بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 14 سبتمبر 2016

الحق في التثوير، الحق في التنوير

سؤال الثورة انطلاقاً من نص يوهان بنيامين إيرهارد

محمد شوقي الزين
باحث جزائري

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

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الحق في التثوير، الحق في التنوير[1]

سؤال الثورة انطلاقاً من نص يوهان بنيامين إيرهارد

1- نشرت هذه الدراسة في مجلة يتفكرون، العدد الثامن، 2016، إصدارات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

الملخص:

سؤال الثورة سؤال مؤرق ومحرق، لأننا نعاينه بكلّ ثقله التاريخي والأنطولوجي على وعينا، نحياه بكلّ الزخم في الأمل والألم. بالأمس، أقصد في منعطف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عاينت أوروبا المعضلة نفسها باندلاع الثورة الفرنسية وتوق الوعي الأوروبي نحو الإصلاح. كانت هنالك كتابات وتأمّلات حول الفعل الثوري نفسه، في علاقته بالحق من جهة، وبالأخلاق من جهة أخرى، متى وكيف تكون الثورة، لماذا ولأيّ غرض. كانت الأسئلة والدوافع كثيرة، خصوصاً وأنّ التفكير حول الثورة إبّان قيام هذه الثورة كان متواقتاً مع عصر الأنوار (Lumières, Aufklärung) في سيره الحثيث نحو تنوير العقول وتحرير الأفعال. السؤال المبدئي الذي طرحه رواد عصر الأنوار، بالمقارنة مع صياغة نظريات الحق الطبيعي والشأن السياسي: لماذا أساساً الثورة؟ لم تكن هذه الأسئلة عبارة عن تسويغ، بقدر ما كانت عبارة عن تشريع: متى، وكيف، ولماذا الفعل الثوري؟ ما علاقته بالتركيبة الإيديولوجية والاقتصادية للدولة؟ هل الثوران كافٍ لإرساء العدل في توزيع المزايا والريع؟ هل المسألة اقتصادية محضة أم تحمل جوانب رمزية تخصّ قبل كلّ شيء «إنسانية» الإنسان في سعيه نحو التحرُّر من العبودية ومعانقة الحقوق العالمية، أي الحق في التفكير والتعبير؟ حول هذه القيم والأفكار يتركَّب نص إيرهارد الثري بروح الأزمنة التنويرية، وكمدخل نحو فقه الفعل البشري في الظروف الطارئة: قلق الوعي، شقاء الذات، إرادة التنوير.

المحتويات:

1- تثوير، تنوير، تثوُّر، تطوُّر: أبجديات في سؤال «استدار كهيئة الزمن»

- الثورة كشكل من أشكال القطيعة المعرفية.
- الثورة من وجهة نظر البدايات السرمدية: ميتافيزيقا النشوء والارتقاء.
- الثورة من وجهة نظر درء العطب والمطب: نحو «التثوير» كبديل عن الإصلاح.

2- إيرهارد وعمل التنوير في الثورة: التنوير والبيلدونغ

- الثورة والمسألة الأخلاقية.
- الحق في الثورة، الحق في التنوير.
- الثورات العربية في ضوء نص إيرهارد.

مقدمة

لا أتردد كلّ مرّة في اللجوء إلى الاستعارة البارعة التي استعملها المؤرخ والمفكر ميشال دو سارتو (Michel de Certeau) بشأن مقولات طبعت التاريخ البشري، لكنها كانت في المخيّلة بمثابة «وحش لغوي» يُجابَه بالقلق، وحش غير موجود سوى في الصوت الطبيعي أو الرقم الكتابي. إذا كانت «العلمانية» هي الوحش اللغوي الذي يهابه المفكرون الذين لهم بالشحنة الدينية شُجنة منعقدة، فإنّ «الثورة» هي الوحش اللغوي الذي يهابه السياسيون عندما يتخلُّون عن النظرية ويباشرون الممارسة، فتفضح النظرية هزال الممارسة، أو بتعبير إيمانويل كانط: «حول القول الشائع: نظرياً، يمكنه أن يكون صحيحاً؛ عملياً، لا قيمة له»[1]. ما الأمر الذي يجعل كلمة «الثورة» عبارة عن وحش لغوي تدخل في عِداد اللامفكَّر فيه كأدنى تقدير، وفي مجال المحظور كأقصى تقدير؟ لا يمكن فهم خاصية هذا الحيوان الألسني الضاري وأخذه من الناصية سوى بتهذيبه وترويضه ليكشف، فيما وراء الضراوة التي يحملها في الظاهر، على الطراوة التي يختزنها في الباطن. مثل العلمانية المنبوذة في منادب النزوع الديني، تلقت الثورة المصير نفسه في مآدب السلوك السياسي. فما يروّع المعجم الديني، الإسلامي خاصةً، من الملفوظ «علمانية»، يروّع المعجم السياسي، العربي خاصةً، من المنطوق «ثورة». لنتساءل: لماذا؟ إذا كان ابن عربي يقول إنّ الحروف هي أمّة من الأمم، لها طبائعها ووظائفها الحيوية (رطوبة ويبوسة وبرودة وحرارة)، فما الأمر الذي يجعل بعض الكلمات كالعلمانية والثورة، تدخل في عِداد الطبائع السمجة في مخيّلتنا اللغوية والفكرية؟ ما هي أركيولوجيا هذه الكلمات؟ وبحكم أنني أستعمل عبارات تنتمي إلى العالم الحيواني أقول: ما هو سلوك (éthologie) هذه الكلمات في الحديقة المعجمية للحيوانات اللغوية (termizoologie!)؟

مقاطع من نص يوهان بنيامين إيرهارد: «في حق الشعب في الثورة» (1795)[2].

«بثورة الشعب، لا نقصد شيئاً آخر سوى أنّ الشعب يسعى، من خلال العنف (durch Gewalt)، إلى أن يتنعَّم بحقوقه في صيرورته راشداً، وأن ينقض الروابط القانونية الموجودة بينه وبين ذوي الامتيازات. إنّ التعريف الذي قدمناه في السابق حول ماهية الثورة هو كونها عبارة عن انقلاب في التشكيلة القانونية[3] الأساسية للدولة (der Grundverfassung eines Staats sei). إذا قمنا الآن بتحديدها بدقة، بأن نأخذ بعين الاعتبار أيضاً صاحب هذه الثورة، ينبغي أن يكون تحوُّل التشكيلة إذن في صالح أولئك الذين يثورون، ولا هدف لثورة الشعب سوى تعديل التشكيلة القانونية الأساسية لفائدة الشعب. ينبغي، في هذه النقطة بالضبط، التمييز بين «ثورة الشعب» (Revolution des Volks) وبين الثورة التي تندلع «بواسطة

1. Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch; das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Werke, ed. Weischedel, t. VI, Franfurt-am-Main, 1964.

2. Johann Benjamin Erhard, Über das Recht des Volks zu einer Revolution, Jena und Leibzig, 1795, p. 179-190; Syndikat Verlag, Frankfurt/Main, 1976, p. 91-96

3 ـ هذه التشكيلة القانونية هي ما نسميه "الدستور" (die Verfassung).

الشعب» (vermittelst des Volks). في هذه الحالة الأخيرة، يمكن للشعب أن ينتفض على حسابه، عن جهل أو لأنّه مخدوع، ولا يمكننا القول إنّ هذا الشعب قام بثورة، ولكن فقط كان مُستخدَماً لإنجاز هذه الثورة (das Volk ließ sich zu einer Revolution gebrauchen). لنحترس أيضاً من الخلط بين ثورة الشعب، الذي يسعى إلى تعديل في الحقوق الدستورية للشعب، وبين العصيان (Rebellion) الذي نرفض فيه الرضوخ للزعماء دون السعي إلى تغيير الحكومة، أو أيضاً بين التمرُّد (Insurrektion) الذي نسعى فيه إلى نقض الحقوق القسرية أو التصرُّفات والمزاعم الحكومية. بحكم أنه، في حالة الثورة، يُستبعَد اللجوء إلى الحق الموجود الذي يُعارض كلّ ثورة، لكن يعترف بالأخلاق كمرجعية عُليا (die Moral als die höchste Instanz) التي يرضخ لها وحدها، فإنّ ثورة الشعب ليست شيئاً يمكن الحسم فيه على المستوى القانوني. بالمقابل، كلّ ثورة هي تحت وازع الأخلاق عندما تكون الوسيلة الوحيدة في الظفر بحقوق الإنسان. غير أنّ الحق البشري الذي ينتمي جماعياً إلى شعبٍ هو الحق في التنوير (das Recht zur Aufklärung)؛ الحقوق الأخرى هي شخصية وتتوقَّف على أنوار الشعب فيما يخصّ تأثيرها على الثورة. إذا كان الشعب غير راشد، فهو يتحمَّل مسؤولية ذلك، وعلى أثر ذلك، ليس له الحق في الثوران لينتقم من معاملته كقاصر، لكن في حالة ما إذا توجَّب عليه إصلاح هذا العطب ببذل الجهود لتعويض فتوره، فإنّ عليه أن يطالب بالوسائل الضرورية ليصبح راشداً. إذا تمّت الحيلولة بين شعبٍ ورغبته في التنوير فإنّ له الحق في الانتفاض، وإذا كانت العوائق التي تحول بينه وبين تنويره مصدرها الدستور فمن حقه نقض هذا الدستور. كلّ المزايا الخارجية التي يتمتع بها المحظيون، وكلّ الخيرات والثروات التي يمتلكونها والتي لم يتحصلوا عليها فقط لأنهم محظيون بها، لا تشكّل كلها الدافع المشروع نحو الثورة، لأنّها ليست من طبيعة تضيّق على حقوق الإنسان؛ الأمر الذي يبرّر الثورة هو المزايا المتعارضة مع إثبات حقوق الإنسان. عندما تكون المهام التي يؤدّيها الشعب ثقيلة لا تترك له الوقت لمبادرة شيء إنساني، وكلّ شيء يُفعَل عمداً لإبقائه في الشرط السخيف للبهيمة، هنا يحقّ له المبادرة في الثورة [...] يمكن للشعب أن يقود الثورة في كلّ لحظة دون أن يكون على حق في الإقدام عليها. من غير المؤكد أن يثور شعبٌ دون أن يكون على حق، لأنّه لا يثور إذا لم يكن هنالك إجماع، هذا الإجماع غير ممكن سوى بوعي واضح في ضرورة الثورة، وعي غير ممكن سوى عندما يشعر الشعب بحقوقه (ohne das Gefühl seiner Rechte bei dem Volke möglich ist) [...] معرفتي بالتاريخ تجعلني أعتبر أنّ من الصعب أن نجد إلى حد اليوم مثالاً عن ثورة قام بها شعب بمحض إرادته، دون أن يُستخدَم. بحكم أنّ كلّ شعب يتقدَّم بلا هوادة نحو رُشده (Mündigkeit)، فإنّ الشعوب كلها تتهيَّأ للثورة. بفعلها هذا، يمكن مع ذلك أن تتأقلم الدساتير مع مختلف درجات الرُشد وتمنع بذلك ثورة حقيقية، بحيث تتقدَّم الأمور رويداً رويداً ويكتسب الدستور، بشكل غير محسوس، شكله الأخلاقي العادل. مثلما يمكن القول عن الشعب إنّه مسؤول عن حالته في القصور، يمكن القول عن الحكومة إنّها مسؤولة عن كلّ ثورة، لأنها لم تعرف كيف تتأقلم مع تقدُّم الشعب نحو الرُشد، ولأنها لم تحترم حقوق الإنسان التي أصبح الشعب على وعي بها. يمكن أن نتصوَّر الحالة التي تنقص فيها الأنوار عند المحظيين، بينما تزيد عند الشعب. إنّها وضعية تضع الشعب في عداوة مع العلاقات القانونية السارية، حيث تفقد هذه القوانين

