محكم

ذاكرة السياسة
وسياسات الذاكرة

حنّه آرنت وفهمها للوضع الإنساني

علي عبود المحمداوي

باحث عراقي

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders

حنّه آرنت والوضع الإنساني:

تماهتْ حنّه آرنت Hannah Arendt مع مشروعها تطبيقًا وتمثيلًا، فكانت بالفعل تلك الشعلة النشطة من الفاعليّة السياسيّة، والناقدة القادرة على استعادة ما نُسي من الإنسان وحرياته، على أقله، في مستويات فضح الضياع الذي أنتجه العصر الحديث، ولا سيما نتاجاته المهلكة في السبيل السياسي (من التوتاليتاريّة وهيمنة البروباغاندا، واقتحام الضروري لمساكن الحرية، إلى غياب الفعل)، الذي لم يستطع الانفكاك من متاهات الإقفار لمعنى الإنسانية.

كانتْ آرنت، حقًا، امرأة فريدة ومتميزة واستثنائية في إصرارها وقوة عزيمتها في أنْ تنتشل نفسها من كبوات الزمن التي رافقتها منذ صغرها في العائلة، وفي الزواج، وفي الحب، وفي المعرفة، وفي الهوية، وفي الهجرة، وفي المطاردة، وفي ترسيخ الجذر من جديد، وفي أن تكتب وتبدع رغم كل ذلك؛ إنسانة استثنائيّة. فقد كانتْ تلك الثورة التي أعلمتنا بشروطها فكانت البدء من جديد على الدوام إنَّها اللامتوقع الدائم؛ إنَّها حنّه آرنت.

ذاكرة السياسة:

نوستولوجيا نحو ارسطو:

لا يمكن أن نفهم آرنت دونما معرفة مجال اشتغالها الأساسي أو إهتمامها الاصلي، وندعي أنَّنا قد مسكنا تلك الثيمة: شبكة التصنيف للحياة الإنسانيّة وأوضاعها، ومن ثم أنشطتها. إنَّها تستدعي في كل ذلك بُعدًا تراثيًّا يعود بجذره للفكر الأرسطي في تصنيف الحياة إلى ما يقابل النظر أو التجريد وما يقابل العمليّة أو النشاط. وذلك من أجل تأسيس نظرية في السياسة؛ لا ندعي جِدتها بكل تفرعاتها وإنَّما فيها الكثير من محاكاة حياة الدولة – المدينة اليونانيّة Polis.

تنشطر الحياة، كما قرأها أرسطو[1] بصورة وكررتها آرنت بشيء من التغيير الطفيف، إلى جانبين هما:[2]

1- **الحياة التأمليّة أو التفكريّة (حياة النظر) Vita Contempletiva** تتضمن حياة الفكر أو العقل أو لنقل الحياة التي تنشغل بتأمل الوجود وما هو دائم أو أبدي.

[1] ينظر: ارسطو، **علم الاخلاق إلى نيقوماخوس**، ج2، ترجمة احمد لطفي السيد، انتشارات آفتاب ومطبعة الكتب المصرية، طهران والقاهرة، 1924، ص 354 وص 358

[2] See: Arendt, Hannah, *The Human condition*, Introduction by Margaret Canovan, The university of Chicago press, 1998, p. 16

2- **الحياة النشطة أو (حياة العمل- بمعناه العام) Vita Activa** وتمثل الحياة الفعليّة التي تتعلق بما نزاوله وما نمارسه مع الأشياء والآخرين.

والانفصال الحاصل بينهما حسب أفلاطون وأرسطو أيضًا، لا تعتمد فيه آرنت قولًا، بل إنَّها تجد أنَّ مهمة الفكر أنْ يخترق عالم الممارسة في التطبيقات السياسيّة والاخلاقيّة، ولا معنى اليوم للفكر إنْ انزوى خارجها، فلا طائل منه حينها، وحينما توكل إليه مهام التحرر والتفعيل والعقلنة فإنَّ ذلك لا يجعله مقبولًا إلّا إنْ تخلى عن انعزاله. فلا الفكر من أجل الفكر مقبولًا، كما لو نفكر بلا عمل، ولا الممارسة بلا فكر مقبولة، كأن نفعل بلا تفكير.

وتؤكد آرنت على أنَّ التفكير ليس حال دهشة مطلقة وعزلة لا آخر معها، بل أنَّه حال امتلاء بالتواجد مع الآخرين وهو يحمل خاصيتين:

- **التأملية:** والتي يتمثل التفكير فيها بأنَّه انطواء أو انعكاس الأنا على نفسه.

- **الثنائية التذاوتية:** والتي بوساطتها يتحقق الحوار بين وعيين، وذلك يؤكد الحاجة إلى الآخر فالفكر بالأساس حوار: داخلي تارة وخارجي تارة أخرى.[3]

وما يهمنا حسب آرنت هو تفصيلات الحياة النشطة بوصفها بيئة الوضع الإنساني وأنشطته، فهي تنقسم إلى الكدح[4] والعمل والفعل، ذلك التمييز الذي يهدف إلى تحديد نشاطات الإنسان وما يقابلها من أوضاع بشريّة وما ينتج عنها.

تقصد آرنت من **الكدح Labor:** كل نشاط يتوافق مع العمليات البايولوجيّة أو ما يتطلبه الجسد الإنساني من عمليات النمو والتمثيل الغذائي، والهم الأساس فيه هو الإستهلاك لديمومة الحياة. يقابل هذا النشاط الوضع الإنساني المنهمك في الحياة نفسها لاغير.

أما **العمل Work**، فيمثل: النشاط اللاطبيعي، أو لنقل الصنائعي في الوجود الإنساني. فهو يوفر عالمًا من الأشياء المصطنعة، وهو ذو أمد طويل نسبيًّا في الإستهلاك، إذ يقدم أدواتًا لتبقى فترة أطول وغير ملتصقة

[3] منيرة الحنزولي، **مسألة الحرية عند حَا آرنت**، رسالة ماجستير تقدمت بها لقسم الفلسفة في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة بتونس، 2007، ص 60

[4] اخترنا تعريب Labor إلى الكدح لأنه في اللغة العربية اقرب دلالة إلى الـ "من اجل الذات"، وعرّبنا Work إلى عمل، لأنه الاقرب عربيا إلى العمل خارجا في عالم الوسائط أو الغايات الخارجية. ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج9-10، دار صادر، بيروت، ط5، 2205، ص283 (فيما يخص العمل) وج13-14، ص31 (فيما يخص الكدح).

بالفناء مباشرة كما مع مطلب الكدح. والنشاط هذا يقابل وضعًا انسانيًّا متعلقًا بشؤون الحياة الدنيويّة في العالم الذي نصنعه.

ويشير النشاط الثالث وهو **الفعل Action** إلى: الفاعليّة الوحيدة، التي من شأنها أنْ تذهب مباشرة إلى ما بين الأشخاص، أو في العالم ما بين الإنساني، الذي نقطنه بشكل تعددي أو جماعي، ولا تتوسطه الأشياء والمواد كما في الكدح أو العمل.[5] وفي هذا التمييز مقاربة مما قدمه أرسطو في ما يقابل الكدح بوصفه ما يخص الشؤون الحياتيّة الخاصة لمطلب الحياة الأُسريّة بصفة العبد، وما يقابل العمل في طبقة العمال وما يمارسوه من حرف بوساطة أيديهم لخلق ادوات في عالمنا، والفعل Action هو صفة الأحرار الذين اذنتْ لهم وخصصتْ الممارسة السياسيّة في فضائها العام.[6]

وما يميز **الكدح** عن **العمل** أكثر هو أنَّ الأول يقوم على استهلاك ما يكدح من أجله مباشرة، فالإستهلاك هو معنى ديمومة الحياة؛ بينما العمل يصنع أثرًا أكثر دوامًا بهيئة صنائعيّة لوسائل تشكل عالم من الأشياء خارج عن ذواتنا لكننا نعيشه. وعلى ذلك وصفت آرنت الكدح بأنه ما يتعلق بأجسادنا،[7] بينما العمل هو ما يتعلق بأيدينا. في إشارة إلى الحيوانيّة والطبيعيّة في الأول، واللاطبيعيّة والصناعيّة- البشريّة في الثاني.

