وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة هران

كلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة

الفلسفي بعد هيدغر:
آنّا آرنت

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة

اعداد الطالبة: إشراف الأستاذ الدكتور:

مليكة ابن دودة محمد مولفي

لجنة المناقشة:

أ.د بن مزيان بن شرقي	جامعة وهران	رئيسا	
أ.د مولفي محمد	جامعة وهران	مقرارا	
أ.د ستيفان دوايي	جامعة باريس 8	مساعد مشرف	
أ.د حمادي حميد	جامعة وهران	مناقشا	
د. علونلي ناجي	جامعة صفاقس (تونس)	مناقشا	
أ.د. موسى عبد الله	جامعة سعيدة	مناقشا	

السنة الجامعية 2012-2013

Für meine, Hannah

المقدمة العامة:

اعتبرت **آنا آرنت** نفسها، مُفكرة حُرة لا تنتمي لدائرة الفلسفة، مُتجاوزة بذلك كل تقاليد التفكير. مثقفة قادمة من اللا-مكان، غجرية الفكر، لا تُقيم ولا تألف. هي غريبة هذا سر حُريتها وجرأتها وربما أيضا سر تأخر شُهرتها والاعتراف بفكرها. سرٌ يُحيّرُ كل من يُحاول أن يعرّفها من خلال لقب واحد: فيلسوفة، مُنظّرة، مفكرة، عالمة اجتماع، صحفية. ما نُريده هو أن نفهم أكثر هذا السّر، أن نساهم في فتح بعض طلاسمه الفكرية: من تكون **آنّا آرنت؟**

ما يُلاحظ حين الاطّلاع على كتب **آرنت**، وما كتبته طيلة مشوارها الفكري أنّ هناك مجموعة من المحطات الفكرية، السياسية والفلسفية، فهي تعتبر نفسها قد خرجت من الفلسفة يوم اعتلى الحزب النازي، الحكم في 27 فبراير 1933:"...لقد أخذت منذ مُدة، عطلة عن الفلسفة..يُمكنني أن أتحدث عن 27 فبراير1933....لقد كان الأمر بالنسبة لي صدمة مُباشرة ومنذ تلك الفترة شعرتُ أنني مسئولة...لكن كان الأمر يتعلّق أولا بمسألة سياسية وليست شخصية... ، وبعدها ما كان بشكل عام سياسيا، أصبح قدراً شخصياً"[1]. لكن يبدو أن ما سمته بالقدر الشخصي، قد تغير بعد ذلك، حيث عادت في آخر كتبها لتطرح سؤالاً فلسفياً وتقريبا تعتذر، بكل تواضع لطرحه، ماذا يحدث عندما نُفكر؟ لا يُمكن أن نقول أن هناك مرحلة للسياسة في حياة **آرنت** ومرحلة للفلسفة لأنها فكرت الفلسفة وفكرت داخل الفلسفة وهي تتناول مسائل سياسية. كما تناولت مسائل سياسية عندما فكرت "نشاط التفكير".

[1] Arendt, Hannah, *La tradition cachée, le juif comme paria*, traduit de l'allemand et de l'anglais par Courtine-Denamy, Sylvie, Seuil, Paris, 1993. P.22.

أ. الإشكالية:

إن البحث داخل هذا الحيّز الفكري بين الفلسفة والسياسة، تُحركه إشكالية أساسية تتمثل في استحالة السياسية كفلسفة لدى **آرنت**. فعندما ترفض لقب الفيلسوفة فإنها في حقيقة الأمر، ترفض تاريخ السياسية ومصيرها داخل الفلسفة منذ **أفلاطون**.

إنّ المكانة الشائكة التي يحتلها فكر **آرنت**، في تاريخ الفلسفة الغربية الأوروبية المُعاصرة، يجعل من تصنيف هذه المُفكرة من الأمور الصعبة والمُتعسّرة، فهي نادراً ما تُدرس في أقسام العلوم السياسية لاعتبارها فيلسوفة، كما غابت مُطوّلاً من مناهج الفلسفة السياسية باعتبارها مُنظرة سياسية. و ما يهم في الأخير ليست الإجابة عن سؤال: من تكون **آرنت؟** وكيف يُمكن تصنيفها؟ لأنّ حدود الفلسفي واللا-فلسفي قد اندثرت منذ أن تمّ قطع حبل الميراث، وهدم الميتافيزيقا الغربية. و تُعتبر **آرنت** اكثر من مثّلّ القطيعة مع مشروع الميتافيزيقا الغربية الذي شاركت فيه من خلال مُحاولة نقد التراث الفلسفيّ، في علاقته بالسياسة، من خلال توضيح الحدود اللا-سياسية للفلسفة، ولهذا لم تهتم يوماً بتصنيف فكرها داخل هذه الحُدود، فقد فضّلت لقب المُنظرة السياسية، لتتجنّب خاصّة العودة لتقاليد الميراث التي عزلت الحدث عن الفلسفة. و الذي يهمّنا هو أن نعرف كيف يُمكن تحديد التفكير على الطريقة الآرنتية وقراءته ؟ و ما يهمُنا، من خلال إعادة صياغة سؤال **آرنت** نفسه هو معرفة ماذا يحدث لدى **آرنت** عندما تُفكر؟ وماذا يحدُث عن **آرنت** عندما تُفكر؟ أي ماذا يصدر عنها وهي تُفكر؟ و كيف يُمكن أن نفهم الفلسفة ونفهم اللا-فلسفة من خلال فهم فكرها؟ كيف يُمكن ان نُفسر الممارسة الجديدة للفلسفة من خلال اقتحام الدوائر اللا-فلسفية للحدث؟ و كيف يُمكن أن نُسمّي هذه الممارسة من خلال العودة إلى أعمال **آرنت** نفسها؟.

إنّ هذا البحث يُمثل مُحاولة لتوضيح نُقطة نراها مُناسبة لفهم موقف **آرنت** من الفلسفة وموقعها في الفلسفة. وعليه مُحاولة فهم ما إذا كان هذا الذي يصدُر عن فكر **آرنت** هو حقاً، نظرية سياسية، كما حاولت دائماً ان تقنعنا بكل تواضع، أم أنها تضع قواعد لفلسفة سياسية جديدة؟.

إنّ طموحنا الأول من خلال هذه الأطروحة هو "الفهم". وعندما نتحدث عن الفهم فبمستويين فهم **آرنت** المفكرة السياسيّة، وفهم **آرنت** الإنسانة، التي غيّرت حياتها الكثير من فكرها، بل شاركت الحياة والأحداث في بلورة مسار فكرها من خلال خلق مجموعة من القطائع، وهي مسألة أساسية من وجهة نظر تصوّر **آرنت** للفكر نفسه.

إنّ "السيرة-الذاتية" (البيوغرافيا) ستُمثل طيلة حياة **آرنت** الفكرية محطّة مُهمّة لفهم الواقع ولفهم علاقة الفكر بالواقع. و هذا هو أوّل درس تقدمه لنا **آرنت** وهي تتحدث عن تحوُّل "القدر الشخصي إلى قدر فكريّ" في يوم 27 فبراير 1933. إنّ "السيرة-الذاتية" ليست محطّة مُهمّة لفهم المسار الفكريّ **لآرنت** فقط بل هي جزء لا يتجزأ من مفهوم الفكر لديها، و المفهوم الذي يتحدّد من خلال الانتقال من التفكير تحت تأثير الحدث والواقع إلى التفكير من أجل دواعٍ معرفية مُرتبطة بالفهم. فالحقيقة الفلسفية ليست حقيقة لا-شخصية لكنها حقيقة شخصية وفي نفس الوقت، فهي حقيقة عالمية وهو ما يُسميه **فردينه آلكييه F. Alquié**:"الذاتية -الكونية[2] " (*subjectivité universelle*)

إنّ السُبل لفهم فكر **آرنت** مختلفة، لأنّها مُتعددة الانشغالات وتناولها للإشكاليات كان مُتنوّعاً كذلك، لذلك يمكن تشبيه فكر **آرنت** بالدمى الروسية حيث كل دمية تُخفي أخرى، أو كما قال عنها **بول ريكور** "كل **آناّ آرنت** تُخفي أخرى". و هناك أربعة محطاّت نعتبرها مُختلفة تماماً:

- التفكير في السياسة

[2] Alquié, Ferdinand, *Qu'est ce que comprendre un philosophe*, La table ronde, Paris, 2005, p.12.

- التفكير في الفلسفة
- التفكير في الفلسفة السياسية
- التفكير بصفته سياسية

ونحن نُحاول فهم فكر **آرنت** واكتشافه ، و أن نجد موقعه داخل ما هو فلسفي وما هو لا-فلسفي، أن نبحث عن حقيقة فكرها داخل هذه المحطّات الأربع تماماً كما اهتمت بها **آرنت،** دون أن نُميّز محطة عن أخرى. مُهتمين بكل ما كتبت وبكل ما قالت، بما في ذلك الحوارات، واللقاءات، والمراسلات، ودروس الطلبة والمقالات. بالإضافة إلى كلّ كتبها المُترجمة إلى الفرنسية والعربية منها والغير مترجمة عن الانجليزية كذلك.

ب. خطة البحث:

قد انبثق فكر **آرنت** عن مجموعة قطائع، أهمها القطيعة مع **هيدغر** الأستاذ الذي كانت تعتبره" أستاذ-الفكر" والقطيعة مع الفلسفة، عندما اعتبرتها قد ابتعدت عن ميدان السياسة، ثم القطيعة مع الطرح الدّيني للمسألة اليهودية، والذي حوّلته إلى طرح سياسي. هي قطائع تُحايث في نفس الوقت مع ارتباطات جديدة كانت على التوالي: أستاذ جديد في الالتزام والسياسة **بلمفيلد** ثم السياسة كموضوع للبحث بدل الفلسفة، وتعويض الطرح الديني للمسالة اليهودية بالوضع اليهودي. تعتبر هذه القطائع الثلاث، بالنسبة لنا، أهم المحطات الفكرية التي تشظى عنها فكر الطالبة **آرنت،** التي حضّرت رسالة دكتوراه حول موضوع فلسفي و"بامتياز":"مفهوم الحُب عند القديس أوغسطين".

إنّ مُحاولة الخروج عن **هيدغر** لم تتحقق بقرار منها بل كانت مشروعها حتى آخر عمل لها، ولا يُمكن أن نكتشف إلى أي حدّ حققت هذا الخروج، إلاّ إذا عدنا لكل ما كَتَبَت، فعندما نعتقد أنها تخلصّت من تأثيره من خلال نص نجدها تعود إليه في

النص الذي يليه. وعليه فقد اقتصر الفصل الأول الموسوم بـ"مخارج **آنآ آرنت**". على مخرجين اثنين: المخرج الأول: من التهود الديني إلى التهود كانتماء سياسي ، يظهر من خلال هذا التحوّل كيف تستعمل **آرنت** البيوغرافيا لترسم هذا التحوّل من مسألة شخصية إلى مشكل سياسي من خلال أوّل بحث لها هو "بيوغرافيا رحيل فانهجن"

إنّ قيمة هذا البحث تكمن بالنسبة لنا في كونها شكّلت أسلوب تفكير **آرنت** من خلال علاقته بالحدث.

أمآ المخرج الثاني: من الفلسفة إلى السياسية يتناول تحوّل اهتمام **آرنت** بالفلسفة إلى اهتمام بالسياسة، حيث تصطدم العودة إلى السياسة بفكرة أنّ الفلسفة السياسية كما ورثناها لا تسمح بذلك. فتحاول تحرير مفهوم السياسة من تشوهاته الفلسفية وإخراجه من الميراث الفلسفي.

أمآ الفصل الثاني: إنتاج العالم، فهو محاولة لاكتشاف النظرية السياسية **لآرنت** من خلال مفهوم أساسي في فكرها الفلسفي، هو مفهوم العالم انطلاقاً من قراءتها للأزمنة الظلماء، أما المذهب الثاني فيُحاول أن يُجيب عن علاقة المفكرة بالأحداث السياسية التي شهدها العالم أثناء الأزمنة الظلماء، من خلال مواضيع مثل الحركة الصهيونية والفكر المُلتزم وظهور دولة اسرائيل. تلك المواضيع السياسية والأساسية، التي واجهت كل الفكر اليهودي الذي تشّكل أثناء الأزمنة الظلماء.

و فيما يتعلّق بالفصل الثالث المُعنون بـ: تفكير ما نحن بصدد فعله، *Penser ce que nous faisons* فهو يتكوّن من المذهب الأوّل: سياسة الفكر بين الفهم والحكم، وهو محاولة للإجابة عن هذا التساؤل: كيف يُمكن تفكير الحدث؟ ماذا تقصد **آرنت** بالتفكير عندما يتعلق الأمر بالحدث؟ ومن هو المُفكر وما طبيعة الفكر المؤهل لتفكير ما نحن بصدد فعله؟

أما المذهب الثاني فمعنون بالحقيقة والحدث، و هو محاولة لتقصّي توظيف مفهوم الحقيقة لدى **آرنت**، بين ما هو فلسفي وما هو سياسي، خاصة داخل أيقونة تفكير ما نحن بصدد فعله.

الفصل الرابع بعنوان: إمكانية الفلسفة السياسية، وهو مُتكوّن من مذهبين، الأول معنون بـ: المصادر الفلسفية لمفهوم السياسة ، وهو انتقادات **آرنت** للميراث الفلسفي السياسي من خلال ثلاثة فلاسفة هم: **أفلاطون** و**كانط** و**ماركس**. و هي انتقادات تسمح بالإجابة عن حدود الفلسفة السياسية لدى **آرنت**. أمّا المذهب الثاني و المعنون: ماذا أحدثت **آرنت؟** فهو محاولة لتحديد ملامح الفكر السياسي **لآرنت**، و كيف تُعرف الفكر السياسيّ، وكيف ترى آفاقه وذلك بعد كل الانتقادات، التي قدّمتها لتاريخ الفلسفة السياسية.

ت. في المنهج:

لم نتمَّكن من البحث في فكر **أنّا آرنت** ومن اكتشاف أسراره دون الاشتغال على النصوص ومُحاولة تحليل مُحتواها، من خلال ربطها بمراجعها الأولى التي ألهمت المُفكرة. نقرأ ونحن نسأل كيف تبلورت الفكرة لدى **آرنت**، من أين جاءت؟، وماذا يُمكن ان تقوله هذه الفكرة أو تلك عن فكرها؟ لذلك اعتمدنا على تحليل النُصوص أوّلاً، و تفسيرها ثانياً وتأويلها كخُطوة ثالثة، عندما يكون المعنى غير مرئي، أو يختفي ويرفض الظهور. فمن خلال مُقارنة أكثر من نص في أكثر من فرضية، تكون قد شكّلت لدينا مجموعة من التقاطعات تسمحُ لنا أن ننسج من أفكارها خيطا فخيطاً، فكرة وفكرة، حتى يظهر لنا أخيراً، ما كنا نبحث عنه، يظهر ثوبُ فكرها. أن ننتقل من أفكارها نحو فكرها. هذه كانت مُقاربتنا.

ث. تسهيلات البحث وصعوباته:

غالباً ما يبدأ الطالب بالحديث عن العراقيل والصعوبات التي واجهت عملهُ. لكن الحظ الكبير الذي صادفنا في إنجاز هذه الأطروحة، لابدّ ان نُشير إليه أيضاً حتى نُعيد لكل ذي فضل فضله. فقد تحصلنا على منحة إلى جامعة باريس8، فتحت لنا أبواب البحث واسعة، حيث ترددنا على مكتبة الباحث بالمكتبة الوطنية بباريس. كما سمحت لنا بأن نضع أيدينا على كل نصوص **آرنت** بلغتها الأصلية (الأنجليزية) المترجمة إلى اللغة الفرنسية، وغير المترجمة كذلك.انطلاقا من المراسلات مروراً بالكتب والمقالات، ووصولاً إلى "مذكراتها الفكرية".

كما سمحت لنا الإقامة العلمية بقسم الفلسفة بباريس8 من تكوين في اللغة الانجليزية بأعلى المعاهد المتخصصة، ساعدنا على قراءة مجموعة من المقالات التي لم تترجم بعد إلى اللغة الفرنسية. التردد على جامعة باريس7 ديدرو، مكّنّنا من حُضور الملتقى العلميّ لأحد أهم المتخصصين في فكر **آنّا آرنت، و** هو المُفكر **إتيان تسان** *Etienne Tassin* وبلقاء متخصّصة في فكر **آرنت، و هي** الأستاذة **مارتين ليبوفتشي** *Martine Leibovici* . كما أجرينا وبفضل دعم الأستاذ **ستيفان دواييه** *Stéphane Douailler* ومخبر البحث "في المنطقيات المُعاصرة والفلسفة" زيارة لأرشيف **آنّا آرنت** بمدينة **ألدنبورغ** الألمانية(*Oldenburg*) حيث سمحت لنا هذه الزيارة بلقاء المُتخصصة في فكر **آرنت،** والمديرة السابقة للأرشيف **أنتونيا غرونونبارغ** *Antonia Grunenberg* صاحبة أحدث دراسة حول **آرنت وهيدغر*** :"آنا آرنت ومارتن هيدغر: قصة حب"، كذلك سمحت لنا هذه الزيارة باكتشاف نصوص مغمورة ومنسية **لآرنت،** نصوص لم تنل شهرة وبالتالي لم يهتم بها المُترجمون كثيرا. أهمُها او أهم ما أثار اهتمامنا نصّ منشور سنة 1943 المُعنون: "تاريخ الجزائر وإلغاء مرسوم كريميو*" *The story of Algiers and abrogation*

* تُعتبر الدراسات التي تناولت علاقة **آرنت بهيدغر** متنوعة، لكن دراسة أنتونيا غرونونبارغ المترجمة إلى الفرنسية تتناول قصة الحب الذي ربط هذين المُفكرين. انظر: « Antonia Grunenberg, Hannah Arendt et Martin Heidegger, histoire d'un amour

* نص "لماذا تم الغاء مرسوم كريميو؟" هو نص مغمور وغير معروف لآنا آلانت، عثرنا عليه في أرشيف آرنت بمدينة ألدنبورغ وهو لم يترجم بعد إلى أية لغة اخرى، ارتأينا ترجمته إلى العربية واستعماله في هذه الرسالة. فهو نص يعنني بالضرورة كباحثة

of the Crémieux Law). أين تعود **آرنت** إلى فترة مُهمّة من تاريخ الجزائر الاستعماري، وتبحث عن الأسباب المتعلقة بتطوّر مُعاداة السامية والتي دفعت بالمُفوض الفرنسي السامي الجنرال **هنري جيرو** Henri Giraud إلى إلغاء مرسوم **كريميو**، الذي منح الجنسية الفرنسية لكل يهود الجزائر. و قد قمنا بترجمة هذا النصّ عن الأنجليزية، وإدراجه في آخر الرسالة كملحق لها. كما اعتمدنا عليه بشكل واسع لتحرير الجزء المُتعلق بتناول **آرنت** لمسألة مُعاداة-السامية في الجزائر.

أمّا صعوبات البحث، فقد تمثّلت أساساً في ضرورة ترجمة كل الاقتباسات سواء من الفرنسية أو الانجليزية إلى اللغة العربية، الأمر الذي أطال نوعاً ما مدّة كتابة الرسالة. تتوفر المكتبة العربية على ثلاثة نصوص **لآرنت** وهي: أصول التوتاليتارية، في الثورة، حول العنف، ومع ذلك فقد فضلنا قراءتها في نسختها الفرنسية القريبة من الأنجليزية أكثر، مقارنة باللغة العربية، لذلك صادفتنا أيضا صعوبة ترجمة بعض المفاهيم التي ارتأينا ترجمتها وفقا لمعناها الفلسفي داخل فكر **آرنت**، وليس فقط تبعاً للدلالة اللغوية، لذلك قُمنا باجتهادات نتمنى أن نكون قد وُفقنا فيها، خاصة في ثلاثيتها: *work-labor-action* .

ج. التعامل مع الدراسات السابقة:

هناك مجموعة مهمّة من الأعمال التي تناولت فكر **أنّا آرنت**، و لذلك تعاملنا مع الدراسات حولها بخطة شفاء. بمعنى أنّنا قررنا أن نتفادى استعمالها حتى آخر لحظة، حيث يتوقف مفعول الفهم الشخصي. و لذلك واجهنا نصوص **آرنت** ، و حاولنا فهمها وتفسيرها وتأويلها، من خلال قرائتنا الشخصية، و من خلال الدفع بفكرنا إلى مُحاولة إنتاج تصوّر أوّلي على بساطته وعفويته. لكنه وعلى نقصه وعدم اكتماله ربما كان تصورنا الخاص الذي أردناه لهذه الأطروحة. وبعد ذلك وفي مرحلة التحرير اعتمدنا على دراسات أخرى، بعدما كان تصورنا قد تبلور

جزائرية، لأنه يتطرق لمسالتين نراهما مُهمتين: الأولى تلاعب الامبريالية الاستعمارية بالقوانين لإخلال التوازين بين الآهالي من اليهود والعرب، ثانياً: تطور معاداة -السامية في الجزائر كنتيجة لأحداث لقضية دروفيس في فرنسا.

وبدأ يتطوّر. فشرعنا بإقحام بعض القراءات من الدراسات المُتميزة حول الموضوع، الأمر الذي أعطى أكثر قوة للمُحاججة وللتحليل. نذكر أهم دراستين ألهمتانا فعلاً في التحليل، أما البقية فتوجد في قائمة المراجع.

- دراسة **إتيان تسان** : Le trésor perdu. *Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique,*

- دراسة **ميجال أبنسور**:Hannah Arendt, *philosophie contre politique*

ح. طموح البحث وآفاقه:

هناك طموحان للبحث: الأول مُتعلق بالإشكالية في حدّ ذاتها، وهو اكتشاف فكر فيلسوفة مُتميزة وفهمه ، غير-نمطية، أدعت خروجها من الفلسفة وأعطت تاريخاً مُحدّداً لذلك. هل كذّبها فكرها؟ أمنيتنا الأولى كانت أن نصل في آخر البحث و نقول نعم: ذهبت **آرنت** بالفلسفة إلى مناطق لا-فلسفية وبقيت مع ذلك فيلسوفة. لكن البحث أثبت لنا أنّ ما تعلمته **آرنت** من الفلسفة قد ساعدها في البناء والتأسيس خارج الفلسفة: هل هي نهاية الفلسفة أم هو العود الأبدي للفلسفة من خلال فلسفة أخرى هي فلسفة **آنّا آرنت** أو الفلسفة على طريقتها؟

أمّا الطموح الثاني، فهو طموحنا الخفي فقد كان شخصيا وهو: أن نتعلم التفكير مع **آرنت**، و أن نفهم كيف يُمكن أن يتجرأ الباحث على تفكير ما يُريده، دون أن يُعادي بالضرورة الفلسفة. و من يقرأ **آرنت** يكتشف كيف يُفكر خارج الفلسفة وحتى ضد الفلسفة و تكون الفلسفة مع ذلك، نُقطة قوّة تفكيره.

خ. شكر وعرفان:

أتقدم بالشكر إلى الأستاذ **محمد مولفي،** على اشرافه على هذا العمل. كما أتقدم بالامتنان للأستاذ **ستيفان دوايي،** رمز البساطة والعطاء، على توجيهه لي أثناء إقامتي بباريس وتوفيره لكل سبل البحث وعلى تخفيفه للصعاب التي كثيرا ما كانت تبدو لي مُستعصية.

اعتراف كبير بالجميل للأستاذ **محمد حربي** على مساعدته في البحث من خلال الشرح والنقاش، حول بعض المسائل التاريخية. شكر خاص للأستاذ **ناصر جابي** الذي وجهنا كثيراً وقدّم إضافة حقيقية لهذا العمل، من خلال ملاحظاته الثمينة. كما أشكر الأستاذ **الظاهر مسعود** على توجيهاته ودعمه المُستمر لي.

أشكر خاص جدا للأستاذ أمين على سنده اللغوي وشكر وامتنان كبيران لكل طاقم مكتبة صوفيا ومديرتها **تنسي ليلى،** على مساعدتها الثمينة في توفير الكتاب، والسعي لتوفير الظروف المواتية للبحث بسعة صدر إذ كثيرا ما أثلجت صدري وأشعرتني بالراحة.

أشكر عائلة **مارتنز:** مهدي، وائل وفراس التي احتضنتني أثناء إقامتي بباريس، ووفرت لي أجواء عائلية للبحث، خاصة أختي سعدية التي تحمّلت كلّ متاعبي، بسعة صدر مُفعمة بالكثير من مشاعر الأمومة.

أشكر كل عائلتي على تحملها لفوضاي، ومساندتها المستمرة لي، ورفعها من معنوياتي، خاصّة زوجي مراد وأمي وإخوتي خالد ورشيد وقرة عيني منتهى ومروان، اللذين كتبا بدورهما أكثر من أطروحة أثناء انشغالي عنهما.

خالص شكري لصديقتي نعيمة والكاتبة خضرة على مسنداتهما الدؤوبة لي. وكل ما ساعدني وساندني من قريب أو بعيد في إنجاز هذا العمل.

بيوغرافيا فلسفية

الفيلسوفة والثعلب

رسّخ **هيدغر** حب التأمل والفلسفة لدى **آرنت،** فقد كانت تعتبره "الأستاذ " بدون مُنازع، ولعلّ هذا الانبهار هو الذي جعلها لا تستطيع التخلّص من ارتباطها به، مع تهربّه منها. إنّ علاقتهما دامت مدّةَ حياتهما، على الرغم من أنّ التلميذة توفّيت قبل أستاذها (1975). المُمتع في علاقة **هيدغر بآرنت** هو أن مُقارنة مسارهما الفكري هي إجابة في حد ذاتها عمّا يُسمى أزمة الفلسفة.

إنّ **هيدغر** ضروري-من وجهة نظرنا - لفهم فكر **آرنت،** فهل كانت أعمالها إجابة **على ولهيدغر** أم نسيانا **لهيدغر** أم ترسيخا لفلسفته أم هروبا منها؟

الآكدُ هو أنّ فكر **آرنت** قد انبثق عن مجموعة من المخارج. ويُعتبر الخروج من دوائر **هيدغر،** أوّل خروج (وربما أول رغبة في الخروج) :ما مدى تواجد **هيدغر** في تفكير **آرنت؟** كيف تجلّى تأثيره على تكوينها الفلسفي وبالتالي على مفهومها في الفلسفة ومُمارستها للفكر؟ إنّها بعض الأسئلة التي تُساعدنا على إدراك موقع **هيدغر** بالنسبة لتلميذته قبل خروجها من ألمانيا وبعده.

1. تلميذة هيدغر:

"عزيزتي الآنسة آرنت، عليّ أن أحضر هذا المساء، مرة أخرى لأتقرّب منك، مُخاطبا قلبك. لا بدّ أن يكون كلّ شيء بسيطا، واضحا، نقياّ فيما بيننا. عندها فقط نكون في مُستوى هذا اللقاء. أنّك كنت تلميذتي وأنا أستاذك، فهذا لم يكن إلاّ الفرصة السانحة لما حدث بيننا. لن أسرق يوماً الحقّ في أن أريدك لنفسي، لكنك لن تخرجي يوماً من حياتي"[3].

بهذا يبدأ **هيدغر** أولى رسائله العديدة إلى تلميذته النجيبة التي استمرّت على مدى خمسين سنة. ما كان يُمارسه عليها من تأثير، كان يتجاوز تأثير السحر. تعرّف إليها في أهم لحظات حياته الفلسفية، وهو يكتب "الوجود والزمان"، لقد قرأت معه المُحاولات الأولى وأبدت له آراءها. رأته وهو يُفكر، دخلت معه مخبره الفلسفي وشاركتهُ لحظات الكتابة والتفكير. انبهرت بذلك الهيلمان وذلك الطقس الميتافيزيقي للغابة السوداء، كيف لا، وهي فتاة لم تتجاوز التسعة عشر سنة وتعتبر الفلسفة اختيارها الأزلي: " إمّا أن أدرس الفلسفة أو أغرق بشكل من الأشكال،...لا لأنني لا أحب الحياة ولكن لأنني بحاجة إلى أن أفهم[4]" .

تبدأ علاقة **آرنت بهيدغر** كما تبدأ روايات الحب التراجيدية، لكن بما أنّ علاقتهما في الفلسفة، فقد غدت أكثر من مجرد علاقة حب: لحظة اللقاء الروحي والعاطفي بين مفكرين يُعتبران من أهمّ المفكّرين في تاريخ الفلسفة المُعاصرة، وهب

---

[3] Arendt, Hannah et Heidegger, Martin, *Lettres et autres documents 1925-1975*", Traduit par Pascal David, Gallimard. Paris, 2001 , p.12.

[4] حوار تلفزيوني، مع المذيع غنتر غوس Gaus . Entretien télévisé de Hannah Arendt avec Gunter Graus, diffusé sur la seconde chaine de télévision allemande, le 28 octobre 1964, dans le cadre de la série « Zur Person ».

هذه اللحظة العاطفية أن تكون فلسفية، ولأنها فلسفية أصبحت، ربما، عاطفية. إنّ التوقف أمام هذه اللحظة قد يعلّمنا الكثير عن العلاقات الإنسانية وعلاقة الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل، لكنّ أهم درس نخرج به ونحن نحاول شرح كل الاشتباكات المفاهيمية والتجاوزات التعريفاتية وفهمها هو الدرس الفلسفي، إنه فلسفي بامتياز لأنه يُحيلنا إلى حدود الفلسفة، إلى دورها وضرورتها، بل إلى مفهوم الفلسفة، بمعنى آخر يتعلّق الأمر في نهاية المطاف، بين **آرنت** و**هيدغر** بماهيّة الفلسفة.

لم يكن **هيدغر** أستاذ **آرنت** وحسب، بل "سيّد الفلسفة". تتذكر **آرنت** الهالة التي انتشرت بعد ازدياد شهرة دروس **هيدغر** بين الطلبة:" إن الفكر قد بُعث من جديد...هناك أستاذ، قد نتعلم التفكير[5]". لقد ساهم **هيدغر** حسب **آرنت**، في رسم ملامح القرن العشرين. إنّها ترى خصوصية **هيدغر** في صفة الفكر لديه فهو لا يفكر في الشيء وإنّما "يتفكّر الشيء"، أي يخترقُه. **لهيدغر** و**هيدغر** وحده، نحتفظ بهذه النهاية المُشرفة للفلسفة. فنهاية الفلسفة على أيدي **هيدغر** تمت بشكل هادئ ومُشرف.

تشّكل فكر الطالبة **آرنت** داخل هذا التقليد اليوناني/الألماني/ الفلسفي، حيث أكدّت بعد خروجها من ألمانيا على تمسكها بهذا الإرث الثقافي الألماني[6] وسيظل يظهر في كل كتابات **آرنت** منذ كتاب*" Human Condition"* الذي يُمثل النص الذي أسّس لفكر آرنتي أصيل طبقا رأي أهمّ القارئين والناقدين لفكرها. فهل يعتبر التمّسك بهذا التقليد الألماني بمثابة هُوية ثقافية في ظل الانفجار الهُوويّ الذي عرفته على أكثر من مجال:تغيير اللغة[7]، تغيير الوطن، تغيير الجنسية، تغيير الأستاذ، تغيير مجال التفكير؟

---

[5] Arendt, Hannah, *Heidegger à quatre-vingt ans In Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1971,p.310.

[6] الذي هرب معها من ألمانيا، تعترف آرنت تمسكها بما تُسميه مكان أصلها Scholem في رسالة موجهة إلى صديقها اليهودي شولم هو:التقليد الفلسفي الألماني.

[7] سنة 1941 تدخل آرنت أمريكا وهي تبلغ من العمر 35 سنة ولا تعرف الكثير من اللغة الانجليزية، وتكتب بعدها كل كتبها بهذه اللغة، تُعتبر هذه المسألة أهم نقطة حسب رأينا لنكتشف هذه الشخصية المثابرة، المُجتهدة والمُتأقلمة مع كل المعطيات الجديدة. لدى آرنت ذلك الشيء الذي سمته في نصوصها: "القدرة على البدء" و بما أن " البدء" إله إغريقي، حسب الطرح الفلسفي الأفلاطوني.

كذلك يبدو الأمر لدى الطالبة **آرنت** وهي تُحضّر رسالة الدكتوراه حول "مفهوم الحُب لدى القديس أوغسطين". عندما حاولت أن تنشر الرسالة سنة 1960، فوجئت بهذا العمل الذي لم يعد يُشبهها ولا يُمثّلها في شيء: في هذا النص لم تأخذ **آرنت** بعين الاعتبار الانتماء الديني للقديس أوغسطين وتعاملت مع نصه كما لو تعلّق الأمر **بهيدغر**. يقول **غي بتي دومانج** Guy Petitdemange في تقديمه للترجمة الفرنسية للكتاب:"

"تُحاول آرنت أن تضع النظام في التغييرات المذهلة لأغسطين...بقيت آرنت غريبة عن مسائله الدينية الصِّرف[8]."

تتناول **آرنت** علاقة الربّ بالإنسان لدى **القديس أغسطين** من خلال مفهوم: العالم *mundum* :"إنّ ما يحدث في العالم هو أيضا من صنع الإنسان الذي يحيا في هذا العالم[9]"، حيث تظهر فكرة"الحرية" والقُدرة على البدء، ويتحدّد العالم بوصفه مفهوما أساسيا داخل النظرية السياسية **لآرنت**.

تعود **آرنت** فيما بعد إلى مفهوم العالم والمجتمع الديني في ميدان السياسة قارئة بذلك **ماكيافيل** ومُجيبة على السؤال: هل بقي للسياسة أي معنى؟ ما يُمكن أن نحتفظ به من هذا العمل بالإضافة إلى تأثرها بأستاذها **هيدغر**، هو استقلالها الفكري المُبكر. ذلك أنّها تعلّمت الصرامة الفكرية من **هيدغر** وتعلمّت الاستقلالية الفكرية[10]

عندها نقول ان آرنت إلهية القدر، لأن حياتها، كل حياتها عبارة عن مجموعة من البدايات. للمزيد في هذا الصدد، انظر كتاب **لور آدلار** .

[8] Arendt, Hannah, *Le concept d'amour chez Augustin*, traduit par Astrup, Anne-Sophie, Rivages poche, Paris, P.9.

[9] *Ibid,* p.55

[10] Ibid p15.

من **القديس أغسطين**، وكل هذا خلق ملامح فكرية لما سيكون عليه تفكيرها مُستقبلا.

بعد حصولها على شهادة الدكتوراه، تخرج **آرنت** من ألمانيا مُحاولة الشفاء من **هيدغر** والخروج من أستاذيته ومن تأثيره: " تريد هكذا أن تواصل التفكير، الكتابة، من دون أن تُصاب بعدواه. إنها تشعر بالحاجة إلى حماية نفسها فكرياً"[11].

تبدأ أزمة"الخروج" لدى **آرنت** بعد تسارع مجموعة من الأحداث في حياتها الشخصية والاجتماعية والفكرية، جعلتها تُعيد كل حساباتها، حيث فقد **هيدغر** مصداقيته ومثاليته وأستاذيته ولم يعد يُغريها الشكل الذي يمارس على نحوه الفلسفة؛ إنها الخيبة، خيبة أمل فكرية وعلمية جعلتها تقول عن أستاذها فيما بعد:

"أكيد أنه ظنّ أنه يستطيع أن يهرب من العالم، أن يتهرب بكل خبث من كل المتاعب ولا يُمارس غير الفلسفة."[12]

قد يكون ما تصفه **آرنت** بالخبث في موقف **هيدغر**، انتقاداً له على إصراره أن يكون فيلسوفا خالصاً في عالم يعيش حربين عالميتين مُتتاليتين، بل أصبحت الأحداث تتسارع فيه وتُغيّر كل يوم من شكله وأضحى فهم الواقع أكثر إلحاحا من أيّ فهم آخر. كما تذهب إلى تشبيهه بالناسك المزيّف (*un faux ermite*) الذي ينعزل في كوخه ليُفكر ضد الحضارة[13].

إنّ ابتعاد **هيدغر** عن الأحداث السياسية، وعدم تجلّيها في فكره الأنطولوجي الفلسفي، سيمثل نُقطة خلاف شخصي و اختلاف فلسفي بين الأستاذ وطالبته. فهو

[11] Adler, Laure*, Dans les pas de Hannah Arendt*, Gallimard, Paris, 2005, p.387
[12] Ibid, p.305
[13] Elle se moque de lui, de ce pseudo-personnage qu'il s'est construit de ce faux ermite qui s'est enfermé dans sa hutte pour pester contre la civilisation(…) qui croit encore qu'en écrivant Sein avec un y, il va révolutionner l'histoire de la métaphysique occidentale. » Laure, Adler*, op*, *cit*, p.317.

وإن كانت تعتبره قد شارك في قطع الحبل الميتافيزيقي والفلسفي للتراث من خلال البحث في نسيان الكينونة ونسيان الحقيقة الذي غيّر من تصوراتنا وفهمنا لما نسيناه منذ الفلسفة الإغريقية، قد ظلّ وفياً لهذا التراث من حيث احتقاره لميادين الشؤون العامّة. مواصلة ممارسة الفكر على الطريقة الهيدغرية لم تعد أمرا مقبولا ولا مسموحا به في عالم مُتأزّم يُفاجئنا بقضايا جديدة تستفز مقولاتنا الفكرية القديمة وتُطالبنا بالبحث عن حقائق جديدة لفهم عالم جديد.

لم تعد **آرنت** تُريد أن تبحث عن ذلك "الإيمان في فلسفة كلّية" الذي أراده **هسرل** أن يكون مُهمة الفيلسوف. اختارت **آرنت** الخروج من الفلسفة كلّياً حتى تتفكّر عالم الحياة ولا تُجبر على الالتزام بالابستيمي الفلسفي. أو كما صّرحت: "بعيون صافية من كل فلسفة". فإلى أي حد كانت عيون **آرنت** صافية من الفلسفة؟ وإلى أي حد تخلصت من تأثير **هيدغر**؟ لأنّه وفي بداية الأزمة التي صادفت تاريخ 27 فبراير 1933 أصبح الخروج عن **هيدغر** يترادف و الخروج عن الفلسفة. فهل أصبحت عيونها صافية من **هيدغر** كذلك بعد حدوث ما يمكن أن نُسميه بالأزمة الهيدغرية؟

I. الأزمة الهيدغيرية

تبدأ أزمة الخروج من **هيدغر** بتصرف أفاض كل كؤوس **آرنت**. هي لحظة النُّكران التي أوقفت **آرنت** عن الانتظار ،عندما ترى **هيدغر** وهو أمامها على الرصيف المُقابل لمحطة القطار. تقابله ولا يراها ، لا يريد أن يراها. إنها اللحظة التي تُفقد **آرنت** كل رجاء وتجعلها تُصدّق أنه لا يُريدها، بل يريد أن يتخلّص من أيّ أثر لها في حياته. كان لابد أن يتنّكر لها، كل هذا التنّكر حتى تتذكر صُراخها أمام

أمّها التي داعبتها يوما وهي طفلة، ومّثّلت أنها لا تتعرف على ابنتها. **هيدغر** لم يكن يُداعبُها بل كان يرفضها. هل كان يكفي **آرنت** كلُّ هذا الرفض لتُصدّق الوداع؟

تكتب **آرنت** آخر رسائلها **لهيدغر** وتُنهيها بهذه الجملة: "لم يبق شيء، كالعادة لدي، عليّ أن أترك الأمور تسير وأنتظر، دائما ودوما أنتظر.[14]" بعد سنوات تتمكنّ **آرنت** من الفهم، لماذا كان عليها كالعادة أن تنتظر؟ هل يُعتبر الانتظار قدرا يهودياً؟ لماذا انتظرت **هيدغر** حتى يرفضها؟ لماذا انتظر صديقها **بنيامين** على الحدود يوما آخر حتى ينتحر؟ لماذا انتظر اليهود مصيرهم وذهبوا إليه بخطى ثابتة في المحرقة؟ وقبل هذا وذاك لماذا انتظرت **رحيل فارنهاجن** (*Rahel Varnhagen*) وتركت القدر يُحدد مصيرها، عندما تُسأل **رحيل** عمّا تفعله بحياتها، تُجيب:" لا شيء، لا شيء على الإطلاق ،أترك الحياة تُمطر بداخلي[15]".

