

الفعل، والصفحة، وأزمة عالم متصدّر في أفق اكتشاف سياسي للإنسان عند أراندا



نبيل فازيو
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

نُحاول في هذه الدراسة التعرفَ على واحدة من المقاربات التي أنجزتها الفلسفة السياسية المعاصرة لمشكلة الفعل السياسي والحرية، والتي بلورت في أعقابها الفيلسوفة حنة أراندت تشخيصاً لوضعية الإنسان المأزوم في العالم المعاصر. لم تكن هذه الفيلسوفة في جملة الفلاسفة المؤمنين بأنّ تغيير العالم من مهام الفلسفة، وفضلت، في مقابل ذلك، الاكتفاء بالعمل على فهمه، معتقدة أنّ أقصى ما يمكن للوعي الإنساني المعاصر أن يدركه هو فهم العالم وما ينضج به من أحداث. تتحدث أراندت عن أزمة الإنسان الحديث ذات الطابع السياسي بامتياز، عن تسلسلها إلى مستويات قبل سياسية كالتربية، وعن تصاعد أنظمة شمولية غير مسبوقة في التاريخ السياسي للبشرية، أتت على كلّ مكونات الحرية الإنسانية، وأحدثت تغييراً جذرياً في نظام الشرط الإنساني. وقد اقتضى منها ذلك تفكيك تجليات هذه الأزمة ووضع اليد على أسبابها، وخوض مجازفة فهم الشرط الإنساني وبيان مكانة الحرية فيه، وإنجاز قراءة لتاريخ هذا المفهوم على ضوء تشخيصها لنشأة الحداثة الغربية وعلاقتها بالأحداث الثلاثة الكبرى المؤسسة لها؛ اكتشاف أمريكا والإصلاح الديني واختراع التلسكوب. ومتى علمنا أنّ الفعل ظلّ، عند أراندت، النشاط المحتكر للحرية، فهمنا صلة الوصل التي تقيمها بين ما طال الشرط الإنساني من انقلاب في نظام أنشطته المتعلقة بالحياة النشيطة، وبين أقول الفعل السياسي في العالم الحديث والمعاصر؛ إنّ الحديث عن الإنسان المنسحب من الفضاء العام، فضاء الظهور والفعل السياسي، إنّما هو توصيف لهذا العوز الوجودي الذي بات الإنسان المعاصر يعاني منه بعد أن وجد نفسه ملقى في ذاتيته الصامتة والقاتلة، بعيداً عن شرط الظهور الذي يحدد معنى كينونته السياسية. بذلك تكون الحداثة نسياناً لكينونة الإنسان وعمقه السياسي، ويكون التفكير في وضع الحرية المأزوم فصلاً من فصول نقد الحداثة وإعادة ترتيب أوضاعها، وهذا تحديداً ما أتت أراندت على إنجازه في كلّ ما ألفته عن الفعل والحرية.

في هذا السياق، تحديداً، يمكن أن نفهم إسهابها في إظهار قيمة ملكة التعهد والصفح؛ إذ بتواريهما فقد الإنسان الحديث قدرته على خلق الثقة وصناعة المستقبل وتجاوز قسوة الماضي الأليم، فانزوى إلى ذاته بحثاً عن حرية جوّانية كرّست فيه تبرّمه المزمن من السياسة ومجالها، الأمر الذي أفرغه من جوهره السياسي ورسّخ فيه الشعور بأنّه ليس أكثر من بهيمة مشغولة (على حد تعبير ماركس).

وقد حاولنا في هذه الدراسة بيان بعض ملامح تشخيص أراندت لأزمة الفعل والحرية في السياسة، وعلاقة ذلك بنقدها لتصور هيدجر للإنسان والوجود معاً، ومحاولاتها الرامية إلى الخروج من الباراديغم الهيدجري الذي بات يتقدم، في ذلك الإبان، إلى مشهد الثقافة الغربية في صورة فكر الوجود وقدر الغرب. يعني هذا القول أنّ فلسفة أراندت، أو بالأحرى فلسفتها السياسية، كانت محاولة لتذكر الشرط السياسي

للإنسان الذي أسقطته الحداثة الغربية في طي النسيان، وهذا ما تبدّى جلياً في مراجعتها لأرسخ مفاهيم الفكر الفلسفي في التقليد الغربي؛ كمفاهيم الحرية، والفعل، والسلطة، والعنف، والتاريخ، والفكر، والإرادة، والإنسان. وليست هذه الدراسة إلا محاولة لإظهار جانب من جوانب عملية تذكر الإنسان والسياسة التي هجست بها كلّ أعمال هذه الفيلسوفة.

«غربة الإنسان الحديث عن العالم»، «فراره من الأرض»، «انسحابه من فضاء الفعل والظهور»، «تشرنقه في ذاتيته الصامتة»، «تحوّله إلى بهيمة مشغولة لا تعيش إلا لكي تستهلك»، «ضمور قدرته على الفعل»، «سقوطه ضحية الكذب المنظم والإيديولوجيا»، «غفلته عن معنى العيش المشترك»، «تحوّله إلى مواطن بلا وطن»، «افتقاره لبُعد العمق»، «سقوطه المزمن في سطحية مجتمع الحشود»... إلخ. يعجّ متن الفيلسوفة حنة أراندت بمثل هذه العبارات التي وصفت بها الإنسان الحديث ووضعيته المأزومة، ويبدو أنّ كثافة حضور هذه الأوصاف عندها يكفي لتبرير إسهابها في الحديث عن أزمة الإنسان الحديث التي انتدبت نفسها لتشخيص ملامحها، والتنقيب عن جراثيمها الضاربة جذورها في تاريخ الفكر الغربي. تتفقّ وعي هذه الفيلسوفة على تقليد في الفكر الفلسفي استوى أمره على مقتضى نقد العقل المتحدّر من التراث الغربي برّمته. وقد عبّر عن نفسه في صورة فكر مهجوس براهنه، غير مطمئن على مستقبل الإنسانية ومآلها، يتقدّم إلى مشهد الثقافة الغربية في صورة وعي قلق بما يحدث، يشخّص أمراض الحضارة ويتعقب جراثيمها في التشكلات التاريخية والمفهومية للعقل الغربي. لذلك كان هذا الفكر في مسيس الحاجة إلى مفهوم الميتافيزيقا الذي دلف منه إلى نقد التصورات والمفاهيم الكبرى الحاكمة للعقل الغربي. وما مشاريع قلب الميتافيزيقا ومجازرتها وتفكيكها، إلا تعبير عن هذا الموقف المرتاب من مفعول التراث الغربي ودوره في صوغ الأسس الأونطولوجية لوضعية الإنسان الحديث المأزومة. وما كان التوسل بمفهوم الأزمّة لتوصيف هذه الوضعية مدعاة للاستغراب عند فيلسوف كهوسرل، وهيدجر، وآراندت؛ إذ بات الحديث عن أزمة الإنسان الحديث، عن نيّته في العالم وفقره الوجودي، عن انقلابه إلى بهيمة مشغولة (ماركس) كما عن اجتثاثه من العالم... إلخ أمراً في جملة البديهيات التي ينضح بها الواقع قبل أن يتلقفها الوعي¹. حاولت آراندت، بدورها، الإسهام في تشخيص أعطاب الحداثة وأورامها المتحدرة من التراث الغربي نفسه، بل ويمكن أن نزعّم أنّ نقدها للحداثة الغربية، وكشفها عن مسارات تشكّلها التاريخية والمفاهيمية، يبقى من أبرز ما أنتجه الفكر الفلسفي المعاصر في موضوع نقد الحداثة الغربية.

لم تكن آراندت في زمرة الفلاسفة المؤمنين بأنّ قلب العالم من مهام الفلسفة، بقدر ما كانت ترغب في فهمه². لذلك اعتبرت الفهم أهمّ مهمة ينبغي على الفكر أن يضطلع بها³. وقد أتت كتاباتها، الفلسفية منها كما السياسية والصحفية، تجسّد هذه الرغبة الجامحة في الفهم، عندما تضمنت محاولة بلورة فهم معقول لمسار تشكّل أزمة الإنسان الحديث، وما أحدثته من انقلاب على مستوى الحياة الإنسانية، وما قادت إليه من

1- M, R, D'Allonnes, *La crise sans fin, essais sur l'expérience moderne du temps*, Paris, Seuil, 2012, p. 31.

2- تقول في حوار لها مع القناة الألمانية الثانية سنة 1964: "إنّ المهم بالنسبة إليّ هو الفهم. عليّ أن أفهم. فالكتابة بالنسبة إليّ تنبع من ذلك الفهم، إنّها جزء من سيرورة الفهم"، حنة أراندت، *من الاضطهاد إلى الفلسفة*، نقله إلى العربية نبيل فازيو، ضمن: *الفعل السياسي بوصفه ثورة*، (تنسيق علي عبود المحمداوي)، بيروت؛ دار الفارابي، 2013، ص 615

3- H, Arendt, *La philosophie de l'existence (et autres essais)*, Paris, Payot, 2015, p. 281.

خلخلة أسس الشرط الإنساني وانتظام مكوناته وأنشطته⁴. لذلك لا ينبغي أن نرى في حديث هذه الفيلسوفة عن بعض التجليات السياسية لأزمة الحداثة، من قبيل توصيفها للنظام الشمولي، والكذب السياسي، ومجتمع الحشود... إلخ، حديثاً عن ظواهر أفرزها راهن الغرب الحديث، بقدر ما يمكن أن نرى فيها صرخة في وجه ما طال الكينونة الإنسانية من تصحّر وضمور. يبقى تواري الإنسان الفاعل وانسحابه من مشهد الفضاء العمومي أبرز أمارات تلك الأزمة، لذلك سنروم في هذه الدراسة فهم مقاربة أراندت لمآل الشرط الإنساني في الأزمنة الحديثة، من خلال تفكيك العلاقة الإشكالية التي ظلت تجمع، في متنها، مفهوم الحرية بمفهومَي الفعل والشرط الإنساني، صادريين في ذلك عن الاعتقاد أنّ فهم هذه العلاقة يبقى خير مدخل لفهم سبب إلحاح أراندت على اعتبار انمحاء بُعد العمومية من العالم الحديث بؤرة أزمة الحداثة الغربية⁵. فكيف تكون أزمة الإنسان الحديث أزمة حرية؟ ما علاقة انسحابه من المجال العمومي بانقلاب نظام الأنشطة المحدّد لكينونته السياسية؟ وهل ما يتبقى لوجود الإنسان من معنى بعد أن فقد القدرة على الفعل؟

أولاً: الحرية والفعل؛ في طرح المسألة

لا ينفصل التفكير في أزمة الأزمنة الحديثة عند أراندت عن الاهتمام بمشكلة الفعل والحرية؛ إذ ظلت هذه الأخيرة واحدة من المفاهيم التي قاربت منها هذه الفيلسوفة مشكلة الشرط الإنساني ووضعيتها الإنسان في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. ولعل ما يُبرّر هذه المكانة الشرفية، التي تبوأها المفهوم في متنها، كونه ظلّ من منظورها مشكلةً سياسيةً بامتياز، تبدّت فيها الكينونة الإنسانية لتكشف عن مكانتها وموقعها في العالم من حيث هو أفق للفعل السياسي ومجال لتجسيد استمرارية الإنسان في الزمن، ونتيجة للعلاقة التي يربطها الإنسان بذاته وبأضرابه من المواطنين، كما بالعالم وبمجال العيش المشترك. لا غرابة أن يكون النظر في معنى الحرية درباً عجّلت أراندت بارتياحها، صادرةً في ذلك عن إيمانها بالتضاييف الكبير، الذي يصل حدّ التماهي في أحيان كثيرة، بين الحرية والسياسة والفعل. وليس تزيّداً في القول إنّ هذا التضاييف سرعان ما ألقى بظلاله على مفهوم الإنسان، الذي كان على فلسفة أراندت أن ترتفع به إلى مستوى المفهوم السياسي، بما يقتضيه ذلك من خروج من دائرة الذاتية ولوج مجال الوجود العمومي، حيث يصير الوجود تواجداً مع الآخرين وتعايشاً معهم، الغاية منه صناعة العالم وإضفاء المعنى على الوجود التاريخي للبشر.

