

**مشكلة الحرّية
في أفق الشرط الإنسانيّ الحديث**

**The Problematic of Freedom
Through Modern Human Condition**

أ. مونية وكيل

**جامعة محمّد الخامس
المغرب**

ouakilmounia34@gmail.com



مشكلة الحرية في أفق الشرط الإنساني الحديث

أ. مونية وكيل

ملخص:

إنّ النّظر في مشكلة الحرّية وفي وضعيّة الإنسان الحديث وشرطه الإنسانيّ، هو ردّ الاعتبار إلى الذات الإنسانيّة وتفقد أوضاعه الرّاهنة، وجزءه نحو الكمال السّياسي، من خلال توجيه حياة التأمّل والفكر إلى حياة الفعل، على اعتبار أنّ الفعل - وإن كان أهمّ مكوّن للإنسان الفاعل على غرار الشّغل والعمل والأثر - يستند إلى مكوّن الإرادة لا سيّما إرادة الفكر، فبدل القول: "أنا أريد ولكن لا أستطيع"، نصبح أمام إمكانيّة: "أنا أريد، أنا أقدر، وأنا أستطيع". وهذه القضية حرّكت فكر حنة أرندت عبر التّفكير في الفعل السّياسي بغية خلق عالم متجانس نبلغ به أوجه العموميّة والحرّية والاختلاف والانفتاح على الآخر. لقد شكّل هذا الميل نهجا فكريا أصيلاً أكثر من مجرد عرض كرونولوجي.

إنّ قراءات أرندت للفلسفة والسّياسة، تحدّد ملامح فلسفة تؤسّس الواقع، وتكشف عن أهمّ الملابس الصّارخة التي تواجه الوجود البشريّ وشرطه الإنسانيّ والتّاريخ والفعل السّياسي والحرّية....، خاصّة في أزمة الإنسان الحديث. ونقصد بالزّمن الحديث هنا تلك الفترة الممتدّة من القرن السّابع عشر إلى بداية القرن العشرين، حيث اصطدم وجوده ببروز التّحوّلات الصّناعيّة والعلميّة والسّياسيّة، وكذا الشّأن بالنّسبة إلى تلك الأحداث الثلاثة التي سرّعت في ظهور اللّحظة الحديثة (الإصلاح الدّيني، اكتشاف أمريكا، اختراع التّليسكوب). فلم تكن الحداثة عند أرندت مجرد قدر أنطولوجي بقدر ما هي تعبير عن زمن التّحوّلات.

الكلمات المفتاح: الشرط، الحرّية، التّوتاليتاريّة، الشرّ الجذريّ، الفكر، الصّفح.

Abstract:

This research aims at examining the problematic of freedom and the condition of modern man, in order to restore respect to the human self, through moving from a life of contemplation to a life of action. Given the fact that action is the most important component of the human actor along with the {work and impact}, that is based on the will; especially the will of thinking. Therefore, instead of saying: “I want, but I can’t”, we can say: “I want, I can”. This is the issue that Arendt was interested in by reflecting up as political action in order to create a homogeneous world through which we can reach generality, freedom, difference, and openness to others. This tendency is considered to be an original intellectual approach rather than a chronological presentation.

Through her readings of philosophy and politics, Arendt was able to identify the features of a philosophy that establishes reality and reveals the most important issues that face the human existence, at the level of history, political action and freedom, especially the crisis of modern man whose existence accompanied with the emergence of industrial, scientific and political transformations. Thus, according to Arendt, modernity was not merely an ontological destiny as much as it was an expression of the time of transformations.

Keywords: Condition, Freedom, Totalitarianism, Radical Evil, Thought, Forgiveness.

1- مقدمة:

بات اليوم وفي ظلّ ظرفيّة الإنسان الحديث، التّفكير في الشّرط الإنسانيّ وتحديد ملامحه في القرن العشرين، ومن المهمّ أن نعرف أنّ المفكّرة الألمانية اليهودية حتّى أرندت (1906-1975) هي أوّل من أثار هذه المشكلة في بعدها السياسيّ. بيد أنّ اهتمامها بالحيز السياسيّ لم يتوخّ البتّة الاهتمام به كمجال من المجالات الحياتيّة الأخرى؛ بقدر ما هو جانب مهمّ للكشف عن الدوافع الإنسانيّة من ميول طبيعيّة ووجود حرّ.

فعندما ننظر إلى قراءات أرندت نتبيّن أنّ هذه المفكّرة تحاول في الغالب الرّجوع إلى التّراث من أجل إعادة إحياء الدّأكرة، والتّمرّكز حول الأصل والتّقليد الذي تيسّر فيه البداية التي قال عنها يعقوب بركهارت: "أشبه بمثير أساسيّ يرّدّد الشّخص تلحينه في تاريخ الفكر الغربيّ بأكمله"¹، أو كما عبّر عنها أفلاطون بقوله: «البداية كالإله يحمي جميع الأشياء مادام موجودا بين النّاس»². أخذت أرندت بالبداية في وجه التّصوّرات المستغلقة، ناهيك عن الارتباك الذي بات يتخبّط فيه الإنسان بفقدان التّراث أو تفكيكه، كالجهّد التفكيكيّ الذي قفز به كيركغور في نظر أرندت من الشكّ إلى اليقين، وكان هذا بمثابة تشويه للعلاقة التّقليديّة بين العقل والإيمان، أو نيتشه الذي انتقل من عالم الأفكار المتعالية إلى ما هو حيّ، وقلب للأفلاطونيّة إلى تعديل "القيم" على حدّ تعبيره، وصولاً إلى ماركس في انتقاله من التّظريّ إلى العمليّ، ومن التّأمّل إلى الجهد³.

اعتبر هذا التّضارب بين الفكر السياسيّ التّقليديّ والظّروف السياسيّة العصرية نتاجاً للتّورتين الفرنسيّة والصّناعيّة، اللّتين تضافرتا على رفع شأن العمل اليدويّ، وأقرّتا بأنّ العمل خلق الإنسان، وأنّ "العنف بمثابة القابلة لكلّ مجتمع قديم يتمخّض عن مجتمع جديد"⁴. بينما يكون العمل قد خلق الإنسان. يعني أنّ العمل خلق الإنسان وليس الإله، وأنّ الإنسان خلق نفسه بالعمل، وحيثما ينقض عملُه يتوقّف وجوده، ليتحدّد الإنسان بالتّالي كحيوان عامل لا كحيوان مفكّر، وهو ما اعتبرته التّقاليد أخطّ أنواع النّشاط البشريّ⁵.

تطرح محاولة فهم هذا المنطق تناقضاً بين تمجيد الجهد والعمل (بالمقارنة مع التّأمّل والتّفكير) وبين مجتمع بلا دولة؛ أي بلا نشاط. غير أنّ هذه القفزات الثّلاث لكلّ من كيركغور، ماركس، نيتشه، قد أسفرت عن تشوّهات مخيفة، فكيركغور بقفزته من الشكّ إلى اليقين أدخل الشكّ إلى الدّين. وماركس بقفزته من الفلسفة إلى السياسة أدخل نظريّات الجدل المنطقيّ إلى العمل. أمّا نيتشه الذي قلب الأفلاطونيّة بإصراره على الحياة الحسيّة بدل المثل السّامية انتهى به الأمر إلى نعتة بالعدميّة، والحال أنّه حاول التّغلب على

1- حتّى أرندت: بين الماضي والمستقبل، بحوث في الفكر السياسيّ، ترجمة عبد الرّحمن بشناق، القاهرة، نيويورك، فبراير، 1974، ص18.

2- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص27.

4- المصدر نفسه، ص21.

5- المصدر نفسه، ص22.

العدميّة بقوله: "لقد ألفينا الدّنيا الحقيقيّة، فأية دُنيا تبقى بعدها؟ ربّما تبقى دُنيا المظاهر؟ لا! فإنّنا بالغاننا الدّنيا الحقيقيّة، قد ألغينا دُنيا المظاهر أيضا"¹.

يمكن إرجاع هذه الاتّجاهات الثلاثة: الماركسيّة والنّيّتشويّة والكيركغوريّة إلى ما جاء به هيجل من تنسيق لمفهوم التّاريخ، إلى حدّ لم يكتف من خلاله ماركس بقلب فلسفة هيجل فحسب؛ بل تعدّاه إلى قلب صادم للتّراث إلى جانب كيركغور ونيتشه. هذا التّحوّل اعتبرته أرندت من مسبّبات أزمة الحداثة ومشكلة الحرّية باعتبارها مشكلة الوجود الإنسانيّ بأسره²، وهي الشّيء الوحيد -بتعبير سارتر- الذي لا نملك فكرة التّخلّي عنه.

من هذا المدخل للحرّية أنشأت أرندت مقابلة صريحة بين الفلسفة والسّياسة، بين الحياة التّأمليّة (Vita Activa) وحياة الفعل أو الحياة النّشيطة (Vita Complativa)*، بين الحياة الدّاخليّة من تفكير وتأمّل والحياة الخارجيّة التي تقتضي براح الدّات من أجل ملامسة الفعل الخارجيّ الذي لا يتحقّق إلّا داخل الوسط العموميّ وفي نطاق السّياسة³. في هذه المقابلة شمل نقد أرندت للفلسفة في تعارض مع السّياسة، فلم تعد النّظرة الوجوديّة كافية للتّفكير، وإنّما تجاوزته نحو المطلق. وفي هذا التّمايز بين (المتناهي واللامتناهي)، أساء الإنسان فهم الفلسفة وصعوبة إدراك المعنى وفصله. ومن الواضح أنّ نقد أرندت للفلسفة يمثّل بداءة تكشف عنها أثناء تناولها لأزمة الإنسان الحديث وغياب شرطه الإنسانيّ، سعيا منها إلى الخروج من أفق المفهوم الكلاسيكيّ، فالعالم عند أرندت ليس ذلك المعطى الطّبيعيّ السّابق عن النّشاط الإنسانيّ، بل إنّ نتيجة لهذا النّشاط ذاته⁴.

في سياق الشرط الإنسانيّ والخروج من أفق المفهوم الكلاسيكيّ القديم، وفي فترة روح النّقد، وجّهت أرندت نقدا للتّاريخ الغربيّ الذي رسّخ فكرة السّيادة المطلقة لدى الإنسان غداة الحروب والتّطوّرات العلميّة الصّناعيّة. وهو ما أدّى حسب المفكرة إلى حدوث حالة التّماهي في وضعيّة الإنسان الرّاهنة من عجز ونظر تأمليّ هادف إلى مجاورة الفعل الذي ظلّ جاثما منذ اليونان إلى حدود هايدغر، فإن كان الوجود الأنطولوجيّ حسب هايدغر نسيانا للوجود، فهو بالنّسبة إلى أرندت نسيان للفعل الذي لن يتحقّق إلّا بوجود الحرّية داخل إطار السّياسة. وبذلك فإنّ هذا التّهج السّياسيّ سجّل اسم أرندت كمنظّرة سياسيّة ومتمرّسة ناجعة ضمن هذا المجال.

كيف تجلّى نقدها للفلسفة من خلال مقارنتها للسّياسة؟ هل تمكّنت بتجاوزها للمفهوم الكلاسيكيّ من منح الإنسان قيمته الوجوديّة المضافة وبروز شرطه الإنسانيّ؟

1- المصدر نفسه، ص 32.

2- زكريا إبراهيم: مشكلة الحرّية، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2010، ص 17.

*- ترجع هذه التّرجمة إلى الحياة التّأمليّة والحياة النّشيطة إلى التّمايز الذي كان يقيمه الإغريق بين "Poièsis" و"thèoria"، بين صنع الأشياء والنّظر أو التأمّل العقليّ الذي يسبق هذا الصّنع.

3- نبيل فازیو: مفهوم السّياسة عند حنّة أرندت، من العنف إلى الديمقراطيّة، منشورات مركز الدّراسات والأبحاث الإنسانيّة "مدى"، الدّار البيضاء، 2009، ص 17-18.

4- المرجع نفسه، ص 42.

2- الحرية ومشكلة الشمولية:

من البين في نهج مفهوم السياسة وما يتضمّنه من انخراط جماعي كرمز للأمل والطموح، ومن مسيرته للحاضر والتطلع إلى المستقبل، ومن بلوغ التفوق أكثر من طبيعة أفراده أو نسبة الدّخل التي يمنحها له الاقتصاد، هو النظّر بالأساس إلى طبيعته السياسيّة، وذلك لأن أرندت لاحظت مجمل المغالطات وأخطر المناقشات التي امتدّت إلى مفهوم السياسة وعرقلت وعي الإنسان؛ فاتخذت من الفلسفة العمليّة مسلكاً للإجابة عن الأسئلة التي ضمّنتها في السياسة. إذ لم يتوقّف التفكير في التّساؤل عن حقيقة السياسة التي باتت تتخذ اتجاهات ومسارات مغايرة، خاصّة عندما بدأ الإنسان يدرك أنّه بمقدوره تحديد ميله السياسيّ، أي في اللحظة التي لم يعد يكتفي فيها بكونه إنساناً اجتماعياً بطبعه، ولكن بكونه كائناً سياسياً، فليس من الضّروريّ التعايش مع الغير في مجتمع، ولكن أيضاً ضمن منظومة من القواعد والقوانين التي تسمح بإدراك الواقع السياسيّ.

وبصرف النظّر عن الحياة السياسيّة أو الواقع السياسيّ الذي يضع الفواصل الممكنة التي قد تغيب في مجالات أخرى، والتي بفضلها يتمكّن الإنسان من تحديد اختياراته الحياتيّة؛ فإنّ السياسة تكشف عن شروط الإنسان الوجوديّة التي تتحدّد بها أسباب ظهوره. لهذا لم يعد التّساؤل عما السياسة مجدّد؟ بينما التّساؤل عن كيف كانت السياسة هو الأساس؟ وهل مازال للسياسة معنى؟ وبدلاً من التّساؤل عما السّلطة؟ نتساءل عن كيف كانت السّلطة؟¹ لأنّه لم تتبق اليوم سلطة نتكلّم عنها سوى ما يتذكّره العالم السياسيّ². وبقدر ما تعمل السّلطة بالعنف، بقدر ما تعجّل في صنع السّلاح الذي تدمّر به نفسها، وبقدر ما يلعب العنف دوراً رئيسياً في الحروب والثورات، فإنّهما معا يقعان خارج الميدان السياسيّ³.