مبدأها الأخلاقي، وتؤدي إلى قلب الدستور دون أن يكون الشعب ناضجاً من أجل الحرية المدنية [...] دون تعنيف التاريخ، يمكن البرهنة على أنّ سبب الانحطاط الذي يلحق بإمبراطورية ما هو الاختلال أو التفاوُت بين أنوار الحاكمين وأنوار المحكومين. لكن، من المحتمل أيضاً أنّه لا يمكن تدارُك هذا التفاوُت وإبقاء الشعب في حالة الغباوة، سوى بالحكمة السامية للمحظيين. لأنّه، رغم الحذر الهائل الممكن تجنيده للاحتياط من غباوة الحيوانات التي تجرّ الأحمال الثقيلة، ثمة في الإنسان شُعلة من الألوهية يكفي لنظير موسى أن ينفخها لإحباط حذر كلّ الرجال، وخدائع البلاط كلها لا يمكنها إلا أن ترضخ أمام المعجزات التي تحقّقها الطبيعة الأخلاقية للإنسان. إذا كانت العلاقة بين أنوار المحظيين وأنوار الشعب متوازنة، فلا يمكن أبداً أن تحصُل ثورة من الشعب، على أقصى تقدير ثورة بواسطة الشعب، والتي يستعملها المحظيون لهذا الغرض. بالتالي، ما دام المحظيون لا يمنعون الشعب من الارتقاء إلى الأنوار، رغم ادّعائهم بسمو أنوارهم، فلا ثورة من الشعب. قد تدوم هذه الوضعية طويلاً، لأنّ ثمة درجة في الأنوار يكون فوقها التقدُّم في الحكمة والمعرفة ممكن إلى ما لا نهاية، وتصل الأنوار إلى سقفها بالقضاء على الغباوة، تكمن هذه الدرجة في المعرفة الواسعة بحقوق الإنسان. بطبيعة الحال، لم يصل الإنسان بعدُ إلى تكميل ذاته. لقد بدأ بالكاد في تكوين ذاته (seine wahre Ausbildung anzufangen)، لكن يعرف الآن كرامته ويسعى إلى السلوك وُفقها. لا تعرف البشرية الرهانات الهامة كلها، لكن لها ما يكفي من التنوير لتتعلّمها. فهي لا تفهم كلّ شيء بعدُ، لكنها مستنيرة (واعية) بما يكفي لفهمه عندما تكفي ملكاتها، أو للاحتماء ضدّ الخطأ عندما تكون ملكاتها غير كافية. كذلك، لا تجعل الأنوار الناس بالضرورة خيّرين أخلاقياً (Die Aufklärung macht den Menschen auch nicht moralisch gut)، لكن تجعلهم قادرين على إدراك الخير. فهي تمنحهم فقط ما ينير السبيل الذي تقودهم فيه الأخلاق [...] إذا كان الشعب على وعي بحقوق الإنسان التي هي حقوقه، وإذا احترم المحظيون هذه الحقوق، فإنّ ثورة عنيفة غير مجدية. يقوم الجانبان على الاتفاق بإرساء دستور أخلاقي والعيش في الأمن المدني تحت كنف قوانين تناسب العدالة. تكون الدولة سعيدة عندما يتقدَّم المحظيون بالخطوات نفسها التي يتقدَّم بها الشعب نحو الأنوار، ويتصرَّفون بعدل ينجرُّ عنه معاملة الشعب وُفق الأنوار التي يمتلكها والتي يشجّعون عليها في معاملاتهم. في مثل هذه الدولة، ما يأتي لدى الآخرين بالثورات، يأتي لديها بالتطوُّر الذي تهيئه الحكمة (was in ändern durch Revoltionen geschiehet, durch eine von der Weisheit bewirkte Evolution)».

إنّ هذا النص البارع الذي كتبه يوهان بنيامين إيرهارد (نيرنبيرغ 1766 - برلين 1826)، طبيب وحقوقي ألماني عاين عصر الأنوار، بتحوُّلاته السياسية الكبرى (الثورة الفرنسية، الاحتلال الفرنسي لألمانيا) وتطوُّراته الفكرية المشهودة (الأدب مع غوته، الفلسفة مع كانط وهيغل)، يمثّل أهم محطَّة فكرية في دراسة الثورة كموضوع فلسفي يُنظر في أسبابها ودوافعها، وأيضاً في مغزاها ونتيجتها. لا يتعلَّق الأمر هنا بحكم ساذج: هل نحن مع الثورة أو ضدَّها؟ ليست المشكلة ثنائية عقيمة بين القبول أو الرفض، ولكنها قضية أنطولوجية وفينومينولوجية في معرفة جوهر الثورة وقراءتها في إمكانها بالذات. إنّ اختياري لهذا

النص له مسوّغان على الأقل: -1 الثوران الوجودي الذي عاينته أوروبا في منعطف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، على جميع المستويات السياسية والعلمية والفكرية، بالانتقال إلى أزمنة جديدة، وهذا هو مفهوم «الثورة» بوصفها «طفرة» في نظام الوعي والسلوك كما سيأتي ذكره؛ -2 العلاقة المعقَّدة بين التنوير ومعوّقاته (الاستبداد مثلاً)، وموقع الثورات العربية في خريطة التفكير حول «الثورة» لدى العديد من الفلاسفة الذين جعلوا منها حقلاً للبحث التاريخي والتأمُّل الفلسفي (إيمانويل كانط، غوتلوب فيخته، حنه أرندت، ... إلخ).

قبل العودة إلى مضمون الرسالة لاستخلاص أهم الرهانات النظرية المتعلّقة بالثورة عند يوهان إيرهارد، لا بأس أن نتوقَّف عند سيرة المصطلح لتهذيبه ومعرفة لماذا يحزُّ في النفوس القلق، وبأيّ معنى يوفّر إمكانات نظرية حول الفعل البشري نفسه (l'action)، وحول تحوُّلات الوعي وانشطاره في الأزمنة المتقلّبة والغامضة. إنّ دراسة الثورة هي أهم مدخل لمعرفة العلاقة الملتبسة والخطيرة بين التنوير وما يعاكسه، خصوصاً في الأزمنة الحديثة التي شهدت ظهور أكسيمور عجيب (oxymoron) في صورة «المستبد المتنوّر» (despote éclairé)، ماذا يمكن لهذا التناقُض الظاهري أن يعلّمنا؟ هل الاستبداد يحمل جانباً من التنوير؟ هل يتمُّ تهذيب الاستبداد بالتنوير في شكل إصلاحات كما فعل الإمبراطور فريدريش الثاني البروسي أو فريدريش الأكبر (Friedrich der Große) الذي لصق به العنوان «المستبد المتنوّر»؟ حول هذه الأسئلة الوجيهة سينبني العرض الذي أقدمه هنا.

1- تثوير، تنوير، تثوُّر، تطوُّر: أبجديات في سؤال «استدار كهيئة الزمن».

لتبرير تحوُّل الأزمنة بظهور وعي ثوري نسخ ما قبله، وافتتح عالماً جديداً، يكتب ابن عربي: «قال في اللسان الظاهر: «إنّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلقه الله». كذلك استدار الزمان، فأظهر محمّداً صلى الله عليه وسلم كما ذكرناه جسماً وروحاً، بالاسم الظاهر حسّاً فنسخ من شرعه المتقدم ما أراد الله أن ينسخ منه، وأبقى ما أراد الله أن يبقى منه، وذلك من الأحكام خاصةً لا من الأصول»[4]. ما أوردتُ هذا القول لابن عربي إلا لتبيان الدلالة الاشتقاقية للثورة في كونها «استدارة في هيئة الزمن» ينتُج عنها نهاية عالم بظهور عالم آخر، نسخ أحكام بأحكام جديدة. يصدّق هذه الاستدارة الأصل الاشتقاقي اللاتيني نفسه لكلمة Revolutio. فهي كلمة تنطبق، قبل كلّ شيء، على المعجم الكوسمولوجي في تبدُّل هيئة النجوم: «دورة ومسار حركة النجوم عندما تعود إلى دائرة البروج»[5]. الكلمة revolvere المنحدرة من الكلمة Revolutio تعني في اللاتينية «العودة إلى الأصل». تبدو هذه الدلالة بدهية لأنّ العودة لها هنا صورة دائرية (استدارة) بحيث تنعطف النهاية على البداية في شكل قوس أو حلقة، فتكون ذروة النهاية هي عينها بؤرة البداية: عهد جديد،

4 - ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص144 (دار صادر، بيروت، د. ت).

5. Dictionnaire de Trévoux, Paris, 1732, t. 4, col. 1554, in: Michel de Certeau, L'étranger ou l'union dans la diff - rence, nouvelle édition introduite et établie par Luce Giard, Paris, Seuil, 2005, p. 106

زمن متجدّد، افتتاح أصيل، ... إلخ. تحمل كلّ ثورة هذه الصورة في الدورة التي أعطيناها، في مجال آخر، اسم «الطورة»[6] التي يمكن أخذها كأكسيمور أو تناقُض ظاهري بين «الطفرة» و«التطوُّر»، الجامعة بين الانقلاب في الأزمنة والمحافظة على جوانب ضمنية من الأزمنة الآفلة.

ـ الثورة كشكل من أشكال القطيعة المعرفية

هذه الصورة الجامعة بين القطيعة (rupture) والمحافظة (conservation) أو بين الانفصال والاتصال هي التي برَّرت أيضاً كثافة الدراسات المعاصرة حول أشكال تحوُّل الفكر في التاريخ كما عالجه ميشال فوكو في ضوء فكرة الانفصال (discontinuité)[7]، وتوماس كون في ضوء فكرة النموذج أو البراديغم (paradigme) والذي عنون كتابه الرئيس بمنطوق «الثورة»[8]. يقول بشأن ذلك: «فماهي الثورات العلمية وماهي وظيفتها في التطوُّر العلمي؟ [...] دلت المناقشة السابقة على أنّ الثورات العلمية اعتبرت هنا بأنها تؤلف سلسلة الأحداث التطورية اللاتراكمية التي يحلّ فيها، كلياً أو جزئياً، براديغم جديد محلّ براديغم أقدم منه، ولا يكون متسقاً معه»، ويقدّم مقارنة بالقياس مع المجال السياسي: «فالثورات السياسية تبدأ بتزايُد شعور الناس، الذي يكون غالباً محصوراً في قسم من المجتمع السياسي، بأنّ المؤسسات القائمة توقفت عن الحل الكافي لمشكلات بيئية كانت قد أوجدتها جزئياً. وبطريقة مماثلة، تكون الثورات العلمية التي تبدأ بنشوء شعور متزايد، وهو غالباً ما يكون مقتصراً على فئة ضيّقة من المتحد العلمي، بأنّ مؤسسات قائمة توقفت عن العمل بما فيه الكفاية في الكشف عن ناحية من نواحي الطبيعة سبق لذلك البراديغم ذاته أن أدّى إليها. وفي كلا التطورين السياسي والعلمي، كان الشعور بتعطُّل العمل المؤدي إلى أزمة شرطاً ضرورياً لظهور ثورة»[9].

إنّ هذه الموازاة التي يقيمها توماس كون بين المجال السياسي والحقل العلمي حول فكرة الثورة، من شأنها أن تُبرز خاصية أساسية وهي تعطُّل المؤسسات عن أداء أدوارها في حلّ مشكلات تتعلَّق بسيرورة المجال نفسه: 1- إمّا لأنّ الأزمنة بدأت تتغيَّر ولم تواكب هذه المؤسسات تحوُّل الأزمنة؛ 2- وإمّا أنّ تعطُّل هذه المؤسسات هو الذي يؤدّي إلى الثورة، بحكم أنّ التحوُّل في الأزمنة يجعل كلّ تعطُّل عبارة عن عائق يتطلَّب المجاوزة. بهذا المعنى، ولترويض «الوحش اللغوي» المسمَّى «ثورة» وتهذيبه، يمكن القول إنّ هذا اللفظ يحتمل دلالات كامنة في طبيعة الحياة نفسها: انتقال، تحوُّل، تطوُّر، مجاوزة، قطيعة، انفصال؛ وما ينجرُّ عن هذه الإزاحات من توتُّر في المعطى، وتبدُّل في المشهد، وتحوُّل في المعجم، وتغيُّر في الاستعمال، ... إلخ. إنّ من شأن الثورة الجارية في مجال أو حقل (سياسي، ديني، علمي، فكري) أن ينتُج عنها تبدُّل

6 ـ محمد شوقي الزين، **ميشال دو سارتو: منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات**، ابن النديم ودار الروافد الثقافية، ط1، 2013، ص206

7. Michel Foucault, «Réponse au Cercle d'épistémologie», Cahiers pur l'Analyse, n°9, «Généalogie des sciences», éditions du Seuil, Eté 1968, p. 9-40

8. Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 1962, 3rd edition, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

9ـ توماس كون، **بُنية الثورات العلمية**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص ص 179-180

في السياقات، فتتغيّر المشاهد والشخصيات، وتحوّل في المعاجم واللغات، لأنّ الكلمات نفسها لا تدلّ على الأشياء ذاتها، فيقع شرخ بين الكلمة والشيء. يبرّر هذا الأمر لماذا الانتقال نحو حالة جديدة، تختلف في البنيات والوظائف، يتَّخذ صيغة «ثورة». استعملت حنة أرندت عبارة «ميلاد»[10] (Naissance, Birth, Geburt) للدلالة على الذروة القصوى التي يقع فيها «الانقلاب» (basculement) نحو عالم جديد.