هنا يظهر تصنيف آخر للوضع الإنساني الخاص بهما وهو الكادح الحيوانيAnimal Laborans والصانع الإنساني Homo Faber، تلك الأوضاع التي تبين ماهية الإنسان وموقعيته في سلم التصنيف الآرنتي. ويعني الكادح الحيواني هو من لا يعمل بحرية، ويكون مدفوعًا باحتياجات جسده وساعيًا إلى ضرورات الحياة لضمانها، والصانع الإنساني سيكون همه أن يستعمل يديه ووسائله لغرض صنع أشياء في عالمنا تكوّن وسائل وغايات أخرى.[8]

يبقى **الفعل** هو ما يمارس خارج هذه الانهماكات في الحياة وصنعها، إنَّه الذي لا يتعلق بماديات العالم وأشيائه بل في الأشخاص الذين يسكنون هذا العالم، إنَّه ما يتعلق بالانوجاد مع الآخر والتفاعل معه، إنَّه الحرية، وهي بدورها السلطة.[9] وذلك الانوجاد تعددي بطبيعته لأنَّ الآخر في دوام الوجود لتحقيق معنى الفعل، وذلك الفعل مع الآخر لا يمكن أنْ يتم أو أنْ تتحقق ماهيته أصلًا دونما القول، فالفعل والقول كلاهما يشكلان الشرط

[5] See: Arendt, Hannah, *The Human condition*, p. 7

[6] See: Ibid, p. 13

[7] See: Ibid, p. 79

[8] See: Ibid, p. 118

[9] See: Ibid, p. 9

الأساسي للنشاط السياسي، وذلك يقوم بدوره على مبدأي المساواة والتميّز. فإنْ لم يكونوا متساويين فإنَّهم لا يستطيعون فهم بعضهم البعض، وإنْ لم يكونوا متمايزين فإنَّهم لا يمكنهم أنْ يعبروا عمّا هم، وكيف يرغبوا أنْ يكونوا؛ إنَّهم بحاجة للفعل والقول ليفهموا أنفسهم والآخرين، فالإشارات والأصوات إنَّما هي أدوات لتحقيق ذواتهم وما يكفيهم لحاجاتهم عبر تلك الأفعال والأقوال. إنَّها اظهار لما هم عليه، في إجابة على سؤال من أنتم؟[10]

وتقترن المساواة في التفكير الإغريقي بشكل وثيق مع الحرية، حرية التعبير والتفكير والتصرف. إلّا أن وجود الحرية غير كافل للديمقراطيّة بشكل فعّال، إذ يلزم على المواطنيين أنْ يكونوا فعّاليين في استعمالهم الحرية، وذلك عبر قوة إرادتهم، وهو ما يتجلى في نقاشاتهم العمومية في الساحات والأماكن والفضاءات العامة (Agora) وبذلك فالمواطنون الأثينيون يكونوا مرتبطين كمشاركين سياسيين بمبدأ المساواة، والذي يعتمد بدوره على حرية الفعل أساسًا.[11] وتلك الصفات تلتصق بحالة السياسة في المدينة Polis التي تكشف عن اختباء وخفية الذات لتضعها بين أيدي الآخرين (ظاهرة) في أمل التشارك والتذاوت لغرض تحصيل السعادة بتحقيق فضائل الاجتماع السياسي الممكنة.

ويأخذ الاجتماعي معنى أخص مثل ما تتصوره آرنت بما يجب أن يكون حميميًّا، «فكلما ألغى المجتمع الحديث الاختلاف بين ما هو خصوصي وما هو عمومي، بين ما لا يمكنه التفتح إلّا في الظل وما يقتضي الظهور أمام الجميع تحت الأضواء الساطعة للعالم العمومي، أو بصيغة أُخرى، كلما وضع المجتمع بين ما هو عمومي وما هو خصوصي دائرة اجتماعيّة يتحول فيها هذا إلى ذاك والعكس»[12]، إذ تميز آرنت بين السياسي والاجتماعي في جعل الأول دليلًا على النشاط الإنساني العلني والتعددية وعالم اللامتوقع الحر؛ بينما الاجتماعي هو عالم الحاجة إلى الكسب والمعيشة والإطعام وتوفير المؤن، فهو عالم ضرورة.[13] أي أنَّ ما هو اجتماعي ياخذ ذلك الضروري بصورة الإبقاء في حيز "الخاص"، وقد أنتج العصر الحديث خرقًا لهذا الفهم فحصلت أزمة ابتلاع السياسي/ العام من خلال الخاص، وذلك بهيمنة الإقتصادي الذي هو مكمن تدبير عائلي إلى الحالة البشرية العامة التي تسبح في فضاء الحرية والتفاعل. وفي هذا التصور «لا تبتعد آرنت،كثيرًا، عن التصور الكانطي؛ فهي تمنح للفعل قيمة أدائية Praxis شبيهة بالفنون التنفيذية من عزف ورقص وعرض، فليس غريبًا

[10] See: Ibid, p. 175-176

[11] هيتر، ديريك، **تاريخ موجز للمواطنية**، ترجمةآصف ناصر ومكرم خليل، ط1، دار الساقي ومركز البابطين للترجمة، بيروت والكويت، 2007، ص ص 45-44

[12] آرنت، حنّه، «ازمة التربية»، ترجمة حماني اقفلي وعز الدين الخطابي، **مجلة الازمنة الحديثة**، العدد 3-4، المغرب، اكتوبر 2011، ص 14

[13] See: Yakira, Elhanan, «Hannah Arendt, the Holocaust, and Zionism: A Story of a Failure», *Israel Studies*, Volume 11, Number 3, Fall 2006, p. 38

إذا كانتْ ترى في التراجيديا الإغريقيّة الصورة المثلى في وصف السياسة، لأنَّ جوانب المسرح والعرض الفني تليق بشكل وافٍ بالفعل كأداء وليس كأثر أو غاية راقية»[14]. وقد فهمتْ الحس المشترك الكانطي بوصفه دلالة على الإجماع السياسي؛ وتنطلق من تأويل لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم"، والذي يتعلق بالحكم الجمالي والغائي، ورأت أرنت أنَّ قدر تعلق ملكة الحكم بالجزئي الذي إما يكون طبيعيًّا او حدثًا تاريخيًّا، يجعلنا نفهم هذه الملكة سياسيًّا لأنها تعالج ما هو اجتماعي بجزئيته هذه، كما انّها قد رأت في عمل كانط هذا، المعالجة الحقيقة للقدر السياسي للأنوار، لأنه يعمل على كشف برامجية التحرر والتخلص من أشكال الوصايا والقصور، وهذا المجهود النقدي يمتد ليصل إلى كل مجالات حياتنا بما تحتويه من مضامين سياسيّة.[15]

وفي عودة لفكرة تضمن الأفعال نوعًا من الفذلكة أو البراعة، وذلك ما يتعلق بالفن، نردف هذه الفكر بتأييد عبر روحية الإبداع التي يتضمنها الفن، لذلك نجد تعريف السياسة بوصفها فنًا، لاعلمًا، وليس المقصود هنا أنها عملًا فنيًّا، كما يتوهم مع المعنى الحرفي للكلمة، وإنما هو قول يحمل على المجاز، أي على البعد الإنساني الإبداعي ومستوى الفعل المنتج في أفق الحرية. والمؤسس بالتالي لمعنى الدولة.[16]

وثمة تصور للفعل الذي تقصده آرنت يأخذ شكل هجنة بين السياسة والفن: فتصور آرنت للفضاء العام هو أشبه بفكرة المسرح؛ الذي يعنى بالتطلع إلى الجمهور وكشف الشخصيات المسرحية عبر الأقوال والأفعال الممارسة امامهم، وغياب ذلك الوضوح أو تلك الإنارة للفعل هي هدف وواقع الحياة في الأنظمة الشمولية، (سنعرج عليها لاحقًا في البحث)، ذلك الغياب الذي سببه انعدام ذلك التواصل بل وانتفاء معنى المجتمع أيضًا.[17] ولذلك نجد ريكور يفهم محاولة آرنت بأنَّها: رهان لاستخراج تصور للسياسة بهيئة نظرية في الحكم الذوقي-الفني، وذلك أجدى من ربطها بنظرية في الحكم الغائي بوساطة فلسفة في التاريخ،[18] ولذلك فهي قد استطاعتْ أن تشكك، وبصورة مشروعة، في امكانية حجب السياسي من طرف الاجتماعي بشكله البسيط في فلسفة