لا شيء يؤشر على قوة الوشائج الجامعة بين الحرية والسياسة أكثر من التعريف الذي أعطته هذه الفيلسوفة للسياسة بقولها إنّ الحرية هي معنى السياسة⁶. لم تقل إنّ غاية السياسة هي تحقيق الحرية، فنأت

4- تجنباً للغموض الناجم عن اختلاف المترجمين العرب في نقل مفاهيم أراندت، فإني أشير، هنا، إلى المقابلات العربية لأهم مفاهيمها الواردة في هذه الدراسة؛ الشرط الإنساني (la condition humaine)، الحياة النشيطة (Vita activa) الحياة التأملية (Vita contemplativa)، الفعل (Action)، الشغل/الكبح (Travail)، العمل (Euvre)، الصفح (Pardon)، التعهد (La promesse).

5- H. Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1969, op, cit, p. 84.

6- Arendt, H. *Que es la politica?* (Ediciones paidos, Barcelona, 1995) p. 62.

بموقفها هذا عن كلّ تصور أداتي للسياسة وللعمل السياسي. وقد كان من نتائج ذلك أن ذهب الفيلسوف في خلطة مقولة الغاية والوسيلة إلى حدود بعيدة أثبتت فيها مجافاة تلك المقولة لماهية الفعل السياسي وطبيعة الكينونة الإنسانية. علاوة على ذلك، سيكون علينا أن ننتبه إلى أنّ تعريفها للسياسة قام على أنقاض الأحكام المسبقة المتداعية عن السياسة، وخاصة ما تعلق منها بمعناها السلبي الذي بمقتضاه تكون السياسة فعل مكر واحتكار للعنف (فيبر)، أو مواصلة للحرب بوسائل أخرى (كلاوزفيتس). فهي لم تتردد في الكشف عن تجذر هذا التصور السلبي عن السياسة ومجالها في تضاعيف الفكر الفلسفي الغربي، وقد كان ذلك كافياً ليحملها على رفض التراث الذي خلفه ذلك الفكر، ودفعها إلى البحث عن معالم تصور آخر للسياسة من شأنه أن يستوعب مختلف أبعاد الشرط الإنساني⁷. لذلك ينبغي التشديد على التداخل الحاصل في متن هذه الفيلسوفة بين الحرية والسياسة، وقد كان مفهوم الفعل صلة الوصل وسبب التداخل بينهما في متنها.

لم تُعرّف أراندت الحرية إلا داخل مجال السياسة الذي هو مجال حضور الآخر، وهو ما نقرأ فيه نفورها المبدئي من كلّ رؤية سلبية للحرية؛ إذ ليس غرضها وضع اليد على ماهية الحرية من حيث هي إلغاء للآخر وقدرة على السلب والإعدام، أو بما هي تحرر من الشرط الواقعي للإنسان، فهي تدرك أنّ تصوراً كهذا ليس من شأنه إلا أن يُكرّس فهماً مغلوّطاً عن الحرية هو سليل أزمة الإنسان الحديث⁸. في مقابل ذلك أبت هذه الفيلسوفة إلا أن تجعل من الحرية معنى وسبب وجود السياسة⁹، الأمر الذي يزجّ بها مباشرة في مضمار تصور جديد لطبيعة الإنسان من جهة، ولمعنى الفعل السياسي من جهة ثانية. ورغم التمايز الحاصل بين الأفق الذي اختارت أراندت أن تقارب فيه مفهوم الحرية، والأفق الذي سار فيه سارتر، فإنّ الملاحظ عليهما معاً أنّهما يرفضان التصورات النظرية المجردة للحرية، ويذهبان إلى الاعتقاد بأنّ الحرية فعل يعبر عن علاقة نشيطة تربط الإنسان بعالمه المعيش، يقول سارتر: «ينبغي أن نعترف بأنّ الشرط الضروري والأساسي لكلّ عمل هو حرية الكائن الفاعل»¹⁰.

لا غرابة، والحال هاته، أن تنتظر أراندت إلى الحرية بحسبانها خير تجسيد للشرط السياسي للإنسان، لاسيما أنّ الحرية في نظرها فعل، والفعل يبقى النشاط الأهم إن هو قورن بغيره من الأنشطة الناعمة للحياة النشيطة. تتضايّف، في متن هذه الفيلسوفة، مفاهيم الحرية والسياسة والفعل كلما تعلق الأمر بالحديث عن الشرط السياسي للإنسان، وهذا ما يعني أنّ توصيفها لملاح اندحار الحرية في الأزمنة الحديثة كان في جوهره توصيفاً لما ألمّ بالكينونة الإنسانية من انحاء بسبب تصاعد الأنظمة الكلائية (التوتاليتارية)، بما نجم عنه من تصاعد لمظاهر العنف التي جثمت على الاجتماع السياسي الحديث من جهة، وتراجع نموذج

7- انظر؛ نبيل فازيو، الوجه الآخر للفكر؛ حنة أراندت بين تجربة الفكر ومفارقاته العملية، ضمن؛ الفعل السياسي بوصفه ثورة؛ مجموعة من المؤلفين، بيروت، دار الفارابي، 2013، ص 181

8- H, Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 105.

9- Ibid, p, 190.

10- جون بول سارتر، الكينونة والعدم؛ بحث في الأونولوجيا الفينومينولوجية، ترجمة نيكولا ميني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ص 562

الإنسان الفاعل بسبب انتصار نموذج الإنسان المشتغل (البهيمية المشتغلة على حد تعبير ماركس)، وما استتبعه ذلك من إبدال للفعل بالشغل، واختفاء هم الاستمرارية في الزمن عند الإنسان الحديث¹¹. وعندما تُقرَّ آراندت بأن أزمة الإنسان الحديث أزمة سياسية في جوهرها¹²، فإنها لا ترمي بذلك إلى مجرد وصف ملامح هذه الأزمة، بقدر ما تهدف إلى بيان خطورة الانقلاب الذي حدث على مستوى نظام الشرط الإنساني، الأمر الذي يجعل من تلك الأزمة أزمة قادت إلى خلخلة معنى الكينونة الإنسانية¹³. فضلت آراندت التوسل بتحليل مفهوم الفعل لبيان معالم هذا الانقلاب، ورأت فيه قرين الحرية التي لا يدرك معناها إلا داخل مجال النشاط عامة، والفعل منه على وجه التحديد. وسيكون علينا أن ننتبه إلى أنّ المرأة عمدت إلى إعمال هذا النهج في مقاربتها لكلّ الظواهر التي أثّرت مشهد متنها؛ في حديثها عن مآل الإنسان الحديث كما في توصيفها لاندثار الحرية في زمن الأنظمة الشمولية؛ في تحليلها لعلاقة السياسة بالعنف وهيمنته على كثير من قطاعات الوجود الإنساني الحديث، كما في مساءلتها لمعنى الثورة والعصيان المدني¹⁴، بل وفي تفكيرها في وضعية اليهود في العالم الحديث منذ عصر الأنوار إلى محاكمة إخماني في القدس¹⁵. ليس من العسير علينا أن نلاحظ أنّ الثابت في اختلاف هذه السياقات كلها تمسك الفيلسوفة بإظهار أثر كلّ تلك الظواهر ومفعولها في انمحاء معنى الإنسان الفاعل في الأزمنة الحديثة، وهو ما تجسّد، من الناحية السياسية، في سعي هذه الفيلسوفة إلى إنعاش الفضاء العمومي السياسي حتى يتمكن المواطنون من استرجاع ما فقدوه من حق في الحرية والإسهام في اتخاذ القرار كما لاحظ هابرماس عن حق¹⁶، الأمر الذي يأذن لنا بالقول إنّ فهم علاقة الحرية بالفعل يبقى خير مدخل لفهم فكر آراندت، ما تعلق منه برؤيتها الفلسفية كما بمواقفها من القضايا السياسية التي تصدّت لها في كتاباتها السياسية.

يُمكن للباحث أن يسوق، من متن آراندت، أكثر من مثال يُقيم به الدليل على ما تُقيّمه من ترابط بين الكينونة الإنسانية ومفهوم الفعل؛ ولعل العلامة الدالة على ذلك إلحاحها على فكرة هشاشة الطبيعة الإنسانية¹⁷- التي يبقى الشر المبتذل من أماراتها الكبرى¹⁸- وقابليتها للخطأ واللاتوقع، بما يستلزمه ذلك من تسليم بزئقية الفعل الإنساني وصعوبة توقع مآل الحرية. وحدها هذه الفكرة من شأنها أن تبين سبب تمسك آراندت بمقولة الفعل والحياة التي عبّرت عن مجاوزتها للتصور الهيدجيري للإنسان بحسبانه كياناً منفتحاً على الموت والتناهي¹⁹؛

11- H, Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 246.

12- H, Arendt, *La crise de la culture*, p. 121.

13- Poizat, J. *Hannah Arendt; une introduction*, Paris, La découverte, 2003, p. 68.

14- H, Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Pocket, 1972, p. 53.

15- H, Arendt, *Eichman à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1966, p. 49.

16- J, Habermas, *Droit et démocratie, entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, p. 321.

17- H, Arendt, *La condition de l'homme moderne*, op, cit, p. 246.

18- H, Arendt, *Responsabilité et jugement*, Paris, Payot, 2009, p. 107.

19- M, Heidegger, *être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 283.

إذ ضداً على سلبية التناهي بحسابه المعنى العميق للكينونة، حاولت هذه الفيلسوفة أن ترسي دعائم مفهوم الحياة كأفق منفتح على الزئبقية واللاتوقع، انطلاقاً من مقولة الفعل السياسي التي أقامت على فكرتي التعهد والصفح²⁰، فكانت النتيجة أن غدت الحرية لحظة من لحظات الخروج من أفق هيدجر والتأسيس لفلسفة في الفعل، هي بشكل من الأشكال فلسفة في الوجود أيضاً. كيف تصوّرت هذه الفيلسوفة مفهوم الحرية في ظلّ تضافه مع مفهومي الحياة والسياسة؟ بأيّ معنى يكون التأسيس لفلسفة في الفعل تأسيساً لرؤية جديدة إلى الإنسان من شأنها أن تفيدنا في بلورة فهم معقول لشرطه الإنساني عامة، والسياسي منه على وجه التحديد؟ وإلى أيّ حد يُمكن القول إنّ تصور أراندت للفعل والحرية استطاع أن يُخرج فكرة الإنسان من الأفق العدمي الذي دخلته، بعد أن أعلن في سماء الفلاسفة المحدثين أنّ الإنسان قد مات؟

ثانياً: من النشاط إلى الفعل

تمثل الأسئلة تلك، في تداخلها، تمفصلات تصور أراندت لمفهوم الحرية. ويبدو أنّها ما أقدمت على اقتناص حد للحرية إلا بعد أن أتت على نقد التصورات الكلاسيكية التي تبلورت عبر تاريخ الفكر الغربي، وهو ما تجلّى في نقدها لثلاثة تصورات تحدّرت إلينا من التراث الغربي، مثل لها كلّ من التقليد المسيحي أولاً، والليبرالي الذي أقام الحرية على السيادة ثانياً، ثم التقليد المؤسس على فكرة الحتمية، سواء في مجال الطبيعة أو التاريخ، ثالثاً، هذا قبل أن تُقدّم على تعريف الحرية بأنّها فعلٌ في نهاية المطاف. لا يُخامرنا شكٌ في أن تصوراً صُمّناً عن الإنسان ظلّ يفرض نفسه على أراندت وهي ترسم الخطوط العريضة لمعنى الحرية، وهو التصور عينه الذي رامت من خلاله الخروج من أفق التناهي الذي جعل منه فيلسوفُ الغابة السوداء واحداً من المقومات الذاتية للكينونة الإنسانية.