تبحث الآنسة **آرنت،** تبحث في حياة كل هؤلاء كي تفهم. بدأ همّ الفهم لدى **آرنت** في أول أعمالها "رحيل فارنهاجن، حياة يهودية**"** وأوّل ما حاولت أن تفهمه **آرنت** هو وُجودها بصفتها مواطنة منبوذة وامرأة مرفوضة من الرجل والعالم معاً. هل تعتبر **رحيل** الأنا-الآخر (*alter-ego*) **لآرنت؟** إنّ العشيق البرجوازي الألماني الذي تعامل مع **رحيل** ببرود ولامُبالاة، يُشبه كثيرا العشيق الفيلسوف الذي رمى الطالبة **آرنت** كما ترمى" الألبسة القذرة[16]" لكن مسيرة الفهم التي بدأتها **آرنت** جعلتها تتجاوز قدر **رحيل** وتُنقذ حياتها من نفس المصير. تجاوزت **آرنت** (بفضل الفلسفة) كل هذه الآلام واستطاعت أن تغفر للجميع. أما **رحيل** فلم تستطع أن تُسامح أحدا. تقول عندما تلتقي يوم 20 ماي سنة 1811، عشيقها **فينكنشتاين** بعد 12 سنة:**"**

[14] Arendt, Hannah et Heidegger, Martin, *les correspondances*, Gallimard ,paris, p.
[15] Adler, Laure*, Dans les pas de Hannah Arendt*, Gallimard, Paris, 2005, p.95
[16] هذا ما قاله أصدقاء آرنت وهيدغر، عندما تخلى هذا الأخير عن تلميذته.

" شعرتُ أنني مخلوق يمتلكه، لقد استهلكني، اغفر له يا رب. لن أنتقم يوماً لنفسي، لكن لا يُمكنني أن أنساه.[17]"

تبحث **آرنت** خارج الفلسفة هذه المرة و خارج **هيدغر** كذلك. فالمسألة لم تعد هيدغيرية ولم تعد فلسفية. إن المسألة كل المسألة تحملها هي في جيناتها ولون شعرها وتقاسيم وجهها. إنها مسألة انتماء عليها القبول به، وأصل لم تعتقد يوما أنه يُمثل شيئا في فلسفة "الغابة السوداء". لم تنتبه **آرنت** إلى انتمائها اليهودي، فالأمر على ما يبدو لم يُطرح يوما أمامها وطقوس التديّن اليهودي لم تُمارس أمامها، عندما تتحدث عن هذا الأمر، تقول:

" وأنا طفلة، لم أكن أعرف أنني كنت يهودية (...) وكلمة "يهودي" لم تكن تذكر في المنزل (...) الآن و أنا أكبر عرفتُ أنني كنتُ أبدو يهودية. وأبدو مختلفة عن الآخرين[18]."

انتبهت **آرنت** لمسألة يهوديتها عندما عايشت حدث "التنّكر"، عندما تنّكر لها أستاذها والوطن. وجدت نفسها مقذوفة في حقيقة ذاتية، شخصية تبلغ حدود الحميمية، هل كان يمكن لهذه الحقيقة أن تبقى شخصية؟ كان يمكن، ربما، إذ لم يُحركها حدثٌ سياسي، يتمثل في صعود الحزب النازي.

لم يعد **لآرنت** وطن والرجل لم يعد مسكنا وكان لا بدّ لها من الخروج، الخروج من ألمانيا ومن **هيدغر** وكذلك من الفلسفة. امتلأت حدّ الغثيان بشعور الوجود الزائد، الذي تحوّل شيئا فشيء إلى سؤال حول الغيرية، الأصل ومُعاداة-السامية: كيف يكون بإمكانك أن تعيش وأنت غير مرغوب فيك وأنت زائد غير مقبول؟

إن مُمارسة الفكر لدى **آرنت** غيّرت من علاقتها بالواقع واصطدامها بالواقع، غيّر أيضا علاقتها بالفكر إلى درجة تجعلنا نقول إنّ مسار حياتها حدّد الكثير من فكرها

[17] Arendt, Hannah, *Rahel Varnhagen, the life of a Jewess*, The Jhons Hopkins university Press, Baltimore and London, 1997, p.114.
[18] Elizbieto Etinger, Hannah Arendt/Martin Heidegger, Yale university, London, 1995,p. 4.

وأنّ فكرها كان قراءة لما حدث في حياتها. لذلك نتمسّك بسرد بعض الحيثيات التي توجد في تخوم فكرها، والتي تُمثل أكثر من مُجرد تفاصيل. فهي تجعل المسافة بين الفكرة والمفكر فيه، بين الدال والمدلول، بين الكلمة والشيء، لا تتجاوز لحظة الإدراك لدى **آنا آرنت**. كانت الأفكار لديها كما عرّفها المفكر **نصر حامد أبو زيد:"** عبارة عن استراتيجيات تُنتج المعرفة بقدر ما تصنع الواقع"[19]، لذلك اقترحت علينا أن "نُفكر في ما نفعل *Thinking what we are doing*".

اليوم، بدأ الاهتمام بفكر **آرنت** يستقطب الكثير من المنشغلين بالفلسفة حيث ذاع صيتها بعد وفاتها، إلاّ أنّ هذه المرأة قد أفنتْ جزءا كبيرا من حياتها وهي تبحث عن تأمين عيشها ومسكنها. لم تسعفها الحياةُ ولم تعش يوما في مأمن مادي ما عدا السنوات الأخيرة من حياتها حيث تحصّلت على كرسي الأستاذية بجامعة شيكاغو. نقول هذا لنؤكد على أنّ هنالك فرقاً بين الأفكار التي تنتج في هدوء الغابة السوداء وتلك التي تنتج بالبيت الذي يتحوّل صباحا إلى مخزن* ، أين أقامت هي وزوجها . لم تكن الأفكار وليدة التفكير المُجرد العميق وحسب، بل كانت أيضا وليدة الواقع بكل ضغوطاته وتناقضاته وبؤسه. قُذفت **آرنت** في هذا الواقع في الفاتح من جانفي 1933، حيث وصل الحزب الوطني الاشتراكي إلى السلطة في ألمانيا. وفي السادس من يناير سنة 1934 يُلقي **هيدغر** خطابه رئيساً لجامعة فرايبورخ، يُصرح فيه بهذه الجملة التي سوف يدفع ثمنها طوال حياته: "إنّ المعرفة وامتلاك المعرفة، يُمكّننا أن نصدّق هذا الأمر أخيرا بفضل الحزب الوطني الاشتراكي."[20]بعد هذا الخطاب تقطع **آرنت** كلَّ علاقة **بهيدغر** وتعتبره من ألدّ أعدائها. بعد كل هذا لم يعد **هيدغر** مهمّا ولا ألمانيا مهمّة ولا حتى الفكر ولا الفلسفة، لا شيء يهم على الإطلاق، فهي تُفكر في الموت أو

[19] أنظر حوار في مجلة "فكر وفن" مع نصر حامد أبو زيد، عدد 80، سنة 2000 ص،60.

* إشارة إلى شقة رقم 269 بحي سان جاك بباريس التي أقامت فيها آرنت رُفقة زوجها الأول المُفكر غنتر أندرس الذي تزوجته مُباشرة بعد ابتعادها عن **هيدغر** . إن الغبن والبؤس الذي عاشا فيه في فرنسا لم يسمحا لهما باستئجار سكن خاص بهما، فكانت هذه الشقة عبارة عن محزن للبضائع في النهار وتتحول بالليل إلى وكر يسكنه الزوجين **أندرس.**

[20] Ott, Hugo, *Martin Heidegger*, *Eléments pour une biographie*, p.250.

الحياة، نعني موتها أو حياتها، ذلك أنّ المسألة أصبحت شخصية، شخصيةٌ جداّ. تعترف **آرنت** بعد ذلك في إحدى مراسلاتها غير المنشورة سنة 1941، وهي بفرنسا التي أُغلقت عليها وعلى اليهود أنها:"غازلت الموت كل يوم، وفكرت جدّيا في الانتحار"[21] لكنها قاومت وهربت وتحايلت وكذبت وحاولت، حاولت دوما أن تُنقذ روحها، أن تبقى قليلا، أن تعيش. فقالت: "عندما تُخيّرك الحياة بين الموت أو المُقاومة، تكتشف ذاتك.[22]" اكتشفت **آرنت** ذاتها واكتشفت كذلك ما يمكنها فعله بهذه الذات في هذا العالم المتأزم.

ماذا تبقى من انبهارها بأستاذها؟ الحب؟ ربما، بل أكيد، فهي الوحيدة من بين كل تلاميذه وأصدقائه التي وجدت له كلّ أسباب الغفران، ولعلّها خدعت نفسها حتى تتمكن من الغفران[23]. فهي تكتب سنة 1969 نصا طويلا لتُحيي أستاذها في عيد ميلاده الثمانين، بل وتجد له كل الأعذار التي تُشرّف مكانته كفيلسوف، بل وتُعزز مكانته في الفلسفة. تُفسر **آرنت** انقياد **هيدغر** وراء الحزب النازي بما يُسميه الفرنسيون: "تشوّه مهني لدى الفلاسفة"(*Déformation professionnelle*[24]) ، يتمثل هذا التشوّه في مُيول الفلاسفة نحو الاستبداد حيث تعتبر أن كل الفلاسفة يشتركون في هذا الأمر بداية **بأفلاطون** حتى **هيدغر** مرورا **بهيغل** (باستثناء **كانط**[25]). هل يُعتبر هذا الميل هو نقطة ضعف الفلاسفة؟ هل هناك علاقة مُباشرة بين اللوغس الفلسفي والاستبداد ؟هل هذا عُذر **هيدغر**؟ أم هو توريط آخر له ولفلسفته المُحترفة؟ على كل، يبدو أن **آرنت** قد غفرت لأستاذها بعد سنوات من ممارسة الفكر التي

[21] Adler, Laure*, op. cit.* , p. 173.
[22] Clément, Catherine, *Martin et Hannah*, Calmann-Levy, Paris, 1999, p.28.

[24] تستعمل الكلمة باللغة الفرنسية في النص الأصلي.
[25] في محاضراتها حول كانط، تذهب آرنت إلى اعتبار كانط الفيلسوف المحترف الوحيد الذي لم يحتقر مجال الشؤون العامّة حيث ذهب إلى تصوّر أنّه يُمكن تعميم الفلسفة من خلال مفهوم الاستخدام العمومي للعقل: انظر الفصل الثالث والفصل الرابع.

سمحت لها أن "تفكر في الحدث حتى لا تخضع له"[26]، فهي فكرت في كل شيء، كل ما حدث ويحدث حولها. قد كان هذا شعارها مع العالم، و **هيدغر** جزء من هذا العالم.

هل بقي الانبهار بالأستاذ؟ طبعا لا فلقد بدأت تسخر منه و من هيلمانه وفلسفته:" ما زال يعتقد بأنه عندما يكتب دازَيْن ب « y » قد يقوم بثورة في تاريخ الميتافيزيقا الغربية"[27] وتسخر كذلك من شخصيته المغرورة، عندما تقرأ مقالته حول "الهُوية والاختلاف" التي تجدها مهمة جداّ لكنه، يُحيل فيها إلى نفسه، كما لو تعلّق الأمر بنص من التوراة. تجد **آرنت** هذا التصرف غاية في القُبح[28].

قد لا تكون **آرنت** شكلّت يوما مُشكلاً فلسفياً **لهيدغر**(أو على الأقل إلى غاية فترة متقدمة من حياته) فهو لم يقرأ يوما ما كتبت ماعدا المقال الذي حيته من خلاله. [29]لكنه كان موجودا في كل مسارها الفكري في كل يقينياتها وشكوكها، بناءاتها وتفكيكاتها لدرجة تُمكننا من القول إنها عاشت لحظتين مهمتين: لحظة هيدغيرية ولحظةٌ مضادّة للهيدغيرية ،ولعلّها وفي اللحظتين فكرّت دائما بخلفية هيدغيرية. لا يمكن أن نفصل بين اللحظتين بحدّ واضح، لأنها خرجت من دائرة **هيدغر** ثم عادت مرة ثانية ،ثم عادت لتخرج من جديد وفي تعدد المخارج والعودات لم تستطع يوما أن تُشفى من تأثيره وكيف لها بالشفاء وهو "الثعلب"[30] المُتمرس الذي يُعتبر ودون مُنازع آخر "الفلاسفة اليُونانيين".

عندما تخلّى **هيدغر** عن تلميذته ، وجدت في **كارل ياسبرس** أستاذها وصديقها الأبدي، البديل، فأصبح بذلك مُرشدها الفلسفي ولم يفترقا أبدا إلى أن وافته المنية سنة 1969 حيث انتقد أعمالها كثيرا وكان أول قُرائها. يُعتبر الحوار الفلسفي

[26] Penser le monde pour ne pas le subir.
[27] Arendt, Hannah, Jaspers, Karl, La philosophie est elle innocente, op.cit., p.59
[28] *Ibid*,p.387.

[30] كتبت آرنت مقالا مُعنون: "هيدغر، الثعلب."

الذي دام أكثر من أربعين سنة بين **آرنت** و**ياسبرس** بمثابة شعرة مُعاوية التي احتفظت بها **آرنت** وبقيت تربطها بالفلسفة وباللُّغة-الأم، بل نجد في التواصل الفكري بينهما ما يقوم مقام المرجعية الأساسية لمعنى الفلسفة ودورها[31] ومع ذلك يبقى لقاء **آرنت** برجل السياسة والالتزام اليهودي **بلمفيلد** *Blimfield* ، رئيس الحركة الصهيونية التي انتمت إليها بعد فرارها إلى باريس، والتي سُرعان ما خرجت منها سنة 1943، الحادثة التي سمحت لها فعلا أن تخرج من التأثير الهيدغري. أصبح **بليمفيلد** بذلك، مرشدها والأب الروحي الذي عزّز فيما بعد ضرورة المسألة السياسية. بين الرجلين **هيدغر** و **بليمفليد** وبين الاهتمامين الفلسفيّ والسياسيّ، ظهر عالم جديد هو عالم الفكر والالتزام السياسيين. لقد أصبح هاجس **آرنت** شخصيا وبالتالي سياسيا: كيف تُنقذ روحها؟ كيف لها ألاّ تموت. اكتشفت **آرنت** عندئذ وقد أصبح لديها أستاذ جديد، أستاذا بدلا من **هيدغر** ليس أستاذا للفلسفة، بل أستاذا فيما يجب أن يكون عليه المرء في هذا العالم المُتأزّم: إنّه أستاذ في الشرف والأمانة والكرامة والاعتزاز بالانتماء. صار لأصولها اليهودية أخيرا معنى وأصبحت لكلمات: الانتماء، المقاومة، الأصل، التهوّد، اليهودية، أكثر من معنى كما أصبح الالتزام السياسي يحمل أكثر من ضرورة. بما أننا نُحاربُ بسبب يهوديتنا علينا أن نقاوم باسم يهوديتنا. لم يعد السؤال بالنسبة إلى **آرنت**: كيف أو لماذا أصبح شخصا مُحنّدا بل: كيف يُمكن ألاّ أصبح كذلك؟"[32] .

حدث ما يكفي في حياة **آرنت** من تحولات وانكسارات ما يجعلها تُغيّر من تفكيرها واهتمامها، أصبح الحدث هاجسها: ماذا حدث؟ ماذا يُمكن أن يحدث؟ وتهتم بأصولها وكأنها وُلدت من جديد و كأنها تكتشف لأول مرة أنها يهودية وأنّ هذا الأمر وحده هذا الأمر يحملُ دلالة. كان من المُمكن ألاّ يصعد الحزب الاشتراكي

[31] Cf. Hannah Arendt, Karl Jaspers, *La philosophie n'est pas tout à fait innocente*, traduit par Eliane Kaufholz-Messmer, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1995, p. ????

[32] Adler, Laure*, Dans les pas de Hannah Arendt*, *op.cit.,* p. 106

إلى سُدّة الحكم ويبقى **هسرل** في منصبه وألاّ يُصبح **هيدغر** رئيسا للجامعة، وتبقى هي تلميذته و تكون بدورها زميلة له وتُدرّس الفلسفة. كان يمكن أن يكون للحكاية مسارٌ آخرُ ونهاية أخرى...كل هذا لنقول إنّ القدر أو الصدفة أو حتى التاريخ، شاء **لآرنت** بداية جديدة. أن تبدأ كل شيء وكأنّ شيئاً لم يكن، لتُعلّمنا أنّ الإنسان يُمكن أن يولد في هذه الحياة أكثر من مرّة وأنّ الحياة هي أولاً، قدرةٌ على البدء والمبادءة.

الفصل الأول

مخارج آنّا آرنت

الفصل الأول: مخارج آنّا آرنت

- **تمهيد الفصل:**

وجدت **آرنت**، نفسها مقذوفة في حقيقة جديدة: هي يهودية 1933في سنة شاءت أم أبَتْ: " أنا فرد يهودي من جنس أنثوي كما ترون. تربى في ألمانيا كما يمكنكم ملاحظته[33]". تريدنا **آرنت** أن نكتشف علاقتها الجديدة بالهُوية. أصبحت يهوديتها هي الحقيقة التي يُعرفها بها العالم، وبيهوديتها كان عليها مُواجهة هذا العالم: مواجهته فكرياً وجسدياً. كان على **آرنت** أن تعود إلى يهوديتها، لتُفكر في ذلك المولد الذي أضحى قاتلا، ولم تكن العودة ممكنة دون أن يتزامن ذلك مع الاهتمام بالسياسة. فالمشكل الذي بات مطروحاً هو سياسي بالدرجة الأولى ولا بدّ بدأت حياتها 1933من تفكيره داخل السياسة لا الفلسفة. لذلك يبدو أنّ **آرنت**، وبعد الفكرية من جديد من خلال انبثاق فكرها عن مخرجين الأول يتعلق بخروجها عن الطرح الديني للتهوّد إلى الانتماء اليهودي كانتماء سياسي بالدرجة الأولى، أما المخرج الثاني فيتعلق تحوُّل الاهتمام بالفلسفة إلى الاهتمام بالسياسة.

المخرج الأول: من التهوّد الديني إلى الانتماء اليهودي:

من خلال هذا الهاجس، بدأت أولى إشكالاتها مع البحث من خلال طرحها). تُعتبر هذه المسألة البداية الحقيقيّة للفهم، أولاً لفهم *La judéité* لمسألة "التهوّد" (ماذا يحدث؟ ولماذا حدث الذي يحدث الآن؟ وبالتالي فإنها وقبل أن تطرح مسألة مُعاداة –السامية وعلاقتها بكل من الإمبريالية و التوتاليتارية، من خلال دراستها

[33] Collin, Françoise, l'homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt, Odile Jacob, 1999, p.143.

التاريخية "أصول التوتاليتارية" فإنها تتوقف عند مفهوم التهوّد، وتبحث عن معناه: معناه اللا-ديني، تبحث عن المعنى الاجتماعي والسياسي، ذلك المعنى الذي يجعل من أيّ إنسان مهما كان أصله، يُصبحُ يهُوديا (بالمعنى الكافكوي) أي منبوذا ومرفوضا من العالم. لذلك فالتساؤل الفلسفي الذي تُوصلنا إليه **آرنت** هو: ما هي الظروف الأنثروبولوجية و ما هي الأسباب السياسية التي تُحوّل الانسان إلى منبوذ كيف تبلور تصور **آرنت** لمفهوم اليهودية كمصطلح عرقي في العالم؟(*paria*) وديني، إلى مفهوم سياسي وفلسفي؟

تبحث **آرنت** في حياة مُثقفة يهودية **(رحيل فارهجن)** من عصر الأنوار، لتطرح معنى الوجود اليهودي في عصر الأنوار وتُقارنه بالوجود اليهودي أثناء الحربين العالميتين، أو ما تُسميه **آرنت** فيما بعد بالأزمنة الظلماء[34]، كما تعُود لتاريخ اليهود في أوروبا وتعود لواقع اليهود في مستعمرة فرنسية هي الجزائر.

من خلال بيوغرافيا **"رحيل"** تتأسس "سيرة الحياة" (البيوغرافيا)، كمصدر من مصادر الفكر وكشكل من أشكال الكتابة الفلسفية لدى **آرنت**. وتُصبح البيوغرافيا، جزءاً من فكرها ومن فلسفتها السياسية.

1. البيوغرافيا من أجل الفكر:

- **فكر البيوس**

لم تهتم **آرنت** بحياة **"رحيل"** قدرَ ما اهتمت بالدلالات والإسقاطات الفكرية لهذه الحياة في معنى: أن تكون يهودياً اليوم. قال لها **ياسبرس** بعد قراءة الكتاب:" وكأن رحيل، كرحيل، لم تثر لا اهتمامك ولا حتى حبك، وكأنّ رحيل هي حُجتك من أجل شيء مُختلف

[34] أنظر الفصل الثاني.

تماماً. النتيجة ليست صورة لرحيل نفسها، ولكن فقط لوحة أحداث، اخترت مكانها لدى هذه المرأة"[35].

إنّ ملاحظة **ياسبرس** تبدو مُهمّة حيث تظهر **آرنت** من خلال نصّها وهي تُحرّك شخصيّة **رحيل** نحو مجموعة إشكالات، مثل التهوّد كمسألة دينية والتّهوّد كمسألة مرتبطة بالهُوّية، وكذا اندماج اليهود في الحياة الاجتماعية والسياسية، من خلال مجموعة مفاوضات ضمنية وغير مُعلنة ومجموعة من التنازلات أبدى اليهود تقبلها، ليُصبحوا مواطنين عاديّين داخل المجتمعات الأوربية. يظهر النص وكأننا أمام "مسرحية-فكرية" تلعب **رحيل** دور البطلة فيها. لقد استخرجت **آرنت** من بيوغرافيا **رحيل فانهاجن**، الفكر من مسيرة حياة. جعلت من **رحيل** المثال وبامتياز لكل الأفكار التي أرادت أن تنسجها حول الواقع الاجتماعي والسياسي للوضع اليهودي.

الذي يُمثلُ معنى *βίος πολιτικος* للبيوس-بوليتكوس تعود **آرنت** إلى مفهوم أرسطو المكرسّة للشؤون السياسية والحياة العامة كذلك، ففي "البيوس" يحدث التغيير الحياة *Vita*مفهوم **أرسطو** تستعيدُ **آرنت** الترجمة الرومانية لمفهوم (والبدء. ومن *(Vita-activa* الذي يُمكن ترجمته بالحياة-العملية، مقابل الحياة-التأملية *(contemplativa*) . تُحاول **آرنت** أن تبني تصورها لمفهوم الفكر بشكل عام وتربطه بمفهوم "الحياة" او "البيوس" وبعد ذلك أصبح هذا المفهوم صالحاً لتفكير السياسة. إذا انتقلنا من الفلسفة إلى السياسة، فهذا يُمثلُ لدى **آرنت**، تغييراً للبيوس بحيث تكون وفية للتصور الأرسطي، حيث تنتقل من بيوس-الفلسفة إلى بيوس-سياسة. لذا فمن خلال إصرارها على المرور بسرد سيرة حياة مجموعة من

[35]Arendt, Hannah et Jaspers, Karl, *la philosophie n'est pas tout a fait innocente*, Paris, PBP, 2006, p.111.

الشخصيات حتى بعد نص **رحيل فانهجن**، فهي تعود إلى حياة **والتر بن يامين** و **افرايم لسينغ** ورزا **لوكسمبورغ** و**كارل ياسبرس** و**فرانز كافكا** وكثيرون آخرون .

إنها تَعبُر حياة هؤلاء لتفهم ولتقول شيئاً في الفلسفة أو في السياسة: عُبور من البيوس الأول(العملي) إلى البيوس الثاني(التأمّلي) وهُنا تتجلى قيمة استعمال سيرة-الحياة،*بيوس-غرافيا* أو *الفيتا*-غرافيا في فكر **آرنت**. لنقرأ هنا النص من كتاب "بين الماضي والحاضر" حيث تدعونا **آرنت** إلى تشكيل الفكر كسيرة حياة:

"إذا أردنا أن نكتب التاريخ الفكري لعصرنا،ليس باعتباره تاريخ أجيال مُتعاقبة حيث على المؤرخ أن يحترم بالحرف تسلسل النظريات والمواقف، ولكن من خلال بيوغرافيا شخص متفّرد، لا نهدف إلاّ لشيء هو تقارب بلاغي لما حدث داخل أذهانهم[36] ."

بالنسبة **لآرنت** فإنّ فهم التاريخ والأحداث من خلال سيرة حياة شخص واحد، تُنيرنا أكثر من دراسة تاريخ الجيل دُفعةً واحدة. وهي تُبرّر ذلك من خلال علاقة الفكر بالحدث. أو من خلال ما يُمكن ان نُسميه بالعبور من **بيوس** إلى آخر.أصبح استعمال "سيرة الحياة" هو أسلوب **آرنت**، لا في الكتابة فقط لكنه أسلوبها في التفكير، لأنّ الذي يهمها ليست الأفكار في حدّ ذاتها ولكن ما الذي حدث حتى تبلورت مثل هذه الأفكار. إنّها تُوّجه شخصياتها لتربط أفكارها بما حدث فعلاً. تنسج الأفكار خيطا فخيطا من حدث إلى آخر ليتشكل: "الحدث المُفكر" أو الحدث-الفكر". لقد حوّلت **آرنت** هذه الشخصيات الواقعية والتاريخية المُستمدة من قلب "الحدث" إلى شخصيات فكرية. يُمثل هذا الأسلوب أكثر ما يُمثل، التفكير على الطريقة الآرندية. إنّ التنقل من الحدث إلى الفكر ومن الفكر إلى الحدث، مشحون بهدفين اثنين،

[36] Arendt, Hannah, *La crise de la culture (Huit exercices* de pensée politique), Paris, Gallimard, 1972, P.19.

تقولهما **آرنت** في نص "بين الماضي والمستقبل"[37]: الأول هو معرفة ما الشيء الذي جعل من الحدث أهمّ من التفكير في المرحلة الأولى ودفع بالشخص إلى الفعل، والثاني معرفة لماذا ترك هذا الشخص الفعل وعاد ثانية إلى التفكير.

من خلال البيوغرافيا يظهر تصور **آرنت** للفكر كرغبة لفهم ما حدث، لذلك فهي تُهندسُ لفكرها منذ البداية انطلاقا من بيوغرافيا **رحيل** و من خلال سلسلة من المعابر أو المخارج. فالذي حدث على مُستوى **آرنت** هو أنّها فهمت مبكراً وبفضل ، أنّ تفكير السياسة لن يتحقق إلاّ 1933قدرها الشخصي الذي تحقق يوم 27 فبراير داخل هذه المعابر التي تربط الفكر بالحدث، كيف يُمكن تفسير هذه النقطة؟

إن **آرنت** تخرج من تصوّر أول(مفهوم) كان يتعلق بضرورة الفعل إلى تصوّر ثانٍ(مفهوم آخر) يتعلق بضرورة التفكير، فهي تريد أن تُميز بين المفهوم الأول الذي يُناسب ما حدث أولا، و المفهوم الثاني الذي يُناسب الفكر ثانياً، لذلك فهي تبحث عن التمييز بين المفاهيم وفي كيفية تحوّلها من خلال سيرة حياة كاتب واحد. أول مفهوم خضع للآلة المفاهمية الآرنتية هو مفهوم "التهوّد" الذي تحوّل من مشحوناته الدينية والعرقية المرتبطة بالأصل اليهوديّ، أي بالمرحلة الأولى التي تضع كل من **رحيل** الوضع اليهودي كانتماء مُرتبط **فانهجن** و **آنا آرنت** في قلب الحدث، إلى مفهوم بالمرحلة الثانية، أي مرحلة العودة إلى الفكر من أجل الفهم. إنّ هذا العبور من مرحلة الحدث إلى مرحلة الفكر، سيكون الطابع المميز لفكر **آرنت** في كل أعمالها، حتى تلك التي لا تكون مُتعلقة بسيرة الحياة.

أول "عُبور" في فكر **آرنت** من بيوس-السياسة إلى بيوس-الفكر، ظهر بامتياز وبشكل لافت للنظر في بحثها الطويل حول "الوضع اليهودي" الذي بدأ ببيوغرافيا **رحيل**:"راحيل فانهاجن، حياة امرأة يهودية" ثم ثلاثيتها في: مُعاداة-السامية- الليبرالية- أصول التوتاليتارية وبعدهما يأتي كتابها حول تفاهة الشّر"آيشمان في القدس" . حاولت

[37] *Ibid,* P.20.

آرنت أن تبحث في الجزء الأول من نصّ مُعاداة-السامية، عن الأسباب التي جعلت التخلُّص من اليهود مُمكنا؟ لكن نفس التساؤل يتحوّل ويعبُر في الجزء الثاني من النصّ، ليُصبح سؤالاً في الفلسفة الوُجودية: كيف يُمكن العيش بشعور الوجود الزائد(*superflu*)؟

- رحيل فارنهاجن والوجود اليهودي:

تعتبر **رحيل فارنهاجن**[38] *Rahel Varnhagen* مثقفة (1771-1833) ألمانية من أصل يهودي، هاجرت من فلسطين و عاشت في ألمانيا عصر الأنوار، حيث دفعتها ظروفها الاجتماعية وعلاقتها العاطفية التي ربطتها بأحد الأرستقراطيين الألمان، إلى التنكُر لتاريخها وأُصولها واعتناق المسيحية. كانت **رحيل** على استعداد للقيام بأي شيء والتنكر لأية خصوصيّة، وتغيير جلدها إن تطلب الأمر حتى تتزوج بعشيقها، الذي تزوج في آخر المطاف بالمرأة المناسبة لوضعه وأرضى بذلك نرجسيته وعائلته. كانت **رحيل** تُدير صالوناً أدبيّاً في الفترة المُسماة "ألمانيا الشابة"، كل ما تركته هو مجموعة مُذكرات ومجموعة مراسلات تعتبر بمثابة شهادة قوّية حول النزعة الرومانسية الألمانية. بدأت **آرنت** العمل مباشرة في بحثها هذا، سنة 1929 تشجيعاً من **بمفليد** (الأب الروحي).

تجدُ **آرنت** في حياة **رحيل** ما يكفي ليجعلها تفهم حياتها هي، وحياة أي يهودي مُتواجد في ألمانيا بداية القرن العشرين. بين **رحيل** و**آنا** أصول مشتركة، معاناة وتأزّم مُشتركين، تقول **رحيل** ما كان يمكن أن تقوله **آنا** وهي تُواجه تنّكر

[38] سنة ، لكن الكتاب لم يظهر إلاّ بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وظهر مترجماً إلى الانجليزية،1929 كتبت آرنت البحث سنة 1958 للأسف، لا توجد ترجمة 1986 ولم تظهر الترجمة الفرنسية إلاّ سنة 1959 أولاً ثم ظهرت بعد ذلك النسخة الألمانية سنة عربية للكتاب.فقد اعتمدنا على النسخة الأصلية في هذا النص.

الرجل والوطن: "ليس من حقّي أن أقوم بأي اختيار ولا أيّ قرار ولا أي تصرف. أنا لا شيء، لستُ امرأة ولا أختا ولا عشيقة ولا زوجة ولا حتى مُواطنة"[*][39].

إن نص" رحيل فانهجن، حياة يهودية" عبارة عن سيرة حياة (بيوغرافيا)، لكنها في الحقيقة سيرة أحداث مثلت "حبل أريان"، الذي يقود فكر **آرنت** من مجموعة أحداث شخصية مُرتبطة بالتواجد اليهودي في المُجتمع البُرجوازي الألماني للقرن 19، إلى إعادة طرح مسألة راهنية تتمثل في الوجود اليهودي داخل المجتمع الألماني للقرن العشرين.من الواضح أنّ البحث في سيرة حياة **رحيل** ما هو إلاّ ذريعة لتصفية مسائل فكرية جديدة مُتمثلة في: الأصل، اليهودية، معاداة-السامية والعُنصرية. تكتب **آرنت** في نص "رحيل" متحدثة عن عشيقها:

أسرته، والتي تم طرحها بالفعل. هنا، أيضا "بدأ يلعب من ورائها بمخططات زواجه الذي ترغب فيه لم يفعل شيئا، وترك الأمور تنجرف، وكما كان محتملاً إلى اليأس[40]." وكانت إجابة **رحيل** هكذا:" لتمنحني العدالة الأبدية القوة، حتى أقول الحقيقة بأعلى صوتي وبكل القوة التي أشعر بها في روحي"[41]. وتُعلق **آرنت** أنّ **رحيل، لا تفعل شيء على الإطلاق، إنها تنتظر فقط، وما** تنتظره ليس شيئاً آخر غير أن يكون هذا الشخص الذي تُحب صادقاً معها ويقول

[*] تكتب آرنت نفس الجملة تقريباً لمارتن هيدغر، انظر سيرة حياة آرنت."الفيلسوفة والثعلب": "لم يبق شيء، كالعادة لدي، عليّ أن أترك الأمور تسير وانتظر دائما ودوما أنتظر.

[39] Arendt, Hannah, *Rahel Varhagen, the life of a Jewess*, Baltimore and London, The Johns Hopkins university Press, 1997, p.100.

[40] *Ibid,* p.120.
[41] *Ibid*em.

الحقيقة : "هذا فقط لأقول إنّ **رحيل** لا تفعل شيئاً أكثر من هذا.[42] " ثم تضيف:" مُجرد أن يقول الحقيقة "[43]. هذه الحقيقة التي تقول عنها **آرنت**:"لن تُدفن في كتلة التهرب والأوهام".[44]

إنّ الانتظار هو قدر **رحيل** و قدر **آرنت** وقدر الوجود اليهودي، وقدر أيّ وجود التي أوّل من طرح الفكرة *Raul Hilberg* منبوذ، يُعتبر المفكر **راوول هايلبرغ** * تربط بين القدرة الأنثروبولجية لليهود على الانتظار وعلاقتها بالاحترام المبالغ للأوامر في كتابه" سياسة الذاكرة" *La politique de la mémoire*:

"وكأنه قُدّر على اليهود الانتظار حتى في أسوء المواقف وأكثرها يأساً: "كان عليّ أن أبحث في التقاليد التي كانت تدفع باليهود إلى منح ثقتهم إلى الله إلى الأمراء، إلى القوانين، إلى المواثيق"[45].

وفي محاولته تفسير خاصية الانتظار لدى اليهود، يصل **هايلبرغ** إلى نتيجة مفادها أنّ اليهود كانوا يعتقدون ـ وبقوّة ـ أنّ أيّ مُضطهد لا يُمكنه أن يُحطّم ما يمكن استغلاله على المُستوى الاقتصاديّ. إن "استراتجية اليهود" هذه ساهمت حسب **هايلبرغ** في دفعهم إلى قطع أية مقاومة. إنّ هذه الفكرة التي يطرحها **هايلبرغ** وتتكرر كثيرا في نصوص **آرنت**، والتي مفادها أن خاصيّة "الانتظار اليهودي" أهمّ من أن تكون مجرد طبيعة أنثروبولجية أو نفسية، بل هي قناعة، بل "استراتيجية" أثبتت فشلها أثناء الحرب العالمية الثانية من خلال المحرقة أو ربما أثبتت نجاحها من خلال ظهور إسرائيل كدولة لليهود المنتظرين.

أو هو اللا-فعل وبما أن الفعل هو ميدان *(action* وبما أن الانتظار نقيض الفعل عند **آرنت**، ينتابنا الانطباع أنّ هذا الوجود اليهودي يُعاش دائماً كوجود السياسة خارج العالم أي كوجود لا-سياسي، لذلك يُعلّق **ياسبرس**:" إنّ كتابك يُعطي الانطباع أن

---

[42] *Ibid*em

[43] *Ibidem*.

[44] *Ibid*em.

[*] Raul Hilberg, né le 6 juin 1926 à Vienne en Autriche et mort le 4 août 2007, est un historien et politologue américain d'origine juif. Son grand ouvrage *La Destruction des Juifs d'Europe parait en 1961ou il est question de la shoah il parle de cinq millions de victimes.*

[45] Hilberg, Raul, la politique de la mémoire, tr Marie-France De Poloméra, Paris, Gallimard, 1996, in Adler, Laure, op, cit, p.462.

الشخص وعندما يكون يهودياً، لا يُمكنه فعلاً أن يعيش[46]." إنّ الفكرة الأساسية التي تُقنعُ بها **آرنت** أيّ قارئ هو أن هناك وجودا يهودياً، يلاحق كل اليهود. أن تكون يهودياً، شيء لا يُمكن نسيانه حتى لو قررنا العيش بدونه، حتى لو كان الشخص اليهودي فإن العالم سيذكره به. رغم أن جيل الأنوار خلق علاقة مُتجددة متحرراً من تهوّده عندما تُقارن جيل *Elizbieto Etinger* مع مسألة التهوّد. هذا ما تقوله **إليزابتو أيتنجر** **آرنت** بجيل الأنوار:

"بالنسبة **لآرنت** وجيلها، فإنّ المسألة اليهودية،تعني شيئا مختلفا تماما عما كانت تُمثله لجيل اليهود في عصر الأنوار، من بينهم **رحيل فانهجن** "[47].

إنّ عصر الأنوار، يُعتبر مُنعطفاً بخصوص "الوجود اليهودي" لأنّ مسألة الانتماء اليهودي عرفت في هذه الفترة تحوّلا كبيرا، من مسألة التدّين إلى مسألة العرق، إلاّ أنّ الانتماء إلى اليهودية بشكل عامّ لم يعد يُمثل الكثير أمام شعارات العالمية والانتماء إلى إنسانية واحدة ووجود واحد، وبالتالي إلى مُواطنة مُتعالية لا تأخذ بعين الاعتبار الانتماء الجماعي والعرقي. أمآ التدين اليهودي فلم يعُد يُمثل الكثير لليهود أنفسهم، لأنهم سينغمسون في أوربا عصر الأنوار. فإلى أيّ حد يُمكن أن تكون هذه المسألة صحيحة؟

أو ما سماه *l'Afklarüng juifs* لا يمكن تجاوز فكرة ظهور الأنوار اليهودية *Moses Mendelssohn* الألماني المعاصر **لكانط موس مندلسون** الكاتب فقد تزامن ظهور نص **كانط** "الإجابة عن السؤال: ما الأنوار" *la Haskala* "الحسقلة"[*]

[46] Arendt, Hannah et Jaspers, Karl, *la philosophie n'est pas tout a fait innocente* , Paris, Payot, *2006,* p.112.

[47]Etinger, Elizbieto, *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, London, Yale University, 1995, p. 36.

[*] ظهرت حركة "الحسقلة" في عصر الانوار لتعبر عن حركة الأنوار اليهودية، وانتشرت بعد ذلك في كل اوربا ووصلت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى شمال افريقيا والبلدان الإسلامية. وقد كان **موسى موندلسن** صديق المفكر لسينغ، أحد اهم ممثلي هذه الحركة من خلال كتاباته المثيرة للجدل. وقد تمثلت حركة "الحسقلة" في مُحاولة ادماج اليهود في مُجتمعاتهم من خلال تغيير اللباس وتعلم اللغات، والتخلي عن العبرية، والاهتمام بالآداب والعلوم الأوربية. لكن اهم خاصية تميزت بها الأنوار الأوربية هي تجاوز العادات والتقاليد اليهودية التي جعلت اليهودي يبدو شخصاً متفرداً.

مع نص للكاتب اليهودي **مندلسون**، فكما لو كان هناك لقاء يقول لنا **ميشال فوكو**، بين الأنوار المسيحية والأنوار اليهودية، بل أصبحت الحسقلة بشهادة **كانط** نفسه، رمزاً ومثالاً يحتدى به في كيفية تجاوز العوائق الفكرية التي يفرضها كلٌّ من اللاهوت المسيحي واليهودي، لنقرأ ما يكتبه **كانط لمندلسون** بعد قراءة نصه "اورشليم":

"لقد أحسنت التوفيق بين ديانتكم وحرية وعي بشكل لم يكن بإمكاننا تصور أنه ممكن من قبل ديانتكم ... كما عرضتم كذلك ضرورة حرية وعي غير محدودة بالنسبة لكل الأديان، بشكل عميق وواضح لدرجة أنني أتصور أن الكنيسة عليها ان تفكر في تطهير نفسها من كل ما يمكن أن يُعيق توحيد الناس، بخصوص النقاط الأساسية للدين[48]."

لا يُمكن فهم "المسألة اليهودية"، دون فهم أهمية حركة الحسقلة، وبالتالي يُمكن فهم المسار الذي حدث منذ جيل **رحيل فانهجن** لغاية جيل **آنّا آرنت**، والانتكاسة التي حدثت لحركة الأنوار الأوربية والحسقلة اليهودية، حيث لم تنتشر الأنوار كما تصّور **كانط** في آخر نصه. و يبدو الأمر واضحاً كيف بلغ الأوربيون القرن العشرين بمعاداتهم للسامية؟، وكيف بلغ يهود أوربا القرن العشرين وهم مُتمسكون بتفردهم وخصوصياتهم وهي المسألة التي تعود إليه **آرنت** في نصها حول "أصول التوتاليتارية". فالظاهر من نص **أتنغور** أن جيل الانوار الذي تحرر فعلا من يهوديته، لا يمثّلُ إلاّ النخبة المثقفة التي اندمجت بشكل كلّيّ في الأفكار التنويرية للعصر، وإذا كانت **رحيل فانهجن** أفضل من يُمثّل هذه النُخبة. فإنّنا نكتشف من سيرة حياتها أنها و هي مثقفة وصاحبة صالون أدبي لم تتخلص كليّة من هذا الانتماء، الذي لم يكن يعني لها الكثير على المستوى الفكري. إنّ هذه المسألة تُؤكد

[48] Foucaullt, Michel, *le gouvernement de soi et des autres, cours au collège de France* (1982-1983),Paris, Gallimard,2008, p12.