[14] محمد شوقي الزين، «هل الفعل السياسي هو أرقى أشكال «البراكسيس»؟: تأمّلات في النظرية السياسيّة لدى حنه آرنت»، ضمن كتاب: **الفلسفة السياسيّة المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى**، علي عبود المحمداوي (اشراف)، ومحمد شوقي الزين واسماعيل مهنانة (مراجعة) ابن النديم والروافد الثقافية، ط1، بيروت ووهران، 2012، ص 177

[15] عبد السلام حيدوري، الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان، تصدير عبد العزيز العياد، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، 2009، ص ص 103-104

[16] Arendt, Hannah, «What Is Freedom?», in: The Portable Hannah Arendt, Edited with an Introduction by Peter Baehr, Penguin books,2000, p.446.

[17] S.Nelson, John, «Politics and Truth: Arendt's Problematic» *American Journal of Political science*, Vol.22, No.2,(May, 1978), p.290.

[18] ينظر: ريكور، بول، **العادل**، ج1، تعريب محمد البحري ومنيرة بن مصطفى والطيب رجب ومنير كشو، تنسيق فتحي التريكي، ط1، المجمع التونسي للعلوم والاداب والفنون (بيت الحكمة)، تونس، 2003، ص 187

التاريخ وحتميتها، والتي يتصورها ريكور تابعة لفلسفة الطبيعة وموجهة قصديًا باتجاه المستقبل للإنسانية.[19] وخطر الاحتكام لفلسفة التاريخ عوضًا عن نظرية في السياسة كما في الـPolis إنَّما هو: إنَّ الأولى لا تنظر للمواطنين كأشخاص متميزين ومنفردين، ككل للجنس البشري.[20] ونحن نعي أنَّ مسألة التحكم أو القول بمسار حتمي لتاريخ الإنسانية إنَّما هو نوع من تصورات عالم الضرورة، وقتل الحرية. بينما المطلب هو كيف المحافظة عليها في خضم اقتحامات ذلك الضروري لعالمها، والتعامل مع التعدد فيها، ذلك الذي يقتضي الاعتراف بفردانية البشر فيها وأهمية تفاعلهم.

ثمة تطور مهم وخطير في الان نفسه، وهو يحمل نقيضين:[21]

- الأول، في الاعتراف بأنَّ الدائرة الاجتماعيّة ضروريّة وأمر مطلوب ومرغوب به، وذلك بالقدر الذي يسمح للأفراد أنْ يطوروا فروقهم أو تميزاتهم وفرادتهم. وذلك بتأكيد شخصياتهم.

- الثاني، إنَّ هنالك دمارًا سيلحقه هذا التطور للدائرة الاجتماعيّة، وهو يكشف نفسه بالتدخل في دائرة النشاط العام.

ونتيجة لما سبق، حاولت آرنت أن تكشف عن تحول عظيم الأثر في فهم الحرية والمساواة؛ بما هما صفتان للعالم السياسي والمجال العام، فهما لم يكونا مبادئًا اصيلة في الطبع الإنساني مع دولة المدينة، وإنَّما مكتسبتان بفضل القانون وصفة المواطنة، بينما تحول ذلك الفهم إلى عكسه مع العصر الحديث إذ يقرر: إنَّ الحرية والمساواة صفتان ملازمتان للطبيعة البشريّة منذ الولادة، وإنَّ المؤسسات الاجتماعيّة والسياسيّة هي التي خلقت التفاوت والقيود، ولذلك أصبح موضوع الثورة مرتبطا بمطلب التحرر وإعادة الأمور إلى نصابها مع الزيادة في التنظيم لها.[22] ولذلك ستمثل الثورة وجهًا آخرًا لفهم الفعل الإنساني لأن ماهيته تجر معها كل معاني البدء من جديد والولادة والإبداع والخلق الحر والجدة.

---

[19] ينظر: المرجع السابق، ص 190

[20] ينظر: المرجع السابق، ص 190

[21] اوسوليفيان، نويل، «حنّه آرنت: الحنين الهليني والمجتمع الصناعي» ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، **من فلاسفة السياسة في القرن العشرين**، انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج (تحرير)، ترجمة وتقديم نصار عبد الله، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص 226

[22] آرنت، حنّه، **في الثورة**، ص ص 41-42

تقول آرنت: «إن قدرة الإنسان على الفعل هي التي تجعله كائنًا سياسيًّا؛ وهي التي تمكنه من أن يلتقي بأمثاله من البشر وأن يفعل معهم بشكل متناسق، وأن يتوصل إلى تحقيق اهداف ومشاريع، ما كان من شأنها أبدًا أن تتسلل إلى عقله... لو أنَّه لم يتمتع بتلك الهبة: هبة السباحة نحو آفاق جديدة في الحياة»[23].

وبذلك فالفعل يأخذ، وبتعدديّة الأفراد كبيئة للتفاعل، هيئة نقد لكل أشكال القسر التي يتضمنها معنى هيمنة طرف من الناس على الآخرين بشكل الحكم.

بقي لاكمال النسج الآرنتي أن نبين الاختلاف بين عالم الفعل وعالم الكدح والعمل، فعالم الفعل هو عالم الحرية كما أسلفنا، وعالم الكدح والعمل هو عالم الضرورة لأنه محكوم كما ضمّنًا آنفًا بالمطلب الإستهلاكي والانتاجي الذي يتحكم به سلوك الوسائل والغايات لديمومة الحياة وصناعة أدواتها والفوز بمادياتها. لذلك يسمى عالم الفعل بالممارسة Praxis؛ وعالم الكدح والعمل بالمزاولة poiesis.[24]

ولما تنتجه هذه المقولات من أزمات بسبب بنيتها الداخلية كما مع الكدح والعمل، أو بسبب انحرافها وعدم ضبطها وذلك بسبب خارجي يعود للمأسسة، تقر آرنت بضرورة وجود ملكتين تحاول إعادة التوازن للخروقات وتخرج الإنسان من تحولاته نحو عالم الضرورة والقسر؛ وهما:

1- **ملكة الصفح:** وفيها نجد آرنت تقول: «لو لا صفح الآخرين عنا، الذي به نتخلص من تبعات أعمالنا، لبدت قدرتنا على الفعل كما لو كانت حبيسة فعل واحد يلتصق بنا إلى الأبد، ولبقينا ضحايا عواقبه، وآثاره تمامًا مثل ساحر مبتدئ عاجز، في غياب الوصفة السحرية، عن ايقاف صنيعه أو التحكم فيه»[25].

2- **ملكة الوفاء بالوعد:** وفي هذه الملكة نجدها تقول: "لو لا التزامنا بالوفاء بالوعود لكنا عاجزين عن الحفاظ على هوياتنا ولكتب علينا أن نتيه بلا قوة ولا هدف، كل يهيم في ظلمات قلبه الوحيد، ويغرق في التباسات وتناقضات هذا القلب، ظلمات لا يبددها إلّا النور الذي ينشره حضور الآخرين في المجال العمومي".[26]

---

[23] آرنت، حنّه، **في العنف**، ترجمة ابراهيم العريس، ط1، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 74

[24] See: Hannah Arendt, *The Human condition*, p. 195

[25] آرنت، حنّه، «استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح»، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين:**المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة**، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 2005، ص 54

[26] المرجع السابق، ص ص 54-55

ومن تنسيق ماسبق وتأطير هذه الملكات والحقول النشاطيّة للإنسان، نجد آرنت تحدد ثلاثة تعبيرات عبرت عن انعطافة في تقاليد التراث الغربي السياسي وهي[27]:

1- تعبير الفعل Action بوصفه بداية بالجديد "الابتداء"، كما مع الإغريق.