إذا كان الانفصال الفوكوي والباردیغم الكوني يحققان الدلالة الثورية في مجاوزة النظام الثابت للأشياء والأشكال نحو نظام جديد يقوم بإرساء أشياء وأشكال جديدة، وأنّ هذا الانتقال بين النظامين، في شكل طفرة مباغتة أو شرخ مفاجئ، يعبّر بشكل لا لُبس فيه عن بنية الثورة ذاتها وطريقة اشتغالها، فإنّ ميشال دو سارتو، في قراءته لأشكال الانتقال التاريخي والمعرفي استعمل عبارة «الاشتغال على الحافَّة»، ويقصد حافة الجُرف الذي له أساس ثابت هو الضمانات الإبستمولوجية في سيرورة المعرفة العلمية، والاستراتيجية في اشتغال المؤسسات السياسية أو الدينية؛ وله فراغ يحاذيه وتطلُّ منه الضمانات الموروثة والقناعات المثبَّتة. من شأن الاشتغال على الحافَّة أن يُدرج «الدوخة» (vertige) في القلاع المحصَّنة للمعرفة العلمية، بأن تطلَّ هذه المعرفة على الأمر الذي يجعلها تتهاوى بفعل ثورة فكرية تغيّر في النماذج بقدر ما تعدّل البرامج والمعاجم. يُعطي دو سارتو لهذا الاشتغال على الحافَّة مدلول «الإزاحة» إذا علمنا أنّ هذا المدلول يشير دوماً إلى طريقة خاصة في تغيير الأمكنة والأزمنة، في نقل النماذج والبرامج نحو أرضية جديدة وأفق مغاير.

إنّ الإزاحة بوصفها نُقلةً أو انتقالاً، تحمل في ثناياها بذور الثورة التي تثمر أفكاراً جديدة وأنساقاً متجدّدة. إنّها لحظة من لحظات التميُّز في المعجم والصيغة، والتمايُز بين الموضوعات المعرفية، فلا نرى الموضوعات نفسها بالطريقة نفسها التي ألفيناها قبل حدوث الثورة العلمية. إنّ الاشتغال على الحافَّة هو الإزاحة نحو التخوم، نحو أبعد الآفاق الممكنة التي يكشف بها العقل عن حدوده القصوى، وفي الوقت نفسه عن إمكاناته اللامتناهية، لأنّ الثورة التي يقيمها العقل على مجاله وموضوعاته من شأنها أن تطوي صفحةً من الابتكار النظري وتفتح صفحة جديدة من التدوين الفكري والعملي. بهذا المعنى، ولهذا الغرض أيضاً، كانت المعرفة العلمية في التاريخ البشري تتقدَّم بشكل انفصالي يتخلَّل التراكمات الكبرى، بشكل يزيح الأنظمة الفكرية والسلوكية عن رسوخها المزمن ويقينها المدمَن عليه، ويزجُّ بها في مجال جديد من الاشتغال تتغيَّر بموجبه خريطة التفكير وتتقدَّم حالة العلم: إنّ الثورة العلمية هي مسألة تقدُّم (progrès)، ولم يخفَ هذا عن روّاد الأنوار الذين جعلوا من التنوير أساس التقدُّم، لأنّ الغرض من كلّ ثورة هو الدفع بعجلة البشرية نحو الأمام، ودرء كلّ ما من شأنه أن يميل نحو التصلُّب والتوقُّف. الثورة هي حليف التقدُّم لأنّها نصير الحياة، والحياة لا تعترف بالجمود الدائم.

- الثورة من وجهة نظر البدايات السرمدية: ميتافيزيقا النشوء والارتقاء

10. Hannah Arendt, «De la révolution», tr. Marie Berrane, p. 346, in: H. Arendt, L'Humaine condition, sous la dir. de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, 2012.

بحكم أنّ الثقافة المسيحية بلورت العقلية الغربية طيلة ألفي سنة، فإنّ فكرة الميلاد ترتبط أساساً بالسيّد المسيح الذي يأتي قدومه كثورة في البنيات الذهنية والوظائف الفعلية التي تنبني عليها تأسيسات في السياسة والدين والأخلاق. ميلاد النبي وقدومه بين أهله عبارة عن ثورة، لأنّ ذلك يُنبئ عن تغيُّر، مفاجئ أو بطيء، في الأزمنة والانتقال إلى عالم جديد، ولأنّ هذا البدء أو الشروع (commencement) يتعلَّق أساساً بقيادة مشروع (commandement).[11] في اليونانية العريقة الفعل «أركاين» (arkhein) معناه بدأ أو شرع في فعل شيء ما، وفعل البدء نفسه هو عبارة عن قيادة هذا الشروع (initium) نحو مشروع يتوقَّف عليه مصير شعب أو أمّة. الشروع في فعل شيء هو، في حد ذاته، عبارة عن «ثورة» في شكل مصغَّر، ينجرُّ عنها تغيير في الأحوال وتعديل في الأبعاد. يكتسي هذا الجديد دلالة المفاجأة. فالانتقال إلى أزمنة جديدة قد يكون مفاجئاً ينجرُّ عنه انهيار في بنيات وتشكيلات وبروز أخرى على أنقاضها. يمكن القول إنّ الأزمنة تحمل في سيرورتها بالذات علامات الأزمة: الأزمـ(ـنـ)ـة.

تظهر الأزمة، كما عالجها توماس كون فيما يخصّ المعرفة العلمية، أو ميشال فوكو بشأن المنظومات المعرفية (إبستيمي)، تظهر بشكل طارئ عندما يصل الوضع القائم إلى منتهاه ويتوقَّف عن الاشتغال. الأزمة هي النبرة (strophê) الأخيرة (kata) بالمعنى اليوناني العريق لكلمة katastrophè أي الكارثة (catastrophe)، وهي تنطبق على آخر نبرة يبثُّها الإوز العراقي قبل صمته أي موته (chant du cygne). لكنّ هذه الدلالة القصوى والبليغة (hyperbolique) في الكارثة تختزن فكرة أكثر تفاؤلاً هي ما سمَّته حنة أرندت «الجديد بوصفه معجزة»، وميلاد السيّد المسيح كعهد جديد كان يُنظر إليه دائماً كمعجزة (miracle). كذلك، كلّ قائد يأتي بمشروع جديد يثوّر به الأزمنة ويطوّر به البنيات والتشكيلات، فهو بهذا المعنى يأتي بمعجزة لمن نفد صبرهم من الانتظار المؤلم لأيام سعيدة. فالجديد الآتي إلى الآني هو ثورة على التقليد والساكن، لأنّه يحرّك الهياكل ويخلخل البنيات ويدفع الوعي نحو رؤية آفاق جديدة وواعدة، بعدما كان مسجوناً في همّ اللحظة المنغلقة على ذاتها. تحمل الكلمة «الكارثة» في المنطوق اليوناني على دلالة «فك العقدة» (dénouement) بنهاية ضيق ومخاض ينجرُّ عنه ولادة جديدة. نقول: «كرثَ الأمر» إذا اشتدَّ وبلغ منه المشقَّة، وهو بذلك يصل إلى ذروة وجوده فيتحوَّل أو ينحني (infléchir) نحو وضعية جديدة تتغيَّر في الهيئة أو المشهد.

عندما نقوم بتهذيب مصطلح «الثورة» نجد أنفسنا أمام معطيات في البناء وليس في الهدم. الثورة هي شيء تأسيسي أو بنائي، وما حالة التفاقُم أو الذروة أو الشدَّة سوى الاستثناء. أمّا القاعدة فهي أنّ سيرورة الزمن تقتضي بناء أشكال جديدة من تجليات الوعي في السياسة والعمران والأخلاق والثقافة. لربما كانت اللحظة الثورية عبارة «صعوبة في الميلاد» بتعبير ميشال دو سارتو، أي ألم في المخاض. لكن يترتَّب عن

11. H. Arendt, «Condition de l'homme moderne», tr. Georges Fradier, in: L'Humaine condition, op. cit. p. 202; H. Arendt, Qu'est-ce que la politique? Paris, Seuil, 1995, p. 71 et 88

هذا «الألم» بزوغ «لأمل» (بالقلب اللغوي المحبَّب لديَّ)، كون اللحظة الثورية هي أيضاً «لحظة الإرادة»[12] بالتعبير السارتوي نفسه. يريد الوعي أن يتجاوز مرحلة جامدة ومتحجّرة نحو مرحلة مرحة وديناميّة. لا يكون ذلك إلا بـ»جغرافيا رمزية» تبدّل المواسم والأقاليم بعد «زلزلة» في الأسس والبنيات تنهار بموجبها أصنام الاحتكام إلى الثابت أو الجاهز. لكن، هل يمكن دائماً وصف الثورة بشكل شاعري ورومانسي وكأنّها لحظة انعتاق سعيد دون مصير مرير؟ ما حكم العنف المصاحب للثورة؟ بالنسبة لميشال دو سارتو، في الفصل الخامس من «الأجنبي أو الوحدة في الاختلاف» تحت عنوان: «زمن الثورة»، ليس العنف القاعدة وإنّما الاستثناء، كما ألفينا. إنه لحظة التفاقُم أو الذروة بتحرير المكبوت، وهذا قانون فيزيائي في تحرير الطاقة ينطبق أيضاً على الشرط البشري: «تتميَّز اللغة الثورية بالمكان الذي يشغله العنف. لكن، الثورة ليست العنف، الذي يمهّدها أو يصاحبها. ثمّة بالأحرى زمن العنف وهو اللحظة التي تتوقف فيها الأقوال والعقود عن الاشتغال، وترتحل الصراعات خارج الحقل المغلق كما رسمته المعايير والتبادلات الخاصة بالمجتمع»[13].

ليس العنف سوى زمن عابر يعكس عجز الأنظمة الفكرية والسلوكية عن إشباع حاجات أو تلبية رغبات، مادية أو رمزية؛ أنظمة لم تعُد تمثّل الحقل الاجتماعي الثائر، لأنّ هذا الحقل لم يعد ينظر إليها كمرآة ناصعة ليرى فيها ملامحه الآنية وملاحمه الماضية. يقول العنف «نقصان الوثاقة» أو العقود التي تصل نظاماً فكرياً أو سلوكياً (السياسي أو الديني) بما يمثّله، و«فقدان الثقة» في هذه الأصنام المنتصبة التي تزيّن الواجهة الاجتماعية أو السياسية، لكنّها لا تعبّر عن تطلُّعات الإرادة العامة أو آمال الهمَّة الاجتماعية. العنف هو صمت اللغة الممتعضة التي تعبّر بالفعل أو السلوك عمّا تعجز عن قوله بالكلمة. فهو يترجم عجز اللغة إلى إمكان الفعل، بفك الروابط الموثوقة بالأنظمة الفكرية والسلوكية السابقة والموثوق فيها، ونسج روابط جديدة من العقد الاجتماعي والتعايُش المشترك هي بمثابة «شهادة ميلاد» نظام جديد من الرؤية والفعل.

- الثورة من وجهة نظر درء العطب والمطب: نحو «التثوير» كبديل عن الإصلاح

إذا كان ثمة مدلول بارز في الثورة، يقول بعُمق جوهر هذه الثورة، فهو بلا شك لحظة الإحراج أو المأزق (dilemma) حيث لا يمكن العودة إلى الوراء (الاحتكام إلى المبادئ الماضية نفسها) ويصعب التقدُّم نحو الأمام (ابتكار مبادئ جديدة من وحي الحاضر). كلّ ثورة هي لحظة في الإحراج شبَّهها دو سارتو بالاحتضار، حيث يكون هنالك موت من أجل ميلاد، أو لحظة فناء من أجل بدء جديد. يقتضي العبور من زمن إلى آخر (الذي هو خطر ومجازفة) حدوث قطيعة: «ينبغي كسراً (cassure) يتيح إنشاء أو تأسيس شيء آخر»[14]. لحظة الإحراج أو التعليق هي اللحظة التي ينهار فيها نظام الأشياء ويتشكَّل نظام جديد على

12. Michel de Certeau, L’étranger ou l’union dans la différence, op. cit, p. 98
13. Ibid., p. 99
14. Ibid.

أنقاضه. ينعت دو سارتو هذه اللحظة بـ«الحدث» (événement) الذي هو «حدوث» (avènement) مفاجئ أو طارئ، ميلاد جديد بأفول السابق أو زوال القديم. الحدث هو فعل تأسيسي كالنقطة. أمّا السطر فهو الفعل التأويلي في التفكير في النقطة التي انبجس منها الحدث. غير أنّ الحدث يصاحب التأويل، مثلما النقطة تصاحب السطر في فعل الكتابة[15]: «كأنّ المشهد يتغيَّر فجأةً أمام دهشتنا»[16]. يقع تغيير في هيئة الأشياء التي بدورها تُحدث تغييراً في هيكل التأسيسات والتنظيمات الموروثة.