اكتشفت مفردة "السّلطة" أوّل مرّة مع الرومان، في حين أنّها لم تكن موجودة عند اليونان، وخير مثال على ذلك أفلاطون وأرسطو اللذان حاولا أن يُدخلا في الحياة العامّة شيئاً يقارب السّلطة. ويمكن أن يكونا قد فهما هذه الأخيرة على أنّها الحكم (أي اعتباراً السّلطة هي الفكر نفسه)، فالإغريق كان معروفًا بحكم الطّغيان⁴، ولذلك دافع أفلاطون عن العقل وجعله حاكماً. غير أنّ محاولته في شخص الملك الفيلسوف⁵، ستؤول لا محالة إلى صراع بين الفيلسوف والمدينة أو النّظرة العدائيّة للمدينة تجاه الفلسفة. بينما أرسطو أدرك الخطر الذي يمكن أن يلحقه الفكر بالمجال السياسيّ وذلك في التّشابه الرّهيب بين الملك الفيلسوف والطّاغية⁶. في حين كان كانط على علم بأنّ محاولة الجمع قد تنطوي على خطر في الفلسفة، وكان ردّه موجّهاً

1- Hannah, Arendt, la crise de la culture, Patrick Lévy, Gallimard, 1972, p121.

2- Ibid, p122.

3- حنة أرندت: في الثّورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظّمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت- لبنان، ط1، 2008، ص24.

4- حنة أرندت: بين الماضي والمستقبل، مصدر سابق، ص122.

5- المصدر نفسه، ص114.

6- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

أساساً إلى أفلاطون، إذ قال: «ليس من المنتظر أن يتفلسف الملوك أو يصبح الفلاسفة ملوكاً، كما أنّه ليس من المستحبّ، لأنّ حيازة السّلطة لا بدّ أن تفسد الحكم العقليّ الحرّ»¹.

وإلى جانب حكم الطّغاة الذي عُرف عند الإغريق؛ تعرّض أرنودت إلى نوعين آخرين من الحكم (الحكم التّسلّطيّ، وحكم الحزب الواحد التّوتاليّتاريّ)، وتلاحظ أنّ سبب ضعف فهم الإنسان للسياسة هو التّدخل بين ما هو اجتماعيّ وما هو سياسيّ، أدّى إلى هيمنة الأوّل (الضرّورة والقسر) على الثّاني (الحرّية والتّعديّد). ولحلّ هذا التّعلّق تبرز أرنودت ضرورة وجود تباعدات جغرافيّة فكريّة، والتّفكير في الكيفيّة أو الطّريقة أو الأسلوب خصوصاً وأنّ الاجتماعيّ بضروريّاته لا ينفصل إطلاقاً عن السياسة، لأنّ أفراد البيئّة الاجتماعيّة هم أنفسهم في الشّأن السياسيّ العامّ، ما عدا إن أقرنا أنّ ما هو اجتماعيّ يدخل كقناع تفرضه الضرّورة والحتميّة في الجانب السياسيّ، وفهم هذا الأخير ككشف للوجود بلا أقنعة، حينها يمكن إقامة تصوّر متجانس يُسائر هذه الأنماط الفكريّة، غير أنّه يخالف الواقعيّة التي تأملها أرنودت.

جاءت رسائلها الموجهة إلى كارل ياسبرز في هذا الشّأن المتعلّق بالشّقّ السياسيّ؛ أي في تحديد ماهية السياسة بكونها زرع الأمل في الحياة المشتركة رغم التّنوع والتّعديّد بين البشر. فقد كانت على دراية بالأزمة التي تحيط بالإنسان وتفرغه من كينونته الحرّة، الشّيء الذي جعلها تدين السياسة الشّموليّة والحروب المشتعلة في العالم دون أيّ مبرّر إنسانيّ ودون أيّة ضرورة حياتيّة تقتضي ذلك. فكان نيلها من تبرير السياسة هو جعلها في خدمة الفاعلين السياسيّين لانخراطهم في تسيير المنظومة الحيّاتيّة، فجاء جوابها على سؤال: هل مازال للسياسة معنى؟ بقولها: إنّ معنى السياسة هو الحرّية².

إذن تتحقّق حرّية المرء باللّجوء إلى الفعل السياسيّ بدلا من جعل الحرّية تقف في حدود الذات، فيقدر ما تكون ثمّة شعوب، بقدر ما يكون هناك عالم، ولا يوجد الإنسان في السياسة بالنّسبة إلى أرنودت إلّا إذا حصل على الحقوق نفسها التي يضمّنها له الأفراد الآخرون الأشدّ اختلافاً عنه. ورغم هذا التّعديّد والاختلاف، فإنّ هناك حالة من الرّضا بهذه الوضعيّة القانونيّة³. غير أنّ هذا الفهم للسياسة يدفعنا إلى طرح السّؤال الآتي: نحن الآن بصدد سياسة يصحّ القول عنها فلسفة السياسة أم علم السياسة؟

يفرض هذا الإشكال عند أرنودت تمييز الفلسفة السياسيّة عن علم السياسة، ويفرض في مقام أوّل تمييز السياسة (la politique) عن السياسيّ (le politique)، إذ ترى في السياسة مكرراً وخداعاً مليئاً بالكذب والأوهام، وتجد في السياسيّ جوهر الحياة الإنسانيّة النّشيطة. أمّا بخصوص الفلسفة فهي تعتبرها ليست المكان الأنسب لولادة السياسة، وعجزها عن إدراك ماهية السياسيّ الذي يبرّر بعاملين:

✓ أولاً: في أنّ الإنسان غير سياسيّ بالطّبيعة، فالسياسة تولد في الفضاء الذي يتواجد فيه النّاس.

1- المصدر نفسه، ص 115.

2- المصدر نفسه، ص 117.

3- علي عبّود المحمداوي: تنسيق الفعل السياسي بوصفه ثورة، دراسات في جدل السّلطة والعنف عند حثّة أرنودت، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط 1، 2013، ص 98.

✓ ثانياً: يتجلى في التّصوّر الوجوديّ الشّموليّ للإنسان، ومحاولة بعض الفلاسفة قلب المعطى بأنّ الوجود سابق عن الماهية بدلا من أنّ الماهية سابقة عن الوجود. غير أنّ هذه المحاولة لم تفي بأية نفع لصالح الفلسفة، وظلّت تعاني من انغلاق في السّقف الميتافيزيقيّ للعالم¹.

يتّضح لنا من هذه الأسباب أنّ الفلسفة عاجزة عن جعل نفسها محور الأصل للسياسة، وذلك لأنّ الإنسان قد احتفظ بصورة التّنظيم الإلهي لخلقه نفسها. وتعتبر هذه النّقطة بالذّات محور مرور أرندت من فلسفة السياسة إلى علم السياسة. وبما أنّ الفلسفة لم تتمكن من تبنيها للسياسي، فقد يستطيع العلم العثور على مكان ولادة السياسيّ، ولكنّه هو الآخر يصعب عليه إيجاد ذلك بالاختفاء التّهايّ للسياسيّ في العالم، وتنامي الخوف لدى النّاس من الوسائل التي يديرها رجال السياسة الشّان العامّ، وهيمنة الأحكام المسبقة على الفضاء السياسيّ الذي يتولّد عنه زيادة حكر الإنسان عن فهم العالم فهما سياسياً وعدم فعاليته في الوجود بطريقة سياسيّة، تقول أرندت: "إذا أردنا أن نتحدّث اليوم عن السياسة فلا بدّ لنا أن نتطرّق إلى الأحكام المسبقة التي تغدّيها"². تتحدّد إشارتها للأحكام المسبقة في جعل اليهوديّة هي الصّهيونيّة نفسها، والإسلام هو الإرهاب، والماركسيّة هي الشّموليّة..