2- التعبير التأسيسي بوصفه نتاجا لذلك الفعل، كما جاء مع الرومان.

3- التعبير المسيحي عن الفعل والمسامحة (الصفح) وهو يرتبط بلزوم المعرفة بأننا كلما قمنا بالفعل فإننا يجب أن نكون مستعدين للمسامحة. والوفاء بالوعد. وهذه التشكلية التجديدية التأسيسية التسامحيّة – الوفائيّة هي ماهية الفعل السياسي الذي تبني آرنت عليه كل آمالها في استعادة كنز السلطة المفقود.

وكأن آرنت بذلك إنَّما تريد أن تعيد عنصر التاريخيّة لمفهوم النشاط، وهذا العنصر يتضمن عدم اليقين في الشؤون الإنسانية، والتمثلات التي تؤدى داخل التفاعل السياسي، والوظيفة الخلاقة لافعال الكلام كالصفح والوعد والوفاء به كما تقدم ذكره، وكذلك فهي تريد التاكيد على ضياع التقليد الذي يجعل الناس يعيدوا تاريخهم السياسي دوريا،[28] وذلك إنما يتم عبر مفهوم وممارسة الجدة والبدء من جديد.

تتميز الوضعيّة البشريّة بكون الناس، (كما ترى آرنت) وبوصفهم كائنات فانية، يخلقون عالمًا يكون مأوى لهم ولمدة محدودة، ولأن هذا العالم هو من صنعهم ولأنَّهم يتغيرون باستمرار فهو معرض، دائمًا، للتآكل والاضمحلال، وبالتالي فإنَّ خطر الفناء سيكون نتيجته تمامًا كصانعيه. ولحمايته من ذلك الفناء ودفعه بإتجاه الخلود يلزم العمل باستمرار على استقراره، وذلك الاستقرار يكون ممكنًا بوسيلة التربية.[29]

وينتج عن ذلك: إنَّ السياسة هي أعلى مجالات مستويات الفعل وأشكاله، بوصفها الفعل بصفة عمومية. أي الدوام بالفعل المجدد، على خلاف نزعة المحافظة التي تعني إبقاء الحال على ما هو عليه؛ إذ لا تصدق نزعة الحماية الأخيرة هذه إلّا على حال التنشئة والتربية في المجتمع أو الأسرة وليس في النشاط العام.

يقوم الفعل على أساس الحرية كما أشرنا لذلك سابقًا، إلّا أنه يتضمن في حيز دلالته الخاص معنى للتعدد والتضامن في فهم آرنت، والتعددية هي من أهم سمات الفعل، بل وبها ينكشف ويتضح معناها، لأن على الفعل

---

[27] See: Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*, p. 60

[28] ايتن باليبر وباربارا كاسين وساندرا لاغير، "ممارسة عملية، فعل" ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين: **مفردات الفلسفة الاوربية – الفلسفة السياسيّة**، اشراف: علي بنمخلوف ومحمد جنجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، بيروت- لبنان، ط1، 2012، ص 272

[29] آرنت، حنّه، «ازمة التربية»، ص 16

أن يخلق الجديد ويعرضه أمام الآخرين الذي لا يمكن الاعتزال عنهم، لأن الفعل بطبعه تذاوتي، وهنا تظهر التعددية بوصفها تكثرًا للجهات الفاعلة داخل فضاء الحرية وهو الضامن للفعل السياسي، كما في أداء الفنانين الذي يحتاجون لجمهور مستمع أو مشاهد، فمن دون الظهور ذاك في الفضاءات العامة ونيل الاعتراف من قبل الآخرين، ومن دون التعريف بالذوات ومشاريعها قولًا وفعلًا، لا يمكن تأسيس الفعل السياسي الذي تتضح حاجته للتعددية كضمان آخر على الحرية.[30]

وبطبيعة الحال، فالأفعال تتطلب الكلمات- الأقوال، لأن هذه الأخيرة هي التي تكشف أهداف ونوايا الفاعلين وهذا معنى أن يكون الفعل تذاوتيًا، والذي يتوقف على مدى استعداد المشاركين في التواصل للتفاهم المتبادل ولذلك فإنَّ المعيار في جودة الفعل من دونها هو التعددية والتضامن.[31]

ولانجاز فكرة التضامن تبحث آرنت في نصوص روسو لتقبض على معناه في المصلحة العامة، فقد كان روسو يتمنى أن يكشف عن «مبدأ جامع ضمن الأمة نفسها، يكون صالحًا للسياسة الداخلية كذلك. وعليه كانت مشكلته هي أن يجد عدوًا مشتركًا خارج نطاق الشؤون الخارجية، وكان حله لها: إن مثل هذا العدو موجود في صدر كل مواطن من المواطنين، أي في ارادته الخاصة ومصلحته»[32] ويكمن ابداع رورسو هنا في أنَّه عكس النظرية التي ترى في الخطر أو العدو الخارجي أساسًا ودافعًا للتضامن ليعيده إلى النفس البشرية وما تحتويه من ميل للمصالح الخاصة.

واذا كانت آرنت ترى أنَّ العنف* وليد عدم المعرفة بأهمية الشأن العام والفعل في فضائه من قبل بعض الناس مما يستدعي ذلك لديهم اللجوء إلى العنف بضديته على السياسة؛ تقول: «إنَّه لمن غير الواقعي ومن غير العقلاني أن تتوقع من الناس الذين لا يملكون أدنى تصور لما هو الشأن العام أن يتصرفوا بشكل غير عنيف، وأن يتحاججوا بصورة عقلانية بالنسبة إلى ما يخص مصالحهم»[33] ولذلك سيستدعينا النسق الآرنتي إلى التعريج إلى ماهية مضادات السلطة والفعل السياسي.

---

[30] See: Maurizio Passerin d'Entreves, *The political philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London& New York: 1994, p. 70

31 See: Ibid, p. 73

[32] آرنت، حنّه، **في الثورة**، ص 108

* تعود اصول كلمة **عنف** "Violence" إلى الكلمة اللاتينية Violentia، وهذه في جذرها تعني القوة. وهي أيضًا متصلة بالكلمة ينتهك Violate والتي توحي بمعنى الهجوم والايذاء والتدخل أو الفشل في ابداء الاحترام. والعنف مثل التحكم فهو يمنع الناس من تنفيذ اهدافهم، يعيدهم إلى الخلف ويضع العراقيل في طريقهم، والعنف مثل القوة: بفرضه على الناس اهدافًا واغعالا وسلوكا معينا دون غيره. (ينظر: ريديكوب، فيرن نيوفيلد، من العنف إلى التراحم، ترجمة سهيل نجم ومصطفى ناصر، ط1، دار الرواسم، بغداد، 2012، ص ص 179-180)

[33] آرنت، حنّه، **في العنف**، ص 71

لكن، ما الذي حدث للمجال العام والسلطة والفاعليّة السياسيّة؟ وما الذي جعلها تحمل معانٍ مغايرة لما ينبغي أن تكون عليه؟ أو ما الذي جعلها تنهار، بكلمة اخرى؟ وكيف الفعل لاستعادة تلك الحالة السياسيّة من التفاعل البينذاتي ومجاله العام وسلطته الحقيقية؟ هل العنف هو الحل الوحيد؟ هل من حل آخر؟ هذه التساؤلات هي التي تفتتح لدينا الفصل الثاني في بحثنا. وذلك في تحديد المفاهيم وتشخيص أعطاب الفكر السياسي من تراثه إلى معاصرته من أنساقه إلى تحولاته وحتى تشوهاته- إن صحت العبارة-؛ وما يقتضيه البحث عن امكانات التصحيح والاستعادة للمعنى الأصيل.

انحرافات الذاكرة:

في السلطة والعنف: نقد إقالة التفاعلية، وكشف تبعيات الأداتية.