أكثر ما تُؤكد أنّ "البيوغرافيا" تكشف لنا حقائق أكثر دقة من دراسة حياة الجيل وتُساعدنا على تجاوز الكثير من الأحكام المتسرّعة و المُسبقة.

إنّ الفكرة الأساسية التي تخرج بها **آرنت** من نص **رحيل فانهجن** هي أنه رغم ابتعاد اليهود كل البُعد عن العادات و التقاليد اليهودية و الثقافة و الهُوية اليهوديّتين، سواء في عصر الأنوار أو في الأزمنة الظلماء، فإنّ وجودهم يعتبر دائماً مُشكلاً سياسياً. يتمثل خاصّة في استحالة الاندماج السياسي في الجسم الاجتماعي. رغم أنّ **ياسبرس** يُحاول أن يوّجه **آرنت** نحو فيلسوف من أصول يهودية، عايش نفس فترة **رحيل** وهو **سبينوزا** الذي بلغ السلام الشخصي بفضل الفلسفة، إلاّ أن هذه الإحالة لن تغيرّ شيئاً من موقف **آرنت**، لأنها بدأت تتيّقن بأن السياسية هي المعنية هذه المرّة وليست الفلسفة. إنّ **رحيل**، ليست فيلسوفة وبقية اليهود ليسوا فلاسفة، وكل المنبوذين في هذا العالم ليسوا كذلك. إنّ المُشكل ليس فلسفياً بقدر ما هو سياسي. هذا ما تُحاول **آرنت** أن تُقنعنا به و يتضح ذلك خاصّة من خلال انتقالها إلى مفهوم معاداة-السامية، الذي تُنقب عن جذوره التاريخية.

2. الوجود اليهودي ومعاداة-السامية:

- **معاداة السامية في أوربا:**

تنطلق **آرنت** في سنة 1929، ومن خلال مجموعة كبيرة من الأبحاث استمرت لغاية نهاية الحرب العالمية الثانية في البحث عن علاقة اليهود بتهوّدهم، و كيفية تغيّر هذه العلاقة من فترة إلى أخرى، حسب التحوّلات السياسية والاجتماعية وكيف يتغير وضعهم الاجتماعي والسياسي من خلال الشكل الذي يأخذه تهوّدهم. وتتوقف آرنت عند مفهوم "التهوّد" من خلال ملامحه الاجتماعية والأنثروبولوجية الضاربة بجذورها في كل التاريخ اليهودي وهي بذلك تعتمد على التاريخ وعلم الاجتماع

وعلى علم النفس، لتقدم لنا قراءة تقترب أكثر من علم الانثروبولوجيا: ماذا تقصد **آرنت** بالوضع اليهودي أو "اليهودانية"؟

نقرأ في نص "أصول التوتاليتارية": "إنّ عيب التهوّد و عيب الشذوذ الجنسي،رذيلتان أصبحتا متشابهتين جدا في التفكير الفردي وفي التأثير الاجتماعي"[49].

"في البحث عن الزمن الضائع" لـ*Marcel .Proust*( )تعود **آرنت** لشخصيات رواية **مارسيل بروست** (لتُشبه "الوضع اليهودي" بعيب الشذوذ الجنسي وذلك في الممارسات الاجتماعية والتفكير الشخصي، من خلال *homosexualité* طرح هذه المسألة فإنّ **آرنت** تعتبر أنّ اليهود يُبالغون في إبراز تفردّهم و خُصوصيتهم، وكأن هذا الانتماء أهم ما يُمثل شخصيتهم، وكأنهم مُختلفون عن الجميع ولابد أن يبدوا مُختلفين عن الجميع فقط لأنهم يهود. تضع **آرنت** المقارنة بين الشذوذ الجنسي والتهوّد تحت عُنوان: "الشذوذ والجريمة(*Vice et crime*) . إذ تعتبر أنه بالنسبة "للحس العام" فإنّ الاستعداد النفسي للشذوذ يدفع إلى الاستعداد النفسي لارتكاب الجريمة، وهي تستشهدُ في نصها بما يقوله **بروست** نفسه: "إنّ البعض يُسامح بسهولة أكبر القتل لدى الشواذ والخيانة لدى اليهود لأسباب تتعلّق بالخطيئة الأولى وبقدر العرق.[50]

" كما لو أنّ الشخص عندما يكون يهودياً فإن الجميع ينتظر منه الخيانة وعدم الوفاء.

هل هو فقط حكم مُسبق لا يحمل أية حقيقة بداخله؟ تبحث **آرنت** في حقيقة هذا الحُكم.

ترى **آرنت** أن اليهود شاركوا في تكوين هذا الحُكم، بل تقبّلوه وحاولوا أن يبدعوا في إظهاره من خلال تواجدهم داخل المجتمعات الأوربية وغير الأوربية، إنه جزء من سماتهم النفسية، **فأرنت** ترى أنّ الشعور بالانتماء اليهودي لدى اليهود أضحى يكبر ويزداد كلما تمّ إقصاء اليهود سياسياً وكلما قلّ التهود الديني. إنها تُسمي هذه المسألة

[49] Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, P.316.
[50] *Ibid,* P.317.

)، كلما شعرت فئة بإقصاء *L'obsession de la judéité* "بهَوَس الشعور بالانتماء"(سياسي، زاد لديها هوَس الانتماء حدّة هكذا يُفسّر ويفهم تكتُّل اليهود حول هويتهم حتى المثقفين منهم.

"أصبح الأصل اليهودي، محروماً من دلالاته الدينية والسياسية،أصبح في كل مكان يُمثل خاصيّة)وعليه صنّفت هذه الخاصيّة في خانة الفضائل أو الرذائل[51]."*judéité*نفسية وتحوّل إلى "التهوّد" (

ما أرادت أن تتوقف عنده **آرنت** هو أنّ هوس "اليهود بيهوديتهم" ليست له أسباب مرتبطة بالتدّين ولا بالتسييس ، بل هي مسألة أنثروبولوجية مُرتبطة بشيء ما خفي- أو بحاجة في نفس يعقوب- ما تُحاول أن تصل إليه **آرنت** هو أن تتأكد إن كان لهذا الهوس بالتهوّد و انتشارتلك الأحكام المُسبقة حول اليهود أيّة علاقة بإقصائهم السياسي وبتطور مشاعر مُعاداة-السامية اتجاههم؟

أوّلا هل تمّ فعلا إقصاء اليهود سياسياً؟ هل رغب اليهود فعلا في المُشاركة السياسية، خاصة عند ظهور الدول-الوطنية في أوربا؟ تبحث **آرنت** عن الذي حدث فعلا؟ كيف وصل اليهود لهذا الوضع؟ تبحث في التاريخ وتبدأ بطرح الأسئلة التي تُحرج اليهود والتي تُحرك كل الأحكام المُسبقة حول المسألة اليهودية و مُعاداة-السامية. لم تتوقف **آرنت** هنا ،بل واصلت تناول المسألة اليهودية في أكبر بحث تاريخيّ وانثروبولوجيّ لها هو"أصول التوتاليتارية " حيث شرعت بالبحث في الأرشيف و الاعتماد على الإحصائيات، تعود **آرنت** للتاريخ وتعود للأدب وتعود للسياسة. تقوم بانثروبولوجيا سياسية وتاريخية عندما نقول أنثروبولوجيا أي العودة لعلم الإنسان وكل ما يُساهم في فهم معنى التهوّد في أوروبا القرن العشرين من خلال "الإنسان اليهودي"، نقرأ في النص:

[51] *Ibid,* P.317.

والوطنية والاجتماعية-الاقتصادية أصبح التهوّد "كلما فقد الأصل اليهودي أهميته الدينية) أكثر هوسا. كان اليهود مهوسين، كما يُمكن أن يكون الإنسان مهوساً بعيب أو خاصية ***judéité***(جسدية، وانغمسوا فيه كما يُمكن أن ننغمس في الحياة"[52].

تنتقد **آرنت** الوضع اليهودي من الداخل من خلال البحث عن الأسباب الحقيقية التي جعلت الأحكام المُسبقة حول اليهود مُمكنة و لقد حاولت تفكيك الأحكام المسبقة حول معاداة-السامية، من خلال الطريقة الآرنتية التي تمارسها تقريبا في كل مشاريعها الفكرية:" البحث عن الحقيقة التي غذّت هذه الأحكام المُسبقة:

"إذا كنّا نريد تدمير الأحكام المسبقة، علينا دائما أن نجد أولا تلك الأحكام الموجودة بداخلها، أي مضمون الحقيقة فيها[53]."

تعترف **آرنت** في مجلة (*The review of politics*) أنها كانت ترغب في تقديم "البنى الأولية"* لمعنى السامية ومُعاداة السامية، ممّا وجدته أنثروبولوجيا في الفرد اليهودي و قد أثّرّ اجتماعيا على التواجد اليهودي عبر كل الأوطان وبالتالي أثّرّ سياسيا على وضعهم، وماتت **أرنت** وهي تعتقد انه سيُؤثر كذلك على الدولة التي أقاموها في فلسطين. * إنّ أهمّ حقيقة تخرج بها **آرنت** في قرائتها للأحكام المُسبقة حول معاداة-السامية هو أنّ اليهود يتحملون جزءاً كبيراً من المسؤولية في تطوّرها، فبالإضافة إلى تلك الخاصيّة المتمثلة في" الهوس بالتهوّد"، هناك ثلاثة أسباب رئيسة تقولها **آرنت** في أصول التوتاليتارية:

---

[52] *Ibid,* P.321.

[53] Arendt, Hannah, *Qu'est- ce que la politique*, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Le Seuil, 1995, p.40.

* علما أنّ البنيوية كمنهج بدأ ينتشر بعد ظهور كتاب **كلود لفي ستروس**:"الأسس البنيوية للأبوة" structure élémentaire de la parenté)

* نتناول موقف أرنت من إنشاء دولة إسرائيل في الفصل الثاني

عكس كل الأحكام المسبقة التي تقول إنّ مُعاداة السامية هي نتيجة لغياب مبادئ الدولة-الوطنية من جهة، ولارتفاع التعصب الديني من جهة أخرى فإنّ ما تُلاحظه **آرنت** هو تصاعد معاداة-السامية كلما ازداد تطوّر الدّول-الوطنيّة في أوروبا والأمر يعود إلى مجموعة أسباب، تجرُأ **آرنت** على كتابتها في أوج حساسية اليهود من هذا الموضوع، والتي يمكن اختصارها في أربعة أسباب:

- تكتب **آرنت:**" نذهب إلى التفكير في أنّ مُعاداة-السامية وسيلة جيدة للحفاظ على وحدة الشعب اليهودي54." لد قام اليهود باستغلال فكرة معاداة السامية ودعمها أحياناً فمنذ "المحرقة"*La shoah* وجد اليهود في مُعاداة السامية فكرة قويّة لتوحيد الشعب اليهودي.
  - تكتب:" تفادى الشعب اليهودي (...)كل عمل سياسي لمدة ألفين سنة"[55] .

اقتناع اليهود بشكل عام، أنهم خُلقوا لمهمة ربانيّة فوق هذه الأرض أبعدتهم عن أيّ مُشاركة سياسية في أوطانهم.

- ازداد حقد الآخرين على اليهود بسبب تضاعف ثرواتهم من جهة ورفضهم المُشاركة السياسية في الوطن من جهة أخرى.

أمّا في نصها: آيشمان في القدس" تذهب إلى التشكيك في نزاهة مجالس اليهود عبر أوربا حيث تبحث **آرنت** عن هذه الحقيقة التي جعلت من اليهودي "ضحية العالم"، بل يبدو أن هذه الضحية شاركت بجزء كبير في مصيرها كضحية و أصّرت في بعض المناسبات أن تبقى ضحية، وتجرأُ **آرنت** و تكتب الجملة التي لن يغفرها لها اليهود ولقد حمّلتها إلى الأبد لقب: **"**اليهودية ضد اليهود[56]**"**:

[54]Arendt, Hannah, *Qu'est- ce que la politique*, *op.cit.,* p.328.
[55]*Ibid,* p .329.

[56] في تقديمها لأنا أرنت بعد ظهور كتاب "آيشمان في القدس".1962 سنة « le nouvel observateur" هو ما كتبته مجلة

"الحقيقة هي لو كان الشعب حقا غير منظم ولا يملك اتجاها، كانت تعُمّ الفوضى وتحدث الكثير من المآسي، لكنّ الرقم لن يبلغ أبداً أربعة ونصف إلى ستة ملايين ضحية"[57].

تُلمّح **آرنت** إلى أنّ المحرقة لم تكن ممكنة عملياً لهذه الدرجة، وبهذه الفظاعة لولا تواطؤ من اليهود أنفسهم أو من مجلس اليهود. تُغضب **آرنت** منها كل أصدقائها اليهود، وعلى رأسهم الأب الروحي **بلمفليد** كما تُتهم بالخيانة وعدم مُراعاة شعور اليهود وهم لا يزالون مُتأثرين بالمحرقة (مع أنها تُعتبر هي ذاتها ضحية من ضحايا مُعاداة السامية*)، عليه تُحقق **آرنت** خطوة مُهمّة في تصورها للفكر السياسي ومهمته المتمثلة في ضرورة كشف الحقيقة للجمهور، مهما كانت هذه الحقيقة مُؤلمة، ستعود **آرنت** لهذه الفكرة في محاضراتها حول **كانط** لتقف على اصراره في تجلي الحقيقة السياسية.*publikum*على أهمية الجمهور

- **معاداة ـالسامية في الجزائر:**

تستمر **آرنت** في طرح مسألة الأصول التاريخية لمفهوم معادة-السامية، 1943سنة *contemporary Jewish* من خلال نص "لماذا تمّ إلغاء مرسوم كريميو؟" المنشور في مجلة *record* دائماً لتبيّن أن الأمر ليس بدعة جديدة ولا أداة من أدوات الدعاية النازية فقط، بل إن للمسألة جذور تعود إلى القرن 19 وهو ما يُسمى في التاريخ السياسي والثقافي الفرنسي بقضية دريفيس(*Affaire Dreyfus*) حيث تذهب إلى اعتبار أن إلغاء "مرسوم **كريميو**" *decret(Cremieux*) في الجزائر، ما هو إلاّ شكل من أشكال تأثير قضية **دريفوس** على المعمّرين الفرنسيين في الجزائر.

[57] Adler, Laure, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2005, p466..

* بعد ظهور كتاب آيشمان في القدس ، بدت آرنت أمام الرأي العام الذي روّجت له الصحافة بشكل عام إلى اعتبار آرنت مُدافعة عن النازي آيشمان و ذهبت بعض الصحف الأمريكية إلى التساؤل: هل آرنت نازية؟ وكتبت الصحف الفرنسية عنها: يهودية ضد اليهود. حيث يظهر كيف خلق موقف آرنت ومحاولتها لفهم ما حدث فعلا من خلال اتخاذ موقف علمي مُحايد. موجة من الرفض واللا-تفهم، في فترة يُفسّر فيها أي نقد لليهود بمثابة مشاعر مُعاداة-السامية.

1.5لقد منح مرسوم **كريميو** الجنسية لكل السكان اليهود الذين كانوا يمثلون حوالي بالمائة من السكان الأصليين: "يتمتع بحقوق المواطنين الفرنسيين، من خلال تطبيق مرسوم ، كل اليهود من السكان الأصليين في 1865 جويليا 14) Senatus Consulteمجلس الشيوخ (الأراضي الجزائرية.[58]"

حيث تطرح مسألة تنامي معاداة-السامية في الجزائر، بعد دخول الفرنسيين إليها، تقول **آرنت**:

"منذ قضية دريفوس،لم تهدأ الدعاية لمعادة-السامية في الجزائر ولكن وقعت أعمال شغب دموية في العاصمة عام 1898 و في وهران عام 1925، و كذا في عام 1934 بقسنطينة كان مسموحا بها من قبل الإدارة والشرطة[59]."

أولاّ، لا بدّ من الإشارة إلى طبيعة الفرنسيين المقيمين في الجزائر المُختلفة إلى حدّ بعيد عن طبيعة الفرنسيين المقيمين في فرنسا، حيث يشير المؤرخ **ميشال أنسكي** لهذا الاختلاف :" إنّ الأوربي الجزائري وخاصة الفرنسي المقيم منذ مدّة في الجزائر، يختلف بشكل واضح عن الفرنسي المقيم في فرنسا، لأنه خضع لتأثير عدّة أجناس. إنه جريء جدا ولديه قدرة على التحمل أكثر، إنه الشخص الذي يقرر ما يريد ويعمل جاهداً من أجل حقيق ذلك مهما كانت الصعاب. هناك طبقة المُعمّرين و الأغنياء من السكان الأصليين المُسيطرة على البلد من خلال الثورة والنفوذ، توجد إدارة شمولية، كيدية، روتينية دائماً على استعداد لخدمة مصالح الأقوياء وهي

[58] Ansky, Michel, *Les juifs d'Algérie du décret Crémieux à la libération*, Paris, éditions du centre, 1950. P.37.

[59] Arendt, Hannah, "*Why the Cremieux Decree was abrogated*?" In *Contemporary Jewish record*, April 1943, volume VI , in Bard college archives , New York, p.117.

بلا هوادة مع الضُعفاء. غالباً ما تمّت مُقارنة النظام السياسي والاجتماعي للجزائر بالنظام الاقطاعي وقد كان هناك نصيب من الحقيقة في هذه المُلاحظة "[60].

من خلال طبيعة المعمّرين ولأسباب أخرى سياسية خاصّة، تذهب **آرنت** إلى اعتبار أنّ الفرنسيين استطاعوا أن يُحققوا في الجزائر، ما فشلوا في تحقيقه في فرنسا، أماّ في النسخة الأولى للمقال التي نُشرت في (*Contemporary Jewish record*.) وحملت عنوان:"تاريخ الجزائر وإلغاء مرسوم كريميو" تفتح النص بهذه الجملة أو هذه الحقيقة التاريخية:

"عندما دخل الفرنسيون إلى الجزائر، حاربهم كل السكان من المسلمين بكل قوة، 1830 سنة تُضيف **آرنت** إنّ اليهود لم يرحبوا بالفرنسيين لكن رحبّ بهم حوالي 30.000 يهودي[61]." فقط ولكنهم أعلنوا يوم 6 أوغسطس يوماً وطنياً :" مع أنهم لم يكونوا مقدّرين من قبل الفرنسيين[62]."

لعلّ هذا التصرف من يهود الجزائر، هو تأكيد لتلك الخاصيّة اليهودية والمتمثلة في كون اليهود رفضوا دوماً المُشاركة السياسية لم يشعروا بأنّ هذا البلد هو بلدهم ،مع أنهم يقيمون فيه منذ القرن الثالث عشر ما قبل-المسيح*. لا تضعُ **آرنت** سطراً تحت تلك الخاصيّة التي اشتهر بها اليهود المُتمثلة في اللامبالاة (الأنانية) بما يحدث

---

[60] Ansky, Michel, *Les juifs d'Algérie du décret Crémieux à la libération*, *op.cit.,* p.48.

[61] Hannah Arendt, "The story of Algiers and abrogation of the Cremieux Law", In Contemporary Jewish record, 18 mars 1943, in Bard college archives , New York p.1.

[62] Ibid, p.1.

* يرى المُؤرخ ميشال أونسكي في كتابه يهود الجزائر أنّ المؤرخين لم يتفقوا المؤرخين حول الأصول الحقيقية ليهود شمال إفريقيا يرى البعض أن معظمهم هم البربر وقد تمّ تهويدهم، في حين يرى البعض الآخر أنهم يهود تبربروا، لكن الكل يتفق على انهم سكان آخر ما سقط في يد العرب، حيث أسلم أكثر من اثنا عشرة djeou أصليين أقدم من العرب حيث كانت القبيلة اليهودية-البربرية "جروا" ألف.
Ansky, Michel, *Les juifs d'Algérie du décret Crémieux à la libération*, *op.cit.,* P.19.

Bruno تلك الخاصية التي يذكرها **برينو باور** لغيرهم ، لجيرانهم، لأبناء وطنهم. والتي يعود إليها تلميذه الشاب **كارل ماركس** حول المسألة اليهودية: Bauer[α]

"إنكم أنتم اليهود، أنانيون، تُطالبون بتحرر خاص بكم ولأنفسكم بصفتكم يهود. عليكم أن تتصرفوا بصفتكم ألمان، ومن أجل التحرر السياسي لألمانيا، وبصفتكم أناساً من أجل تحرر الإنسانية "[63].

الواضح في هذا النص أنّ **آرنت** مرّت مرور الكرام أمام حقيقة الحكم المسبق، الذي تشّكل عبر تاريخ اليهود أينما كانوا ألا وهو الأنانية، الخيانة وعدم الوفاء أم أنّ اليهود(يهود الجزائر) لم يشعروا يوماً أنهم مواطنون في بلد أقاموا فيه منذ أكثر من ثلاثين قرن؟ لماذا سكنوا وطناً بعقلية الغجر؟ هل فعلاً لاقتناعهم أنهم خُلقوا لمُهمة ربانية؟

في النص المتعلق بمرسوم كريميو، لا تشير آرنت إلى خاصية اليهود ومسؤوليتهم في تنامي معاداة السامية، كما فعلت لاحقاً في نص "أصول التوتاليتارية" بل كل ما تفعله هو مُحاولة طرح المسألة من وجهة نظر استعمارية فقط، و تعتبر أنّ مرسوم **كريميو**، جاء ليحُلّ مُشكلا سياسياً لفرنسا، لننظر إلى المشهد: خسارة فرنسا في ، تنازل الإمبراطور عن الحُكم وظهور الثورات في 1871حربها ضد ألمانيا سنة الجزائر (ثورة **الشيخ الحداد** و**المقراني** وما تلاهما من حصار لمنطقة جيجل والشمال القسنطيني). لقد وُضع المرسوم الذي سيمنح الجنسية لكل يهود الجزائر في قلب الأزمة الفرنسية. لماذا؟ تعطينا **آرنت** الاجابة في سببين:

[α] « La Question Juive » (1844), texte peu connu et rarement édité, pour les raisons que l'on imagine aisément, que Marx écrivit afin de proposer une solution à la résolution du problème posé par la présence du judaïsme à l'intérieur des sociétés modernes. L'ouvrage de Marx se voulait une réponse à celui, éponyme, de Bruno Bauer, son ancien professeur, mais souhaitait aller plus loin dans l'examen approfondi de ce qu'il en est de l'essence même du judaïsme, n'hésitant pas à mettre en relation l'aliénation et la domestication des peuples et des nations par les puissance mercantiles et usurières, et ce qu'il nommait clairement comme étant la domination universelle de « l'esprit Juif ». voir la préface de MARX Karl, La question juive, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Trambley, http://pages.infinit.net/sociojmt, Paris, La fabrique,2006.

[63] Marx, Karl, la question juive, *op, cit*, p.11.

"كانت الحكومة تعتبر اليهود الجزء الوحيد من الشعب الجزائري الذي يستحق الثقة. كان هذا هو السبب الرئيس الذي جعل حكومة **قمبيتا** GAMBETTA جد متحمسة لكي يتمتع المواطنون اليهود بكامل حقوقهم"[64].

يبدو أنّ المرسوم جاء ليُجازي اليهود على استقبالهم الحار للفرنسيين، لكن هذا ليس سببا سياسياً، بل أُريد لليهود أن يُصبحوا عونا ل38000 فرنسيّ متواجدين في الجزائر في تلك الأوقات الحرجة. هو إذا استرضاء ل 30000 جزائريّا من أصل يهودي حتى يُكوّنوا جبهة واحدة ضد العرب. أي هو شكل سريع لمُضاعفة نسبة الفرنسيين المتواجدين في الجزائر من خلال إدماج الجزء اليهودي، أماّ السبب الثاني:

" والسبب الثاني يكمن في كون اليهود على عكس المسلمين مرتبطين ارتباطا وثيقا بالوطن الأم(فرنسا) من خلال إخوانهم في فرنسا"[65].

لقد ساعد اليهود من الفرنسيين المقيمين في فرنسا والمُتواجدين في المجلس الكنيسي على تقديم ضمانات لإدماج سريع ليهود الجزائر من خلال تغيير الحاخامات المحليين. لقد أصبح اليهود عملة مُهمّة لإحلال التوازن في الجزائر ،بين العرب الغاضبين والفرنسيين المعزولين في بلد لا يعرفون عنه الكثير. إنّ وُجود اليهود في الوسط يُعتبر مكسباً كبيراً لمساعدة المُعمّرين على الشعور براحة أكثر أي بعد تداعيات قضية 1894من خلال تأييد اليهود. طبعاً تغيّر الوضع بعد **دريفوس** التي ساهمت في نشر الأفكار المعادية للسامية في المجتمع الفرنسي **و**هو ما يظهر للوهلة الاولى، أو من خلال القراءة السريعة التي يُقدّمها كل المؤرخين ، و **باكستون** Marrus خاصة الأمريكيّون منهم حيث يقول كلا من **ماريوس**

[64] Arendt, Hannah, *Why the Cremieux Decree was abrogated*? O*p.cit.,* p.117.

[65] *Ibid*. p.117.

أنّ "فيشي هو الذي تلقى الضغوطات من الجزائر وليس العكس[66]." بدأ التفكير في Paxton أكتوبر يُسحب من 11 إلغاء المرسوم من طرف المجلس العسكري بالجزائر وفي اليهود الحق في الحصول على الجنسية الفرنسية، بعد سبعين سنة من تطبيقه*. لكن الأمر الذي خلق أزمة إنسانية واجتماعية حقيقية ليس حرمان اليهود من التجنس، ولكن تداعيات إخراج اليهود من المدارس والوظائف، شهرين فقط بعد تطبيق 1941 لم يبق معلم يهودي يزاول مهنته في التعليم الحكومي، وفي 1940 ديسمبر 19في « القانون: [67]. تَعتبر **آرنت** أنّ إلغاء المرسوم تمّ » لم يتبق إلاّ 2 بالمائة من الأطباء والمحامون والطلبة بطريقة غير قانونية من طرف حكومة **فيشي**. لكن يبدو أنه أثناء إلغاء المرسوم، تغيّرت البُنية الديموغرافية للجزائر، وأصبح اليهود لا يُمثلون نسبة مُهمّة في عدد السكان، إذ تضاعف عدد المعمّرين عشرة مرات أكثر من عدد اليهود:

"أصل مجموع السكان البالغ 7234084 هناك 987252 أوروبي، منهم 853209 كانوا مواطنين فرنسيين. من هذه الأخيرة، يوجد حوالي 100000 يهودي"[68].

لم يعد اليهود يُمثلون قوّة سياسية، ولا حتى معنوية للفرنسيين، ألا يكفي هذا لتغيير الخطة الاستعمارية الفرنسية المُنتهجة في الجزائر، بحيث يتمّ استرضاء العرب هذه المرّة من خلال إلغاء المرسوم وتقديم الشعور بإحلال العدل بين العرب واليهود. ألا يُعتبر التنازل عن المرسوم ورقة سياسية جديدة قدّمتها فرنسا لإعادة إحلال التوازنات في الجزائر وتنميق صورتها الاستعمارية؟

---

[66] Mselati, Henri, *Les juifs d'Algérie sous le régime de Vichy*, Paris, l'Harmattan, 1999, p.7.

* la naturalisation collective des juifs d'Algérie bouleverse leurs univers, les fait de se détacher de la communauté musulmane de ce pays. Recensés sur l'état civil, ils apprennent à lire et à écrire, découvrent l'hygiène, sortent des petits métiers traditionnels pour entrer dans d'autres professions, sans devoir rien renier sortent des petits métiers traditionnels pour entrer dans d'autres professions, sans devoir rien renier de leurs coutumes religieuses ou culinaires. » Benjamin Stora in Mselati, Henri, *Les juifs d'Algérie sous le régime de Vichy*, *op.cit.,* p.8.

[67] *Ibid*,p.7.

[68] Arendt, Hannah, *Why the Crémieux Decree was abrogated*? *Op.cit.,* p.120.

إنّ طرح معاداة-السامية في الجزائر من خلال إلغاء "مرسوم كريميو" الذي تُقدمه لنا **آرنت** أو كما تُقدمه لنا **آرنت** ، لم يكن مُقنعاً لأكثر من سبب: أولاً لأن وضع العرب من الأهالي كان أسوأ بكثير من وضع اليهود، ولو تمّ إلغاء المرسوم لاسترضاء الساخطين من العرب، فإنّ العرب لم يستفيدوا لا من قريب ولا من بعيد بوضع المرسوم أو إلغائه . فقد كان من شأن السكان العرب أن يشعروا بتطور المعادة اتجاههم وبظلمهم أكثر من مرة بوضع هذا المرسوم، فقد كان "الشباب الجزائري"يشعرون بتمييزهم عن الفرنسيين أوّلا وعن اليهود ثانيا، ويحلمون بوضع يُشبه وضع اليهود في الجزائر *. يبدو واضحاً أنّ مصالح فرنسا في الجزائر كانت أهم بكثير من أن تُقاس من خلال أية مشاعر مهما كانت دوافعها سواء ضد-السامية أو ضد العرب.

إنّ الدافع الأول والأخير لوضع المرسوم ثم لإلغائه، هي مصلحة فرنسا أولا وأخيراً. و لقد وُضع المرسوم لكسب اليهود على حساب العرب الغاضبين على فرنسا والمقاتلين من أجل طردها و قد أُلغي لاسترضاء هؤلاء العرب عندما ثاروا مرة أخرى وعندما أصبح اليهود لا يُمثلون شيئاً ذا قيمة سياسية في حسابات فرنسا. ما لم تقله **آرنت** في هذا المقال أو البعد الذي ما لم تأخذه بعين الاعتبار هو أنّ الإمبريالية الفرنسية هي التي كانت تُحرك قرارات فرنسا في الجزائر وليست معاداة-السامية، التي تطورت بعد "قضية **دريفيس**" .

الاستنتاج الذي نخرج به من خلال القضيتين معاً(**دريفيس** و**كريميو**) هو أنّ "قضية دريفيس" قدّمت نموذجاً بامتياز لمعاداة السامية في فرنسا وتطورها لدى بعض الفرنسيين، لكن "قضية مرسوم **كريميو**" لا تُقدّم لنا نموذجا إلاّ لأشكال

* LES JEUNES ALGERIENS " يرى المؤرخ **محمد حربي** انه وبالنسبة للمثقفين الجزائريين او ما يسميه هو ب "الشباب الجزائري" وعندما les indigènes :"فإنّ فرنسة اليهود كانت تمثل لهم نموذجا لكن بالنسبة للمستعمر، فإنّ المجنسين يبقون سكان أصليين . هذا المعطى السلبي دفعهم إلى les indigènesيتزوجون من معلمات فرنسيات، فإن زوجاتهم سيصنفن في خانة السكان الاصليين ضد المستعمر. كيف يمكن الجمع بين الأفكار المرتبطة بالحرية، المُساواة، الأخوة وحقوق الإنسان مع 1789رفع شعارات ثورة الممارسات المبنية على القمع، الاستبداد والتمييز العنصري؟ بدأ هذا التناقض يقف في وجه المستعمر ويُظهرُ شيء فشيء وجهه الحقيقي." لكن ما يُسمى "بالشباب الجزائري" او المعلمون الجزائريون" كان يُمثل نخبة صغيرة من المثقفين الجزائريون الذي كانوا مع المواطنة الفرنسية والتساوي بوضع اليهود. انظر:
Harbi, Mohamed, *culture, politique et conflits*, in *Algerie- France- Islam*, actes du colloque organisé par le Centre français de l'université de Fribourg en BR (Les 27 - 28 octobre 1999, Paris, L'harmattan, 1999, p. 164.

الامبريالية الاستعمارية وهي إن أثبتت شيئاً بخصوص الوضع اليهودي فإنها تبثث شيئاً واحداً وهو مسؤولية اليهود في تطور مشاعر الحقد ضدهم وهو ما ذكرته **آرنت** في نصها حول أصول التوتاليتارية عندما قالت: "ازداد حقد الأخريين على اليهود بسبب تضاعف ثرواتهم من جهة ورفضهم المُشاركة السياسية في الوطن من جهة أخرى. هذا هو التبرير الوحيد الذي نجده لتفسير عدم اندماج اليهود في الجزائر مع أنهم أقدم من سكنها.

أخيراً و على مستوى فكري، ومن خلال نص "تاريخ الجزائر وإلغاء مرسوم كريميو" الذي كُتب سنة 1943، نكتشف كيف تكون العودة لقراءة الحدث التاريخي بكل الدقة التي تستدعيها الطريقة التاريخية، ضرورة لمُمارسة الفكر على الطريقة الآرنتية. تماماً كما كانت العودة لقراءة أحداث سيرة الحياة من خلال بيوغرافيا **رحيل فانهجن** الأساس الذي تشّكل من خلاله فكر **آرنت** في علاقته بالسياسة. في النّصّين يكون الفكر السياسي **لآرنت** عبارة عن فكر من أجل الحدث، ويكون الحدث هو الذي يربط مفهوم السياسة بالعالم وبالواقع وليست السياسة كتصوّر فلسفي أي كما ورثناه داخل تاريخ الفلسفة السياسية، بداية **بأفلاطون**. هذا الميراث الفلسفي السياسي تنتقده **آرنت** وتُحاول تجاوزه من خلال إخراج مفهوم السياسة منه.

فهم المخرج الثاني: من الفلسفة إلى السياسة

- **تمهيد**

تُؤكد **آرنت** أن مفهوم *Was ist Politik ?*[69] في نص ما معنى السياسة؟*

السياسة عرف لحظتين للاختفاء داخل الفلسفة. اللحظة الأولى كانت في الفترة اليونانية حيث أن الفلسفة لم تعط مكانا أو مكانة للسياسة ،إذ أنّ التقليد الإغريقي وتجلى مفهوم الفلسفة، الذي بدأ بموت **سقراط** ،أزّم علاقة الفيلسوف بالمدينة خاصة من خلال مُحاورة فيدون **لأفلاطون** من حيث علاقتها بالموت"فالفلسفة هي أن نتعلّم كيف نموت[70]" وأصبح الخلود لا الحياة هدفاً للفلسفة أما اللحظة الثانية فكانت في العصر الحديث ، من خلال ظهور المفهوم الحديث "للتاريخ". تقول في نفس النص: "

"نجد بدل مفهوم السياسة، بكل الأشكال التي يُمكن فهمه، المفهوم الحديث للتاريخ. إنّ الأحداث السياسية، والحراك السياسيّ اختفيا داخل الحدث التاريخي "[71] .

إذا كانت الأحداث السياسية والحراك السياسي، تركا مكانهما للحدث التاريخي، فهل بقي للسياسة أي معنى؟ هذا هو السؤال الذي تتوقف عنده **آرنت**. تحديد مفهوم السياسة ،خارج تلك الفلسفات السياسية التي تُعتبر بأنها شوّهت

* كان نص " *Was ist Politik* " الذي اقترح عليها كتابة "مُقدمة 1955 سنة Piper مشروع آنا آرنت بعد لقائها بالناشر الألماني بيير إلى السياسة". لكن المشروع لم يصل إلى التحقق . كان من المفروض ان يحمل مجموعة من المقالات هي: الفلسفة والسياسة، ما هي السياسة؟، موقف سقراط. بعد رفض مؤسسة روكفيلر fondation Rockefeller وقام بجمع النصوص كما تركتها آرنت وقام بنشرها على شكل أجزاء. Ursula Ludz الناشر الألماني لتموين البحث ،توقفت عن كتابة المشروع

[69] Arendt Hannah, *Qu'est ce que la politique*, traduction de l'allemand Sylvie Courtine- Denamy,Paris, le seuil, 1995, p.25.

[70] Platon, *Phédon*, p.98.

[71] Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la politique, op. cit., p.60.*

المعنى الحقيقي للسياسة. حاولت **آرنت** أن تقودنا شيئاً فشيئاً إلى معنى السياسة الحقيقي، المُتمثل في الحرية و مكانها الحقيقي المُتمثل في العالم.

"سبب وجود السياسة": "الحُرية:

تقول **آرنت**:"إنّ معنى السياسة هو الحُرية[72]" وتستشهد لتأكيد موقفها هذا بعلاقة البوليس (المدينة اليونانية) بالسياسة:

كانا يُمثلان تقريباً نفس الشيء(...) لم يكن ممكنا أن *polis* " أن تكون حراً وان تسكن المدينة يكون من يسكن المدينة، عبداً يتحمل قيود شخص آخر، ولا عاملاً يدوياً خاضع لحتمية ربح قوت يومه.[73]"

ما تُحاول **آرنت** أن تضع سطراً تحته هو أنّ أصل التفكير في السياسية ، وظهور مفهوم بولتكن*politikon* ارتبط بتنظيم المدينة، حيث أُقصي من هذه المُشاركة كل من العبيد وبرابرة الإمارات الأسيوية. ما تُريد أن تؤكد عليه **آرنت** هو أنّ ما أسسه اليونان سياسياً يتناقض مع ما حاولت أن تُؤسس له الفلسفة السياسية التي بدأت مع **أفلاطون**. ويتجلى الأمر بامتياز، من خلال مفهوم الحرية الذي يظهر في السياسية عندما يختفي في الفلسفة. وهو ما تعود إليه **آرنت** في نص آخر من خلال طرحها للسؤال : ماالحرية؟ تقول:

"إنّ ميراثنا الفلسفي، يُجمعُ تقريباً على أنّ الحُرية تبدأ حيث يغادر الناس مجال الحياة السياسية المسكون بالكثرة ".[74]

---

[72] Arendt Hannah, *Qu'est ce que la politique, op, cit, p.48.*
[73] *Ibid, p..56.*
[74] Arendt, Hannah, *La crise de la culture (Huit exercices* de pensée politique), Paris, Gallimard,1972.p.204.

إنّ مجال التعدد والكثرة الذي يسكنه الناس هو مجال تحقق الحُرية، في حين انّ **آرنت** ترى أن ميراثنا الفلسفي وجد فيه المجال الذي تنتهي فيه الحرية الفلسفية. و ما تفعله **هي** من خلال مجموعة من النصوص هو دائما مُحاولة إخراج مفهوم الحرية من مجموعة من التشويهات، بداية بالتشوّه الفلسفي مرورا بالتشوّه الاجتماعي لتعيده إلى مكانه الطبيعي وهو السياسة.

في نص "ما هي الحُرية؟" المنشور في كتاب "بين الماضي والحاضر" (*between past and future*)[75] سنة 1954، تطرح **آرنت** إشكالية جديدة تتعلّق بمدى تشويه المعنى الاجتماعي للثورة للمعنى السياسي للحرية. وهذا ما ظهر في الأزمنة الحديثة حيث فقدت السياسة معناها الحقيقي المُتمثل في الحُرية، بل اعتبرت التخلُص من السياسة قمة التحرُر ، فما كان يهم الشعب هو الحصول على حكومات تُحافظُ على حياتها وعلى أملاكها حتى تتحرر هي من عبء المُشاركة فيها، وعندما قرر الشعب المُشاركة في الحُكم فلم يكن ذلك بدافع التحرّر من التسلط بل كان: "تحديا لأولئك الذين يتعدون على حياته وأملاكه[76]". في نص آخر "حول الثورة" تذهبُ **آرنت** إلى انتقاد فشل الحرية بعد الثورة والذي تُطلق عليه: "الكنز المفقود" (*le trésor perdu*) ، وتستشهدُ بعبارة رجل الثورة الفرنسية **روبيسبير**:

" سوف نهلك لأنّ في تاريخ البشرية، لم نجد الفترة التي نُؤسسُ فيها للحُرية"[77].

و عليه فإنّ البحث عن تأسيس الحُرية هو ما يُحرك الثورات، وهو كذلك ما تفقدُه الثورة عندما تنتصر ويدخل المضطهدون والفقراء للبحث عن حقوقهم وتغيير وضعهم الاجتماعي، حيث تأخذ الثورة لحظتها منحى اجتماعيّاً وتفقدُ كنزها الحقيقي

---

[75] الترجمة الفرنسية للكتاب اختارت عنوان أزمة الثقافة، عنوان لا يوحي أبداً بمعنى الدروس الثمانية التي تطرح إشكالية الفكر السياسي. في حين أنّ العنوان الأصلي بالانجليزية ما بين الماضي والمُستقبل يُوضح هذه العلاقة الجدلية بين التقليد الفكري السياسي ومستقبله.