من المعلوم أنّ أراندت بوأت مفهوم الفعل مكانةً مركزيةً ضمن تصورها للشرط الإنساني، بأن جعلت منه النشاط المحتكر للدلالة السياسية بامتياز، وذلك بالنظر إلى قدرته على إنتاج الاستمرارية في الزمن، الذي يمثل ماهية الفعل السياسي إن هو قورن بغيره من أشكال النشاط الإنساني كالشغل والعمل²¹. من شأن الوعي بهذه الحقيقة أن يُفهمنا سرّ ارتكاز فلسفة الفعل عند هذه الفيلسوفة على الخروج من دائرة التقليد الفلسفي الذي اختزل الحياة الإنسانية في بعدها التأملي، وهو أمر ألقى بظلاله على تصور الفلسفة لمفهوم الحرية نفسه بأن اختزلها في الحرية الجوانية تارة، وفي حياة التأمل تارة أخرى، فكانت النتيجة أن صدرت الفلسفة عن رؤية غير سياسية إلى الحرية أتت تعضد رؤيتها الوحودية إلى الحقيقة، وتزيد الفيلسوف غربة عن عالم الحياة الإنسانية والقضايا العمومية. من العلامات الفارقة على مجافاة المعنى الفلسفي للحرية لواقع الحياة الإنسانية تلك المسافة السلبية الفاصلة بين الوعي بالحرية واختبارها في حياتنا اليومية المعيشة تحت

20- H, Arendt, *La condition de l'homme moderne*, op, cit, p. 213.

21- Ibid, p. 69.

وطأة السببية²²، وهي المفارقة التي حاول الفلاسفة الخروج منها من خلال التمييز بين الإرادة والحرية حيناً، وبين الحرية والتحرر أحياناً، وبين الحرية والحتمية الطبيعية في أحيان أخرى. وآراندت تدرك أن أي تفكير جدّي في مسألة الحرية ينبغي أن يجبه هذا الإعضال، خاصة وأنّها تقارب المسألة تلك من منظور سياسي يتقدم إلى مشهد الفكر في شكل محاولة لمجاوزة التقليد الغربي برّمته، كما يُقرّ بوجود جملة من الأسباب التي تنتفي معها الحرية الإنسانية بما هي معنى الفعل السياسي وجوهره²³، على نحو ما يمكن أن يستشفّ من توصيفها للوضع السياسي الذي تفتق وعيها عليه في ذلك الإبان. تصف فيلسوفتنا ذلك الوضع في أكثر من مقام من متنها، وتفضل تسميته **بالأزمة الحالية**²⁴ بسبب ظهور الأنظمة الشمولية واندحار الحرية الإنسانية، وترى أن تصاعد المدّ الشمولي يمثل ظاهرة غير مسبوقة في التاريخ السياسي الغربي، أنتت تؤثر على ما طال الشرط السياسي للإنسان من انسحاق. واضح أن الحديث هنا عن الحرية ليس حديثاً عن ملكة جوانية تنسحب من مشهد الوجود العمومي وتنتشرق داخل الذات الإنسانية الحرة، طالما أن الذي يعني فيلسوفتنا من الحرية بُعدها السياسي الذي أقدم النظام الكلياني²⁵ على محوه، عندما أقر السلطة من دلالاتها الإنسانية واختزلها في العنف والقهر والتغلب «لتحقيق مراميه الإيديولوجية وأكاذيبه العملية»²⁶.

أ- والحال أن مراجعة مفهوم الحرية مثل مناسبة أعادت فيها هذه الفيلسوفة النظر في معنى الوجود الإنساني انطلاقاً من مقولة الحياة النشيطة، وهو ما يُدرك، على نحو أوضح في تعريفها للحرية. نقرأ لها في هذا المقام قولها: «إنّ الحرية هي سبب وجود السياسة، ومجال تجريبيها هو **الفعل**»²⁷. لا حاجة بنا إلى التذكير بأنّ الربط بين الحرية والفعل كان، من جهة أولى، نتيجة تمسك هذه الفيلسوفة بمقولة الحياة النشيطة التي بمقتضاها تكون الحرية فعلاً يمكن تجريبه في مختبر الحياة الإنسانية، وهي بذلك تنأى بمقاربتها للحرية عن مفهوم الحرية الجوانية والمطلقة²⁸، الذي فشا أمره في تاريخ الفلسفة برّمته²⁹، في الآن ذاته الذي تخرج فيه الحرية من أفق الفكر والتأمل، أي من أفق الذاتية، لتفتح الباب أمام إمكانية إعادتها إلى مجالها الطبيعي والأصلي الذي هو مجال السياسة في نظرها. لذلك يمكن القول، من جهة ثانية، إنّ ربط الحرية بالفعل أسعف صاحبته بإسباغ القدر اللازم من النسبية على مفهوم الحرية حتى يصير أكثر مناسبة للمعنى الذي تضيفه هي على السياسة ومجالها. تقول آراندت في هذا السياق: «ليست الحرية، منظوراً إليها من جهة علاقاتها بالسياسة، ظاهرة من ظواهر الإرادة، فليس مدار نظرنا هنا على *liberum arbitrium*، أي على حرية

22- H, Arendt, *La crise de la culture*, p. 186.

23-H, Arendt, *qu'est ce que la politique?*, Paris, Seuil, 1995, p. 31.

24- H, Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 20.

25- H, Arendt, *La crise de la culture*, op. cit. p. 193.

26- H, Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Seuil, 1972, p. 92.

27- H, Arendt, *La crise de la culture*, op. cit. p. 190 (التشديد من عندي)

28- Ibid. p. 190.

29- إذا استثنينا بجهة من الجهات كائط الذي لم يكتفِ قط بالتفكير في السياسة، بل تجاوز ذلك إلى التفكير بطريقة سياسية في نظر آراندت.

الاختيار التي تفصل وتقرر بين معطين اثنين، أحدهما مستحسن والآخر مستهجن، حيث يكون الاختيار محدداً على نحو قبلي بواسطة دافع سرعان ما يشرع في التأثير بمجرد الإشارة إليه»³⁰.

تفضل أранدت، في قولها هذا، البدء بتعريف الحرية السياسية بالسلب. وأول ما تنفيه عنها صلتها بحرية الاختيار ذات الأصول الدينية والفلسفية القديمة. استوى مفهوم حرية الاختيار على النظر إلى الحرية بحسبانها إرادة ترنو إلى تحقيق غاية ما، ومن الطبيعي أن تكون الغاية برانية على الوسيلة التي تتوصل بها الحرية في هذه الحالة، لذلك لم ترَ فيلسوفتنا في مقولة حرية الاختيار إلا إسقاطاً، ضمناً أو صريحاً، لمقولة الوسيلة-الغاية على مفهوم الحرية. وهذا سبب كافٍ، في عُرفها، لاعتبار هذه المناولة مجافية لروح السياسة التي تنأى عن منطق الغاية والوسيلة، مادام معنى السياسة في توتر مزمن مع التصور الأداتي الذي يجعل منها مجرد وسيلة لتحقيق غايات قبلية³¹. سيكون من باب مجانية الصواب القول إذن إن الحرية، من حيث هي معنى السياسة، تمثل غاية قصوى يروم الفعل تحقيقها، فالمعنى هنا محايث للسياسة نفسها، إنه مضمونها الذي لا يمكنها أن تنفصل عنه. وهذا ما يجعل من الحرية والسياسة ضرباً من ضروب انكشاف الموجود الإنساني وحضوره أمام العالم على نحو يصير فيه الموجود ذاك صانعاً للعالم وللتاريخ معاً.

تشدد هذه الفيلسوفة على التوقع في زاوية السياسة لإظهار مقدار ذلك التجافي، وهي تبرر تموقعها هذا بما يظهره من تباين بين الفعل وعبثية الاختيار من حيث صلتها بالشرط السياسي للإنسان. وبصرف النظر عن المفارقات التي ينضح بها اعتبارها الحرية في جملة ضرورات الشرط الإنساني، بحكم التقابل المبدئي بين مفهومَي الحرية والضرورة³²، فإن الذهاب إلى حد الإقرار بعرضية الاختيار بالنسبة إلى الإنسان يطرح كثيراً من الصعوبات على تصورها للحرية، خاصة إن نحن استحضرنما ما بين حرية الاختيار والإرادة الإنسانية من علاقة كادت تبلغ، في أحيان كثيرة، حدّ التطابق والتماهي. لم تذهل تلميذة هيدجر عن مثل هذا الاعتراض، بل سرعان ما انبرت توضح سبب تفضيلها مفهوم الفعل في رؤيتها إلى الحرية، معتبرة أنّ الشرط الإنساني يختص بقدرته على المبادرة والتتيم التي تمثل أساس مفهوم الصناعة الذي وصف به القدماء السياسة؛ «فلما كان كلّ فعل يتضمن شيئاً من البراعة، ولأنّ البراعة هي الكمال الذي ننسبه إلى فن الممارسة، فإنّ العادة جرت على تحديد السياسية بحسبانها صناعة»³³. واضح أنّ الأمر لا يتعلق بتحديد ماهية السياسية باعتبارها صناعة، طالما أنّ من شأن ذلك أن يصورها في مقتضيات العمل (الأثر)، بل بتشبيه له دلالاته من منظور التحليل السياسي، خاصة عندما ننظر إلى الدولة والمجال السياسي من حيث هما صناعة إنسانية قادرة على خلق الاستمرارية في الزمن، وتجسيد معنى الفعل بحسبانها النشاط الأقر

30- H, Arendt, *La crise de la culture*, op, cit, p. 196.

31- H, Arendt, *qu'est ce que la politique?*, op, cit, p. 92.

32- بسبب أنّ الشغل هو الذي يعبر عن مجال الضرورة، في حين يعبر الفعل عن الحرية. انظر أранدت، الوضع البشري، ترجمة هادية العرقي، بيروت، جداول، 2015، ص 137

33- Arendt, *la crise de la culture*, op, cit, p. 199.

على ترك أثر في الزمن من شأنه أن يحاكي استمرارية الطبيعة كما يتبدى جلياً من تصور آراندت لمعنى التاريخ.³⁴

يلزم من هذا التداخل بين الحرية، والسياسة، والفعل، والتاريخ، أن الإنسان عند آراندت ينهل معناه من قدرته على الفعل وتجسيد حريته، وهذا أمر بَيِّن من قدرته على المبادرة وخلق سبل العيش المشترك داخل الفضاء العمومي³⁵. بذلك يكون الفعل السياسي علامة على ما يختص به الشرط الإنساني من **فراة وتميز**؛ إذ بمقدار ما يروم الإنسان الفاعل التعبير، بفعله السياسي، عن انتمائه إلى الفضاء العمومي، وبمقدار ما ينهل معنى انتمائه من المواطنة من حيث هي صلة وصل أفقية بين الأفراد المنتمين إلى المدينة، فهو يعبر كذلك عن قدرته على خلق التمايز والاختلاف داخل الفضاء العمومي، باعتباره شخصاً فريداً ومتميزاً عن أضرابه من المواطنين³⁶. لا حاجة بنا إلى التنبيه إلى ما يقوم عليه فهم هذه الفيلسوفة للفعل السياسي من مفارقة ضمنية، فقد أقامته على التمايز والتفرد في الآن ذاته الذي اعتبرت فيه السياسة مجالاً للمساواة بين المنتمين إلى الفضاء العمومي، انطلاقاً من القول إنه «إذا لم يكن البشر متساوين، فإنه لن يكون بإمكانهم أن يفهم بعضهم بعضاً، ولا أن يفهموا من أتوا قبلهم، ولا أن يخططوا للمستقبل ويتوقعوا حاجات من سيأتون بعدهم»³⁷، وهذا ما يطرح صعوبة تحديد معنى الحرية وعلاقتها بالفعل السياسي، من خلال التفكير في ما إذا كان الفعل آلية لخلق المساواة بين الأفراد على نحو ما يقتضيه التواجد في الفضاء العام، أم لخلق التمايز وفق ما تقتضيه الذات الإنسانية الفاعلة في مجال السياسة.

