة، لقد كان الدّستور بالنسبة للآباء المؤسسين هو تعبير عن نهاية الثورة وعن نهاية دور الشعب فيها، والذّي كان بعد ذلك هو عودة كلّ الطبقات إلى حياتها السابقة بدون أيّ معنى يذكر عودتها إلى الخزي كما تسمّيه، فالدستور وإن كان خلاصة الثورة فإنّ مهمته هي الحفاظ على شعلة الحرية متقدة وهذا ما يغيب خلال الثورات حسب ما أبان عليه تاريخها الحديث والمعاصر.

تفرّق أرندت بين التأسيس وبين إقامة الدّستور، الذّي يعتبره الساسة هو التأسيس في حدّ ذاته، فما الدّستور سوى حدّ فاصل للميدان الجديد الذّي يقوم البشر بتأسيسه، إنّه من يضمن له البقاء ويحافظ على روح الثورة متقدة للأجيال

[1] المصدر السابق، ص94.

[2] المصدر نفسه، ص174.

القادمة، وهذا لا يعني أنّ على السابقين فرض قيودهم على اللاحقين من الأجيال إنّما الغرض هو فقط إيصال هذا الموروث لأجيال المستقبل حتى يتمكنوا من الحفاظ عليه ومواصلة نفس المسير، لأنّ كلّ جيل من البشر له الحقّ في تأسيس حريته على الوجه الذّي يلائمه، فأرندت ترفض فرض القواعد والشروط وتدع حرية الوعي البشري ليطلق العنان لنفسه وفق الروحية التّي تلائمه وتنطلق منه، في تكوين كيانه السياسي من داخله ومن رحم الثورة نفسها، ومن وعي الشعب الذّي قاد تلك الثورة، ويمكن أن نجد بعض الإشارات الهادية من خلال نصوصها المستخلصة من الثورات الناجحة في التاريخ، التّي توضّح أسباب نجاح التأسيس، "أمّا بالنسبة إلى أبناء القرن الثامن عشر فقد كان من الطبيعي لهم أن يكونوا بحاجة إلى دستور يضع الحدود الفاصلة للميدان السياسي الجديد ويحدّد القواعد فيه، وأنّ عليهم أن يؤسسوا، وأن يشيّدوا مجالا سياسيا جديدا يطلق فيه العنان للتوق للحرية العامة أو السعي وراء السعادة العامة لأجيال قادمة"[1].

في المقابل قد يكون الدّستور هو علامة على الهزيمة وليس الانتصار، قد يفرض الدّستور على الشعب بعد فشل الثورة، وذلك لتقييد الحكومة الجديد وتقييد الشعب حتّى لا يقوم بثورة أخرى، فبدل أن يكون الدّستور علامة على الحرية وحاميها يكون هو نفي للحرية وتقييد لها، وهذا طبعا كان من نتائج بعض الثورات المعاصرة كالصينية والروسية، "إنّ الدساتير في هذه الحالات لم تكن على الإطلاق نتيجة لثورة من الثورات، على العكس، إنّها فرضت فرضا بعد فشل الثورة، وكان بنظر الذّين يعيشون في ظلّها علامة على الهزيمة وليس على الانتصار"[2]، وعليه فالدّستور ليس معيارا كافيا على نجاح الثورة من عدمها، فقد يكون هو نفسه وليد فشل ذريع منيت به الثورة، الدّستور هو فعل يقوم البشر معا لحماية حريتهم والمحافظة عليها، "الدّستور هو ليس فعل حكومة، بل فعل شعب يكوّن حكومة"[3].

[1] المصدر السابق، ص175.

[2] المصدر نفسه، ص204.

[3] المصدر نفسه، ص206.

-**الشعب هو مصدر تشريع الدّستور**: الفرق واضح تماما بالنسبة لأرندت بين تلك الدّساتير التّي فرضتها الحكومات على شعبها للقضاء على الثورات وتقييدها وبين الدّساتير التّي يقوم الشعب بوضعها ليلزم بها نفسه ويلزم الحكومة التّي يريد تأسيسها، فالدّستور سابق للحكومة وليس العكس، وكلّ حكومة تسعى لوضع دستور بعد تكوّنها تكون فاسدة في الأغلب، يكون الدّستور هو نتاج الدوائر الشعبية والمجالس البلدية، مهمّة هذه الأخيرة تقتضي وضع مسودة للدستور ثم عرض تلك المسودات على المجالس الولائية، بمعنى تكون السلطة من قاعدة الهرم إلى الرأس وليس العكس، وبهذا يكون القانون يقضي، "بأنّ على الشعب أن يمنح الحكومة دستورا، وليس العكس"[1].

الفارق بين نوعي الدّستور أي الذّي تفرضه الحكومة والذّي يكون موضوعا من طرف الشعب هو في القوة والسّلطة لكلاهما، فالثاني لديه سلطة أكبر وقبول أكبر بين أوساط الشعب، والأمّ من كلّ هذا الثقة والتّي هي كما بيّنا في الفصل الأوّل الذروة التّي تبيّن أنّه هناك ثورة تلوح في الأفق، كما أنّنا بيّنا في سياق الفصل الثالث أنّ القوانين التّي لا تكون بموجب القبول والاتفاق ينتج عنها حكومات استبدادية، ولذلك كان لزاما على الثورات التفكير بهذه النقطة في سبيل إقامة تأسيس صحيح للحكومة الجديدة التّي يريدها الشعب، الدّستور هو راية حين يكون مصادقا عليه من طرف الجميع ويكون محترما وعزيزا على القلوب[2]، لقد كان الدّستور ومن المفترض أن يكون حائلا دون تجاوز السلطات لسلطانها ضدّ المواطنين وحماية لحرياتهم الأساسية.

يمثّل الدّستور في الأعراف الثورية نقطة ربط إذ أنّه يقيّد السّلطة الحاكمة ويمنح السلطة لجهة معينة فيكون بذلك له الحاكمية في فرض التوازن داخل الكيان الجديد، لقد تحوّل الدّستور من كونه قانون أعلى كما أشرنا في الفصل السابق إلى قانون إنساني لقد استبدلت المباركة الإلهية للميدان العلماني أو السلطة المطلقة للحاكم بالدّستور فكان بذلك "صنع الدّستور بصفته أنبل ما تأتي به الثورات جميعا من أفعال"[3]، هو فعل نبيل إذا كان الهدف منه الحفاظ على مكتسبات

[1] المصدر السابق، ص206.

[2] المصدر نفسه، ص208.

[3] المصدر نفسه، ص228.

الثورة، وبالتالي فهو عند أرندت مرتبط أشدّ الارتباط بما تؤول إليه الثورات من نتائج، لأنّه في كثير من الأحيان يكون الدّستور هو تغطية على فشل ذريع منيت به الثورة في نهايتها، فالدّستور بهذا المعنى هو خلاصة الحكمة التّي توصل إليها شعب من الشعوب أثناء ثورته وهو الحافظ لتلك الحكمة من الزوال، ليس هو تقييد ولا إلزام ولا مصدر جديد للسلطة كما فهم في الثورات الحديثة، فالخلاصة منه أكبر بكثير من هذا هو الارتباط بالتأسيس وعلامة من علامات وجوده لأنّه الحافظ للحرية التّي نادت بها الثورة من الزوال.

– **الفقر يعيق التأسيس السياسي:** إذا كانت الثورة عند أرندت هي حدث قويّ يقطع المسار العادي للتاريخ، وتكون بمثابة البداية لتاريخ جديد يكتب على أيدي البشر[1]، يعطي سببا قويّا وكافيا لجعل نجاح الثورة هو البداية الفعلية للتأسيس السياسي السليم إن صحّ التعبير، لأنّه في الحقيقة لا يوجد تأسيس غير سليم في المقابل، بل يوجد انتكاسة وفشل الثورة وضياع السّلطة وفسادها، فلا يهمّ بعدها عن أيّ شكل ستسفر، ففي كلّ الأحوال لا يمكن أن يكون تأسيسا، فقد لعب الفقر دورا حاسما في الثورات عبر التاريخ الحديث، تعتبر أرندت مسألة الفقر أكبر الحواجز في وجه التأسيس السليم وهو الذّي من أجله كانت الثورات كلّها، كما تعتقد بأنّ الشعوب التّي تكون مثقلة بالشقاء لا أمل لها في إقامة الحرية، فالتناقض سيكون صارخا بين المطالب الأساسية والدوافع الحقيقية، والشعارات المرفوعة، قد يكون في ثورة ما وهذا يحدث كثيرا، أن ترفع شعارات الحرية ولكنّها في الأصل تقصد الحرية من الفقر والحاجة، وهو ما تطلق عليه أرندت بالتحرّر وليس الحرية، وهذا طبعا ما تسمّيه المطالبة بالمسائل الاجتماعية ومعالجتها بواسطة أدوات سياسية.

لا يمكن أن تجتمع السياسة والفقر معا، تلك هي القاعدة التّي استنتجتها أرندت من متابعتها لمختلف الثورات الحديثة، لقد لاحظت بأنّ الثورات التّي كانت مصبوغة بمطالب اجتماعية، ودوافعها هي الفقر والحاجة، تنتهي بالفشل، لأنّه لا سبيل لمعالجة تلك القضايا إلاّ بواسطة تغيير الأدوار الإدارية والأشخاص الذّين يديرون المؤسسات الاجتماعية وليس بتغيير النظام برمته، ما معنى أن نغيّر النظام من ملكي إل جمهوري ونحن نريد في الأصل المساواة في الثروة؟ تجد أرندت أنّ

[1] المصدر السابق، ص36.

هذا هو عين التناقض فقد يمكن تحقيق تلك المطالب بدون تغيير النّظام ولكن الذّي يطالب بتغيير النّظام هو وحده الراغب بقسط من الحرية، وبإقامة عالم جديد مغاير البدء بشيء آخر جديد تماما لم يكن موجودا من قبل، ولهذا فهي تعتبر من شروط إقامة الحرية التحرّر من الفقر والحاجة، وهي أدوات أو خطوات ما قبل سياسية، ضمان الشروط الحقيقية للحياة الأكل واللباس والإنجاب والظروف المعيشية التّي تؤمّن الحياة الكريمة للإنسان وهي ما يدعى حقوق الإنسان، "ولم تفهم هذه الحقوق على أنّها حقوق سابقة للسياسية تقتضي بأنّه ما من حكومة وما من سلطة سياسية لها الحقّ في أن تمسّها أو أن تنتهكها، ولكنّها فهمت على أنّها فحوى الحكومة والسلطة والغرض النهائي منها"[1].

الإشكال الأساسي الذّي يمكن أن يعترض الثورة والتأسيس فيما بعد هو عدم التفريق بين الحقوق الطبيعية وهي حقوق الإنسان الثابتة التّي تمنح له بالولادة، والتّي ليس لها علاقة بالسياسة على الإطلاق وإنّما تتعلّق بأمور إدارية وتوزيع الثروات والعبودية أحيانا، وندرة الموارد وشحّ الأرض، والفساد في التسيير، وبين الحقوق الأساسي للمواطن حقوق الحية والمواطنة، هذه الأخيرة التّي يحصل عليها الإنسان عندما يكون جزءا من تنظيم سياسي، أو بلغة أرندت عندما يتمكن من ولوج العالم السياسي، ويساهم فيه وفي خلقه بواسطة الفعل واللغة والكلام، ويكون مشاركا كذلك مع آخرين وبرفقتهم وهذه الرفقة تقوم على الموافقة والقبول وينتج عنها قوانين تنظيمية، تلك هي السياسة وهذا ما يمكن أن نطلق عليه نظاما سياسيا، وتلك المساهمة البشرية هي التأسيس بكلّ تأكيد.

يعمل الفقر بهذا المعنى كحائل وحاجز دون إدراك معنى الحرية، فلا يمكن مطالبة من أثقلتهم الحاجة ومعاناة الشقاء بأن يكونوا مشاركين في التأسيس للحرية، وهو الأمر الذّي عاينته أرندت من خلال الثورات الحديثة والمعاصرة كالثورة الفرنسية والروسية، وبذلك لا يمكن أن تتأسس الحرية وأن يدرك معناها في المجتمعات التّي تطالب بالحاجات الأساسية للحياة، والتّي يفتقر أفرادها إلى الشروط الضرورية التّي تقيم حياتهم، ومازالت المطالبة بحقوق الإنسان هي الغالبة على التجمعات السياسية وغيرها من التجمعات البشرية، وكأنّ السياسة أصبحت وظيفة اجتماعية، وعلى هذا الأساس يصبح نجاح

[1] المصدر السابق، ص150.

الثورات أمر نادر الحدوث، والحرية التّي تطالب بها أرندت بعيدة عن الإدراك ما دام هناك في العالم فقراء وفقر وحاجة، هو مأزق حقيقي بالفعل يصعب تجاوزه ولكنّه غير مستحيل في ظلّ التطوّر التقني والتكنولوجي الذّي يسهّل سبل العيش، "ويمكننا أن نقول اليوم إنه ما من شيء قد عفا عليه الزمن أكثر من محاولة تحرير البشرية من الفقر بوسيلة سياسية"[1].

– **رجل السياسة:** تقول أرندت: "الثورات لا يمكن أن تندلع وتنجح إلاّ إذا كان هناك عدد كاف من الرجال المهيئين لسقوط السلطة والمستعدّين في الوقت ذاته لتولي السلطة، التواقين لتنظيم أنفسهم وللعمل معا من أجل غرض مشترك"، يبيّن هذا النّص أنّ السياسة تحتاج إلى رجال بمواصفات خاصّة، ليس كلّ شخص قادر على تولي السلطة، لأنّ البشر غير متساوين في قدراتهم السياسية، كما أنّ السلطة في حدّ ذاتها تحتاج إلى من يقدّر حجم المسؤولية الموكلة إليه ويستطيع العمل بما اتفق عليه النّاس جميعا خلال الثورات، هذه الأخيرة التّي تقوّض وتهدم الأنظمة القديمة لتحلّ محلّها أخرى جديدة، لغرض تأسيس الحرية المرجوة، ولهذا نجد عند حنّة أرندت مواصفات بل لنقل صفات يتصف بها رجل السياسة تميّزه عن غيره من النّاس، فلا يكتمل التأسيس السياسي الجديد إلاّ إذا كان من بين المواطنين الذّين قاموا بالثورة رجال مستعدّين في كلّ وقت لتحمّل أعباء السلطة وتولي مسؤوليتها بكلّ شجاعة.

توجد خصوصية في الإنسان الذّي يشكّل التنظيم السياسي، هكذا تقرأ أرندت عبارة أرسطو البوليتيكون Politikon فيقصد بها أنّه ليس كلّ البشر سياسيين ولا يمكن أن نطلق على أيّ تجمّع بشري كلمة سياسي، فهو يقصي العبيد والبرابرة[2]، فالسياسة ببساطة بغضّ النظر عن الاستثناءات التّي يقدّمها أرسطو تكون مخصوصة أو ذات خصوصيات يتميّز بها الإنسان الذّي يلج هذا المجال، وهذا ما تحاول أرندت إبرازه لتبيّن أنّ أهمّ خطر إن صحّ القول يتمثّل في من يمثّل السياسة، فهي ليست صنعة ولا هي شيء يمكن تعليمه، كأنّها موهبة طبيعية ومقدرة توهب لأشخاص معينين، وبهذه الطريقة نتفادى المشاكل المطروحة على المستوى السياسي، ونتجاوز الخلط القائم بين السياسة والإدارة، وهذا يعني كذلك بأنّ ما يميّز الاجتماع الإنساني في البوليس اليونانية عن كلّ أشكال التجمعات الأخرى هي "الحرية"، ولكن المعنى من

[1] المصدر نفسه، ص157.

[2] حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص35.

هذه العبارة لا يعني بأنّ السياسي والسياسة وسيلة للحرية الإنسانية، بل الحرية وأن تكون حرّا والعيش داخل المدينة هما شيء واحد[1]، فالحرية هنا التّي يقصد بها اليونان هي التواجد داخل البوليس والقدرة على التواجد داخله، وهذه القدرة تستلزم شروطا.

يتميّز الإنسان الذّي يدخل البوليس عن غيره بوجود الحرية أوّلا بمعنى أن يكون حرّا وليس عبدا متلقيا لإكراهات، والعبودية في القديم تعني القيام بالعمل الجسدي من أجل سدّ الحاجات الضرورية للحياة، وإن قمنا بإسقاط نفس المعنى على واقعنا يكون بذلك كلّ البشر تقريبا عبيدا لأنّهم مرتبطون بالعمل الجسدي لسدّ حاجاتهم اليومية والمحافظة على الحياة، ولهذا تعتبر الحرية بالمفهوم اليوناني كما تتبناها أرندت بعيدة عن متناول البشر في العصر الحالي، أمّا الشرط الثاني وأعتقد أنّه أهمّ شرط فهو "أن تكون لديه وجهة نظر مختلفة"[2]، بمعنى يكون ذا رأي وفكر مستقلّ حرّ يستطيع التعبير عن رأيه بكلّ راحة وهذا يعني أنّ الاختلاف في الرأي ضرورة ملحة في السياسة، فهي أساسا تقوم على الاختلاف المتعدّد لوجهات الرأي والنّظر المتباينة كليا، وهنا أعتقد بأنّه تنتفي الاستحالة عن الحرية الأرندتية بعض الشيء لأنّه يمكننا العثور عن هذه السمة في عصرنا وواقعنا وجود الاختلاف وتباين وجهات النظر بغضّ النّظر عن حكمتها من عدمه، وهذا طبعا إضافة أخرى إلى جملة الشروط المذكورة، لابدّ أن يكون صاحب الرأي حكيما في طرح آرائه في مقابل الآراء الأخرى دون تعصّب ودون تحميل الرأي صفة الحقيقة، وهو ما قمنا بتوضيحه سابقا.