[76] Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la liberté* In *La crise de la culture*, traduit par Patrick levy, Paris, Gallimard, 1972, p.195.

[77] Arendt, Hannah*, Essai sur la révolution,* traduit par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967.p.84.

المتمثل في التأسيس للحرية وهذه هي خيبة أمل **روبسبير**، سوف تهلك الثورة عندما تنحرف عن الحُرية وذلك عندما اجتاح الفقراء الميدان السياسي، تقول:

أصبح نقطة تحوُّل ليس sans-culottes"إنّ تحوّل حقوق الإنسان إلى حقوق اللا-مُتسرولين فقط للثورة الفرنسية ولكن لكل الثورات التي لحقت(...) إنه التخلي عن الحُرية تحت ضغط الحاجة "[78]. في نص "ما الثورة" تكون الحُرية هي كنز الثورة المفقود وفي نص "ما السياسة" تكون الحرية هي معنى السياسة، أماّ في نص "ما الحرية" تُصبح الحُريئة سبب وجود السياسة: "سبب وُجود السياسة هُو الحُرية ومجال تعبيرها هو الفعل"[*][79].

كل هذه التعاريف تطرحها **آرنت** لتُوضّح أنّ العلاقة بين السياسة والحرية ليست علاقة وصفية فقط و لكن مجال تجريب الحرية و مجال تمظهرها وحياتها هو أي الفعل[*]. على اعتبار أنّ هناك نقطتين تجعلان من السياسة سببا لوُجود السياسة، الحرية وهما: البراعة والشجاعة.

---

[78] Arendt Hannah*, Essai sur la révolution*, traduit par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, p.85.

[*] تكتب آرنت الكلمة بالفرنسية لا بالانجليزية(اللغة الأصلية للنص). La raison d'être de la liberté كما كتبت العديد من الجمل باللغة الفرنسية في عدّة نصوص مكتوبة بالانجليزية. فاللغة الفرنسية لم تكن غريبة على بيئة آرنت لأن والدتها كانت تجيد اللغة الفرنسية، كما انها طو,رت فرنسيتها بالإقامة في فرنسا لمدة سبع سنين.

[79] Arendt, Hannah, *La crise de la culture(Huit exercices* de pensée politique)*Op.cit., p.*

[*] إن كل الدلالات التي يحملها مفهوم "أكسيون" لدى آرنت واقترانها المُباشر بما تُريده من كلمة السياسة، تُفكرها آرنت داخل السياق اللغوي الإغريقي لكلمة "بوليتيا"πολιτεια التي تترجم عربيا بالدولة أو الجمهورية، ونحن عندما نحاول أن نترجم كلمة أكسيون بالفعل(الحركة،التأثير) فإننا نقوم في الحقيقة بتعزيز المفهوم الأرندي "للسياسة". إنّ المُصطلح نقرأ في لسان العرب:" ساس الأمر سياسةً: قامَ به. قام به ."سياسة" باللغة العربية مُشتق ايثمولوجيا من الفعل ساس أو أسَاسَ أي تحرّك وحرّكه معه، وهذا ما يُفسر الحديث سياسيا عن الحراك السياسي بمعنى التفعيل السياسي. بما أن مصطلح "فعل" عربيا ينتج عنه: الفاعل والمفعول به والمفعول من اجله، نفهم منها مُباشرة أن الفاعل هو المسئول وهو الحُر الذي قام بالفعل الذي أفرز مفعوله على المفعول به والمفعول لأجله وغيرهم من "المفعول بهم ولأجلهم" المُتواجدين في اللغة العربية. إذا عربيا كل فعل بما يحمله من تلقائية و حرية ومسؤولية، أي الفعل الذي لا يُمكن أن يكون بأي شكل من ، هذا الفعل هو المعنى الذي يحمله الأصل "سَاس" والسياسة" وهو ما يُطابق المجهود الآرندي (réaction)الأشكال تفاعلا لشرح مفهوم الاكسيون لديها. كما انه يجعل من القراءة الأرندية التي تنطلق من السياق الغربي والتقليد اليوناني/الأوربي،

تقول **آرنت** في نص "ما الحرية"**:"** نفهم السياسي بمعنى بوليس(المدينة) هدفه هو الاحتفاظ في هذا الوجود بفضاء تكون فيه الحُريّة كبراعة مُمكنة الظهور[80]."

تعتبر **آرنت** أنّ البراعة هي المجال الذي تُصبحُ فيه الحرية واقعاً في هذا العالم. ترجمته بالبراعة، أو المهارة الذي يُمكن « *virtuosité* » تستعيرُ مفهوم **ماكيافيل"** الفنية الراقية، حيث يُشبّه السياسة بالفنون على اختلافها. وإذا كانت حُرية الفنان لا تتجسد إلاّ عندما يعرض أعماله الفنيّة أمام الجمهور، الأمر الذي يتطلب فضاءً للعرض، فضاءً حُرا عموميّاً يعرض فيه أعماله، كذلك تكون السياسة بحاجة لهذا كفعل حُر، كبراعة. الفضاء الحُر حتى تُمارس

أما السبب الثاني فهو "الشجاعة"، تقول **آرنت**: "إن الشجاعة ضرورية، لأن ما يهُم في السياسة ليست الحياة وإنما العالم"[81].

ترى **آرنت** أنّ الإنسان عندما يُفكر في مغادرة "الضمان الآمن لجدران البيت الأربعة"، وأن يقتحم الميدان العامّ، فإن هذا الأمر يتطلب شجاعة، لا لأن الميدان العام يُخبِّئُ لنا الكثير من المخاطر ولكن لأن الخروج إلى الميدان العام يعني أن الفرد لم يعد مُهتما بحياته الشخصية. فما يحدثُ هو أنّ الذات الفردية تفقدُ قيمتها أمام مصلحة "العالم" وبالتالي فإنّ الشجاعة ضرورية لتجعل الإنسان فاعلاً سياسياً، مهتماً بالعالم لا بذاته الصغيرة.

مناسبة حقا للسياق العربي، هذا الأخير لا يحمل مفهوم الجمهورية في جوهره لكنه يحمل ومُحمّل بمفهوم "الفعل/الاكسيون".

[80] Arendt, Hannah, *La crise de la culture(Huit exercices* de pensée politique*), op.cit.,* p.201.
[81] *Ibid*, p.203.

كل هذه المحاولات من **آرنت** لفهم مفهوم الحُريّة كهدف للسياسة و تَمييزه عن أي مفهوم آخر يُمكن أن يقترن بالحريّة، خاصّة حرية التفكير لذا فهي تركّز على البراعة والشّجاعة لأنّ حُريّة الفكر ليست بحاجتهما وعليه كان لابدّ لها من إيجاد مفهوم الحرية الذي يجعل منها سبب وجود السياسة.

إنّ ما تُريده **آرنت** أوّلاً، هو إخراج الحريّة من المفهوم الفلسفي للإرادة الحُرة (*libre arbitre*)، فحرية الإرادة لا علاقة لها بالسياسة أبداً إنّها "... ليست ظاهرة الإرادة." (*libertum arbitum*، حرية الاختيار التي تُقرر بين أمرين واحد) تقول **آرنت** :" لا نتناول هنا جيّد والثاني سيئ."[82]

إنّ حريّة الإرادة في أصلها اليوناني ، عُرفت في الفلسفة اليونانية كما *proérisis* ، **أرسطو** على أنها: "الملكة الأكثر عُلوا والأكثر خصوصية من مُجرد إرادة،(...) إنها عرّفها تتطلب التحرر، وتُمارس على كل ما يخصنا...هكذا يُصبحُ الإنسان هو مبدأ أفعاله"83.

إنّ البادئة (*pro*) تجعل من "حرية الإرادة" ملكة قبلية أي توجد قبل الظهور، وقبل الفعل، أما الحرية السياسية التي تُريد أن تشرحها **آرنت** في أكثر من نص، تختلفُ تماماً عن "الإرادة الحرة" وتتحقق بعد الظهور أي من خلال الأكسيون (الفعل) الذي هو مجال ظهورها لذلك فهي تتطلب الشجاعة والبراعة. ما يحدث في فكر **آرنت** هو أنّ إخراج الحرية من الإرادة الحرة ،هو أول خطوة تخطوها لإخراج السياسة من التقليد الفلسفي ومن الفلسفة السياسية وعليه فإننا نصل معها إلى النتيجة التالية: إنّ المفهوم الفلسفي للحُرية يُعتبرُ في جوهره مفهوماً لا-سياسياً (*a-politique*). لا تتوقف **آرنت** هنا ، بل تريد أن تثبت أنّ هذا المفهوم مُعيقٌ للحريّة.

[82] Arendt, Hannah, *La crise de la culture, op.cit.,* p.196.

[83] Gobry, Ivan, *le vocabulaire grec de la philosophie*, Paris, Ellipses,2010, p.168.

دائما وفي نص "ما الحُرية" تُضيف:" إن القدرة على التحكم في الفعل ليست مسألة حُرية، ليست الحرية متُعلقة بالإرادة، والإرادة ليست من جهتها لكنها مسألة قوة أو ضعف."[84] مسألة متعلقة بالحُرية وإنما هي مسألة قُدرة أي مسألة استطاعة و مسألة كفاءة كذلك. فالفعل حتى يكون حُرا عليه أن يتحرر من الإرادة وتستشهدُ **آرنت** بذلك الصراع الداخلي الذي يُشير إليه الفكر المسيحي لدى كلٍّ من **القديس بول** و**القديس أوغسطين**.

و الصراع بين ما أريد وما أفعل، تُسميه **أرنت** "بالدياليكتيك القاتل". هل يحدث شيء بين اللحظة التي أريد فيها واللحظة التي أقوم بها؟ تستشهد **آرنت** بإجابة **القديس** . تُوصلنا **آرنت** إلى **بول:** " لأنني لا اعرف ماذا أفعل: ولا أفعل ما أريد وأفعل ما أكره"[85] الحدود الفاصلة بين الحُرية والإرادة: إنّ اللحظة التي يختفي فيها هذا الصراع القاتل بين الإرادة والاستطاعة ،هي لحظة "الحُرية" وتعتبر **آرنت** أنّ هذه المفارقة بين الحرية والإرادة، هي الشيء الذي لم تكتشفه الفلسفة اليونانية:

" لو أن الفلسفة اليونانية عرفت إمكانية وجود صراع بين" ما أستطيع" و"ما أريد"، كانت ستفهم حتماً ظاهرة الحُريّة كخاصيّة مُرتبطة بـ"ما-أستطيع"، أو كذلك كان يُمكن تعريفها كلقاء بين "ما-أريد" و "ما-أستطيع" ولم تكن لتفكره كخاصية "ما-أريد" أو ما- سأريد"[86].

إنّ هذا النص -الذي يبدو أنه يُحاول أن يضع سطراً تحت المفهوم المشوّه للحرية داخل النسق الفكري اليوناني- ، يحمل دلالات مُرتبطة بمفهوم الفلسفة السياسية ككل حيث تعود لها **آرنت** في آخر نصوصها "حياة الفكر"، إذ ترى أنّ مسألة الصراع ستُؤثر على مفهوم الفلسفة والفيلسوف.

---

[84] Arendt, Hannah, *La crise de la culture,* op.cit.,p.197.
[85] *Ibid, p.196.*
[86] *Ibid, p..207*

من خلال نص "مُحاكمة سقراط"، يُريد أفلاطون أن يُقنعنا بفكرة أن المعرفة هي أساس كل شيء وأساس الأخلاق كذلك، أي كما تقول **آرنت:**" إنّ الفضيلة عقليّة، يُمكن أن تُدّرس و تعلّم"[87]. بمعنى يكفي أن نعرف كل ما يجبُ معرفته، حتى نتصرف دوماً بالشكل الأخلاقي المُناسب. تداعيات هذه الفكرة لا تتوقف هنا، بل تُؤثر حتى على رجال السياسة ويُصبح الحكام هم "الذين يعرفون." وأفضل من يعرف هو الفيلسوف، وبالتالي هم أفضل من يحكم. إنّ الطريقة التي يتصرف بها الناس تتوقف على معرفتهم، والطريقة التي يحكم بها الحاكم تتوقف على معرفته، وأي فعل يحدث في العالم يتوقف على معرفة مُسبقة، وبالتالي فإنّ السياسة التي هي ميدان الفعل ومجال تمظهره، تُصبح مسألة معرفة وحتى الحرية تكون مسألة إرادة، إرادة تُحدّدها المعرفة. علينا ان ننتبه كيف أنّ الفلسفة السياسية، تُصبح فلسفة لشيء لا علاقة له بالسياسة، هذه هي النتيجة التي توصلنا إليها **آرنت** شيئاً فشيئا حتى نفهم ضرورة تحرير السياسة من التقليد الفلسفي اليوناني وليس من التقليد السياسي اليوناني، لأنّ اليوناني حيث وجدت **آرنت** *politikon* مفهومها للسياسة بقي مرتبطاً بالبولتكن البراعة والشجاعة.

بعدما انتقدت **آرنت** ربط الفلسفة اليونانية لمفهوم الحُرية بالإرادة الحُرة ، تُوّجه نقدها الثاني للفلسفة الحديثة وعلى رأسها **جان جاك روسو**، حيث تمّ ربط مفهوم الحُرية بالسيادة *la souveraineté*

"السيادة " تنازل عن الحُرية:

ترى **آرنت** أن ما خلق سوء فهم، لمفهوم الحرية في الفلسفة السياسية هو ربطها المُباشر بمفهوم "السيادة" وهنا تواجه مفهوم **روسو** للسيادة الذي يعرفها على اعتبارها تعبيرا للإرادة الجماعية يقول:

[87] Ibid .p.208.

"أقول إن السيادة ما هي إلاّ ممارسة الإرادة الجماعية، لا يمكن أبدا أن تنسلخ عنها وأن صاحب السيادة الذي لا يُمكن أن يكون إلاّ كائناً جماعيّا، لا يُمكن أن يُمَثَلَ إلاّ من خلال ذاته"[88].

فإذا كان تحقيق السيادة يمُر حتماً بالاستسلام لضغط الإرادة الجماعية، التي يُمثلها الشعب لدى **روسو**، فهذا ما قد يجعل الفرد أو الأفراد كجماعة تحت رحمة ما تسميه **آرنت** (*L'oppression de la volonté*) ، فالشعب حسب **روسو** باضطهاد الإرادة(يكوّن "جسدا معنوياً واحداً"، ويخلق "أنا واحدةً" حيث تذوب أنا كل فرد في وحدة "الشعب". هذا ما يخلق ما يُسميه **روسو**" الإرادة الجماعية" (*la volonté générale*)، في الوقت نفسه يُؤكد **روسو** على أنّ هذا الذي نُسميه "إرادة جماعية" لا يُمثل مجموع الإرادات الفردية المُمثلة لهذا الشعب بل إنّ "الإرادة الجماعية" هي قضية جديدة لم تكن موجودة من قبل ولا حتى أثناء تجمّع الناس، بل تظهر بعد ذلك لتُحقق السيادة الشعبية.

ترفض **آرنت** نقطتين لدى **روسو** هما: الإرادة الجماعية وتحقيق السيادة كانتصار لحرية الشعب. و لا بد أن نُشير إلى أنّ الانتقادات التي وُجهّت **لروسو** بخصوص "الإرادة الجماعية" كثيرة أشهرها ربّما انتقاد الفيلسوف **كارل روزنكراز** (*Karl Rosenkranz* 1805-1879)، الذي قال بخصوصها إنّها جعلت من المُجتمع السياسي متكوّناً من ذرّات (*atomes*)[89] فقط، لا من ذوات مختلفة وحرّة وعلى ذلك فإنّ نقد **آرنت** يبقى رافضاً لوجود إرادة جماعية وحرية جماعية، ولا يمكن أن توجد ذاتٌ واحدة متكونة من ذرّات، و مِن ثمّة يتحدّد موقف **آرنت** من هذه السيادة وهذه الإرادة الجماعية من خلال هذه الجملة التي نجدها في نص "ما الحرية؟": "إذا أراد الناس أن يكونوا أحرارا. عليهم أن يتنازلوا بالضبط عن السيادة"[90].

[88] Rousseau, Jean- Jacques, *Du contrat social*,3 ;4.p
[89] Cassirer, Ernest, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, pluriel, 2010, p.83.
[90] Ibid, p.214

إنّ السيادة، سيادة الشعب في تناقض كامل مع الحرية، وإذا أراد الشعب أن يبقى حُراً عليه أن يتنازل عن السيادة في سبيل الحُرية الفردية، فإن التناقض الصّارخ بين الحرية الفردية والسّيادة ، يظهر بامتياز في عبارة **روسو** التالية:

"كل من يرفض طاعة الإرادة الجماعية سيكون مُجبراً على ذلك من خلال كل الجسد(المجتمع) : لا يعني شيئاً آخر غير **أننا نفرض** عليه أن يكون حُراً. لأن هذا هو الشرط(...) الذي يضمن براعة ولعبة آلة السياسة"[91].

*On*لا يُمكن لفرد من الشعب أن يحتجّ على الإرادة الشعبية، يقول **روسو** "إننا" نفرض عليه أن يكون حراً ومن يكون هذا "إننا" ؟ من سيمثله؟ من يكون على أرض الواقع؟ من سيفرض عليه بالإكراه أن يكون حراً؟ وكيف سيتحقق هذا الفرض؟ إنّ هذا أننا" *on*، يُزعج أي فكر استوعب فلسفة تاريخ الثورات لأنّ هذا "أننا" قد يكون) في الثورة الفرنسية و قد يكون المضطهدون *les sans-culottes*"لا-مُتسرولون"(في الثورة الجزائرية أو الفقراء في الثورة الصينية أو حتى الإخوان المسلمون في بعض البلدان العربية. إنّ هذا "أننا" لن يعبّر أبدا عن كل شرائح المُجتمع. أكيد سيمثل مجموعة واحدة اكتسحت الساحة السياسية وشكّلت أغلبيةً أصبحت تُمثل ما قد تُسميه **آرنت** "اضطهاد الإرادة الجماعية" في نصها "ما الحرية".

نصل مع **آرنت** في الأخير إلى اعتبار أن ظهور الإرادة الجماعية في ميدان الفلسفة السياسية الحديثة ما هو إلاّ نتيجة من نتائج ربط الحرية بالإرادة الحرة (*libre arbitre*) منذ الفلسفة اليونانية، وعليه نفهم إصرار **آرنت** على وصف التقليد انطلاقاً من اليونان، مروراً بالرومان على أنه تقليد لا-سياسي و الفلسفي الغربي ضد-سياسي. فحتى الرومان ورغم كل المؤسسات السياسية الضخمة التي تمكنوا

[91] Rousseau, *Du contrat social*, In Vargas Yves,« *de la puissance du peuple n°1*», Paris, le temps des cerises, 2010, p.202.

من تأسيسها ،إلا أنهم ربطوا فلسفياً دوما -كما فعل **القديسان أغسطين** و**بول**- الحرية بالإرادة الحرة.

ما تدعونا **آرنت** إلى القيام به، وما تقوم به فعلا من خلال نصوصها الثلاثة : (- ما هي السياسة- ما هي الحرية- حول الثورة) هو أوّلا : هدم لكل الأحكام المسبقة حول السياسة منذ الإغريق لغاية الأزمنة المعاصرة التي تجسّدت من خلال ربط الحُرية بالإرادة الحُرة، حيث تجد أنّ هذا الإرث الفلسفي لا يصلح للسياسة وثانيا: نقد ربط مفهوم الشعب (*Le peuple*) بالسيادة وهو إرث لنفس البنية الفكرية التي كانت موجودة قبل الثورات، خاصة الثورة الفرنسية.

تُحاول **آرنت** أن تفتش عن السبب الذي حدث فعلاً أثناء الثورة، ودفع **بروسو** إلى هذه المفهمة؟ فتجد أنه قد تمّ الشعب كبديل للملك على مستوى الإرادة وبالتالي تعويض سيادة الملك بسيادة الشعب، كما لو كنا قد عوّضنا ذات الملك بذات الشعب وكل الخطأ تجده **آرنت** في منطق التعويض هذا أي تعويض الفراغ الأول بما استُبدل به. إنّ **آرنت** لا تعتبر المسألة بهذه البساطة، فالشعب لا يمكن أن يكون سيدا (*sujet*) بل هو لأنه ليست له إرادة، وهو لا يملك إرادة لأنه ليس ذاتاً(*pluralité*) .تعدد

لا وجود لإرادة جماعية أو إرادة واحدة للشعب كله. ليس هناك "أنا معنوي" كما قال **روسو** يُمثل الشعب كله لأنه جوهريا عبارة عن تعدد إذ يُمكن للإنسان المُفرد أن يكون سيدا ويبقى حرا (الملك) لكن عندما تكون متعددا تستحيل الحرية مع السيادة إذاً، إنّ الحرية في تناقض مع السيادة داخل التعدد، فإذا أراد الشعب أن يكون سيدا، فلن يتحقق له ذلك إلاّ إذا تنازل أفراده عن حريتهم. بل يمكن أن نقول إنّ في البحث عن السيادة قضاء على الحرية وعلى السياسة معاً.

إنّ نقد **آرنت لروسو** هو في الواقع نقد للثورة الفرنسية. إنّ "الإرادة الجماعية" تحمل تداعيات ليس فقط على مُستوى الفلسفة السياسية، بل على المُستوى السياسي والثوريّ أيضاً وهو ما تطرحه في نص "في الثورة":

"عندما كان يتحدث **روبيسبير**، باستمرار عن "الرأي العام"، كان يقصد إجماع الإرادة الجماعية، ولم يكن يُفكر في رأي اتفق عليه الكثيرون من الجمهور"[92].

لقد أثّرّ **روسو** على رجال الثورة الفرنسية وعلى رأسهم **روبيسبير**، لأنّ الإرادة الجماعية، لابدّ أن تتحقق على الساحة السياسية من خلال مفهوم" الرأي العمومي" *opinion publique*، فقد قال **روبيسبير** :"لا بد من إرادة واحدة، لا بدّ أن تكون جمهورية أو ملكية"[93]. إنّ المُشكل الذي كان يُطرح ، والذي تقوله **آرنت** على لسان **جون أدمس** (*Jean Adams*) هو أنّ الفرنسيين لم يستطيعوا أن يتصوروا شيئاً آخر غير الإرادة الواحدة، وكأنهم ضاعوا سياسياً بعد الثورة في غياب السيادة العليا. فقدّم لهم **روسو** بكل حيلة وذكاء، مفهوم "الإرادة الجماعية" لتعويض الإرادة الملكية. إن "الإرادة الجماعية" هي البديل الذي أمكن فهمه واستيعابه بسهولة من طرف **روبيسبير** وبقية رجال الثورة، حيث تمّت ترجمة عبارة: "لا بدّ من "إرادة واحدة" على أرض الواقع الفرنسي للقرن 18 .

لقد اعتبرت **آرنت** أن **روسو** أثّر في الثورة والثُوار، لكن على ما يبدو فإنّ هو ما دفع **بروسو** للبحث عن حلول مفاهيمية تملأ الفراغات الثورة وتطوّر أحداثها القانونية على المُستوى السياسي. إنّ موقف **روسو** يُمثل بامتياز شكلاً من أشكال

[92] Arendt Hannah, *Essai sur la révolution*, traduit par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, p.109.
[93] *Ibid*, p.109.

تدخّل الفلسفة في السياسة، من خلال تقديم حلول عمليّة لمشاكل يطرحها الواقع السياسي.

التعدد لا الشعب:

وهي تُحاول أن تُخرج مفهوم الحرية من الإرادتين الحرة والجماعية، فإنّ **آرنت** توصلنا إلى نتيجة جديدة تتمثل خاصّة في رفضها لمفهوم "الشعب"، فهذا المفهوم لا يظهر تقريباً في كل نصوصها وإذا ظهر فذلك فقط داخل سياق انتقادها لنقرأ العبارة كما كتبتها *Plurality* لأحد المفكرين، فهي تضع مكانه مفهوم "التعدُد" في نصها الأصلي:

"*If **men** wish to be free, it is precisely sovereignty they must renounce*"[94] .

عندما تكتب **آرنت** عبارتها هذه في النص الأصلي، فإنها تستعمل كلمة إنسان في الجمع، بدل استعمال كلمة "شعب" وهو الأمر الذي يتكرر تقريباً في بقية النصوص. فمفهوم "الشعب" ليس جزءا من فكرها السياسيّ، إنها تتجنب كل المُصطلحات التي قد تعيدنا إلى الوحدة مثل: الشعب، المجتمع، الجماعة، الطبقة و إنّ فهم أهمية هذه النقطة بالذات لدى **آرنت**، يسمح لنا .تُفضل أن تتحدث عن التعدد بفهم نقدها الصريح وتجنّبها الواضح وعداوتها لكل النظريات السياسية التي قامت على منطق تحويل الأفراد إلى فئة واحدة، وتحويل تلك الفئة من خلال الفلسفة إلى ذات. سياسياً تكون هذه الذات غير موجودة على الساحة وذلك مهما كانت الإسقاطات الفكرية، والإيديولوجية لتلك الفئة التي تُمثلها. فهي في الواقع ضد تأثيرات فلسفة الذات على الفلسفة السياسية ، منذ **أفلاطون** مروراً **بروسو** ووصولاً إلى **ماركس**.

---

[94] *Arendt Hannah, "What is Freedom?" in Between Past and Future, New York, Penguin Books, 1992 [1977], p. 165.*

من جهة أخرى يبدو لدى **آرنت** أنّ الرفض الصريح لمفهوم "الشعب" مُنافٍ لأيّ سياسة شعبية وشعبوية *politique populaire/ populiste* إذ تعتبر أن مشاركة الشعب في صنع السياسة، هو تحويل لها عن هدفها الأول المتمثل في التأسيس للحرية" إلى أهداف اجتماعية تتمثل خاصّة في محاولة اسعاد الشعب *le bonheur du peuple* إذ تقول **آرنت** في نص "في الثورة" منتقدة . تماما كما حدث مع **روبسبير** تحوّل الدستور من الناطق الرسمي للجمهورية *res publica* إلى الناطق الرسمي للشعب الفرنسي[95] و تجدُ في هذا التحوّل تأثير للمسألة الاجتماعية على المسألة السياسية، وهو المنحى الذي أخذته الثورة وأنتج فكرا من أجل الشعب او سياسة شعبوية *populiste*: نقرأ هذا النص

" إنّ الانتقال من "الجمهورية" إلى "الشعب"، يعني أنّ الوحدة الدائمة للذات السياسية لا تجد ضمانها في المستقبل، داخل المُؤسسات التي كانت فاعلة ومُشتركة بين هذه الشعوب، ولكن في إرادة الشعوب نفسها"[96].

تجد **آرنت** في مسألة الانتقال إلى الشعب شكلاً من أشكال الانتقال إلى اللا-سياسة *non-politique*[*] ، وهذا ما يُمثل بالنسبة لها، أحد أسباب فشل الثورة الفرنسية. فإذا كان الشعب هو من يُمثل الإرادة السياسية، أو هو من "يُريد" سياسياً كما امتلأت شعارات الثورات، خاصّة الثورات العربية مؤخراً بالشعب يُريد" فإنّ هذا الشعب لا يُريد الحرية أولاً، فهو يبحث عن التحرر لبلوغ أهداف تكون في الأخير لا ترتبط بالتأسيس للحرية. فلا يُمكن أن نقول إنّ هناك إرادة سياسية للشعب بسبب تأثير المسألة الاجتماعية على هذه الإرادة. يُمكن أن نقول أن سياسياً وبالنسبة **لآرنت** فإنّ : الشعب لا يُريد: الحُرية وهي تكون بذلك وفية **لسبينوزا** الذي طرح السؤال: لماذا

[95] *"Sous la nouvelle constitution les lois devront être promulguées au nom du peuple français » plutôt que de « la république française* ». Robespierre, dans »Adresse aux Français » cité par Arendt in *Essai sur la révolution*, *op, cit*, p107.

[96] Arendt, Hannah, *Essai sur la révolution* ,op, cit, p108.

[*] تطرح آرنت مسألة نراها مناسبة للمشهد السياسي في الجزائر اليوم، حيث تكون دوما اللجوء إلى الشعب تُلحق بالعودة إلى المسألة الاجتماعية دليل واضح لوجود نوايا لا-سياسية للنظام السياسي الذي يفضل حل بعض المطالب الاجتماعية بشكل سريع ومتسرع في بعض الاحيان. في مُقابل ذلك يُحافظ على الوضع القائم le statut quo ويأخر التغيير السياسي بل الوجود السياسي الحقيقي من خلال التأسيس للحرية.

يُناضل الشعب من أجل عبوديته وكأنها الحرية؟ أو ما وضعه **جيل دولوز** في نصه حول **سبينوزا** تحت اسم: "مازوشية الشعب"، تماما كما تتحدث **آرنت** عن مازوشية اليهود كذلك-دون أن تضع المصطلح المقتبس عن علم النفس- وهم ذاهبون إلى حتفهم ومحافظون على نظامهم وهدوئهم ومتقدمين بخطى ثابتة نحو موتهم.

في نصه "آرنت: الجماهير، الشعب والعالم السياسي".*Yves Vargas*يُؤكده **إيف فاركس**

" تتساءل **آرنت** إذا لم يكن صحيحا التشكيك في كون هذا اللجوء إلى الشعب، يبرره وجود نوايا - وبشكل متناقض- لا-سياسية حيث ترغب في إثبات ذلك من خلال تحليلها للثورة الفرنسية"[97].

لو دفعنا بفكرة **آرنت** المتمثلة في رفضها لمفهوم الشعب، أبعد من هذا قليلا، وبحثنا عن تداعياتها على مستوى الفلسفة السياسية، سنجد أنّ هذه النقطة بالذات ستُساهمُ في تحوّل الفلسفة السياسية إلى فلسفة للتاريخ، وهو الأمر الذي تنتقده **آرنت** بشكل صريح في الأزمنة الحديثة وتُؤكد هذا الأمر فيما بعد، عندما تنتقد **كارل ماركس** حيث تقول عن مفكر الثورات في نصها ما الثورة:

"إنّ **كارل ماركس**، أكبر مُنظّر لم تعرف الثورات مثله اهتم بالتاريخ أكثر من السياسة، ولهذا السبب أهمل تقريباً و تماماً النوايا الأولى لرجال الثورة المُتمثلة في تأسيس الحُرية، وركزّ اهتمامه بشكل حصري حول التطوّر الموضوعي لسير أحداث الثورة "[98].

تنتقد **آرنت** الفلسفة الحديثة التي ورغم عودتها لميدان الشؤون الإنسانية (السياسة) إلاّ أن الفلسفة السياسية لم تزدهر داخلها إلاّ كفلسفة للتاريخ وهذه اللحظة مثّلت النسيان الثاني للسياسة داخل الفلسفة أي بعد النسيان الأوّل لدى اليونان وعلى رغم من رفضها لما حدث في الأزمنة الحديثة من تحوير للفلسفة السياسية إلى فلسفة

[97] Vargas Yves et autres, *De la puissance du peuple*, *la démocratie de Platon à Rawls*, Pantin, Le temps des cerises, 2007, p.344.
[98] Arendt Hannah*, Essai sur la révolution*, *op.cit.,* p.85.

تاريخ ،بداية **بروسو** وصولاً إلى **ماركس** إلاّ أن **آرنت** تجد مرجعيتها في تعريف الحرية و بإثبات العلاقة الوظيفية بين الحرية والسياسية لدى فيلسوف حديث وهو **سبينوزا.**

إنّ **سبينوزا** يُعتبر أوّل من استعمل مفهوم "التعدد" تقريباً، و الذي تُرجم بـ *multitude* في النسخة الفرنسية من نصه"أطروحة حول السلطات اللاهوتية والسياسية": وذلك للتعبير عن ما يُسمى بشكل دارج الشعب، فقد كان أوّل من رفض وبقوة فكرة اضطهاد الجماعة للفرد باسم الدفاع عن حريته، حيث يعتبر أنّ هدف المُؤسسة السياسية أياً كانت نوعية هذه المُؤسسة هو تحرير الفرد من الخوف والاضطهاد والخضوع لرأي الآخرين، هذا ما يدافع عنه **سبينوزا** في نصه"أطروحة حول السلطات اللاهوتية والسياسية":

" إن الهدف الحقيقي لخلق نظام سياسي ليست السيطرة، ولا اضطهاد الأشخاص ولا خضوعهم لعبودية أي أحد، هدفنا هو تحرير الفرد من الخوف(...) باختصار إنّ هدف التنظيم في المُجتمع، هو الحرية[99]."

إنّ ما يظهر في النص ليس فقط أن **آرنت** تتبنى النظرية السياسية المعادية للشعب مثل **سبينوزا،** بل تتبنى كذلك مفهومه للسياسة إذ أنّ "سبب وجود السياسة" هو الحرية سواء عند **سبينوزا** أو عند **آرنت،** لكن يبقى المُشكل مع **سبينوزا** حسب **آرنت** أنه لم يُؤسس من خلال مفهوم الحرية لفكر سياسي، بل بقي مفهوماً فلسفياً حيث تعود لتنتقد مفهوم الحرية الفلسفية* **لسبينوزا** في مُحاضراتها حول **كانط.**

[99] Spinoza, *traité théologique et politique*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p.899.

* في الفصل الثالث نتوقف عند المقارنة التي تجريها أرنت بين كانط وسبينوزا.

بعدما أوضحت **آرنت** كل الالتباسات الموجودة حول مفهوم الحرية منذ الإغريق وذلك في مُحاولتها لتحرير مفهوم الحريةّ من تقليد الفلسفة السياسية، كان عليها أن تجد مفهوم الحُرية المُناسب لمفهومها للسياسة والذي يُمثل حقاً سبب وُجودها. إلى حد الآن نعلم ما لا يجب أن تكونه الحرية، فما الذي يجب أن تكونه إذاً ؟ما هو المعنى الحقيقي للحريّة؟

في نص "ما الحرية"، تعود **آرنت** إلى **أوغسطين** لتعريف الحُرية من خلال مفهوم البدء: "أن الإله قد خلق الإنسان بهدف تقديم للعالم مَلَكَة البدء: **الحرية**"[100] لتقول هي بدورها: "لأنه بدء، فإنّ الإنسان بإمكانه أن يبدأ، أن نكون إنسانا وأن نكون حراً يُعتبر نفس الشيء"[101].

إنّ الحُرية هي البدء (*le commencement*) فكل إنسان عندما يبدأ في الحياة، يبدأ معه شيء جديد في الوجود. يبدأ شيء لم يكن له وجود من قبل فالإنسان يولد ليبدأ، "بل يولد ليُقحم في العالم مَلَكَة "البدء[102]". نصل مع **آرنت** إلى أنّ الإنسان هو البد، كما أنّ ليست الحرية هي إرادة (*l'initium*) المُبادرة (الحُرية هي العفوية الخالصة، هي القيام بشيء ولكن القيام بشيء انطلاقا من لا شيء أي بعفوية خالصة. لهذا عندما تقول **آرنت** إنّ الفعل السياسي هو فعل حُر، تقصد انه يبدأ بهذه العفوية الخالصة أي أنه ليس "تفاعلا" « *une réaction* ». ولا يمكن أن يكون ردة فعل

من خلال هذه العلاقة الثلاثية بين: السياسة، الفعل، الحرية ، يتحدّد مفهوم السياسة لدى **آرنت** دون أن نغفل أهم ميزة وهي كونه مفهوم لا-فلسفي، أي خارج التقليد الفلسفي اليوناني ولا نتمكن من فهمه إلاّ إذا حاولنا تفكيره مع **آرنت** خارج هذا السياق ومنه نصل مع **آرنت** إلى هذه النتيجة الثانية: إذا كانت العفوية الخالصة هي التي تُحرك الفعل السياسي فلن نتفاجئ إذاً إذا ما أصبح ميدان السياسة هو ميدان

---

[100] Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, op.cit., p.217.
[101] *Ibid*, p217.
[102] *Ibidem*.

اللا-مُتوقع وميدان المفاجآت، بل هو ميدان المُعجزات لأنه ميدان تلك العفوية المُطلقة التي تُسميها: الحُرية. لنقرأ هذا النص من مُقدمة كتاب "بين الماضي والمُستقبل.":

" إنّ رجال المُقاومة الأوربية لم يكونوا أول ولا آخر من يفقد كنزه. إنّ تاريخ الثورات –منذ صيف ببودابيست- أي ما يُمثل التاريخ الأكثر 1956 بباريس وخريف 1789 بفيلادلفيا وصيف 1776 حميمية للعصر الحديث، يُمكن أن يحكى على شكل حكاية أسطورة كنز لا يعيش طويلاً، يظهر فجأة و دون توقعثم يختفي من جديد في ظروف غامضة، كما لو كان جنيةُ من سراب " [103].

إنّ النص الذي أمامنا هو تعليق من **آرنت** على عبارة الشاعر الفرنسي **رونيه شار** *René Char* وهو يقول: " إذا تغيرت، اعلم أنني سأضطر لقطع نُكهة هذه السنين الجوهرية، أرمي بكنزي بهدوء بعيدا عني".[104] تعتبر **آرنت** أن الشاعر الفرنسي توّقع أنّ والثورة لم تنته بعد. لقد كتب مع أنّ المعارك كانت لا تزال ضارية الكنز سيُفقد، **رونيه شار** رثاءه لكنزه المفقود أثناء الثورة. إنّ هذا الكنز هو ما تفقدهُ كل الثورات تقريباً، سواء في فرنسا أو في المجر و تفقده لا محالة كل الثورات القادمة. كيف تُسمي **آرنت** هذا الكنز ؟

تعتبر **آرنت** أن هذا الكنز هو ما سماه الأمريكيون "السعادة العامّة" *bonheur public)* وسمّاه الفرنسيون "الحرية العامّة" (*liberté publique*) إنه شيء يظهر مثل مرجانة البحر، يظهر كالسراب بعد الثورة. دون أن يتجسّد بشكل مادي على أرض الواقع. يراهُ الثوار وكل من شارك من قريب أو من بعيد في الوصول بالثورة إلى طموحها. سيُمسكك الثوار بكنزهم في لحظة سعادة ونشوة وحرية، لحظة لن

[103] Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, op.cit., p.13.
[104] *Ibidem*.

تطول و ذلك بسبب عبّر عنه **رونيه شار**:" أنّ ميراثنا لم يُسبق بأية وصيّة"[105]. فالكنز الموروث لم تترك معه وصيّة ترشدنا إلى كيفية استغلاله والحفاظ عليه. ما تريد أن توصلنا إليه **آرنت** ،هو أنّ الثورة تبدأ كالمُعجزة وتنتهي كالسراب.

إنّ للحرية بريقاً فتّاناً يُحرّك القلوب ويُشعلُ الثورات، دون سابق إنذار. ثم يفتحُ الباب واسعاً أمام إمكانيات جديدة وآفاق واسعة وأحلام وطموحات كبيرة، لكن هذا البريق سيكون وللأسف كنزاً يفقدُه الثوار في اللحظة التي يبحثون فيها عن السيادة، سيادة الشُعب تُفقد الحرية. في اللحظة التي يُغادر فيها "ميادين التحرير"، حيث انتصرت إرادة الشُعوب هي نفس اللحظة التي ينطفئ فيها بريق حُريتها حيث تظهر حسابات جديدة قد لا تتعلّق بالحرية. إنها حسابات اجتماعية مرتبطة بحل مشاكل الفقر والفقراء، ظهور نخب سياسية تكوّن الأغلبية وتُصادر ما حققته الثورة من حريات وتستغل هذا البريق لخدمة مصالحها. يضيعُ الناس في البحث عن الحلول السياسية لتعويض ما تمّ إسقاطه. كل ثورة ولأنها لا تملك وصية ،تنتهي بخيبة أمل، تُضيّعُ أول ما تُضيع الحرية. ولأنهم يضيّعون الحرية كسبب لوجود السياسة، فإن الثوار سيضيعون ويضُيّعون كنزهم وبما أنّ الحرية هي البدء فهم مُطالبون بالمحافظة عليها، والدفاع عن كل الحريات، وحدها الحرية تضمن لهم القدرة على بدء شيء جديد، نظام مُختلف لا يُشبه ما عرفوه من قبل، وإلاّ فمحكومٌ عليهم بتكرار الأنظمة التي دفعوا الغالي من أجل أن ترحل. بسبب هذه القراءة للثورة، والثوار فإنّ الحرية تكون سبب وجود السياسة عند **آرنت.**

إنّ الحرية بدءٌ ولأنها بدء، فلن تتحقق إلاّ من خلال الفعل، بل ولن تتحقق إلاّ أثناء الفعل، لذلك تقول **آرنت**: "أن نكون أحراراً و أن نكون في الفعل هو نفس الشيء"[106].