ب- ولعلنا لا نجانب الصواب إذ نُقرّ بأنّ هذا التقابل بين المساواة والتفرد أتى ليعبر عن وعيها بالطبيعة الهشة للمجال السياسي بحكم المهمة التي يضطلع بها؛ **ضمان الوحدة والاستمرارية في ظل الاختلاف والتعدد**، وما يمكن أن يقودا إليه من صراع وتهديد للمجال السياسي. هذا ما يُستشفّ من تحليل المرأة لإشكالية العلاقة بين الحقيقة والرأي منظوراً إليها من جهة السياسة³⁸، كما من جهة استدعائها موقف هيدجر من التنميط الذي بات المجتمع الحديث يمارسه على الكينونة الإنسانية³⁹؛ إذ الثابت في الحالتين تشديدها على التداخل بين تميز الإنسان وفردته التي تشرط كينونته، وحاجته المستمرة إلى التواجد مع الآخرين وإلى العيش المشترك (على حدّ تعبير ريكور)، فبأيّ معنى يكون الفعل السياسي ضماناً لهذه المواءمة بين هاتين الضرورتين؟

34- Ibid, p. 73.

35- Felix Heidenreich et Gary Schaal, **Introduction à la philosophie politique**, Paris, CNRS, 2012, p. 235.

36- Arendt, **Responsabilité et jugement**, Paris, Payot, 2009, p. 51.

37- حنة آراندت، **الوضع البشري**، ص 197

38- J, Donegani et M, Sadoun, **Qu'est ce que la politique?**, Paris, Gallimard, 2007, 421.

39- M, Heidegger, **Etre et temps**, op, cit, p. 301.

على مثل منهجية هيدجر، التي دأبت على البدء بالتحليل اللغوي للمفاهيم⁴⁰، جرت عادةً أراندت على نحت مفاهيم فلسفتها على قاعدة تحليل دلالاتها اليونانية واللاتينية. ليس مردّ ذلك إلى ترفٍ فكري أمسى في حكم اللازمة عند كثير من تلامذة فيلسوف الغابة السوداء⁴¹، وإنما إلى ما تركه الأصل اليوناني والروماني من أثر وصدى في المفاهيم السياسية الكبرى التي أنثت مشهد متن تلك الفيلسوفة. يبقى مفهوم الفعل من العلامات الفارقة في هذا المعرض؛ إذ يشير في معناه اللاتيني-اليوناني إلى القدرة على تحريك الشيء والبدء بالمبادرة، فهو فعلٌ بدءٍ الغاية منه إظهار القدرة الإنسانية على صناعة الحدث والتاريخ⁴². بل إنّ ما يضيفي على الفعل معناه السياسي أصله اليوناني الذي يحيل، حسب أراندت، علاوة على الابتداء والفعل⁴³، إلى القدرة على القيادة وإصدار الأمر، وهي خصائص عدها اليونان في جملة السمات التي يختصّ بها الأحرار من الناس⁴⁴. في هذا السياق تحديداً كتبت هذه الفيلسوفة ما كتبتة عن دلالة فعل ولادة الإنسان، ورأت فيه خير علامة على العفوية واللاتوقع للذّين يسمان الوجود الإنساني، معتقدة أنّ «الحرية هي التي تُحدد معنى الإنسانية، وأنّ الله خلق الإنسان حتى يُدخل إلى العالم ملكة البدء التي هي الحرية»⁴⁵. ولعله من البين أنّ ما رمت إليه هو بيان الترابط القائم بين عفوية الشرط الإنساني والفعل والحرية؛ إذ سرعان ما ينعكس ذلك على تصورهما لمفهوم الفعل، حتى إذا نظرت إليه من حيث كونه حدث ولادة يضخ في شرايين الوجود نفسَ الجدة والخلق، كشفت عمّا تتسم به الحياة الإنسانية من لا توقع وزئبقية لا تتردد في وصفها أحياناً بالمعجزة⁴⁶. لا ينمّ هذا التوصيف عن مبالغة في الاحتفال برمزية فعل الولادة، بقدر ما يعرب عن وعي صاحبتة بمدى حاجة الحياة الإنسانية إلى العفوية واللاتوقع بحسبانها منبوعين رئيسين للمعنى الذي يمكن أن يضيفيه الإنسان على وجوده⁴⁷ من حيث هو كائنٌ يتجاوز كلّ الحتميات، التي من شأنها أن تأتي على حريته، حتى منها تلك المرتبطة بالتاريخ وقوانينه⁴⁸؛ «فمعنى أن يكون المرء قادراً على الفعل هو أن ننتظر منه ما لا يُنتظر، وكأنّه في مضمار إتمام أمر يفلت من كلّ توقع»⁴⁹. ما يضيفي على فعل الولادة دلالاته الإنسانية أنّه ليس كغيره من البدايات التي يمكن أن نتصورها حين الحديث عن السيرورات الطبيعية والعضوية؛ إذ ولادة الإنسان «ليست بداية شيء ما بل هي بداية شخص ما، وهو نفسه بادئ، فمع خلق الإنسان أتى مبدأ البداية إلى العالم

40- Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, T. 1, philosophie grecque, Paris, Minuit, 1973, p. 13.

41- Antonia Grunenberg, *Hannah Arendt et Martin Heidegger; histoire d'un amour*, Paris, Paoyt, 31.

42- H. Arendt, *La crise de la culture*, op. cit. p. 215.

43- Ibid., p. 216.

44- تقول أراندت: "فإن نفع في المعنى العام للكلمة، يعني أن نبادر، أن نتولى (مثلاً يشير إليه اللفظ اليوناني أن نبداً، وأن نقود، وأن نحكم)، أن نحرك (وهذا هو المعنى الأول للفظ اللاتيني)"، أراندت، *الوضع البشري*، ص 199

45- H. Arendt, *La crise de la culture*, p. 217.

46- أراندت، *الوضع البشري*، ص 200

47- H. Arendt, *qu'est ce que la politique ?*, op. cit. p. 70.

48- H. Arendt, *La tradition cachée, le juif comme paria*, paris ; Christian Bourgeois, p. 126.

49- H. Arendt. *Condition de l'homme moderne*. Op. cit. p. 234.

نفسه، وهو بالطبع طريق أخرى للقول إنَّ مبدأ الحرية قد خُلِقَ عندما خُلِقَ الإنسان وليس قبل ذلك». ⁵⁰ يتقدّم فعل الولادة إلى مشهد الوجود باعتباره حدثاً قادراً على إدخال عنصر الجِدَّة واللاتوقع في مسار الزمن، بل إنَّه الفعل الذي يتبدّى فيه الإنسان كذات متميزة ومغايرة، أي باعتباره شخصاً ⁵¹، وهو ما يجعل من مجال السياسة، كما من مجال التاريخ، مسرح تجلي الفعل وهشاشة الشؤون الإنسانية ⁵². تلخص آراندت موقفها هذا بالقول: «يبقى العالم الذي صنعه الناس الفانون بحثاً عن إمكانية لكي يخلدوا مهّداً دوماً بالموت الذي يشرطهم، وهم الذين ولدوا ليُعمروه. إنَّ العالم، بجهة من الجهات، عبارة عن صحراء تحتاج دائماً إلى أولئك الذين يبدؤون، حتى يستطيع بدوره البدء من جديد» ⁵³، وهذا ما يعني أنَّ فعل الولادة، باعتباره حدث تجديد في العالم، يبقى الضمانة الأونطولوجية لاستمرارية البشر وانتصارهم على التناهي والزمن ⁵⁴.

صحيح أنَّ آراندت كانت على بيّنة من أمر الصعوبات التي يُمكن أن تتنازل من تشديدها على عفوية الحرية والسياسة وهشاشة الشؤون البشرية، خاصة وأنَّ تدبير الشأن العام يستدعي، بالضرورة، قدرة على الحسم في كثير من الخلافات والقضايا ذات الصلة بمبادئ الاجتماع السياسي الرئيسة، وهو ما يُعارض مبدئياً على الأقل تصورها للسلطة، كما للفعل السياسي، باعتباره حرة. إنَّنا أمام المفارقة عينها التي ما انفكت تُورق كلّ الذين تصدّوا لتحديد معنى السلطة الناجمة، من جهة، عن وجود هذه الأخيرة «في مفترق الطرق بين محورين اثنين؛ محور عمودي تمثل له الهيمنة، وآخر أفقي يتجلى في إرادة العيش المشترك» ⁵⁵، ومن جهة أخرى، عن المفعول السلبي للذاكرة عندما يُلقى الماضي الأليم بظلاله على الاجتماع السياسي فيحول دون توفر القدر اللازم من الثقة والتوافق لخلق شروط العيش المشترك بين الناس. ويبدو أنَّ وعي فيلسوفتنا بهذه الصعوبة هو الذي حملها على ضحّ مقولتي **الصفح والتعهد** في حديثها عن علاقة الشرط السياسي بصناعة التاريخ ⁵⁶؛ إذ بهما يمكن للإنسان أن يواجه تحديّين يطرحهما تعاقبُ الزمن على الوعي كما على الفعل، بل ويزيدان الشؤون الإنسانية هشاشة كلما استوقفها حدثٌ يخلخل ثقة الناس في بعضهم بعضاً، ويلقي بثقله على الماضي والذاكرة؛ **أولهما** مشكلة لا رجعية (l'irréversibilité) الزمن والتاريخ، **وثانيهما** لا توقعية (l'imprévisibilité) المستقبل ⁵⁷. يُمكننا الصفح عن طي صفحة الماضي والتعاقد على المستقبل بدلاً من اللهث وراء نسيان ممتنعٍ للماضي الأليم، خاصة عندما يتعلق الأمر بأحداث وأفعال نقف

50- آراندت، الوضع البشري، ص 199

51- H, Arendt, **Responsabilité et jugement**, op, cit, p. 51.

52- H, Arendt, **La condition de l'homme moderne**, op, cit. p. 246.

53- H, Arendt, **qu'est ce que la politique?**, op, cit. p. 190.

54- H, Arendt, **La condition de l'homme moderne**, op, cit, p. 314.

55- M, R, d'Allonnes, **Le pouvoir des commencements**, Paris, Seuil, 2006, p. 112.

56- H, Arendt, **La condition de l'homme moderne**, p. 310.

57- J, Kristeva, **Le génie féminin**, op, cit. p. 359.