تكمن القدرة السياسية في التمييز الذّي يحصل عليه بعض البشر دون غيرهم، في ما تسمّيه برجل السياسة بدل رجل الدولة، "إظهار التميّز في مادة السياسة لا تعني شيئا آخر بلوغ وامتلاك القدرة الجيدة على تقديم وجهة النظر المهيمنة على الآراء والوضعيات الممكنة للفكر"[3]، ذلك هو رجل السياسة عند أرندت الشخص القادر على بلوغ الحكمة وتقييم الآراء كلّها برأي حكيم واحد، القادر على رؤية التعدّد ووجهات النظر المختلفة وتقييمها، وهو ما تسمّيه الفرونيزيس

[1] المصدر نفسه، ص36.

[2] حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص36.

[3] المصدر نفسه، ص94.

تحيلنا هذه الفكرة إلى فكرة أخرى وهي أنّ الإنسان في فلسفة أرندت السياسية، هو خالق لعالم، هذا العالم ليس ما تصنعه اليد كما هو الحال في الصناعات المختلفة، ولا هو العمل الفنّي الذوقي، ولكنّه عالم حيث يستطيع البشر التواجد معا بكلّ حرية، عن طريق الفعل والكلام، بمعنى يخلق البشر عالمهم الخاصّ إذا استطاعوا فعلا تجاوز الأنانية والتواجد معا، والتعبير عن أنفسهم أمام الآخرين من خلال الظهور الانكشافي للذات على الآخرين، وهي قيمة تربطنا في بالصدق في الكلام والفعل دون تخفي، فعلا العالم مخلوق إنساني وهذا العالم لا يظهر إلاّ على مسرح السياسة، بل هو السياسة بعينها، إنسان أرندت قادر على خلق الحرية ليست قيمة تدرك في ذاتها بشكل مطلق، بل هي خليقة بشرية تتجلى فقط بشروط من وضع الإنسان، هذا الأخير خالق لمجال السياسة للمجال العام، ومن ثمّ المواطنة، لكن المشكل العويص بالنسبة إليها هو كيف يكون هذا الإنسان موجود فعليا، كيف يظهر من جديد، الإنسان هو القدرة الخلاقة، وتلك القدرة تتجلى في قدرة البدء بشيء جديد منه ينطلق كلّ شيء يقع تحت يد الإنسان كخالق لعالمه البشري، والتاريخ هو ما يشهد على هذا الخلق ويخلّده.

–الرؤية المتعددة للعالم: لا يكتمل الفعل السياسي بل لا يوجد بالأساس إن كان هناك وجهة نظر واحدة توجّه العالم، تبني أرندت العالم على الرؤية المتعدّدة وهذه الرؤية تكون قائمة على التعدّد، وبما أنّ السياسة واقع تعدّد فإنّها بالتالي عالم صمّم خصّيصا ليستوعب كلّ وجهات النظر المختلفة والتّي تكوّن حدوده ومعالمه، حقيقة العالم عند أرندت تحدّدها الرؤية المتعدّدة زوايا النظر المختلفة، الاختلاف الثريّ المفعم بالفكر القابل للطرح والتناول من قبل الأنا والغير، هو تبادل بين هذه الأنا والغير، هذا التبادل والتقابل الفريد يبقى ممكنا فقط عندما تحفظ كلّ الآراء وتتداول على العلن، قيمة الإنسان ووجوده الخاصّ يعلن عن نفسه من خلال زاوية نظره للعالم والتّي لا يشاركه فيها أحد غيره، ولا يمكن التعرّف عليها إلاّ من خلال الإفصاح بالكلام، "كلّما تعدّدت وجهات النظر داخل شعب ما، التّي من خلالها من الممكن أن نرى نفس العالم الذّي يسكنه الجميع أيضا، أصبحت الأمة أكبر وأكثر انفتاحا"[1].

[1] المصدر السابق، ص103.

تمثّل تعدّد الرؤية الانفتاح على الآخر وعلى عوالم أخرى لبشر آخرين، ذلك أنّ العالم هو شكل فريد يخصّ شعب من الشعوب أو جماعة من الجماعات البشرية، وهو غير قابل للتكرار في الزمن، لأنّه يرتبط بالبشر الذّين قاموا بإنشائه وتشييده، ولهذا فهي ترفض العرف الثوري، هو ما يسمى باستيراد الثورات إن صحّ التعبير، وتعتبرها من الأشياء التّي تدمّر الخصوصية التّي تميّز ثورة ما، وبالتالي ترفض أيضا وضع نظام سياسي معيّن أو التشديد على واحد منها ذلك أنّ هذا الأمر متروك للشعب الذّي يقوم بالثورة والتغيير، له القدرة على عالمه الخاصّ دون اللجوء إلى غيره أو إلى تطبيق نتائج ثورة أخرى من التاريخ البشري، ويفهم من هذا أنّ العالم هو انفتاح على الآخر من خلال الثورة يكتشف شعب من الشعوب نفسه، ويتعرّف على خصوصياته وتميّزه الفريد الذّي يسح له بعد ذلك من إقامة عالمه على الوجه الذّي يناسبه، مع مراعاة الوجهات المختلفة التّي تساهم في خلق وتشييد هذا العالم.

تميّز أرندت بين ما تسمّيه الكثرة الفريدة والجموع الجماهيرية، الأولى فريدة متميّزة لأنّها قادرة على الفعل الانكشافي، وعلى تكوين الآراء المختلفة وتبادلها بكلّ حرية، عكس الثانية التّي تحكمها العاطفة مفتقرة إلى قوة العقل، تسير وفق الرأي العام، الكلمة الواحدة، غالبا تنجرف وتسيّر من طرف شخص واحد قادر على التحكّم في الآراء كلّها واختزالها في رأي واحد بعينه، تحتكم الجماعة إلى الرؤية الموحدة وهو ما يشكّل مصدر قوتها، وفي هذا التمييز يظهر بوضوح تامّ واحد من معالم العالم السياسي عند أرندت، وهو عالم الكلّ والجميع، لا يوجد فيه لكلمة غير مسموعة ولا لرأي مقصى، ما دام البشر خلقوا مختلفين فلا بدّ إذن من أن يكون العالم الذّي يقع تحت أيديهم وإرادتهم يخضع لنفس القاعدة، في الاجتماع البشري بالذات لا يمكن أن نقصي الخصوصية ولا الفردية، التّي تولّد الرأي وعليه فهذا الأخير هو أساس بناء العالم عند أرندت، وهذا العالم له زوايا مختلفة يتمركز البشر فيها، ومن كلّ نقطة وزاوية يتمّ في كلّ لحظة تشييد هذا العالم والحفاظ عليه من الزوال، وقوته ومتانته لا تتعلّق بشخص واحد يقود الجميع كما الحال في مجتمع الجماهير، بل قوته تكمن في ذلك التعدّد للوجهات المختلفة، إذن نستطيع أن نفهم أنّ أرندت تعلّق استمرار العالم بتعدّد الرؤى وليس فقط تعدد البشر، لأنّ هذا الأخير يكون ذا معنى فقط إذا ارتبط البشر بعضهم ببعض عن طريق الرأي، "لا يمكن أن يوجد

بشر بالمعنى الخاصّ للكلمة إلاّ حيث يوجد عالم، ولا يمكن أن يوجد عالم بالمعنى الخاصّ للكلمة إلاّ حيث كثرة الجنس الإنساني لا تختزل إلى كثرة سطحية متماثلة للنوع"[1].

يعيق التماثل ظهور العالم بالنسبة إلى أرندت، وهذا التماثل أصبح واقعا إنسانيا بينما في الأصل البشر مختلفون كلّ الاختلاف إلى درجة قد يستحيل معها الجمع بينهم، ترجعه أرندت إلى الفلسفات القديمة والحديثة بالدرجة الأولى وإلى السياسة بالدرجة الثانية، أو بكلمة أدق بعض الأنظمة السياسية، التّي لا تعطي قيمة للبشر كالتوتاليتارية أو بعض الأنظمة الفردية، هذه الأنظمة تقتل روح التميّز والمبادرة الفردية التّي يتميّز بها البشر، وبما أنّ المبادرات غير موجودة يصبح البشر شيئا فشيئا متماثلون يسيرون كالقطعان في جماعات ذات وجهة واحدة، تعمل على توحيدهم بدل تفريقهم، فالوحدة في الرأي والتوجّه والتفكير تمثّل قوة الجماعة، وفي الغالب هذه هي صفات الشعوب المعاصرة، ما يشعل الحيرة أكثر بشأن المكانة التّي يمكن أن تتبوأها فلسفة أرندت المناقضة تماما للتفكير السائد، ومن جهة ثانية نجد فيها الأمل المتقد دوما في تغيير الواقع البشري نحو ذاته ووجوده الخاصّ الذّي لا يظهر إلاّ من خلال السياسة.

–قيم التأسيس السياسي: لا تذكر أرندت مفهوم القيمة كما هو في الفلسفات الأخلاقية ولا تركّز اهتمامها على التنظير للقيم الخلقية، ولكنّها في نفس الوقت تستخرج من خلال نصوصها قيما ضرورية لا بدّ أن تتوفر في الممارسة السياسية، هذه القيم التّي لا يمكن أن تنفصل عن الفعل السياسي، بمعنى تناولها بوصفها فعلا في ذاتها، أو بعبارة أدقّ المكوّن الأساسي الذّي يشكّل الفعل في ممارسته مع الآخرين، تظهر تلك القيم بالنسبة إليها فقط أثناء الفعل السياسي بوجود الآخرين وبرفقتهم، وهي النتيجة الطبيعية للظهور العلني الانكشافي للذات البشرية.

–الشجاعة فضيلة سياسية: يرجع هذا المفهوم إلى التراث اليوناني والروماني القديمين، فإذا كانت الحرية تعني القدرة على الحركة، والخروج خارج البيت، فإنّها لا تكتمل إلاّ إذا أضيف لها عنصر آخر، فالحرية لا تعني مطلقا من ليس خاضعا لضغوطات الآخرين، ولكنّها تعني أيضا القدرة على الابتعاد عن تلك الضغوطات في البيت والعائلة، ليست الحرية في

[1] المصدر السابق، ص103.

السيادة على الآخرين، بل هي قدرة ذاتية على تجاوز هموم البيت والعائلة والحياة والحاجة، والتحرّر منهم والخروج خارج البيت بل الابتعاد عنه، "لا يمكن أن يكون حرّا إذا إلاّ من كان مستعدّا للمخاطرة بحياته، في حين من يتمسّك بالحياة بحبّ كبير فهو يمتلك روحا ليست حرّة وهي عبدة"[1]، العبودية إذن ليست الوقوع تحت نير الآخرين ولكنّها تمسّك بالحياة وعدم امتلاك الجرأة للمجازفة بها، والحرية هي تلك القدرة المبدعة التّي تنبذ التمسّك بالحياة وضروراتها، والتعلّق بالبيت، هي قدرة الحركة خارج البيت بعيدا عنه، وهذه الميزة لا يمتلكها الكثير من النّاس، بمعنى يمكن القول مع أرندت بأنّ فضيلة الشجاعة وهي القدرة على الابتعاد عن البيت ميزة فريدة يتميّز بها بعض البشر دون غيرهم، وبالتالي يكون المجال السياسي ملك للبعض دون البعض الآخر وهو ما يمكن أن نعتبره شرطا ضروريا لولوج المجال العام.

تعني الشجاعة بالنسبة إلى أرندت القدرة على الابتعاد عن الوجود الخاصّ داخل البيت، والابتعاد عن كلّ ما يمجّد الحياة، تظهر هذه الفضيلة في التراث القديم عندما يتمّ تكريم الأبطال وتخليد ذكراهم من خلال الكلمة في الشعر والتاريخ، ويتمّ تداول قصصهم الفريدة فيما بعد بين الأجيال، يصنع هذا المجد من خلال أولئك الذّين لديهم القدرة على المخاطرة والمجازفة بحياتهم، ووجودهم الخاصّ ليس تصوّفا منهم ولا كهنوتا، ولكنّه حبّ التميّز والوجود مع الآخرين هو ما يصنع هذا التميّز عندما يشهد الآخرون على الفعل والكلمة وعلى الشجاعة السياسية، يمثّل هذا الالتقاء بالنسبة لأرندت مجالا عموميا سرعان ما يزول إذا تفرّق النظراء عن بعضهم البعض، فالمجال العمومي ليس مكانا فيزيائيا ولكنّه فقط تلك العلاقة التّي يخلقها الحضور الخاصّ للبشر مع بعضهم، وتلك القدرة الانكشاف في الظهور العلني، وما يحفظ هذا الاندثار للمجال العمومي هو التأسيس السياسي، كما حدث من قبل في اليونان القديمة، أين تمّ تأسيس "البوليس"، بعد عودة الأبطال من المعارك، "هذا المجال العام لا يصبح سياسيا، إلاّ إذا كان مضمونا داخل مدينة، بمعنى أنّه مرتبط بمكان محدّد والذّي يسمح بتعايش وتناقل ليس فقط الأفعال الخالدة، بل أيضا أسماء الفاعلين الخالدين فيما بعد من جيل إلى جيل آخر"[2].

[1] المصدر السابق، ص42.

[2] Hannah Arendt, Qu-est que la politique ?, Ibid, p68.

يتمّ تخليد ذكرى الشجعان أفعال وأقوالهم عن طريق التأسيس السياسي، بمعنى ربط هذه الأفعال بمكان محدّد يكون مسرحا لتداول القصص التّي نسجها الأبطال، ولهذا تربط أرندت بين الشجاعة والسياسة، فهذه الأخيرة والتّي تتجسّد من خلال تأسيس المدينة–الدولة، تحتاج إلى شجاعة البشر لتصبح واقعا يرى، فالشجاعة والتضحية التّي يقدّمها البشر هي التّي تؤسس للسياسي، وتجعله مستمرّا دائما وتمنحه الخلود من خلال خلود الذكرى، وبهذا يستمرّ السياسي دائما طالما هناك شجاعة تحافظ على بقائه، فهي بالتأكيد قيمة وفضيلة سياسية يتحدّد مفهوم الدولة من خلالها، كما أنّها تعتبر ضرورية لأيّ تغيير سياسي مهما كان وخاصة في حالة الثورات، فقد أشارت أرندت في نصها "في العنف"، إلى فكرة قريبة تحيلنا إلى مفهوم المجازفة، سهل جدّا في حالات التمرّد والعصيان والانقلابات تجميع النّاس وحشد الجماهير، ولكن المميّز والذّي يصنع الفارق من خلال كلّ هذا هو وجود تلك النخبة أو الجماعة التّي تمتلك من الشجاعة ما يكفي لتولي السلطة والمسؤولية الكاملة مهما كانت النتائج، وبالفعل فإنّ نجاح أيّ ثورة وما يميّزها عن باقي النشاطات السياسية المذكورة هو وجود تلك الجماعة من الشجعان الذّين يجازفون بكلّ شيء في سبيل تحمّل مسؤولية ما صنعت أيديهم وما تسفر عنه الأحداث، وبالتالي نفهم من كلّ هذا بأنّ التأسيس السياسي مهما كان سواء بعد ثورة أو من دونها، لن يكون ناجحا مطلقا إلاّ إذا توفّر عنصر الشجاعة كفضيلة سياسية تميّز مجموعة عن غيرها وهذه المجموعة وحدها من يمكنها قيادة البلاد وتحمّل المسؤوليات، وهي ما تكوّن في النهاية مجد المجال العام، وتدفع الآخرين إلى إكمال الطريق وتخليد تلك الشجاعة من خلال التأسيس الفعلي بسور المدينة أو الدولة أو الجمهورية.

–الوعد والعهود المتبادلة: إنّ التأسيس الذّي يحفظ شجاعة الأبطال ويخلّهم إلى الأبد يحتاج إلى رباط مقدّس إن صحّ التعبير هنا، وقداسة هذا الرباط تتأتى من ارتباطه بالإنسان في حدّ ذاته، ليست في القوانين ولا الدساتير ولكنّها في القوة التّي يمنحها الإنسان لكلّ شيء يفعله، وتتجلى هذه القداسة في الوعود والعهود المتبادلة من طرف المجموعات البشرية خلال فعل التأسيس، عادة ما يكون نظام الحكم ملكيا أو استبداديا وحتى وإن كان يخضع للقوانين فإنّه يحتكر المجال

العام لنفسه ويحجبه عن الرعايا[1]، فيكون بذلك أيّ نظام حكم هو عبارة عن قرار شخصي وفردي للملك أو الطاغية، ولكن في حالة الحكم الجمهوري أو حكم المدينة فالوعد المتبادل بين المؤسسين هو شرف الجمهورية، الوفاء لتضحيات الأبطال وتجسيد شجاعتهم هو ما يوجّه عملية التأسيس فيكون بذلك أيّ نظام أو قانون نتاج وعد متبادل واتفاق شامل من كلّ الأطراف، وهو الشيء الذّي سعت الثورة الأمريكية إلى تحقيقه، الربط بين المواطنين الذّين شاركوا في الحدث، والمحافظة على روح الثورة التّي وجهت الأفعال وقادت نحو التأسيس، تلك الوعود والعهود بين البشر بالالتزام بالفعل السياسي تتجسّد من خلال التأسيس الفعلي للكيان الجديد.