اذا كان لا بد لنا، وكما تدعونا لذلك آرنت، أن نفهم العنف مضادا للسلطة، فما ماهيتها بالدقة؟ وما العنف؟ لعلنا بهذه الدعوة نحاول انجاز الجهاز المفاهيمي لفيلسوفتنا، في محاولة لكشف الزيوف والالتباسات الحاصلة في فهمنا لمفرداته، والتي دخلت اطرنا الفهمية كمعايير، بسبب التراث التقليدي للفكر السياسي.

ترى آرنت أن **السلطة** إنَّما تعني: قدرة الإنسان، ليس فقط على الفعل، بل الفعل المتناسق. لذلك فهي ليست ميزة فردية وإنَّما تأخذ أبعادًا جماعية، لأن الجماعة قد تكون موضوعًا أو مصدرًا لانبثاقها. وباختفاء الجماعة تختفي السلطة.[34] وهي هنا لا علاقة لها بالأشياء والوسائلية الأدواتيَة، بينما **العنف** لديها بطبعه ادواتي؛ وهو: أداة ترافق القدرة، وبكلمة أُخرى، هو وسيلة لمضاعفة طبيعة القدرة. وهو محتاج إلى توجيه وتسويغ؛ توجيه إلى طريقة الهدف الذي يبغيه، وتسويغ من الطرف المستعمل للعنف[35] وبالرغم من كون العنف لا يعتمد على رأي عام أو وجود عدو معين، إلّا أنَّه يقدم أدوات تزيد من القدرة البشرية.[36] لكن ما القدرة؟ لكي تضاعفها ويصبح الناتج عنفًا.

القدرة هي خاصية فردية، متعلقة بوجود شيء أو شخص، ويمكن أن تبرهن على ذاتها في العلاقة مع الأشياء والأشخاص الآخرين. فهي تمثل نوعًا من التميز والاستقلال لحاملها.[37] وذلك يعني وصفها بكونها مكسبًا للمركز والقابلية والامكانية التي يتمتع بها من يمتلكها. لكن ألا يستدعي العنف معنى القوة؟ ترد آرنت

[34] ينظر: آرنت، حنّه، **في العنف**، ص 39
[35] ينظر: المصدر السابق، ص ص 40-41
[36] ينظر: المصدر السابق، ص 47
[37] ينظر: المصدر السابق، ص 39

بالرفض النسبي، وتحديد العنف بجزئية للقوة. **فالقوة**: هي ما ينتج عن الحركات الطبيعية أو الاجتماعيّة من طاقة مؤثرة. وقد ترد بوصفها رديفًا للعنف، إذا فهمنا الاستعمال الأخير بوصفه وسيلة للاكراه وتلك هي صورة للقوة من صور اخرى.[38] لكن هذه القوة انما تحتاج بصورتها الخضوعيّة مفهومًا آخرًا حسب آرنت هو **التسلط أو الهيبة**، وهي تشير إلى أنَّ من يمتلكها يصبح موضوعًا لذلك الخضوع دونما أي شروط، من إكراه أو إقناع، ولذلك يشكل الاحتقار أو الازدراء العدو الأول لها.[39]

وفي عودة إلى التمييز الأساس بين السلطة والعنف يجب أن نفهم إنَّه يقتضي البحث في جوهرهما معًا، في مقاربة لما يحقق ماهيتهما، فنجد آرنت تقول بأن:

«السلطة لا تحتاج إلى تبرير، انطلاقًا من كونها لا تقبل أي فصل عن وجود الجماعات السياسيّة نفسه. وما تحتاج اليه السلطة إنَّما هو المشروعية... تنبثق السلطة في كل مكان يجتمع فيه الناس ويتصرفون بالتناسق فيما بينهم، لكنها تستنبط مشروعيتها من اللقاء الأول، أكثر مما تستنبطها من أي عمل قد يلي ذلك. إنَّ المشروعية، حين تجابه تحديًا، تسند نفسها في التوجه إلى الماضي، أما التبرير فإنَّه يرتبط بغائية تصله مباشرة بالمستقبل.»[40]

ومن الناحية السياسيّة، لا يكفي، حسب آرنت، أن نقول: إنَّهما (أي السلطة والعنف) ليسا شيئًا واحدًا، بل هما متعارضان، فحينما يكون أحدهما حاكمًا لزم غياب الآخر. والعنف إنَّما يظهر حينما تكون السلطة مهددة البقاء. وبامكان العنف أن يتحكم بالسلطة إلّا أنَّه عاجز عن خلقها.[41] وتؤكد آرنت على الفعل المتجدد الذي يقتضيه الفعل السياسي، بوصفه مسطرة لتحديد الخط الفاصل بين السلطة والعنف، فهما لا ينتميان إلى حيز الحياة الطبيعية، وانما هما جزء من فضاء السياسة الحيز الذي لا يضمن انسانيته إلّا بامكان الإنسان على الفعل والقابلية على البدء بالجديد دومًا.[42] هذا البدء بالجديد يعني اللاتخطيط الغائي/ الوسائلي؛ فالعنف وسائلي يهدف غاية من شأنها أن تسوغه. أما حينما نمارس فعلًا فإننا لن نكون عارفين ومتيقنين من أنَّه سيؤدي إلى نتيجة

[38] ينظر: المصدر السابق، ص 40
[39] ينظر: المصدر السابق، ص 40
[40] المصدر السابق، ص 46
[41] ينظر: المصدر السابق، ص ص 50-51
[42] ينظر: المصدر السابق، ص 75

لازمة،[43] وذلك يعني أننا بحوارنا وحجاجنا في التداول للشؤون العامة نستعمل السلطة بوصفها ملاذًا لحفظ الفعل، بل هي الفعل نفسه.

قد يتبادر إلى الذهن رابطة دلالية بين العنف والإرهاب، إلّا أنه ليس كذلك بالدقة أو بصفة عامة. بل ان الحكومة التي تمسك السلطة مع وجود العنف بعد تدمير وتفتت كل سلطة، هناك حيث يرفض العنف التنازل عن مكانه في اخضاع كل شيء لسيطرته، هناك يبدو الإرهاب مرتبطًا بالتفتت الاجتماعي، ومن هذا المنطلق تفرق آرنت بين الأنظمة التوتاليتاريّة والأنظمة الديكتاتوريّة القائمتين على العنف؛ في أنَّ الأولى تقف بالضد من كل صاحب سلطة حتى الاصدقاء لها، وأنَّ ذروة الإرهاب ستكون ظاهرة حينما تلتهم الدولة البوليسيّة أبناءها، بينما الدكتاتوريّة هي ضد من يعارض السلطة بشكلها المزيف بالحكم، وبالتالي فإنَّ السلطة تنتفي مع الأنظمة التوتاليتاريّة لغياب فعل التناسق والبعد الاجتماعي فيها.[44] وسنعود لفهم العنف، بوجهه الآخر، في نوع من معقولية هادفة للتثوير ومن ثم لإعادة مكانة الفعل السياسي وتحرير السلطة في المطلب الأخير.

لكن هل من إجابة اخرى يمكن أن تقدمها لنا المجتمعات الحديثة؟ ولا سيما في وضع لا يحتمل اليوم مزيدًا من العنف. قد تمثل الإجابة بالإيجاب والتحديد بأنَّه العصيان المدني. وهو فرصة لفسحة الأمل بالحياة دونما ادوات العنف المادية. فكيف تعامل آرنت مع العصيان بوصفه حلًا لاستعادة الفعل السياسي؟ ألحتْ آرنت على أن العصيان المدني صورة لاعتراض الأقليات على إقصائها وتهميشها. ولذلك نجد أن القناعة تكون لمن يقبل شكل الحكومة والسلطة في الدولة ويعارض الأقل فيعمدون لانتهاج هذا الأسلوب. وحقا نرى ذلك يفتح فضاءً للحرية أكثر لامكانية الحفاظ على الفعل السياسي قبل العنف أو بعيدًا عن التعنيف الذي لحظة حدوثه إنما ينفي السلطة. لذلك نجد آرنت تقول: «إننا نتعامل مع أقليات منظمة، تقف ضد أكثريات ممتنعة عن التعليق، رغم أنها ليست "ساكتة"، وأظن أن من غير الممكن نكران: إن هذه الأغلبيات قد غيرت أسلوبها وفكرها بدرجة كبيرة تحت ضغط الأقليات».[45]