عاجزين عن إدانتها كما عن الصفح عن مرتكبيها كما لاحظت كريستفا في هذا الشأن⁵⁸. يعني هذا، في جملة ما يعنيه، أنّ الصفح آلية لاستيعاب الماضي والتصالح مع الذاكرة، قصد التخفيف من وطأة وقسوة الشعور بالعجز أمام حتمية سير الزمن وعدم قابليته للعودة إلى الماضي. إنّ الصفح، بهذا المعنى، هو الفعل الذي «يرمي إلى إتمام ما يبدو إنجازاً مستحيلاً، وإلى استئناف ما تمّ إنهاؤه، فهو يُفلح في إحداث بداية جديدة حيثما يبدو أنّ كلّ شيء أدرك نهايته؛ إنّ فعل فريد يعبر عن نفسه في حدث فريد»⁵⁹. في مقابل ذلك، يُسعدنا التعهد بالمقابل في خلق الثقة اللازمة لضمان العيش المشترك واستمرارية الجماعة تحت وطأة شعور مشترك بقسوة المستقبل وصعوبة التنبؤ به. تقول أراندت: «يمكن اعتبار الملكتين تينك ندّين؛ إذ يُمكن الصفح من محو أفعال الماضي، الذي تبقى «أخطاؤه» معلقة، تجثم بظلالها على كلّ جيل جديد مثل سيف دوموكليس، في حين توفر لنا الملكة الأخرى، الكامنة في الترابط بواسطة التعهدات، جزراً من الأمان داخل هذا المحيط من اللايقين المتمثل في المستقبل، والتي من دونها تكون كلّ استمرارية، حتى لا نقول كلّ دوام في العلاقات البشرية، أمراً محالاً»⁶⁰. يتبدّى الفعل السياسي في القدرة على الصفح والوفاء بالعهد، وبهما يصير الإنسان الفاعل قادراً على جبه هشاشة الشؤون البشرية وعمّة المستقبل، وهذا ما يعني، على رأي ريكور⁶¹، أنّ أراندت تُضفي على الصفح والتعهد طابعاً سياسياً يُترجم هوسها بالفعل السياسي وإيمانها بقدرة الإنسان على مجاوزة أفق التناهي والموت. وبصرف النظر عن اعتراضات هذا الفيلسوف على الطابع السياسي والمؤسساتي للصفح، وعن تنبيهه على ما وقعت فيه أراندت من ذهول عن النفس الديني لهذا المفهوم⁶²، فإنّ ما يعنينا من تصورها للصفح والتعهد علاقتهما بالعيش المشترك والفضاء العمومي، فهما ملكتان تنبعان من الكينونة الإنسانية، لكنهما فعلاً يُخرجاننا من ذاتيتنا ويجعلانها أكثر انفتاحاً على التواجد مع الآخرين؛ إذ الصفح، كما التعهد، لا يكون تجاه الذات بل تجاه الآخر⁶³. بذلك يصير الصفح والتعهد قيمتين مؤطرتين للمجال السياسي، ويمكن أن ننهل منهما عناصر نموذج للاجتماع والحكم غير الذي قام عليه التقليد الغربي في الحكم، والمتمثل في نموذج تحكم المرء في النفس وقواها، وما يستلزمه ذلك من مماثلة بين تناغم تلك القوى وانسجام مكونات المجتمع، كما هي الحال عند أفلاطون. إنّ النموذج السياسي الذي يمكن استخلاصه من ملكتي الصفح والتعهد نموذج يستلزم حضور الآخر والاعتراف بحاجتنا الدائمة إليه من أجل صنع العالم والمستقبل، «فكل نهاية في التاريخ تتضمن بداية جديدة بالضرورة، وليست هذه البداية غير التعهد، وهي

58- Ibid, p. 361.

59- H, Arendt, *La philosophie de l'existence*, op, cit, p. 276.

60- H, Arendt, *Condition de l'homme moderne*. Op. cit. p. 302.

61- P, Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 636.

62- يشدد ريكور على الحمولة الدينية لمفهوم الصفح، ويرى أنّ المشكلة التي تواجه تصور أراندت لهذا المفهوم ترتبط بمدى إمكانيات مأسسته ليصير فعلاً مؤطراً من الناحية الوظيفية والمؤسساتية. غير أنّ أراندت كانت على وعي بالأصول الدينية (المسيحية) لفكرة الصفح، وقد أسهبت في ذكرها عند حديثها عن مكانة الصفح ضمن الأبعاد المكوّنة للفعل السياسي. لذلك يبقى السؤال المطروح: ألا يمكن التفكير في فكرة الصفح خارج مدار أصولها الدينية؟ أليس من الخطأ حصر تأصيل لهذا المفهوم، على أهميته في مجال العلاقات الإنسانية وتحديد صورة الآخر، في دائرة الفكر الديني ورويته إلى الإنسان والحقيقة؟

63- H, Arendt, *Condition de l'homme moderne*. O p. cit p. 303.

«الإشارة» الوحيدة التي لا يمكن للنهاية أبداً أن تبعث بها. وقبل أن تصير البداية حدثاً تاريخياً، فإنها الملكة الأرقى عند الإنسان؛ وهي مماهية لحرية الإنسان من الناحية السياسية (...)، تضمن كل ولادة جديدة هذه البداية، فهذه الأخيرة هي كل إنسان في الحقيقة»⁶⁴.

ج- يبقى حديث أراندت عن علاقة الفعل بالنطق (الكلام) خير تعبير عن المضمون السياسي للشرط الإنساني عندها؛ إذ ذهب في بيان أواصر الصلة بينهما إلى حد المماهة والمطابقة، معتقدة أنّ الفعل يبقى النشاط الإنساني الوحيد الذي «لا يفقد، فقط، سمة انكشافه بفقدانه للغة، وإنما ذاته القائمة به، بل ويمكن أن نزع، في هذه الحالة، أنّه لن يبقى هناك، في هذه الحالة، ناس بل مجرد رجال آليين ينفذون أفعالاً غير مفهومة من منظور إنساني»⁶⁵. يعني هذا القول أنّ الربط بين الفعل والنطق يتأتى متى انتبهنا إلى اشتراكهما في خاصية الانكشاف والظهور، لذلك كانت اللغة، بالنسبة إلى فيلسوفتنا، قوة لإظهار الوجود وانكشافه، وهي بموقفها هذا لا تبتعد كثيراً عن رؤية أستاذها هيدجر الذي اعتبر اللغة مسكن الوجود، متجاوزاً بذلك التصور الأداتي للغة⁶⁶. غير أنّ ما يعينها من اللغة قدرتها على كشف البعد السياسي للإنسان، فهي قرينة الفعل والتواصل مع الذات⁶⁷، أكثر ممّا هي قرينة الصمت الذي يسكن الكينونة (الوجود؟)⁶⁸. لذلك سيكون من مجانية الصواب الخلط بين موقف هيدجر وأراندت من اللغة لمجرد ارتكازهما معاً على فكرة الكشف، التي اعتبرها فيلسوف الغابة السوداء جوهر الحقيقة⁶⁹. يمكن لمعتراض أن يرفض موقف فيلسوفتنا بالقول إنّ اللغة ليست دائماً وسيلة للكشف عن الفعل وعفويته، وهي تفقد بعضاً من عفويتها عندما يتم تداولها على نحو رمزي في كثير من المجالات العلمية، كما هو الشأن بالنسبة إلى الرياضيات. بيد أنّ هذا الاعتراض لا يلحظ تشديد صاحبة الشرط الإنساني على العلاقة بين الفضاء العمومي والقدرة على التعبير والنطق؛ إذ هي تعتقد أنّ النطق يغدو ضرورة لا محيد عنها داخل مجال السياسة، حيث التواجد مع الغير والانفتاح على اللامتوقع هو أهم ما يسم الفعل الإنساني، وحيث يتماهى الصمت مع العنف والإقصاء.

كان من الطبيعي، والحال هاته، أن ترفض أراندت النظر إلى الفعل السياسي انطلاقاً من مقولة الوسيلة-الغاية، لما لمسته في ذلك من مجافاتها لفكرة العفوية واللاتوقع، وهذا أمرٌ يمكن فهمه متى استحضرنا اعتقادها أنّ اختزال السياسة في مقولة الغاية والوسيلة كان في جملة الأحكام المسبقة التي انتهل منها الوعي الغربي في بلورة تصوره الخاطئ عن السياسة، كما يبقى في جملة المرتكزات التي تأسست عليها نظرة الفكر السياسي الغربي إلى السياسة ومجالها، كما يمكن أن يستشف من تحليل أراندت لتصوير ماركس

64- H, Arendt, *Le système totalitaire*, op, cit, p. 312.

65- H, Arendt, *La condition de l'homme moderne*, op, cit, p. 235.

66- M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p.227.

67- H, Arendt, *Vies politiques*, op, cit. p. 99.

68- M, Heidegger, *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard, 1985, p. 88.

69- M, Heidegger, *Question 1 et 2*, Paris, Gallimard, 1968, p. 179.

وفبير للدولة والسياسة⁷⁰. وسواء نظرنا إلى الدولة باعتبارها جهازاً تدافع به البرجوازية عن مصالحها باسم المشروعات والمصلحة العامة، أو نظرنا إليها باعتبارها احتكاراً مشروعاً للعنف الشرعي⁷¹، فإنّ الثابت في نهاية المطاف أنّ النظر إلى السياسة كوسيلة ينتهي إلى صهرها في العنف. كان انتباه آراندت إلى هذه الملاحظة من بين مظاهر الجدة التي حملها متنها الفكري بين طياته، ومعلوم أنّ تفكيك تلك المقولة قد أسعفها في الدفاع عن فهمها للسياسة من حيث هي حرية، الأمر الذي يعني أنّ المقولة تلك مجافية للحرية والفعل بحكم اتصالها الشديد بالعنف. وخلافاً للفعل الذي تصفه آراندت بالانكشاف والظهور، فإنّها تعتمد إلى وصف العنف بالصمت والضمور⁷²، ولعلنا لا نجانب الصواب إذ نقول إنّ الميز بين الضمور والظهور يبقى مفتاح التمييز بين المجالين الخاص والعام بالنسبة إلى آراندت، وما يتناسل منه من تمييز بين مجال السياسة والفعل وغيره من الفضاءات المتداخلة معه والمجافية له كذلك. يعيننا من تحليل آراندت لمسألة العنف علاقتها بالحرية في الأزمنة الحديثة.

انتبهت آراندت إلى سعي فلاسفة الفكر السياسي الحديث إلى تضخيم سلطة الدولة درءاً للعنف المهدد للاجتماع السياسي وطلباً للأمن والاستقرار. وهذه مسألة تمثل واحدة من ثوابت الفكر السياسي الحديث منذ ماكيافلي إلى هيجل. غير أنّ احتكار العنف وتركيزه بيد الدولة، حتى يصير عنفاً شرعياً على حد تعبير فيبر⁷³، قاد في نظر آراندت إلى تضخم الدولة وتحولها إلى آلة لإنتاج العنف والقهر، وهذا ما عبّر عن نفسه في انتشار صراعات مدمرة بين الدول منذ أفول القرن التاسع عشر الذي نظر إليه بحسبانه القرن الأكثر سلماً، والذي من جوفه خرجت أكثر الحروب تدميراً في التاريخ منذ مطلع القرن العشرين⁷⁴، الذي أدركت فيه وسائل التدمير أعلى مستوياتها التقنية⁷⁵.

علاوة على ذلك، تُلاحظ هذه الفيلسوفة أنّ تضخيم عنف الدولة لم يكن منفصلاً عن هوس الفكر السياسي الحديث بمسألة الأمن التي بوّأها مقام الغاية القصوى للسياسة⁷⁶، وقد انعكس ذلك على تمثله لفكرة الحرية التي قرننها بمفهوم السيادة. كان هذا الأخير، حسب آراندت، النتيجة غير المباشرة والحتمية لما أقدمت عليه الفلسفة الحديثة من إسقاط لمفهوم حرية الاختيار على مجال الشؤون الإنسانية. وسواء كانت النتيجة تقوية جهاز الدولة على حساب الفرد، أو صهر حرية الأفراد في إرادة حاكم قوي أو مجموعة من الطغاة، فإنّ النتيجة في الأحوال جميعها مصادرة حرية الإنسان باسم الحاجة إلى الأمن والنظام، أي باسم الدولة في نهاية

70- H, Arendt, *Qu'est ce que la politique ?* op, cit. p. 124.

71- ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة؛ جورج كتورة، بيروت؛ المنظمة العربية للترجمة، 2011، ص 262

72- H, Arendt, *La condition de l'homme moderne*, op, cit, p. 236.

73- ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ص 263

74- H, Arendt, *qu'est ce que la politique ?* op, cit. p. 120.

75- H, Arendt, *Du mensonge à la violence*, op, cit. p. 105.

76- H, Arendt, *la crise de la culture*, op, cit. p. 194.