إنّ الناس وحسب الطرح الآرنتي، أحرار ماداموا في حالة فعل، فالحرية لن تحدث قبل الفعل ولن تحدث بعد الفعل، تحدث فقط أثناء الفعل وعندما تقول **آرنت** "فعل"،

[105] Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, op.cit., p.12
[106] *Ibid,* p.217.

فإنها في الواقع تقصد فقط الفعل السياسي. فكل فعل هو فعل سياسي، وكل فعل سياسي هو مجال تمظهر الحرية. فلا يمكن أن **نُريد** الحُرية بل كل ما يمكننا هو أن وعندما نفعل انطلاقاً من مبادرتنا الخاصّة فإننا نفعل بحرية بل (On agit)**نفعل** ونكون في الحرية وعندما نتوقف عن الفعل تتوقف الحُرية:

خُلاصة القول، إنّ الحُرية لدى **آرنت** ليست الإرادة الحرة، وليست السيادة. إنّ الحرية فعلٌ يكون عليه الفرد عندما يخرج للعالم للبحث عن البراعة، ويصبح العالم همّه وليست ذاته الخاصّة بفضل الشجاعة، لكل هذه الأسباب كذلك، تكون الحرية عند **آرنت** هي سبب وجود السياسة.

دائماً في مُهمّة إخراج مفهوم السياسة من التأثيرات السلبية للتقليد الفلسفي، ومن خلال النص، الذي يُمثل بداية تشّكل النظرية السياسية **لآرنت**: "وضعية الإنسان"*the human condition* . تنتقل **آرنت** بعد مفهوم الحُرية إلى مفهوم آخر هو: الفعل- *action* مُحاولة إخراجه من كل الالتباسات التي يُمكن أن تُفرق بين ما هو لاكسيون- *bios*- سياسيّ وما هو لا-سياسي، لذلك فهي تعود لمفهوم البيوس-بولتكس- *politikos* - الحياة-السياسية. ذلك المفهوم، الذي ظهر في فلسفة **أرسطو** لكنه قديم قدم التقليد السياسي الغربي. لقد تُرجم المفهوم لدى الرومان وفي الفلسفة المسيحية بـ "-الحياة-العملية، إلاّ أنّ **آرنت** تُنبهنا لشيء و هو أنّ ما حدث *vita-activa* الفيتا-أكتيفا - كان أكثر من ترجمة للمفهوم من البيوس-بولتكس إلى الفيتا-أكتيفا.

الفيتا- أكتيفا و العالم:

تقول **آرنت**: "إنّ عبارة فيتا-أكتيفا فقدت معناها السياسي على وجه التحديد لتُعبّر عن كل شكل من أشكال المُشاركة الفعّالة في شؤون العالم"[107].

إنّ البيوس بوليتكس، الذي كان يعني الميدان الوحيد للشؤون الإنسانية المتمثل في أي الفعل السياسي وفقط، أصبح يُمثل مع الفيتا-أكتيفا الحالات ***praxis***البركسيس، - ***Labor***الثلاث المُرتبطة بالشُغل التي يوجد عليها الإنسان في هذه الحياة: العمل تُفّرق **آرنت** بين المفاهيم الثلاثة انطلاقا من ***Action***.- الفعل- ***work***التتحيف[108] علاقتها بمفهوم العالم، فالعلاقة بالعالم هي التي تحكم إن كانت سياسية، لا-سياسية أو ضد-سياسية.

Luckحتى تُفرق بين العمل و التتحيف فإنّ **آرنت** تعتمدُ على تعريف **جون لوك** **:** "عمل جسدنا وتُحفة أيدينا[109]" ، فالعمل يستثمر كل الجسد ،لأنه يتطلب مجهودا ***Jean*** عضليا كاملا .أما "التتحيف" فيستثمر اليدين اللتين تصنعان العالم و تصنعان في العالم و تصنعان للعالم، فالفرق بين العمل و"التتحيف" هي هذه العلاقة بالعالم فهي العامل موجود خارج العالم، وهي تعني أنه . "الحيوان-العامل خارج العالم[110]." تقول: خارج الإطار السياسي الذي حدّده الإغريق، انطلاقاً من الحرية. أن نكون في وأن نكون مُتحررين من حتمية العمل من أجل ربح القوت، يُمثل "***polis***المدينة " الشيء نفسه ، فالعبيد والعمال الذين لم يتحرروا من مشقة ضمان عيشهم. ليسوا وهو ما تعتبره **آرنت** خارج العالم. في حين أن "***polis*** مواطنين فهم يُعتبرون خارج التتحيف و الحرفي يوجدان في العالم، لأنه لا يعمل ليأكل (فقط) بل يعمل ليصنع

---

[107] Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, traduit par Georges Fradier, Paris, calmann-levy, 1983.p.49.

[108] لترجمة المفاهيم الثلاث، حاولنا أن نقترب قدر المُستطاع من المفاهيم الآرنتية كما قارنتها هي نفسها باللغتين الانجليزية التي تعني العمل من أجل تحقيق ŒUVRER الذي تُرجم باللغة الفرنسية إلى WORKوالفرنسية.وقد اخترنا التتحيف لترجمة فعل الفرنسي.œuvre d'artوخلق شيء جديد. حيث يبدو انّ كلمة تتحيف الأكثر مناسبة لان التحفة الفنية هي ترجمة ل

[109] Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne, op.cit., p.89.*

[110] [110] Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne, Op.cit.*, p.167.

ليخلق ليُضيف شيئاً لم يكن موجوداً، شيئاً لا للاستهلاك السريع، ولكن شيء يبقى في العالم[111]. إنّ المتحف مع وجوده في العالم، إلاّ أنه لا يهتم بمصير الآخرين، ولا بمصير العالم. لكن يظهر الفعل بمثابة الوحيد الذي يُحقق للإنسان إمكانية الوُجود في العالم وللعالم. تقول **آرنت:** " بالمعنى العام الفعل agirإجراء،كما يُبيّنه الفعل الإغريقي archein. "[112] بداية ، أي قيادة وبالتالي الحُكم

وبذلك تكون "الاكسيون" أو "الفعل" مُتجاوزة لفعلي العمل و التتحيف حيث تظهر قيمة الفعل الذي يجعل صاحبه مُحفزاً بفضل وجود الآخرين ،فهو ليس موجودا لذلك فالعلاقة بالعالم تُحدد الدرجات في العالم فحسب، بل هو من العالم كذلك، , لا يمكن أن يحمل أيّ دلالة سياسية ولا *labor* السياسية لهذه الأفعال الثلاثة : العمل يُشارك في خلق أيّ شيء من شأنه أن يُساهم في تغيير شيء ما، فهو ضد-سياسي *anti-politique* ، في حين أن التتحيف تكون له دلالات سياسية من خلال المُشاركة *anti-*مع أنه ليس ضد-سياسي *a-politique* -في العالم، لكنه ليس سياسياً ويجعلُهُ وبالتالي وحده الفعل يكون سياسياً لأنه يُقحم الإنسان في العالم*politique* مسؤولاً عن العالم ومنتجاً للعالم.ما يُمكن أن نستنتجه من هذه الإسقاطات لفعل في دلالاته السياسية اليونانية على مفهوم السياسية كما تتبناه *archein* اكسيون **آرنت،** هو أن المدينة أصبحت تتمثل في "العالم". لننتبه أن ما فكّرهُ الإغريق للمدينة تُفكرهُ **آرنت** للعالم. إنّ ما حققته **آرنت** من خلال تمييزها بين الأفعال الثلاثة هو التأكيد على طبيعة الفعل السياسيّ، وارتباطه الجوهري بالحُريّة: فلا التتحيف ولا العمل يُعتبران فعليْن حُرّيْن لدى **آرنت.**

[111] يُعتبر هذا الفرق هو الفكرة الأساسية الذي تبني عليها آرنت نقدها **لكارل ماركس** ، فحسب آرنت فمجتمع العمال كما تصوره **ماركس،** مُتكوّن من مجموعة كائنات موجودة خارج العالم لا يُمكن ان تكون في السياسة.

[112] Arendt Hannah, *La condition de l'homme moderne ,op.cit.,* p.233.

إنّ ما يُضفي شيئاً من الاستمرارية والاكتمال على عمل **آرنت** لإخراج مفهوم السياسة من التقليد الفلسفي بشكل عامّ، واليونانيّ على وجه الخصوص، يتحقق أخيرا الذي *immortalité*ومن خلال المقابلة الأخيرة التي تقوم بها بين مفهوم الخلود يتجلى أكثر في الفلسفة من خلال مفهوم الموت كأساس للتصور الأفلاطوني للفلسفة، كأساس لمفهوم السياسة.،تقول **آرنت:** *natalité*ومفهوم "الولادة "

"إنّ المُعجزة التي تُنقذُ العالم، وميدان الشؤون الإنسانية من الخراب العادي، تكون "طبيعية"، في الأخير هي فعل" الولادة"،الذي تتجذّرُ فيه أنطولوجياً ملكة الفعل"[113].

تُعتبر الولادة هي الفعل الذي يُمثل وبامتياز البدء، إذا كانت الأكسيون_تحافظ على العالم وتُنتجه في نفس الوقت فإنّ الولادة التي تُقابلُ الموت والخلود هي أكبر مُعجزة سياسية، يمكن أن تتجلى من خلالها ملكة الأكسيون وجودياً وواقعياً.

وهنا تُوصلنا **آرنت،** أخيراً إلى هدفها الأول وهو إثبات أنّ الجمع بين الفلسفة والسياسة هو جمع بين الأضداد. عندما نقول فلسفة سياسية تماما كما لو قلنا "الموت و الولادة" أو حتى "الأسود والأبيض" وكأننا إذا قلنا فلسفة سياسية سنجدنا أمام طباق لُغوي. أخيراً تتأكدّ لدى **آرنت** استحالة علاقة السياسة بالفلسفة من خلال ما يُسمى بالفلسفة السياسية. ففي نص "ما السياسة"، تذكر **آرنت** السببين الرئيسين اللذيْن يمنعان وجود السياسة داخل الفلسفة.

- **الفلسفة *والزون-بولتكن*:**

zoon πολίτικον « ζοονتعود **آرنت** إلى مفهوم **أرسطو** الزون-بوليتكن *politikon*:عندما قال

[113] Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, *op.cit.,* .p.32.

" إنّ الإنسان بطبيعته حيوان سياسي، إنّ الذي يوجد خارج المدينة (...) يكون إمّا كائناً مُنحطاً وإماّ كائناً فوق-البشر،لذلك يبدو واضحاً أنّ الإنسان حيوان سياسي أكثر من أي حيوان قطيعي لأنه، وكما قلنا، الطبيعة لا تفعل الأشياء عبثاًحيث وحدهُ الإنسان من بين كل الحيوانات من يملكُ اللُغة. "[114]

ترى **آرنت** ، قارئة بذلك **أرسطو** أنّ :"السياسة تُولد في الفضاء الذي يوجد بين الناس"[115] فلا حياة للإنسان خارج المدينة، فالإنسان الحرّ والكامل خلق بكل الإمكانات التي تُهيئه للعيش في المدينة .أمّا الذي يعيش خارج المدينة يكون- حسب **أرسطو**- إماّ من العبيد أو من البرابرة أو يكون من الآلهة غير أنّ الطرح الفلسفي للإنسان، فقد تمّ باعتباره كائناً واحداً مُنفرداً، في حين أن التعدُد هو الحقيقة الواقعية الوحيدة التي يجب أن تُؤخذ بعين الاعتبار لفهم الوجود الإنساني.

، *Polybius* اليوناني **بوليبيوس** في نص"في الثورة"تعود **آرنت** إلى المؤرخ بين اليونان *The Histories* لتوضّح المُقارنة التي يقيمها هذا الأخير في كتابه التاريخ والرومان، إذ يُوضح أنّ الرومان وعكس اليونان عُرفوا بتثقيف الشباب حتى يكونوا تعتبر **آرنت** أنّ اليونان لم يعرفوا الشعور بالاستمرارية كما .جديرين بأسلافهم[116] عرفه الرومان. وغياب هذا الشعور، أي الشعور بتعاقب الأجيال، جعل من قابلية التغيير في الشؤون الإنسانية تجري من دون تخفيف او سلوى عند اليونان[117]. إنّ تأثير هذه الخاصيّة اليونانية بدا واضحاً على العلاقة السيئة مع ميدان السياسة: إنّ هذا

[114] Aristote, *politique*, Paris, Gallimard, Année2011 , p.56.
[115] Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la politique*, *op.cit*., p.33.
[116]Polybius, *The Histories*, VI,9.5, and XXXI,23-5.1.in، ترجمة عطا عبد الوهاب، **في الثورة**، آرنت حنة، بيروت، المُنظمة العربية للترجمة، 2008، ص37 .
[117] بيروت، المُنظمة العربية للترجمة، 2008، ص37. آرنت حنة، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب،

هو الذي أقنع الفلاسفة الإغريق أنّهم ليسوا بحاجة إلى اخذ ميدان الشؤون البشرية مأخذ الجد، و إن على البشر أن يتجنبوا الإضفاء على هذا الميدان وقاراً لا يستحقه أبداً"[118].

إنّ قيمة هذا النقد الذي تجريه **آرنت** إزاء الإغريق هو ما يُعزّز سبب اختفاء وعدم بروزها كظاهرة تستحق التفكير *natalité*تلك المُعجزة التي سمتها الولادة والانشغال ،في حين أنها تُمثل أكثر ما تُمثل ميدان السياسة. فاليونان عرفوا تعاقب الأجيال دون أن يُغيّر ذلك شيئاً من شؤونهم الحياتية، فالشيء الوحيد الجديد الذي كان يشعر به اليونان هو أنّ الناس يولدون، لكنهم يولدون في نفس المشهد الطبيعي والتاريخي، وكأنّه جيلٌ واحدُ يستمر طيلة قرون، وهو شكل من أشكال الشعور ببطء مُختلفة ولعلّ هذا الشعور *temporalité* مرور الزمن، وهو كذلك ما يُعطي زمانية بأنّ الزمن يكادُ يتوقف هو ما يجعل من الولادة حدثاً سطحياً لا يستحق التوقف ولا التفلسف.

تُقدم لنا **آرنت** في نص "ما السياسة" السبب الثاني الذي تسبّب في العُقم السياسي للفلسفة ألا وهو التفكير في الإنسان لا الناس، تُسميه **آرنت** بالتمثل التوحيدي)*monothéiste* (للإنسان، تقول:

"بالنسبة لكل فكر علمي، سواء في البيولوجيا أو علم نفس، الفلسفة أو الثيولوجيا وحده الإنسان موجود"[119].

إن التمثل التوحيدي للإنسان شمل الفلسفة، وبعدها العُلوم كلها التي تهتم بالإنسان، فلا الفلسفة يُمكن لميدان السياسة الذي هو ميدان الكثرة والتعدُد أن يرى النور في كأرض للا-تعدُد. إنّ ما يستدرجنا إليه تفكيرنا ونحن نتتبع فهم **آرنت** للمسألة

[118] *Ibidem*.
[119] *Ibid, p.31.*

والاستحالة التي يُوقفنا عندها مفهومها هو: كيف أدارت الفلسفة ظهرها للسياسة في أرض اليونان، أين ظهر مفهوم للإنسان هو مفهوم الزون-بولتكن؟

ما يبدو جلياً هو أن **أرسطو** يُشّكلُ استثناء بالنسبة **لآرنت** في الفلسفة اليونانية مُقارنة **بأفلاطون** من خلال فكر قريب من ميدان الشؤون الإنسانية، لكن عندما تعود لتطرح مُشكل عدم وجود فلسفة سياسية، فإنّها تضعُ الفيلسوفين في فكرة واحدة وهي عدم وجود اهتمام حقيقي منهما إزاء الفلسفة. حيث أنّ **آرنت** تعود في نصها "حياة الفكر" *la vie de l'esprit* إلى اعتبار **أرسطو** هو المؤسس الحقيقي لمرحلة الهروب من العالم*monde* نحو الذات *moi* ، حيث بدأ الفيلسوف يشعر حقيقة بعدم مسؤوليته عن المدينة. وقد يكون الأمر عادياً بعدم شعور أرسطو بمسؤوليته حيال أثينا لأنه ورغم حضور العلمي الواسع من خلال تأسيسه لليسي إلا انه كان سياسيا في وضع "الغريب" لأنه كان مقدونياً وبالتالي كان ممنوعا من المشاركة في الشؤون العامّة وفق قوانين أثينا الديمقراطية التي تمنع الغرباء من المشاركة في السياسة .

ما تقوم به **آرنت** انطلاقاً من مفهوم **أرسطو** الزون-بولتكن هو مُحاولة تطوير مفهوم الفضاء السياسي، على اعتبار أنّ الإشكال السياسي يتمثل في كيفية تحويل هذا التعدد الطبيعي الأول إلى تعدد سياسي حقيقي يُنتج عالماً سياسياً.

- **الفعل يبدأ ويبدو:**

تتحدد خاصّية الفعل السياسي لدى **آرنت** من خلال الحُرية، فهو **يبدأ** دون مقدّمات ودون دوافع. يبدأ بكل عفوية وبكل تلقائية وفي الوقت نفسه، ولأنه فعل براعة فإنه موجود في العالم و للعالم وعليه أن **يبدو** و يظهر للآخرين، لذا فهو

* نتطرق إلى العلاقة بين الذات والعالم من خلال النظرية السايسية لآرنت

بحاجة إلى فضاء. تُسمي **آرنت** هذا الفضاء بفضاء الظهور**.** ما طبيعة هذا الفضاء، فضاء الولادة والبدء والمُبادرة والحرية أي الفضاء السياسي؟ تقول **آرنت** في نص"ما السياسة":

"السياسة تُنظّمُ، قبلياً، كائنات مُختلفة تماماً، آخذةٌ بعين الاعتبار مُساواتهم النسبية ومُتجاوزة اختلافهم النسبي"[120].

على الفضاء السياسي أن يكون فضاء للتعدد وفضاء مُتعدّداً ومُختلفا أي مُتّنوعاً، ويكون للتعدد شرطان هما: أولا التميز بمعنى تجاوز التشابه والتماثل أي لا يحوي أشخاصاً يتقاسمون نفس الآراء والأفكار والاعتقادات والميولات وثانياً يتصف بالمساواة أي كل الأشخاص وعلى تمايزهم، لديهم الحق نفسه في الظهور و تحقيق البراعة. ترى **آرنت** أن ما يُمثل موضوع السياسة هو المجموعة التي يتشارك أفرادها في كونهم مُختلفين، و تعتمد **آرنت** في ذلك على قرائتها للقديس **أوغسطين** فإذا عدنا إلى نصها الأول "مفهوم الحب لدى القديس أوغسطين"نجد أنها تُفرق بين ومفهوم المُجتمع الذي يقوم على (*societas*) مفهوم المجتمع الذي يقوم على الدين ، فالحب هو الذي يربط أفراد المُجتمع الديني، أماّ احترام التفرد) (*civitas*السياسة والتميز هما ما يربط أفراد المجتمع السياسي. نفهم مع **آرنت** أن قوة فضاء الظهور تكمن في أنه يجمع الناس ليبرزوا تفرّدهم واختلافهم وتميُّزهم، لا ليبرزوا تشابههم وتماثلهم واشتراكهم. ولعلّنا يمكن أن نُخمن بفضل الطرح الآرنتي ،كيف أن الفضاء الديني لا يمكن أن يكون فضاءً سياسيا، بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول إنّ أي فضاء إيديولوجي أو "مُؤدلج" يطلب من أفراده التشابه وتقاسم نفس القناعات، لا يُمكن أن يكون فضاء للظهور تقول **آرنت**:

[120] *Ibid, p.34.*

"إنّ فضاء الظهور يبدأ بالتواجد منذ أن يبدأ أشخاص بالاجتماع من خلال نظام الكلام والفعل، وبالتالي فهو يسبق كل مُؤسسة رسمية للشؤون العامّة وأشكال الحكومة"[121].

فالنص الذي أمامنا يُبين أنّ اللحظة السياسية أو اللحظات السياسية ،تخلق لنفسها بعفوية كاملة فضاءات للظهور(*espaces d'apparences*) هي فضاءات اللحظة الأولى من خلال الكلام والفعل، إذ تعود هذه المرة **لأرسطو**، الذي يكون أوّل من ربط بين الوجود والظهور، بل جعل من الظهور هو الوجود *l'être* .

" إنّ الذي يظهر للجميع هو ما نُسميه الوجود....أما ما يختفي عن الظهور، ويبدو كالحُلم،... ليس له واقع "[122].

إنّ هذا الوجود الذي يظهر هو ما يُؤسس البوليس *polis* ، لدى **أرسطو** والذي تجعله **آرنت** أساس الوجود السياسي. هذا الوجود هو ما سماه **أرسطو** بالزون-بولتكن *zoon-politikon* . ولو أنّ **آرنت** تُحاول ان تخلق من البولتكن الأرسطي سياسة حقيقة لإدارة شؤون المدينة من خلال الظهور. إنّ الظهور يُصبح بذاته فعلا سياسياً يسبق أي عمل في فضاء حزبي أو نقابي أو برلماني (وكل الفضاءات المهيأة للعمل السياسي) لنفهم إن لحظة ما هو سياسي *du politique* هي اللحظة الماقبل-سياسية ، ففضاء الظهور الذي يمثل فضاء *de la politique* "لما هو من السياسة" السياسة بامتياز إنه فضاء فينومنولوجي، تظهر فيه الحُرية قبل أيّ شيء آخر. واقعيا يمكن أن يكون الفضاء الذي يحتضن بداية الثورة مثلا، فميدان التحرير في القاهرة كان فضاء عاماً ثم تحوّل إلى فضاء فينومينولوجي للفعل السياسي، ثم أصبح فضاء سياسيّا عندما ملأته الشعارات الاحتجاجية "الشعب يُريد" ثم عاد ليُصبح فضاء عاماً.

[121] Arendt Hannah, *La condition de l'homme moderne*, op. cit., p.259.
[122] Aristote, *Ethique a Nicomaque* , 1172 B 36 sq. In *La condition de l'homme moderne*, op.cit., p.258.

إنّ الفضاء الفينومينولجي يأخذ طبيعته أولا في الفكر الآرنتي من مفهوم أساسي هو"العالم". فالطبيعة الفينومينولوجية للعالم هي التي تجعل منه الهدف الأخير للسياسة وبغياب هذا المفهوم تغيب إمكانات انتعاش السياسة. فما يحدث في العالم يُؤثر على السياسة و ما يحدث للسياسة يؤثر بدوره على العالم، لكن علاقة السياسة بالعالم لا تتوقف عند **آرنت** في مسألة التأثير هذه، فهناك فكرة أساسية لابد أن نتوقف عندها في الفصل التالي وهي أنّ العالم يُنتج بفضل السياسة أوّلا.

الفصل الثاني

إنتاج العالم.

الفصل الثاني: انتاج العالم

- **تمهيد الفصل:**

عندما انقسم العالم في أثناء الحرب العالمية الثانية، إلى مُعسكرات وغيتوهات، ورسم حدوده بين الأفراد والجماعات، كانت هذه الحدود قد بلغت وشملت أيضا

الفلسفة والجامعة. وكما أصبح **هيدغر** "نازيا"، كذلك أصبحت **آرنت** "صهيونية" : إنّ كتابة جملة كهذه تُحرج الفكر والعقل معاً. هل يُمكن أن يتحالف الفكر الحُرّ مع أيّ إيديولوجية مهما كانت أهدافها؟ لا يُمكن أن نفهم هذه المسألة من دون فهم تلك الفترة وحياة أوربا ومُثقفيها داخل كل هذا التمزق السياسي والاجتماعي. ما يهمنا هو أن نقرأ فكر **آرنت** في هذه الفترة وكيف تقرأ، هي بدورها هذه الفترة، من خلال مسائل من مثل الانتماء والالتزام والتجنّد و ممارسة الفكر بوصفه "انسحابا من العالم" أو"انتماءً إلى العالم". يمكن تحليل هذه النقطة في أعمال **آرنت** من خلال القيمة الفكرية لمفهوم العالم في نظريتها السياسية: أولا ربطها بين "معنى التفكير" من جهة و"معنى الأكسيون" و"الفعل السياسي" من جهة أخرى؛ ثانياً موقفها من الفكر والالتزام في مرحلة التجنّد للصهيونية، ذلك أنّه في مرحلة أولى، يتحوّل العالم في فكر **آرنت** إلى فاصل بين ما هو فلسفي وما هو لا-فلسفي، لكن بعد ذلك يتُبلور مفهوماً للفكر انطلاقاً من مفهومها للفعل باعتباره مُشاركة في إنتاج العالم.

I. مفهوم العالم أثناء "*الأزمنة الظلماء*"

1. علاقة الفكر بالعالم:

اعتبرت **آرنت** أنّ في الفلسفة عائقيْن يحولان دون أن تظهر السياسة بداخلها، وهما: الزون-بولتكن والتمثل التوحيدي للإنسان. ذلك أنّه هنالك من جهة، امتناعُ فلسفةٍ في الفعل السياسيّ، ومن جهة أخرى تضرب **آرنت** إلى التفكير في الفعل السياسي وإلى إقحام الفكر في الفعل السياسي أيضا. لذا، إذا انطلقنا من الطرح الآرندي الذي يُؤكد على استحالة الفلسفة داخل السياسة واستحالة السياسة داخل الفلسفة كذلك، فإنّه لا بد من أن نتساءل كيف يُمكن إذّاك الربط بين الفعل والفكر على الرغم من استحالة وجودهما معا داخل الفلسفة؟ كيف تربط **آرنت** بين "الأكسيون" و"الفكر"؟ ما هذا الرابط الذي يجعل من الفكر والفعل يحضران

معا في فكر **آرنت؟** وكيف يُمكن تسميتُه؟ يُمكن أن نتقصى الإجابة عن هذا التساؤل في القراءة التي تُقدمها لما يُسمى "بالأزمنة الظلماء"

- **"الأزمنة الظلماء:**

خلال اثنتي عشرة سنة، تقوم **آرنت** بكتابة مجموعة مقالات بيوغرافية لشخصيات لمعت أثناء الحربين، شخصيات علمية وسياسية برزت على الرغم من الفترة الصعبة والظروف السياسية والاقتصادية المتعسّرة. ما تشترك فيه هذه الشخصيات(ماعدا **لسينغ)** هو أنها لمعت في ما بين "الحربين العالميتين"، فتُسمي مجموع المقالات هذه "شخصيات في أزمنة ظلماء" « *Men in Dark time* »

تقتبس **آرنت** عبارة "الأزمنة الظلماء" من معاصرها الشاعر **برخت** "*Brecht*" لتُعبر عن هذه الفترة من التاريخ التي عرفت فيها أوربا، "الفوضى والجوع، والمجازر والقتل والثورة على الظلم واليأس". لكنّ مغزى الظلام الموجود في هذه الأزمنة والذي تلتمس **آرنت** الإفصاح عنه بواسطة هذا الوصف، لا يقف عند حدّ البُؤس والكابوس (لأنها ليست أظلمَ فترة ولا الأكثر دموية وتوحشا في تاريخ الإنسانية)، بل مغزى سوادها وظلمتها يكمُن في أنّها تُخفي وتحجب عن العالم الكثير من النور الذي تتوقف عنده **آرنت** مستعيرة عبارة **هيدغر** التالية : "إنّ نور ما هو "عمومي"، يحجُب كلّ شيء."[123]

والنّور الذي تُزمِّلُه هذه الأزمنة، هو نور الفكر والعبقرية التي لم تتألق وتزدهر ولم تُعرف كما كان من المفروض أن تُعرف، فلو كان الزمن مُختلفاً، للمعت أكثر الشخصيات ألمعيةً من مثل **فالتر بن يامين(***Walter Benjamin* و **هرمن بروخ** *Hermann Broch* و **برتولت برخت***Bertolt Brecht* و**كارل ياسبرس** *Karl*

[123] Arendt, Hannah, *Bertolt Brecht* in *Vies politiques,* p.180:بالألمانية في النص الأصلي *" Das Licht der Oeffentlichkeit verdunkelt alles*.

*Jaspers*و**روزا لكسنبورغ***Rosa Luxemburg*.....وغيرهم. يُصوّر **برخت** الموقف في إحدى قصائده التي تعود إليها **آرنت**:

Oui, tu espères
Que tes livres t'excuseront
Te sauveront de l'enfer
(…)
Dieu pourrait bien te condamner
Le jour du jugement
A pleurer de honte
En récitant par cœur
Les poèmes que tu aurais
Ecris si
Ta vie a été bonne.[124]

ما حجبتْه هذه الظلمة كانت شخصيات مفكرة وشاعرة، يُعبر عنها نص **برخت** بشكل شاعري لافتٍ للنظر. إن قصيدته تتحدث عن العذاب الحقيقي الذي يُمكن أن يكتشفه أيّ كاتب من هؤلاء عندما يقرأ الإله (يوم الحساب) عن ظهر قلب، كل النصوص التي كان من الممكن أن يكتبها أحدهم لو كانت حياته أفضل، لكن **برخت** أدرك أن الظروف القاسية منعته من إنجاز الكثير من النصوص، وأنّ الإله يمكن أن يُعذّبه من خلالها إذا حاول إعادة عجلة التاريخ وقرأ له "نصوصه التي لم يستطع كتابتها". لم تكن الحياة أفضل، ولا يمكن إعادة كتابة التاريخ بحروف أفضل. إنّما تستشهد **آرنت** بقصيدة **برخت** لتُبين لنا أنّ "النصوص التي كان من الممكن كتابتها" هي النور الذي حجبته هذه الأزمنة بظلامها.

[124] *Ibid,* pp. 192-193.

هذا الظلام أفقر هذه الشخصيات وأمرضها وجوّعها وجعلها تهرب وتموت وهي في مقتبل العمر، من دون أن يعرفها أحد(كلها اشتهرت سنوات بعد وفاتها) ودون أن تبدع كفاية ويزدهر نورها أكثر. وحدها الأجيال القادمة، تقول لنا **آرنت**، يمكن أن تحكم" إن كان هذا النور، نور شمعة أم نور الشمس؟"[125]. عندما تتحدث عن زمنها وعن معاصريها الذين عرفت مغلبهم، فإنها تتحدث عن عصرها وأصدقائها وعالمها. هذا العالم الذي يُصبح هدفاً لمجموعة من نصوصها وموضوعا أساسياً في نظريتها السياسية. كيف تربط **آرنت** بين أزمة الأزمنة الظلماء وفكرة "العالم" وما هو مفهوم العالم الذي تقدمه من خلال القراءة التي تُقدمها للأزمنة الظلماء؟

- **حب العالم من السياسة:**

في نصها "الإنسانية في الأزمنة الظلماء"، تطرح **آرنت** فكرة مسار الفكر المُعاكس "للعالم"، إذ تعتبر أنّ كل شيء تطور في خلاف مع العالم. تقول: " في عصرنا، حتى العبقرية لم تستطع أن تتطور إلاّ في صراع مع العالم والحياة العامّة"[126]. تقدم **آرنت** فكرة العالم، بل و"فكرة حب العالم" في هذا العصر و تتحدث من خلال هذا النص عن العالم، كما يُمكن أن يتحدث أي مُواطن يُحب وطنه ويُريد أن يُقدم له الأفضل. تُذكرنا بواجباتنا نحو هذا الوطن-العالم .

صنعت **آرنت** من العالم وطناً وجعلته "قيمة"، قيمة سياسية وأخلاقية. إن القيمة الأخلاقية للعالم تتجسّد لديها عندما تجد أن "العالم يُشرفنا"[127] و علينا أن نحبه ونحترمه وأن نعترف بجميله وأن هذا الجميل "يخلق لنا واجبات تجاهه"[128]، لتنتهي بنا

[125] *Ibid,* p.89.
[126] Arendt, Hannah, *De l'humanité dans de « sombres temps »* In, *vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p.12.
[127] *Ibid*. p13
[128] Arendt, Hannah, *Vie politiques*, traduit par Barbara Cassin et aléas, Paris, Gallimard,1974, p.11.

إلى النتيجة التي تقولها في نص آخر هو "المسؤولية و الحكم" *Responsabilité et jugement*): إنّ هذه الذات (ذات العالم) هي مركز السياسة.

"في قلب الاعتبارات الأخلاقية التي تتعلق بالسلوك الإنساني توجد الذات، في قلب الاعتبارات السياسية يوجد العالم "[129].

نخرج بفكرة أساسية مفادها أنّ حب العالم لدى **آرنت** ليس من الإيمان وليس من الفلسفة، بل هو من السياسة، بل إنّ مفهوم العالم هو مفهوم سياسي بالدرجة الأولى. فالعالم هو ابن السياسة وبما أنّ السياسة لم تكن محبوبة بالقدر الكافي من الفلسفة، فإن العالم قد ورث بشكل من الأشكال هذا اللا-حب من الفلسفة والعلوم الأوربية كلها، وأصبح ذاتا ممزّقة تُعاني ويلات الزمن الصعب. هذه هي الفكرة التي تُحاول طرحها **آرنت** عندما تنتقد الفلسفة اليونانية، ذلك أنّ جذور اللامبالاة التي تمارس على العالم تعود طبقا للطرح الآرنتي، إلى التقليد الفكري اليوناني، حيث كانت حرية "عدم ممارسة السياسة" بمثابة مسألة أساسية للتخلُّص من التزامات الحياة العامة والعالم حتى يتم التفرغ للفكر الخالص، وهذا ما يمكن أن نُسميه بالانسحاب من العالم، تقول:

"ما كان بالنسبة إلى أفلاطون بديهيا ظلّ يكوّن...الفرضية الأولى بالنسبة إلى الفلسفة،...كل ما يخص القضايا الإنسانية كان بالضرورة مَقصيّاً، لأنه عرضي"[130].

من خلال هذا الطرح يُمكن أن نقول إن استحالة "الفلسفة السياسية" عند **آرنت** هي استحالة "لفلسفة للعالم". على هذا النحو يُمكن فهم العلاقة بين العالم والسياسة من جهة والفلسفة من جهة أخرى، من حيث أن حب هذا العالم تصنعه السياسة وأنّ التقليد الفلسفي اليوناني تأسس على 'احتقار' العالم، لأنّ العالم يدخل ضمن نطاق "العرضي" (*contingent*)، وعلى الرغم من أنّ الغرب، كما تعود إلى ذلك **آرنت**

[129] Arendt, Hannah, *Responsabilité et jugement*, p.19.
[130]Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, tome1, Paris, Puf, 1981.p.157.

في نصها "ما السياسة؟"، قد حاول الخروج من مأزق التمثل التوحيدي للإنسان، من خلال جمع تعدد البشر في كيان واحد هو الإنسانية، فإنّ مفهوم الإنسانية بقي مجرداً ولم يُعبّر تماما عن المفهوم السياسي لتعدد الناس. يُمكن أن نقول إنّ أزمة العالم لدى **آرنت** هي "أزمة الأزمنة الظلماء"، بحيث أصبح كل شيء في صراع مع العالم أثناء "الأزمنة الظلماء"، وهي تؤكد هذا الأمر عندما تعتبر في نص "حياة الفكر" أن العالم هو ساحة الظهور الذي يظهر فيها الناس ويظهر فيها الإبداع و"البراعة"، حيث أنّ السياسة هي من يخلق هذه الساحةالتي يتحمل مسؤوليتها الناسُ الأحرار جميعاً. لذا فإن **آرنت** تعتبر أن نهاية السياسة بما يترتب عنها من اختفاء للعالم من جهة ما هو قيمة سياسية، إنّما تشكّل كارثة لا محالة. بهذا المعنى تقول "إنّ الخطر يكمن في اختفاء السياسة كلّياً من العالم"[131] . فقد وجدت **آرنت** العلاقة المُباشرة التي تربط بين طبيعة العالم، التي هي طبيعة 'ظاهرية'، وبين طبيعة السياسة التي هي مجال الظهور.

في كتابها "حياة الفكر"، تعود **آرنت** إلى الطرح الفينومينولوجي لعلاقة الإنسان بالعالم ولمفهوم العالم من خلال مسألة "الظهور" (*l'apparaitre*)، ذلك أنّ "الكائنات الحية مصنوعة من العالم "[132]، والإنسان لا يوجد في العالم وحسب، بل هو من العالم لأنه "يُدرِك ويُدرَكُ في الوقت نفسه"[133]، لذلك تطرح **أرنت** مسألة الطبيعة الظاهرية للعالم، قائلةً : "بما أنّ الوجود والظهور بالنسبة إلى الإنسان، يلتقيان معاً، فإنّه لا يُمكن أن نهرب من الظهور إلاّ بالظهور"[134]. نحن مقذوفون في الظهور ومُطالَبون بالظهور، والظهور كما تُوضّح ذلك في نصها حول الحرية، لن يتحقق إلاّ بالأكسيون أو الفعل السياسي.

[131] Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la politique*, op.cit., p.34.
[132] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit,* tome 1, op.cit., p.35.
[133] Ibid,p36.
[134] Ibid, p.37.

لذلك فوحدها السياسة هي ضمان الظهور وبالتالي ضمان العالم. ومن ثمّ ننتهي مع **آرنت** إلى النتيجة التي مفادها أنه لا يُمكن أن نُحافظ على العالم إلاّ بواسطة السياسة.

في نصها حول الكاتب **افرايم لسينغ** *Ephraim Lessing* (1729-1781)، تُقدم لنا **آرنت** تعريفها للعالم على هذا النحو:

« ذلك الذي ينبثق بين الناس، حيث كلُّ ما يُقدمه أحدهم من خلال الولادة يُمكن أن يُصبح مرئياً ومسموعاً."[135]

إن الطبيعة 'الفينومينولوجية' للعالم تجعله مسرحاً لعرض الإبداع، لكن عندما تُكسر أضواء المسرح وتسكنه الظلمة لا يظهر المبدعون مهما بلغ إبداعهم مبلغَه، ويُمكن لحظتها أن نتحدث عن "الأزمنة الظلماء" التي لا تظهر فيها نصوص **برخت** ولا نصوص **كافكا** ولا يُصبح فيها الإنسان قادراً على أن يظهر. ما يُمكن أن نستخلصه من مفهوم **آرنت** في العالم، هو أنّ الخروج من "الأزمنة الظلماء" وعدم العودة إليها يتحققان بفضل السياسة التي تأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الفينومينولوجية للعالم، وأنّ الفكر، أيَّ فكر يبقى في صراع مع العالم ما لم يُفكر انطلاقا من التجارب الحقيقية للفعل. لذلك يُمكن أن نتفهّم لماذا تعتبر **آرنت** أنّ "العالم" هو القيمة الأخلاقية التي تنتج عمّا تسميه "بالتعدد"، وأنّ "السياسة" هي الضمان الوحيد للاحتفاظ بهذه القيمة الأخلاقية، وهذا ما يتبلور جلياً عندما تقول في نصها "ما السياسة؟ " : إنّ الخطر يكُمن في أن السياسة تختفي كلّياً من العالم"[136]، كما أنّ أي تصور لمستقبل مثالي للإنسانية حيث يتخلص الناس من السياسة ويُنظمّون حياتهم من دونها، هو تصور مرعب*. تقول **آرنت** في نص "ما السياسة؟":

---

[135] Arendt, Hannah, *De l'humanité dans de « sombres temps »* in, vies politiques, Paris, Gallimard, 1974, p19.

[136] Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la politique*, op.cit., p.34.

* أكيد أنّ آرنت تُلمّح إلى التصور الماركسي، الذي سوف نعود له في الفصل الرابع.

"المرحلة النهائية التي تتخلص الإنسانية فيها من السياسة لن تكون أبداً طوباوية: إنها وبكل بساطة، مُرعبة"[137].

ختاما، ما ننتهي إليه ههنا هو أنّ مفهوم **آرنت** للعالم مفهوم سياسي منبثق عن السياسة، وبالتالي فإنّ الفكر هو فكرٌ سياسي ما انشغل بالعالم وانْهَمّ به. ذلك أنّ غاية الفكر السياسي هي نفسها غاية السياسة، نعني العالم، ولا يُمكن اعتبار الفكر السياسي حمّالا في جوهره لتناقض لأنّ هنالك سرّاً موجوداً يربط بين نشاط السياسة المتمثل في الأكسيون (*action*) ونشاط الفكر المتمثل في التفكُّر (*réflexion*). تجد **آرنت** العلاقة بين طبيعة الفكر وطبيعة الفعل (من دون أن تقف عند ذلك مُطولاً) في نصها حول **لسينغ**، ذلك النص الذي لا يُعتبر أهم ما كتبت ولا الأكثر شهرة. إنه نصٌ مغمور لكنه يطرح فكرة نراها جوهرية حتى نفهم كيف تُفسر العلاقة بين الفعل والفكر؟

- **العلاقة بين الفكر والفعل:**

تُعرّف **آرنت** الحرية على أنها القدرة على **بدء** شيء ما في **العالم**، لم يكن موجوداً من قبل، وهي تُؤكد كذلك على أنّ الانسحاب من العالم هو **فقدان** لشيء كان من المفروض أن يتشكل. هذا الفقدان لا يُمكن تعويضه أبداً، حيث تقول:

"هذا هو الفاصل الخاص الذي لا يمكن تعويضه والذي كان من المفروض أن يتشكل عادة بين الإنسان وأمثاله"[138]. لا يمكن أن يكون الفكر لدى **آرنت** انسحابا كاملا من العالم، ذلك أنّه على المفكر أن يبقى في العالم، وألاّ يغادر مجال "الشؤون الإنسانية" و"الساحة العمومية" كما فعل كل من **سقراط** و**لسينغ**[139]. فكما وجدت **آرنت** في شخصية

[137] Ibid., p.82.
[138] Ibid.P.13.
[139] الكاتب لسينغ (1729-1781) كاتب وناقد ومسرحي من عصر التنوير الألماني.