إنّ الحدث هو لحظة الدهشة التي تخرس الألسنة (الثورة عبارة عن صمت يقول ميشال دو سارتو)، لأنّ اللغة ليست لها ما تقوله، من فرط لغوها وغلوّها، وتترك للفعل إرادة شقّ مساره واختيار مصيره. عندما يفوت زمن الدهشة يأتي زمن الفهم، بمعنى إرادة تفسير اللحظة التأسيسية الجديدة، وإرادة تأويل مبادئها القبلية ونتائجها البعدية. يسعى الفهم إلى وضع الحدث على محك الاستفهام بطرح جُملة من الأسئلة لمعرفة الشيء الذي جعل هذه اللحظة الطارئة فجأةً أمراً ممكناً. ما يقوم به الفهم ليس ردم الهوّة أو الاختلاف الكائن بين لحظتين، بحذف الفاصل بينهما، كما نحذف الفاصلة في سياق الجملة لتحوير المعنى. إنّ ما يقوم به هو النظر في «المآل» (هنا تكمن حقيقة التأويل لغةً واصطلاحاً)، بمعنى الانتقالات التي تجعل بين السابق واللاحق محطات في الفصل والوصل، أي فترات من القطيعة والاستمرارية: «لقد بيَّن علم النفس وعلم الاجتماع والإثنولوجيا والتاريخ بما فيه الكفاية أنّ الحداثة (تنتمي دائماً إلى حالة قديمة)، تفترض مساراً من «إعادة الاستعمال»، وأنّ التجربة السالفة تمنح الشروط الأساسية للتجربة التالية، وأنّ البنيات السابقة تستمرُّ في ردود الأفعال وحتى في التفنيدات اللاحقة، وأنّ القطيعات تخضع أيضاً إلى استمرارية ضمنية (حتى وإن كانت ملتبسة أو محدَّدة بصعوبة) وأنّ الماضي يحيا ضمنياً في الحاضر. تجاهل جدلية هذا التقدُّم معناه الحكم بشكل مبتذل على الإنسان والعجز عن تشكيله بإبراز التاريخ الذي ينبغي أن يفعله بالتاريخ الذي فعله»[17].

إذا كانت «الحداثة» هي «حدوث» طارئ لـ«حدث» يحمل معه «أحاديث» الماضي: (تقاليد، حكايات، روايات، نصوص، خطابات)، إذا كان الماضي يسكن في الحاضر، مثلما النقطة تصاحب السطر، أو المجال هو الذرَّة نفسها في عُنفوانها السريع الهائل (كما يُعرَف في فيزياء الكوانتا)، إذا كانت التجارب الماضية تقطن التجارب المعيشة في الحاضر الحيّ مثلما الطفولة تصطحب الكهولة، فإنّ الفارق يكمن في الاستعمال (use, usage) بتغيير في الأشكال مع الاحتفاظ بالمضامين. لكن ليست المضامين عينها من زمن إلى آخر، لأنّها تتغيَّر في الهيئة بتغيُّر الهيكل الذي يحملها. إذا كان الأمر كذلك، فإنّ المفردة التي تلائم طبيعة هذا

15 ـ حول هذا الحدث المصاحب لكل نشوء وارتقاء، ثمّة في الثقافتين الإسلامية والمسيحية شواهد على ذلك. مثلاً، قول ابن عربي: "فالبدء حالة مستصحبة قائمة لا تنقطع" (**الفتوحات المكية**، الجزء الثاني، ص 55)؛ وقول المايستر إكهرت: «يقول القديس أغسطين: إنّ هذا الميلاد [الأزلي] يحدث دائماً (أو ما يزال قائماً)» (المايستر إكهرت، **كتابات عرفانية**، برلين، 1903، ص 13).

Meister Eckharts Mystische Schriften, Berlin, 1903, p. 13: «Der heilige Augustin sagt, diese [ewigen] Geburt geschehe immer».

16. Michel de Certeau, L'étranger, op. cit., p. 5

17. Ibid., p. 58

الانتقال ليس «الإصلاح»، وإنما «التثوير» الذي يفيد ثورة على القديم، لكن بتطويره في حُلَّة جديدة، مزيدة ومنقحة، يتأقلم بموجبها مع الآني، مع ما يعتمل في الحاضر من تجارب فريدة ويحتمل إمكانات فذَّة. يعطي الإصلاح الانطباع بأنّه يرمّم هيكلاً رثاً، يغيّر قطع الغيار لآلة معطوبة، بينما يقدّم التثوير وسائل «تحريك» الثابت، على وزن «التفعيل». التثوير هو ثورة في تفعيل الإمكان. بل يمكن القول إنّ التثوير هو نوع من «الإفعال» بأن «يفعَل في الفعل نفسه» (causation, faire faire).

من شأن التثوير إذن أن يجدّد في الهياكل والصور، أن ينفخ في روع الإنسان روح الجرأة والإقدام، أن يعطي الانطباع بأنّ الأمور تتحرَّك، تتقدَّم، تتعدَّل، تتغيَّر؛ تارةً بحميَّة وفجأة وهي «الثورة»، وتارةً أخرى ببطء وتأنٍّ، أي بنباهة وموهبة، وهي «التطوير». إنّ الجمع بين الثورة والتطوير من شأنه أن يعطي «التثوير»، بمعنى النقطة اللادغة واللاذعة (صفعة للاستفاقة من الغفو) التي ينطلق منها الخط البنَّاء والمشكّل لطرائق جديدة من الرؤية والسلوك. لا يكفي أن نقول بعد الآن «إصلاح، لكن من الأجدى أن نصرخ «تثوير»، لأنّ ترميم القديم لإدامة هيمنته ما هو سوى احتيال الذات على نفسها للخلود إلى الكسل والقصور كما حذَّر كانط. لا يلبّي الإصلاح حُرقة السؤال وحِرفة المساءلة، لأنّه يكتفي بعرض القديم في لباس جديد؛ بينما يذهب التثوير إلى «التعرية» الجيولوجية في الطبقات النصية أو التراثية، وإلى «التبرية» الفكرية في صناعة ذات واثقة من نفسها ومن قُدراتها في تحقيق التقدُّم وإنجاز التعقُّل. معنى ذلك أنّ الإصلاح يولّد الانبطاح، والتثوير يدفع نحو التنوير. ليس هذا مجرَّد سجع: إنه ولع، بعد كلّ المحاولات في الإصلاح الديني أو السياسي، يمكن القول إنّنا لم نجنِ سوى القشور أو الأشواك، لأنّ الهمَّة ناقصة، والعزيمة مصفَّدة، والرؤية مقلّدة، فلا يمكن الانتظار من الإصلاح أمراً آخر سوى الإيهام بالتقدُّم بترميم القديم.

2 ـ إيرهارد وعمل التنوير في الثورة: التنوير والبيلدونغ

إذا عُدنا الآن إلى نص إيرهارد، بعد هذه المقدمات التمهيدية لمفهوم الثورة ونظام عملها في التاريخ والمعرفة وأثرها على الوعي والسلوك؛ أقول إذا عُدنا إلى مضمون النص والأفكار التي ينطوي عليها، فإننا نكتشف حدساً ملهماً وملماً بأساسيات الفعل البشري في انتقالاته التاريخية أو طفراته السياسية والعملية. قبل الشروع في تحليل النص، ثمّة مجموعة من المبادئ سار وُفقها إيرهارد في تحرير هذا النص، وهي مجمل الأفكار الثورية التي شكّلت عصر الأنوار، من كلّ جوانبه النظرية والعملية، أي من جهة التأسيس للفلسفة النقدية مع كانط، ومن جهة التفكير في الحق الطبيعي مع أهمّ المشرّعين والمفكرين أمثال بيفندورف (Pufendorf) وروسو (Rousseau). أقصد بذلك إدراج الأخلاق كأفق من آفاق التنظيم الاجتماعي والسياسي، بعدما كان هذا التنظيم يدور في فلك القانون أو التشريع وحده. والاحتكام إلى الأخلاق في فهم سؤال الثورة انجرَّ عنه وضع مسألة حقوق الإنسان على محكّ النظر، لأنّه حول هذه الحقوق اندلعت الثورات عموماً، سواء كانت حقوقاً مادية في العيش الكريم أو حقوقاً رمزية في حريّة الضمير وحريّة التفكير والتعبير.

بهذا المعنى، لم يقدّم إيرهارد فلسفة في الثورة من وجهة نظر الحق أو القانون، لأنّه قانونياً لا شيء يبرّر الثورة أو العصيان، ولكن من وجهة نظر الأخلاق، أي تحقيق المساواة ودرء سبب كلّ غضب يتنامى في الشعب، وهو الشعور بالمظالم على غرار منح الامتيازات إلى المحظيين من بين النبلاء، بينما يقبع الشعب في الفقر المدقع، المسألة هي إذن أخلاقية في كلّ إرادة نحو الثورة وليست مسألة قانونية أو دستورية.

ـ الثورة والمسألة الأخلاقية

إذا كانت الثورة تنخرط في سؤال الأخلاق، لأنّ المظالم والقهر وعدم المساواة هي الدافع نحو ثوران الجموع، فهل تخلو رغم ذلك من دعائم قانونية؟ بتعبير آخر، هل شرعية الحكم تسبق قانونية مبادئه؟ هل يمكن قلب حكم سياسي مبني على دعائم قانونية، لكن يفتقر إلى شرعية؟ يكمن الرهان في الفارق بين الشرعي (légitime, rechtmäßig) والقانوني (légal, rechtlich). بالنسبة إلى إيرهارد، يتفوّق الشرعي على القانوني، لأنّ إيرهارد يضع الأخلاق كأفق بارز، بل كنموذج (paradigme) حاسم لكلّ تنظيم اجتماعي وسياسي، لأنّه لا يمكن القبول بحكم غير عادل (injuste) ولو كان قانونياً. لذا، يحدّد الثورة على أنها «انقلاب على التشكيلة القانونية الأساسية للدولة»، لأنّ دافع كلّ ثورة هو أنها تصبُّ في صالح الشعب. فالشرعية هي التي تشكّل الدعامة الأساسية لكلّ تشكيلة قانونية، لأنّ الثوران على القانون هو من أجل تأسيس قانون آخر أكثر عدلاً ويصبُّ في فائدة الشعب. في نهاية المطاف، لا ينتصر إيرهارد للشرعي على حساب القانوني من أجل هدم القانون، بل يعتبر أنّ الشرعية هي ميزان العدل، هي المكيال الذي يزن القوانين بدرء القوانين الجائرة وإرساء القوانين العادلة.

غير أنّ حماس إيرهارد للثورة لا يجعل منه مفكراً ساذجاً أو متهوّراً. بل هو يعرف بنباهة وحذر مواطن الانزلاق وفخاخ الاندحار. على أثر هذا الحذر، يقدّم فصلاً راديكالياً بين «ثورة الشعب» و«ثورة بواسطة الشعب»، وهذا الفاصل من شأنه أن يُبرز الثورة العفوية والمنتظمة التي يقوم بها الشعب لافتكاك حقوقه والظفر بحرّيته وكرامته، والثورة المدروسة والموجَّهة التي يكون الشعب على أثرها مجرَّد أداة أو وسيلة في تحقيق أغراض نخبة أو عصابة، خصوصاً إذا كان هذا الشعب يفتقر إلى قدر معتبر من التنوير والفطنة كما سيأتي تبيانه لاحقاً. ثورة الشعب هي ثورة «فاعل» ظفر بعلّة ثورته، يعرف كيف يتقدَّم بحزم وثبات نحو تحرُّره؛ بينما الثورة بواسطة الشعب، هي ثورة «المفعول به»، لا يعرف كيف يتصرَّف، مبعثر الاتجاه، متردّد في الوجهة، ممتنع العزيمة، سرعان ما يتقهقر إلى الوراء، فيترك إرادته بين يدي من يعبث بمصيره ويفرض عليه وجهات لم يخترها أو مبادئ لم يصادق عليها. لذا يستبعد إيرهارد من الثورة مجرَّد «العصيان» (Rebellion) برفض الرضوخ إلى الزعماء أو الأكابر؛ ومجرَّد «التمرُّد» (Insurrektion) الذي هو أقرب إلى «الانفعال بحميَّة» (agitation) منه إلى «الفعل المؤسّس» (action).

إنّ الغرض من الثورة الواثقة من نفسها والموثوق فيها بوثاقة الإرادة والفعل المؤسّس هي الاعتراف بالأخلاق كمرجعية عُليا كما جاء في النص الإيرهاردي (die Moral als die höchste Instanz). معنى ذلك أنّ الأخلاق هي الدستور الأسمى لكلّ سلوك وقرار، وليس فقط القوانين التي يمكن أن تكون مفبركة أو مجرَّد «أرغانون» (Organon)، آلة بلا حركة، أو أداة بلا روح. لو كانت القوانين هي التي تحدّد سعادة شعب أو حريته، لكانت القوانين النازية مثلاً هي أرقى أرغانون في التاريخ البشري. إذا كان الحق الوضعي (droit positif) يشكّل «جسداً من القوانين» المثبّتة بالإجراءات الكتابية ترعاها مؤسسات أو مجالس، فإنّ الحق الطبيعي (droit naturel) يشكّل «الروح الأخلاقية» التي تنبعث منها مجمل البنود السلوكية، وتنبني عليها معظم الخيارات والقرارات، لأنّها تنبني على أساس شرعي يمدُّها بـ»القيمومة» في المكان، و»الديمومة» في الزمان. إنّ الأخلاق هي «قيمومة» شعب في عنايته بذاته تتيح له «ديمومة» وسائل الدفاع عن نفسه في إقليم وزمان. بهذا المعنى، يؤكد إيرهارد «إنّ ثورة شعب ما ليست شيئاً يمكن الحسم فيه على المستوى القانوني»، لأنّ «كلّ ثورة هي تحت وازع الأخلاق عندما تكون الوسيلة الوحيدة في الظفر بحقوق الإنسان».