المطاف⁷⁷. لا غرابة أن تعتبر الفيلسوفة الانفلات من قبضة السيادة أول خطوة في طريق الحرية⁷⁸، طالما أن السيادة تركز تنازل الإنسان الفاعل عن ملكة الفعل، وتُصير مجرد كائن محروم من الحق في الإسهام في تدبير الشؤون الإنسانية، أي أنها تفرغه من مضمونه السياسي. خلافاً لهذا الموقف الحديث من مفهوم السيادة، عمدت أرانندت إلى إظهار معناه الأصيل على نحو ما تكشف عنه علاقته المتينة بقدرة الإنسان على التعهد⁷⁹، «إنّ السيادة، ورغم ما تتسم به من ريبة عندما يطالب بها كيان معزول، سواء كان كياناً فردياً للشخص أو كياناً جماعياً للأمة، فإنّها تتحقق في شكل من الواقع المحدود، عندما يتعالق الناس فيما بينهم بواسطة الوعود. تكمن السيادة في الاستقلال المحدود الناجم عن هذه الروابط، وهو استقلال يتعلق بتنطع المستقبل من التقدير، وليست حدود السيادة غير الحدود المقترنة بملكية قطع الوعود والالتزام بها»⁸⁰. واضح أن الغاية من وصل السيادة بملكية التعهد هو بيان علاقتها بالمجال العمومي، قصد تخليصها ممّا شابها من غموض جرّاء تداولها في الفكر السياسي الحديث الذي قرنّها بالهيمنة والقوة والعنف. وسيكون علينا أن ننتبه إلى أنّ السيادة، بهذا المعنى، تعبّر عن معاناة الناس تجاه هشاشة شؤونهم وتخوفهم المزمّن من المستقبل؛ فهي سلبية مخاض بناء المستقبل، وهو ما يجعلها قرينة العيش المشترك الذي يعبر عن جوهر الشرط السياسي للإنسان عند هذه الفيلسوفة⁸¹.

ثالثاً: أزمة العالم والإنسان المنسحب

لم تكن نظرية أرانندت في الفعل السياسي مجرد نحت لمفهوم فلسفي جديد بقدر ما كانت محاولة لإحداث انقلاب في تصور الفلسفة لنظام الوجود الإنساني نفسه. ما يُعزّز زعمنا هذا أنّها عمدت إلى تأسيس نظريتها تلك على أنقاض التصور الهيدجري للوجود والإنسان، بأن أحلت الحياة والفعل محلّ التناهي في تصورهما لأفق الوجود الإنساني. من علامات هذا الانقلاب تشديدها على فرادة الفعل السياسي وقدرته على خلق التميز داخل اجتماع بشري يروم الوحدة والتشابه، فكان أن لجأت إلى وصف الإنسان الفاعل بعبارة *Le qui* («من») التي تقف على الطرف النقيض من عبارة *le on* التي جرت عادة هيدجر على استعمالها للدلالة على ما يسم المجتمع الحديث من ميول نحو خلق التشابه ونفي الاختلاف والتميز، وما يعيشه الدازين من عوز أونطولوجي وتيه في عالم لم يعد قادراً على فهمه رغم أنّه مدان بالعيش فيه⁸². يقترن في فكر هيدجر

77- Ibid, p. 213.

78- Ibid, p. 214.

79- H, Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 314.

80- Ibid, p. 311-312.

81- Ibid, p. 313.

82- أعتمد، هنا، العبارة التي ترجمت بها هادية العرفي كلمة *Le qui* في تعريبها لكتاب الوضع البشري، انظر، أرانندت، *الوضع البشري*، ص 208.

83- M, Heidegger, *Etre et temps*, op, cit, p. 99.

همّ التناهي والموت⁸⁴ بمعنى الكينونة، بل ويجعل من التناهي ضرباً من ضروب وجود (existence) الكينونة (L'être)⁸⁵، وعندما يعتبر الوجود مع الآخرين من بين أسباب الغفلة عن حقيقة الكينونة والسقوط في المجهول، بحكم ما يقتضيه ذلك من الخروج من الوجود هنا (Ici)، أي في الأنا (Le je)، صوب الوجود في الهناك (là-bas)⁸⁶، فإنّ ذلك يعني أنّ موقفه «الانسحابي» من مجال الشؤون الإنسانية يجد أسسه الأونطولوجية في تصوره لسؤال الكينونة والوجود⁸⁷. واضح أنّ الخروج من هذا الباراديغم الأونطولوجي يبقى شرطاً قبلياً للتأسيس لفكرة الفعل، وهذا ما سعت أراندت إلى إنجازه عن طريق التأسيس الأونطولوجي للإنسان الفاعل، من خلال إعادة ترتيب أوضاع الكينونة الإنسانية وفتحها على أفق الفعل في العالم. ولعل أول خطوة في هذه الطريق زحزحة هذا الانسحاب المزمّن من مجال الفعل والظهور الذي يسكن فكر الوجود عند هيدجر⁸⁸، من خلال إظهار البعد العمومي للفعل السياسي، بما أنّ هذا الأخير علامة فارقة على التعددية التي تسكن الكينونة البشرية، وبه يمسي وجود الأنا عبارة عن تواجد داخل مجال الظهور الذي هو الفضاء العمومي، ذلك أنّ «خاصية الكشف التي يختصّ بها النطق والفعل لا تصبح بديهية إلا عندما نكون مع الغير، لا ناصرين له ولا ضده، أي في الوحدة الإنسانية الخالصة والبسيطة»⁸⁹. بذلك يصير الوجود همّاً مشتركاً بين الأفراد الفاعلين (inter-est)⁹⁰؛ ولا معنى للحديث في مثل هذا السياق عن فعل متوحد، لأنّه مجافٍ تماماً لروح بناء عالم مشترك بين البشر، بل وهو يناقض بالقدر نفسه الطبيعة الحوارية للفكر⁹¹.

ولعلنا لا نجانِب الصواب إذ نقول إنّ إعادة النظر في مفهوم العالم وربطه بالتواجد مع الغير، وبالفعل السياسي، كان من أهمّ ما جاءت به أطروحة أراندت قياساً بتصور هيدجر للعالم؛ لقد كادت فيلسوفتنا أن تُطابق بين العالم والفضاء العمومي، معتبرة أنّ العالم ليس إطاراً قبلياً ومسبقاً يتحدّد فيه معنى الوجود كما بيّن هيدجر في الوجود والزمان⁹²، ولا هو عالم الروح على نحو ما وضّحه في مدخل إلى الميتافيزيقا⁹³، بل هو، في ظنّها، سليل الفعل السياسي وتجلّ من تجليات الصناعة الإنسانية، وهذا ما يجعله مجالاً يتبدّى فيه تفاعل الإرادات الإنسانية، وفي ظله فقط يمكن أن نفهم حاجة الإنسان إلى الوعي التاريخي باعتباره صانع التاريخ. يعني هذا أنّ احتقال هذه الفيلسوفة بالشخص ككيان فريد له عمقه الوجودي لم يقدها إلى الغفلة عن

84- يقول هيدجر: "وحده الإنسان يموت"، انظر: M, Heidegger, *Essais et conférences*, op, cit. p. 177.

85- M, Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, p. 284.

86- M, Heidegger, *Etre et temps*, op, cit, p. 160-161.

87- H, Arendt, *Vies politiques*, op, cit, p.320.

88- C, Castoriadis, *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 297.

89- Arendt, *La condition de l'homme moderne*, op, cit, p. 236.

90- Ibid. p.240.

91- H, Arendt, *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, 2007, p. 231.

92- M, Heidegger, *Etre et temps*, op, cit. 397.

93- M, Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op, cit, p. 56.

كثافة دلالة العالم باعتباره الأفق الشامل لكل الموجودات على حدّ تعبير هوسرل⁹⁴. لقد سبق لريكور أن لاحظ كيف أنّ ارتكاز هذا الأخير على فكرة الأنا (ego) لم ينته به إلى الانسحاب من مجال العالم المعيش بقدر ما زجّ بفكره في مضمار إشكالية التداوت والوجود التاريخي⁹⁵، وهذه ملاحظة يمكن أن تُقال أيضاً على موقف أراندت من علاقة الإنسان بالعالم. نقرأ لها في هذا الشأن قولها: «إنّ كامل العالم الواقعي للشؤون البشرية يعتمد، من أجل واقعيته ومن أجل مواصلة الوجود، أولاً: على حضور الآخرين الذين رأوا واستمعوا وسيتذكرون، وثانياً: على تحوّل [ما هو] غير ملموس إلى أشياء ملموسة»⁹⁶. يتخذ الفعل السياسي، وفق هذا المنظور، بُعداً تفاعلياً وتاريخياً كلما نظرنا إليه من زاوية الشرط الإنساني والانتماء إلى العالم؛ أي من جهة الإنسان القادر على الفعل بعبارة ريكور، وهو ما عبّرت عنه أراندت بقولها: «إنّ الحياة البشرية، بما هي تبني العالم، منخرطة في مسار تجسيد ثابت، ودرجة الانتماء إلى العالم التي تتمتع بها الأشياء المنتجة التي تُكوّن الصناعة البشرية وتقوم على مدى دوامها في العالم نفسه»⁹⁷.

يتقدّم الشخص الفاعل إلى المجال العمومي باعتباره شريكاً في صناعة العالم ومسؤولاً عن مآله التاريخي، فلا ينظر إلى العالم من حيث هو صناعة متحدّرة إلينا من المجهول (Le on)⁹⁸، بقدر ما يعتبره امتداد الصناعة الإنسانية التي تشترط كينونته من حيث هو شخص مُلزَمٌ بالإسهام في صناعة عالم من داخل وضعيات ليس هو من بين الذين صنعوها. ليس الفعل محوّاً للتاريخ ولا بداية مطلقة من الصفر، بل هو استيعابٌ للشرط التاريخي للإنسان وتفاعلٌ لا ينتهي مع الآخرين في الفضاء العمومي. تقول أراندت: «يكمن مجال الشؤون البشرية، بمعناه الدقيق، في شبكة العلاقات الإنسانية، هذه الشبكة التي توجد أينما وُجد عيش مشترك بين الناس. يكشف الكلام عن الـ«من»، ويُطلق الفعل بداية جديدة، وهما [الكلام والفعل] يحدثان معاً داخل شبكة [من العلاقات] موجودة من قبل، فيها يمكن أن نلمس نتائجهما المباشرة. إنهما يستهلان معاً سيروية جديدة من المحتمل أن تتخذ شكل حياة فريدة لشخص قادم جديد، تؤثر على نحو فريد في حياة كلّ أولئك الذين يتواصل معهم»⁹⁹. لا يساورنا شك في أنّ ما ترمي إليه الفيلسوفة هو إظهار علاقة الفعل بالاستمرارية في التاريخ، باعتباره القصة التي لا بداية ولا نهاية لها¹⁰⁰، وهي بذلك تُساحل مواقف كثير من فلاسفة التاريخ الذين طفقوا يرسمون لوحة عامة عن تاريخ الإنسانية ودور الإنسان فيه. وبصرف النظر عن موقف أراندت من فلاسفة التاريخ المحدثين، وعن منهجها في التصدي لإشكالية الشرط التاريخي

94- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترנסدنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص 455

95- P, Ricœur, A l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 2004, p. 18.

96- أراندت، الوضع البشري، ص 117

97- المصدر نفسه، ص 118

98- سارتر، الوجود والعدم، ص 546

99- H, Arendt, La condition de l'homme moderne, op, cit, p. 241.

100- Ibid, p. 242.