وتشخص آرنت مكمن الخلل والداعي للعصيان والمقاومة، بأنه في الغالب مشكل دستوري في التشريعات التي تقع تحته، فثمة جدل على أن القناعة بالدستور، الاتفاق الإجماعي، تتضمن قبولا بالقوانين التشريعيّة أيضًا، لأنه في الحكومات التمثيلية يكون الشعب قد ساهم في تشكيل تلك الحكومات. وهذه القناعة، من وجهة نظر آرنت، افتراضيّة (خياليّة) تماما؛ فهي قد فقدت كل جدارة لها بالتصديق. فالجمهوريّة التمثيليّة نفسها هي اليوم

[43] ينظر: المصدر السابق، ص 72

[44] ينظر: المصدر السابق، ص ص 49-50

[45] Arendt, Hannah, *Crises of the Republic*, A Harvest book, USA, 1972, p. 98-99

في ازمة، في جزء منها بسبب كونها قد فقدت بمرور الوقت جميع المؤسسات التي كانت تسمح للمواطنين بالمشاركة الحقيقية، وفي جزئها الآخر قد تأثرت بشكل كبير نتيجة المرض الذي يعاني منه النظام الحزبي، فالخطر الحالي للتمرد، هو الأزمة الدستوريّة في المقام الأول، وقد تاثرت تلك الأزمة بعاملين مختلفين بشكل كبير والذين تسببت عواقبهما المؤسفة في حدة معينة فضلا عن تشويشات عامة حول الدستور:

- التحديات المتكررة للدستور من جانب الإدارة، وما يعقبها من فقدان الثقة بالعمليات الدستوريّة من جانب الشعب، ويعني ذلك، سحب القناعة.

- عدم الرغبة الأكثر تطرفًا لقطاعات معينة من الشعب بالاعتراف بالإتفاق الإجماعي.[46] ومشكل الاعتراف بالتعاقد الأصلي يبقى إشكالًا راهنًا ودافعًا لكثير من حركات التمرد. ولذلك يحاول المتضررون من التشريع ومشكلة الاعتراف بالتعاقد الأصلي بتأسيس تشكيلات تدافع عن مصالحهم الخاص تمثل جماعات مصالح وضغط.

ولذلك ترى آرنت أن العصيانات المدنية ليست سوى صورة محدثة للاتحادات الطوعية، وهي تتناغم مع التقاليد القديمة للولايات المتحدة الأمريكيّة. ومن أفضل ما يصفها هي كلمات توكيفيل "يتحد المواطنون الذين يشكلون أقليّة أولًا من اجل اظهار قوتهم العددية والتقليل من القوة المعنوية للأكثرية"؟ وبالتاكيد قد مر زمن طويل منذ امكانية وجود "اتحادات معنوية وفكرية" من بين الاتحادات الطوعية- والتي، على النقيض، تبدو أنها قد تشكلت من أجل حماية المصالح الخاصة لمجموعات الضغط واللوبيات التي تمثلهم في واشنطن. ليس عندي من شك في أن السمعة المريبة للّوبيات هي مستحقة، مثلما أن السمعة المريبة للسياسيين قد أصبحت بكل وضوح مستحقة احيانًا. ومع ذلك، فالحقيقة تكشف ماهية مجموعات الضغط في كونها اتحادات طوعية، فتأثيرها كبير لدرجة تكفي لأن يطلق عليهم "حكومة مساعدة".[47]

ها نحن امام امكان الاختلاف في امكان التحسين والتغيير للسلطة القائمة وممارساتها واصولها، ولذلك نجد أنفسنا ملزمين باختبار نموذج التوتاليتاريّة لنفحص مقولات آرنت فيها وعن امكان الخلاص من تمييعها واصهارها للفعل السياسي وانجاز بحثنا في امكان ارجاع السلطة لفضائها، وتحرير الإنسان من كبت هذه التغريبات.

[46] Ibid, p. 89

[47] Ibid, p. 96

تجسد الانحراف في ذاكرة السياسة:

في نقد التوتاليتاريّة*: حركةً ونظامًا وممارسةً.

يعد كتاب آرنت الموسوم بـ"اسس التوتاليتاريّة-1951" الإنجاز الأهم الذي دفعها لأن تحتل مكانتها داخل مصاف النخبة الفكرية في النصف الثاني للقرن العشرين، واحاول أن اربط هذا النتاج بالنسق الفلسفي لها في كونها خطوة متممة لفهم مجريات التحول من الوضع الطبيعي للسلطة إلى امتيازها بالعنف وخروجها من حيزها المفروض إلى واقع مخالف لها في جعلها أداة هيمنة. أو صورة حكم.

فقد عملت التوتاليتاريّة حركةً ونظامًا على تهديم وسائط المجال العام وما يخلص به من رأي عام وتجسيد لإرادة السلطة، وذلك أدى إلى خلق مناخٍ متدهور لذلك الرأي في جعل الناس «راغبة في دفع الثمن على شكل تأييد لقيام دولة بوليسية، تمارس ارهابًا خفيًّا هدفه أن يسود في الشارع شعار "القانون والنظام"»[48] لعل هذا الشعور هو الذي دفع بعجلة التوتاليتاريّة إلى أن تنجز مهمتها في القضاء على فاعلية المجتمع وتحويلها إلى انصياع تام لتلك الهيمنة الكُليانية.

تهدف التوتاليتاريّة إلى القضاء على الفعل الإنساني، فسيطرتها «تنحو إلى إلغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية عامة ولا تكتفي بتقليص الحرية، أيًّا كان مبلغ الاستبداد في ذلك... النظام التوتاليتاري هو غياب كل سلطة أو تراتبية من شأنها أن تعيّن نظام الحكم»[49].

ويمكن تمييز مرحلتين للتوتاليتاريّة تتجلى الأولى في الحركة، والثانية في الدولة أو النظام التوتاليتاري[50]. وتبقى الجماهير هي الأداة الابرز في الحركة والنظام، فاصل امكان وجود الحركة التوتاليتاريّة مقترن بوجود الجماهير، والتي تراها آرنت كاشفة عن شهية لا تقاوم في طبيعتها للانتظام السياسي وتقديم الطاعة والولاء دونما وعي بمصالح مشتركة.

---

* أول من استعمل مصطلح **الشمولية – التوتاليتاريّة** كان جيوفاني امندولا Giovanni Amendola وهو الصحفي والسياسي المناهض للفاشية في 1923 وذلك في اشارة منه إلى معأداة موسوليني لليبرالية واستهانته بقواعد ومباديء القانون. (ينظر: إيزاك، جيفري سي، «نقاد الشمولية»، في كتاب: مجموعة مؤلفين، **الفكر السياسي في القرن العشرين**، تيرنس بول وريتشارد بيللامي (تحرير)، ترجمة مي مقلد ومراجعة طلعت الشايب، ط1،المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص 256).