سقراط نموذجاً للمفكر "الذي يجمع بين رغبتين تبدوان على أنهما متناقضتيْن، الفكر والفعل"[140]، وجدت كذلك في الكاتب الألماني التنويري **لسينغ**، نموذجاً للمُفكر الذي يمارس الفكر من دون أن يبتعد وينغلق على نفسه : "لسينغ ينسحب إلى الفكر من دون أن ينغلق على ذاته "[141]. بعد هذا القول، تُضيف:"ينفتح على الفكر لأنه يكتشف فيه أيضا، شكلا من أشكال التحرك بحُرية في العالم "[142].

انطلاقاً من مقولة **لسينغ**: "التفكير انطلاقا من ذاتنا"-*Penser de par-soi* « *même* «، تُحاول **آرنت** أن تُبين أنّ الفكر لا يولد من الإنسان ولا يُمثل "الأنا"، فالإنسان لم يُخلق أوّلاً من أجل الفكر، وردّ فعله الأول واستجابته الأولى في العالم هي دائماً الحركة، بل خُلق للفعل، لكنه يتجه نحو الفكر بعد ذلك، ليكتشف فيه شكلا آخرَ من أشكال التحرك بحُرية في العالم.

ترى **آرنت** أنّ الإنسان حسب تجربة **لسينغ**، يتجه نحو الفكر، عندما يكتشف فيه شكلاً آخر للحرية، وعلينا أن ننتبه أنه شكل آخر فقط، لأن الإنسان خُلق للفعل أولاً، ذلك أنّ العلاقة بين الفعل والفكر هي "الحركة" : من خلال حركة الجسد يقوم الإنسان بأول تجربة حقيقية للحرية. ما يشغل **آرنت** إذ تقتفي أثر فكر **لسينغ**، هو ما تُسميه بالعلاقة السرية بين الفكر والفعل التي يُحركها البحث عن الحرية والمتمثلة في " الحركةُ"، "الحركة من أجل الحُرية". ومع أنّها لا تستطيع أن تُثبت هذا في فكر **لسينغ**، فإنّك تراها متأكدة من أنّ "الحركة الحرة " هي العامل المُشترك بين النشاطين، نعني نشاط الفكر ونشاط الفعل:

---

[140] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit* , tome 1, la pensée, traduit par Lucienne Lotringer, Paris, Puf, 1981. P. 96.

141 Ibid, p18. « Lessing se retire dans la pensée, sans se replier sur son soi. 141»ة

[142]Arendt, Hannah, *de l'humanité dans de sombres temps*, op.cit., p.17.

"تتمثل هذه العلاقة(بين الفعل والفكر) في أنّهما يحُلاّن على شكل حركة وأنّ الحُرية التي تُؤسس لهما، هي حُرية الحركة "[143].

عندما تستعمل **آرنت** مصطلح حرية في "حرية الحركة" فإنها لا تقصد مفهوم الحرية كما تعرّفه في نصها "ما الحرية؟"، أي الحرية بما هي القُدرة على بدء أيّ شيء بعفوية مُطلقة. إن الحركة، أيّ حركة، تخلق الشعور بالحرية. ما يهمنا من هذا الربط الذي تقوم به **آرنت** هو الخروج بالتساؤل التالي : في حال لم تكن هذه الحركة الموجودة في الفكر التي لا تقف عندها **آرنت** طويلاً، أحد الأسباب التي شجّعت بعض المفكرين على مغادرة الميدان العمومي والعالم وجعلت الفلسفة تكتفي بحُرية حركة الفكر وتُدافع عنها، ألا يُمكن أن تكون هذه المسألة قد ساهمت في دعم الفكرة التي طرحتها **آرنت؟** وهي التي تقول بانسحاب "الفلاسفة المحترفين" من العالم انسحاباً شبه دائم؟ يُمكن كذلك أن نطرح السُؤال بشكل أكثر مُباشرة: هل يُمكن أن تُغني حركة الفكر عن حركة الفعل؟

يبدو من خلال نص "الأزمنة الظلماء" أنّ الانسحاب من العالم بقدر ما هو مسألة تعززها الفلسفة "المحترفة"، تعزّزه أكثر فأكثر الأزمنةُ الصعبة، فالناس يرفضون العالم أكثر عندما تتأزم الحياة وتفشل السياسة وينطوون على ذواتهم، كما فعلت مُعظم الشخصيات المعزولة التي عادت إليها **آرنت** في نصوصها البيوغرافية. لقد عرف التاريخ الكثير من الحقب التي سادت فيها الظلمة واختفى فيها العالم بما هو قيمة أخلاقية وسياسية، لذلك نتساءل : ما الذي يحضر بين الناس عندما يغيب العالم السياسي؟ أين تجد **آرنت** الفضاء الذي يُمكن أن يجمعهم وكيف تقرأه؟

- **"العالم" يُلغي التعاطف:**

[143] Arendt, Hannah, *de l'humanité dans de sombres temps, op.cit.,* p.18.

في نصها حول **"لسينغ"** الذي يعنون بـ"الإنسانية في الأزمنة الظلماء"، « *l'humanité dans de sombres temps* »، حاولت **آرنت** أن تفكر في مسألة تعويض غياب العالم كما طُرحت في العصور القديمة عن طريق مفهوم"التعاطُف"*La compassion* تقول:

"في مثل هذا الغياب للعالم وللواقع، يكون من السهل أن نستنتج أن العنصر المُشترك بين الناس جميعاً ليس العالم، ولكنّه "طبيعة إنسانية"،(...) مثل القُدرة على التعاطُف"[144].

إن هذه الروح الإنسانية هي التي تفرزُ التعاطُف والتآخي(الأخوة)، والتي غالبا ما تظهر عند الشعوب المُضطهدة والمنبوذة، والتي تُساعد الناس على تحمّل صعوبة الحياة حيث يُعتبر تضامنهم قوة قد تنقد حياة العديد من المستضعفين واليائسين. ومن ثمّ فالشفقة هي الوجه الآخر للخوف، ذلك أنّ الإنسان يشعر بالشفقة اتجاه أخيه لأنه يخاف من مصيره هو الذي يمكن أن يشبه مصير الآخر. فالتعاطُف والخوف يسيران معاً، لكن الإنسان قد يتوقف عن التعاطف وتتوقف "إنسانيته" إذا ما تجاوز خوفه. ترى **آرنت** إنّ قوة التعاطُف لا تظهر إلاّ في هذه الظروف، وإذا ظهرت فهذا يحمل دلالة سياسية تتمثل في "غياب العالم".

بناءً على هذا، تنتقد **آرنت روسو** وتكاد تستغرب كيف يُمكن للثورة الفرنسية أن تؤسس لمبدأ الأخوة؟ فالأخوة لا يُمكن أن تكون مبدأ من مبادئ التأسيس "للعالم السياسي". إنّ التعاطف والتضامن والتآخي مفاهيم دينية بالدرجة الأولى وتشترك فيها كل الديانات السماوية[145]، كما تجد **آرنت** لدى **القديس أوغسطينوس** المعنى نفسه، حيث تطرح فكرة رئيسية في نص "مفهوم الحب لدى القديس أوغسطينوس" من

[144] Arendt, Hannah, *de l'humanité dans de sombres temps*, op.cit., p.25.

[145] كذلك نجد في الإسلام أن المسلمين إخوة قال صلى الله عليه وسلم" :المسلمُ أخو المسلمِ، لايظلمُهُ ولايُسلِمُهُ، من كان في حاجةِ أخيهِ كان اللهُ في حاجتِهِ، ومن فَرَّجَ عن مسلمٍ كربةً فرّج اللهُ عنه بها كربةً من كربِ يومِ القيامةِ، ومن سترَ مسلماً ستره الله يوم القيامة ."

خلال قوله: " هم رأوا، نحن لم نرَ، مع أننا ننتمي إلى المجتمع نفسه لأنّ إيماننا واحد."[146]

بتشديد **آرنت** في نصها حول **أوغسطينوس**، على أنّ المُجتمع الديني (*societas*) يقوم على أساس الإيمان، أي على شيء آخر غير العالم، ومن ثمّ على أنّ العلاقة بالآخر لا تقوم على أساس إمكانيات وجوده في الواقع كما في مُجتمعات المدينة *civitates* ، يتبيّن أنّه مُجتمع ينتظر من أفراده أن يهبوا نفوسهم كلياً للجماعة، لأنّ العلاقات تقوم على "الحب"، فالمجتمع الديني يُطالب أفراده ما يُطالبهم به الإله، أي هبة الذات كاملة وكلياً. في هذا المضمار تُعلق الفيلسوفة **كاترين شالييه** بقولها :

"إنّ التضامن هو عقد بين أفراد مستقلين(أحرار)، أمّا الأخوة فمطالبها أهم لأننا لم نخترها وهي تسكننا منذ الأزل."[147]

لكن حتى التضامن لا يتأسّس بالنسبة إلى **آرنت**، **بالفعل** على الحرية، فهو مبني على مبدأ الخوف، الخوف من المجهول : أساعدك اليوم، على أن تُساعدني غداً. لذلك فإن **آرنت** تؤكد أنّ الروح الإنسانية المبنية على التضامن لا بدّ أن تنتهي بعدما ينتصر الناس للعالم السياسي. حسْبُنا أن ننظر ما الذي فعله منطق مساعدة البؤساء بعد الثورة، وكيف أن هذا المنطق أفشل الثورات الحديثة[148]. هو ذا ما أسمته **آرنت** (كما رأينا في الفصل الأول) بالمسألة الاجتماعية والثورة حيث تقول "إنّ الروح الإنسانية للمستضعفين والمذلولين لا تبقى حية بعد الحرية ولو للحظة[149]"

---

[146] Arendt, *Hannah, le concept d'amour chez Augustin, op,cit*, p.154.

[147] Chalier, Catherine, extrait d'une émission diffusée sur France culture le 24/03/2004

[148] تقول آرنت إن محاولة إسعاد البؤساء بعد الثورة، وتعويضهم سينال من مبدأ المساواة، فمفهوم المساواة يتناقض مع مفهوم الأخوة. يبدو أن تصوّر آرنت يُثبتُ صحتهُ عبر تجارب الثورات المُعاصرة ،إذ لنا في مثال الثورة الجزائرية وثورة الضباط الأحرار في مصر، خير مثال لفشل هذه الثورات في التأسيس لعالم سياسي حقيقي، يقوم على المساواة، لان النوايا الحسنة لمحاولة إسعاد الشعب المضطهد خلقت فوضى في إعادة تقسيم الثروة و إعطاء الأراضي والممتلكات من دون أي معيار للمساواة. وأن هذا التقسيم خلق الفوضى وأسس لمنطق "*القفزة* "كما يُسميه السوسيولوجي ناصر جابي، هذا المنطق الذي لم يساعد على أي تأسيس سياسي ديمقراطي مبني على المساواة ومنح الفرص للجميع.

[149]Arendt, Hannah, *de l'humanité dans de sombres temps*, op.cit., p.26

اللافتُ في طرح **آرنت** هو أنّ هذه الروح الإنسانية لا يُمكن أن تُعوض بأي شكل من الأشكال، فكرة "العالم"، لأن العالم بوصفه البيت السياسي ومسرحَ للظهور، هو الذي يُنير و يعطي للناس الحق في الوجود، "الوجود بما هو ظهور"، ولأنّ تحقّق العالم بما هو كيان سياسي، يُلغي بالضرورة وانطلاقاً من مبدأ الحُرية التي تُعتبر سبب وُجود السياسة، أيَّ سبب لتواجد مبدئي الأخوة والتضامن، بل تُصبح الأخوة منافيةً بالجوهر للسياسة*.

العالم بالنسبة إلى **آرنت**، لا يتأسس على أخلاقيات "الروح الإنسانية" كما لا يتأسس من خلال الفكر الفلسفي الذي يعتبر العالم مسألة "عرضية". يبدو أنّ **آرنت** لا تُفكر في تحرير السياسة من مبادئ الفلسفة اليونانية-الأفلاطونية وحسب، بل تُحاول كذلك تحريرها من مجموعة من المبادئ والأخلاق الإنسانوية التي تتعارض معها. ما يهمنا هو اكتشاف فيما إذا كان هذا التحرير المزدوج لمفهوم السياسية يُؤسس لفلسفة سياسية جديدة؟ لا يُمكن الإجابة بسرعة عن هذا السؤال، قبل أن نتعرض لكل جوانب النظرية السياسية الآرنتية.

II. العالم في النظرية السياسية الآرندية:

تستعمل **آرنت** أربعة مفاهيم لتُقدم مفهوم العالم : "الفضاء العُمومي" و"فضاء الظهور" و"العالم" و"الوجود-المُشترك". تشتغل هذه المفاهيم في أهم نصوصها الفلسفية حول السياسة: "حياة الفكر"، "وضعية الإنسان الحديث"، "ماهية السياسة". ذلك أنّ الفكر السياسي **لآرنت** يتشكّل حول مفهوم أساسي هو الظهور حيث يتجلى كيف أنّ طالبة كلٍّ من **هوسّرل** و**هيدغر**، قد ظلّت وفيّة إلى حدّ بعيد، للفينومينولوجيا الألمانية.

*ولو انّ الإخوان هو اسم لأهم حركة سياسية في العالم العربي اليوم. وهذا ما يدفع للتساؤل إن كانت هذه الحركة انتخابية فقط أم أنها فعلا حركة سياسية أي تسعى لممارسة السياسة من أجل التأسيس للحرية. إذا تتبعنا القراءة الآرنتية فإنّ فكرة الإخوان هي فكرة بالجوهر، لا-سياسية.

- **من الوجود إلى الوجود-المشترك:**

كتابُ **هوسّرل** "أفكار ممهِّدةٌ للفنومينولوجيا المحض وللفلسفة الفنومينولوجية"

هو العمل الفلسفيّ الرئيس الذي اقترح رؤية فلسفية جديدة لمفهوم العالم من خلال ما سمّاه بـ'الرّفع الفينومينولوجي' و'الرفْع الماهوي'. عمل **هوسرل** على أن يُفرّق بين "عالم الحياة" و"العالم العلمي الموضوعي"، بين الموضوعانية الفيزيائية والذاتية المُتعالية، مُعتبرا أنّ : "أزمة العلوم تكمن في أنها فقدت اهتمامها للحياة[150]"، وأنّ عالم الحياة الذي نسيه العلم الحديث، هو العالم الأصيل والطبيعي أين تظهر ضرورة التأسيس لفلسفة بوصفها فنومينولوجيا[151] لتُعيد الاعتبار لهذا العالم "الحقيقي"، بكل ما تحمله كلمة "حقيقة" من معنى أنطولوجي أصيل.

وشرع **هيدغر** بدوره في تفكيك ما حدث في تاريخ الفلسفة الغربية من تأسيس ميتافيزيقي. فعل **هيدغر** هذا من داخل الفلسفة اليونانية وهو ينتقل من **أفلاطون** إلى **أرسطو** ومن **أرسطو** إلى **أفلاطون**. فكان مشروعه إعادة مُساءلة لمفاهيم: الحقيقة، الكينونة، الزمن، ومن ثمّ أصبح تعدّي الميتافيزيقا تقويما لها لتجاوز المآزق التي وقع فيها الفلاسفة بشأنها، نعني أنّ الأمر لا يتعلقّ بحسب عبارة **هيدغر**، 'إلاّ بتسليم الميتافيزيقا إلى حقيقتها، أي "في شكل ارتفاعها فوق ذاتها بواسطتها هي ذاتها"[152]. إنّنا نبلغ هذا العالم الحقيقي عن طريق التفكير، فهو معطى هكذا ومتاح لكل الناس. يُلخص **هيدغر** هذه الفكرة في عبارة **هولدرين**: "إنّ الذي يُفكر في الأكثر عُمقاً،

[150] Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Paris,* Gallimard, 1976, P.09.

[151] يُعتبر التعليق Εποχη تعليق الحكم لتنقية الفكر من أي زوائد.

[152] هيدغر، مارتن، **ما الميتافيزيقا**، ترجمة إسماعيل المصدق، المركز الثقافي العربي 2003، ص119

هو الأشدّ حبّاً للحياة "[153]، أي أّن "عالم الحياة" كما تقول **آرنت** إذْ تعود إلى **هسرل وهيدغر، "**يتصف بشيء من الازدواجية، فهو من جهة، طبيعيّ، ومن جهة أخرى هو أصيل**"**[154]. لكن هل "عالم الحياة" الذي يتصف بالأصالة هو نفسه عالم الظهور لدى **آرنت؟**

إنّ عالم الظهور طبقا للطرح الآرنتي، لا يوجد مسبَّقاً ثم يظهر الناس بداخله. فالناس هم الذين يصنعون العالم بعد ظهورهم، على أن يكون هذا الفضاء الذي يظهر بين الناس(العالم) هو مكان ميلاد السياسة. وذلك أنّ العالم عند **آرنت،** ما هو إلاّ علاقات، كما تطرح ذلك من خلال تعريفها للسياسة إذْ تقول إنّ "السياسة تظهر في الفضاء الذي يشترك فيه الناس**"**[155]. في حين أنّ **هيدغر** وعلى العكس من **آرنت،** بقي تقليديا في ما يتعلق بمفهوم العالم حتى وهو يؤكد على فينومينولوجيته"، وهذه هي الفكرة التي يطرحها **إتيان تسان**(*Etienne Tassin*):

" عندما فكّرتْ **آرنت** انطلاقاً من الظهور وفي أفق الظهور، فإنها أرادت أن تُوجد خارج الحقل التاريخي الميتافيزيقي حتى تُنّدد بالمواضيع التقليدية للتفلسف"[156].

لقد اختارت **آرنت** الموقع المناسب للتفكير في السياسة من دون أن تقع في امتناع تقارب الفكر والسياسة، وهذا الموقع يتمثل في العالم. فمهمّة الفكر في نظر **آرنت،** لا تقوم على التفكير في الوجود وإنما: على **"**أن نتفكّر الفكر انطلاقا من العالم، بدلا من أن نتفكّر الوجود انطلاقاً من الفكر.**"**[157]. يبدو أنّ **آرنت** لم تنشغل بمسألة تجاوز الميتافيزيقا، ولكنها تعود مرارا وتكرارا في نصها "حياة الفكر"، إلى تناول مسألة

---

[153] مارتن، هيدغر **التقنية-الحقيقة-الوجود،** ترجمة محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي،1995، ص.65

[154] انظر كتاب "**حياة الفكر**1، ص

[155] Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la politique ?*, *op.cit*., p.32.

[156] Tassin, Etienne et collectif, *La question de l'apparence* in *Politique et pensée*, 3ème édition, Paris, petite bibliothèque Payot, 2004,p. 88.

[157] Ibid.

الفلسفة والنشاط الفلسفي وعلاقتهما بمسألة الظهور، لا ظهور الوجود (*l'Etre*) بل ظهور الوجود-المشترك (*Etre-en-commun*). فهي ترى أنّ ما يُحرك الاندهاش الفكري ليس الوُجود، ولكنّه العالم. وبالتالي، هي ترفض فكرة وجود "وجود فردي" "خالص"، تشديداً على فكرة أنّ حياة كل فرد هي عبارة عن ظهور. تقول في "حياة الفكر" : لا يوجد شيء في العالم ولا شخص لا يتطلب وجوده، وُجودَ متفرج "[158]. ومن ثمّ، تقتضي الطبيعة الفنومينولوجية للعالم طبيعة فنومينولوجية للوجود. يقول **تسان**:" الوجود واحد بالنسبة إلى الميتافيزيقا، أمّا المظاهر فهي أولا وقبل كلّ شيء، مُتعددة"[159]. انطلقت **آرنت** من فنومينولوجيا الوجود لتصنع منه وجودا مُشتركاً يكون هو موضوع نظريتها السياسية. لكن السُؤال الذي يُمكن أنْ يكشف لنا طبيعة هذه الفنومينولوجيا السياسية لدى **آرنت** هو : هل تجاوز "الوجود-المُشترك" مفهوم "العالم الأصيل" لدى كل من **هوسّرل** و**هيدغر**، أم هو مُجرد نسخة سياسية له ؟

- **فضاء الظهور:**

تنطلق **آرنت** من المفهوم الفنومينولوجي **لمرلو بونتي** *Merleau-Ponty* من خلال مقولته:" إننا نلتقي في العالم"[160]. فالظهور في العالم وللعالم يقتضي "أن يُرى وأن يُعترف به"[161]، لأنّ هذا الاعتراف الذي ينتظره الفرد بظهوره لا يُعتبر إرضاء لنرجسيته، ولكنه يدخل في نطاق ظاهرية العالم كما تذهب إلى ذلك الفيلسوفة **آن-ماري روفيولو** *Anne-Marie Roviello*:

"إنّ هذه الحاجة إلى العرْض-الذاتي لا ترتبط بنرجسية معمّمة(...) ولكنها تكشف عن وجود العالم من خلال إظهار كل وجه من وجوهه بشكل خاص، كما تُنيره كل وجهة نظر فردية. "[162] الظهور يصنع عالم الظهور، وإذا حاولنا أن نفهم كيف يتحقق هذا الظهور، تُجيبنا

[158] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, tome1 , op.cit., p34..
[159] Tassin, Etienne, *La question de l'apparence*, op.cit., p.93.
[160] Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p.26.
[161] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, tome1 , *op.cit.*, p.90.
[162] Roviello, Anne-Marie, *sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Bruxelles, Ousia, 1987,p.26.

آرنت، كما أجابنا **أرسطو،** أنه يتحقق من خلال الفعل والكلام. إنّ الفعل والكلام يبدّيان وُجودَ (*révèle*) **العالم** ويُظهرانه : " إذا لم نثق في الكلام والفعل بوصفهما وسيلتين للوجود معاً، لن نتمكن من تحقيق(....) العالم الذي يُحيط بنا. "[163] تبقى **آرنت** هنا وفيّة **لأرسطو** الذي يعتبر في كتاب "السياسة" أنّ :

" الكلام يوجَد ليُعبّر عن المفيد والضار، الحق والباطل(...) إنّ الإنسان هو الوحيد من يمتلك الإحساس بالخير والشر، بالحق والباطل. في حين أنّ اجتماع هذه العناصر هو ما يصنع العائلة والمدينة "[164].

إنّ البوليس (*polis*) من خلال نص **أرسطو،** تُعتبر نتيجة حتمية لاجتماع الناس حول اللوغس الذي يُعبر عنه الكلام. فالكلام وُجد ليُعطي طابعاً سياسياً للإنسان وهذا ما سُمي بالزون-بولتكن. ما يصنع المدينةَ عند **أرسطو** يصنع في واقع الأمر العالم عند **آرنت،** نعني الكلام. لكن عن أيّ كلام نتحدث؟ وماذا سينتج عن هذا الكلام؟ وما هدف هذا الكلام؟ إنّ الإجابة تجدها **آرنت** لدى **لسينغ** الذي يقول: " ليقُول كل واحد حقيقته، ولتكون الحقيقة نفسها مُقترحة على الله"[165]. استناداً على ما قاله **لسينغ،** ما يُؤسس سياسياً في المدينة من خلال الكلام لم يُسبق بأيّ وصية ولا أية حقيقة مُتعالية، لا فلسفية ولا دينية، بل يعتمد فقط على مشاركة كل فرد حر من خلال ظهوره في المدينة، وبالتالي ليس هناك "وجود" في المدينة، من دون أن تكون المشاركة السياسية إجباراً ومسؤولية.

من خلال هذا التعريف لعالم الظهور ولفكرة الظهور نفسها يُصبح كل فرد لدى **آرنت** وكل إنسان "مُجبراً على العالم"(*un obligé du monde*) وبالتالي فإنّ أي

[163]Ibid,p.26.
[164] Aristote, *Politique*,1,1253 a 5-33, op.cit., p. 10.
[165] Arendt, Hannah, *Vies politiques, op.cit., P.* 41.

انسحاب من هذا العالم هو مُشاركة منآ في تحويل عالم الظهور إلى لا-عالم*immonde* ، فما هو اللا-عالم؟

- **اللا-عالم:immonde :**

تُؤكد **آرنت** على فكرة أنّ اختفاء السياسة هو الذي يفضي إلى اللا-عالم وظهورها يُظهر العالم، تماما كما أخبرنا **ميرسيا إلياد** *Mircea Eliade* عن القبيلة الأسترالية **أرونتا** (*Arunta*) التي تلقت (حسب التقاليد) من الإله "عمود مُقدس" يُسمى **كُوا-أووا** (*kauwa-auwa*) يجعل هذا الأخير من المكان قابلاً لأن يُصبح آهلاً بالسكان وهو الذي يُحدد أي اتجاه نختار حسب إمالته لكن إذا كُسر هذا العمود تحدث الكارثة حسب الأسطورة و"يختفي العالم ويتقهقر نحو الكاوس"[166]. كذلك يُمكن أن نقول إنّ السياسة في نظر **آرنت** هي "الكوا-اووا" للأزمنة الحديثة، لأنّها هي التي تُحقق العالم أو تُنهيه. نكتشف أنّ هناك تحقيق مُزدوج لفكرة اللا-عالم لدى **آرنت**: إنّ الأنظمة التوتاليتارية تكسر بمُمارساتها هذا العمود، كما أنّ انسحاب الإنسان من العالم يُشارك في كسره، ومن ثمّ مهما كان الزمن صعبا وكارثياً فإنّنا حسب **آرنت**، نبقى كُلنا مُجبرين ومُطالبين بعدم الانسحاب. تطرح **آرنت** في نصها حول **لسينغ** السؤال التالي : "إلى أيّ حد نبقى مُجبري-العالم حتى عندما نُطرد منه أو عندما ننسحب منه؟[167]" فنحن نُطرد من العالم عندما نُصبح منبوذين ومُضطهدين مثلما حدث مع اليهود وننسحب منه عندما نجدنا أسمى وأنبل من أن نقيس أنفسنا به، مثلما يحدث مع "المفكرين-المُحترفين". تُوضّح **آرنت** العلاقة بين الإجبار على العالم والسياسة عندما تميّز بين مفهومين هما: القوة والسلطة، إذ تقول:

[166] Mircea Eliade, *Le sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1987, p.35.
[167] Arendt, Hannah, *vies politiques*, op.cit., p32.

"إنّ السلطة تظهر فقط عندما يعمل الناس معاً"[168] وإنّ القوة مهما كبرت لن تحلّ محل السُلطة، فالفعل (الأكسيون) هو الذي يخلق السُلطة وليست الفردانية حتى لو كانت هذه الفردانية عبقرية، حيث تُؤكد الأمر في نص"أصول التوتاليارية":

"مهما بلغت حدّة الأشياء التي تُصيبنا فإنها لن تُصبح إنسانية إلاّ في اللحظة التي نستطيع التحاور حولها"[169].

وهذا ما يُظهر في الطرح الآرنتي الذي تقدمه كنقد لليهود في نص "مُحاكمة آيشمان"، النقد الذي كلّفها الكثير من القذف والنقد والكُره، عندما كرّرت السؤال الذي طرحه قاضي المُحاكمة لماذا لم تُقاوموا؟ عندها تساءلت بدورها: لماذا لم يُقاوم اليهود؟ لماذا لم يتجمّعوا لخلق سُلطة تُغيّر الرقم الهائل لضحايا المحرقة؟ لماذا انسحبوا من العالم؟ لماذا قبلوا أن يُطردوا منه؟

نفهم من المسألتين أنّ الناس مُجبرون على العالم حتى وهم مُتواجدون في مُعسكرات الاعتقال بمعنى أنّ الناس مُجبرون على العالم حتى أثناء الأزمنة الظلماء. يبقي أن نكتشف في الأخير وداخل النظرية السياسية **لآنّا آرنت** ما تكون هُوية هؤلاء الناس؟ من يكونون؟ أي مفهوم تضعه **آرنت** لتقول هؤلاء الناس؟ وبالتالي التساؤل عمّا إذا كانت هنالك علاقة بين فكرة الإجبار على العالم والمفهوم السياسي للمُواطنة؟

- **المُواطنة و المسؤولية الجماعية:**

لا يوجد نص واحد تناولت فيه **آرنت** مسألة المُشاركة السياسية بشكل مُباشر لكن هنالك نصّان أساسان، حيث يظهر مفهومها للمواطنة أو القيمة التي توليها للمواطنة على حساب قيم إنسانية أخرى، وعلى رأسها مفهوم حقوق الإنسان الذي

[168] Ibid, p.32.
[169] Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, P.26.

تعتبره مفهوماً ضعيفا من الناحية السياسية ولا يُمكن أن يُحافظ على الإنسان. ما يظهر بشكل واضح هو أن مسألة المواطنة يتم تناولها خاصّة من جانب المنبوذين أو ما يُسمى اليوم في لغة الإدارة السياسية "الذين من دون أوراق رسمية" -*les sans papiers*، حيث يظهر دائما كيف أن المسألة اليهودية لا تزال حاضرة في قراءتها لفكرة المُواطنة كذلك.

في نص "الامبريالية" تعتبر **آرنت** أنّ الإنسان الذي يحرم من حقوقه بصفته مواطنا، فإنّما يُحُرم من إمكانية التواجد في العالم:" أن نكون محرومين من حقوق، هذا يعني أوّلا أننا محرومون من مكان في هذا العالم يجعل آراءنا ذات معنى وأفعالنا ذات قيمة."[170] ومفهوم "حقوق الإنسان" الذي ظهر عقب الثورة الفرنسية، قد انبثق عن ظروف تاريخية مُعينة، حيث لم يكن لكل الناس الحقوق نفسها. طبعاً تعود **آرنت** إلى المسألة اليهودية لتفسّر الفكرة التي مفادها أنّ "حقوق الإنسان" لأناس لا يملكون الظروف نفسها وبالتالي لأناس متفاوتين في الحقوق، لا يُمكن أن تحمي الإنسان من تاريخه. فالتاريخ قد صنع التفاوت بين الناس ولا يُمكن أن نُعيده إلى الدرجة الصفر التي تجعل الناس، كل الناس سواسية: " إن الإنسان الذي لا يُمثل شيئاً آخر غير أنّه إنسان، يكون قد فقد الصفات التي تسمح للآخرين بمُعاملته باعتباره قريناً لهم"[171]. بالنسبة إلى **آرنت** وحدها المُواطنة يُمكن أن تحمي الإنسان من عنف الآخرين، فهي ترى أنّ الإنسان من دون حق المُواطنة، يبقى عارياً حتى لو تمّ استقباله بأجمل أشكال الضيافة، وتعتبر أنّ الإنسان لا يُحافظ على الإنسان إلاّ إذا التقى به داخل حيّز من هذا العالم أي التقى به وهو مُواطن.

في نصها "ما الثورة؟" تقارن **آرنت** بين ما سمّاه **بارك** *Burke* "بحقوق الانجليز" *droits des Anglais* ومفهوم حقوق الإنسان الفرنسي:

[170] Arendt, Hannah, *L'impérialisme*, traduit par M.Leiris. Paris, Fayard, 1973, p.281.
[171] Ibidem

" أن تكون انجليزيا، إرلنديا، ألمانيا أو سويديا....فذلك هو الحق في كل حُريات الانجليز وفي حرية هذه الهيئة الدستورية." لذلك تُعلّق **فرنسواز كولان** *Françoise Colin* :

" إنّ الاحترام الوحيد الذي يُقدمه الإنسان للآخر، يتمثل في أن يُقاسمه مُواطنته، ووضعه تحت حماية "حقوق الانجليز"، أي حق ايجابي حتى لو كان محدوداً. هذه هي الضيافة الوحيدة – الحق الوحيد للجوء- الذي يستحق هذا الاسم"[172]. إنّ الفكرة التي تُدافع عنها **آرنت** هي أنّ ما هو "إنساني" لا يحمل أيّ قيمة من دون ما هو "سياسي"، وبالتالي فإنّ نهاية السياسة تعتبر كذلك نهاية للإنساني. فهل تريد **آرنت** أن تُوصلنا إلى اعتبار أنّ الإنسان خارج السياسة يفقد إنسانيته؟ يظهر جلياً كيف أنّ "الأزمنة الظلماء" قد صنعت وأثرت بشكل عميق في مفهوم **آرنت** للإنسان وللإنسانية، "فاللا-مواطن" *le non-citoyen* الذي يتحرك في العالم بتاريخه وبهُويته وبثقافته وبدينه (الفرد اليهودي بامتياز) يكون مع كل هذا لا-أحد *un non-quelqu'un* ، ذلك أنّ الإنسان بعُريه السياسي يُصبح لا شيء. هذه المسألة تُظهر الإعجاب الشديد **لآرنت** بالثورة الأمريكية التي أسست لحقوق الأنجليز" على حساب الثورة الفرنسية التي أسست لحقوق الإنسان، فالأمريكان أكثر واقعية وضيافة من الفرنسيين* أو هذا ما يُمكن استنتاجه.

وفضلا عن ذلك، يرتبط مفهوم المواطنة لدى **آرنت** بمفهوم آخر هو "المسؤولية الجماعية" *(la responsabilité collective)*. إذْ في اللحظة التي يُصبحُ فيها أيّ شخص مهما كان انتماؤه وتاريخه، مُواطناً، فإنه يتحمل المسؤولية المعنوية والسياسية لما حدث في تاريخ وطنه مهما كان هذا التاريخ مُحمّلاً بأفظع الأحداث وأبشعها. تطرح

[172] Collin, Françoise, *L'homme est-il devenu superflu* ?, Paris, Odile Jacob, 1999, p.76.

* لقد عاشت آرنت في فرنسا وأمريكا، وتحمل ذكريات سيئة جدا بعد اقامتها بفرنسا، وتحصلت على الجنسية الأمريكية وقد تحدثت طويلا عن شعورها بالراحة في الولايات المتحدة وتحدثت طويلا عن العقلية الأمريكية خاصة في تعاملها مع النازحين. وقد يكون لحياة آرنت وتجربتها الذاتية وقع على مقارنتها للثورتين الفرنسية والأمريكية.

آرنت الفكرة من خلال مقالتها التي ردت فيها على مقالة أخرى للكاتب **جوال فراينبرغ** (*Joël Freinberg*) التي حملت عنوان: "المسؤولية الجماعية".

في نصها حول "المسؤولية الجماعية[173]"(1968) تُحاول **آرنت** أن تُؤسس لقيم سياسية تهدف إلى الحفاظ على "العالم" بالدرجة الأولى وبالتالي المُحافظة على الإنسان من خلال تحويله إلى مُواطن. فالمواطنة تظهر لدى **آرنت** كشرط لحماية الإنسان وشرط كذلك لحماية العالم ولا يُمكن حماية الإنسان والعالم إلاّ من خلال هذه المواطنة. إنّ ما يجعل تحقيق هذه الفكرة صعباً على أرض الواقع، هو أنّ ممارسة المواطنة هي الضامن الوحيد لتحقيق المواطنة ولوجودها وكأنّ المواطن يخلق نفسه من خلال الفعل السياسي وهو ما يجعلنا ندور في حلقة شبه مفرغة تجعل ميدان السياسية كما تتصوره **آرنت** هنا مثاليا خالصاً. هوأخلاقي أكثر مما يمكن أن يكون سياسي.

إنّ كل فرد يُشارك في المسؤولية الجماعية للمجموعة التي ينتمي إليها. غير أنّ هذه المسؤولية الجماعية ليست قضائية لكنها سياسية، وإذا غيّر الفرد الجماعة فإنه يُغيّر من مسئوليته، حيث تستشهدُ **آرنت** بمقولة **نابليون بونابرت** الشهيرة، عندما قال: "إني أتحمل مسؤولية كل ما حدث في فرنسا من أيام **شارلمان** إلى غاية أهوال **روبيسبيير**"[174]. لا تظهر مسؤولية **نابليون** لأنه حاكم فرنسا ولكن لأنّ كل ما حدث، قد حدث باسمه فقط لأنه مُواطن فرنسي، فكل مواطن يُشارك في المسؤولية الجماعية ويتحمّل تبعاتها*. إلاّ أنّ **آرنت** ترى أنّ هنالك صعوبتين تعترضان التفكير في هذه المسؤولية: الصعوبة الأولى تتمثل في الخلط المفاهيمي الدائم عند تناول هذه المواضيع، إنه

---

[173] المقال كتب في 24 أكتوبر 1968 وهو إجابة على مقال الكاتب **جوال فاينبرغ** *Joël Feinberg* الذي يحمل نفس العنوان.

[174] Ibid, p.256.

* مع ظهور قانون "العزل السياسي" بليبيا طُرحت مُشكلة المسؤولية السياسية لكل من شارك من قريب أو بعيد في تقلد مسؤوليات حكومية أو إدارية أثناء فترة حكم الرئيس "معمر القدافي". لكن فكرة المسؤولية الجماعية كما تطرحها آرنت في مقالتها تجعل المسؤولية مشتركة لكل المواطنين. أي في الحالة الليبية فإنّ كل الليبيون (المواطنون) يشتركون في مسؤولية ما حصل في تاريخ ليبيا منذ ايام معارك عمر المختار ومقاومة الاستعمار الايطالي إلى غاية انقلاب سبتمبر 1969 .ووصولا لكل ما حدث في فترة حكم القذافي لغاية قتله بأبشع الطرق. ما حدث في تاريخ ليبيا هو مسؤولية كل مواطن ليبيي وبالتالي فإن العزل السياسي للمسئولين لا يحمل أي معنى إلاّ إذا تزامن بعزل سياسي لكل المواطنين الليبيين.

الخلط المُستمر بين ما هو إتيقي *éthique* وبين ما هو سياسي. أمّا الصعوبة الثانية فهي الاعتماد على الدين في خلق المُواطنين حيث أنّ الدين يُمثل صعوبة لأنّ "المسائل الاخلاقية تهتم بطمأنينة النفس ولا تهتم بالعالم."[175] لذلك نفهم تأثر **آرنت بماكيفال** الذي حثّ على إبعاد التدّين عن السياسية حيث أنه يرى أنّ الدين لا يخلق بالضرورة مُواطنين صالحين لأنّ كل من يعتبر أنّ العالم زائل وفان لا يُمكن أن يُحافظ عليه ويُحبه، فهي تستشهد به في نصها "ما السياسة؟" عندما قال سنة 1527:" لا تُدخلوا هؤلاء الناس إلى ميدان السياسة. إنهم لا يهتمون كفاية بالعالم، أُناس يعتقدون أن العالم فان وأنّ لهم حياة أخرى، هم أناس خطيرون. نُريد حقيقة الاستقرار والنظام لعالمنا هذا."[176]

ما تُؤكد عليه **آرنت** من خلال عودتها **لماكيفال** هو أنّ وجود أفراد طيبين مُتدينين لا يكفي لتكوين مواطنين مناسبين، بل على العكس من ذلك، قد يُعرقل مسار المواطنة حيث يقول **ماكيفال**: " ليس من المهم أن نعرف إن كان الفرد طيباً، ولكن أن نعرف هل يلائم سلوكُه العالم الذي يعيش فيه "[177]. ليس مهماً أن يكون المواطنون ذوي فضائل أخلاقية ويخافون الله، بقدر ما يهم أن يكون سلوكهم يناسب العالم ويُحافظ عليه. لذلك يعتبر **ماكيفال** أنّ كل من يعتقد أنّ العالم فان، يُعتبر شخصاً لابدّ من إبعاده عن السياسة لأنّ "العالم" وليس "الأنا" هو الذي يهُم في السياسة وفنائه من فناء السياسية. من خلال هذه النقطة تكون **آرنت** ماكيفيلية بامتياز، لأنها تعتبر التدّين أيضاً أهم أشكال الخلط بين ما هو أخلاقي وسياسي، إنه الخلط الذي يعرقل التفكير في المسؤولية السياسية.