3- الحالة اليهوديّة:

استقرّ الحكم الألمانيّ في 1917 على مخاطبة الصّهاينة بدلا من مخاطبة اليهود عامّة، مخوّلا لهم إمكانيّة التّأثير في الوسط اليهوديّ الألمانيّ، بفرض شروط تعزّز استقرارهم خصوصا في الظّروف التي تستعدّ فيها المنظّمة الصّهيونيّة العالميّة للحصول على وعد بلفور من بريطانيا، شهدت هذه المخطّطات الصّهيونيّة وقعا لم يسبق له مثيل في تاريخ الحكم الألمانيّ، أنهت عهد اللامبالاة اليهوديّة في تقرير الشّان السياسيّ. وفي ظلّ هذا الظّرف المثقل بالعداء السّامي ستعمد النّازيّة إلى المطالبة بتقرير وحفظ دعواها، ومن جملتها؛ عدم الانتساب إلى اليهود بافتراس وجود مؤامرة عالميّة من جانبهم، وكلّما نهضت الأحزاب إلى المجادلة في المسألة اليهوديّة، كلّما ثار الجمهور غضبا على اعتبار اليهود محلّ خبث وانعدام للشّرف والمسؤوليّة. وهو بالطبع ما صرّح به هتلر في المجلس الإمبراطوريّ لسنة 1939 بالقول: «اليوم أيضا، أذكر لكم نبوءة، إذا نجح رجال المال اليهود مرّة أخرى في دفع الشّعوب إلى حرب عالميّة، ستكون النّتيجة إبادة العرق اليهوديّ في أوروبا»³.

تشير أرندت إلى هذا الأمر في كتابها: "النّظام التّوتاليتاريّ"، وإذا ما حاولنا فهمه بعيدا عن التّوتاليتاريّة، فإنّ هذا يحيلنا إلى رغبة هتلر في إقامة حرب من أجل إبادة وإجلاء اليهود الأوروبيين، وكان في هذا الصّدّد يطمح إلى جعل موقفه سار في جميع المجتمعات، وهو يفترض أنّه ينبغي على الفئات المتحضّرة أن تبادر قبل أن تخلق أيّ مشاكل لتحقيق وحدة المجتمع. وهي نوايا ستالين نفسها عندما قرّر تصفية كلّ المنحرفين اليمينيين والسياسيين تصفية جسديّة. ولهذا الاعتبار نجد إشارة أرندت في "جذور التّوتاليتاريّة" إلى ظاهرتي

1- المرجع نفسه، ص 124.

2- المرجع نفسه، ص 125.

3- المرجع نفسه، ص 239.

النّازيّة والسّتالينيّة اللّتين اكتشفهما القرن العشرين، ووصف أهدافهما بعملية البروتوكولات، فالنّازيّة هي مجرد بروتوكول تتمكّن من خلاله تنظيم الجماهير الألمانيّة وتحقيق الإمبراطوريّة العالميّة، وجدير بالذّكر أنّ اعتماد هذه البروتوكولات كدليل سياسيّ لم يكن أمراً جديداً؛ ولكن وقع استخدامها أيضاً وبصورة خاصّة للإبلاغ عن اليهود وبثّ حفيظة الجماهير حول مخاطر السّيطرة اليهوديّة العالميّة.

ولا تهدف هذه البروتوكولات إلى إشعال الثّورة في بلد، ما بقدر ما تهدف إلى سلب العالم والسّيطرة عليه. فهي تعد اليهود بإمكانية احتلال العالم عبر التّنظيم وحده دون اعتبار للغلبة العدديّة أو الإرادة الحرّة، والحال أنّها تريد التّخلّص من المضايقة اليهوديّة التي تعمل لأيدٍ أجنبيّة في بلاد الألمان. غير أنّ هذا الهمّ النّازي ليس سوى همّ بروتوكوليّ في نظر أرندت، ولعلّه يمثّل النّقطة الجامعة بين البروتوكولات النّازيّة الألمانيّة وحكماء الصّهيينة في التّأمر لتكوين إمبراطوريّة عالميّة على حساب القاعدة الوطنيّة.

تري أرندت في أنّ قرار هتلر عزل اليهود هو قرار تمييزيّ ومعادٍ للسّامية، تقول: «لن يسع أحد أن يكون عضواً في الحزب، إن لم تكن شجرة نسبه منتظمة، وكلّما بعدت شجرة أحد المنتسبين، كلّما ارتفع مقامه في التّراتبيّة النّازيّة»¹. يتّضح إذن أنّ وصول النّازيّة للحكم والسّيطرة على الجمهور الألمانيّ، إضافة إلى تأمرها مع المنظّمة الصّهيونيّة يجعلها تظهر للنّاس بأنّها حزب يُبعد الخطر الذي قد يكتسحه، بينما هو في الحقيقة يسعى إلى السّيادة العالميّة التي يغيب فيها الميل الفعليّ للإنسان. ومن ذلك قد تبدو النّازيّة ضعيفة عند أرندت، حيث تبني وجودها وسيادتها باحتقارها لليهود، "إنّها القاع الصّخريّ القائم تحت كلّ طبقات الأمور الفظيعة التي يفعلها البشر بعضهم البعض الآخر"².

تتخذ أرندت من هذا الهجوم بما تطلق عليه بالقسوة التي يمكن ضمّها بجانب الشّرّ، ليس الشّرّ الجذريّ أو الشّرّ الأنطولوجيّ -بتعبير أرسطو-، ولكنّه الشّرّ الإباديّ الذي يكتسبه الإنسان من إطار السّياسة، ويتنوّع ويختلف تبعاً لقسوة كلّ شخص. أخذت هذه القسوة أثرها الموجه من الخطاب السّياسيّ التّوتاليتاريّ الذي ليس له عمق علميّ، بل هو محض تنميط من أجل إقصاء الآخر وإزالته تحت وطأة قراءة إيديولوجيّة متعصّبة عرقياً تنطلق من اصطفاييّة تلغي التّعديديّة وتعلي من التّفرد العرقيّ بطابعه الجماهيريّ³.

تلازم القسوة عند أرندت الصّمت كمشاهد تعترض الفعل السّياسيّ، إلى جانب مشهد العنف الذي أزال الثّقافيّ وحلّ محلّه التّفرد العرقيّ، وأزال الطبقات وحلّ محلّها الجماهير، وأزال الفعل الحرّ وحلّ العمل. وتداعى العنف بفهم السّلطة، إذ لا وجود لعنف خارج السّلطة، بينما السّلطة التي تخصّها أرندت هي القدرة على الفعل، وهي في عرف الفكر اليونانيّ العلاقة القائمة بين العبد والسّيّد، "ألا تسأل من أين جاءت الثّورات إن لم يكن من إفراط السّلطان المسلم لبعض الأيدي"⁴. بينما في العصر الحديث قد عرفت السّلطة

1- علي عبود المحمداوي: الفعل السّياسيّ بوصفه ثورة، مرجع سابق، ص241.

2- المرجع نفسه، ص245.

3- المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

4- أرسطو طاليس: السّياسة، ترجمة أحمد لطفي السّيّد، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009، ص17.

مستويات عدة في نهجها للجانب الإنساني في السياسة، ومن جملة المبادئ التي عرفتها نذكر: حق الفردانية، حق التفاعل، استقلال الفعل، حق التعدد والاختلاف... باعتبارها الأسس المكونة للنشاط السياسي مع الاهتمام بالفلسفة التأملية، ذلك أنّ الفكر الفلسفي جوهر الفعل الإنساني.