للإنسان¹⁰¹، فإنّ ما يعنينا من تصورها للتاريخ، في مقامنا هذا، هو أنّها أقامته على تصورها للحياة والطبيعة الإنسانية الهشة، فكان أن رفضت حديث هيجل عن عقل يحكم التاريخ ويسنّ قوانينه، معتقدة أنّ «التاريخ لا يعرف، مع كامل الأسف، ما أسماه هيجل مكر العقل، بل إنّ اللاعقل، بالأحرى، هو الذي يشتغل تلقائياً في التاريخ عندما ينسحب منه العقل»¹⁰². بذلك غدا التاريخ نتاج الصناعة والفعل الإنسانيين، وهذا ما مكّن فيلسوفتنا من الإفلات من قبضة القراءة الأونطولوجية للتاريخ كما صاغها هيدجر، والتي تكون فيها حقب التاريخ تعبيراً عن تجليات الوجود في الزمن وانعكاسها في صور العالم المتعاقبة¹⁰³. في الحالتين معاً تكون الغاية من مراجعة التصور الحديث للتاريخ إعادة فتح أبوابه أمام الفعل الإنساني بعد أن انسحب منه الإنسان، باسم مكر العقل حيناً، وباسم الطبقة أحياناً، وباسم الوجود والكيونة في أحايين أخرى. لذلك ما كان مصادفة أن تُضفي آراندت على الفعل، في مناسبات كثيرة، بعضاً من خصائص العمل (الأثر)، لاسيما عندما انبرت إلى إظهار دوره في خلق الاستمرارية، بحكم أنّ ترك أثر في الزمن، والحاجة إلى شهادة الآخر، يبقيان من سمات العمل أيضاً¹⁰⁴. إنّ النظر إلى التاريخ من منظور مفهوم الحياة هو ما يفسّر إلحاح الفيلسوفة على مركزية الحدث في الوجود الإنساني، انطلاقاً من القول إنّ ما يصنع التاريخ هي الأحداث التي تفتح الباب أمام اللاتوقع، بعيداً عمّا فشا في فلسفة التاريخ الحديثة من اعتقاد بأنّ الأفكار هي صانعة التاريخ¹⁰⁵.

قد يبدو مدعاةً للاستغراب أن تُقدّم آراندت على إعادة ترتيب أوضاع الحياة الإنسانية، ومساءلة نظام الأنشطة المكونة للحياة النشيطة، بعد كلّ ما كُتب في تاريخ الفلسفة عن الإنسان وطبيعته، وخاصة بعد أن عقد هيدجر مصنفه الفريد في هذا الباب الوجود والزمان. قليل هم الباحثون الذين انتبهوا إلى علاقة كتاب الشرط الإنساني بهذا الكتاب الأخير، وغالباً ما اعتُقد أنّ المرأة فتحت ورش اشتغال خاصة بها عندما قلبت مهمة الفكر الفلسفي وزجّت به في أتون الحياة النشيطة ومعمة السياسة والحدث. غير أنّ المقارنة بين الكتابين من شأنها أن تُظهر أنّ طيف الوجود والزمن لم يفارق ذهن آراندت وهي تكتب الشرط الإنساني، وقد اتخذ تصورهما للإنسان وطبيعته، في أحيان كثيرة، شكل قلب renversement لأبرز التصورات النازية لمعنى الدازاين ووضعه كما قدّمه هيدجر في كتابه¹⁰⁶. ليس مردّد ذلك إلى رغبة في الخروج من جلاباب الأستاذ والثورة على التقليد الذي رسّخه في البحث الفلسفي، وإنّما إلى وعي بما يحبل به فكره من جراثيم

101- H, Arendt, *La crise de la culture*, op, cit. p. 58.

102- H, Arendt, *La tradition cachée, le juif comme paria*, op, cit. p. 126.

103- M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 116-117.

104- H, Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 188.

105- Ibid, p.315.

106- تذكر آراندت، في إحدى مراسلاتها مع ياسبرز، أنّ هيدجر لم يبد أي ردّ فعل عندما بعثت له بنسخة من الصياغة الألمانية لكتاب الشرط الإنساني (وقد كان عنوانها الحياة النشيطة). وهي، ولئن كانت فسرت ذلك بعدم اجترار هيدجر الشهرة التي حققتها وانتشار اسمها على نطاق واسع في الأوساط الفكرية، فإنّ ما يعنينا من هذه المسألة دلالتها على مستوى تلقي هذا الفيلسوف لكتاب الشرط الإنساني. فهل يمكن أن نقرأ في سكوته ذاك ضرباً من التحفظ على المنظور الذي يصدر عنه الكتاب، والذي من شأنه أن يعيد الفكر إلى دائرة النزعة الإنسية، التي رام بيان مدى انتسابها إلى الميتافيزيقا الغربية التي جعل من مجاوزتها العنوان الكبير لفلسفته؟ انظر في هذا الباب، H, Arendt et K, Jaspers, *La philosophie n'est pas tout à fait innocente*, Paris, Payot, 2006, p. 279.

رؤية استبدادية إلى الوجود تضرب بجذورها في تأسيسه الأونطولوجي لمعنى الإنسان من حيث هو راعي الوجود¹⁰⁷. لذلك يمكن أن نزع أن كتاب الشرط الإنساني كان محاولة لاقتلاع معنى الإنسان من برائتين التأسيس الأونطولوجي (الهيديجيري) للكينونة، من طريق إحياء مفاهيم أسقطها تاريخ الفكر الغربي في طي النسيان، كمفهوم الحياة النشيطة، والصفح، والمحبة، وضخ نفس جديد في أخرى بواها التراث الغربي مقاماً مركزياً ضمن نظيمة تصورات الكبري، كمفاهيم الحرية، والسلطة، والحقيقة، والتاريخ... إلخ. غير أن ذلك لم يكن كافياً للخروج كلياً من أفق هيدجر والاستقلال عن الإشكالية التي ستحكم فكره؛ إشكالية نقد الحداثة الغربية والعقل الثاوي في تضاعيفها¹⁰⁸. يبقى الدليل الأوقع على ذلك أن أراندت سرعان ما وجدت نفسها في مواجهة سؤال الحداثة الغربية ونقدها، بل ومنه انطلقت لفهم ما طال الشرط الإنساني من انقلاب وتوتر في زمن الحداثة، ولعل توصيفها لأزمة الفعل والحرية في الأزمنة المعاصرة يبقى خير دليل على ذلك.

لم يعد الفعل، وفق هذا المنظور، النشاط الأهم بالنسبة إلى الإنسان، وما غدا الحديث عن الإنسان الفاعل ممكناً إلا من حيث هو إنسان مشغول ومستهلك، غايته الأسمى ضمان العيش بالشغل والكدح، أما تحقيق الاستمرارية وبناء العالم وتحصيل أسباب العيش المشترك، فذلك أضحي في جملة اللامفكر فيه والمنسي بالنسبة إلى الإنسان الحديث على حدّ زعم أراندت. تجلّى ذلك بوضوح في انسحاب الحرية والفعل من مجال العيش المشترك، وبروز نزعة ذاتية باتت تتهدّد صلة الوصل السياسية المؤسسة لذلك العيش. تقول أراندت في معرض توصيفها لهذه المسألة؛ «إننا لم نعد نحيا في عالم مشترك تمتلك فيه الكلمات المتداولة بيننا معنى بدهياً، بل أضحي تشرنق كل واحد منا في عالمه الخاص حقاً يُقرّه له الآخرون، الذين ما عادوا يطالبونه بأكثر من الانسجام مع اصطلاحاته الخاصة به، درءاً آمال العيش في عالم مفرغ، لغوياً، من كلّ المعنى»¹⁰⁹. لا يُساورنا شك في أنّ هذا الوعي بانحجار الحرية والفعل يبقى المقدمة الرئيسة لفهم حديث أراندت عمّا طال العالم المعاصر من تصرّح بسبب السياسية¹¹⁰. فهروب الإنسان من العالم، وانزواؤه في ذاتية مغلقة، جعله يُبدّل عالم الظهور بعالم الذات المنسحبة، لينقلب بذلك إلى عالم ذاته ناسياً حقيقته السياسية. إنّ موقف الإنسان الحديث من العالم يبعث على كثير من الاستغراب، لأنّه موقفٌ إشكالي في نظر هذه الفيلسوفة¹¹¹؛ بحكم أنّ العالم فقد دلالاته السياسية باعتباره مجال الجمع بين الناس¹¹²، فكان من الطبيعي أن يفقد قدرته على الكشف والإظهار. إنّ العالم، بمعناه الحديث، مجال فارغ من معناه السياسي والإنساني لأنّه مفرغ من كلّ أشكال العمومية¹¹³، وهذا تحديداً ما يمثل جوهر التصحر الذي هيمن على الأزمنة الحديثة في نظر أراندت.

107- H, Arendt, *La philosophie de l'existence*, op, cit, p. 311.

108- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر مارتين هايدغر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008، ص 513

109- H, Arendt, *La crise de la culture*, op. cit. p. 121.

110- H, Arendt, *Qu'est ce que la politique?* op ,cit, p. 187.

111- H, Arendt, *Vies politiques*, op, cit, p. 12.

112- H, Arendt, *Qu'est ce que la politique ?*, op, cit, p. 186.

113- H, Arendt, *Vies politiques*, op, cit, p. 12.

يهمّنا من مسألة تصحّر العالم الحديث علاقته بتضخم الذاتية ودورها في انتشار العدمية. لم ترَ آرندت في تصاعد فكرة الذاتية إلا تجلياً من تجليات أزمة الحداثة، مسابرةً إلى حد بعيد، نقد كلٍّ من نيتشه وهيدجر لفكرة الذاتية¹¹⁴، ومعتقدةً هي الأخرى أنّ ثنائيات مفهومية خرجت من جوف طغيان مفهوم الذاتية على الوعي الغربي الحديث - من قبيل ثنائية الذاتي/الموضوعي، والشخصي/العمومي، البراني/الجواني... إلخ - باتت تعبّر عن حجم تصحّر العالم الحديث. ترى آرندت أنّ هذه الثنائيات تتحدّر إلينا من «مجال العلوم الذي تنهل منه معناها. بيد أنّه من نافل القول إنّها تفقد معناها في مجال السياسة، إذ هو المجال الذي تتبدى فيه كينونة الناس من حيث هم أشخاص يجمعون بين الفعل والنطق، وفيه فقط لا تبقى الشخصية مسألة شخصية أبداً»¹¹⁵. وعندما ترصد الفيلسوفة حجم أفول البعد العمومي من العالم المعاصر، فإنّها تشير بذلك إلى انزواء الإنسان الحديث داخل ذاتيته، وما استلزمه ذلك منه من موقف معادٍ لكلّ ما هو عمومي (سياسي). لقد هيمن على الإنسان الحديث جو معادٍ لكلّ ما هو عمومي (Anti public)، وما حديث هيدجر عن المجهور on باعتباره مقابلاً للموجود الأصيل في ذاته، وما دعوة برغسون إلى إنقاذ الأنا الأساسية إلا علامة من علامات ذلك الجو المناهض للشرط السياسي للإنسان¹¹⁶.

من هذا المنطلق، وضداً على هذه الثنائيات التي تنصب الشخص في مواجهة العمومي والسياسي، طفقت آرندت تعيد التفكير في الشخص من منظور المجال العمومي. ولو جاز لنا أن نقيم بعض التميزات المنهجية (ولا نقول الثنائيات)، لكان علينا أن نميز، في نظرها، بين الذاتي والشخصي. صحيح أنّ الذات Le sujet تقف وراء كلّ إنتاج أو نشاط إنساني، بل وتبقى الجوف الذي يخرج منه كلّ نشاط إنساني عموماً، بما في ذلك العمل الفني نفسه. بيد أنّ المميز الرئيس بين تجلي الذات في الأثر الفني وتجليها في المجال العمومي يكمن في أنّها تبقى في حاجة مزمّنة إلى من تنكشف أمامه في عالم السياسة. فلئن كان بمقدور الصانع أو الفنان أن يتحكم في العمل الذي أبدعه، بل وفي درجة تبدي ذاته في هذا العمل أحياناً، فإنّ هذا الأمر يستعصي تحقيقه في مجال الفعل. حيث ينفلت ظهور الشخص من قبضة وسلطة الفاعل، «فالعنصر الشخصي ينفلت من رقابة الذات، وهو بذلك نقيض الذاتية المبتدلة»¹¹⁷.