كيف يمكن إذا للمجتمع أن يخلق أفراداً مسئولين سياسياً، متجاوزين بذلك لتلك العراقيل الدينية والاتيقية التي تحول دون تهميشهم للسياسة؟ تطرح **آرنت** سؤالاً آخر في نص" وضعية الإنسان الحديث" السياسي:

---

[175] Ibid., p.257.
[176] Arendt, Hannah, *Qu'est ce que la politique*, *op.cit.*, p.36.
[177] Arendt, Hannah, *la responsabilité collective*, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, in *Politique et pensée*, Paris, Payot, 2004, p.251.

"كيف يُمكن أن نفجّر و نُعيد تنظيم المجتمع الجماهيري الحديث، بحيث نبلغ حرية رأي حقيقية، خلافا عقلانيا بين آراء مُختلفة وبالتالي ننتهي إلى مُشاركة مسئولة لكلّ واحد في المسائل العُمومية؟"[178]

فلا العادات ولا التقاليد ولا الأخلاق ولا حتى الضرورة الحتمية المتمثلة في "الواجب"تضمن المُشاركة المسئولة. إنّ ما يضمن المواطنة الصالحة عند **آرنت،** شيء واحد هو "القدرة على التفكير : "النشاط الوحيد الذي يُناسب هذه الافتراضات الأخلاقية والعلمانية ويتحقق من صحتها، هو التفكير[179]." فما كان ينقُص المتّهم **آيشمان** ليست الأخلاق ولا التقاليد الألمانية ولا حتى المعرفة بقيمة الواجب الأخلاقي **لإمانويل كانط،** حيث يذكر **آيشمان** إيمانه بفكرة حتمية الواجب لدى **كانط.** إنّ ما كان ينقصه، تقول لنا **آرنت** هو "القدرة على التفكير". إنّ كل الفكر السياسي **لآرنت** يدور حول مفهوم العالم: ما يُحافظ على العالم المُشترك يكون شرطاً سياسياً وما يُنقص من قيمة العالم يعتبر عائقا سياسياً، فالعالم باعتباره بيتا سياسيا، هو الذي يسمح لنا بالتعايش دون أن يُمثل وجود أحدنا مُشكلاً لوجود الآخرين، حيث تقول في كتابها "وضعية الإنسان الحديث":

"إنّ الفضاء العمومي، العالم المشترك، يجمعنا ولكن يمنعنا في الوقت نفسه، من أن يسقط بعضنا على الآخر"[180].

من خلال هذه العبارة"يسقط بعضنا على بعض" تُريد **آرنت** أن تؤكد على أنّ العامل الذي لا يجعل الناس كُتلة واحدة هو الإيمان بالسياسة بما هي تنظيم لهذا العالم المُشترك، لا يكفي لتنظيم العلاقات، إذْ لا بدّ من المُشاركة في تنظيم هذا العالم المُشترك. ونلاحظ أنّ **آرنت** عندما عادت لتدرس تاريخ معاداة-السامية وتاريخ اليهود، قد شدّدت وأكدّت على رفض اليهود للمشاركة السياسية في أغلب

[178] Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy,1983, p. 86.
[179] Arendt, Hannah, *la responsabilité collective*, *op.cit.,* p264..
[180] Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy,1983, Paris, p. 89.

المُجتمعات التي عاشوا فيها[181]، وإذا استعملنا القراءة السياسية الآرندتية، يُمكن أن نخلُص إلى أنّ اليهود لم يكونوا يوماً مواطنين، وهذا أحد أسباب انتشار مُعاداة-السامية تجاههم عبر التاريخ. يكون مفهوم المواطنة لدى **آرنت** مفهوما فنومينولوجياً مثل المفهوم الفنومينولوجيي للعالم، لأنّها في نهاية المطاف، تُعرّف المواطن المشارك في هذا العالم، هكذا : "هو من يملك شغف الظهور لمنافسة الآخرين[182].

في نص آخر حول السياسية الأمريكية، نجد أنّ **آرنت** تنتقد في الوقت نفسه، النظام البرلماني الليبرالي بأحزابه السياسية، النظام الذي لا يسمح للمُواطنين بامتلاك شغف الظهور (*La passion de paraitre*):" إنّ الحزب باعتباره منظمة حديثة، يفترض أمرين: إماّ أن تتحقق مُشاركة المُواطن في القضايا العامّة من خلال هيئات عامّة، وإمّا أن تكون مثل هذه المُشاركة غير ضرورية...." ترى **آرنت** أن رأي المواطنين يمر عبر قنوات مُتعددة ليصل في الأخير إلى صاحب القرار، بحيث يكون قراره تعبيرا عن إرادتهم. ولكن ما ينفك كثير من اللبس يشوب هذه العملية. تقول **آرنت** في نص آخر هو"العصيان المدني" : "إنّ نظام الحكومة التمثيلية يعرف اليوم أزمة لأنه فَقَدَ –مع الوقت- كل المُؤسسات التي كانت تسمح بمُشاركة فعّالة للمُواطنين"[183]، بمعنى أنّه كلما قلّ ظهور المواطنين ومُشاركتهم الحقيقية في السياسة، تظهر الأزمات السياسية. فالعالم السياسي المُشترك لا يظهر إلاّ بظهور المواطنين من خلال مُشاركتهم الفعلية.

ختاما، يمكن أن نقول إن الفكر السياسي **لآرنت** هو فكر للعالم، هذا العالم الذي هو عالم الحياة التي كانت تتقصاه الظواهرية، بقي هذا الفكر في جوانب منه مثاليا أخلاقيا تشوبه بعض التناقضات خاصة فيما يتعلق بالفترة التي كانت مُجنّدة للحركة الصهيونية: فهل يُعتبر هذا "الفكر من أجل العالم" في تناقض مع مرحلة

---

[181] أنظر الفصل الاول.

[182] Arendt, Hannah*, la condition de l'homme moderne*, op.cit., p.253.

[183] Arendt, Hannah, *La désobéissance civile*, in *Du mensonge à la violence essais de politique contemporaine*, tr Guy Durand,Paris, Calmann—Lévy,2008.p.53.

الالتزام والتجنّد للصهيونية، التي تُعتبر على قصرها، فترة مهمة في حياة **آرنت** ولا يُمكن تجاهل تأثيرها على فكرها السياسي؟

II. الالتزام أثناء الأزمنة الظلماء

في نصها حول **فالتر بن يامين**، تُناقش **آرنت** مسألة الالتزام (*engagement*) بوصفه شكلا من أشكال الفعل في العالم، وتُحاول أن تُجيب عن السؤال هل الالتزامُ في تناقض مع حرية الفكر، لاسيّما أنها كانت عضوة بالمنظمة الصهيونية في فترة من الفترات؟

- **فالتر بن يامين**

تكتب **آرنت**[184] نصّاً طويلاً عن حياة صديقها **فالتر بن يامين** *(Walter Benjamin)*، نُشر ضمن مجموعتها "شخصيات في أزمنة ظلماء" ما يهمنا في حياة **بن يامين** (1892-1940) أنها تشارك حياة **آرنت** "السواد" أو "الظُلمة" نفسها: الهروب، الأصل اليهودي، النازية، ألمانيا، معاداة السامية، وبإيجاز القدر نفسه. قال **بن يامين** عن هذا القدر(قدر اليهود) إنّه لا يُمكن تفسيره إلاّ من خلال نماذج "لا-عقلية". لكن **آرنت** و**بن يامين** لم يُواجهانه بالاختيارات عينها ولا بالفكر نفسه. تختلف بيوغرافيا **بن يامين** عن ببيوغرافيا **رحيل**، ومع ذلك يظهر في هذا النص أن للفكر دائما ارتباطاً مباشراً مع "البيوس" عند **آرنت**. فلا يمكن أن نفهم أي فكر من دون أن نفهم حياة المُفكر، وبخاصة "فكر الأزمنة الظلماء".

إنّ نص **فالتر بن يامين** هو مناسبة أخرى لتصفية بعض الإشكاليات "الفكرية والشخصية" عند **آرنت**، فقد قامت في بيوغرافيا **راحيل فارنهاجن** بتصفية لمسألة "الأصل اليهودي والرفض"، أمّا في بيوغرافيا "**فالتر بين يامين**" فهي تصفية لمسألة "التجنّد و الانتماء للحركة الصهيونية".

[184] ألقت آنا آرنت محاضرة عن صديقها فالتر بن يامين في يوليو 1967 في جامعة فرايبورغ، وبحضور مارتن هيدغر، ونشرت اول مرة سنة 1967 في مجلة "ماركير"« Merkur"

تكتبُ **آرنت** عن **بن يامين**، كما يكتبُ المرءُ عن صديق درْب مات. تتحدث عن "النحس" الذي رافق حياته. تستعمل عبارة **كافكا**" : "الأحدب الصغير" المقتبسة من قصيدته:

Je veux aller dans ma cave
Pour tirer mon petit vin ;
Il y a un petit bossu,
M'a attrapé ma cruche.
Je veux aller dans ma cuisine
Faire bouillir ma petite soupe ;
Il y a un petit bossu,
M'a cassé mon petit pot.[185]

كان **بن يامين** شخصاً معزولا وكانت شخصيته التي تُرافق "الأحدب الصغير"، مُتميزة جدا و كتابته الشعرية غريبة، لا تقاس بالمعايير الأكاديمية. كتب **بن يامين** عن تاريخ الفن الباروكي وترجم **بودلير** و**بروست** وانتقد كتابات معاصريه، وكتب حول الفن، ولكنه كان من أتعس الشخصيات التي عاشت "في الأزمنة الظلماء" وأكثر من لحق به "النحس" حتى أنهكه التعب وانتحر على الحُدود الفرنسية، وكتب في آخر أيامه لصديقة **تيودور أدورنو**:

" أنا مُلقى على الأرض منذ الأزل، لأنني لم أعد أحتاج إلى شيء ولا أريد أن أرى أحداً"[186].

في الوقت نفسه يُعدُّ **بن يامين** النموذج لكل الأفكار التي حاولت **آرنت** أن تُطورها بعودتها إلى قراءة "الأزمنة الظلماء "، فهو النموذج للمُفكر المنبوذ *(paria)* الذي ينسحب من العالم بسبب الظلام الذي خيّم على الفترة. - كما أنه أيضا النموذج

[185] Arendt, Hannah , « *Franz Kafka », Poésie et révolution* In *Vies politiques*, Paris, Gallimard,1971, p.250.
[186] Ibid, p.249.

للكاتب الذي لم يظهر نوره أثناء حياته[187] و الذي صوّره **برخت** في قصيدته، حيث لم يُعرف وعاش مجهولا ولم يكتُب كفاية على الرغم من 'عبقريته' وفكره الشعري الفارد. وهو كذلك نموذج للمُثقف الذي انتمى لأيديولوجيتين مختلفتين في الفترة نفسها ومن دون أن يحسم فعلاً في الأمر، فقد كان صهيونياً أولا ثم أصبح شيوعياً بعد ذلك، لكنه بقي يُؤمن بأهداف الحركة الصهيونية في تخليص اليهود حتى وهو شيوعي .

عندما تقرأ **آرنت** حياة **بن يامين** وعلاقته بالالتزام في هذه الفترة بالذات، فإنها تقوم على غرار بيوغرافيا **رحيل فارنهاجن**، بفهم علاقتها الشخصية بالأيديولوجية الصهيونية. وكأنّ **آرنت** تقرأ حياة الآخرين لتتُفكر ذاتها المُفكرة، فهي ترى من خلال بيوغرافيا **بن يامين**، أنّ تجنُّدها أصبح بمثابة وسيلة من وسائل الدفاع عن الذات والمُقاومة الشخصية وشكل من أشكال عدم فقدان الأمل في النجاة. ما فعلته **آرنت** من خلال تجنّدها يدخل ضمن محاولة "فعل شيء ما":"للهروب من الموت، وعدم الوُقوع في الفخ". وأمّا الفخ الذي حاولت أن تتخلص منه، فتُعيّنه على هذا النحو:

" أن يجلس الإنسان على الأرضة من دون القيام بشيء وأن يندب حظه ويفقد الأمل في الهروب"[188]. هذا ما يُمكن أن نسميه بالمسؤولية السياسية ومُحاولة الدفاع الجماعي عن الذات باسم التهوّد. ما كانت حدود هذا التجند وكيف نُحدد تزامن الالتزام مع الفكر في الفترة نفسها لدى **آرنت؟**

- **الصهيونية وضد-الصهيونية:**

[187] يقول برخت عن وفاة بن يامين أنه أول ضحية حقيقية لهتلر أصابت الأدب الألماني.

[188] Adler, Laure, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2005, p.176.

لقد أصبحت **آرنت** عضوة بالمُنظمة الصهيونية[189] ما بين 1933-1943، عندما تعود لتتحدث عن هذه الفترة، سنة 1972 ، تُصرح:

" لا أنتمي إلى أية مجموعة...المجموعة الوحيدة التي انتميت إليها كانت الصهيونية. كان ذلك، بالتأكيد بسبب **هلتر**. بعد ذلك انفصلت"[190].

إن انتماء **آرنت** إلى الحركة في تلك الفترة، كان بهدف ما قالته :حتى لا تفقد الأمل في الهروب، في الحياة. ومن ثمّ كان انتماؤها مسألة حياة أو موت[191]، فعلاقتها بالصهيونية كانت بسبب النظام التوتاليتاري الذي بلغ "أقصى الشر" برغبته في إقصاء مجموعة من البشر. كانت الصهيونية تماما مثل الشيوعية، تحمل معنى الإمكانية وبما أنها كانت الإمكانية الوحيدة ، تحوّلت إلى واجب والتزام، وهذا ما تقوله بالضبط عن صديقها :

"لقد اعتبر **بن يامين** الموقف الصهيوني إمكانيةً ورأى في الوقت نفسه أنّها الإمكانية الوحيدة"[192].

تُفسر **آرنت** تردد **بنيامين** بين الشيوعية والصهيونية، باقتناعه المضمَر بأنّ كل هذه القناعات خاطئة موضوعياً وأنّ أي حل مهما كان، لن يكون ملائماً سواء تعلق الأمر بتحقيق الدولة اليهودية أو بنجاح الشيوعية فكلاهما حلّان من وجهة نظره، غير صحيحين.

---

[189] تُصبح **آرنت** عضوة نشطة في الحركة الصهيونية. إنّ تجند **آرنت** للقضية اليهودية بات أمرا واضحا، حتى أنها دعت في مقال لها سنة 1942 بمجلة [189]« *Aufbau*" لإقامة جيش يهودي للدفاع عن اليهود إلى جانب الحلفاء ضد النازية، لكن سرعان ما يصطدم تجند **آرنت** في الحركة الصهيونية بقناعتها ومبادئها، خاصة عندما يتعلق الأمر بإنشاء الدولة الإسرائيلية في فلسطين.

[190] Hannah Arendt, « *On Hannah Arendt* », *in* Melvyn A. Hill (éd.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin's Press, 1979, p. 334. Cet article est issu d'une communication au colloque « L'antisionisme au 20e siècle », organisé à Berlin les 2 et 3 juillet 2004 par Fabrice d'Almeida, Jean-Marc Dreyfus et Jacques Ehrenfreund. On notera que l'argumentaire de ce colloque proposait cette définition de l'anti-sionisme : « Une opposition à l'existence d'un État souverain démocratique pour les Juifs ». in Bouretz, Pierre, *Hannah Arendt : Cassandre aux pieds d'argile,* in raisons politiques 2004/4 n°16 p.125

[191] تزامن تجنّد آرنت في الحركة الصهيونية هروبها إلى باريس، حيث كانت مُهمتها تتمثل في نقل الأطفال والمراهقين إلى فلسطين في اطار عملية منظمة.

[192] Arendt, Hannah, *Walter Benjamin* In "*vie politiques*", op.cit., p.287.

"لم تكن الحلول خاطئة موضوعياً وغيرَ مناسبة للواقع وحسب، بل كانت تؤدي به شخصيا إلى خلاص زائف، سواء كان هذا الخلاص اسمه موسكو أو اسمه القدس. "[193]

تعتبر **آرنت** أنّ الصهيونية كانت حلَّ اللا-خيار، حلّ الهروب، حلاًّ اختارته الأزمنة الظلماء **لبنيامين** و **آرنت** وغيرهم من النخبة اليهودية التي وصلت إلى باريس بشهادات دكتوراه، ولا شيء في اليد، حيث كان يُسخر من وضعهم بمقولة: "السيد الدكتور، السيد المُتسول"[194]، و كان عليهم الهروب أبعد من ذلك إلى فلسطين أو إلى أمريكا، حيث لا يوجد الموت.

بعد خطبة بلتمور Biltmore في مايو 1942 والإعلان عن التحضير لقيام "الجمهورية اليهودية في فلسطين"، تبدأ **آرنت** بالحديث عن "الفاشية-الصهيونية"، وتشرع في هجومها على الحركة الصهيونية التي قررت، حسب تعبيرها "أن تقوم بتبادل الأعمال مع **هتلر**".

أخذت **آرنت** تجد في المشروع الصهيوني الجديد، كلّ الأسباب التي تجعلها تُهاجمه، بعدما انفصلت عن الحركة نهائيا، من دون أن تغادر التفكير في الموضوع، فهي تعتبر أنّ:" مسألة وجود شعب، أهم من أن تُترك في أيدي الأغنياء"[195] تُريد **آرنت** أن يلعب كل المفكرون دوراً لتحديد المصير السياسي للشعب اليهودي. بقيت مقتنعة أنّ قيام دولة وطنية في فلسطين، هو بمثابة شكل من أشكال الانتحار الجماعي. تقوم **آرنت** بكتابة مجموعة من المقالات لنقد الحركة الصهيونية التي حاولت استخدام معاداة-السامية لتبرير امتلاك أرض، هل يُمكن إسعاد اليهود بإهدائهم وطنا؟ هل يستحق اليهود أرضاً لأنهم تعذّبوا كفاية؟ ثم هل يكون حل الدولة هو فعلا المناسب لليهود؟

---

[193] *Ibid,* p.287.

[194] تتذكر **آرنت** المدير الفرنسي، الذي كلما تلقى بطاقة مثقف ألماني مع ملاحظة الدكتوراه، في باريس يقول ساخرا: " سيدي الدكتور، سيدي المُتسول."

[195] Bouretz, Pierre, *Hannah Arendt : Cassandre aux pieds d'argile*, op, cit, p. 126.

أصبحت **آرنت** ذات توجه مضادّ للصهيونية (*antisioniste*)، أي مضاد لقيام دولة للشعب اليهودي، حيث يتضّح رأيها من خلال فكرها و موقفها السياسيين.

ظاهرٌ أنّ ما تقوم عليه النظرية السياسية **لآرنت**، يتناقض مع مبادئ الصهيونية وأهدافها، ويتضادُّ مع مبدأ التجنّد والالتزام لخدمة أيّة جهة مهما كانت. وظاهر أيضا أنها قد اعتبرت دائما ومن دون أن يظهر ذلك في تصريحاتها وآرائها المباشرة، أنّ الالتزام خيانة للفكر. إذ يوجد في مفهومها للفكر ما يتناقض كلّيا مع أيّ التزام. وبغض النظر عن مواقف **آرنت** المُتباينة من الحركة ومن مسألة التجنّد، فإنّ المفهوم السقراطي للفكر، الذي أصبح أساس فهمها لحركة الفكر في حدّ ذاتها، والذي تقف عنده مُطوّلاً في نصها" حياة الفكر" ، يبدو أنه يحمل بداخله العناصر المناقضة للالتزام؟

- **الالتزام خيانة للفكر:**

تعود **آرنت** في نص **بن يامين** إلى تشبيه غريب، ربّما يُعبر عن فكر **بنيامين** الشعري، حيث تشبّه رجل الأدب الذي يضطر لبيع فكره لخدمة "إرادة قوة مطلقة" بممتهن الدعارة: "أن تكون كاتباً، يعني أنك تعيش بفضل العقل وحده، تماما مثل الدعارة التي تعيش بفضل الجنس وحده"[196]. تُحاول **آرنت** أن تثبت من خلال موقف **بنيامين** أن أي توظيف للعقل لخدمة أيّ جهة يُعتبر خيانة للفكر، فالفكر عندما يأخذ وظيفة سياسية "لا ينتج أحزابا بل فرقا، ولا ينتج مدارس، بل نماذج". هذا هو موقف **آرنت** الذي تقوله من خلال موقف **بنيامين**. إن توظيف الفكر تحت راية أي شعار، ومهما كان هذا الشعار نبيلاً، خيانة تمسَخُ الفكر والمُفكر معاً. ما يهمنا أكثر من موقف آرنت هو اكتشاف تلك المناطق الموجودة في فكر **آرنت** التي ترفض من خلالها 'الفكر المُلتزم'؟

[196] Ibid, p.286.

هنالك علّتان نجدهما في مفهوم **آرنت** للفكر، تجعلان "الالتزامَ بأيّ قضية" خيانةً للفكر. تبرز العلة الأولى حين تطرح السؤال: - ماذا يحدث عندما نُفكر؟ وتشتغل عليه في "حياة الفكر" من خلال ما وجدتهُ لدى سقراط، نعني "الحوار- الصامت".

من منظور الحوار الصامت **(*eme emeauto*)**، تشير **آرنت** إلى **أنّ** الحوار الداخلي بين "الأنا"(Le moi) و"الأنا المفكر" (le moi- pensant)، هو الذي يجعل العلاقة بين المتحاورين عبارة عن صداقة حقيقية. وقد كان **سقراط** هو أول من اكتشف وزاول هذا الحوار الصامت:"إن سقراط اكتشف ما يكون جوهر الفكر، وما ترجمه أفلاطون في اللغة المفاهيمية بالحوار الصامت"[197]. كيف يُمكن الإبقاء على هذه الصداقة بين الأنا والأنا-المُفكر في حالة ما إذا كان الأنا مُلتزماً؟

نتصور أن هذه الصداقة لا يُمكن إلاّ أن تصبح مُحالا. في اللحظة التي تفسدُ فيها العلاقة بين "الأنا- المُفكر" و "الأنا"، يتحوّل هذا الأخير إلى "أنا- مُلتزم"، وبما أنّ هذا الأخير سيكون مطالبا بالوصول إلى غايات مُحددة، فإنّ تحديد الغايات مسبّقاً ومن الخارج، يفقد مصداقية الحوار وأصالة الصداقة حيث يتحوّل الحوار إلى صراع وإلى حرب. يقول **سقراط**:

"فمن الأفضل أن نكون في خلاف مع الجميع، على أن نكون في خلاف مع أنفسنا، أي أن نناقض أنفسنا أثناء الحوار الصامت"[198]. كلّما حاول "الأنا-المُلتزم" أن يفرض تصوراً، يُشوش هذا الأمر على وضوح الأنا-المفكر. وقد يصل الأمر إلى تعطيل هذا الحوار ورفعه كلّياً، عندئذ يصبح "الأنا- المفكر" صامتاً، مُعطّلاً عن التفكير. بهذا المعنى، نفهم لماذا وجدت **آرنت** في **"آيشمان"** المثالَ على العوز الفكري، أي عدم امتلاك القُدرة على التفكير. لم يكن **آيشمان** يُفكر، بل فقد القُدرة على التفكير، لأنه كان "مثالياً" *un*

[197] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, op.cit., p.210.
[198] Arendt, Hannah , *Platon Gorgias,* in Conférence sur la philosophie politique de Kant, Paris, Seuil,1991, p . 64.

idéaliste، أي يعيش من أجل فكرة واحدة. فهل يُمكن أن نفسّر مثالية **آيشمان** من خلال الحوار الداخلي الذي اكتشفه سُقراط؟

يُمكن أن نقول إنّ "الحوار-الصامت" قد صار محالا عند **آيشمان** وأمثال **آيشمان**، وتحوّل إلى منولوج بصوت واحد وفكرة واحدة. تجدُ **آرنت** في الفكر الصهيوني هذا 'الميكانيزم' عينَه، نعني فكرة واحدة تُسيطر على تفكير أصحاب هذه المنزع من حيث افتقادهم لذلك الحوار الداخلي. هذا ما يجعلهم مثاليين مثل آيشمان، "لا يعيشون إلاّ لفكرة واحدة". في هذا السياق، تقول: "كان هؤلاء الصهاينة مثل آيشمان نفسه، "مثاليين". المثالي هو شخصٌ يعيش من أجل فكرته وحسب[199]."

إنّ التزام **آيشمان** وتجنّده لم يُشعره بأيّ حرج أو بأي تأنيب للضمير، بل على العكس تماماً، ظلَّ **آيشمان** يعتقد لآخر لحظة، أنّه تصرف باسم "الواجب" في حين أنّ رجل الفكر والأدب، لا يستطيع أن يحترم نفسه إذا شعر أنه يفقد الحوار الصامت بين الأنا و "الأنا-المفكر" بسبب خضوعه لفكرة مثالية يُسخّر عقله لخدمتها. لذلك تظهر حالُ اللا-احترام في تشبيه **بنيامين** للكاتب المُجنّد الذي يضعُ فكره في خدمة "مصالح مجموعة"، بمُمتهن الدعارة.

أمّا العلّة الثانية فتكمن في التشابه الذي تُشير إليه **آرنت** بين الفعل (الأكسيون) والفكر عند قراءتها **للسينغ**، نعني الحركة *Le mouvement* . إنها العلاقة بين الفكر والفعل التي تتراءى **لآرنت** من دون أن تستطيع إثباتها والتي تقوم على "الحركة" أي على الانتقال والترحُّل من نقطة إلى الأخرى. وهي ترى أنّ الفكر يتحرك كما يتحرك الجسد مع الفعل، وأنّ كلا الحركتيْن تندفعان بالرغبة عينها في الحرية. ومن ثمّ، إذا كانت **آرنت** تلتمسُ تفهُّم ماذا يحدث في أثناء الفكر من حركة، فحريٌّ بنا أن نتساءل بدورنا ونحاول أن نفهم، إن كانت حركة "الفكر-المُلتزم" تختلف عن حركة "الفكر- اللا ملتزم"؟

[199] Arendt, Hannah, *Eichmann à Jerusalem*, traduit par Anne Guerin, Paris, Gallimard, 1996,p.93.

ليس بوسْع أيّ امرئ أن يُثبت في أي اتجاه يسير الفكر. بيد أنّه من الآكَد أنّ حركة الفكر تكون دائماً حُرة، لكن من اليسير أن ندرك أنّ الفكر المُطالَب بالوصول إلى تحقيق أهداف لا-فكرية، من مثْل الدفاع عن إيديولوجية أو شعارات حزبية، سيوّجه حركة الفكر نحو هذه الفكرة الوحيدة (المثالية)، وبالتالي سيُغيّر هذا الأمر من حركة الفعل التي تفقدُ عفويتها وبالتالي حريتها. إنّ أي التزام يصنع للفكر مسارات تُغذيها الالتزامات السياسية وتنتهي إلى تعطيل حركة الفكر وتدجينها، لتجعل الفكر مُنمَّطا خاضعاً لقوالب جاهزة.

إنّ تفحّص **آرنت** لما يحدث عندما نُفكر، جعلها تتبيّن آليات الفكر وحركته. فنجد لدى **آرنت** عند تشخيصها للفكر بوصفه حركية، كلَّ الأسباب الموضوعيّة التي تجعلها تفكر ضد أشكال الالتزام جميعا وضدّ الحركة الصهيونية، لاسيّما وأنّ هذه قد أمست حسب وصفها، حركة توتاليتارية، تعسفية، إرهابية تتبادل الأعمال مع **هتلر** وتُشبه في مثاليتها **آيشمان.** على هذا النحو صارت **آرنت** إلى مضادَّة الصهيونية، ويتأكد ذلك من خلال موقفها السياسي مما سمته: "الفخ التاريخي للدولة-الوطنية" لليهود في فلسطين.

- **فلسطين"قمر اليهود" !:**

بعد خطبة **بلتيمور** ، صرحت المنظمة الصهيونية أن "هذه الأرض هي البيت التاريخي لليهود"، وتحدثت عماّ أسمته "حقا طبيعيا وتاريخيا"، وهو ما يُسميه المفكر **روجيه غارودي** "حقاّ إلهيّا لاستعمار فلسطين". ولم يكن هذا موقفَ زعماء الحركة الصهيونية وحسب، بل هو تصوّر عام وقناعة قديمة، شارك فيها قسم كبير من المفكرين ورجال الأدب من يهود العالم كلهم. حيث قال المفكر **شولم** *Gerschom*

Scholem، صديق **آرنت** ورفيق درب **بن يامين** هذه العبارة:" إنّ المحرقة وإسرائيل وجهان لنفس الحدث التاريخي[200]."

هنالك شيء ما استمرّ من المسألة اليهودية في أهداف المنظمة الصهيونية، الشيء الذي سمته **آرنت** بالعيْبيةِ (*vice*) في أصول التوتاليتارية، وما وصفه صديق **ماركس** المفكر **باور***Bauer*، **بـ**"البحث عن التحرر باسم التهوّد". من منظور هذه 'العيْبية'، لا يهم من هي فلسطين ومن يكون الفلسطينيون اليوم وغدا. المهم أن هذه الأرض هي التي ستُحرر اليهود في نهاية المطاف، وكأنّ المنظمة الصهيونية حققت أخيراً ومن خلال إسرائيل، تلك الانانية المفرطة الواضحة لليهود (كما في طرح **باور)** وتلك اللامبالاة السياسية (كما في طرح **آرنت)**. هل يكفي أن توجد المحرقة لتبرر وجود إسرائيل ولا يهم بأية أرض ستكون؟ يقول **غارودي**:" إنّ المحرقة المقترفة ضد اليهود والعار النازي (la honte) أريد مُعالجتها على حساب العرب الذين يُعتبرون غرباء عنها. إنها في واقع الأمر مُحاولة استعمارية[201]."

منطقياً هنالك شيء خاطئ في كل مُحاولات تبرير قيام دولة اسرائيل، فقد كان موقف **آرنت** من "الدولة" التي ظلت تُسميها "فلسطين" حتى آخر أيامها، موقفا مضادّا لكلّ الصهيونيين، على اعتبار "مضادّة الصهيونية" الحركةَ التي تكوّنت من اليهود الذين رفضوا قيام الدولة. يتحدد موقف **آرنت** من مسألة الشعب اليهودي من خلال جملتها البليغة التالية:

---

[200] Garaudy, Roger, *l'affaire Israël*, p.35.

[*] À quel titre, Juifs, demandez-vous donc l'émancipation ? A cause de votre religion ? Elle est l'ennemie mortelle de la religion d'État. En tant que citoyens ? Il n'y a pas de citoyens en Allemagne. Parce que vous êtes hommes ? Vous n'êtes pas des hommes, pas plus que ceux à qui vous faites appel.in Marx, Karl, la question juive, *op, cit*, p.11

[201] Garaudy, Roger, *l'affaire Israël*, p.37

"لقد فروا إلى فلسطين كمن يبحث عن الصعود إلى القمر حتى يهربوا من شر العالم"[202]. يُمكن تلخيص موقف **آرنت** في نقطتين رئيسيتين: - أوّلا: المُطالبة بحماية شعب - ثانياً: حماية شعب لا تُبرر أبدا قيام دولة في أرض أخرى. إنّ ما يظهر من خلال موقفها هو أنّ وجود شعب بحاجة إلى حماية غير كاف لقيام الدولة. كيف تُفسّر **آرنت** هذا المأزق السياسي المُتمثل في ضرورة حماية شعب من خلال تشريد شعب آخر؟ أين يُمكن أن نجد الأسباب الفكرية في فكر **آرنت** لحل هذا المأزق "السياسي"؟

- تحوّل الضحية إلى جلاد: تكتب **آرنت** في نصها "بما يزال هنالك متّسع من الوقت لإنقاذ البيت الوطني اليهودي"*(Pour sauver le foyer national juif, il est encore temps*"

"إنّ الشعب الذي لا يُسمح له بالدفاع عن نفسه ضد أعدائه ليس بشعب ولكن جثة حيّة(...) يجد نفسه مقذوفا نحو مصير قد يكون رائعا إنسانياً ولكنه مؤسف سياسياً: إنه مهيأ لكي يُصبح ضحية التاريخ "[203].

يظهر في النص أنّ حماية الشعب كانت مسألة ضرورية، وإذا كان الشعب (اليهودي) يتحوّل إلى جثة حيةّ، ولم تُهيّأْ له السُبل للدفاع عن نفسه من خلال وجود جيش، فإنّ هذه الفكرة تصدق كذلك على أي شعب، بل ربما تصدق أكثر وبشكل لافت للنظر، على الشعب الفلسطيني الذي يُحاصر ولا يملك الحقَّ بعد في الدفاع عن نفسه. وإذا كان اليهود ضحية من ضحايا التاريخ في وقت ما، فإنهم وللأسباب نفسها، يجعلون من الفلسطينيين اليوم ضحية جديدة من ضحايا التاريخ. تقول **آرنت**

[202] Arendt, Hannah, "Réexamen *du sionisme* », in *Auschwitz et Jérusalem*, p.104.

[203] Arendt, Hannah, *Pour sauver le foyer national juif, il est encore temps*, In *Pensée l'événement*, Paris, Belin, 1989, p.118.

بعد زيارتها لفلسطين:" إنّ المناخ العام للبلد صار إلى أن كلاّ من الإرهاب وصعود الطرق التوتاليتارية، أصبح مسموحاً بهما في صمت ومقبولين في السر"[204].

هذا ما لاحظتهُ **آرنت** بعد زيارتها لفلسطين حيث أنّ الضحية المتمثلة في اليهود بدأت تتحوّل إلى جلاّد وتُمارس نفس الأساليب التوتاليتارية وتصنع ضحية جديدة:

المطلب المُتطرف**:** إنّ الحقيقة الوحيدة والثابتة، والتي لا يُمكن تجاهلها أبداً والتي لا بد للصهاينة وضد-الصهاينة أن يعتبروها أمراً واقعا، ويتصرفون على إثرها كواقعيين في السياسة اليهودية، هي:**" وجود العرب في فلسطين[205]".** بل ترى **آرنت** أن الأمم المتحدة قد ساعدت اليهود في تحقيق ما تُسميه : "المطلب المُتطرف" المتمثل في التصرف كما لو أنّ العرب غير موجودين. والغريب هو أنّ هؤلاء العرب أصبح ينطبق عليهم نفس السؤال الذي طرحته **آرنت** بشأن اليهود: لماذا ولدتم؟ حتى تكون فلسطين قمراً لليهود فلابدّ من تجاهل مولد الفلسطينيين. فإذا كانت المحرقة هي التعبير بامتياز عن تجاهل مولد اليهود بأوربا، تكون اسرائيل شكلا من أشكال تجاهل تواجد العرب بفلسطين.

وهو ما تقوله كذلك في تقريرها عن محاكمة **آيشمان،** من خلال تعليقها على تصريح رئيس الوزراء **بن غريون** *Ben Gourion* :"نريد من كل بلدان العالم أن تعرف... وأن تشعر بالخجل"[206]. كما لو أنّ اليهود أرادوا أن ينتقموا و"أن يردوا عن الضربة بضربة أخرى ". وهذا هو الهدف من وراء محاكمة النازي **آيشمان** الذي أريد له أن يتحمّل كل مآسي اليهود، ذلك أنّه قد حوكم فقد تمت كما تقول **آرنت،** من جرّاء كلّ ما حدث لليهود وليس بسبب جرائمه.

[204] Arendt, Hannah, *Eichmann à Jérusalem*, traduit par Anne Guerin, Paris, Gallimard, 1996, p.99.
[205] *Ibid,* p.32.
[206] *Ibid*, p.22.

في واقع الأمر، إنّ من دفع الثمن الحقيقي لمآسي اليهود هو الشعب الفلسطيني. لقد دفع هذا الشعب ثمن المحرقة وثمن ضُعف الدولة العثمانية و العالم العربي وما فعله **آيشمان** وكل النازيون. لقد دفع الفلسطينيون ثمن كل هذا. كما يظهر المأزق السياسي ويتجلى أكثر إذا طرحنا السُؤال الآرنتي التالي: هل يمكن أن نؤسس لدولة فوق جثة شعب ما زال حياً يُرزق؟

الإجابة نجدها لدى **آرنت**، من خلال استعمالها لعبارة "لقد فروا إلى القمر".

تصرّف اليهود وكأن العرب غير موجودين في فلسطين، وكأن فلسطين "قمر" هرب إليه اليهود، خوفا من العالم. هل استعمال **آرنت** لعبارة "القمر" أو لتشبيه فلسطين بالقمر، هدفه توضيح أنّ فلسطين لا يُمكن أن تكون عالما لليهود؟ نقصد عالماً سياسياً مُشتركًا؟ حيث يظهر داخل النظرية السياسية **لآرنت** أنّ السياسة تفشل حيث يفشل التأسيس للعالم. إذا تمّ اعتبار فلسطين قمراً ففي هذا دليل على بداية فشل العالم-المُشترك. إنّ أساس الإشكال السياسي الذي ننتهي إليه مع **آرنت** ، وإذا حاولنا أن نستعمل لغتها، هو أنّ فلسطين تُكوّن لا-عالماً *un immonde* .

وذلك أنّ القمر لخلّوه من الناس، يُعتبر بالمقاييس السياسية لفلسفة **آرنت** لا-عالماً *(un non-monde)*. فالعالم كما عرفته **آرنت** في نص "ما السياسة؟"، **هو** "الفضاء الذي يخلقه أناس مختلفون كلّيا ومتساوون كلّياً"[207]. غير أنّ فلسطين لم تكن قمراً بل كانت أرضاً آهلة بالسكان، وقد تمّ تشريد الأهالي وقتلهم وطردهم من بيوتهم وأراضيهم. إنّ الإمكانية الوحيدة لتحويل فلسطين إلى قمر، هي إبادة الشعب الفلسطيني برمّته. من منظور اللا-عالم، اضطر اليهود لاستعمال أساليب "العنف" ليتم تحويلها أمام الرأي العام العالمي إلى قمر. تقول **آرنت**:

[207] Arendt, Hannah, Qu'est ce que la politique, op.cit., p.34.

"أي عمل يستخدم وسائل العنف يُدمّر الفضاء قبل تصفية أولئك الذين يعيشون على الجانب الآخر من هذه المساحة الوسيطة"[208].

تعتبر **آرنت** أنّ العنف السياسي يُؤثر على مرحلتين، فهو في الأولى، يُحطم الفضاء الذي يُمكن أن يُخلق بين مجموعة من البشر المختلفين. وعندما يتم تحطيم هذا الفضاء، تبدأ المرحلة الثانية المتمثلة في إقصاء الطرف الثاني الموجود على الضفة الأخرى من هذا الفضاء. إنّ العنف المُمارس ضد ألفلسطينيين كسرَ عمود **كُوا-أووا** (*kauwa-auwa*) وأجهض إمكانية خلق عالم سياسي في فلسطين.

بالمعايير الآرنتية ، الدولة الاسرائيلية مشروع فاشل سياسياً، لسببين أساسين:- أولا لأنه يتجاهل الوجود السياسي للفلسطينيين، و ثانياً لأنه يتأسس من خلال مشروع الدولة-الوطنية. لقد اعتبرت **آرنت** في بحثها الضخم حول "أصول التوتاليتارية": "أن اليهود، تجاهلوا دائما واقع العالم، وقد تسبب هذا في نقص وعي سياسي لديهم، نقصَ وعي صار مُدمِّراً "[209]. ترى **آرنت** أنّ مشروع الدولة الاسرائيلية يقترب من المشروع الألماني النازي الذي يَعتبر:" أن الشعب لا يمثل تنظيماً سياسيّاً، ولكنه عبارة عن شخصيات بيولوجية فوق-إنسانية[210]." فالعناصر السياسية لنجاح الدولة غير قائمة. لذلك تفضّل **آرنت** الحديث عن البيت اليهودي في فلسطين ولا تطرح مفهوم الدولة.

في نصها"من أجل إنقاذ البيت اليهودي"، تُحاول **آرنت** أن تؤكد على الفكرة التي مفادها أنّه يتعيّن على اليهود أن يتنازلوا عن مشروع الدولة الوطنية الذي يُعتبر مشروعاً انتحارياً. على اعتبار أن اليهود لا يُمكن أن يعيشوا طويلاً في منطقة عربية وقد خلقوا هذا الكم الهائل من الكُره تجاههم. إن الحل الأسلم يتمثل في بناء دولة فيدرالية تجمع الشعبين اليهودي والعربي. هذا هو الحل السياسي الذي رأته آرنت مناسبا لبقاء

[208] *Ibid,* p.89.
[209] Arendt, Hannah, *L'origine du totalitarisme*, op. cit., ,p.260.
[210] Arendt, Hannah, *réexamen du sionisme, in* pensée l'événement, *op, cit*, p.124.