[48] آرنت، حنّه، **في العنف**، ص 70

[49] آرنت، حنّه، **أسس التوتاليتاريّة**، ترجمة انطوان ابو زيد، ط1،دار الساقي، بيروت، 1993، ص 16

[50] المصدر السابق، ص 55

وقد راهنت الحركات التوتاليتاريّة على تغريب المجتمع، والاجهاز على امكانية الفعل الحر، ووجود السلطة فيه؛ وتقع على كاهل الدعاية والمنهجيات التوتاليتاريّة المرافقة لها، مهمة تلطيف وتليين ادعاءات الحركة الثورية قبل بلوغ الحكم وتولي زمام المسؤولية، وذلك بتدمير العالم المتوهم لتنظيماتها وجعلها تذوب في عالم الطاعة والانقياد دوماً.[51]

لكن حقيقة ما نسميه بالدعاية إنما هو تلقين وغسل واعادة تأهيل العقول، وسيكون أداتها أيضًا في ذلك العنف لتحقيق المزاعم الايدلوجية واثباتها.[52] وذلك يعني الكذب باسم المبدأ، لذلك تبَّرز آرنت نتوءات التحول في معنى السياسة وممارسة الكذب فيها، فالكذب بوصفه طريقا سياسيًا لم يكن بالأمر المألوف في التقليد السياسي، اما في وقتنا الراهن فقد نجح نجاحًا تامًا في البلدان التي حُكمت حكمًا توتاليتاريًا، لأن الكذب فيها يوجه ايديولوجيًا، وتحقق ذلك النجاح بالإرهاب لا بالاقتناع، ولذلك كان الكذب باسم المباديء وعلى المبدأ نفسه أيضًا هو سبب تخلف العقل السوفيتي؛ فالمظهر الحاسم لذلك الكذب (الإرهابي) هو الذي جعله ينتهك عالم السياسة بجرائم فضيعة.[53]

حينما تمسك الحركة بالسلطة وتحاول صنع نظام توتاليتاري، فحينها سنفرق بين الحزب والدولة مفهوميا، إلّا أنَّ الواقع سيكون متداخلًا وصعب الحد، لكن آرنت حاولتْ أن تضع حدًا يتجسد في الديكتاتور التوتاليتاري يمكنه بل ينبغي له أن يمارس الخداع والتوهيم وبطريق منسجمة مع منصبه أكثر مما يتسنى ويمكن لقائد الحركة.[54] وهذا الفارق، علاوة على فارق مسك زمام أُمور الحكم، هو الذي يحدد جغرافية الحركة والنظام مفهوميًا. لكن يجب علينا أن نقف عند اشارة مهمة جدا لآرنت هنا في أن الحركة التوتاليتاريّة وبهيمنتها على السلطة، والتي لن تنقلها لغيرها، لا تكتفي بصورتها الجديدة وتنفي وجودها كحركة، فانتزاع السلطة باستعمال العنف ليس هو الغاية، وإنما وسيلة ومرحلة انتقالية وليس نهاية لتلك الحركة، ويبقى هدفها الحركي هو العمل على تحصيل اكبر عدد ممكن من المنتظمين تحت لوائها، واما هدفها السياسي الذي يلزم أن يكون خاتمة لعملها، فلا وجود له بكل بساطة![55]

---

[51] ينظر: المصدر السابق، ص 145

[52] ينظر: المصدر السابق، ص 79

[53] Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment*, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, schocken books, New York, 2003, p. 264-265

[54] ينظر: آرنت، حنّه، **أُسس التوتاليتاريّة**، ص 170

[55] ينظر: المصدر السابق، ص 58

هذا الذي حدث؛ هو الإجابة على السؤال الذي وضعناه عن أسباب وكيفيّة اختفاء السلطة السياسيّة. وتغييب الفاعلية الإنسانية المتجددة – المجددة.

نقيض ذاكرة السياسة: سياسة ذاكرة مشوهة:

ومن ذلك فقد عملتْ التوتاليتاريات على مسخ إنسانها، وتحويله من فاعل إلى كادح فقط! وجعله محصورًا بما يحتاجه لقوته دونما ما يجب أن يفعله بوصفه حرا! لذلك اطلقت آرنت عبارة "تفاهة الشر"[56] كجزء من سياسة ذاكرة انبجست حقدًا، فتكونت وصفًا، فكانت المحاكمة على ما قام به ادولف ايخمان (Karl Adolf Eichmann) النازي، في زجه وتحشيده لليهود في معسكرات الإبادة "الهولكوست" بصورة لا تتضمن شرًا متجذرًا في ذاته بل لتفاهته وعاديته. لأن السلطة التوتاليتاريّة تجعل مرتكبي الجريمة بايعازها لا يشعرون بفضاعتها ومأساويتها، وإنما بأنها أمر عادي. وما القائم بهذه الجرائم، إلّا أداة لها؛ لا يعي مسؤوليته تجاه الإنسانية، بل تنفيذه لقرارات ادارية، وإنما طاعة عمياء فقط. لذلك بحثت عن صورة اخرى لاتهامه وهي اللامسؤوليّة تلك بالأصل علاوة على قبوله لافكار تحد من يستحق حياة دون غيره بسبب هويته، وذلك أيضًا يمكن تأويله بأنه لا مسؤولية إنسانية. تقول آرنت: «إن العنف والرعب الممارسان في البلدان الكليانية لا يمتان بصلة، طبعًا، للسلطة بمفهومها الحقيقي. ومعنى اختفاء السلطة هذا هو ببساطة، اختفاء الإرادة لتحمل المسؤوليّة، لأن السلطة الحقيقيّة ترتبط، حيثما وجدت، بالمسؤوليّة تجاه مسار العالم»[57]، حتى أنه "آيخمان" صرح، في معرض التحقيقات معه، أنَّه مستعد لأن يرسل والده للموت إن تلقى امرًا بذلك، أي انه منفذ بلا إدراك للاسباب والأشخاص موضوع الحكم. وإن كان يريد من تصريحه أن يصف نفسه بالمثالية والكمال والإخلاص، توهمًا منه في ذلك.[58]

إنَّ التفاهة تكمن في استقالة العقل والضمير عن تحمل المسؤوليّة بوعي، لأن من قام بهذه المجازر من ايخمان وغيره من جلاوزة السلطات الشمولية لم يكونوا سوى جزء صغير وتافه من ماكنة البيروقراطية التوتاليتاريّة التي لا تدع لهم أي مجال في أن يحسوا بإنسانيتهم ومن ثم أن ينتظر منهم العمل باتجاه ما هو إنساني. وذلك ليس تسويغًا لفعلتهم بل إدانة بصورة اخرى أشمل من اختزالهم بالحادثة، وإنما في كينونتهم الإنسانية واستحالتهم إلى كائن لا معنى له.

[56] See: Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, The Viking Press, 1965, New York.

[57] آرنت، حنّه، «ازمة التربية»، ص 15

[58] See: Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem*, p. 40-41

وبسبب تشخيصات آرنت التي نتجتْ عن حضورها لجلسات محاكمة "ايخمان" وتجسدت، بدورها، في كتابها **"ايخمان في اورشليم/ القدس"** وما قدمته من شواهد وتقريرات عنها، بل وتصريحاتها التي خالفت بعض السذاجة وفكر تحصيل الحاصل الذي حوّل المحاكمة لمسرحية وفرجة، على حد قول آرنت، إذ رأتْ أن اليهوديين الالمان والمجريين وغيرهم علاوة على المؤسسات الصهيونية كانوا هم بنفسهم من تسبب في ابادتهم في الفترة النازية وغيرها. لأن المقاومة انتفت والبلاهة في التي اطبقت عليهم حينما قيدوا لمحتشدات الإبادة كقطعان مقادة للذبح. كل ذلك جعل آرنت محط انظار المهتمين من مفكرين وسياسيين، وكذلك موضوعا لنقودات لاذعة منها: وصفها بالنازية، وتهمتها بلا موضوعيتها لعدم حضورها كل جلسات المحاكمة، وإنما البعض منها فقط مما يجعل تقريرها ليس دقيقًا، إلّا أن ردها كان ببساطة: إنها تعاملت مع ما جرى في المحاكمة ووضعت فيه تقريرًا ليس إلّا.[59]

نعم، فكتاب «ايخامان في اورشليم»، حسب وصفها، لم يكن سوى تقرير لما حصل من حقائق داخل قاعة المحكمة، بضمنها الحوارات والاستجوابات وخطابات المدعي العام وتوجه القضاة وردود ايخمان، وافادات الشهود، ولا دخل للامر بفرضيات أو نظريات انطلقتْ منها لتطبيقها على ايخمان ومحاكمته[60] وقد ردت حنّه آرنت في أكثر من محفل ومناسبة على اللغط الذي دار حول كتابها هذا. وحتى بعد أن وصل الأمر إلى وصفها بالنازية، وأنها تحاول أن تخلق أعذارًا غير مباشرة للمجرمين النازيين، نراها، وهي مصرة على موقفها وفاضحة لزيف هذه الاتهامات، قد أجابت: إن هنالك اتجاهين في الأمر: الأول، تشويه وتحريف متعمد وخبيث قد حصل للكتاب؛ والثاني، حصول سوء فهم حقيقي له. ولا يمكنني تصور أحد ممن قرأ الكتاب أن يدعي أنني كنت اخلق اعذارًا لايخمان أو أُبرر المجزرة بحق اليهود وما فعله النازيين من جرائم[61]، بل ان تفاهة الشر هي نقيض لكل التصورات عن الشر الجذري الذي يعتقده البعض كامنا في إنسان او مجموعة بشرية معينة، وذلك ليس صحيحًا أبدًا، وإنما الشر هو تافه في أكبر نتائجه عنفًا ودمويةً، والحال ما رأيناه مع مجازر النازيّة او الفاشيّة وغيرها.