إن صلة السلطة بالدولة الحديثة يختلف عن صلتهما في الدولة التقليدية، وكون هذه الصلة في القرون الحديثة لا بد أن تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة العقد الاجتماعي، ومن انتقال للإنسان من حالة الطبيعة (وهي حالة افتراضية ليس لها تاريخ محدد بتعبير توماس هوبز) إلى الحالة المدنية. لكنّ فهم أرندت للسلطة جاء من خلال قراءة كتاب كانط: "نقد ملكة الحكم"، حيث تمّ اعتبارها فنّ العيش المشترك على سبيل التواصل الكوني. أمّا مستويات السلطة فيتمّ تحديدها في ثلاث نقاط شكّلت بدورها مفهوم العقد الاجتماعي وهي (القوة، القانون، الشرعية)¹.

في محاولة أرندت الكشف عن مراحل التوتاليتارية، تبين لها أنّها منطلق انبثق من داخل الشرعية القانونية في البلدان الغربية في هيئة أحزاب أو حركات استمدت شرعيتها ضمن الفضاء السياسي، وبفضل الأفكار العلمية التطورية أو الإيديولوجية فقد تولّت رأس السلطة. واستخدمت التوتاليتارية للإشارة إلى أنماط الحكم السياسية في القرن العشرين، وأول من استعملها للتعبير عن العلاقات السياسية هو موسوليني، ولو أنّ استخدامها الفعلي كان مع المفكر الإيطالي جوفاني جينتيلي* الذي تشبّث بفكرة الحدودية.

يمكن ردّ مصالحي الأنظمة التوتاليتارية إلى خمس سمات:

- ✓ أولاً؛ في إيديولوجية رسمية مركبة من مجموع رسمي من المذاهب التي تغطّي ملامح الوجود.
- ✓ ثانياً؛ حزب جماهيري واحد مؤلّف من نسبة ضئيلة من مجموع السكّان الجامحين من دون تردد في سبيل الإيديولوجيا والمستعدين للمساعدة في سبيل ترويجها، مع كون هذه الأحزاب منظمّة على نحو أوليغارشبي، تراتبي صارم وخاضع عادة إلى زعيم واحد، إمّا متعال أو مختلط تماماً بالتنظيم البيروقراطي الحكومي.
- ✓ ثالثاً؛ يتجلّى في احتكار تكنولوجي شبه كامل للسيطرة على وسائل العنف المسلّح كافة (في أيدي الحزب وكوادره كالبيروقراطية والقوات المسلّحة).
- ✓ رابعاً، احتكار تكنولوجي شبه كامل للسيطرة على وسائل الإعلام الجماعية الفعّالة كالصحافة والإذاعة والسينما...

1- علي عبّود المحمداوي: الفعل السياسي بوصفه ثورة، مرجع سابق، ص 249.

*- يعتبر الفيلسوف الفاشي الإيطالي جوفاني جينتيلي (1875-1944) من أتباع الهيغلية الجديدة، وأحد زملاء بينيديتو كروتشي، انتهج مذهبه الفلسفي المعروف بـ "المثالية الفعلية".

✓ خامساً؛ نظام بوليسيّ إرهابيّ يعتمد في فعاليّته على النّقطة الثالثة والرّابعة، ويتوجّه بصورة مميّزة لا نحو "أعداء" النّظام الواضحين، بل ضدّ طبقات يتمّ اختيارها بصورة عشوائية من بين أفراد الشّعب مع تمحور الاختيار حول متطلّبات بقاء النّظام¹.

شغلت هذه المصالح محور اشتغال أرندت في التّفكير الفلسفيّ وفي التّنال السياسيّ، بتحديد الشرط الإنسانيّ في الحياة النّشيطة أو حياة الفعل، جعلت منه مدخلاً لما يعرف بـ"الهويّة اليهوديّة"²، حيث يشترك أعضاء مجتمع واحد في طرائق وجودهم في العالم، (إيمانيّة، أساليب القول وأساليب الفعل). إنّها طرائق مكتسبة خلال التّنشئة... تسهم في تحديدهم، طرائق حفظوها في ذاكرتهم دون وعي بها³.

عرفت هذه الهويّة اليهوديّة سلطة مهيمنة في الحقبة الحديثة كما عبّر عن ذلك إسرائيل شاحك في كتابه: "تاريخ اليهود وديانهم": «أيّ تقيّد بالقوانين الدّينيّة لليهوديّة، فضلاً عن غرسها في الأذهان من خلال التّعالم، إذ كانت تفرض على اليهود العقوبات الجسديّة.

إنّ السّلطة الدّينيّة كانت تمارس عنفا رمزياً عبر الطّرد من الجماعة أو العنف الجسديّ مع بقاء هيمنتها الدّينيّة وبالتّالي المادّيّة من أموال وهبات. لكنّ هذا العنف يوازيه عنف آخر من المجتمع الذي يمثّل دين الأغليبيّة المسيحيّ، الذي بدوره ينمّط شخصيّة اليهوديّ ويحرّمه من حقوقه حتّى جاءت الحقوق الفرديّة والمساواة أمام القانون التي أدخلت إلى ألمانيا على يد نابليون وجيوش الثّورة الفرنسيّة، ولهذا كان يمكن وصف الحرّية على أنّها "غير ألمانيّة" بالضّبط. كما تبين أنّه من السّهل جدّاً بين اليهود.. اقتلاع جميع الوقائع غير الملائمة⁴. لكن سرعان ما سينذر تصاعد المدّ اليمينيّ المتطرّف بانسلاخ الهويّة اليهوديّة، وهو ما وصفته أرندت بأنّ اليهود شعب بلا دولة.

ترى أرندت أنّ من مسبّات تصاعد الشّموليّة، هو تفتّت المجتمع الطبقيّ وظهور مجتمع الحشود، تقول في "الأسس التّوتاليتاريّة": «عبارة الجماهير تنطبق على النّاس الذين عجزوا، بسبب أعدادهم المحضّة، أو بسبب اللّامبالاة، أو بالسّببين المذكورين معا من الانخراط في أيّ من التّنظيمات القائمة على الصّالح المشترك أكانت أحزاباً سياسيّة، أم مجالس بلديّة، أم تنظيمات مهنيّة أو نقابيّة.

توجد الجماهير وجوداً بالقوّة في كلّ البلدان، وتشكّل غالبية الشّرائح العريضة من النّاس الحياديّين واللامباليّين سياسيّاً، والذين نادراً ما يصوّتون ولا ينتسبون إلى أيّ حزب⁵. ولم يكن ليحدث هذا لولا الافتتان الذي تولّد لا من مهارات ستالين وهتلر في فنّ الكذب، بل من واقع أنّهما كانا قادرين على تنظيم الجماهير في وحدة جماعيّة⁶. ووحدهم الرّعاع والنّخبة من يمكن أن تجتذبهما انطلاقة التّوتاليتاريّة نفسها،

1- علي عبّود المحمداوي: الفعل السياسيّ بوصفه ثورة، مرجع سابق، ص 256-257.

2- من أجل توضيح هذه الفكرة، انظر؛ جويل كاندو، الذاكرة والهويّة، ترجمة وجيه أسعد، وزارة الثقافة، الهيئة العامّة السّوريّة للكتاب، ط1، دمشق 2009.

3- علي عبّود المحمداوي: الفعل السياسيّ بوصفه ثورة، مرجع سابق، ص 258.

4- إسرائيل شاحك: تاريخ اليهود ودياناتهم، دار كنعان، ط خاصّة، بيروت، 2012، ص 52.

5- حنّة أرندت: أسس التّوتاليتاريّة، المصدر السابق، ص 37.

6- المصدر نفسه، ص 69.