يفترض من هذا الكيان أنّه يحافظ على العلاقة بين المواطنين ويحافظ كذلك على المكتسبات التّي خلّفتها الثورة، وبالنتيجة فإنّ البشر يحافظون دائما على ما خلقت أيديهم، ولا يوجد أجلّ من فعل التأسيس الذّي يجسّد بالفعل قوة العهود البشرية ومتانتها، واستمرار التواصل فيما بينهم، حتى تصبح كأنّها علاقة أبدية لا تزول، والملاحظ من خلال كلّ هذا أنّ أرندت تولي أهمية كبيرة للبشر ككثرة وليس للإنسان وهذا ما تمّ توضيحه من قبل، وكذلك نجدها في كثير من الأحيان تميل نحو الميتافيزيقا في تفسيراتها السياسية، فالعهود والوعود والشجاعة هذه القيم السلوكية البشرية، هي محرك رئيسي في الفعل البشري الذّي يتجسّد بالتأسيس وكأنّ الكيان السياسي الذّي تخلّفه الثورة هو نتاج تلك القيم الكثيرة التّي يبذلها البشر فيما بينهم لتحقيق الغرض من وجودهم الخاصّ بل لنقل إنّ الوعود في حدّ ذاتها تمثّل الوجود الخاصّ للبشر الذّي ينكشف من خلال التأسيس بمعنى أنّ هذه القيم تكشف عن نفسها وعن ذات البشر الخاصّة الفريدة من خلال التأسيس، وهو التميّز الفريد الذّي تؤكّد عليه دائما، ليس تميّزا في الشكل واللون ولا العرق والدّين ولكنّه تميّز باطني لا يظهر ولا ينكشف إلاّ من خلال الفعل السياسي نفسه، ولا يتجسّد إلاّ بالتأسيس من خلال سور المدينة الدولة.

تعتبر العهود وسيلة جمع أو بالأحرى قوة جمع، تؤلّف بين بني الإنسان المتفرّدين، و"أنّ أصل الكيان السياسي المدني هو في الوعد والالتزام المتبادلين لمكوّناته"[2]، تجمع البشر مع بعضهم البعض يتمّ بواسطة العهود والوعود المتبادلة فيما بينهم

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص183.

[2] المصدر السابق، ص249.

بالعمل للصالح العام والثقة الكبير في حرص كلّ واحد من المجموعة على الآخرين، وأنّه سيلتزم بوعده تكون هذه المكوّنات الابتدائية هي النشوء الأولي للعمل السياسي، بواسطة تلك الوعود تصاغ القوانين والدساتير، وهذا يعني بأنّ هذه القيم هي شروط أولية للعمل السياسي، فتنظيم هذا العمل يحتاج إلى الجهود المشتركة للبشر، بعيدا عن الدوافع الفردية، التّي تشكل أساس الشرّ لدى الإنسان، تعتبر أرندت أنّ الاجتماع البشري يضبط الطبيعة الشريرة للإنسان والتّي تميل إلى الفردية "بواسطة روابط معتادة ووعود متبادلة، إنّ الأمل بالإنسان في فرديته يكمن في أنّ البشر وليس الإنسان الفرد يسكنون الأرض ويشكّلون عالما فيما بينهم"[1].

يكمن الأمل السياسي في أنّ الوعود والعهود وحدها تستطيع أن تخلّص البشر من آثامهم التّي تترتّب عن الفردية والأنانية الخاصّة، وهنا نفهم لماذا جعل الإغريق الحرية حكرا على الرجال الذّين تحرّرا بالفعل من هموم الحياة، هذا التحرّر يعني التخلّص من الفردية والأنانية والاستعداد المطلق للارتباط بالغير وهذا الارتباط يكون من خلال العهود المتبادلة، بمعنى أنّ للإنسان قوة طبيعية لا يمكن أن تظهر إلاّ إذا "اشترك البشر جميعا لغرض الفعل، وهي ستختفي إذا تفرّقوا أو تخلّى أحدهم عن الآخر لأيّ سبب من الأسباب"[2]، قوة البشر الطبيعية لا تظهر إلاّ تجمّعوا مع بعضهم البعض، وهذا تأكيد من أرندت على أهمية البشر في تجمعهم، تمييزا لهم عن الإنسان الفرد الذّي يسكن المجتمع في بيته الخاصّ وأسرته وفي علاقاته الحميمية، بوسع البشر أن يكونوا خالقين للعالم الذّي يسكنونه وهذا العالم هو نتاج تجمعهم مع بعضهم، وتلك القوة هي ما يخلق العالم، ولا يتمّ الحفاظ عليها إلاّ "بالترابط والتجمّع والتعاهد، وهي الوسائل التّي يتمّ بواسطتها الإبقاء على القوة في الوجود"[3].

ينبثق التأسيس عند أرندت في ذلك الفعل الذّي ينتج عن القوة البشرية الطبيعية في التجمّع، وهذا يعني بأنّ التأسيس السياسي للكيان الجديد ينبثق عن تلك القوة الجماعية للبشر في وجودهم مع بعضهم وما يضمن استمرار فعل التأسيس

[1] المصدر نفسه، ص252.

[2] المصدر نفسه، ص253.

[3] المصدر السابق، ص253.

هو الوعود التّي يتمّ تبادلها فيما بينهم، وحين ينجح البشر في الإبقاء على القوة دونما انتقاص والتّي انبثقت في ما بينهم إبّان القيام بأيّ فعل أو عمل، فم يكونون أصلا في عملية تأسيس وتكوين هيكل دنيوي مستقرّ لاحتواء قوة الفعل المتجمعة فيهم"[1]، بالاجتماع ينتج الفعل ويختفي إذا تفرّق البشر، وفي هذا الاجتماع تكمن القوة وتخرج إلى الفعل وتتجسّد من خلال التأسيس الجديد، يكون رابطها الذّي لا يزول هو في الوعد المتبادل بين البشر وهيكلها الذّي يمنحها الاستقرار هو القوة المجتمعة للبشر والذّي يجسّدها في هيكل خاصّ هو الفعل الذّي يتوّج كلّ تلك الجهود الخاصة لأولئك البشر، يعني بأنّ التأسيس هو خاصّة بشرية تميّز مجموعة عن أخرى، بل هي خاصّة الخاصّة ولا يمكن أن تكرّر في التاريخ مرتين وبنفس الطريقة، وكلّ ثورة حاولت تكرار أحداث ثورة أخرى وتقليدها منيت بالفشل لأنّها ألغت الخصوصية التّي تمنحها الشعوب لثوراتها، وقضت على تلك القوة التّي تمدّ الفعل بالأساس لتجسيد التأسيس الجديد، و"أنّ قواعد القوة تقتضي بأنّ القوة هي الصفة الإنسانية الوحيدة التّي تخصّ حصرا المجال الدنيوي المشترك الذّي فيه يشارك البشر في فعل التأسيس استنادا إلى قطع العهود والحفاظ عليها، ولعلّ هذه في ميدان السياسة هي أسمى الملكات الإنسانية"[2].

تتجسّد القوة وتتميّز عن العنف في أنّ هذا الأخير هو حالة ما قبل سياسية ناتجة عن تجمهر الحشود الغاضبة، والغضب هو الطبيعة الإنسانية التّي تدفع إلى العنف، فيما أن القوة هي حالة طبيعية تتجسّد من خلال العهود المتبادلة وتضمنها الثقة في الأطراف التّي تشكّل هذا الوعد، وهذه الثقة لم تنشأ عن معتقد مشترك وإنّما عهود متبادلة "[3]، وقد كانت الثقة هي واحد من العوامل التّي تؤدّي إلى الثورة، وهي في الوقت نفسه واحد أيضا من العوامل التّي تؤسس للكيان الجديد، فالعهد والوعد حتى يصبح قوة يحتاج إلى الثقة لتوثيقه لدى البشر قبل أي ميثاق مكتوب.

لم تنسى أرندت مسألة التعويل على العهود والوعود في ضمان المستقبل، وهي ما تسمّيه "الاقتدار وعدم التوقّع"، وينتج هذا الشكّ في قدرة الوعد على الاستمرار بالنسبة إليها من ظلمة القلب البشري الذّي لا يستطيع أن يضمن من سيكون

[1] المصدر نفسه، ص253.

[2] المصدر نفسه، ص253.

[3] المصدر السابق، ص265.

غدا، وكذلك من استحالة توقّع نتائج فعل ما وسط متساوين لديهم نفس القدرة على الفعل[1]، وفي عدم التعويل عل النفس وعلى الآخرين يكون ثمن الحية التّي يدفعها البشر، إنّ مهمّة قطع الوعود هي التّي تقضي على تلك الظلمة المزدوجة للشؤون البشرية حسب أرندت، وهي الخيار الوحيد أمام البشر للتحكم في النفس وفي حكمهم على الآخرين، فبدون ملكة قطع الوعود يصبح التوقع بشأن المستقبل أمر يقضّه مبدأ اللاّيقين، وتصبح بذلك هذه الملكة من دون جدوى في مجال الشؤون البشرية، والمقصود هنا أنّ هذه الملكة تضمن نفسها وتضمن الآخرين عن طريق الثقة والبشر ليس لديهم خيار آخر إذا اجتمعوا مع بعضهم إلاّ بواسطة الوعود التّي تضمن قوتهم وتخرجها إلى الفعل، وفي وسع البشر أن يتجاوزوا على أخطاء بعضهم البعض عن طريق العفو فهو محايث للفعل البشري، ويمنح القدرة على الاستمرار معا ويمنح الوعد الصلابة اللازمة ليكون جسرا نحو المستقبل وكضمان على نية البشر الطيبة إن صحّ التعبير.

تعوّل أرندت على مجموع القيم الأخلاقية والتّي تسمّيها القواعد الأخلاقية في توجيه الحياة السياسية وبدونها لا يمكن أن يكون أيّ تنظيم سياسي مهما كان وذلك لأنّ هذه التنظيمات تكون فقط بتجمّع البشر معا أي تستند إلى الكثرة وتلك الكثرة تبثّ فيها من الخصوصيات البشرية والتّي تعدّ القواعد الأخلاقية من ضمنها، "وهذه القواعد الأخلاقية هي القواعد الوحيدة التّي لا تطبّق على الفعل من الخارج، من ملكة يفترض أرفع أو من تجارب خارج مناط الفعل. إنّها قواعد تنتج على العكس مباشرة من إرادة العيش مع الآخرين على جهة الفعل والكلام، وبالتالي فإنّها بمثابة مراقبة مبنية داخل ملكة الشروع في مسارات جديدة لا تنتهي"[2]، وعليه فهذه القواعد هي آليات مراقبة ذاتية من طرف البشر لما يفعلون ويقولون معا، وهي مرتبطة أساسا بالولادات الجديدة وهذه الأخيرة هي قطع الصلة مع الماضي والصيرورة التاريخية والتكرار، تعتبرها أرندت بمثابة البداية الجديدة للبشر بداية عهود جديدة ووعود تقطع وعالم متجدّد من جيل إلى جيل آخر، فالولادة هذا الحدث البشري الضخم هو تغيير وإعلان عن قدوم شيء جديد إذا تمكّن البشر من التواجد معا والتواصل عن طريق الوعود والعهود والارتباط بالفعل والكلام لتشييد عالمهم الجديد.

[1] حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر السابق، ص266.

[2] حنة أرندت، الوضع البشري المصدر السابق، ص268.

4-التأسيس السياسي يولد من رحم الثورة: كان تركيز حنة أرندت في حديثها عن التأسيس السياسي، على فكرة البشر وجود الكثرة، يعتبر هذا المفهوم أساسيا في فهم الثورة وفهم التأسيس السياسي بعدها، لا تهتم أرندت بوضع القواعد والشروط التّي من خلالها ينجح البشر في إقامة عالمهم المنشود، ولم تهتمّ كذلك بتفضيل الأنظمة السياسية بعضها عن بعض، لكنّها اهتمت بتوضيح المفاهيم السياسية التّي كانت مشوّهة عبر القرون، وبالنسبة إليها توضيح هذه المفاهيم يجعل البشر أكثر انفتاحا على عالمهم وأكثر قربا منه.

باشرت أرندت البحث بنفسها في تاريخ الثورات وتاريخ الفكر السياسي برمته لتقف على أهمّ اللحظات التّي استطاع من خلالها البشر الوصول إلى مفهوم واضح عن الحرية وإقامة صرح دائم لها للمحافظة عليها ككنز كان غنيمة ثورة أو نتيجة بطولة من البطولات التّي يجسّدها التاريخ اليوناني والروماني، وخلال هذا البحث استطاعت أن تقف بالفعل عند أهمّ تلك اللحظات، وهي لحظة العثور على الحرية، تلك اللحظة هي في الحقيقة فعل تتمّ مشاهدته وتوثيقه، فعل واضح للمشاهد كما هو للذّي يمارس الفعل بنفسه، لقد كانت تلك اللحظات تظهر خلال الثورات التي حدثت في التاريخ الحديث، وقد كانت تلك الممارسة الفعلية والتنظيم الذّي اتخذته الشعوب خلال الثورة هو بوادر التأسيس الجديد، فأرندت تؤمن بقدرة البشر على خلق الحرية وعلى خلق عالمهم الخاصّ، وقد وقفت على هذا الفعل من خلال دراستها لتاريخ الثورات، لاحظت بالفعل بأنّ الشعوب كانت تقوم بتنظيم نفسها في تشكيلات سياسية مهمّتها مناقشة القرارات السياسية وتداولها، والاستماع إلى الآراء المختلفة وتقديرها، لقد كانت تلك التنظيمات هي أولى بوادر السلطة الجديدة والتنظيم السياسي الجديد.

تظهر بوادر التنظيم الجديد إبّان الثورات وهذا ما لاحظته أرندت من خلال اطلاعها على تاريخ الثورات الحديثة، هذا التشكيل يقوم به الشعب إذ ينظّم نفسه تلقائيا في مجالس شعبية أو دوائر شعبية كما حصل في الثورة الأمريكية، وحتى في ما سمي خلال الثورة الفرنسية بالجمعيات الشعبية، وأطلق عليه في روسيا مجالس السوفيات(Rat لقد كانت هذه التنظيمات عفوية نتجت خلال الثورة، وهي بمثابة بوادر تنظيم سياسي جديد، لقد كانت مهمّة هذه التنظيمات مناقشة

القرارات السياسية، والمشاركة في الشؤون العامة بكلّ حرية، وقد كانت كذلك متاحة لكلّ المواطنين بدون استثناء، لقد منحت للشعب لأوّل مرّة في تاريخه قسطا من المجال العام حيث يمكنه الظهور والتعبير بشكل علني عن آرائه، لقد حفظت مكانة الإنسان وبيّنت وجوده الخاصّ والجوهري والفريد، تميّزت تلك التنظيمات بالفرادة والاختلاف بين كلّ الأقطار التّي جرت فيه الثورات، وما ميّزها أكثر هو البداية العفوية لها من دون سابق تخطيط أو ترتيب يذكر، لقد حملتها الثورة في طياتها، بمعنى أيّ نظام سياسي جديد يبدأ يكون نتيجة ثورة من الثورات، وهو صنيع الشعب الذّي يقوم بتلك الثورة، هو خلق جديد يقوم به الشعب لأوّل مرة يحفظ بواسطته الحرية التّي من أجلها كانت الثورة.

تطلق أرندت على هذا البدء الجديد بروحية الثورة، وهي شيء من التميّز الفريد والاختلاف والفرادة لشعب من الشعوب، الروحية هي روح الشعب وتميّزه وتفرّده عن غيره من الشعوب، وقد تكون روح جيل من الأجيال دون الأجيال التّي سبقته، وهذا ما يجعل أرندت لم تميّز نظام دون غيره، ولم توصي ولم تمدح أيّ نظام سياسي مهما كان، فهي وفية لما يمكن أن يقرّره البشر معا خلال الثورة، وهذا القرار والامتياز هو روح نظامهم وهو حريتهم الخاصة، بمعنى هو بيت الحرية الذّي يبحثون عنه، وأيّ تأسيس فيما بعد يفشل في الحفاظ على تلك الروح الثورية وذلك البدء الجديد الذّي كان خلال الثورة فهو بالتأكيد تأسيس فاشل غير دائم ولا مستقرّ، فما يمنح الاستقرار والدوام للتأسيسات جميعا هو أن تحافظ على بيت الحرية وتمنح الحقّ لكلّ المواطنين بالمشاركة في الشأن العام كما قرّروا هم بأنفسهم ذلك خلال الثورة[1]

تذهب أرندت إلى أنّ الأنظمة السياسي مرتبطة ببداياتها، وهذه البدايات غالبا تكون من خلال الثورة، وتربط بذلك بين الخصوصية الشعبية لبلد من البلدان وثورته، ومن ثمّ نظامه، خصوصية شعب من الشعوب هي ما يلهم الروح التّي تشعل الثورة وتجعلها مستمرة لحدّ إقامة بناء دائم حيث يمارس فيه المواطنون حريتهم الخاصة وهذه الحرية هي حقّ الظهور في المجال السياسي عن طريق الفعل، وإبداء الرأي والمشاركة الفعالة في الشؤون العامة بكلّ جرأة وشجاعة، مع امتياز الانكشاف على الآخر، ويرتبط هذا الموضوع مباشرة بمفهوم السياسة لديها، إنّها لا تعني أكثر من الإعلاء واكتشاف

[1] انظر حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص340، 341.