تقودنا هذه الملاحظة إلى الاعتراف بأنّ مفهوم الشخص ما انفكّ يفقد بساطته التي عادة ما أدّت إلى المطابقة بينه وبين الذاتية، لذلك لم تن آرندت عن بيان زبئية هذا المفهوم وإفلاته من قبضة التعريف والتحديد¹¹⁸، اللهمّ ما خلا ممّا يمكن أن نلاحظه من تشابه بينه وبين الكائن الأسطوري (daimon) الذي اعتقد اليونان أنّه يجلس على كتف كلّ واحد منا، لكنّه لا ينكشف لصاحبه بل للآخرين فقط، وهو بذلك يمثل

114- M, Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op, cit, p. 115.

115- H, Arendt, *Vies politiques*, op, cit. p. 84.

116- H, Arendt, *Responsabilité et jugement*, op, cit, p. 48.

117- H, Arendt, *Vies politiques*, op, cit, p. 85.

118- Id.

الوجه الآخر لمفهوم «ال» من». ترى أراندت في هذه الاستعارة المعنى العميق لمفهوم العمومي (public)، الذي يتجاوز كل ما بتنا نفهمه اليوم من كلمة **سياسة** (politique)؛ فهذا العنصر الذي يبقى خاصاً بشخص ما دون غيره، لا يتجسّد إلا داخل فضاء الظهور والعمومية. وفيلسوفتنا تأتي، بموقفها هذا، على بيان الأبعاد الروحية للفضاء العمومي؛ إذ تستحضر اعتقاد الرومان أنّ المجال ذاك فضاء ينكشف فيه ما كانوا يصطلحون عليه بلفظ *humanitas*، الذي كان يشير إلى أرقى السمات الإنسانية المرتبطة بخوض **مجازفة الحياة العمومية**¹¹⁹. يعني ذلك أنّ العزلة لا يمكنها أن تقود صاحبها إلى الظفر بـ *humanitas*. وإذا ما نحن جازفنا بترجمة هذا اللفظ بعبارة **الإنسانية**، فإنّ ذلك سيقودنا بالضرورة إلى القول إنّّه وحده من يقبل تعريض حياته لخطر الحياة العمومية يستحقّ أن يوصف بأنّه **إنسان حرّ**؛ ممّا يعني أنّ الإنسانية تتجذر في الفعل، وما ضمور القدرة على الفعل في زمن الحداثة إلا علامة على الأزمة التي طالت معنى الإنسانية نفسها وصيرتها إنسانية منقوصة.

خاتمة

هل نستنتج من ذلك أنّ الإنسان الحديث بات مفقراً إلى بُعد العمومية (La publicité) الذي به ينتمي إلى دائرة الإنسانية؟ هل كان انقلاب نظام الحياة النشيطة نتيجة نسيان حقيقة السياسة في الأزمنة الحديثة، أم أنّ مسار التاريخ المتمخض عن الأحداث التأسيسية الكبرى للحداثة (اكتشاف أمريكا، الإصلاح الديني، العلم الجديد وإثبات دوران الأرض حول الشمس) هو الذي قاد إلى نسيان معنى السياسة وانقلاب الإنسان إلى حيوان مفرغ من عمقه السياسي؟ أليس التصحّر والعوز الوجودي (السياسي) اللذين ينخران كينونة الإنسان الحديث نتيجة أحداث من صنع يديه؟ ألم تكن البهيمة المشتغلة الوريث الشرعي للإنسان الصانع؟ ألم تحوّل الطبيعة الإنسانية الهشة في أحشائها جراثيم هذا الشرّ الجذري الذي جثم على العالم الحديث، عندما تلاشت تحت وطأة الشغل والاستهلاك قدرة الإنسان على الصفع والتعهد؟ هل كان الإنسان ضحية الحدث؟ وفي هذه الحالة، كيف الخروج من وضعية صنعها أحداث كبرى لطالما تعطّش الإنسان لحدوثها؟

ليست الغاية من طرح هذه الأسئلة الكشف عن بعض التناقضات التي يزخر بها متن أراندت¹²⁰، إذ التناقضات تلك ليست إلا تعبيراً عن هشاشة الطبيعة الإنسانية، التي سرعان ما تكشف عن ضعفها كلما ولجت مجال الفعل السياسي والوجود التاريخي للإنساني¹²¹. وإنّما الغاية منها إبراز العمق الوجودي للأزمة السياسية التي ألّمت بالإنسان الحديث حسب هذه الفيلسوفة. تدين الأزمنة الحديثة في تأسيسها لأحداث كبرى رسمت مشهد الحداثة الغربية وحددت وضعية الإنسان فيها¹²²، وبصرف النظر عن مدى مشروعية التساؤل

119- Ibid, p. 107.

120- C, Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p.70.

121- P, Ricœur, *La mémoire, L'histoire, l'oubli*, op, cit, p. 596.

122- H, Arendt, *La condition de l'homme moderne*, op, cit, p. 315.

عن مصدر شرعية الأزمنة الحديثة¹²³، فإنّ ما يعنينا من تصوّر آراندت لمسار تشكلها تشديدها على ما طال الشرط الإنساني من تصدّع بسبب إحلال الشغل محل الفعل وتصادد الإنسان المشتغل كنموذج مهيم على الوعي الغربي الحديث. وهذا ما يعني أنّ الحداثة الغربية أرست دعائم نزعة ذاتية جديدة تنوء الحالة الإنسانية بحملها. لقد وجد الإنسان الحديث نفسه مجتثاً من حقيقته الإنسانية، مبتوراً من عالم السياسة، ملقى به في ظلمة ذاته وعنف صمته¹²⁴؛ فقدّ القدرة على الكلام والانكشاف للآخرين، وروّض نفسه على العيش في عالم متصرّخ خالٍ من المعنى.

والحل؟ يغشى المرء شعوراً بالحسرة على الإنسان الحديث وهو يقرأ توصيف آراندت لأزمته، بل ويعتريه شيء من الريبة تجاه قدرة الإنسان على مواجهة قدرٍ خرج من رحم أحداث صنعها الإنسان الحديث بيديه. فأيّ معنى يتبقى، والحال هاته، للإنقاذ إذا كان الفعل نفسه قد توارى واندثر؟ ألا يعني هذا أنّ آراندت انتهت، بعد كلّ محاولات الإفلات من طيف هيدجر، إلى القبول بالنتيجة التي انتهت إليها هذا الفيلسوف عندما أقرّ بأنّ «الإله وحده ما يزال قادراً على إنقاذنا»¹²⁵؟ لا يبدو أنّ الأمر كذلك، فالإنقاذ عند هيدجر يقتضي أن نترك الأشياء تعود إلى وجودها الأصيل أيضاً¹²⁶، وإذا ما نحن سمحنا للشرط الإنساني بأن يعود إلى وجوده السياسي الأصيل، إلى حقيقته التي أسقطها الإنسان المشتغل في طيّ النسيان، أدركنا أنّ آراندت ما كتبت كتبها لتأبين الإنسان الفاعل وتشجيعه إلى مثواه الأخير، وإنّما للتنقيب في عتمة الأزمنة الحديثة عن نور يمكن للإنسانية أن تهتدي به، وهو نور لا ينبغي البحث عنه في النظريات والأفكار الجامدة، وإنّما في الأفعال الإنسانية نفسها¹²⁷؛ لقد نبعت الأزمة من الفعل، من الحدث، وفيهما ينبغي أن نبحت عن حل لها. لذلك يمكن القول إنّ آراندت كانت من أوفى الفلاسفة المحدثين لمبدأ هيدجر القاضي بضرورة البحث في جوهر (ماهية) أزمة الحداثة عمّا ينفذنا ويخرجنا منها¹²⁸، عملاً بقول هلدلين: إنّ ما ينفذ يوجد أينما وجد الخطر¹²⁹.

123- H, Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, Paris, Gallimard, 1999 p.36

124- H, Arendt, **La philosophie de l'existence**, op, cit, p. 277.

125- M, Heidegger, Der Spiegel, 31 mai 1976. In, Richard Kearney, **Heidegger et la question du dieu**, Paris, PUF, 2009, p. 364.

126- M, Heidegger, **Essais et conférences**, op, cit, p. 177.

127- H, Arendt, **Vies politiques**, op, cit, p. 10.

128- M, Heidegger, **Essais et conférences**, op, cit, p. 38.

129- Id.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة

باللغة الأجنبية:

- _____, **Le pouvoir des commencements**, Paris, Seuil, 2006.
- Antonia Grunenberg, **Hannah Arendt et Martin Heidegger; histoire d'un amour**, Paris, Paoyt.
- C, Castoriadis, **Le monde morcelé**, Paris, Seuil, 1990.
- C, Lefort, **Essais sur le politique**, Paris, Seuil, 1986.
- Felix Heidenreich et Gary Schaal, **Introduction à la philosophie politique**, Paris, CNRS, 2012.
- H, Arendt, **La philosophie de l'existence (et autres essais)**, Paris, Payot, 2015.
- H, Arendt, **Responsabilité et jugement**, Paris, Payot, 2009.
- H, Blumenberg, **La légitimité des temps modernes**, Paris, Gallimard, 1999.
- J, Donegani et M, Sadoun, **Qu'est ce que la politique?**, Paris, Gallimard, 2007.
- J, Habermas, **Droit et démocratie, entre faits et normes**, Paris, Gallimard, 1997.
- Jean Beaufret, **Dialogue avec Heidegger, T. 1, philosophie grecque**, Paris, Minuit, 1973.
- M, Heidegger, **Concepts fondamentaux**, Paris, Gallimard, 1985.
- M, Heidegger, Der Spiegel, 31 mai 1976. In, Richard Kearney, **Heidegger et la question du dieu**, Paris, PUF, 2009
- M, Heidegger, **être et temps**, Paris, Gallimard, 1986.
- M, Heidegger, **Kant et le problème de la métaphysique**, Paris, Gallimard, 1953.
- M, Heidegger, **Question 1 et 2**, Paris, Gallimard, 1968.
- M, R, D'Allonnes, **La crise sans fin, essais sur l'expérience moderne du temps**, Paris, Seuil, 2012.
- M. Heidegger, **Chemins qui ne mènent nulle part**, Paris, Gallimard, 1962.
- P, Ricœur, **A l'école de la phénoménologie**, Paris, Vrin, 2004.
- Poizat, J. **Hannah Arendt; une introduction**, Paris, La découverte, 2003
- _____, **La mémoire, l'histoire, l'oubli**, Paris, Seuil, 2000.
- _____, **La tradition cachée, le juif comme paria**, paris ; Christian Bourgeois.
- _____, **La condition de l'homme moderne**, Paris, PoKet.
- _____, **La crise de la culture**, Paris, Gallimard, 1972..
- _____, **Du mensonge à la violence**, Paris, Poket, 1972.
- _____, **Le système totalitaire**, Paris, Seuil, 1972.
- _____, **Vies politiques**, Paris, Gallimard, 1969.
- _____, **Eichman à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal**, Paris, Gallimard, 1966.
- _____, **¿Que es la politica?** (Ediciones paidos, Barcelona, 1995(
- H, Arendt et K, Jaspers, **La philosophie n'est pas tout à fait innocente**, Paris, Payot, 2006

باللغة العربية:

- إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترנסدنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص 455
- جون بول سارتر، الكينونة والعدم؛ بحث في الأونطولوجيا الفينومينولوجية، ترجمة نيكولا متيني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.
- حنة أراندت، الوضع البشري، ترجمة هادية العرقي، بيروت؛ جداول، 2015
- الفعل السياسي بوصفه ثورة، (تنسيق علي عبود المحمداوي)، بيروت، دار الفارابي، 2013
- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر مارتين هايدغر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com