أما الجماهير فينبغي أن تحمل إلى تأييد التوتاليتارية من خلال الدعاية¹. وبنظر أرندت فإنّ الفعاليّة التي يمتاز بها هذا النوع من الحملات الدّعائيّة من شأنها أن تسلط الضوء على إحدى خصائص الجماهير الرئيّسيّة المعاصرة. إذ لا تعتقد (الجماهير) بشيء ممّا هو بواقع اختيارها نفسه؛ وهي لا تثق بسماعها ولا بعيوبها، وإنّما بمحض مخيلتها التي تطلق العنان لافتتانها بكلّ ما هو كونيّ ومتماسك في نفسه. والواقع أنّ الجماهير لا تقنعمها الوقائع حتّى وإن اختلطت، بل تماسك النّظام الذي تشكّل جزءاً لا يتجزأ منه في الظاهر².

ترتبط التوتاليتارية بشيئين؛

✓ أولاً: تتخذ صفة مفهوم الحركة التي ترتبط بأهداف وطنيّة.

✓ ثانياً: الأهداف الشّموليّة التي لها مرام خارج الوطنيّة وكلّها معادية للاستقرار، وهذه هي الخاصيّة التي تميّز التوتاليتارية. وعليه يمكن القول إنّ التوتاليتارية تقوم على ثلاثة عناصر: الإيديولوجيا، العنف، الإعلام؛ أو الإيديولوجيا، الدعاية، الإرهاب³.

لهذا تحاول أرندت الحفر في دلالة الإيديولوجيا فتقول عنها: "إنّها منطق فكرة ما، وموضوعها هو التّاريخ، الذي انطبقت عليه الفكرة. بيد أنّ محصّلة هذا الانطباق ليست مجموعة من البيّنات حول أمر قائم، إنّما هي انتشار مسار متبدّل على الدوام. والواقع أنّ الإيديولوجيا تعالج ترابط الأحداث وكأنّها تخضع "للقانون" نفسه الذي يحكم "فكرتها". وإذا كانت الإيديولوجيا تزعم معرفة خفايا التّاريخ، وأسرار الماضي، ومتاهات الحاضر، وشكوك المستقبل، فإنّ ذلك بسبب المنطق الذي لازم أفكارها المتواليّة. ولأنّها لا تهتمّ بالكينونة بل بالصّيرورة التّاريخيّة للثقافة، فقد تتخذ من العرق لا بوصفه مجالاً للكشف العلميّ، بل بوصفه الفكرة التي تتيح تفسير حركة التّاريخ على أنّه مسار فريد ومتماسك. فما يؤهل الفكرة لتأدية الدور الجديد هو "منطقها"؛ والفكرة لا تتطلّب أيّ عامل خارجيّ حتّى تلازم فكرة العرق نفسها أو غيرها... ومردّ هذا أنّ الإيديولوجيا تقبل، على الدوام ببدهيّة أن تكون فكرة واحدة كافية لشرح كلّ شيء في هذا الاطراد المتماسك الذي ينطوي عليه الاستنتاج المنطقيّ⁴.

تتخذ الإيديولوجيا مرجعيّاتها إمّا "العرقية" المتعلّقة بقانون الطّبيعة، وإمّا "الشّرعيّة" المرتبطة بالقوانين الوضعيّة، وإمّا "التّاريخ". وانطلقت الأنظمة الشّموليّة من هذه المرجعيّات، إذ نجد النّازيين يتحدّثون عن قانون الطّبيعة، والبلاشفة عن قانون التّاريخ. أمّا بخصوص "العرق" و"التّاريخ"، فنجد هنا إحالة لكلّ من داروين وماركس، فقد برهن الأوّل على أنّ الإنسان هو نتاج لتطور طبيعيّ مستمرّ، والثّاني أقرّ أنّ المجتمع بوصفه نتاجاً لحركة تاريخيّة عملاقة، فنسبة الأوّل في تطوّر الإنسان داخل الطّبيعة هي نفسها نسبة الثّاني في تطوّر المجتمع في حدود التّاريخ، وهذه المرجعيّات متداخلة فيما بينها، حيث ترى أرندت -رغم ما يشار إلى

1- حنة أرندت: بين الماضي والمستقبل، مصدر سابق، ص 79.

2- المصدر نفسه، ص 92.

3- حنة أرندت: أسس التوتاليتارية، مصدر سابق، ص 258.

4- المصدر نفسه، ص 258-261.

الفرق ما بين مقارنة داروين الطّبيعيّة، ومقاربة ماركس التّاريخيّة- أنّ ماركس أثار اهتماما إيجابيا نحو نظريّات داروين، حتّى أنّ أنجلز لم يجد أفضل من تلقيب ماركس بـ "داروين التّاريخ" ¹. ومن هذا المنطلق يزعم النّظام التّوتاليتاريّ عند أرندت بأنّه يطبع بشدّة وبكلّ جلاء قوانين الطّبيعة وقوانين التّاريخ التي من المفترض أن تنطلق منها كلّ القوانين الوضعيّة دائما ².

من هذه الادّعاءات التّوتاليتاريّة تطرح أرندت قضيّة الشّرّ الجذريّ المتعلّق بغياب الفكر، وتستحضر نموذج سقراط الذي كان على دراية بالكيفيّة التي يوقظ بها المواطنين الذين لولاه لغطّوا في نومهم إلى آخر حياتهم، فلماذا يوقظهم إذن؟ يوقظهم من أجل التّفكير وفحص بعض الأسئلة، وهو نشاط من دونه لا تغدو الحياة شيئا عديم الأهميّة فقط، بل إنّ حياتها تختلّ هي الأخرى ³. لقد آمن سقراط في نظر أرندت بإمكانية تعليم النّاس كيف يفكّرون؛ كيف يتحاورون مع أنفسهم، خلافا لصناعة الخطابة التي تسعى إلى الإقناع، ولطموح الحكيم الذي يرغب في تحديد ما نفكّر فيه وكيفية تعلّمه ⁴.

4- الحرّية والفكر:

عرجت أرندت عن طرح السّؤال: ما معنى الفكر؟ أو ما هو الفكر؟ وتتناوله بصيغة أخرى: في ماذا يجب التّفكير؟ أو بمعنى آخر؛ ما الذي يحملنا على التّفكير؟ ⁵، تستدلّ بهما عن الدّافع المباشر لممارسة التّفكير القابل للنّموا، للخطأ، للمسايرة، للتّماهي، للتقليص... لكن ما الجوانب والقضايا التي تستدعي تفكير الإنسان؟

من الأكيد أنّنا لسنا معنيّين بالتّفكير في كلّ شيء، ولئن كان هناك أيّ أشياء يجب أن تقع تحت الفكر، فهي إذن شروط وجوديّة منسيّة في غالب الأحيان من لدن الفكر. وعلى هذا النّحو؛ تنكشف لنا المواجهة التي أقرّتها أرندت بين حياة الفكر الدّاخلية وخروجه للعلن، ومن جهة ثانية؛ التّمييز بين "الفكر" و "الذاكرة". يلاقي الفكر النّفس والعالم، ويكشف خفاياهما، بينما تعمل الذاكرة على استحضار الوقائع والصّور. ولعلّ هذه المقاربة البسيطة توضح جيّدا وجه التّمايز بين كلّ من الفكر أو التّفكير، الذاكرة والمخيّلة، فإذا كانت المخيّلة يظل وجودها في الأحلام، في حالة يقظة أو حالة نوم، وتهتمّ الذاكرة بالرجوع إلى التّراث واستحضار الوقائع والشّخصيّات، فإنّ الفكر إذن يمثّل محور التّقائهما، وجميعها يرتبط بخاصيّة فينومينولوجيّة تنفتح على الزّمن. ولربّما يكون التّصوّر الكانطيّ قد أوجد في هذه الخاصيّة جوهرًا تهض به المخيّلة؛ إذ تجعل من تلك الأحداث عبارة عن أفكار. وتبعًا لهذا القول يمكن أن نقرّ بوجود نوع من التّألف بين مكونات النّفس والدّات الإنسانيّة، حيث تعتبر كلّ من المخيّلة والإرادة عوامل مسؤولّة في تكوين

1- المصدر نفسه، ص 263.