القيم الإنسانية[1]، كالشجاعة، والتوق للتميّز ومشاركة الآخرين والتواجد معهم، هذه القيم الإنسانية هي ما يميّز السياسة عن غيرها، ولكن عندما يتحوّل التوق إلى التميّز نحو التعطّش للسلطة تضيع السياسة ويحلّ محلها الاستبداد، وهذا يعني أنّ الأساس في السياسة هو إظهار القيم البشرية وأحسن ما في الوجود الإنساني، هو وجود البشر بالذات ولكن عندما يميل الهدف نحو شيء آخر تصبح السياسة مكان للاستبداد والإجرام والكذب[2].

–البدء بشيء جديد: التأسيس بالنسبة لحن أرندت هو القدرة على البدء بشيء جديد تماما لم يكن موجودا على الإطلاق، وهذه القدرة يتمتّع بها الإنسان، وهي توجد مع كلّ بشر يولد في هذا العالم، "المهمة الثانية للثورة، وهي التحقّق من بقاء الروح التّي منها انطلق فعل التأسيس، وتحقيق المبدأ الذّي ألهم هذا الفعل وهي مهمّة [...] في غاية الأهمية من أجل بقاء الكيان السياسي الجديد"[3]، فالتأسيس هو مهمة للثورة، التّي ألهمها الفعل، وهو استمرار للروح الثورية وتجسيدها، وهذا يعني بأنّ التأسيس ليس مجرّد نظام سياسي وهيكل للحكومة الجديدة يديره أشخاص، إنّما هو العالم الذّي يقوم البشر بإنشائه معا من أجل متعتهم الخاصة، هو العالم حيث تظهر الحرية للعيان، وتمارس وترى، تكون مشاهدة من قبل الآخرين، ويشهد عليها الزمن بالذاكرة، التأسيس هو نصب للحرية أين يستمرّ البشر في لقاء بعضهم البعض ومناقشة مختلف المواضيع التي تكون ذات صلة بالشأن العمومي لحياتهم العامة، هو نقطة انعتاق من ربق الحاجة والفقر، وشؤون الحياة الخاصّة والاجتماعية، للتعبير عن كينونة متخفية أصيلة بلغة هايدجر، فالتأسيس هو وضع الوجود الخاصّ محلّ المشاهدة والاستمتاع بفعل ذلك مع الآخرين، إنّه يمثّل لأرندت أفق البشرية الذّي تصل إليه عن طريق السياسة وحدها.

[1] انظر المصدر نفسه، ص413، 414.

[2] المصدر السابق، ص166.

[3] المصدر نفسه، ص175.

تربط أرندت بين مفهوم التأسيس وتجسّده كهيكل يحمي الحرية، بين البداية التّي تسيّره وتبلوره حتّى قبل أن يوجد، "وأنّ تقواهم ستكون عندئذ كامنة في ربط أنفسهم ببداية ما"[1]، وهذه البداية يحدّدها الشعب الذّي قام بالثورة، وقد تحدّثنا في ما سبق عن الدّور الذّي يلعبه الشعب خلال الثورات وكيف ينظّم نفسه وذلك التنظيم هو بمثابة بوادر لنظام جديد، وتلك هي البداية التّي تريد أرندت التأكيد عليها، وهي نفسها من تجعل الكيان الجديد يستمرّ ويستقرّ، "فقد كانوا على صواب في أن يستمدّوا الاستقرار والسلطة لأيّ كان سياسي معيّن من بدايته"[2]، فالبداية هي التّي تحدّد شكل النظام واستقراره ودوامه، ونوع السلطة التّي يرتبط بها النّظام ومن أين تستمدّ، وهو الشيء الذّي دفع أرندت إلى الاستنتاج بأنّ كلّ ثورة فشلت لأنّها لم تستطع أن تربط بين الكيان الجديد وبدايته، وهو ما لاحظته في الثورة الأمريكية، فقد استطاعت هذه الثورة المرور إلى التأسيس ولكنّها فشلت في الحفاظ على البداية وقدسيتها، وبالتالي ضاعت كلّ الجهود التّي بذلت خلال الثورة، وضاعت الروح الثورية التّي وجهت الشعب الأمريكي، وأصبح مجدّدا يغوص في المجهولية بعيدا عن المجال الذّي من أجله قام بالثورة.

تلك المجهولية التّي تخلّفها الثورات في حالة الفشل، هي ابتعاد المواطنين عن الشأن العام وانصرافهم إلى متع الحياة الخاصّة، وعدم اهتمامهم بالسياسة، هو ما يشكّل الهوة العميقة التّي لا يمكن ردمها بين الإنسان وعالمه، لقد كان الذّي أرادته أرندت هو التعبير عن هذه الإشكالية العويصة التّي يترتّب عنها الكثير من الأمور في مجال السياسة، منها الاستبداد والإجرام والأنظمة التوتاليتارية، كلّ هذه تمثّل علامة على انسحاب الإنسان من عالمه، وهي تحاول عن طريق مشروعها الوصول إلى الشروط الملائمة التّي من شأنها إعادة الإنسان إلى العالم، فهذه العودة هي عودة الإنسان إلى ذاته، ووجوده، حيث تعتبر أرندت أنّه ما من طريقة ليعبّر بها البشر عن وجودهم الخاصّ الضمني الفردي الذّي لا يطلّع عليه غيرهم، إلاّ من خلال التواجد مع الآخرين في مجال السياسة، وهي بذلك تؤكّد أنّ أيّ ثورة من الثورات لا تكون كذلك إلاّ إذا كان الهدف منها هو المطالبة بالحرية والتأكيد عليها بالفعل والممارسة، فهدف السياسة في النهاية ليس سوى الحرية.

[1] المصدر نفسه، ص290.

[2] المصدر السابق ص290.

يستمدّ التأسيس قوته من البشر الذّين قاموا بتكوينه ومن البداية التّي ربطت بينهم وجمعتهم معا، وليس من شيء خارج عنه، لا تعترف أرندت بأيّ سلطة غير سلطة البشر على عالمهم الخاصّة، وبالتالي فالتأسيس يأخذ سلطته الخاصّة من بدايته التّي انطلق منها وشكّلته، وهي بهذا تريد أن يكون البشر هم الأسياد على عالمهم، والذّين قاموا بخلقه، ولا يمكن أن تستمدّ السلطة من شيء خارج عن الإنسان، فمادام التأسيس هو وجود بشري خاصّ وتعبير عن هذا الوجود وكيف يريد البشر أن يعيشوا معا فإذن كلّ سلطة تنتج عن هذا التأسيس وتتحكّم فيه تكون مربوطة ومرهونة بقوة البداية التّي ألهمت التأسيس وجاءت به إلى الوجود، "الذّي يضمن الاستقرار للجمهورية الجديدة هو السلطة التّي كان يبطنها فعل التأسيس ذاته وليس الإيمان بمشرّع خالد"[1]، وهو تأكيد على أنّ السلطة في الكيان الجديد مستمدة من الفعل في حدّ ذاته بصفته الكلمة الأولية السابقة عن الكيان السياسي.

حينما تربط أرندت بين التأسيس والبداية الملهمة له، فإنّها بالأكيد تؤكّد بشكل قطعي بأنّ كلّ البدايات استثنائية وغير متوقعة، فهي تبدأ بشكل عفوي غير مسبوق ولا مخطّط له، "إنّه من طبيعة البداية أن يكون فيها مقدار ما من الاعتباطية التامّة، إنّها ليست فقط غير مربوطة بسلسلة موثوقة من السبب والنتيجة"[2]، بداية تكون بدون مقدّمات ولا أسباب، ولا نتائج، ولا تتعلّق بالعلل ولا بشيء آخر يكون هو سبب وجودها، بمعنى وجودها متروك لأمر الصدفة المحضة، وهي بهذا غير مرتبطة بمكان وزمان معينين، لأنّها تتبع قانون الشؤون البشرية غير المستقرّ ولا الدائم، وتتعلّق بالبشر أنفسهم ولذلك فهي ليس لها وقت محدّد ترتبط به، ولا يمكن التنبّؤ بها على الإطلاق، "وللحظة ما، لحظة البداية، يبدو الأمر كأنّ المبتدئ قد ألغى السلسلة المتعاقبة للصفة المؤقتة الزائلة ذاتها، أو كأنّ الفاعلين قد أبعدوا عن النّظام المؤقت الزائل وعن استمراريته"[3].

[1] المصدر السابق، ص291.

[2] المصدر نفسه، ص301.

[3] المصدر نفسه، ص301.

تقطع بهذا المعنى لحظة البداية سلسلة التعاقب المتكرّر للأحداث التاريخية، وللصيرورة الزمانية للأحداث، عندما تظهر من اللاّمتوقّع ومن لاشيء لتعلن بداية تاريخ جديد يكتبه البشر وعالم جديد يتمّ إنشاءه، فالبداية عند أرندت هي إعلان عن تأسيس جديد، وحدث جديد يخلقه البشر معا، وهي تاريخهم الذّي يكتبونه معا، ويحفظونه من خلال التأسيس له بالدّول والمدن، وتلك القدرة الخلاقة على المحافظة على سرّ البداية وحفظه إلى الأخير، حتى يتمّ استبداله من طرف جيل آخر وبشر آخرون وهو التجدّد الذّي تمنحه الولادة للعالم، في البداية لا يمكن العودة إلى الوراء أبدا، ولا تقليد نموذج قديم، فهي خلق جديد غير مسبوق وغير موجود، وهو القدرة التّي منحت للبشر في حال تواجدهم معا، عن طريق الحرية وبالحرية، وقدرتهم كذلك على الفعل والكلام، لإثبات الحضور وإبرازه للآخرين، حتّى يكونوا قادرين على الحكم عليه ومناقشته.

تقديس الولادة جرى في التراث الروماني وهو ما تأخذه أرندت وتربطه مباشرة بالسياسة، بداية مولود جديد حياة جديدة هو بداية قصة جديدة تروى وتتداول، "توكيد لقدسية الولادة بحدّ ذاتها، وأنّ خلاص العالم يكمن في أنّ الأجناس الإنسانية تعيد توليد نفسها باستمرار غلى الأبد"[1]، مع كلّ ولادة هناك أمل متجدّد في أنّ العالم سيتغيّر قدرة القادمين الجدد على تغيير العالم، هذا تؤمن به أرندت، إيمان مطلق في قدرة البشر على تغيير عالمهم، وما يجعل هذا الإيمان مستمرا هو الولادة إنّها ليست ميلاد بشر فحسب، ولكنّها ميلاد متميّز متفرّد يحمل اللاّمتوقّع، لقد كانت الجمهورية الرومانية تحتفي بمواليدها الجدد لأنّهم يحملون تغييرا جديدا دائما، تأسيس روما واستمرارها مرتبط بالبشر الذّين يولدون فيها، مجدها وتاريخها يرتبط بهم، وهذا ما يعني بأنّ السياسة ليست قدرا محتوما، ولا صيرورة تاريخية ولكنّها خلق بشري يقع تحت يد البشر فقط، بصفتهم بادئون، لديهم القدرة على بدء شيء جديد غير متوقّع، شيء لم يكن في الحسبان، فقط عندما يتدخل البشر تزول الحتميات والضرورات، هذا إيمان عميق من طرف أرندت بالبشر وقدراتهم التّي تنفلت من قوانين الطبيعة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، فقط البشر بوسعهم فعل ذلك، وفق لإرادتهم الحرة.

[1] المصدر السابق، ص309.

يولد البشر وهم مجهّزون بالفعل لأداء هذه المهمة العظيمة في إيجاد بداية جديدة غير متوقعة لعالمهم الخاصّ، كما هم مجهّزون كذلك لخلق عالمهم وبناءه على الوجه الذّي يناسبهم، يملكون طاقة على أداء تلك المهمة ما لم ينشغلوا بالحياة الفردية والخاصّة، والعلاقات الأسرية، هذه وحدها التّي تثبّط قدرة الإنسان على الفعل، ما يعني "بأنّ البشر مجهّزون لأداء المهمة الإشكالية منطقيا والخاصّة بإيجاد بداية جديدة"[1]، لأنّهم هم أنفسهم بدايات جديدة، وبالتالي هم بادئون، وهذه الطاقة التّي منحت لهم في البداية تستمدّ قوتها من المولد، فالكائنات البشرية تظهر في العالم بالمولد[2]، وهذا الربط بين المولد والتأسيس السياسي هو في الحقيقة تماثل فالبشر يولدون ويوجدون بدون مقدّمات كذلك العالم السياسي يولد ويوجد بدون مقدّمات ولا أسباب، وعليه فالبشر وحدهم من يمنح هذا العالم طاقة البداية والتّي تستمدّ من طاقة بداية البشر أنفسهم وهو يولدون ويأتون كجديد إلى هذا العالم.

الميلاد في حدّ ذاته بداية وهو قصّة بادئ يأتي إلى هذا العالم، وفي المقابل مجال الشؤون البشرية هو مجال دائم التغيّر والتجدّد، مع كلّ جيل وذلك التجديد يكون على مستوى العالم نفسه، يرتبط بالبداية المقدّسة التّي انطلق منها البشر معا لبناء عالمهم الخاصّ، "قصّتها كونها كيانا مستقلاّ إنّما تبدأ بالثورة وبتأسيس الجمهورية"[3]، وإذن فالثورة هي قصّة تحكى وتاريخ يدوّن للذاكرة، والتأسيس هو دوام تلك البداية وتلك الثورة حتى تحفظ من الزوال، هو استمرار لتلك البداية وتطويق لها من النسيان، وليس بوسع شخص أن يفهم هذا التقديس الذّي ترتبط به البداية، غلاّ الذّين عاشوه وقاموا به، موجود في نفوسهم، لذلك ترى أرندت أنّ فهم الثورة يكون ذو وجهين من طرف المشاهد ومن طرف الفاعل، فالقصة تختلف بين المشاهد والفاعل، والسبب أنّ الفاعل يعطي للحدث من وجوده الخاصّ ويضفي عليه خصوصيته، على عكس المشاهد الذّي يراه بحيادية، وهو نفس الشيء بالنسبة للتأسيس فهو عزيز على قلوب من أعطوه من وجودهم الخاصّ وشخصياتهم الفريدة، وهو بالتالي يكون مكوّن من شخصيات من قاموا بالتأسيس ومن قاموا بالثورة، فهو بهذا

[1] المصدر نفسه، ص310.

[2] انظر المصدر نفسه، ص310.

[3] المصدر السابق، ص311.

مكوّن من لحمة البشر إن صحّ التعبير، بل لنقل مكوّن من أرواحهم وتفكيرهم ونفوسهم ووجودهم وتفرّدهم، تميّزهم وشخصياتهم، نظرتهم إلى العالم وآرائهم، رغباتهم وطريقتهم في العيش، ذلك هو التأسيس الذّي تراه أرندت.

يمكن أن نطرح السؤال إن كان هذا ممكنا على المستوى الواقعي؟ بالنسبة لأرندت حتى لو كان غير ممكن في عصرنا فإنّه كان ممكنا في يوم من الأيام، وهي تقصد تأسيس روما وتأسيس المدينة الإغريقية، وإن كان ممكنا في ذلك الزمن فلماذا لا يكون ممكنا اليوم، فكانت نتيجة بحثها أنّ الذّي تميّز به أولئك البشر عن غيرهم هو ولعهم بالمجال العام والحرية، ورغبتهم الكبيرة في التميّز وفي حفظ ذكراهم، وفي صنع تاريخهم بأمجادهم، وطريقتهم في ذلك كانت عن طريق السياسة، فقاموا بتأسيس مدنهم وجمهوريتهم التّي تحمل نفس المبدأ الذّي انطلقوا منه معا، كما أنّها وجدت تأكيدا فريدا على أهمية الكثرة، والتواجد مع الآخرين وأثره الفعال في إقامة السياسي، فأفعال أولئك البشر مجتمعين هي ما ينتج العالم ويخلقه، وبهذا يمكننا أن نقف على أحد أهمّ الركائز في التأسيس وفي تجاوز فشل التأسيس وهو البشر أنفسهم وليس شيئا آخر، ليس البشر من دم ولحم بل البشر كتفكير وروح ووجود وشخصية وتميّز ورؤية متميّزة للعالم، فهذا الأخير هو في النهاية مصنوع من سور الرؤى التّي يمثّلها كلّ واحد من البشر الذّين يكوّنونه.