ما هي حقوق الإنسان التي يتحدَّث عنها إيرهارد؟ إنّ الحق الجوهري الذي يشدّد عليه المفكر الألماني هو اعتبار الإنسان كـ»شخص» يُعامَل على هذا الأساس، بأن تكون قيمته وغايته في ذاته. وهذا جوهر الأخلاق التي يتكئ عليها إيرهارد كركيزة لكلّ إرادة في التحرُّر. إذا كان جوهر كلّ ثورة هو الأخلاق، فإنّ الارتقاء بالإنسان إلى مصاف «الشخص» بالظفر بالكرامة (dignité) هو الحق الجوهري بامتياز. استحقاق الكرامة الإنسانية يتبعه حق آخر وهو حق الإنسان في التفكير وقدرته على التعبير. الإنسان هو الكائن الوحيد من بين كلّ الكائنات الذي له القُدرة على الكلام، تبعاً لمقولة أرسطية شائعة: «حيوان ناطق» (zôon logon). هذا ربما أكسيمور استعمله أرسطو للجمع بين نقيضين «الحيوان» من جهة، و»النطق» من جهة أخرى؛ لكن، تكتسي المقولة دلالة بليغة، لأنّه ينبغي أخذ كلمة «الحيوان» بالمعنى الحرفي لجلال «الحياة»، مثلما نقول عنف وعنفوان أو قراءة وقرآن. الحيوان هو صيغة المبالغة في الحياة، بعيداً عن الصورة المبتذلة في البهيمة.

عندما نعتبر أنّ الإنسان هو «حيوان»، فإنّنا نجعل من الحياة أسمى مرتبة تميّزه ككائن، له الحق في الحياة، والحق في إتيان هذه الحياة بكلّ قواه الحسية والعقلية، وهو «ناطق» لأنّه كائن مفكّر أو كائن يفكّر بقوى وملكات موضوعة في صُلبه يستظهر بها نظام التعبير. إذا أعدنا ترجمة المقولة الأرسطية في ضوء الاهتمام الإيرهاردي بالحقوق الإنسانية فإننا نقول إنّ الإنسان له الحق في الحياة والحق في التعبير، وبالتالي الحق في التفكير، لأنّ التعبير والتفكير شيء واحد؛ أو اللغة والفكر هما الشيء نفسه، بدءاً بالكلمة اليونانية «لوغوس» (logos) التي لا يمكن الفصل فيها بين النُطق وفعل التفكير أو التذهُّن. إذا حذفنا عن الإنسان الحق في التعبير، فإننا ننزع عنه الحق في التفكير ونلحقه هذه المرّة ليس بالنعت «الحيوان» (قيمة إيجابية

في النضح بالحياة) ولكن بالنعت «البهيمة أو العجماء» (قيمة احتقارية في سلب الكرامة). تبدأ الثورة من هنا: عندما يتمّ سلب الإنسان من الحياة التي ينضَح بها وينضُج فيها، ويتمّ إلحاقه بالشرط الوضيع للبهيمية، تبعاً لعبارة إيرهارد «كلّ شيء يُفعَل عمداً لإبقائه في الشرط السخيف للبهيمة، هنا يحق له المبادرة في الثورة». الاهتمام بحياة الإنسان أن نتركه يعتني بنفسه وبتكوين ذاته للوصول إلى نوع من القابلية للاكتمال (perfectibilité).

إنّ من حقّ الإنسان الحصول على التربية (éducation, Erziehung) وعلى التبرية (formation, Bildung)، وهما من بين أدوات التنوير كشرط حاسم في التثوير المسؤول. لكن، فيما يذهب رواد الرومانسية أمثال غوته (Goethe) وشيلر (Schiller) إلى ضرورة تربية الشعب قبل منحه الحرية التي يمكنه أن يسيء التصرُّف بها، فإنّ إيرهارد وكانط يشدّدان على منح الحرية كأساس نحو تربية الشعب، لأنّ التربية هنا ليست الترويض بالمعنى البهيمي للكلمة. لا بدَّ أن تسبق التربية حرية الإنسان في التمييز والخيار. مثلاً، ألّا تكون التربية هي برامج دعائية أو إيديولوجية تكبّله ولا تحرّره، تزجُّ به في الجهل بدلاً من أن تقوده نحو التنوير. لذا، الحرية هي الشرط الضروري والكافي لكل إرادة في التربية والتكوين، لأنّه على الحرية تنبني قيمة الإنسان كونه كائناً يعبّر ويفكّر، وبالتالي كائناً يميّز بالعقل بين الخير والشر، بين الصحيح والخاطئ، فلا يكون أداةً في التعمية أو التغبية، وإنما نباهة دائمة. وحدها العناية بالذات أو حرية الخيار والتمييز من شأنها أن تدرأ قراصنة التجهيل في عين التربية والتعليم. يدفعنا هذا إلى مناقشة طبيعة التنوير الذي يتحدث عنه إيرهارد ويجعله العنوان العريض لكلّ فلسفة في الثورة.

- الحق في الثورة، الحق في التنوير

إنّ التمييز بين «ثورة الشعب» و«الثورة بواسطة الشعب» من شأنه أن يُبرز الفاصل بين الرُشد العقلي في الظفر بعلة التنوير، وبين القصور العقلي في البقاء في عتبة الوصاية. يحوم النص الإيرهاردي في معظمه حول فكرة التنوير كأساس في التربية البشرية، وإنّ انعدام هذا التنوير هو المدخل الجهنمي نحو كلّ ثورة أو انهيار في النُظُم والمقوّمات. على غرار جيل زمانه، انخرط إيرهارد في التفكير في دلالة التنوير الذي منحه كانط وموسى مندلسون قيمة فلسفية رفيعة في «جواب عن سؤال: ما هي الأنوار؟». قراءة متأنية في نص إيرهارد تجعلنا نرى بصمة كانط واضحة: «إذا كان الشعب غير راشد فهو يتحمَّل مسؤولية ذلك»، كصدى لما كتبه كانط في رسالته: «التنوير هو خروج الإنسان من حالة القصور التي هو مسؤول عنها (aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit)»[18]. تحميل الإنسان مسؤولية قصوره أو وصاية الآخر عليه ليس نقصاً في العقل أو في المعرفة (وهذا نقد ضمني لرسالة مندلسون الذي اختزل التنوير العقلي في كمية المعارف المكتسبة)، وإنّما في عدم الجرأة أو الشجاعة في التنوير. يستعير كانط مقولة الشاعر

18. Kant, "Beanwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", Utopie Kreativ, H. 159, (Januar 2004), S.5

والخطيب الروماني هوراتيوس (Sapere Aude» :(Horatius!)»، بمعنى: «تجرَّأ على المعرفة». ليس فقط كسب المعرفة بشكل منفعل وغير منتج، ولكن الجرأة على المعرفة أو الإقدام على التنوير. اعتبر كانط مقولة هوراتيوس شعار الأنوار (der Wahlspruch der Aufklärung).

أن يستعمل كانط صيغة الأمر في الدعوة إلى التنوير هو أيضاً أكسيمور أو تناقض ظاهري، لأنّ صيغة الأمر تتعارض مع الإرادة في التنوير (تحتمل نوعاً من الوصاية)، لأنّ الثقافة الغربية مبنية في رمَّتها على بداهة «الأنا»، من الكوجيتو الديكارتي إلى الأنا المتعالية في التنظير الفينومينولوجي لدى هوسرل. نزع الأنا من كلّ إرادة في التفكير وفي التنوير هو هدم الأساس المحوري للثقافة الغربية: الفردانية، الليبرالية، الرأسمالية، التحليل النفسي، الأنا من ديكارت وفخته حتى هوسرل. لربما كان الفكر العريق يفكّر بمنطق الأمر على غرار مقولة هوارتيوس «تجرَّأ على المعرفة»، وقبله مع سقراط «اعرف نفسك بنفسك». لكن، انفرد العصر الحديث من فجر النهضة حتى ضحى الأنوار بصيغة المخاطِب: «أنا أفكر، إذن أنا موجود». ما علَّة استدعاء كانط لمقولة هوراتيوس وجعلها العنوان البارز لكلّ فلسفة في التنوير؟ يبدو أنّ كانط لم يختر المقولة عبثاً، لأنّه رأى فيها صيغة في التحفيز «تجرَّأ»، فهي أقرب إلى الطوارئ العسكرية منها إلى المبادئ الهادئة. لقد جاء عصر الأنوار في ظلّ إرهاصات أقلّ ما نقول عنها إنّها كانت بركانية، وفي طور التهيئة نحو الانتقال إلى أزمنة جديدة، ما يبرّر استعمال المفردة «ثورة» على سبيل اللغة والحقيقة: -1 أمّا اللغة، فهي الانقلاب الحاصل في الأزمنة وما يتمخَّض عنه من أشكال جديدة في المعجم والسلوك كما بيَّنا سابقاً؛ -2 وأمّا الحقيقة، فهي انفجار ثورتين (الأمريكية والفرنسية) غيَّرتا وجه الأزمنة آنذاك بانهيار أنظمة سياسية (الملكية المطلقة في فرنسا) ونشوء أنظمة جديدة (الجمهورية) على أنقاضها، وتبدُّل في إدراك طبيعة الإنسان ونظام الحقوق والواجبات.

أن يكون شعار الأنوار مبنياً على صيغة الأمر «تجرَّأ»، فهو دعوة إلى التحلي بالجرأة والجسارة في المطالبة بالحقوق الإنسانية ومغادرة القصور والوصاية. هذا ما يبيّنه نص إيرهارد بحذافيره، وهو الحق الإنساني في التنوير (das Recht zur Aufklärung)، لأنّ أزمنة الثورة هي أزمنة الطوارئ: وعي حاد ومتوهّج، وغضب متنامٍ وعارم، وسلوك حثيث ومتسارع. كلّ حيلولة دون الأخذ بزمام الوعي والظفر بالحق في بلوغ الرشد العقلي هي مدعاة للانتفاض، كما جاء في نص إيرهارد. للشعب الحق في التنوير، بمعنى الحق في أخذ زمام المبادرة بذاته، والتشريع لذاته من وحي تفكيره وخياره. غير أنّ ثمة عوائق تمنع الشعب من بلوغ التنوير وهي «المزايا المتعارضة مع إثبات حقوق الإنسان». يستهدف إيرهارد بالدرجة الأولى «النخبة» من (نبلاء، وسياسيين، ورجال دين، ومثقفين، ... إلخ) الحريصة على الحفاظ على مزاياها المادية والرمزية، والحريصة على إبقاء الشعب في الدائرة المغلقة والمطوَّقة للجهل والفقر. يشكّل التنوير خطراً على مزايا النخبة ومصالحها، وإذا دام الخناق على الشعب بتجريده من كرامته وإراداته في التنوير، فإنّ ذلك مدعاة للمبادرة في الثورة.

لكنّ المبادرة في الثورة تترتَّب حسب شروط، وهي الشعور الفعلي بالغُبن المسلَّط على الشعب، والقُدرة على الوصول إلى الإجماع للمطالبة بالحق في التنوير. تكمن قيمة الإجماع وفعاليته في درجة الوعي الذي يبلغه الشعب، أي الشعور بالحق (das Gefühl für Recht)، شعور عميق كمن يحسُّ بألم الجرح في جسده أو مرارة العذاب في نفسه. يعترف إيرهارد بأنّ بلوغ الشعب درجة راقية من الوعي يفتك بموجبها حقوقه دون معاناة مريرة في النتائج نادرة جداً: «معرفتي بالتاريخ تجعلني أعتبر أنّ من الصعب أن نجد إلى حدّ اليوم مثالاً على ثورة قام بها شعب بمحض إرادته دون أن يُستخدَم». لقد كان الحماس من أجل الثورة الفرنسية كبيراً لدى المفكرين الألمان ورأوا فيها أملاً للشعوب في مناهضتها للاستبداد ومسارها الثابت والحازم نحو الحرية والرشد العقلي. لكن، رغم إرادة الشعب الفرنسي بين 1789 و1792 في بلوغ الصحوة الديكارتية في التيقن من حقوقه وسيادته على نفسه، إلا أنّ الصراع المرير بين شركاء الثورة فتح باب الفتنة على مصراعيه، ودخلت فرنسا في مرحلة الإرهاب الثوري (la Terreur) خلال بضع سنوات، إلى غاية 1794. إذا كانت الفترة الأولى ابتداءً من 1789 تمثّل «ثورة الشعب» بمفهوم إيرهارد، فإنّ الفترة بين 1792 و1794 كانت تمثّل «ثورة بواسطة الشعب»، لأنّ الصراع بين النخب الثورية ولعبة الموالاة والخيانات جعلت الشعب ضحية مساومات، حيث «الكلّ يتحدَّث باسم الشعب من أجل التآمر على الشعب».