2- علي عبّود المحمداوي: الفعل السّياسي بوصفه ثورة، مرجع سابق، ص 282.

3- المرجع نفسه، ص 189.

4- المرجع نفسه، ص 190.

5- المرجع نفسه، ص 191.

المواضيع التي سيشتغل عليها الفكر، إلى جانب الإرادة المعنوية بالمستقبل، حيث تتعدى الحاضر إلى اقتحام المستقبل¹.

تتضح العلاقة بين الفكر والزمن في أفق معنى الوجود الإنساني وفي فكرة الحياة والموت، ولا عجب في دحض أرندت لفكرة الموت والتناهي - وهي عبارة لقيت صدى مع أستاذها مارتن هايدغر الذي ربط الوجود والوجود الإنساني خاصة والفكر بفكرة الموت، فالموت عنده هو الطريق إلى الوجود الإنساني، وفي الوقت نفسه هو فقد للوجود، هو الإمكانية الوحيدة التي تهددنا في كل لحظة من حياتنا، فعندما نولد نعرف أننا كبرنا بما فيه الكفاية لكي نموت-. ولم يكن من المؤكد أن يمر الموت عند أرندت دون أن يحظى بإغراء أكبر، لا بل جعلت من مهمة الفكر والفكر الفلسفي هي النظر أو التفكير في الموت، تورد في هذا الباب: «إن فكرة العلاقة الحميمة بين الفلسفة والموت طالت فكرة فريدة تخترق تاريخ الفلسفة. إذ طالما اعتقد أن مهمة الفلسفة هي تدريب الناس على الموت، ومن هذا المنطلق ظن الرومان أن الفلسفة شأن الشيوخ، في حين اعتقد اليونان أن تعلمها يهيم الشباب كذلك، وقد كان أفلاطون أول من انتبه إلى أن الفيلسوف لا يهتم بالموت إلا بالنسبة إلى أولئك الذين لا يمارسون الفلسفة»².

وعلى هذا الأساس ركزت صاحبة "أزمة الثقافة" اهتمامها حصرا على مسار الفكر في محاولة إخراجها من حياة التأمل إلى التساؤل عن معنى الوجود الإنساني؟ وهو ما يبرر سبب انتقادها للفلسفة في معانقتها لقدر الموت، وللفيلسوف في وضع المتفرج (le spectateur) بدلا من انخراطه كفاعل (l'acteur). فالحياة التي يقضيها الفكر جوار ذاته حياة طوباوية لا تقبل الاختلاف عكس حياة الواقع والفعل. وقد تكون هذه العزلة المغرية للفكر بحسب أرندت نتيجة الهوس الجنوني بالذات، أو خشية إتلاف الأفكار وانحلال القيم، أو في مقدار الإدراك والغفلة. نشير هنا إلى ميرلوبونتي الذي سبق أن نبه إلى ارتباط تجربة العزلة بالغفلة: «لا نكون لوحدنا إلا عندما لا ندرك ذلك، إن وحدتنا هي هذا الجهل نفسه»³.

يتعلق هذا بحدود الإدراك أو اللاإدراك، وعليه فشرط العزلة أو اللا وحدية ناهل من تجربة الغفلة أو الوعي بالأشياء، فالمرء يفضل الغفلة نظرا لكونها طريقا للسعادة التي لا تتحقق إلا بجمود الفكر مما يؤدي حتما إلى غيابه في المجال العام.

تتجاوز أرندت ما هو فردي وخاص إلى العمومية، لأن الفكر في الحدودية الفردية تتسلل إليه أفكار مغلوطة، فلا يوجد أفكار خطيرة، بل إن الخطير هو الفكر نفسه⁴. من هنا ينتقل الفكر من مجال الغفلة إلى المسؤولية، لكن ما مصير الفكر من المسؤولية؟

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- المرجع نفسه، ص 191-192.

3- المرجع نفسه، ص 194.

4- المرجع نفسه، ص 195.

5- الحرّية والصّفح:

شغلت المسؤولية فكر أرندت خاصّة مع العلاقة المتوتّرة بين الشرّ الجذريّ وغياب الشرط الإنسانيّ كمسؤوليّة إيخمان وغيره من النازيّة، ومع تصاعد المدّ الشّموليّ الذي ضرب بجذوره في الشرط الإنسانيّ الحديث، ولو أنّ الفكر في حدّ ذاته لا يعود بكبير نفع على المجتمع، ولا حتّى التّعطّش الدائم إلى المعرفة الذي يعامله (الفكر) كآليّة لإدراك غايات أخرى¹، ورغم ذلك، فإنّ أرندت لا تنكر الدور الهامّ الذي يقوم به الفكر في الحياة الإنسانيّة، وباعتباره مسؤولاً فإنّه يجب عليه أن يكون حريصاً على التّوافق بين ما هو أخلاقيّ وما هو سياسيّ. فلمّا كانت الأخلاق تلزم سلوك الفرد وتعضمه من آثار الذّنوب والمآثم، فإنّ السياسة رقيّ للفرد داخل ميدان السياسة بالنّظر إليه كفاعل ومنخرط في تقرير الشّأن السياسيّ والوجوديّ، غير أنّ هذه العلاقة بين الأخلاق والسياسة غالباً ما يقابلها شرح كما أشارت إليه ميري ماكارتني بالقول: «إذا خيّرك أحدهم بين أن تعيش أو أن تقتل صديقك، فإنّ تحمّلك مسؤوليّة فعلك في هذه الحال لا معنى له»². لكن هل يمكن نقل هذه المسؤولية إلى المجتمع الذي يشهد بالرأي والرأي الآخر وروح التّعبد والاختلاف؟

ترفض أرندت اللّجوء إلى فكرة المسؤولية الجماعيّة "فعندما يكون الكلّ مذنباً؛ لا يمكن إدانة أيّ شخص"³. وربّما تشير في هذا القول إلى مظاهر طغيان المدّ الشّموليّ وجرائم النازيّة. وحيثما في الحالة الجماعيّة لا يمكن فهم فكرة المسؤولية؛ فإنّه لا وجود لشيء من قبيل الجرم الجماعيّ أو البراءة الجماعيّة؛ إنّ معنى الجرم والبراءة لا يتحدّد إلّا من خلال تطبيقها على الأفراد⁴.

هذا وقد عزّزت أرندت المسؤولية بضمّها إلى الصّفح والتّعبد اللّذين يعتبران حلاً لمواجهة المعضلة التي تجتاح العالم بكلّ أبعاده، واقتصرها أساساً على الشرّ السياسيّ في حالة إيخمان الذي كان ضحيّة النازيّة، وهو ما تنعته أرندت بتفاهة الشرّ. فأمام هذه التفاهة فأيّ مسؤوليّة إذن في ظلّ غياب الفكر؟ في غياب الفكر لا يمكن للمرء أن يعرف أو أن يكون على دراية بأنّه يرتكب الشرّ. إنّ الشرّ لم يكن ناتجاً من البلادة (الغباء) وإنّما هو تعبير عن غياب الفكر (أو عوز الفكر).