لكن السؤال الذّي يمكن طرحه، كيف يتحقّق هؤلاء البشر؟ في الحقيقة أرندت كما بيّنا لم تتحدّث عن تكوين البشر كما فعل من قبل أفلاطون أو غيره من الفلاسفة، وبوسعنا أن نضيف أنّ طاقة البداية تلهم الفعل كما تقول هي ولكن البشر هم في النهاية مواليد مجتمع ومنظومة فكرية وتربوية خاصّة وعرقية ودينية، لذا يصعب المحافظة على التفرّد الموجود في الطبيعة، وعليه يكاد يكون مستحيلا تحقيق فكرة أرندت عن هؤلاء البشر، ومع هذا لا نستطيع الكفّ عن الأمل معها بعودة البشر لعالمهم، و الشيء الذّي جعلها تتمسك بالفكرة في رأيي هو ثورات العصور الحديثة وما بعدها، فهناك بالفعل رغبة دفينة لدى البشر للعودة إلى عالمهم الخاصّ في السياسة.

–تأسيس الحرية: السياسة ليست شيئا آخر غير الحرية، هكذا تعرّف أرندت السياسة، والثورة ليست كذلك إلاّ إذا كانت تؤسّس للحرية، ما معنى هذا؟ المعنى هو أنّ التأسيس الذّي تنشده حنة أرندت من خلال كتاباتها ليس سوى

تأسيس الحرية وإيجاد بيت دائم لها، "فكرة تأسيس كيان سياسي يضمن المجال الذّي يمكن للحرية أن تظهر فيه"[1]، هذا ما يريده البشر عندما يقومون بالثورات وعندما يرفضون الانصياع للظلم، لا يكون البشر مرتاحون إذا شعروا بأنّ عالمهم ليس ملكهم، أنّهم غرباء عن هذا العالم الذّي يعيشون فيه، كما تحدّثنا سابقا التأسيس هو لحمة البشر، وإذن عندما لا يشعر البشر بأنّهم مشاركون في عالمهم فإنّهم لا يرغبون البتة في دخوله، أو الاقتراب منه، سيجعلونه ينهار، وهذا ما تحذّر أرندت منه في كتابها ما السياسة؟ العالم ينهار لأنّ البشر ينسحبون منه، وينفرون منه، لا سيطرة لهم على هذا العالم ولا قدرة لهم على المشاركة فيه، اختفت القدرة على الكلام والفعل، والأهمّ القدرة الخلاقة على التواجد مع الآخرين، والانكشاف على الآخرين، والتوق للتميّز، لقد تدمّر هذا العالم تقول أرندت لقد أصبح صحراء قاحلة، فقط لأنّ البشر غير متواجدين فيه.

–الحرية بداية: الرغبة في التواجد مع الآخرين والتجمّع معهم وإبداء الرأي، الخروج في ثورة والرفض الذّي يبديه البشر للأوضاع السياسية السائدة، كانت بكلّ حرية، أو هي دلالة على الحرية وممارسة الحرية، وعليه فالحرية هي البداية المقدّسة التّي ينطلق منها البشر بصفتهم أحرارا تجمّعوا وتكلموا وسمع بعضهم البعض، وتجادلوا فيما يخصّ مصالحهم، بكلّ حرية، فالبداية التّي تؤكّد عليها أرندت هي الحرية في حدّ ذاتها وهي الهدف الذّي من أجله توجد الثورة، وهي التّي تلهم فعل التأسيس فيما بعد لحفظها من الزوال والاندثار يجب المحافظة عليها بإقامة صرح لها أين يمكن للبشر مزاولة حريتهم في الوقت الذّي يريدون دون قيود وضغوط، ولقد ناقشنا بالفعل من قبل في محاور سابقة ما تعنيه الحرية بالسبة لأرندت وكيف يتمّ ممارستها، وهذا ما يحلينا بالضبط إلى فكرة أنّ التأسيس ما هو سوى صرح وبناء للحرية، وليس اختيار أشخاص ينوبون عنّا في إدارة البلاد، بل ليس أشخاصا يديرون شؤون اجتماعية وتوزيع الأدوار من أجل الحاجات الاقتصادية، فعندما تتحوّل الثورة من الحرية إلى إدارة المسائل الاجتماعية تنهار وتفشل، وهو الشيء الذّي حدث في روسيا خلال الثورة البلشفية، لقد ماتت مجالس السوفيات مجالس الحرية، وانتقل الدّور إلى الإدارة الاجتماعية فكانت

[1] المصدر السابق، ص173.

مهمة الثورة هي إدارة المسائل الاجتماعية وتوزيع المساعدات على الفقراء، تموت الثورة إذا اصطمت بالفقر، وتختفي الحرية إذا اعترضت سبيلها الضرورة الحياتية.

لقد فشلت معظم الثورات بالنسبة لأرندت لأنّها فشلت في تكوين الحرية والحفاظ عليها، ولم تتمكّن من وضع ضمانات دستورية لتكفل تلك الحرية[1] وتجعلها مستمرة، فلا يكفي وجود التأسيس حتى نقول بأنّ الثورة ناجحة، فهو ليس دليلا على النجاح، وهذا ما جاءت به الثورة الأمريكية، فلقد قامت بالتأسيس بكتابة دستور لجمهورية، ولكنّها لم تأت بضمانات للحرية فقد نسي الآباء المؤسسون حفظ الحرية وتأمين بيت دائم لها، لقد اهتمّ الآباء بدوام الكيان الجديد واستقراره ولم يهتموا بالروح التّي أشعلت الثورة، وبهذه الطريقة فقد ضيّعوا فرصة الحصول على الحرية وحفظها، كما فعل الفرنسيون من قبل عندما قضى روبسبيار على الجمعيات الشعبية فإنّه قد وأد الحرية في مهدها، فكان التحوّل في نتائج الثورة من الاهتمام بشكل النظام الجديد إلى الاهتمام بالمساواة الاجتماعية، والمسائل الاجتماعية كمسألة الفقر، وهذا يبيّن أنّه صعب جدّا ألاّ ينجرف البشر وراء أهوائهم وأن يحافظوا على مبدئهم الذّي منه انطلقوا في إيجاد عالمهم الخاصّ.

تتلخص الصعوبة في الثورات في الفصل بين شيئين مهمّين في الثورة، "إنّ روحية الثورة من حيث إنّ الحدث الأعظم في كلّ ثورة من الثورات هو فعل التأسيس، تتضمّن عنصرين هما على ما يبدو لنا عنصران لا يتوافقان، لا بل متناقضان. إنّ فعل التأسيس للكيان الجديد، وفعل التصميم للشكل الجديد للحكومة ينطوي على اهتمام خطير بالاستقرار والدوام للهيكل الجديد"[2]، التناقض إذن في فعل التأسيس هو محاولة ضمان الاستقرار والدوام لكيان الجديد في المقابل هناك شيء مهمّ آخر يقف على النقيض من هذا وهو في البشر أنفسهم الذّين قاموا بالفعل وقاموا بالثورة، "فإنّ الخبرة التّي على الذّين ينهمكون في هذا العمل الخطير أن يمتلكوها هي الوعي المنتعش بالطاقة الإنسانية للابتداء ببداية، هي المعنويات العالية التّي تصاحب دوما ولادة شيء جديد على الأرض"[3]، من يقع عليهم عاتق البناء الجديد عليهم أن

[1] انظر المصدر السابق، ص319.

[2] المصدر السابق، ص327.

[3] المصدر نفسه، ص327.

يكونوا على وعي تامّ بالطاقات البشرية التّي لها القدرة على بداية شيء جديد، وبالتالي فمن المستحيل ضمان الاستقرار للكيان الجديد، فهو مهدّد في كلّ مرة من قبل القادمين الجدد بفعل الحركية والتدفق للشؤون البشرية يستحيل الحفاظ عليه إلى الأبد.

كما يبيّن النصّ من جهة أخرى أنّ تلك الطاقة التّي تبطن البداية هي طاقة الحرية وهي مبدأ كلّ كيان سياسي وهي بالفعل غير مستقرة، لأنّها خاضعة لآراء وتفكير الذّين يقومون بهذا العمل والانجاز الجديد غير المسبوق، وهذا يحيلنا إلى سؤال مهمّ كيف نضمن الاستقرار على المستوى السياسي إذا آمنا بالتغيير ألا يحيلنا هذا إلى الفوضى؟

-الحرية تعبير عن الرأي: تقول حنة أرندت: "حرية التعبير عن الآراء، حقّ الإنصات لآراء الآخرين، وأن يكون في نفس الوقت مسموعا، والتّي تمثّل بالنسبة لنا مكوّنات ضرورية للحرية السياسية"[1]، وهذه الحرية تقتضي التلقائية وهي نفس معنى البداية، والبدء بشيء ما واضحة في التراث الإغريقي، الذّي تعني به بدأ بشيء ما وهيمن وهذا يوضح معنى القيادة، والقائد هو من يبدأ شيئا ما ويبحث عن مرافقين لإكمال الفعل إلى آخره، وأن تكون حرّا كانت تعني في روما القديمة عظمة الأجداد، والتّي تتجلى كلّها في تأسيس روما، والحرية بالضبط هي هذا التأسيس ويجب أن تعود إليه دائما، والتّي من خلاله تمّ تنفيذ بداية ما[2]، وبهذا المعنى تأخذ الحرية معنيين هما البداية والتّي تعني حرية البدء بشيء جديد، مع الصحبة واختيارها لإكمال الفعل، وكمال هذا الفعل يكون من خلال التأسيس، فتكون الحرية من البداية إلى غاية التأسيس هي فعل يرتبط بالكثرة من البشر، وتكوّنه آرائهم المختلفة، ما يشكّل هذه الحرية هو الرأي المتبادل والقدرة على إبدائه وسماعه، والحكم عليه من طرف الغير، فالحرية هي القدرة على إبداء الرأي وهي بذلك لبّ التأسيس وحصنه المنيع الذّي يكوّنه.

تتركّز هذه الحرية على مفهوم التلقائية، الشيء غير المخطّط له، والذّي يظهر فجأة دون مقدّمات، والتّي تبطن القدرة على الابتداء بشيء ما، وتنفيذه وإكماله إلى النهاية، مع صحبة الآخرين، هذا النّوع من الحرية يلقي الضوء على تلقائية

[1] حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص46، 47.

[2] حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر السابق، ص47.

الإنسان وعفويته، وأنّه خارج جميع التصنيفات العلمية، هو الكائن الوحيد الذّي لا يمكن التنبّؤ بأفعاله في مجال الشؤون البشرية، وعندما يكون في صحبة غيره من البشر، وهو ما قضت عليه التوتاليتارية حسب أرندت، فلم تكتف بنفي هذه التلقائية فحسب، بل وضعت حدّا لحرية التعبير عن الآراء وإبدائها علنا، وعندما يختفي الرأي تكون الحرية مهدّدة في صلبها، وتنتفي بعد ذلك من مجال البشر وبينهم، "واقع أنّ العالم يتجدّد يوميّا بفضل ظاهرة الولادة وتلقائية القادمين الجدد، والذّي هو باستمرار يجذب إلى جدّة لا يمكن التنبّؤ بها، يتناقض مع إمكانية التحديد والتعرّف إلى المستقبل. فقط عندما نسرق للقادمين الجدد تلقائيتهم، حقهم في بدء شيء جديد، عندها يمكن تحديد مسار العالم والتنبّؤ به"[1].

يقع الإنسان خارج نطاق التحديدات كلّها، فهو كائن محكوم بالتلقائية، وهذه الأخيرة هي التّي تحدّد عالمه، وتمكّنه من بدء شيء جديد، تحدّد حرية البداية، وتلقائيتها، وعفويتها، وبذلك فأرندت تؤكّد مرّة أخرى على الصلة الوثيقة بين الإنسان وعالمه السياسي، وأنّ هذا الأخير هو فقط انعكاس لصورة البشر الداخلية الفكرية والوجودية في الواقع، ومحاولة التحكّم بالبشر وإلغائهم وتعطيل عفويتهم هو إلغاء للعالم وإفساد له، لا يتمّ التأسيس لما هو سياسي ولا يمكن تجاوز الفشل الذّي وقع فيه البشر لحدّ الآن في مجال السياسة، ما لم نرفع القواعد والقوانين عن البشر ونكفّ عن تحديدهم بتعاريف ومفاهيم وأنظمة صارمة تحدّد كينونتهم البشرية، بمعنى ترك البشر لطبيعتهم الخاصة والفريدة وهي وحدها تتكفّل بالباقي، وأنّ محاولة توحيد البشر والتحكّم فيهم غير مجدية، لأنّها ببساطة تدمّر العالم والبشر معه، فهذا العالم هو البشر في مظهر آخر وصورة أخرى هو انكشاف البشر على أنفسهم، بواسطة الحرية، وبالتالي فالحرية هي التأسيس في صورته الروحية، والمدينة الدولة هي صورة تلك الحرية في شكلها المادّي الواقعي.

عانت أرندت من اضطهاد سياسي في وطنها، وسحبت منها المواطنة، لقد كان النظام التوتاليتاري آلة تقسيم وتجزئة إذ أنّه عمل على تقسيم العلاقات البشرية، وتفريق البشر، لم يعودوا بوسعهم العيش معا، ولا التواجد معا، ناهيك عن إبداء الرأي، لقد كان ما سحب من المواطن ليس أرضه ولا منزله، ولكن صحبة الآخر وحق التجمّع مع الآخرين، الحق في يرى

[1] المصدر نفسه، ص48.

ويسمع، وأن يكون فاعلا، لقد كانت التوتاليتارية بالنسبة لها قضاء على البشر، وعلى عالمهم الخاصّ، وهذا ما دفعها إلى تحرّي الحقيقة، إرادة الفهم لما يجري، بالنسبة إليها تأسيس المدينة هو تجاوز لهشاشة الشؤون البشرية، فالمدية تجمع البشر معا، ولا تفرّقهم، هم أنفسهم مدينة، إذ يكوّنها بلحمهم، وبشخصياتهم، وهو الشيء الذّي من أجله يستحقّ العيش العناء، الصحبة ووجود البشر معا، هذا ما تفتقده أرندت، وهذا ما افتقدته الثورات جميعا تقريبا، لهذا فشلت في إيجاد طريقها ولم تكلّل بالنجاح.

ينبثق المجال السياسي من الفعل المشترك من الوجود معا، ومن تبادل الآراء تلك هي المتعة التّي تقدّمها السياسة للإنسان، لقد كانت أرندت شديدة الإعجاب بالموروث اليوناني والروماني، لا لشيء سوى لأنّه في هاتين المدينتين تمّ العثور على الحرية وتداولها كواقع دنيوي، وتمّ توثيقها وشهد عليها البشر، والسرّ في هذا كلّه هو الصحبة والمعية، والآراء المكوّنه لذلك العالم، وبذلك فالتركيز في السياسة يكون على البشر وآرائهم، وعن طريق هذا تكون الحرية واقعا، وبوجود الصحبة والابتداء بشيء جديد تنبثق المدينة الدولة، وهي الوجود الفعلي والواقعي الذّي يمنح الحرية البيت الدائم الذّي يحفظها من الاندثار والزوال، ويمنح البشر فرصة لبناء عالمهم، مع التأكيد من طرف فيلسوفتنا على التلقائية وعدم الاستقرار لعالم الشؤون البشرية، بمعنى كلّ جيل هو بداية وكلّ ميلاد هو ترقّب لشيء غير متوقّع فالعالم لا يستقرّ على حال واحد، وسيكون دائما في وسع البشر إضفاء نوع من الوجود واللمسة الخاصة عليه، وهو فعلا ما يمنح العالم الاستمرار وليس الاستقرار بمعنى الجمود والركود.

ولكن السؤال الذّي يطرح هل تزال الحرية بالمفهوم الأرندتي ممكنة في العالم اليوم؟، لم تعد الشعوب تهتمّ بالتواجد معا، ولم يعد للمجال العام أيّ وجود، بالأحرى الشعوب اليوم لا تعرف ما هو المجال العام، ولا الحرية، ولا السياسة، لقد أصبحت هذه الأخيرة هي وسيلة من أجل الرفاه العام، ومن أجل تطوير الحياة أكثر فأكثر لتحقيق السعادة على المستوى الاجتماعي، وهو ما تقتضيه العدالة الاجتماعية التّي احتلت مكانا في السياسة بدل المساواة في المجال العام، أصبح هدف السياسة تطوير المجتمعات أكثر، وتطوير الإنسان من خلال دفعه للتنافس ليس سياسيا وإنما في مجال العمل والإنتاج،

والرغبة في التفوّق والتوق لها أصبح مفهوما اقتصاديا واجتماعيا، من خلال التفوّق في العمل واستغلال الطاقات البشرية والعبقرية الإنسانية في تطوير سبل الإنتاج والتكنولوجيا، بمعنى مختصر وظيفة السياسة هي رعاية المجتمع وتوفير جميع الوسائل من أجل استمرار ذلك التطوّر وهذا هو تاريخ الشعوب وحضارتهم، ليس إلاّ، ألا يمكن القول بأنّ الشعوب الحالية وجدت سبيلا آخر لإثبات الوجود غير ساحة السياسة، والاستمتاع معا غير الوجود في المجال العام، الوجود في الفضاءات الاجتماعية الأكثر عبقرية التّي أنتجها البشر، والبهجة المصاحبة لذلك في متعة رؤية ما يصنع العقل البشري، سواء فردا أو جماعة، وتطوير قيم المجتمع.