يحبّذ إيرهارد التثوير كمفتاح في تغيير القوانين الجائرة وتحرير العقول والمبادرات لكي تتساوى الحقوق، وينهار التمايُز العنصري بين نخب المزايا والمصالح وبقية الشعب المغلوب على أمره. لذا، فإنّ الثورة في نص إيرهارد هي «لاستثناء» وليست «القاعدة». تحصُل الثورة عندما يتوهَّج الوعي ويشعر الشعب بحقوقه المسلوبة، أو عندما يصل إلى حالة لا تُطاق من القهر والتعنيف. لكنّ التثوير أولى، بمعنى النضال من أجل جعل الدستور ينبني على أسس أخلاقية في العدل والمساواة وليس فقط على أسس قانونية يمكنها أن تكون ماكرة وخادعة، لأنّها تُظهر العقد الاجتماعي عكس ما تُبطن من تفاوُت في المزايا والريع. هذا ما يحذّر منه إيرهارد، بمعنى خطورة أن تكون القوانين مجرَّد ماكينات فولاذية في التبرير خالية من روح المسؤولية الأخلاقية التي يترتَّب عنها مصير شعب أو أمّة. تكمن قيمة التثوير في تفادي الغُبن الممكن الوقوع فيه من جرَّاء ثورة لا نعرف مداها ولا نتائجها، خصوصاً إذا كانت ثورة موجَّهة بواسطة الشعب وضدَّه في آن واحد. يفضّل إيرهارد النضال المستمر والدائم من أجل الظفر بالحقوق. إذا اندلعت ثورة بالقسوة المصاحبة لها، فإنّه يحمّل نظام الحكم مسؤولية ذلك: «مثلما يمكن القول عن الشعب إنّه مسؤول عن حالته في القصور، يمكن القول عن الحكومة إنّها مسؤولة عن كلّ ثورة، لأنّها لم تعرف كيف تتأقلم مع تقدُّم الشعب نحو الرشد، وأنّها لم تحترم حقوق الإنسان التي أصبح الشعب على وعي بها».

تندلع الثورة عندما تذهب الحكومة عكس التوق الجماعي نحو التنوير، فتكون العائق وليس المصاحب لهذا التنوير. كذلك، تندلع الثورة عندما تكون نسبة التنوير لدى النخبة مرتفعة بالمقارنة مع نسبة التنوير لدى الشعب، وتقوم هذه النخبة بالمصادقة على قوانين تحافظ بها على مزاياها ومصالحها، فتكون قوانين

ميكانيكية في تبرير التفاوُت والظلم، وليس قوانين أخلاقية في إرساء العدل والمساواة. يفسّر هذا الأمر قول إيرهارد مَيْل الشعب نحو معاداة القوانين. ليس لأنّ الشعب لا يمتثل إلى القوانين، لكنه يعرف بأنها قوانين جائرة تصبُّ في مصلحة أقلية احتكارية (أوليغارشية أو استبدادية) ولا تصبُّ في مصلحته هو، فيهبُّ لتغييرها لافتكاك حقوقه، يقول إيرهارد: «يكتسب الدستور، بشكل غير محسوس، شكله الأخلاقي العادل». الغرض من ثورة الشعب هو جعل القوانين أخلاقية بعدما كانت ميكانيكية؛ جعلها إنسانية بعدما كانت تجرّد الشعب من إنسانيته؛ قوانين غير محسوسة، أي ليست مجرَّد ميكانيزم آلي، ولكن تنطوي على روح دفينة، هي ما كان يسميه يوهان هردر «روح الشعب» (Volksgeist)[19] كردّ فعل إيجابي لفكرة مونتيسكيو (Montesquieu) حول «روح القوانين» (l'esprit des lois).

لقد كان همّ إيرهارد تبيان أنّ القوانين ليست أصناماً ثابتة من شأنها أن تعرقل حركة التاريخ أو عبقرية الشعب في ابتكار حياته السياسية والتاريخية. إذا تجمَّدت القوانين كتماثيل خالية من الروح أو كوحدات صلدة وفولاذية، فإنّها تصبح بلا شك العائق والخطر على روح الشعب، ومن حقّ هذا الشعب أن يغيّرها لتتوافق مع توقه نحو الحرية وصناعة الحدث التاريخي في مختلف الإبداعات السياسية والفنية والفكرية. كما أنه يلاحظ أنّ سبب كلّ انتفاضة شعبية هو اختلال التوازن بين أنوار النخبة وأنوار الشعب، ويجعله سبباً كامناً في سقوط حضارة أو إمبراطورية أو دولة. عندما يعود إلى التذكير بمغبَّة تمكين الشعب في الغباوة، فإنه يُدرك أنّ ثمة شُعلة في روح الشعب لا يمكنها أن تنطفئ ولو اجتمعت عليها التدبيرات الماكيافيلية الماكرة كلها. يستحضر ذلك في تعبير بلاغي يغترف من التاريخ المقدّس: «ثمة في الإنسان شُعلة من الألوهية يكفي لنظير موسى أن ينفخها لإحباط حذر كلّ الرجال، وخدائع البلاط كلها لا يمكنها إلّا أن ترضخ أمام المعجزات التي تحققها الطبيعة الأخلاقية للإنسان».

تبرز هذه العبارة الجميلة من حيث الأسلوب البلاغي والمرجعية الدينية قُدرة الشُعلة الذكية في الإنسان لإحباط كلّ الخدائع والحِيل التي تحاول إبقاءه في الشرط البهيمي من جهل وفقر. يعتبرها إيرهارد كامنة في طبعه وعليها تنبني نظريات الفعل السياسي، كما سنجد أوج بنيانها مع حنة أرندت في الفكر المعاصر، التي لجأت هي الأخرى إلى فكرة «المعجزة» (miracle) لتفسير بنية الفعل البشري وطريقة انتظامه واشتغاله. لكن، قبل أن يتقنَّن الفعل البشري في نظريات مكثَّفة، فلسفية أو سوسيولوجية، فإنّ الغرض مع إيرهارد هو تبيان عفوية الفعل البشري في السير وُفق طبيعته وشُعلته الذكية، وميله نحو الانتصار للروح الأخلاقية للتشكيلات القانونية وتقزُّزه من التشكيلات القانونية الفارغة من المعنى، الخالية من روح العدل والمساواة، والعامرة بالنزعات الشريرة في الذود عن مصالح أقلية وقهر أغلبية. لذلك يشدّد إيرهارد على التوازُن بين أنوار النخبة وأنوار الشعب في تحقيق العدالة السياسية والاجتماعية والتوزيع المنصف للخيرات. باختلال

19. Johann Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774; Une autre philos - phie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, tr. et notes par Max Rouché, Aubier Montaigne, p. 246.

هذا التوازن، فإنّ الشعب لا يتواجد فقط في شرط بهيمي ينزع عنه شُعلته الإنسانية، لكن يهدّد أساس وسقف الحضارة ذاتها، بما في ذلك قَدَر النخبة كما حصل مع المصير الدموي للنبلاء إبّان الثورة الفرنسية: «بالتالي، يقول إيرهارد، ما دام المحظيون لا يمنعون الشعب من الارتقاء إلى الأنوار، رغم ادّعائهم بسمو أنوارهم، فلا ثورة من الشعب».

يضع إيرهارد الثورة في أفق الأبعاد الرمزية في الارتقاء نحو الأنوار، أي في الشرط الإنساني السامي، وليس فقط في أفق الأبعاد المادية من معيش لائق. لا يختصر حقوق الإنسان في المأكل والملبس والمشرب والمسكن كما سيؤكد على ذلك كارل ماركس في الصفحات الأولى من «رأس المال»؛ لكن، دون التنكُّر إلى هذه الحقوق المبدئية التي تحفظ كرامة الإنسان، فهو يشدّد على الحقوق الرمزية والروحية للإنسان في قُدرته على التعبير كشخص ناطق، وفي قدرته على التفكير ككائن موهوب بالعقل والشُعلة الذكية، وفي قُدرته على الاعتقاد في أي موضوع يجلب له السعادة والانسجام مع الذات، وهو ما نسمّيه «حرية الضمير». لقد تيقَّن إيرهارد من أنّ كسب الأنوار هو إرادة محفوفة بالعوائق والزلات، سواء كانت هذه الحوائل «معوّقات ذاتية» في الاصطدام بعدم الفهم أو التمادي في القصور (كما نبَّه أيضاً كانط في رسالته)، أو «عوائق برّانية» نابعة من نخبة غيورة على مزاياها وتعوّل على تجهيل الشعب وترويعه لمنعه من الوعي بحقوقه والأخذ بزمام مصيره. فالمسألة هي «تكميل الذات» بالتثقيف المتواصل والتكوين المستمر (Bildung). إنّ معركة الأنوار هي تغذية واعية للذات بما يكمّل شرطها الإنساني ويمنحها الحق في الخيار واتخاذ القرار دون حوائل، ذاتية في الغباوة أو خارجية في العداوة، يقول إيرهارد: «لقد بدأ بالكاد في تكوين ذاته».

معركة الأنوار هي إذن انتفاضة ضدَّ الجهل وضدَّ كلّ الأسباب التي تغذّي الجهل، سواء جاءت هذه الأسباب من الذات في شكل جُبن أو كسل، أو من الآخر في شكل قهر أو استبداد. وحده التثقيف أو التكوين الذاتي (Selbstbildung) كما كان مشتهراً عند الألمان مع جيل غوته وشيلر أو مع الفلاسفة مثل هيغل وفلهلم هومبولت، من شأنه أن ينمّي القُدرات العقلية في التمييز لدرء الغباوة وإرادة الاستغباء، والوعي النبيه بالحقوق في أبعادها الأخلاقية والروحية. حول ذلك يعقّب إيرهارد: «لا تجعل الأنوار الناس بالضرورة خيّرين أخلاقياً، لكن تجعلهم قادرين على إدراك الخير». ربما لا يكون التنوير كافياً في جعل الإنسان خيّراً وخلوقاً، لأنّ التنوير قد ينتهي بأن يصبح مجرَّد كمية من المعارف الموسوعية يُراءى بها أمام المحافل العلمية والأكاديميات، وقد ينتهي بأن يصبح عقلاً آلياً وحسابياً كما حذَّر رواد مدرسة فرانكفورت أدورنو (Adorno) وهوركايمر (Horkheimer). يساعد التنوير في تبيان الطريق الجلي للإنسان في التمييز بين الخير والشر. لكن، للوصول إلى درجة الأخلاق، فإنّ إيرهارد يعزو المسألة إلى الوعي بالعدل، والوعي بالشرط الإنساني للإنسان. من شأن هذا الوعي أن يجعل النخبة والجمهور على قدم المساواة في «إرساء دستور أخلاقي والعيش في الأمن المدني تحت كنف قوانين تناسب العدالة»، كما يخلص إيرهارد.

يختم إيرهارد فكرته بأنّ الدولة العادلة هي التي تنسجم فيها أنوار النخبة وأنوار الجمهور، بحيث تكون الإرادة واحدة من أجل العيش المشترك في الأمن المدني، ويكون حظ الدولة التي تتغيَّر بإصلاح أخطائها وتثوير برامجها السياسية والاقتصادية سعيداً بالمقارنة مع دولة جامدة ومتحجّرة (Etat sclérosé)، معلَّقة زمنياً وتاريخياً، لا تعود إلى الوراء ولا تتقدَّم إلى الأمام، فتُصبح عُرضة للتشظي والانهيار، لأنّ أنوار النخبة في تفاوُت مع أنوار الجمهور، فالأولى تعادي الثاني بالغيرة على مصالحها ومزاياها، والثاني يحقد على الأولى بالنظر إليها على أنّها سبب التخلف والاستبداد، فنجد أنفسنا أمام لوحة شبه زيتية، نتوقَّع ما يريد المشهد أن يؤول إليه، لكن يبقى جامداً في رسمه الزيتي بالذات، إذا كان حال الدولة المتحجّرة كالتمثال، جامدة هيكلياً رغم أنّها توحي بالحركة، فإنّ هذا الإيحاء لا يعدو أن يكون مجرَّد إيهام (faire croire) الذي يعتبره إيرهارد شكلاً من أشكال تثبيت الغباوة في الشعب التي يقابلها هذا الأخير بالعداوة تجاه النخبة. ربما تنطبق هذه الصورة على حالة من أحوال/أهوال المعيش العربي في انتفاضه العسير.