وبالرغم من النتيجة التي قد تتصور بأنها ستضعف من آرنت ونشاطها!، إلّا أنها صرحت، في أكثر من مرة: إن محاكمة ايخمان حولتني لتفضيل الحياة النشطة على الحياة الفلسفية- التأملية، فقد غيرت منظورها

[59] See: Yakira, Elhanan, op.cit., p. 42

[60] See: Arendt, Hannah, *The Jewish writings*, Edited by: Jerome Kohn and Ron H. Feldman, Schocken Books, New York, 2007, p. 485

[61] See: Ibid, p. 486

للعلاقة بين الفكر والعالم.[62] هكذا بدت آرنت وبنقدها للممارسة التغريبيّة التوتاليتاريّة قاصدة لتسليط الضوء على امكان استعادة الفعل السياسي ومعنى السلطة. وبذلك فالشموليّة هي قتل للحرية ونفيًا لها. وبذلك فالمهمة الأساسيّة التنظيريّة لآرنت هو البحث في برمجة استرجاع تلكم الحرية.

موقف تقييم ونقد:

"سياسة الذاكرة لم تسعف الفعل السياسي، بل حولته لذاكرة مشوهة اخرى".

لا يمكن أن يمر مشروع آرنت ولما قدمته من نصوص في الفلسفة والسياسة، دون أن ياخذ حيزًا من الجدل، وسأقف هنا على عتبة النقد في موضوع تصنيفها للحياتين التفكرية والنشطة وامكان الفصل بينهما، بل بداهته لديها، اعتمادًا على المنجز الأرسطي، والذي هو منجز يحكي حالًا وبيئة مختلفة زمكانيًّا عما نحن عليه اليوم. علاوة على أننا حينما نفهم دور الفيلسوف أو المثقف في كونه الفعال والناقد فإنه يلزم أن نتصوره سابرًا لاعماق الممارسات في الحياة النشطة، وذلك يزيد هوة الإشكال في التصنيف. وإن كانت آرنت فهمت ذلك أيضًا، إلّا أنَّها تصر على استقدام تلك الصيغة الأرسطية للشطر بين العالمين وكان المفروض العمل على الصيغ الناقدة أو ابداع واحدة اخرى في قبالها.

كما ويعتري التصنيف الثلاثي في الحياة النشطة هو الآخر كثير من الشك في دقته وعدم التباس احدهما بالآخر من كدح وعمل وفعل، فهذه الأنشطة يصعب تصورها في وضعنا المعاصر لتداخلها بل وغياب ذلك الفصل، وذلك ما تنقده آرنت. ولكنها من جهة أخرى تقرر الوضع الإنساني وكأنه الواقع بما يقابله من انشطة وفعاليات، وتبدأ بالتمثيل له في الكادح الحيواني والصانع الإنساني والفاعل الحر، وتحاول اثباته تاريخيًا إلى يومنا الحاضر. وتسجل غياب الفعل دون غيره، بينما تتكلم عن واقع الثورات العظيمة وواقع الأنظمة الديمقراطية المخالفة للتوتاليتاريات، وهي حاملة لمعنى الفعل في التأسيس واجتراح الجديد مشاركة في التنفيذ والتشريع، ومثالها الأوضح في ذلك أمريكا! لعل هذا الاشتباك لا فض له في غزل آرنت.

يبقى أمر اختلاط الاجتماعي بالسياسي، وكيف أن تداخلهما يفضي إلى هيمنة الأول على الثاني. والأول هو حامل لمعاني الضرورة والقسر، بينما الثاني بالضد منه، فهو حامل لنظام الحرية والتعدد، ويحق لنا التساؤل عن كيفية وضع حدود لهذه الجغرافيات الفكريّة، فهل يمكن أن يتصور هذا الفصل حقًا أم انه مجرد وهم؟ لأن الاجتماعي بضروریاته هو يمثل ذوات مساهمة في السياسي، لا يمكن أن تتنازل عما لديها من مكسب اجتماعي

[62] See Yakira, Elhanan, op.cit., p. 49

لغرض نقاش في الشأن العام، لأن أفراد البيئة الاجتماعيّة هم أنفسهم من يسهم في ذلك الشأن؛ علاوة على أن ما يشكل حاجة في الخاص لا يمكن أن يبتعد في التشريع الذي ينتج عن العام بل ملتصقًا به، اللهم إلّا إذا فهمنا الاجتماعي قناع تفرضه الضرورة والسياسي كشف للوجود جهارًا بلا أقنعة فحينها سيكون تصورًا يوتوبيًّا وفنيًّا جميلًا، إلّا أنه يخالف الواقعيّة التي تنشدها آرنت. ولا يمكن أن نتناسى قبولها ليوتوبيا اليهود في اسرائيل، وما فعلته في دعمها للمنظمات الشبابية التي قصدتْ الهجرة لفلسطين في نهاية الثلاثينات ومطلع الأربعينات. وإن كنتُ أرى أن أمر الوطن المقدس هو موضوع مسوغ في كل الأديان، إلّا أنَّ ما تنتقده من سوء تدبير للمؤسسة الصهيونية في مرة، نجدها في مرة أخرى لا تلحظ تضمينها للعكس باسناد أفعالها في الهجرة نحو القدس، بالرغم من أنها قد تخلت عن دعوتها هذه في نهاية الاربعينات لتقف موقفًا حازمًا بوجه الحركات الصهيونية وموقفها من الوضع الفلسطيني. فقد "اعترضت آرنت على قرار التقسيم الصادر عن الامم المتحدة عام 1974 وحذرت من نتائجه، وتوقعت أن يؤدي، بالضرورة، إلى طرد الفلسطينين وانتهاك حقوقهم، وبالتالي إلى نشوب حرب تهدد وجود اليهود أنفسهم. كما تعاونت مع يهود لايب ماغنس، أول رئيس للجامعة العبرية، وأشد المتحمسين لفكرة ثنائية القومية، للحيلولة دون قبول خطة التقسيم، ودعمت جهوده غير المؤثرة لطرح وترويج حلول بديلة تقوم على التفاهم مع ممثلي العرب"[63]، ولذلك يمكن أن نفهم موقف آرنت بأنه موقف يعبر عن المصلحة المتبادلة للعرب واليهود، فحقوق الفلسطينيين لا تتجزأ عن حقوق اليهود، بل وتعريفهم لانفسهم. وحذرتْ، تبعًا لذلك، من عمى القيادات اليهودية، التي امتلثتْ بدورها للمصالح الكولونيالية واعتمادهم على القوة الامبريالية، بالرغم من أن مثل هذه الخطابات لم تكن لتؤثر على الخطاب السياسي الاسرائلي وممارساته.[64] ولذلك نستفهم لماذا لم تؤثر آرنت على المؤسسة الصهيونية في هذه القضية عكس التأثير الفعال والمثير لعواطف وافعال الصهاينة في قضية محاكمة ايخمان؟ أو في تعديل سياسة الذاكرة المخرومة او المعبئة ايديولوجيًا؟ إنه استفهام يكشف السلطة العجيبة والقوية للمؤسسة الصهيونيّة ضد حتى المفكرين اليهود؛ ولعله يسجل إيجابًا لآرنت.

[63] كراكوتسكين، امنون راز، "حنّه ارندت والمسألة الفلسطينية"، ترجمة ح خ، **مجلة الكرمل**، العدد 62، شتاء 1992، ص 115

[64] المرجع السابق، ص 116

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com