-هل لا تزال الثورات ممكنة اليوم؟: هذا السؤال تصعب الإجابة عنه، إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر حنة أرندت، التّي تعتقد بأنّ مجال الشؤون الإنسانية هو مجال اللاّمتوقّع، بمعنى يمكن بكلّ تأكيد حسب هذا الفرض الاعتقاد بأنّ الثورات لا تزال ممكنة في كلّ عصر وزمان ومكان، لأنّها ترتبط بطبيعة البشر وبتجمّعهم ووجودهم معا، فهم يبحثون من خلال الثورة عن ما فقدوه، وعمّا يريدون تحقيقه في هذا العالم، وعلى الأرض، ولهذا نجدها في كلّ أغلب مؤلفاتها تؤكّد وتدعم فكرة الثورات، بشرط أن تكون تلك الثورات الهدف منها هو التأسيس للحرية، وإيجاد مكان للبشر في العالم، فالثورة هي موقع كلّ بشري من العالم ورغبته في تحقيق ذاته انطلاقا من ذلك الموقع بفعل الرفض، رفض كلّ ما هو سائد وقديم يقف ويحول دون تحقيق الحرية السياسية، فالثورات تظهر دائما عندما تكون الجماهير مستعدّة لتولي السلطة، إثر انهيار النظام القديم[1]، وهذا القدرة على تحمّل مسؤولية السلطة والحكم، والجاهزية لذلك من طرف الجماهير التّي تقود الثورة، فتعتبر أرندت أنّ أولى بوادر الثورات هو الجاهزية لتحمّل المسؤولية، ولكن كتعقيب عن ذا الكلام ماذا لو كان الهدف شيء آخر غير السلطة وتحمّل المسؤولية الناتجة عن الحكم؟

في هذه الحالة لن يكون مجديا بالفعل وجود هذا الوعي الجماهيري بحجم المسؤولية التّي سوف تؤول إليه بعد الثورة، فبالرجوع إلى العصر الحالي نجد بأنّ السلطة والحكم هي مفاهيم بعيدة كلّ البعد عن وعي الشعوب، فهناك مطلب آخر

[1] انظر حنة أرندت، ما تعنيه الثورة والحرية حقيقة، المصدر السابق، ص08.

يريد الشعب تحقيقه من خلال الثورة، وهو مناف طبعا للهدف الذّي تسطّره أرندت ألا وهو الحرية، مطلب الشعوب المعاصرة هو التطوّر، تطوّر الحياة والإنسان، والعمل عل استخراج أكبر قدر ممكن من الطاقات البشرية التّي تولد من الذكاء والعبقرية، وأصبح هدف وجود الدّولة هو العمل على جعل هذا ممكنا وتسخير كلّ الوسائل في سبيل تحقيقه، مّا يعني تغيّر الأهداف والمطالب لدى الشعوب المعاصرة، لم يعد يعنيها زهو الحياة العامة والمشاركة فيها، ولا لذّة الحرية والاستمتاع بها مع وجود الآخرين، فمفهوم العلاقات البشرية قد تغيّر أيضا وهذا ما يفسّر الاتجاه نحو التطوّر بدل الثورة من أجل الحرية، وربّما حتى نفي الثورة تماما واعتبارها شيء من السرديات القديمة التّي تحكى فقط وجزء من التطوّر التاريخي للإنسان.

يؤكّد هذا الطرح المفكّر الأمريكي **كرين برينتن** في كتابه **"تشريح الثورة"**، حيث يذهب إلى اعتبار الثورة نوع من المحتوى الانفعالي الذّي يحرّك الشعوب[1] وهو بهذا ينفي صفة العقلانية عن الثورة، ولا يعتبرها شيئا ذا أهمية في المجال السياسي، وهو يرفض بالفعل الثورة في العصر الحالي، ويعتبر أنّها شيء قديم قد تجاوزه الزمن والشعوب اليوم يجب أن تتطلّع نحو الاستقرار، وسبب هذا الرفض هو التخوّف من الثورات الخاطئة التّي تدمّر بدل أن تبني، وتكون بالفعل مجرّد انفعال عاطفي شعبي، وهو في هذه النقطة يتفق مع أرندت التّي تصف هذا النّوع من الثورات بالعنف لأنّه كان نتيجة الانفعال والغضب، ويؤكّد من جهة ثانية أنّ طموح الشعب وآمالهم القديمة قد قطعت الصلة بها وهو يقصد الثورة الأمريكية، إشارة منه إلى تغيّر الزمن والأوضاع وحتى الشعب نفسه لم يعد موجودا، ذلك أن الشعوب المعاصرة أصبحت تتطلّع إلى شيء آخر تماما، ويكتفي بالاستقرار الموجود على مستوى دولته، وحكومته، والأمل والطموح الذّي يريده الشعب اليوم هو "التطوّر وليس الثورة"[2]، كما لا ينفي من جهته أنّ التسارع في العلاقات الاجتماعية وتطوّرها، وعدم السيطرة على الشؤون البشرية قد يكون حافزا لوجود ثورة ما ولكنّها لن تكون بالضرورة ثورة بالمعنى الحرفي للكلمة مجرّد عاصفة ولكن في

[1] انظر كرين برينتن، تشريح الثورة، المرجع السابق، ص24.

[2] المرجع السابق، ص25.

هذه الحالة هناك حلول للسيطرة على الأوضاع والحيلولة دون المساس بالاستقرار العام للبلد وهو محاولة فهم الثورة، هذا هو السبيل لمنع حدوثها.

تتفق أرندت جزئيا مع هذا المفكّر خاصّة وأنّهما ينتميان لنفس البيئة، ونلاحظ تغييرا في واضحا في توجّه أرندت وتأكيدها على مفهوم الثورة وضرورتها للبشر باعتبارها وسيلة لخلق الحرية وبناء العالم، تعود أرندت عن رأيها في مقال العصيان المدني، بالقول بأنّ التسارع الحديث والتحوّل السريع ينبئ بأنّ العصيان المدني سيلعب دورا هامّا في الديمقراطيات الحديثة، وذلك "إن وجد العصيان المدني ولم يعد للاختفاء مثلما اعتقد الكثير، فإنّ مشكلة احتسابه مع القانون أساسي. وربّما يمكن أن تكون الإجابة عليه حاسمة لبقاء مؤسسات الحرية، القادرة ربّما على إظهار ما يكفي من المرونة لتحمّل تبعة التغييرات دون فتح السبيل لحرب أهلية وثورة"[1]، تستبدل أرندت الرهان الذّي تضعه من الثورة إلى العصيان المدني، للمحافظة على الحريات الأساسية، وهي بهذا الكلام تبطن تخوّفا من الثورة، ذاتها، وعدم نجاعتها في هذه العصور التّي نعيشها، ويفضّل للمحافظة على الاستقرار والتطوّر الملحوظ الذّي تشهده الشؤون البشرية، أن يكون العصيان المدني هو المفتاح للمطالبة بالحرية وضمانها، ومن ثمّ المحافظة عليها، وهي تأمل أن يكون العصيان شيئا مقنّنا في الدستور حتّى تضمن الحقّ الشعبي الذّي كان في الثورة، ويتحوّل إلى العصيان المدني الذّي هو كما بيّنا سابقا تعديل للقوانين وتنبيه لتجاوز السلطات لسلطانها.

تتجاوز أرندت فكرة الثورة، وكلّ هذا لأنّها تراها غير ممكنة اليوم كما رآها برينتن، فالرهان هو الاستقرار والتطوّر وللمحافظة عليه يجب تجاوز الفكر الثوري، وتجاوز فكرة الثورة كمفتاح لولوج المجال العام، ونفهم من خلال هذا بأنّ الثورة مهما كان هدفها نبيلا تعتبر شيئا مرعبا ومخيفا، لأنّها غير مضمونة العواقب، وهذا الطرح تمّ الاتفاق عليه في العصر الحديث عقب الثورات الحديثة، وتمّ بذلك إنشاء فلسفات مضادّة للثورة، بمعنى التأكيد على القرار بدل الثورة في السياسة، أو القرار كبديل للثورة، وبالفعل ظلّت تلك الفلسفات متمسكة بما تؤمن به، وتنفي الثورة وترفضها، فكان

[1] حنة أرندت، أزمات الجمهورية، المصدر السابق، ص113.

دأب الفلاسفة الألمان الرومانسيين هو المحافظة، والعودة إلى الوراء، فالتغيير هو استعادة الماضي، وليس نفيه والتنكّر له، ومن هذا المنطلق كان الرفض للثورة كونها تدمير للماضي[1]، وهذا يعني بأنّ الثورة بالأساس غير ممكنة خاصة وأنّ أرندت تقرّ بنفسها أنّه لم توجد ثورة في التاريخ كتب لها النجاح المظفّر، في زمن لم تكن فيه التعقيدات الاجتماعية والسياسية واضحة، وكان يسهل التحكّم في مسار الثورات فكيف بها اليوم مع الدول الحديثة، والتطوّر الذّي وصل إليه الإنسان المعاصر والتفكير الذّي تغيّر عن الماضي، في اعتقادي ستكون الثورات مستحيلة وقد كانت بالفعل بعض النماذج التّي عزّزت الفكرة بأنّه لم تعد هناك ثورات ممكنة.

[1] كارل شميت، اللاهوت السياسي، ت: رانية الساحلي وياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2018، ص63،64.

خاتمة

خاتمة:

بوسعنا القول بعد التحليل والتفكيك لمفهوم الثورة قبل الظهور وأثناء الحدث وبعده، أنّ الثورات هي الأحداث الأكثر تطوّرا في تاريخ الجنس البشري، ن حيث كونها لم يسبق لا مثيل في التاريخ المسجّل، لقد كانت الثورات هي بمثابة تغيير لنظام سائد منذ قرون بتحويل البشر من مجرد رعايا إلى حكّام، يقومون بتقرير مصيرهم ومن يحكمهم، فكان المفهوم الذّي يوضّح معنى الثورة هو التغيير، والتحوّل من وضع إلى آخر، بغضّ النّظر عن الوسائل والغايات.

يقوم بالثورة شعوب رافضة لنظامها السياسي القائم ومهما تكن الأسباب التّي تؤدّي إلى الثورات فإنّ تلك الأسباب تودي بالثورة غلى مصيرها المحتوم وتتحكّم من ثمّة في النتائج المترتبة عنها، بمعنى المنطلقات التّي تغذّي الفكر الثوري هي المسؤولة بالدرجة الأولى عن توجيه الثورة والوصول بها إلى نهايتها المرجوة منها، ويبدو أنّ أرندت قد أدركت من خلال بحثها في الموضوع أنّ الوعي الثوري يلعب دورا أساسيا في تشكّل الرغبة في تغيير الوضع السياسي للشعوب، وهذا الوعي ارتبط بعدّة عوامل منها ما هو سياسي واجتماعي وثقافي، ولعلّ أكثر عامل أثّر على سير الثورات وتوجيهها هو الارتباط بالأرض وحبّها، وهو الذّي توفّر في النموذج الأمريكي، التمسّك بالأرض والرغبة بفعل شيء ما من أجل البقاء معا في الأرض هو ما يحرّك الشعوب بالفعل ويجعلها تتجاوز الأنانية الفردية للحياة، والتمسّك بها، ولكن هذا الوعي ليس بالسهولة التّي تذكر فهو يواجه عراقيل تمنعه من إدراك ما يتوجّب عليه، وخاصّة مسألة الفقر والحرمان، وهو الشيء الذّي تظهر فيه الحياة في أكمل صورها، لأنّ الشعوب المثقلة بالشقاء لا يمكنها أن تقدم على ثورات ناجحة وأن تنجح في التغيير المطلوب، فالثورة ليست وسيلة لحلّ المسائل الاجتماعية على الإطلاق، فبدل التغيير في حالة الحالة سوف نخلق موجة من العنف والإرهاب، نتيجة الغضب الذّي يترتّب عن سوء الطالع وعن الفقر وعن عدم تحقيق المطالب، في هذه الحالة نتوصّل إلى أنّ المجتمعات التّي تعاني الفقر والشقاء لا يمكن لها أن تنجح على الصعيد السياسي، ولا يمكن لها أن تنجح في إقامة نظام جديد مهما كان، لأنّ هناك تناقض بين المطلب والنتائج والوسيلة، ونفهم من هذا بأنّ الثورة مصطلح سياسي بامتياز لا علاقة لها بالشؤون الاجتماعية وحالة الفقر للنّاس وليست الوسيلة المناسبة على الإطلاق

للتخلّص من الفقر، وهذا ما يفسّر الدّمار الذّي يلحق البلدان التّي تسلك طريق الثورة لتغيير الوضع الاجتماعي، وتلقي باللوم على النّظام السياسي السائد.

لا تكون الثورة ممكنة إلاّ إذا هيّأت لها العقول لاستيعاب حدثها، فكان لنا أن نستنتج بأنّ الثورة حدث ضخم لا يمكن أن يكون بسهولة، وليست كلّ الشعوب مستعدّة للقيام بها، كونها فعل واع يستلزم اليقظة الفكرية التّامة للتعايش مع الحدث، فالثورة لا يمكن فهمها من الخارج ولا تكون ممكنة بتطبيق شروط وقواعد فهي خارج كلّ القواعد ولكنّها تنبثق من الحدث نفسه، حينما يتجّمع مجموعة من البشر من أجل المطالبة بقسط من المجال العام، وهذا يعطينا الحقّ بالاستنتاج بأنّ الثورة حدث فريد وحيد متميّز غير متكرّر في التاريخ، يحمل سمات الشعب الذّي يقوم به، وهذا هو الميّز في فلسفة أرندت فهي لا تفرض القواعد ولا الشروط ولا الأنساق الجافة لتفسير أيّ ظاهرة إنسانية، وإنّما تنطلق من فرضية التغيّر والتفرّد البشري للأفراد، فالإنسان هو كائن غير متكرّر وفريد جدّا، لا يمكن أن يولد مرّة أخرى، وعليه فالثورة أيضا بصفتها حدثا بشريا غير مكرّرة ولا متوالدة ولا هي قاعدة عامّة تحفظ وتعاد، كما يفعل الماركسيون، ولا هي دور يمثّل على مسرح التاريخ، بل هي تجربة تعاش وتحكى، تجربة فريدة تنبع من كيان كلّ بشري موجود ومشارك في الحدث، ما ينتج عن الحدث وكيف يمكن للبشر إدارة شؤونهم داخل الحدث والتواصل وتلك العلاقة التّي تنشأ لأوّل مرة بينهم، في تلك اللّحظة توصف ثورتهم، وتنبثق الثورة إلى الوجود، صحيح يبدو هذا المفهوم متعاليا بطريقة لا يمكن حتى تخيّل أنّه ممكن الحدوث، ولكنّ أرندت مؤمنة بقدرات البشر إلى حدّ كبير، وربّما تؤمن بأنّ طبيعة البشر هي هذه نفسها، وليست ما تراه وما تعايشه، فالثورة عند أرندت هي التفكّر في الحدث وما ينتج عن الحدث نفسه هو هدف الثورة وغايتها.

يحيلنا هذا الكلام إلى مفهوم أيضا توصلنا إليه من خلال هذا البحث وهو أنّ الثورة لا يتمّ التخطيط لها ولا رسمها مسبقا، إنّما هي حدث عفوي بدون تخطيط مسبق، شيء كالانبثاق التلقائي بدون أسباب واضحة، دون قصد وتسيير وهو ما يشكّل نقطة القوة في هذا الحدث، عفويته تجعله غير مرتبط بعوائق ولا قواعد، ما يمنح الفرصة للمشاركين فيه، لوضع كلّ طاقاتهم فيه، ففي النهاية روح البشر تتجلّى أثناء الثورة، خصوصيتهم وتفرّدهم، تفكيرهم ورآهم إلى العالم،

بمعنى هي الفعل البشري المتجسّد، بغضّ النّظر عن إمكانية التنبّؤ بحدوث الثورة من عدمه، فالعفوية تلغي إمكانية التنبّؤ فهي تفلت من كلّ القواعد والشروط لمبدأ السببية، ولكنّنا استطعنا من خلال البحث أن نتوصّل إلى أنّ الثقة هي العامل الأساسي الذّي يوحّد البشر ويفرّقهم وبالتالي فقدان الثقة في السلطات القائمة هو ما ينبأ ولو بشكل صغير عن إمكانية حدوث ثورة.