ـ الثورات العربية في ضوء نص إيرهارد

سبق لي أن قمتُ بنعت الأزمنة العجاف التي نحياها في السياق العربي باستراتيجية «الكلّ خاسر»؛ لأنّ انتفاضة شعب، إذا تمادت في الزمن وخرجت عن مجالها التأسيسي في بناء وعي وتشكيل قوانين جديدة، حرّة وعادلة، فإنها تلج أنفاقاً معتمة من الانهيار الهيكلي والضياع الوجودي، فلا يكون أحد الرابح في هذه المعركة المفككة، لا النخبة ولا الجمهور. لا يمكن استحضار جميع المحاولات التي صبَّت في التفكير في سؤال الثورة في السياق العربي، فهي كثيرة وملهمة[20]. لا يمكن، بطبيعة الحال، استحضار جميع العوامل التي هي، في السياق العربي، في حالة متقدّمة من التفكُّك والتعفُّن. أكتفي هنا بوصم بعض البدائه التي ميَّزت الذهنية العربية التي كانت لها القابلية في الذهاب نحو الثورة، عنوة، أقول «الوصم» كوصف قدحي، وليس «الوسم» الذي يحتمل جمالية ما، أو «الرسم» الذي ينطبع بإبستمولوجيا ما. لا يمكن إزاء النواة الصلبة للذهنية العربية أن نستعمل الإبستمولوجيا التاريخية، لأننا سنتوقف عند ابن خلدون في الملامح التي وسمها للحضارة في زمانه، ولا أن نستعمل الجماليات التي تتحايل على ذاتها بتلطيف هزيل (euphémisme) لما هو عليه الهول الجليل، بالمعنى الكانطي لكلمة «جليل» (sublime, erhaben) في مقابل كلمة «جميل» (beau, schön). أقترح هنا سمة أو علامة هي «ثِقاف» الذهنية العربية؛ ثم ممارسة هي «ثقافة» هذه الذهنية.

قبل الإشارة إلى هذه الأشكال التي ميَّزت وما تزال تميّز الذهنية العربية، كيف نقرأ الثورات العربية في ضوء نص إيرهارد؟ يمكن أن نقول بشكل ميكانيكي إنّ «ثورة الشعب» كانت من حظ التجربة التونسية، وإنّ

20 ـ أشير على وجه الخصوص إلى الأسماء التالية: علي حرب، **ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: من المنظومة إلى الشبكة**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط2، 2012؛ هاشم صالح، **الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2013؛ فتحي المسكيني، أم الزين بنشيخة المسكيني، **الثورات العربية... سيرة غير ذاتية**، جداول للطباعة والنشر، 2013

«الثورة بواسطة الشعب» كانت مآل التجربة السورية. ربما هذه سهولة مبتذلة في التقيُّد بالتقسيم الإيرهاردي بين ثورة خالصة هي إرادة شعب، وثورة محتكرة يُستعمل فيها الشعب. عندما نقارن بين التجربتين، نجد بالفعل أنّ الثورة التونسية حاولت الحفاظ على التوازن الذي أشار إليه إيرهارد بين أنوار النخبة (سياسية، دينية، ثقافية) وأنوار الجمهور؛ وأنّ الثورة السورية انغمست بشكل رهيب نحو الحرب الأهلية وما يمكن تسميته جزافاً «لاهوت الثورة في أوجهه القيامية» (Théologie de la révolution du point de vue apocalyptique). لا يمكن إذن أخذ الفاصل بين الثورتين كبداهة في ضوء التمييز الإيرهاردي، لأنّ التجربة التونسية كانت خالصة من القرصنة الطائفية والتركيبة الدينية المتشابكة والمعقَّدة؛ على العكس من التجربة السورية التي تواجه «معوّقات داخلية» في التقسيم/الانقسام الطائفي، و«عوائق برانية» في الصراع الجيواستراتيجي بين أقطاب متعاركة على الهيمنة الدولية (روسيا والصين وإيران من جهة، وأمريكا وأوروبا وتركيا وبعض الدول العربية من جهة أخرى).

لكن، إذا استبعدنا مؤقتاً، أو وضعنا بين قوسين، أو علَّقنا حكم المشكلة الطائفية (داخلية) ومشكلة الهيمنة الجيواستراتيجية (خارجية)، فإننا سنتوصَّل إلى بينات متأصّلة أكثر راديكاليةً حدَّدتُ هيكلها في «ثِقاف» خفيّ، وفي «ثقافة» جليَّة. أمّا الثقاف فهو قيام الذهنية العربية، في الدين كما في السياسة، على عُنصر هامشي على العقل، مساوق له لكن غير مضاهٍ، هو عُنصر «الحيلة»، كما نجد بعض التعبيرات الأساسية لها في رسالة عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم العتائقي «رقائق الحلل في دقائق الحيل»؛ أمّا الثقافة فهي قيام الذهنية العربية على مجموعة من السلوكيات والممارسات تختزن في طياتها على الميل المبهم نحو التسلُّط وفقدان التدبير العقلاني للأشياء السياسية أو الدينية، فقط لأنّ الثقافة تتحدَّد بالثقاف كما جاء في محاولتي[21]، وبالتالي فإنّ التدبير السياسي والديني يتحدَّد بالعُنصر الخفي من الحيلة. لربما يجعل العتائقي من الحيلة «ثمرة العقل ومستخرجة بقوانينه وطرقه» كما جاء في رسالته، فيكون بذلك أحد الرواد في علم السياسة إلى جانب سون تسو (Sun Tzu) صاحب «فن الحرب»، وماكيافيل (Machiavel) صاحب «الأمير». ليست الحيلة هي المطعون فيها إذا كان النظام التكتيكي الذي تقوم عليه يقتضي منها المراوغة والاحتراس، خصوصاً في أزمنة قصوى كالحروب والثورات؛ لكن أصم بشكل أساسي «الاحتيال».

لقد كان ميشال دو سارتو متحمّساً إلى هذا العُنصر المساوق للعقل والمسمَّى الحيلة[22]، فلجأ إلى ثقافات هامشية أو منسية أعارته الاهتمام النظري والأنطولوجي: مثلاً مع فكرة «الميتيس» (mètis) لدى اليونان القدامى[23]، وفكرة «الحيلة» لدى العرب. كان الغرض عنده تلطيف العقل الغربي، العقلاني والبرهاني

21 ـ محمد شوقي الزين، **الثقاف في الأزمنة العجاف: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب**، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2013، ط2، 2015

22. Michel de Certeau, L’invention du quotidien, vol. 1: Arts de faire, Paris, Gallimard, 1990, coll. «Folio».

23. Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, Les ruses de l’intelligence. La mètis des Grecs, Paris, Flammarion, 1974, coll. «Champs», 1993.

والصارم والجاف، بعُنصر يميل إلى البلاغة والجمال والبيان والخيال. كان الهدف منه أن يقرأ قفزات الحياة اليومية بأسلوب لا ينتمي دائماً إلى العقل المتحجّر، لكن ينفتح على التجربة والحيلة، لأنّ الممارسات اليومية مبنية في جوهرها على عُنصر متسارع هو النباهة واليقظة والقُدرة على «الثقف». غير أنّ لجوء ميشال دو سارتو إلى مفهوم «الميتيس» لدى اليونان القدامى أو مفهوم «الحيلة» عند العرب، كان الغرض منه تبيان أنّ المجتمع مبني في أساسه على عُنصر الصراع الذي هو أقدم كينونة اعترف لها هيرقليطس بالأصالة الأنطولوجية: «الصراع هو أبو الأشياء جميعاً». إذا كان كلّ شيء قائماً على الصراع، في أدنى مستوياته من نقاش عمومي وسجال ديمقراطي إلى أعلى المستويات من حروب وثورات، فإنّ الحيلة هي الشُعلة المُذكية. ففي كلّ الأحوال ثمّة حركة حثيثة ومتسارعة، «تكتيكية» في جوهرها تقتضي «الحيلة» كنموذج (paradigme) وليس «العقل».

لا شك أنّ نباهة دو سارتو في اطلاعه على دقائق الأمور مدهشة، لأنّ معظم الممارسات البشرية هي ذات بنية تكتيكية تتطلب الاحتراس من الافتراس، وتقتضي الأهبة واليقظة؛ أمّا العقل فهو ذو تركيبة «استراتيجية»، يعمل في الأزمنة الهادئة والطويلة نسبياً لتركيب قضايا منطقية وأبنية فكرية، ومخطّطات قائمة على المشاورة والمداولة قبل الاختيار واتخاذ القرار. إنّ الحيلة المساوقة للعقل والمستخرجة من قوانينه كما جاء في رسالة العتائقي هي ما يمكن نعته بالحكمة العملية لدى أرسطو أو التعقُّل القائم على الحيطة والنباهة (phronesis). غير أنّ الحيلة، بحكم المجال الذي تتحرَّك فيه وهو السرعة والتحوُّل (métamorphose)، فإنها تميل بداهةً نحو الانعطاف والمراوغة، وهناك إمكانية أن تصبح إذن عبارة عن تحايُل أو احتيال، لا ينظّم الأشياء سوى من باب الذرائعية والذود عن المزايا. إذا كان رواد مدرسة فرانكفورت قد وصموا العقل في تحوُّله إلى عقل آلي زادت من بطشه التقنية المتنامية في منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين، ووصوله إلى إطباقه على ذاته واختناقه في أوج الاندحار الحضاري مع النظام النازي، فلأنهم كانوا يشيرون إلى هذه الفتنة أو الافتتان النرجسي للعقل بذاته وتحوُّله إلى المكر والخديعة. الحيلة والتحوُّل من طينة لغوية واحدة، تُضاف إليها الطينة الأنطولوجية لا محالة.

عندما نتأمَّل جيّداً في الذهنية العربية بشكل جنيالوجي يذهب من حاضر الثورات إلى ماضي الفتن السياسية والدينية، فإننا لا نجد صعوبة في تحديد ثِقاف هذه الذهنية في تحوُّل الحيلة البنائية، المساوقة للعقل، في نظر دو سارتو، إلى الاحتيال الهدَّام الذي تتفاوَت فيه أنوار النخبة مع أنوار الشعب، لأنّ الأولى تحتال على الثاني، فيكون الشعب بالنسبة للنخبة هو العدو الداخلي الملموس، إلى جانب العدو البراني المتخيَّل؛ ولا تتردَّد هذه النخبة (سياسية، عسكرية، دينية، ثقافية) في استعمال إجراءات الحيلة المحتالة من بلاغة ودعاية في استحضار أطياف اليد الخفية والمؤامرة لتخويف العدو الداخلي وتمكينه في الغباوة كما جاء في رسالة إيرهارد. بحكم أنّ الاحتيال مراوغ وماكر، متسارع وغير بنَّاء، على العكس من الحيلة المنعطفة على العقل في نباهته العملية، فإنّ من المتوقَّع إذن أن تكون الذهنية العربية، في السياسة كما في الدين، ذات طبيعة

احتيالية، يكون فيها الصراع عنيفاً بين النخبة والجمهور، حيث تميل الأولى إلى سنّ قوانين فولاذية وردعية، خالية من كلّ روح، تخدم مصالحها ومزاياها (قوانين غير أخلاقية وغير عادلة بمفهوم يوهان إيرهارد)، ويميل الثاني إلى العصيان والانتفاض، فغالباً ما يُستخدَم في ثورته ويوجَّه بثورة مضادَّة تغرس فيه فيروس الرضوخ والاستسلام بتجميد عزيمته وإرادته في التغيير وفي التنوير.

عندما نتأمَّل في الحالة التاريخية والأنطولوجية السابقة على الثورات العربية، فإنّ الغالب كان هذا بالضبط: أشياء السياسة والدين يتمّ تصريفها بشكل احتيالي، لأنّها خالية من الشرعية؛ وتقع فيها النخبة في ما يمكنني تسميته «متلازمة اللاعب المتلاعب» (syndrome du joueur manipulateur) الذي يتصرَّف بعقلية «الرابح الكابح» الذي يتقزَّز من كلّ خسارة أو فشل. يكفي أن نرى كيف تسير اللعبة الديمقراطية في البلدان العربية، لنرى سير مفعول هذه المتلازمة في جسد المؤسسات والتشكيلات. متلازمة اللاعب المتلاعب هي السلوك المَرَضي في الفوز الدائم، ويكون ذلك بقلب الحقائق (جعل وضعية الفشل هي وضعية الانتصار) وتزييف الأرقام أو المعطيات (الغش والتزوير كما هو حاصل في الاقتراعات). كانت هذه المتلازمة مدخلاً نحو الشعور الدفين بالخلود الأبدي في نقاط معلومة من التدبير السياسي أو الديني، فتضفي النخبة على ذاتها جانباً من القداسة (عدم المساس) والخلود (ما سميته بـ»وحدة الوجود السياسية»: تعميم كاسح لصور القائد في الأزمنة والأمكنة). إنّ خطر هذه المتلازمة كونها تنتج أوهاماً أخطر من الواقع نفسه، لأنّها تنتج قلب الحقائق: الفوز دوماً ولو كانت هنالك خسارة، المتآمر أجنبي ولو كانت العلة داخلية محضة، الخلود في الحكم ولو فني الشعب عن آخره.