يحلّ الشرّ في غياب الفكر وهو ما لوحظ مع صعود التّوتاليتاريّة التي عجّلت بانقراض الشرط السياسيّ للإنسان الحديث ومن أفول السياسة، حيث اختلط فيها العنف بالفعل السياسيّ ممّا أدّى إلى نتائج غير مرضية هيّجت مصير الإنسان ودوره في الوجود، وورّطت الحرّية والسّلطة في غموض شديد ولّدته أزمة الحداثة. فقد سعت التّوتاليتاريّة بنظر أرندت إلى انتساب الشرّ لليهود، تقول: «أمّا تمثيل اليهوديّ باعتباره تجسيداً للشرّ فيعزى بعامة إلى بقايا أعمال عدائيّة وذكريات خرافيّة تعود إلى القرون الوسطى؛ والواقع أنّ لهذا التّمثيل صلة وثيقة مع الدور الغامض الذي راح يؤدّيه اليهود في المجتمع الأوروبيّ، منذ تحرّره... والواقع أنّ الجماعات اليهوديّة القاطنة في أوروبا، عمدت بعد الحرب العالميّة الأولى، إلى التّمثيل بالشّعوب

1- المرجع نفسه، ص 156.

2- المرجع نفسه، ص 197.

3- H. Arendt, Responsabilité et jugement, Paris, 2009, p69.

4- المرجع نفسه، ص 199.

الوطنية، كما فعل اليهود الفرنسيون في بدء الجمهورية الثالثة¹. لذلك لم تحدث أرنودت تاريخ الغرب باعتباره تاريخ نسيان الوجود كهيدغر، أو تاريخ قلب الأفلاطونية كماركس، إنما اعتبره تاريخ نسيان ماهية الإنسان السياسي في العالم.

وفي هذا السياق تتساءل أرنودت في كتابها "إيخمان في القدس Eichman à Jérusalem": كيف لا تستطيعون أن تنتفضوا وأن تثوروا في وجه هذا النظام الهيجي؟ كيف تقبلون أنتم الملايين أن يقودكم في القطارات ما لا يتجاوز مائة جندي؟ كيف يعقل أن يصل عجز الإنسان إلى أن يضع نفسه تحت سلطة قاهرة؟ إن افتتان الدهماء بالشر والجريمة افتتاننا أكيدا ليس بالأمر الجديد، إذ طالما ثبت أن الرعاع يرحبون بأعمال العنف قائلين بإعجاب: لئن كان ذلك جميل، فإنه بالغ القوة بالتأكيد².

وتدعو إلى الصفح مع ضحايا الاستبداد ومعسكرات الاعتقال والإبادة بدل الانتقام أو العنف، وهنا يعتبر الصفح بحق نقيض الانتقام، الذي يتحدد فعله كرد فعل ضدّ عشرة أصلية من هنا، وبعيدا عن التمكن من وضع حدّ للآثار المترتبة عن خطأ الأول، يقوم بربط الناس بالسيرورة وترك ردّ الفعل المتسلسل، المتسمة أعماله بالضخامة، يواصل سيره بكامل الحرية...

إن الصفح، بعبارة أخرى، هو ردّ الفعل الوحيد الذي لا يقتصر على إعادة إنتاج الفعل، ولكنه يمارس فعله بطريقة جديدة ولا متوقعة، وغير مشروطة بالفعل الذي أنتجها، وهي التي تحرّر بالتالي الصّافح والمصفوح عنه...³. ولولا صفح الآخرين عتًا، الذي به تتخلص من تبعات أعمالنا، لبدت قدرتنا على الفعل كما لو كانت حبيسة فعل واحد يلتصق بنا إلى الأبد، ولبقينا ضحايا عواقبه وآثاره، وتامًا مثل ساحر مبتدئ عاجز، في غياب الوصفة السحرية، عن إيقاف صنيعه أو التحكم فيه. ولولا التزامنا بالوعود، لكننا عاجزين عن الحفاظ على هوياتنا، ولكتب علينا أن نتيه بلا قوة ولا هدف، كلّ يهيم في ظلمات قلب الوحيد، ويفرق في التباسات وتناقضات هذا القلب، ظلمات لا يبدها، إلاّ التور الذي ينشره حضور الآخرين في المجال العمومي، بتأكيدهم هوية الإنسان الذي يعدّ والإنسان الذي يفى بوعد⁴.

6- الخاتمة:

يظهر موقف أرنودت في شكل موقف جدليّ/ دياكتيكيّ يستند إلى مسار التاريخ البشريّ ومعناه العامّ، من أجل إعطاء فهم سليم ومعقول للوضع البشريّ، وتحريره من ربكة الخوف والاستبداد والطغيان والمزاعم والكذب والتناقض السياسيّ، الذي عمّق من أزمة الحرية وشدّ العواطف بشكل لافت كلما جرى حشرها داخل السياسة، أو كما عبّر عن ذلك الليبراليون: كلما نقصت السياسة، زادت الحرية.

1- حنة أرنودت: أسس التوتاليتارية، مصدر سابق، ص 97-98.

2- المصدر نفسه، ص 33.

3- حنة أرنودت: استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح، ضمن: "المصالحة والتسامح: وسياسات الذاكرة"، جاك دريدا وآخرون، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، ط 1، 2005، ص 58-59.

4- علي عبود المحمداوي: الفعل السياسي بوصفه ثورة، مرجع سابق، ص 221-222.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربيّة:

- 1- إبراهيم، زكريا: مشكلة الحرّية، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2010.
- 2- أرسطو، طاليس: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيّد، منشورات الجمل، ط1، بيروت، 2009.
- 3- أرندت، حنة: استحالة الرجوع إلى الوراء والصّفح كأفق مفتوح، ضمن: " المصالحة والتّسامح: وسياسات الذاكرة"، جاك دريدا وآخرون، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال، ط1، 2005.
- 4- أرندت، حنة: أسس التّوتاليتاريّة، تعريب، أنطوان أبو زيد، دار السّاق، ط1، 1993.
- 5- أرندت، حنة: بين الماضي والمستقبل، بحوث في الفكر السياسيّ، ترجمة، عبد الرّحمن بوشناق، القاهرة، نيويورك، فبراير، 1974.
- 6- أرندت، حنة: في الثّورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت- لبنان، ط1، 2008.
- 7- شاحك، إسرائيل: تاريخ اليهود ودياناتهم، دار كنعان، ط خاصة، بيروت، 2012.
- 8- علي عبّود المحمداوي: الفعل السياسيّ بوصفه ثورة، دراسات في جدل السّلطة والعنف عند حنة أرندت، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط1، 2013.
- 9- فازيو، نبيل: مفهوم السياسة عند حنة أرندت، من العنف إلى الديمقراطيّة، منشورات مركز الدّراسات والأبحاث الإنسانيّة "مدى"، الدّار البيضاء، 2009.
- 10- كاندو، جويل: الذاكرة والهويّة، ترجمة، وجيه أسعد، وزارة الثّقافة، الهيئة العامّة السّوريّة للكتاب، ط1، دمشق، 2009.

باللغة الأجنبيّة:

- 1- Arendt, Hannah, La crise de la culture, Patrick Lévy, Gallimard, 1972.
- 2- Arendt, Hannah, Responsabilité et jugement, Paris, 2009.