تحصر أرندت مفهوم الثورة بمفهوم الحرية، وأيّ معنى للثورة خارج الحرية يكون باطلا، والأبعد من هذا كلّ محاولة للثورة دون مطلب الحرية تكون محاولة فاشلة، بمعنى الثورة هي مطلب الحرية، كما ذكرنا سابقا أيّ ثورة تكون مدفوعة بمسائل الفقر والحرمان تنتهي بالفشل، والحرية المقصودة سياسية بامتياز تعنى بالمشاركة في شؤون الحكم، والمعيار للحكم على نجاعة الثورة هو التأسيس السياسي، وإقامة الحرية، في حين أنّ الجدير بإدارة حدث مهمّ كالثورة هم رجال الآداب، والثوريين الذّين استوعبوا فكرة الثورة، وأدركوا معناها وهدفها، مؤيدين بثقة الشعوب فيهم، ولهذا تلعب الثقة العامل الأهمّ في اكتمال مشروع الثورة من البداية حتى التأسيس، ونجد أنّ أرندت تولي اهتماما كبيرا بالقضايا الإنسانية أكثر من الموضوعية، والتّي تعني الظروف الخارجة عن الإنسان كمسألة الفقر والظروف الاجتماعية والثقافية، بمعنى أنّها تثق في القدرات الكامنة لدى البشر فقط بغضّ النّظر عن أيّ شيء آخر، وكأنّ الإنسان هنا بوسعه خلق المعجزات مهما كانت الظروف قاسية وغير مواتية، ولهذا فهي تركّز على مسألة الثقة المتبادلة بين الأطراف خلال الثورة وبعدها.

حينما تواجه الثورة بعض العراقيل ستمنى بالفشل الذريع وأهمّ هذه العراقيل فقدان الثقة بين الثوريين وعامّة الشعب بسبب التناقض الذّي يحدث على مستوى الفهم والوعي بالثورة، وفي هذه الحالة تحدث الانقسامات داخل الثورة، وتسرق الثورة من طرف الثوري المحترف، وتفقد هدفها الأساسي الذي هو التأسيس للحرية، وفي أسوء الحالات تتحوّل إلى العنف والإرهاب، بسبب سيطرة المسألة الاجتماعية التّي كانت عائقا في سبيل إدراك المعنى الفعلي للثورة، فالثقة المتبادلة تعني وحدة الهدف خلال الثورة، وجدة الوعي بالثورة، والثقة في القدرة الكامنة لكلّ فرد على الوصول إلى النتائج التّي ترضي جميع الأطراف، مادام الهدف هو المصلحة العامة على حساب المصلحة الشخصية، لكنّ الثقة تفقد إذا كانت

الأهداف متضاربة ومختلفة والمصالح متنازعة، والأسوأ من كلّ هذا عندما هو سيطرة الحياة بكلّ معانيها على نفوس الذّين يقومون بالثورة، فالثقة إذن تتحقّق فقط إذا كانت الأهداف موحدة.

أنّ مفهوم الثورة هو الانتقال من المرحلة الإنسانية إلى المرحلة البشرية، بمعنى هي مرحلة متقدّمة جدّا للفهم البشري، ولتطوّر الوعي بالعيش مع الآخرين والتواجد معهم، وهذا التواجد يتطلّب شروطا خاصّة ومجالا خاصّا لا يمكن أن يوجد إلاّ في الأطار السياسي، وإذا غابت هذه الشروط فإنّ البشر بوسعهم أن ينشؤوا عالمهم الخاصّ من خل الثورة، التي تسمح لهم باكتشاف الحرية والاستمتاع بها، والقدرة على التفاعل مع بعضهم البعض والتواصل في إطار علاقة متبادلة فيما بينهم ذلك البين هو الحرية وهو نفسه السياسي المفقود والذّي بدوره يكون مطلب البشر الذّي تجاوزوا الحياة وشروطها، وكانت لهم الشجاعة الكافية للخروج من البيت الصغير الآمن والذّي لا يكفّ عن الطلب لتلبية الحاجات البيولوجية، يكون هذا الفعل ممكنا بواسطة العقل والكلام، فالكائن مزوّد بالنطق، إذن فهو كائن سياسي، بمعنى بمجرّد وجود خاصية النّطق يمكننا الانتقال إلى الحياة المدنية والسياسية[1] ما يثبت صحّة فرضيتنا هو أنّ الشرط الأساسي للبناء السياسي هو الثورة، وليس هذا فقط بل الفهم الجيّد لما تعنيه الثورة حقّا، وتقدير دورها في إرساء قواعد بناء سياسي متين قائم على الحرية.

نتوصّل من خلال البحث في الأسس والمفاهيم التّي أسّست لها الثورة، أنّ الحريّة تعني أكثر من إرادة الفعل من عدمه فهي ليست شعورا داخليا، بل فعلا خارجيا يستلزم من صاحبه مبدءا يقوم عليه ويرتبط به، وهذا كلّه في المجال السياسي وليس غيره، فأصل الحريّة ومنبعها الأصيل هو السياسة، إنّ تشويه مفهومها هو ما أدّى إلى ضياعها قرون عديدة وتغييبها من مجال السياسة، وبالتالي غياب عالم الشؤون الإنسانية بكامله، والاستعادة كانت مع ثورات القرن الثامن عشر، حيث منحت البشر فرصة لاستعادة الحريات المفقودة، ولهذا كانت الثورة في شقّها الأوّل تعني الاستعادة، والشقّ الثاني تعني

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص24.

الحرية، ولكنّها لا تخرج عن كونها استعادة الحريات القديمة بثوب حديث وبواسطة بشر جدد، فالثورة هي تجدّد لمفهوم الحرية بواسطة البشر الجدد، المواليد الجدد، فمع كلّ وافد جديد تكون هناك بداية جديدة، لهذا ارتبطت الحرية بالبداية، كما ارتبطت بها الثورة كذلك، هي القدرة على بدء شيء جديد تماما لم يكن موجودا من قبل، وهذه القدرة كامنة في الإنسان وحده، لهذا فهي لا تعترف بالتفسيرات التاريخية والجدلية لحركية التاريخ، وتنفي أيّ قدرة كانت غير القدرة البشرية على رسم المصير الإنساني، بمعنى الإنسان هو الفاعل والمحرّك لكلّ شيء يخصّ عالمه، ولا توجد قدرة أخرى تقوم بهذا الفعل، وهي ترمي من خلال كلّ هذا إلى إعادة تفسير التاريخ والأحداث تفسيرا إنسانيا خارجا عن كلّ الاعتبارات الأخرى، فهي تنفي بذلك مسائل القدر والمصير المشترك وعجلة التاريخ التّي تستغلّ البشر لصالحها، كلّ هذا غير مقبول عندها، فمصير البشر والأرض هو بين أيدي البشر هو مصير أرضي فقط.

تقتضي الحرية بالنسبة إلى أرندت، وجود المواطنة والتّي تخرج من رحمها أساسا فالّذي يمارس الحرية شخص أدرك معنى المواطنة، والمواطنة ليست شيئا يمنح بالانتماء إلى أرض معينة أو التواجد ضمن جماعة معينة، ولكنّها صفة مكتسبة من خلال الممارسة الفعلية لقدرات الفعل والكلام، هي صفة تمنح عندما يكون الفرد قادرا على التواجد مع غيره من الأفراد، وهي كذلك صفة لا تكون للجميع فقط للذّين لديهم القدرة على التواجد ضمن جماعة وإبداء الرأي بكلّ حرية، والمشاركة الفاعلة والنشيطة في الشؤون العامّة، وهي بذلك تكون ممكنة لبعض الأشخاص ولا تكون لآخرين، ولكنّها متاحة لجميع البشر بالولادة، بمعنى هي تطوّر إنساني وليست صفة فعلية تمنح بالولادة، وبذلك فأرندت فسّرت وضعا بشريا حديثا في الدّول الحديثة والمعاصرة، حينما نتحدّث عن المواطنة فهي ليست مكنة في الظروف الحديثة، مادامت لا تتيح للبشر المشاركة الفعلية في الشؤون العامة، ولا التواجد معا والنّظر إلى أفعال بعضهم البعض وتقييمها.

لا نستطيع الحديث عن المواطنة عند أرندت، في غياب المواطنة والتواجد والمشاركة في الشأن العام، ذلك المجال البيني بين البشر والذّي لا يظهر إلاّ إذا اجتمع مواطنون أحرارا معا، يمنحهم القدرة على العيش معا، إنّ الحريّة بالمفهوم الأرندتي تعني العيش معا والقدرة الفعلية على تجسيد هذا الفعل، الذّي يعبّر عن قدرة كامنة في الطبيعة البشرية نفسها، وهي النزوع

نحو التجمّع والتواجد والرّابط هو الحرية، ويمكن مشاهدتها عن طريق الظهور والانكشاف، وهو ظهور حرّ للبشر يكشف عن عمّا يخفيه داخله، القدرة على الظهور للآخرين كما تظهر لنفسه، دون قيود ودون نفاق، ولا يمكن أن يتحقّق هذا الشرط إلاّ إذا كان الآخر بوسعه أن يصفح عنّا فالصفح هو ما يمنح الفعل الاستمرار، ويجعل الظهور ممكنا كوجود خالص فردي مميّز وفريد، إذن تستمرّ العاقات البشرية ضمن الحري وبالحرية فقط إذا اتسم الفعل بالصفح بل بالقدرة غير المشروطة على الصفح، وبهذا تثبت أرندت مرّة أخرى توجّهها الفلسفي الذّي لا يخلو من القيم الإنسانية ومحاولتها ترميم التشوّه السياسي والعلاقات البشرية بالعودة إلى البشر إلى داخل البشر، وكأنّها تؤمن إيمانا عميقا بخيرية البشر، وبقدرتهم على تكوين عالم خاصّ بهم انطلاقا من أنفسهم، حينما يتخلّون عن الكذب والنفاق والتحجّب وراء الستار الذّي يخفي ذواتهم الحقيقية.

لا تتحقّق مثل هذه الفضائل إلاّ بوجود الثقة المتبادلة بين أفراد الشّعب ورجال الثورات أثناء الثورة، تلك الثقة المتبوعة بوعي كامل لما تعنيه الممارسة السياسية، ولكن في حال فشلت الثقة في الرّبط بين طرفي الثورة تقود تنتهي إلى مآلات غير مرغوب فيها آنية وأخرى مستقبلية تظهر في الأجيال اللاحقة، نتيجة الفشل في التأسيس وحتّى في إدراك معنى الثورة، وتعتقد أرندت بأنّ هذا هو السبب في غياب البشر عن عالمهم الخاصّ والسبب كذلك في تدمير هذا العالم، والوصول إلى التصحّر، وهي حالة من غياب الشغف بالحرية والبحث عنها، وهي انسحاب تامّ للبشر من عالم السياسة، والأبعد من هذا هو أنّ أرندت تربط بين السياسة ووجود البشر، كيف يستمرّ البشر دون سياسة؟ هو سؤال تجعل منه محور اهتمام والنتيجة بالنسبة إليها واضحة العالم تستمرّ السياسة بوسائل أخرى وهي الحروب، ولكن هذه الأخيرة ما هي سوى وسيلة لتدمير الجنس البشري، والقضاء عليه، وبذلك فأرندت تجعل السياسة هي محور مهمّ في الإنسان، لأنّها تعبّر عن الطبيعة الخيّرة للبشر، وتظهر مزاياهم وقدراتهم الكامنة، ولكن الوجه السلبي لها يعني أنّ البشر ينتهون، فقد أصبحوا يديرون عالمهم بطرق عنيفة ويستمرون في العيش بالتباعد والتنافر بدل التواجد معا، وهذا ما يعني لنا أنّ أرندت تنسب كلّ فشل في عالم السياسة إلى تغيّر في طبيعة البشر وتشوّه في وعيهم وفهمهم الخاصّ لمعنى السياسة ومعنى العالم.

نتج عن هذا التشوّه العديد من الأنظمة التّي عملت حقّا على إعادة تشكيل الإنسان من جديد، وإخراجه من طبيعته الخيّرة، وتلك الأنظمة تسمّيها التوتاليتارية، وهي نوع جديد من الأنظمة لم يسبق له وجود في عالم السياسة، والأسبقية التّي يسجّلها هذا النوع من الأنظمة هي تدمير البشر، يعمل على تحويل البشر ومفاهيم، ونظرتهم إلى الحياة والسياسة، يحارب فيهم كلّ تنوّع وتميّز فريد، بمعنى يحارب طبيعة البشر القائمة أساسا على التنوّع والاختلاف، ليصنع منهم آلات متشابهة تخدم فكرته الخاصة عن السياسة، بالقضاء على البشر يقضي النظام التوتاليتاري على السياسة، وبالتالي على وجود البشر، فإذا كانت الثورة غيّرت الأحداث في العصر الحديث، فإنّ التوتاليتارية غيّرت البشر في العصر المعاصر، ويبدو حسب كلامها أنّه نتيجة فعلية للفشل الذّي منيت به بعض الثورات، وهو السبب الرئيسي في فقدان البشر لعالمهم وانسحابهم منه، ونستطيع القول كذلك هو نتيجة حتمية للتشوّه الحاصل في طبيعة البشر.

تتصف الحرية الأرندتية بنوع من المثالية كونها صعبة التحقيق في الواقع، فأرندت حينما تؤسس للمجال العام تشترط وجود الكثرة البشرية، فهذا المجال ليس مكانا فيزيائيا مرئيا ولا ساحة عامة أو سوق مفتوح، ولكنّه علاقة متينة تنشأ بين البشر الذّين يجتمعون بكلّ حرية، فالحرية هي التّي تؤسس لظهور هذا المجال، كما أنّه لا يستمرّ إلاّ بوجود الحرية ووجود البشر معا، وينتفي حينما تتفكّك العلاقات بين البشر، وعندما يكفّ البشر عن التواجد معا، لكن يصعب تحقيق مثل هذا الشرط في الظروف الحديثة والمعاصرة، وبذلك تكون أرندت تبحث عن أمل في عودة الشغف بالحرية، ومن أجل إنقاذ الجنس البشري من الزوال، فاستمرار البشر مرتبط باستمرار العالم، والعكس صحيح، تضع أرندت الوجود البشري متجسّدا في عالم السياسة، يعيش الإنسان سياسيا بوجوده الخاصّ والفريد والمتميّز، في الانكشاف والظهور العلني يتجسّد العالم، ويستمرّ موجودا كلّما استمرّ البشر في الانكشاف الحقيقي والظهور الفعلي للذوات البشرية، في العلاقة القائمة بين الأنا وال "نحن"، في التبادل الفكري، تبادل الآراء والرؤى حول العالم، إنّ التواجد مع الآخرين والعيش معا، هو الصفة المميزة للعالم، فهذا الأخير ليس العالم المخلوق والدنيوي، ولكنّه الما-بين البشر، حينما يجتمعون معا ويعيشون معا، بفعل الحرية.

تنطلق أرندت في تأسيس العالم من البشر، من الولادات الجديدة، البدايات غير المسبوقة، ويشترط لدخول هذا العالم التمتّع بالحرية والشجاعة الكافية لولوج هذا العالم، بالنتيجة يكون العالم هو السياسة بالنسبة لأرندت، تبلور مفهوما جديدا للعالم اقتبسته من القدّيس أغسطين، واستمرار العالم يكون بالحرية وهذه الأخيرة تقتضي التنوّع في الآراء الرؤية المتعدّدة للعالم شرط استمراره، إذا نظر إليه من زاوية واحدة يضمحلّ ويختفي، وبهذا تكون الكثرة هي المفهوم الرئيسي بالنسبة إلى هذا الشقّ من تفكيرها، ولعلّه المفهوم الأساسي، ففي النهاية لا يكون التأسيس للعالم ممكنا في غياب الكثرة البشرية.

ربما الحاجة اليوم كما تقول ليست في محاولة تغيير هذا الإنسان، بل في النظر في السياسي،في تغيير السياسة، من خلال مرونة الدستور والقانون، ألاّ نبحث عن البداية المقدّسة لهذا الدستور فهو ما يجب أن يتغيّر باستمرار وليس الإنسان، ففي النهاية قدسيته من قدسية الإنسان الذي وضعه باعتباره هذا النتاج المتأخر للفعل الإنساني في المجال المشترك.

الكثرة هي التعدّد الفريد وليست وجود أعدادا كثيرة من النّاس هو التميّز الشخصي والذاتي لكلّ فرد من المجموعة، التنوّع الفكري، ينتج عنه تنوّع الرؤى، لكي يستمرّ العالم لابدّ من توفّر هذا الشرط، وللتأسيس السياسي قواعد وشروط أولها وجود الحرية ففي النهاية التأسيس ما هو سوى تأسيس للحرية، والثورة ليست سوى ثورة من أجل الحرية، تجمع أرندت الكثير من العناصر لتكوين العالم، ولكنّها لا تحدّدها كقوانين بل تجعلها مرهونة بقدرات البشر، وفهم ووعيهم بما يرودون تحقيقه على الأرض، في هذه الحالة يكون التأسيس بالنسبة لها ليس مشروعا وهي لا تهدف من خلال كتاباتها لإرساء قواعد للتأسيس، بل تضع في الحقيقة تنظيرا يكون بمثابة استدلال على الطبيعة البشرية انطلاقا من الشواهد التاريخية، ومن خلال تلك النماذج تصل إلى نتيجة مفادها أنّ الحرية هي لبّ الوجود البشري، والسرّ وراء تواجدهم مع بعضهم، ومنها ربطت بين هذا الاستنتاج وبين الثورات الحديثة، لتصل إلى شبه تأكيد جازم، وهو الذّي يتلخص في أنّ الثورة تعني الحرية، وإذا خرجت الثورة عن هذا الإطار تكون فاشلة، وأنّ التأسيس للحرية كواقع دنيوي يبدأ بالثورة وينتهي بتواجد البشر معا وبكيان يحفظ للحرية مكانها بحيث تستمرّ كفعالية سياسية، وكفعل بشري، يشهد عليه التاريخ من خلال الذكرى، وتتيح

للبشر الاستمتاع مع بعضهم البعض، وذلك لمواجهة الأخطار التّي تحدق بالبشر وبعالمهم، في رأيها الخاصّ الوسيلة الوحيدة هي العثور على الكنز المفقود.