أقول عندما نتأمَّل في الحالة التاريخية والأنطولوجية السابقة على الثورات العربية، فإننا نجد أنها كانت (وما تزال) تتصرَّف حسب متلازمة اللاعب المتلاعب. كان إيرهارد واضحاً في رسالته: «يمكن القول عن الحكومة إنّها مسؤولة عن كلّ ثورة». انفجرت هذه الثورات لأنّ الأنظمة السياسية لم تحسن مصاحبة الشعوب نحو تنويرها، إن لم أقل إنّها دفعت بها نحو نحرها، من جرَّاء تحوُّل الجمهوريات مثلاً إلى أوليغارشيات عائلية تحتكر السياسة والاقتصاد وتعبث بمصير شعوبها. لذا، نرى إيرهارد يوجّه قذائف فكرية من العيار الثقيل ضدَّ فكرة أنّ تواجُد الدولة جاء ليحقق سعادة الشعب، فكرة روَّجتها صورة «المستبدّ المتنوّر» رغم نواياها الحسنة، والتي ناهضها أيضاً فلهلم هومبولت، في مؤلفه «أفكار حول محاولة: في حدود فعالية الدولة»[24]. كانت الفكرة الرائجة هي أن تسعى الدولة إلى ما فيه سعادة الشعب مقابل تخلٍّ، طواعية أو كرهاً، عن كلّ شكل من أشكال الحرية، لأنّ الطاعة أولى لحفظ النظام. بالنسبة لهومبولت وأيضاً إيرهارد، لا يكمن دور الدولة في الانفراد بالأمن من وراء دعاية توفير الطمأنينة للمواطنين، لأنّ النزوع الكمّي والحصري للسلطة لدى النخبة من شأنه أن يحوّل الهمّ الأمني إلى القهر الاستبدادي، فتكون ذريعة

24. Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen [1792], 1851, Stuttgart: Reclam 2002.

الأمن هي العائق في كلّ رغبة في التغيير، أي كلّ نزوع في الحرية والحق في التنوير في تجلياته الكبرى: التفكير، والتعبير، والتغيير.

لا شك أنّ الإمبراطور فريدريش الثاني، جليس الفلاسفة والملقَّب بالإمبراطور-الفيلسوف أسوةً بالفيلسوف الرواقي والإمبراطور الروماني ماركوس أورليوس، قام بجهود معتبرة في إصلاح أو تثوير المنظومة السياسية التي كان يرعاها، مناهضاً التصوُّر المكيافيلي لنظام الحكم. يشهد على ذلك رسالته «ضدَّ ماكيافيل» (1739) وهو مجموعة من المبادلات الفكرية بينه وبين الفيلسوف الفرنسي فولتير. نقرأ في هذه الرسالة عُصارة الأفكار التنويرية ودور الملك، الذي تتجسَّد فيه قوانين الدولة، في جلب السعادة والخير للمجتمع. لقد كان هم فريدريش الثاني مغازلة الفلاسفة وإرادته في تجسيد الأفكار التنويرية في نظام الحكم، ولم يتوانَ في رمي ماكيافيل بالكلام القارص، واعتبار أنّ الأخلاق هي أساس السياسة. جاءت العبارات لاذعة: «مثلما أننا نولد بلا قيود، فإننا نسعى لأن نحيا بلا إكراه»؛ «بحكم أننا نريد الاحتكام إلى ذواتنا، فلا نريد أن نخضع إلى نزوات الآخرين»؛ «الحرية هي الخير الذي يولد معنا، بأي حق نُجرَّد من هذا الخير الأسمى؟» تشكّل هذه الرسالة بالإضافة إلى «وصية سياسية» إحدى المبادرات السياسية الكبرى في عقلنة نظام الحكم ليتجاوب مع السير الحثيث للتنوير في القرن الثامن عشر، خصوصاً مع شيوع نظريات الحق الطبيعي وميل الوعي الأوروبي نحو نزع القداسة عن الحكم، وتفكيك العلاقة بين اللاهوتي والسياسي.

يمكن القول، وبناءً على نص إيرهارد، إنّ الإمبراطور فريدريش الثاني كان يمثّل النخبة النادرة في مصاحبة الشعب نحو الرُشد العقلي، ومنحه الحق في التنوير والتحرير، وهذا لتفادي ثورات مكلّفة وغير مجدية. كان الإمبراطور على وعي بأنّ حمل الشعب على الطاعة واحترام القوانين سيكون بتغيير البراديغم من الحق الإلهي المطلق إلى العقد الاجتماعي البشري؛ فتكون الشرعية هي نتيجة استمالة قلب الشعب بتوفير السعادة والخير له، وليس حصيلة خلافة الله في الأرض بالتنكُّر بزي الكبرياء: نقد مباشر لنظرية ماكيافيل. لم يخشَ الإمبراطور على صورته بإدراج الأخلاق في السياسة (تبعاً للأمنية التي دافع عنها إيرهارد)، لأنّ الأخلاق عنده عبارة عن فضيلة (vertu) وليست نقيصة يُفهم منها الوهن. كان على يقين بأنّه يجسّد القوانين في ذاته وفي قراراته، وأنّ السبيل الوحيد لكي يحترمه الشعب ويطيع القوانين التي يجسّدها، هو صناعة قوانين عادلة، أخلاقية إذن، وليست قوانين احتيالية في إدامة المزايا أو تبرير الاستبداد. إنّ التغيير في البراديغم من شأنه أن يجعل الضمير الأخلاقي أولى من الشعور الديني، لأنّ الإمبراطور كان على يقين من أنّ الضعف الكامن في البشر قد يحمل النخبة على استعمال أعز ذخيرة رمزية وهي الدين من أجل خداع الجمهور بابتزازه وخيانته.

رغم هذه الفتوحات الفكرية التي هي انفتاحات سياسية من لدن إمبراطور- فيلسوف تشبَّع بالنظريات الاجتماعية والسياسية المتشكّلة في قرنه (جون لوك، توماس هوبس، جون جاك روسو، صامويل بيفندورف، مونتيسكيو، ... إلخ)، إلا أنّ الوضع الذي كان فيه، بوصفه عاهلاً، كان يُملي عليه التصرُّف بشكل أكسيموري،

جامعاً بين التنوير الفكري والاستبداد السياسي لغرض وحيد هو حمل الشعب على الامتثال للقوانين. هذا الجمع التناقضي بين التنوير والاستبداد يبرّره باراديغم أساسي هو «البراديغم العضوي» في كون الإمبراطور هو الرأس الذي يدبّر الجسد الاجتماعي بمختلف أعضائه وهياكله، وهي فكرة شقَّت طريقها منذ أفلاطون والفارابي. يمكن القول إنّ هذا البراديغم العضوي في أسبقية الرأس على الأعضاء، أي أولوية الحاكم على المحكومين، من شأنه أن يبرّر مختلف السلوكيات السياسية الآيلة نحو الاستبداد. ولنا في الأنظمة السابقة على الثورات العربية خير دليل على ذلك، وهو الأخذ باستعارة «الرأس والأعضاء»، حيث يكون الرأس (النخبة) هو العقل المدبّر للجسد في طريقة سلوكه وانتظامه حتى لا يختلّ، وحتى لا يتعثّر السير الحسن لأعضائه.

هل قامت هذه الاستعارة بتسويغ الاستبداد لدى الأنظمة السابقة على الثورات العربية؟ كلّ شيء يوحي بذلك، لأنّ البراديغم العضوي هو في ذاته عبارة عن فكرة آلية حول الحكم السياسي حيث تسود قوانين موضوعة ميكانيكياً من طرف جماعة تكنوقراطية مهيمنة، قوانين وُضعت بالمقارنة مع خريطة مواقعية (topologique) في التوزيع السياسي (نبلاء، موالاة، محظيون، أنصار، أتباع) المنعطِف على الريع الاقتصادي، وليس بالمقارنة مع الخير الأسمى لروح الشعب أو الأمّة. إذا كانت هنالك بلاغيات في الدعاية من أجل التغنّي بالشعب أو الأمّة، فلا تعدو أن تكون مجرَّد نتيجة من نتائج متلازمة اللاعب المتلاعب الذي يدعو غيره للعب لكنه ينفرد دائماً بالفوز، بالترهيب أو الابتزاز أو الشراء. إذا وصلنا اليوم إلى ما وصلنا إليه من انهيارات كبرى في الهياكل والأنظمة، فلأنّ هذه المتلازمة ما تزال تلازمنا في كلّ سلوك وإرادة، ولأنّ الشعور الديني الذي طغى عليه «التديُّن» أصبح المعيار في كلّ خيار وقرار، وليس الضمير الأخلاقي والفكرة السامية في العدل والإنصاف.

خاتمة

إنّ سؤال الثورة كما رسمنا معالمه المبدئية هنا، وكما وسمنا إمكاناته العملية، ووصمنا أسبابه وإخفاقاته الجليَّة، يقدّم شيئاً أكثر من مجرَّد تراجيديا السقوط والانهيار. إنّ هذا «الأكثر من» يتراءى، قبل كلّ شيء، في مدلول البدء والميلاد، أي افتتاح شيء جديد من شأنه أن يغيّر على الإنسانية العوائد ويوفّر لها الفوائد التي تجنيها من حركتها بالذات، حركة في التاريخ ومن أجل التقدُّم. بهذا المعنى، يوفّر سؤال الثورة أجمل مدخل نحو دراسة الفعل البشري في تحوُّلاته الكبرى وطفراته التاريخية: ما الأمر الذي جعل هذا (إسكندر المقدوني، نابوليون بونابارت) يُجسّد الفعل التأسيسي والميلادي لقوم أو أمَّة، يضع القوانين ويرتّب الأعراف؟ ما الأمر الذي جعل ذاك (أرسطو، ابن رشد، ابن عربي، غاليلي، هيغل، أينشتاين) يحقق الفعل المبدئي لكلّ تفكير بشري، انبجاس عنيف وسعيد للشُعلة الذكية والفكرة الخارقة؟ إنها «الثورة»، ليس بالمعنى المبتذل في التعنيف الآني أو التدمير الهائج هو مجرَّد اضطراب وبلبلة (agitation)، وإنما بالمعنى الأسمى في الفعل

المؤسّس والخالد (action)، في التدبير الخلاَّق. أخيراً، ما الأمر الذي جعل ذلك (الثورة الفرنسية 1789، الثورة الجزائرية 1954، الثورة التونسية 2010) يحقّق المَثَل الأسمى في التعبير عن ثقافة في المقاومة وافتكاك الكرامة؟ إنه دائماً هذا «الأكثر من» الذي لا ينبغي اختزاله في شحنة من الانفعال الأعمى، ولكن شحنة من الفعل الأسمى، الفعل الذي، بهذا «الأكثر من»، يفتّق إمكانات ويضع مواهب وعبقريات. إنّه النقطة التي ينطلق منها خط البداية في الإبداع، والتدشين لوعود الآتي (à-venir).

في النهاية، هل الدابَّة «ثورة» الآن ساكنة؟

المراجع

- Arendt (Hannah), L'Humaine condition, sous la dir. de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, 2012. Textes: « De la révolution »; « Condition de l'homme moderne ».
- Arendt (H.), Qu'est-ce que la politique ? Paris, Seuil, 1995.
- De Certeau (Michel), L'étranger ou l'union dans la différence, nouvelle édition introduite et établie par Luce Giard, Paris, Seuil, 2005.
- Detienne (Marcel) et Jean-Pierre Vernant, Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs, Paris, Flammarion, 1974, coll. « Champs », 1993.
- Erhard (Johann Erhard), Über das Recht des Volks zu einer Revolution, Jena und Leibzig, 1795, p. 179-190; Syndikat Verlag, Frankfurt/Main, 1976
- Foucault (Michel), « Réponse au Cercle d'épistémologie », Cahiers pur l'Analyse, n°9, « Généalogie des sciences », éditions du Seuil, Eté 1968.
- Herder (Johann), Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774; Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité, tr. et notes par Max Rouché, Aubier Montaigne.
- Kant (Immanuel), „Beanwortung der Frage: Was ist Aufklärung ?, Utopie Kreativ, H. 159, (Januar 2004).
- Kuhn (Thomas), The Structure of Scientific Revolutions, 1962, 3rd edition, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- Von Humboldt (Wilhelm), Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen [1792], 1851, Stuttgart: Reclam 2002.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016