تطرقنا قضية صلة القيم الأخلاقية بالسياسة حسب الطرح الأرندتي وهي القائلة بأن القيم لا صلة لها بالسياسة، ولكن مع هذا نجدها تحلل قضية القيم وضرورتها في الفعل السياسي، والذي لا تقوم قائمة للأخير بدونها، فما دام الفعل هو اشتراك البشر في بدء عالم مشترك بينهم، مع البروز فهذا يعني بأنّ السياسة هي ظهور الكينونة على أصولها أمام الجميع وتجلي لها، ومن هنا أيضا كانت الحاجة لوجود الآخرين حتى يقوم الفعل السياسي، ويتبدى من خلال الآخر، فالآخر شرط ضروري لوجود العالم السياسي، وفي هذا الاجتماع ينكشف المعنى الحقيقي للحياة، حيث يجد الإنسان ذاته المفقودة بوصفه كائنا فاعلا، لكن المشهد الحداثي يصوّر الغياب التام لبعض الفضائل الأخلاقية التي كانت بمثابة الركائز التي يستند عليها السياسي وبأفولها غاب هذا العالم واندثر.

كخاتمة لهذا المشروع نقول أنّ حنّة أرندت انطلقت من همّ شخصي تمثّل في بحثها عن الهوية المفقودة ومن ثمّ عن الوطن ومعاناتها كلاجئة لتحوّل هذا الهمّ الشخصي إلى همّ إنساني شاركه مع كلّ البشر المنبوذين، ليس فقط المنبوذون من أوطانهم ولكن أيضا المظلومون الذّين يعيشون خارج المجال السياسي وليس لهم نصيب فيه، أولئك الذّين يعيشون في الظلام والخزي لا صوت لهم ولا رأي، يعني المغيّبون من الوجود السياسي، لقد وجدت أرندت أنّ بداية هذا كلّه كان منذ بداية الوعي بأنّ للبشر الحقّ في نصيب من المجال السياسي، وبداية تغيير هذا الوضع كان من العصر الحديث وبداية الثورات وعصرها، ما أنتجته الثورات كان سابقا تماما لكلّ تاريخ بشري وسياسي، لتبدأ أرندت من هذه النقطة في محاولة لترميم الجزء المحطّم من هوية الإنسان على الأرض، وتقصد بتلك الهوية الوجود السياسي، ولتجد في الأخير نفسها تصطدم بمطلب الحرية وهي تشخّص حدث الثورة وتبحث فيه، بفكر من عايشوه وتواجدوا داخله، فهم الحدث لا يكون من بعيد بل من الداخل، قامت أرندت بعرض جميع الأفكار التّي أطلقت خلال الثورات وجميع التصوّرات محاولة استنتاج

ما يمكن أن يصل إليه العقل البشري وهو في اجتماع مع غيره من العقول، أو بكلمة أدقّ التفكير البشري وهو في حالة من التشاركية المطلقة مع الآخرين.

استنتجت أرندت حينها بأنّ قوة البشر تكمن في اجتماعهم، واستمرارية هذا الاجتماع لا تكون إلاّ بالحفاظ على الاختلاف والتنوّع في الآراء والأفكار، في تقدير الغير كذات مستقلة لها وجودها الخاصّ، وبهذه الطريقة عرفت أرندت لأوّل مرة ما يعنيه المجال العام، ومجموع الرؤى المختلفة والبشر المتمايزون الذّين يفكّرون معا في المصلحة العامة متجاوزين الحياة الخاصّة بكلّ شجاعة هو مفهوم العالم، ليس الدنيوي المخلوق الإلهي، ولكنّه العالم السياسي المخلوق البشري، لنصل معها إلى نتيجة مفادها أنّ القدرة البشرية هي الضامن لكلّ نشاط مهما كان، وخاصّة في السياسة يكون الاجتماع نقطة قوّة وليس ضعف، لتقلب بذلك أرندت بعض المفاهيم حول الاجتماع البشري واستحالته في ظلّ وجود الاختلاف، بمعنى بدل أن يكون ذلك مدعاة للتنافر بين البشر جعلت منه نقطة ارتكاز لانطلاق السياسة برمتها، وأكّدت أنّه على العكس تماما كلّما كان الاختلاف متنوّعا كلّما كان ذلك صحيّا أكثر وبهذا تستمرّ السياسة بين الشر، ونحول دون انهيار العالم وزواله، وهذه رسالة عالمية لتعزيز الاختلاف والتركيز عليه بدل اضطهاد الأقليات والتخلّص منها، ومحاولة تكريس الرؤى الواحدة والجنس الواحد والعرق كذلك، تنفي أرندت بفلسفتها الوحدة المقيتة فيما يخصّ حياة البشر، فهذه الوحدة منافية تماما لحياة البشر وطبيعتهم وجوهرهم الخاصّ.

توصلت أرندت من خلال تأكيدها على الاختلاف الموجود وهو اختلاف وجدته متجذّرا في تاريخ الجنس البشري منذ الخليقة، وتجلّى لها من خلال حدث الثورات، انطلقت منه لتجد خيطا للتأسيس السياسي، الذّي تكون جذوره في الاختلاف، ويظهر جليّا دائما خلال الثورات، بحيث يميل البشر إلى تنظيم أنفسهم في تجمّعات معينة تكون تلك نواة التنظيم الذّي تنصّ عليه طبيعتهم وينادي به وجودهم الجوهري الخاصّ والذّي ما كان ليظهر إلاّ بتواجدهم مع بعضهم البعض، وبهذا فحنة أرندت تنفي وترفض الأنظمة الفردية التّي تنتج عن الفرد الواحد ويتمّ فرضها على الجميع، وبهذا فهي تعادي كلّ أشكال التنظيم السياسي التّي لم تكن ذات جذور تشاركية، وتربط أيضا حسب ما فهمنا بين البداية ومسألة

تجاوز الفشل في التأسيس للسياسي، أي أنّ كلّ شيء يتعلّق بالتأسيس يكون مرتبطا ببدايته، والبداية عندها هي الثورة، وقد تكون اجتماع البشر معا وتنظيم بعضهم البعض، لا يهمّ صيغة تلك البداية كيف تكون المهمّ أنّها مسؤولة عن محو الفشل وتكليل النجاح، وما بين البداية والنهاية وهي التأسيس هناك أمور عدّة تجري بين البشر الذّين يرغبون في تجسيد حريتهم الخاصّة بإقامة نصب لها يدوم إلى الأبد أهمّ هذه الأمور هو الاتفاق والوفاء بالعهد كلّها أمور روحية تجسّد وتضمن الوصول إلى الهدف الذّي من أجله وجدت البداية.

وكنتيجة نهائية يمكن القول بأنّ أرندت لم تسعى لوضع قواعد صارمة تكون بمثابة نظرية للتأسيس السياسي، ولكنّها بدلا من ذلك ركّزت على استخراج جوهر الإنسان من خلال وجوده السياسي، وكأنّها ما تزال تراهن على الخير الموجود في الطبيعة البشرية، وكأنّها أيضا تؤكّد بأنّ كلّ شرّ في هذا العالم بسبب السياسة هو حياد عن الجوهر الأصلي، وبذلك يكون الإنسان هو القانون والدّستور وهو المدينة والدّولة، فكلّ سؤال في السياسة ينطلق منه ويرجع إليه، لأنّه حسب فهمنا العالم السياسي هو مجموع البشر الفاعلون معا، الأحرار والذّين لدهم القدرة على الكلام وإبداء الرأي والاستماع إلى بعضهم البعض بكلّ حرية ومع كلّ رأي يبدى ويستمع له ويتمّ تقييمه يبنى معه جدار للعالم الذي يخلقه البشر معا على الأرض، بمعنى السياسة هي البشر وليست شخصا واحدا ولا حزبا ولا صرحا ماديّا ولا مدينة ولا دولة ذات حدود، عندما يتمّ استبعاد البشر عن السياسة تختفي وتحلّ محلّها إدارة للبلاد فقط وليس سياسة، وعليه يمكننا الاستنتاج أنّ البشر هم النرد الرابح في كلّ ثورة وفي كلّ تأسيس مهما كان شكله، لا القانون ولا الدّستور يحدّد ما يجب فعله، بل القانون والدّستور من وضع البشر، بل هم الدّستور نفسه والقانون نفسه، واجتماعهم وتواجدهم معا هو الحرية وهو التأسيس في حدّ ذاته، ولهذا تفشل كلّ الثورات والتأسيسات التّي تتجاوز البشر وتركن إلى قانون واحد من جهة واحدة، وبشخص واحد.

قائمة المصادر والمراجع

–قائمة المصادر والمراجع:

1–قائمة المصادر:

أ–المصادر باللغة العربية:

– حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، ترجمة: عبد الرحمان بشناق، دار نهضة مصر ومؤسسة فرانكلين، القاهرة ونيويورك، 1974.

– حنة أرندت، في الثورة، ت:عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008.

– حنة أرندت، ما السياسة؟، ترجمة: زهير الخويلدي وسلمى بلحاج مبروك، منشورات ضفاف، ط1، بيروت، 2014.

- حنة أرندت، أيخمان في القدس، ترجمة:نادرة السنوسي، ابن النديم ودار الروافد، ط1 الجزائر وبيروت، 2014.

– حنة أرندت، في العنف، إبراهيم العريس، دار الساقي، ط2، بيروت، 2015.

– حنة أرندت، الحقيقة والسياسة، ت: الحسين سحبان، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015.

– حنة أرندت، حياة العقل ج1: التفكير، ت: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر وروافد الثقافية، الجزائر وبيروت، ط1، 2016.

– حنة أرندت، حياة العقل، ج2: الإرادة، ت: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر ودار روافد الثقافية، ط1، الجزائر، بيروت، 2016.

– حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، ط2، 2016.

– حنة أرندت، في السياسة وعدا، ت: معزّ مديوني، منشورات الجمل، ط1، بيروت ، 2018.

– حنة أرندت، ما تعنيه الحرية والثورة حقيقة، أفكار حول الفقر والبؤس وثورات التاريخ العظيمة، ترجمة:محمد معاذ شهبان، مؤمنون بلا حدود، 2018.

– حنة أرندت، أزمات الجمهورية، ت: نادرة السنوسي، ابن النديم ودار الروافد الثقافية للنشر، ط1، الجزائر، بيروت، 2020.

- حنة أرندت، الحبّ عند أوغسطين، ت: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر ودار الروافد الثقافية، الجزائر، بيروت، ط1، 2021.

- حنة أرندت، الوضع البشري، ترجمة هادية العرقي، جداول ومؤمنون بلا حدود، ط1.

ب-المصادر باللغة الفرنسية:

- Hannah Arendt, Condition de L'homme moderne, tra par :Georges Fradier, Calmann-Levy, 1961 et 1983.

- Hannah Arendt, Qu'est-ce que la politique, tr : Sylvie Courtine-Denamy, Editions du Seuil, Novembre,-1995.

ج-المصادر باللغة الإنجليزية:

- Hannat Arendt, Beteen Past and Future,The Viking Press, New York, 1961.

- Hannat Arendt, On Revolution, Benguin Books, England, 1990.

2-قائمة المراجع:

أ-المراجع باللغة العربية:

1-إريك هوبزباوم، عصر الثورة أوربا 1789-1848، ترجمة: فايز الصيّاغ، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007

2- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004

3- ألبير سوبول، تاريخ الثورة الفرنسية، ترجمة: جورج كوسى، منشورات البحر المتوسط، ومنشورات عويدات، ط4، بيروت، باريس، 1989

4- ألان تورين، ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ت حسن قيسي، دار الساقي، ط2، بيروت، 2016

5- ألكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا، ت: أمين مرسي قنديل، عالم الكتب، ط1، القاهرة.

6- ألكسيس دو توكفيل، الثورة الفرنسية والنظام القديم، ترجمة: خليل كلفت، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010

7- ألفرد زمرن، الحياة العامة اليونانية، ت: عبد المحسن الخشاب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009

8- أنطون ديك وسبي وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة نصّار عبد اللّه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1988.

9-باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاّهوت والسياسة، ت:حسن حنفي، دار التنوير، ط1، بيروت، 2005

10-بول ديوبوشيه، من الأحدث إلى الأرشد أو من مونتيسكيو إلى روسو، ت: أحمد علي بدوي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2016

11- توماس جيفرسون، موجز التاريخ الأمريكي، ترجمة: شيرين سعيد شلبي، مكتبة الإسكندرية، 2000

12- توماس هوبز، اللفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، دار الفارابي، وهيئة أبوظبي للثقافة والتراث، ط1

13- توماس كون، بنية الثورات العلمية، ت.شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة، ط1، الكويت، 1992

14-خوسيه أورتغا إي غاسيت، تمرد الجماهير، ترجمة: علي إبراهيم أشقر، دار التكوين، ط1، دمشق، 2011

15-جوستنيان، مدوّنة جوستنيان في الفقه الروماني، ت: عبد العزيز فهمي، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005

16-جمال ميمون ونضال قسوم، قصّة الكون من التصوّرات البدائية إلى الانفجار العظيم، دار المعرفة، ط1

17-جون دن، قصة الديمقراطية،ت:عبد الإله ملاح، دار العبيكان، ط1، 2012

18-جون لوك، الحكومة المدنية، ترجمة: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، بدون سنة نشر

19-جون لوك، رسالة في التسامح، ت:منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة ، ط1

20-غوستاف لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، ترجمة:عادل زعيتر، كلمات للنشر، القاهرة، مصر

21-غوستاف لوبون، روح السياسة، ت: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2013

22-ستيف.أ. سميث، مقدّمة قصيرة عن الثورة الروسية، ترجمة: عاطف سيّد عثمان، دار الشروق، ط1، مصر، 2018، ص12

23-سامية خضر صالح، المشاركة السياسية والديمقراطية، كتب عربية، ط1، 2005

24-فرانس فانون، معذبو الأرض، ترجمة، سامي الدروبي وجمال الأتاسي، منشورات أناب، ط1، 2004

25-فيليب هانسن، حنة أرندت: السياسة والتاريخ والمواطنة، ترجمة:خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2018

26-كارول فيدمابير، هل هي نهاية الفلسفة السياسية؟، حنة أرندت مقابل ليو شتراوس، ت: توفيق سخّان، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2018، ص20

27-كارل شميت، اللاهوت السياسي، ت: رانية الساحلي وياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2018

28-كرين برينتن، تشريح الثورة، ترجمة: سمير الجلبي، دار الفارابي وكلمة، ط1، 2009،

29-محمد النيرب، الدخل في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية ج1 حتى 1877، دار الثقافة الجديدة، ط1، القاهرة، 1997

30-مليكة بن دودة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، منشورات ضفاف والاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2015

31-مونتيسكيو، روح الشرائع ج1، ت: عادل زعيتر، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1953

32-مونتيسكيو، تأملات في تاريخ الرومان، ت: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2011

33- لويس بروال، الإجرام السياسي، ت: حسن الجداوي، دار نهوض للدراسات والنشر، الكويت، ط2، 2018،

34-نيكولا ميكيافيلي، الأمير، ترجمة:أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، ط1، القاهرة، 2014

35-ويليام دويل، مقدّمة قصيرة عن الثورة الفرنسية، ترجمة رفعت السيد علي، دار الشروق، ط1، القاهرة، 2018

ب-المراجع باللغة الفرنسية:

-Francis Moreaut , Citoyenneté et représentation dans la pensée, politique de Hannat Arendt, Sociologie et société ; vol XXXI, n°2, automne, 1999.

- Paolo Flores d'Arcais, La politique L'existence et la Liberté HANNAH ARENDENT, tr :Carole Walter, Bordas, Paris, 2003.

- Roger Garaudy, Parole d'homme, Edition Robert Laffont, Paris, 1975.

- Vladimir Jankélévitch, Le Je- ne- sais- quoi et le presque- rien, Tom2, La meconnaissance le Malentendu, edition, Souil, 1980.

3-المعاجم والموسوعات:

- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، 2007.

4-الأطروحات الجامعية:

- Martain Breaugh, Ala recherche de la liberté perdue : Fondation, Révolution et Modernité chez Hannah Arendt, Thèse déposé à l'Ecole des études supérieure, Ottawa, Canada, 1998.

***Abstract*:** Hannah Arendt addresses the question of Revolution as a notion that appeared in the 18th century, more precisely during the French Revolution.

In fact, Hannah Arendt associates the revolution with other notions such as freedom, public space, politics and Man, believing that the Revolution is none other than the beginning of human freedom while problem facing Man consists of the transition from successful revolution to good Governance thus causing the failure as a result or even all the values that can have such as Freedom, living together and the reunion of man in inserting him into his world.

***Keywords*:** Hannah Arendt, The Revolution, Freedom, Public space, Man, Living together, The World, Politics, The constitution, Democracy.