اليهود في المنطقة التي ظلّت تُسميها فلسطين وخلقت لنفسها بذلك الكثير من الأعداء، سواء في انتقادها لإسرائيل أو دفاعها عن **آيشمان** أو حتى عند انتقادها لليهود. لقد تعاملت **آرنت** مع كل هذه القضايا بشيء من اللا-حب، ولهذا بدت أمام الرأي العام اليهودي وأمام أصدقائها، خاصة **شولم** وأبيها الروحي **بن فليد**، على أنها لم تعرف شيئاً اسمه:" حب اسرائيل".

بعد أعمالها حول المسألة "اليهوّدية" وبعدما صفت حساباتها مع الظروف التي أوجدها فيها القدر، أصبحت **آرنت** ضد الجميع: ضد مُحترفي الفلسفة وضد الفكر الصهيوني، ضد الضحية وضد الجلاد، ضد من تُحب وضد نفسها. تنتهي بنا **آرنت** إلى أنّه عندما يُواجه الإنسان ألمه، لم يعدْ هو نفسه لنفسه ولا لأحد. لم تعد تشعر بأنها ألمانية ولا أمريكية ولا حتى يهودية : " شخصيا، كل هذا لم يعد يهمّني، لم أشعر يوما أنني امرأة ألمانية، ومنذ زمن توقفت عن الشعور بأنني امرأة يهودية. أشعر أني أنا تماما، أي تلك المرأة التي تحضر من هناك."[211] كيف استطاعت أن تحتفظ بفكر حر وسط كل هذا الوجع؟ ما سرّ **آرنت**؟ ما مكامن قُوتها؟ وكأنّنا بـ**آرنت** تريد أن تثبت لكل "مُحترفي الفلسفة" كما تُسميهم (وعلى رأسهم **هيدغر**)، أنّ روح الفلسفة مُستمرة في فكرها الحُر الذي يُواجه كل إغراءات الانتماء والألم. هي لم تُواجه الميتافيزيقا الغربية لكنها واجهت وجَعَهَا، وانتصر فيها الفكر الحُر.

إجمالا، عندما نقرأ كلّ نصوص **آرنت** حول المسألة اليهودية، ننتهي إلى أنّ فيها عناصرَ لمعالجة أية مسألة أخرى مرتبطة بنفس الإشكال، نعني الأصل، الشعب، الدولة، الدولة-الوطنية، الخ...أي أنّه ثمّة تأسيس فكري لنظرية سياسية مُحكمة تتناول مشروعاً فكريّاً حقيقيّاً، مع أنّ "المسالة اليهودية" تبقى مسألة مركزية في هذه النظرية، ولا يُمكن فهم النظرية السياسية لها إلاّ بالعودة إليها.

[211] Ibid.p 304.

تتجلى خصوصية الفكر السياسي الآرنتي والفكر الفلسفي كذلك من خلال فكرة أساسية أصبحت تُمثل شعار التفكير على الطريقة الآرنتية: "التفكير فيما نحن بصدد فعله" . تختصر هذه العبارة كلّ أسلوب **آرنت** وعلاقته بكل من الفلسفة والسياسة معاً، ولعلّ لغز **آرنت** المُحيّر عند وقوفها في الوسط بين الفلسفة والسياسة، يُمكن حلُّه من خلال فهم ما تُخفيه هذه العبارة:" التفكير في ما نحن بصدد فعله"

Thinking what we are doing ?

الفصل الثالث

تفكير "مانحن بصدد فعله"

الفصل الثالث:تفكير ما نحن بصدد فعله

- **تمهيد الفصل:**

تتشكل كل النظرية السياسية **لآرنت** حول مفهوم أساسي، تتلاقى فيه مجموعة من المفاهيم سواء وهي تتحدث عن المسؤولية الجماعية أو تتحدث عن التنظيم السياسي للدولة. هذا المفهوم المُتمثل في " التفكير" الذي يمنعنا ويمنع أي قارئ لها بأن يُؤمن بمغادرتها لحلقة الفلاسفة، فقد ربطت **آرنت** بين التفكير والحدث في أكثر من مُناسبة لكن إذا كانت **بومة مينرفا** تبدأ بالتحليق بعد الغسق كما قال **هيغل** من خلال عبارته الشهيرة:

" إنّ الفلسفة، كفكر للعالم، تأتي دائماً متأخرة جدا، تأتي بعد أن يكون الواقع قد أكمل صيرورته،...، فقط عند بداية الغسق، تبدأ بومة مينرفا بالتحليق[212]." تأتي بومة مينرفا بعد أن يخمد الجميع ويهدأ، حيث تطير الفلسفة لتُحلق وتفهم، غير أنّ **آرنت** تُفاجئنا بعبارة "التفكير فيما نحن بصدد فعله"، فهي تقترح علينا أن نتعلم تفكير الحدث بل أكثر من ذلك، التفكير أثناء الحدث مع أنّ الفلسفة تأتي دائماً متأخرة لتفكير العالم يقول لنا **هيغل**[213]، فإنّ ما تريده **آرنت** من تفكير الحدث هو التحليق أثناء النهار وفي وسط الاحداث.

يُمكن أن نُلخص هذا بقولنا، أنّ هناك زمناً فلسفيّاً مُتأخراً (بحكم طبيعة الفلسفة) عن الزمن السياسي وما تُريدُهُ **آرنت** هُو نقل التفكير الفلسفي إلى الزمن السياسي، لذلك فإنّها لم تجد نفسها مُرتاحة في لقب "الفيلسوفة" لأنها أرادت الاحتفاظ بهذا الزمن السياسي الذي يستحيل مع تحليق **بومة مينرفا** لكنه لا يستحيل مع التفكير. كيف يُمكن تفكير الحدث قبل حضور الفلسفة ؟ قبل أن نُحاول تقصى كيف يُمكن تفكير

---

[212] « *Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol.* »
In Hegel, *Principes de la philosophie de droit*, *In* Hegel, *principes de philosophie du droit*, Gallimard, 1940, p.45.
[213] *Ibidem*.

الحدث؟ علينا اوّلا أن نُوضّح ماذا تقصد **آرنت** بالتفكير؟ ومن هو المُفكر -إذا لم يكن فيلسوفاً- الذي يُمكنه تفكير الحدث؟

1. سياسة الفكر :

بعد 1969، تعود **آرنت** لتُفكر في ثلاث مراحل تُمثل ما تُسميه "حياة الفكر": المرحلة الاولى هي التفكير والثانية الإرادة والثالثة تتمثل في الحُكم. ما تُريده **آرنت** من خلال عودتها إلى فهم "حياة الفكر"، هو مُحاولة إيجاد الرابط بين الحياة التأملية (*vita contemplativa*) والحياة العملية (*vita-activa*). بمعنى إيجاد الفكر الذي لا يسمح لنا فقط، بأن نفهم الواقع بل الفكر الذي يسمح لنا بفهم الواقع وامتلاك في نفس الوقت الادوات للتأثير عليه وتغييره، أي انها تُحاول البحث عن الملكات العقلية التي تسمحُ للفكر بأن يُصبح فعلياً، سياسيًا.

- **ماذا يحدث عندما نُفكر؟:**

تبدأ **آرنت** مشروعها من خلال طرح سؤال فلسفي بامتياز: ماذا يحدث عندما نُفكر؟ لقد طرح **هيدغر** السؤال نفسه (لكن بشكل هيدغري) :ما هذا الذي نُسميه الفكر؟ إنّ **آرنت** لا تبحث عن تعريف الفكر وإنما أن تُعرّف- وفية للتقاليد الآرنتية- ما الذي يحدث. فإذا كان **هيدغر** "يخترق"(*perce*) الفكر وذلك بشهادة تلميذته، فإنّ **آرنت** تبحث عما يظهر في العالم، عما يحدث عندما نُفكر.فعندما نُفكر يحدث شيء، تحدث حركة وهذا ما يجعل من التفكير فعلاً حيوياً وشرطاً من شروط الحياة وأساساً من أسس بناء العالم. عندما تعود **آرنت** لدراسة ماذا يحدث عندما نُفكر، تقول:" أنّ

الفكر هو النشاط الوحيد الذي لا يحتاج إلاّ لنفسه حتى يتحقق "[214]. فهي تستشهد **بسقراط** لتفهم ماذا يحدث عندما نُفكر، لكنها لا تُبعد الفكر عن الفلسفة، كما فعل **هيدغر** فالذي يحدث عندما نُفكر هو أنّ "الأنا المُفكر" يقوم بفعل جدلي (ديالكتيكي) يستمر على شكل حوار صامت. ما تُحاول **آرنت** أن تقوم به هو أن تُبين أنّ الفكر امتداد للعالم وأنّ العالم امتداد للفكر. بمعنى أنّ الفكر هو صورة للطبيعة الفينومينولوجية للعالم، حتى لو كان الفكر لا يظهر إلاّ انه لا بدّ أن يكون فكراً للظهور. على المستوى الفكري تريد **آرنت** ان تُبين من خلال نصها "حياة الفكر" أن هناك سياسة للفكر كان **سقراط** أول من فهمها ، عندما قال:"كل واحد، هو لنفسه نفس الواحد"[215]. تقول لنا **آرنت**: "لا شيء يُمكن ان يكون هو نفسه ومن أجل نفسه، إذا لم يكن الشيئان في شيء واحد(deux en un) الذي اكتشفه **سقراط** و هو جوهر الفكر[216]." هُنا يتجلى كل الفرق بين سُبل وأهداف الفكر لدى **هيدغر** و**آرنت**. إنّ الاهتمام بالفلسفة، يقول لنا **هيدغر** "لا يضمن لنا أبدا بأننا نُفكر"[217]، بل على العكس قد يجلب لنا "الوهم بأننا نُفكر". وأن الحقيقة لا بدّ ان تنكشف للمفكر الحقيقي. إنّ للفكر لدى **هيدغر** درجة سامية ومُتعالية لا تبلغها إلاّ ندرة نادرة من البشر، أماّ "سياسة الفكر" فهي واحدة بالنسبة للجميع وهي التي تهُم **آرنت** وليس الفكر على الطريقة الهيدغرية، في نفس الطرح يعقد المفكر **إتيان تسان** *Etienne.Tassin* مقارنة بين **آرنت** و**هيدغر** ويضعها تحت اسم "غلطة هيدغر":

" إنّ غلطة هيدغر تكمن في أنه يتصور الفرق من خلال علاقة الشيء بنفسه في حين أنه لا يمكن تجريب اختلاف مُدرك بهذا الشكل،إلاّ داخل الفكر، يبقى **هيدغر** أسير حجة الميتافيزيقا الخادعة التي يحدث بواسطتها نقل الأنا-المُفكر إلى الأشياء-نفسها، لتفكير الانتماء-المُشترك

[214] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, op.cit., p. 186.
[215] Platon, *Le sophiste*, In Arendt Hannah Arendt, *la vie de l'esprit*,p. 208.
[216] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, p.210.
[217] هيدغر، **مارتن، التقنية-الحقيقة-الوجود**، ترجمة محمد سبيلا، المركز الثقافي العربي1995. ص 198.

(coappartenance) للفكر والوجود. وعلى العكس من ذلك فإنّ طريقة **آرنت** تعتمد على عزل تجربة التفكير لتفهم كيف يتناسب التعدد الفينومينولوجي مع نشاط الفكر في شكل جمع أصيل(pluriellité originale)، أي ما سماه في يوم من الأيام **بول ريكور** . cogito » pluriel »[218] "

من خلال عزل تجربة التفكير ومُحاولة فهمها "كظاهرة"، استطاعت **آرنت** ان تُؤكد أنّ أي فكر هو فكرٌ للعالم وفي العالم. وكأنّ **آرنت** وصلت إلى النتيجة التالية: ما يحدث عندما نُفكر، يحدث هكذا وبهذا الشكل، لأنّ التعدد موجود. إنّ العالم يُشارك في صنع الفكر ويُشارك في نشاط الفكر لأن الفكر لا يُصبح فكراً إلاّ عندما يتدخل العالم من خلال الحدث لإيقاف هذا الحوار الداخلي بين "الانا" و"الأنا-المفكر"،عندها يُصبح الاثنان شيئاً واحدا. تُؤكد **آرنت** على فينومينولوجيا الفكر وهي تُفسّر لنا ماذا يحدث عندما نُفكر. إنّ الإنسان لا يوجد لوحده، لن يوجد لوحده، ولا يوجد شيء يُمكن أن نسميه بالإنسان الوحيد:"الإنسان يوجد فقط في بُعده المُتعدد." تقول **آرنت** من خلال تأكيدها على مقولة **شيشرون** (*Ciceron*): "أبدا لن يكون الإنسان نشيطاً مثلما يكون لا يفعل شيء ولن يكون أقل وحدة مثلما يكون في وحدته. "[219] فبفضل هذا الحوار الداخلي وهذه الازدواجية بين الانا والانا-المفكر، يكون الإنسان هو الجزء الاصغر في البنية البشرية، يكون الوجود الإنساني متعددا، تعددا جوهريا مُتأصّلا. هذا ما تُحاول أن توصلنا إليه **آرنت** من خلال قولها:" "هذه الازدواجية المتأصلة تشير إلى التعدد اللانهائي الذي هو قانون الأرض.[220]" ماذا يُمكننا أن نستنتج؟ إن الإنسان في النظرية الآرنتية، يُصبح واحدا عندما يخرج للعالم ويلتقي بالتعدد ويُصبح مُزدوجاً عندما

[218] Tassin, Etienne, *La question de l'apparence*, In *Politique et pensée*, petite bibliothèque Payot, Paris, 2004.p.104.
[219] « *Jamais l'homme n'est plus actif que lorsqu'il ne fait rien, jamais moins seul que dans la solitude*», In Cicéron, *République*, 1, 17, t.c. Appuhn, Garnier, Paris, p.33.
[220] "*Cette dualité inhérente laisse entrevoir la pluralité infinie qui est la loi de la terre* » In Arendt, Hannah, la vie de l'esprit, *op.cit*., p.213.

يعود إلى نفسه ويختلي بها، وبالتالي لا وجود لوجود خالص واحد. فأي وجود هو وجود-مُشترك كما قالت الفينومينولوجيا وكل وجود هو ظهور كما قال **أرسطو**. لكن ما اضافته **آرنت** للفينومينولوجيا و**لأرسطو** أنّ هذا الوجود-المشترك هو قانون الأرض، وبما أنّ قانون الأرض هو التعدد الذي هو ميدان السياسة، فلابدّ أن تكون مُهمة الحفاظ على هذه الارض هي هدف السياسة، فالسياسة تصنع العالم وتُحافظ على الأرض. هذه هي تجاوزات **آرنت** لكل من الفينومينولوجيا و**لأرسطو**. هذه هي القراءة الأخرى التي يُمكن ان نجدها في ثنايا الطرح الآرندتي . إنها لا تُوصلنا فقط إلى ضرورة الفكر السياسي، بل توصلنا كذلك إلى ضرورة الفكر الإيكولوجي(*écologique*) .

لقد حدث شيء في فكر **آرنت** عندما كتبت نصها: ماذا يحدث عندما نُفكر؟ شيء جديد، نعتبرُه لحظة تحوّل او نعتبره الحدث، إذا استعملنا لغتها للتعبير عن فكرها. من خلال البحث عماّ يحدث تتثبّتُ **آرنت** أفكار فلسفية بامتياز تعتبرها هي أفكار لا-سياسية لتؤكد من خلالهاّ على حقيقة السياسة وضرورتها في نفس اللحظة. **فأرسطو** و**هيغل** و**هيدغر** كلهم، ومن وجهة نظر **آرنت** فلاسفة مُحترفون تنّكروا للسياسة ومع ذلك، فإنها تُثبت السياسة من خلال العودة إلى البعض من أطروحتهم، خاصّة تلك المتعلقة بالوجود. وكأنها استطاعت ان تجد لحظة تصل فيها الزمن الفلسفي بالزمن السياسي. وكأنّها استطاعت ان تجد اللحظة المناسبة التي تُطلق فيها بومتها بحيث تلتقي بالحدث.

فإذا تتبعنا التصنيفات الهيدغيرية، فإن **آرنت** ليست فيلسوفة وليست مُفكرة ومن جهة أخرى فإنّ **آرنت** أظهرت لنا أنّ المثال الذي يُعبّر وبامتياز عن الطبيعة الفينومينولوجية للفكر، بالنسبة لها هو **سُقراط** وليس **هيدغر** رغم أنّ **هيدغر** من أهم مؤسسي الفكر الظواهري الذي تعتمد عليه في نظريتها السياسية . إنّ **سقراط** لا يُعد من النخبة ولا يعد من "التعدد" إنه ينتقل بين الاثنين وبسهولة كبيرة. إنّ هذا الانتقال

بين الميدانيين "النخبة" و"التعدد" هو الذي يُسقط الاحترافية عن المُفكر إذ لا يُصبح عندها فيلسوفا بل مُفكراً من أجل العالم من وجهة نظر آرنتية.

لقد وجدت **آرنت** أخيرا، أي حتى آخر عمل لها حياة الفكر في شخصية **سُقراط** ما يُعيدها إلى ميداني الفكر والفلسفة أوما يجعلها تقبل بانتمائها لهذه الميادين التي قسمت في يوم من الأيام بأنّها ليست ميادينها وأنها منظرة سياسية لا تحترف الفكر. فبومة مينرفا تكون دائما متأخرة عن الحدث ولهذا تتحدث **آرنت** عن فشل الفلسفة السياسية لأنّ السياسة هي أوّلا وفي طبيعتها التقاءٌ بالحدث.

- **لماذا تفشل الفلسفة السياسية؟**

ما تفعله **آرنت،** هو مُحاولة تفسير استحالة السياسة داخل النظام الفلسفي منذ اليونان. تقول **آرنت:"** إذا كان "الوجود" قد أخذ مكان آلهة الأوليمب، فإن الفلسفة قد أخذت مكان الدين[221]" لذا فإننا عندما نستعمل الفكر، فإننا ننسحب من العالم "ومن كل الأشياء الفانية ونتشبه بالآلهة.[222]" لدى الفلاسفة رغبة في التقرب من الإلهي، من الخلود، من اللافاني. فالفلسفة ولأنها يونانية فإن هدفها هو هدف كل اليونان: الخلود. إنّ المفارقة التي تجدها **آرنت** بين اهتمامي الفلسفة والسياسة هي كالتالي: إذا كان الموت هو هاجس الفلسفة فإنّ الولادة (*natalité*[223]) هي هاجس السياسة. وجدت **آرنت** في هذا المفهوم "الولادة" كل الأسباب الجوهرية التي خلقت غُربة السياسة داخل الفلسفة التي تستهدف الخلود. فالتقليد السياسي اليوناني بدأ بخوف من الموت.

[221] Arendt, Hannah, La vie de l'esprit, op.cit., p.157.
[222] *Ibid*, p.158.

*أنظر الفصل الرابع

"إنّ تقاليدنا في الفكر السياسي بدأت مع وفاة سقراط التي جعلت أفلاطون يُحبط من حياة المدينة ويشك في الوقت نفسه في تعاليم **سقراط**[224]."

لقد أصبح "الموت" ومصير **سقراط** حسب **آرنت**، هو هاجس **أفلاطون**، وأصبح الابتعاد عن ميدان الحياة العملية و السياسة هو خير مأمن للفيلسوف، هكذا ترى **آرنت** أن **أفلاطون** أراد للفيلسوف أن يحكم جمهوريته فقط، ليتفادى أن يضع مصيره بين يدي أي حاكم مُتهور. إنّ الأمر بالنسبة لها لا يحمل أية دلالات تتعلق باهتمام هذا الفيلسوف الكبير بالسياسية. إنّ المسألة، كل المسألة تختصرها **آرنت** في "الخوف من الموت". وكأن اهتمام **أفلاطون** بالسياسية، لم يكُن فكرياً حقيقياً، فهو اهتمام تربطُه **آرنت** بنفسية **أفلاطون** بعد التهديد الذي شعر به إثر وفاة **سقراط**.

تعود **آرنت** لمقولة **هيغل**، حيث تُنبهنا إلى شيء مُهم في هذه المقولة، إذ ترى أنّ **هيغل** شبّه كلا من **أفلاطون** و**أرسطو**، أي ما يرمز للفلسفة في تجلّيها وأثناء تأسيسها التاريخي ببومة **مينرفا**، كما أنّ ما يُمثل تصور قبل الغسق هي حرب **البيلوبوناز**(Péloponnèse) تقول:

"إنّ بومة **مينرفا** تُمثل **أفلاطون** و**أرسطو** بعد خروجهما، إن صحّ التعبير من حرب البيلوبوناز (Péloponnèse)[225]"، لكن **آرنت** تُؤكد أنه ليست الفلسفة ولكنها الفلسفة السياسية هي التي ظهرت بعد انحطاط أثينا،هذا ما يتضح من خلال كثرة تكرارها ، كلما حاولت ان تُناقش استحالة الفلسفة السياسية لمقولة **بسكال** *Blaise Pascal* :

[224] .Arendt,Hannah, "*Philosophy and Politics"*, In Social Research, Vol.57, n°1 (Spring 1990), pp.73-103.
[225] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, op.cit., p. 175

" لا يُمكن تخيّل أفلاطون وأرسطو إلا بفساتين ادعياء طويلة. لقد كانا رجلين شريفين ... وعندما رفّها عن انفسهما بكتابة "القوانين" و"السياسة"، قاموا بذلك وهما يلعبان، لقد كان الجزء الأقل فلسفة والأقل جدية في حياتهما...."[226]

تحاول **آرنت** أن توصلنا إلى استحالة "الفلسفة السياسية" في الفلسفة الأفلاطونية، مُفرقة بذلك بين التصور السُقراطي والتصور الأفلاطوني. ما يحدث في فكر **آرنت** وهي تنتقد التوّجه الأفلاطوني الذي أصبح توجه كل الفلسفة بعد ذلك، هو أن هذا التوجه وإن كان قد حمل لنا صوت **سقراط** فإنه كان توجها لا-سقراطيا، تقول: "لقد جعل منه (**أفلاطون**) الناطق الرسمي لنظرية لا-سقراطية بالمرّة."[227]. في حين أن **سقراط** بقي مرتبطاً بالواقع، أي مرتبطاً بالحشد(*la foule*). إنّ **أفلاطون** هو مثال "المفكر-المحترف"، حسب عبارة **كانط** ويكون بذلك **سقراط** هو النموذج، المثال الحقيقي للمُفكر اللا-مُحترف (*non- professionnel*) "هو الذي يُمثل، من وجهة نظرنا، نشاط التفكير في الواقع"[228]. وإذا كان المفكر اللا-مُحترف هو صوت المفكر المحترف، فإنّ الأمر يستدعي التساؤل والشك فيما إذا كان **سُقراط** شخصية حقيقية، أم فقط من إبداع خيال **أفلاطون**.

مهما يكن ، يمكننا أن نقول أنّ العودة إلى **سُقراط** قد أعادت **آرنت** إلى التفكير في وظيفة المُفكر، وعن الميكانزمات التي تجعل من المفكر محترفا أم لا وهذا ما يظهر في حديثها تارة عن الفيلسوف المُحترف وتارة أخرى عن الفيلسوف المُتسكع(*flâneur*)

---

[226] Pascal, Blaise, *Œuvres complètes de Pascal*, *Brugues, 1954, 294*, p.1163 In Arendt, Hannah, *Vie de l'esprit, op.cit., p. 96.*

[227] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, *op.cit.,* p. 192.

[228] *Ibid*,*p.*191.

- **المُفكر المُتسكع والفيلسوف:**

يأخذ **بن يامين** مُصطلح "الُتسكع" *la flânerie* من قصيدة **بودلير** الشهيرة" رسّام الحياة الحديثة" عندما تتحدث **آرنت**، تارة عن الفيلسوف المُتسكع في نصها عن **بن يامين** وتارة أخرى عن الفيلسوف المُحترف في حديثها عن **كانط**، فإنها في الحقيقة تُحاول ان تُصنّف الفيلسوف من خلال وظيفته، من خلال الفلسفة كاحترافية وكاختصاص. إن كان الفيلسوف مُتخصصاً، فما هو المجال الذي يُعتبر مجال اختصاصه؟ تعود **آرنت** إلى كل من **هيغل** و**هسرل** لفهم وتقديم الفيلسوف المُحترف. لقد عبّر **هيغل** عن وظيفة الفلسفة من خلال صورة "البومة التي تُحلّق بعد الغسق":

" عندما تختفي من حياة الناس، القُدرة على الوحدة و تكتسب علاقتهم المتبادلة استقلاليتها، تظهر الحاجة إلى الفلسفة. "[229]

من خلال هذا النص، حاول **هيغل** أن يجيبنا عن السُؤال المتعلق بوظيفة الفلسفة. إنّ الحاجة إلى الفلسفة تظهر بعد ظهور التشتت واللاتناسق وكأنّ البومة تطير لتخلق حالة من الصُلح والتفاهم والتقارب الفكري بين كل التجارب الامبريقية التي حدثت قبل الغسق. لذا يُمكن أن نقول أنّ الفلسفة تبدو كتحصيل حاصل ومرحلة طبيعيةّ ، أي مرحلة ضرورية لا يُمكن أن يعيش دونها الناس من اجل تفكير وتنظيم وجودهم على هذه الأرض.

تتجلى أكثر وظيفة الفلسفة فيما سماه **هسرل** بالنظري، فقد صنّف الفيلسوف على انه اختصاصي "النظري/ التأملي" او ما كان يُسمى في الفلسفة اليونانية بتيوريا *Theôria*. يقول **هسرل**:

[229]Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op.cit., p.245 In *La vie de l'esprit* , op.cit., p.176.

"يهب حياته (الفيلسوف) لمهمّة النطري، يُعطي لحياته طابعاً عالمياً ويصنع بشكل لانهائي المعرفة النظرية[230]"، ماذا تعني بالضبط هذه "التيوريا"؟ وما هو أصلها؟

ظهرت كلمة "تيوريا" في استعمالها الفلسفي في جمهورية **افلاطون** حيث عرّفها هكذا:" قمّة المعرفة التي يصل إليها الحكيم بعد نهاية الديالكتيك.[231]" إنّها الفكر الخالص(*La pensée pure*)فكر الفكر(*La pensée de la pensée*) ، يُعرّفها كذلك على أنها:" المُستوى الثاني للعلم"[232]. إنّ التيوريا التي تُعتبر اختصاص الفيلسوف هي التي تُعطي شكل العالمية إلى حقيقته. ما نفهمه انطلاقاً من الطرح الهسرلي والهيغلي، هو أنّ الفيلسوف لا يكتفي بالتجربة الامبريقية لأنها لا توصله إلى "الكلية" إلى "الوحدة" إلى "العالمية". وحدها الأفكار في كمالها النظري كفيلة بان تجعل من حقيقة الفيلسوف، حقيقة عالمية وهذه العالمية تُعطي القوة لأفكاره وهذا ما يُؤكدُه **هسرل**:"مقابل التقليد، تضع الفلسفة الحقيقة ومقابل القوة الامبريقية تضع الأفكار...والأفكار اقوى من كل القوى الامبريقية"[233].

تُريد **آرنت** ان تفهم وكعادتها ماذا يحدث عندما نكون مُفكرًا مُحترفاً؟ لنفهم بالمقابل ماذا يحدث عندما نكون مُفكراً مُتسكعاً؟ تُعبّر **آرنت** عن هذه التيوريا ، التي تُعتبر تعالياً عن التجربة الأمبريقية وتُشكل في الوقت ذاته عُزلة الفيلسوف عن الساحة العمومية، فالذي يحدث فعلاً هو أنّ:

[230] Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes*, Paris, Gallimard, 1985, pp.15-16.
[231] Gobry, Ivan, *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Ellipses, Paris, 2010, p.132.
[232]Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit* 1. Op.cit., p.200.
[233] Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes*, op.cit., p.17.

"الانا-المُفكر" ليست له أيّ رغبة في الظهور، في عالم الظواهر...إنه فرد هارب، مُختفٍ عن الآخرين، لا يُمكن لمسه ولا يُمكن ان يتمكن منه الأنا "[234]. فالذي يحدث عندما نُفكر، هو اننا نُحاول "ان نُخرج الانا-المُفكر من مخبئه، علينا أن نترفزه، إذا أمكنني قول ذلك حتى يظهر "[235].

إنّ هذا التخفّي للأنا-المُفكر يخلق عُزلة الفيلسوف، و هذا ما يجعل **آرنت** تقول عن الفلاسفة "مفكرون محترون، أوباشا (engeance) يصعب التعامل معهم "[236]. إنّ المُفكر المحترف يحتل حسب **آرنت**، منزلتين متناقضتين تماماً، فهو من جهة يسمو ويتعالى بفضل حقيقته العالمية ومن جهة أخرى يُحتقر ولا يُفهم ويُصنف من الأوغاد من طرف الناس. تجد **آرنت** أنّه وحده **سُقراط** خلق لنفسه منزلة بين المنزلتين حيث استطاع أن يكسب حب الحشد واحترام الناس وفي نفس الوقت ارتقى نحو تلك الحقيقة العالمية والنظرية بحيث تعتبر أنه من اخترع المفهوم. كيف يُمكن ان نقرأ فكر **آرنت**، من خلال تقسيمها للنظري واللا-نظري؟

عندما ظهر مفهوم "تفاهة الشر" (la banalité du mal) الذي مثّل حدثاً فكرياً من حيث تحدّيه لأي فكر تقليدي وجرأته، رفضت **آرنت** أن تُسميه "مفهوماً" أي رفضت أن يُصنّف في قائمة التيوريا و"النظري" وهذا ما يُفسّر إصرارها على البقاء مع المُفكرين، اللا-مُحترفين فإذا لم تكن "تفاهة الشر" مفهوماً فكيف يُمكن أن تُصنّفه إذاً؟

- **"الحدثي"و المفهوم:**

[234] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit « la pensée »*, Paris,puf,p191.
[235] *Ibid*em
[236] *Ibidem*

عندما تعود إلى مفهوم"تفاهة الشر" الذي أصبح العنوان الفرعي لكتاب "آيشمان في القدس" فإنّ **آرنت** لا تعتبر هذا المفهوم مُنظّرا لنظرية أو مذهباً لكنه يُمثل :"ظاهرة" "237 تقول عن "تفاهة الشر":"لكني لم أقصد بها نظرية، ولكن شيء حدثي (factuel)".238 تُفضل **آرنت** "الحدثي" حتى لا تُسميه "مفهوماً"، هل لأنها تعتبر المفهوم من صناعة الفيلسوف المُحترف، أما الذي تصنعه فهو شكل من أشكال تفكير(praxis) البركسيس، أو إذا ما استعمالنا عبارة **آرنت** شكل من أشكال "تفكير ما نحن بصدد فعله". فهي تعترف وهي تتحدث عن علاقتها بالمفاهيم في الجزء الثاني من نص "حياة الفكر"، حيث تُظهر هذه العلاقة المباشرة الموجودة في فكرها، بين استعمال المفهوم وآنية تفكير الحدث أو" تفكير ما نحن بصدد فعله ": "لم أرغب في اتباع قوس قزح المفاهيم، أكيد لأنني لستُ أحنُّ إلى الماضي لدرجة تجعلني أعتقد أنّه بإمكان الفكر الإنساني أن يجد عالماً ينعزل إليه ويشعر فيه براحة التواجد في بيته."[239]

ما يلفت الانتباه في حساسية تعامل **آرنت** مع استعمال المفهوم، هو تواجد مفهوم السكن وكأن المفهوم هو الاقامة الجبرية للفكرة، الفكرة التي تُعبّر عن الظاهرة وعن الحدث، وبالتالي تريد مصطلحات أكثر مرونة وتأقلما مع حركية الحدث. فإذا كان **هيدغر** يعتبر أنّ "كل شيء جميل وعظيم استطاع أن يوجد لأن الإنسان كان لديه وطن." فإنّ **آرنت** تقترح علينا فكرا للظاهرة ولتفكير الحدث لا يمكن أن يتحقق إلاّ وهو ينتقل، مثلما انتقلت **آرنت** بين الأوطان والأماكن ولا يقُيم في المفهوم لذلك فهي تقترح علينا "الحدثي" *factuel* كإقامة واقعية *réelle* ومؤقتة للفكر.

---

[237] قد يكون هذا احد الاسباب التي خلقت التباس لدى القُراء والقارئين في كيفية تصنيف آرنت حيث عندما يظهر كتاب "آيشمان في القدس" فإنّ الصحافة الفرنسية تحدثت عن آناً آرنت على انها عالمة اجتماع"

[238] Arendt, Hannah, *Considérations morales*, traduit par Ducassou, Marc et Maes, Didier, petite bibliothèque, Paris, 1999 , p.25.

[239] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit « la pensée »*, PUF, Paris, 1981, p.183.

هكذا تُعرّف **آرنت** المفهوم في نص "حياة الفكر" و تقول:" هو فكرة مُجمّدة على الفكر أن يُذيب عنها الثلج كلما أراد أن يجد المعنى الأصلي. "[240]

عندما تضع **آرنت** "الحدثي"(*factuel*) مكان "المفهوم" وهي تُحاول أن تكون في اللا-نظري بدل النظري أي بلغة **هسرل** أن تبقى في القوّة الامبريقية بدل الفكرة. فبدل أن تضع الفكرة المجمدة في المفهوم، فهي تضعُ "الحدث" أو "الظاهرة". إنّ "الفكرة المجمّدة" الموجودة في المفهوم هي ما يُزعج **آرنت** لأنّها توصلنا إلى ذلك الفكر الخالص أين توجد الفلسفة المُحترفة. وهو المكان الذي لا تُريده لفكرها. ومن جهة أخرى وكأنّ **آرنت** تريد لفكرها ارتباطا متواصلا بمكان ما في الواقع ولا يتحوّل إلى فكر مجرد يتحرك في العالم الموضوعاتي الرياضي أي فكر بدون مكان.

يُمكن أن نقول أنّ "الحدثي" (*factuel*)هو الذي يأخذ مكان "التيوريا"، النظري العالمي والنظري الفلسفي في فكر **آرنت** و إنّ الفرق بينهما، أي بين ما هو مفهومي(*conceptuel*) وما هو لا-مفهومي(*non-conceptuel*) هو الحيّز أو المكان أو الفضاء، فالمسألة بالنسبة **لآرنت** تصبح مسألة مكان لا يجب أن يتحوّل إلى سكن دائم، لذلك فهي تقول عندما تطرح سؤالاً آخر: أين نكون عندما نُفكر؟(Ou est-on quand on pense.)

"إنّ "الجوهري" هو ما يُمكن تطبيقه في كل مكان(partout)، وهذا "كل مكان" هو الذي يُعطي للفكر وزنه المُميز، و بمصطلحات الفضاء، يكون هذا الكل-مكان "لا مكان" (nulle part.) . إنّ الانا-المُفكر الذي يتحرك وسط الكونيين، يوجد في لا مكان، إنه بلا وطن، بالمعنى الأكثر قُوة. هذا ما يُفسّر، ربما ظهور، في وقت مُبكر ذهنية عالمية (cosmoplite) لدى الفلاسفة "[241].

[240] Ibid, p.96.
[241] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit « la pensée »*, op.cit., p.224.

إذا استعملنا كلمات **آرنت** يكون مكان التيوريا هو لا-مكانnulle part أي توجد التيوريا بدون فضاء مُحدّد لأنها وبشُموليتها لا تُريد أن تشغل فضاء مُحدّداً، في حين أنّ اللا-مفهوم أو الحدثي المتمثل في "تفاهة الشر"، يشغل فضاء مُحدّداً. إنّ هذه الذهنية العالمية هي ما دفعت إلى اختلاط روح الفلسفة بروح الإنسانية كما يُلمّح إلى ذلك إ**.تسان** الذي يرى :" أنّ روح اوروبا تختلط بروح الفلسفة التي تختلط بدورها مع روح الإنسانية"[242]. إذا كانت روح الفلسفة تختلط مع روح النظري فإننا نجد أنّ **آرنت** تُفضل أن تتمسك بمفهوم "الظاهرة" مُقابل النظرية والفلسفية. من خلال هذا الطرح نفهم أكثر حدود الفلسفي واللا-فلسفي لدى **آرنت** حيث أنها وخوفاً من إبعاد السياسة عن مكانها، عن الحدث فضّلت أن تُسيّس الفلسفة ، بدل أن تُفلسف السياسة، فبدل أن تصنع من الأحداث مفهوماً، وضعت مكان "المفهوم الفلسفي" مصطلح "الحدثي" (factuel) وهذا ما يُمكن أن نُسميه بسياسة الفكر لدى **آرنت**.

نفهم أكثر سياسة الفكر لدى **آرنت**، عندما تتحدث عن الفيلسوف المُتسكع: إنّ المُتسكع لا يُحاول التأسيس لشيء نظري، لكنه "يملك القُدرة على تلقي رسائل اثناء شروده"[243] وتُضيف **آرنت** " مع كثير من البصيرة"[244] لكن ما الذي يجعل من هذا المتسكع فيلسوفاً؟ تجد **آرنت** في فكر **بن يامين** حركة جدلية بين ثابت ومُتحرك، حيث تتفق مع **أدورنو** الذي كان أكثر المقربين من **بن يامين** والذي قال عنه انّه أومن خلال حركة التسكع يُقدم شيء ثابتاً:

" إنّ المتسكع، من خلال تصرف التسكع الخالي من اي هدف، يُدير ظهره للحشد من الناس، في اللحظة التي يندفع بفضله إلى الأمام. "[245]

---

[242] Tassin, Etienne, *le trésor perdu, Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, op.cit., p.84.
[243] Arendt, Hannah, *Walter Benjamin*, *in* vies politiques, *op, cit*, p.259.
[244] *Ibid,* p.259.
[245] *Ibid*,p. 260.

ترى **آرنت** أنّ المتسكع يبقى مع الجميع وسط الحشد (*la foule*) لكنه لا ينظر إلى حيث ينظر الحشد وهو يختلف عن الجميع وفي الوقت نفسه، يختلف عن الفيلسوف المُحترف، كما يختلف عن الأديب والشاعر، لكن **آرنت** تعتبره مُفكراً بل هو من يُمثل الفكر في أرقى تجلياته:" لم يكن مؤرخا، لا للأدب ولا لأي شيء، سوف أحاول آن أثبت أنه ودون أن يكون شاعرا ولا فيلسوفا فقد فكّر بشعرية"[246].

تجدُ **آرنت** من خلال مفهوم الفيلسوف المتسكع و"لا-مفهوم" الحدثي(factuel) المكاييل التي تقيس بها ما هو "فلسفي" وما هو "لا-فلسفي" ، ما هو من التيوريا وهو من لا-تيوريا. حتى تجد أخيرا في مفهوم الفكر-الكثيف، ما يُمثل وظيفة المُفكر-المُتسكع، بدل التيوريا التي مثلت وظيفة الفيلسوف المُحترف. إنّ ما تسميه **آرنت** بالفكر الكثيف، هو ما تُحاول أن تثبت وُجودهُ لدى **بن يامين**.

- **الفكر الكثيف:**

تعتبر **آرنت** أنّ **بن يامين** يجد في النظرية والمفاهيم النظرية أكثر أشكال التعبير والفهم دّقةً:

" إنّ **بن يامين** لم يكن مُهتماً بالنظريات أو الأفكار. إنّ الشكل الذي كان يعرض به **بن يامين** أفكاره يقضي على العلاقة الماركسية بين "البنية التحتية والبنية الفوقية"التي تتحول إلى علاقة بلاغية (metaphorique) [247] (...)"

إنّ **آرنت** تجدُ في مفهوم العقل في أصله الألماني *Vernunft* قريباً من الرؤية والسماع (*Vernehmen*) أي يقترب اكثر من البنية التحتية القريبة من الحواس. ترى

[246] Arendt, Hannah, *Vies politiques*, op.cit., p.248.
[247] Arendt, Hannah, *Walter Benjamin*, op.cit., p.262

آرنت أنّ **بن يامين** ورغم تكوينه الفلسفي فإنه كان متأثرا بالشاعر **برخت** *Brecht* وانه أخذ عنه مفهومه للفكر، المفهوم الذي تجد فيه **آرنت** ملامح الفيلسوف المُتسكع.

يقتبس **بن يامين** عن **برخت** هذه العبارة:

"إنّ الشيء الأساسي هو أن نتعلم ان نُفكر بكثافة، إنّ الفكر الكثيف هو فكر من هو عظيم.[248]"ثم يُضيف **بن يامين** شارحاً مقولة **برخت**:

" لكن الأفكار الكثيفة جزء من الفكر الجدلي لأنها لا تمثل شيئاً آخر غير ربط النظرية بالبركسيس (praxis) (...) لا بدّ ان يكون الفكر كثيفاً حتى يدخل في الفعل وهو يحمل ما يمتلك. "[249]

ماذا يقصد **بن يامين** بهذه الكثافة؟ إنها ربط جدلي بين النظرية التي تُعتبر في الحقيقة، مجال الفيلسوف المُحترف والبركسيس الذي يُعتبر مجال الحياة العملية ، أي يربط بين مجال الفعل الذي يُقابل مجال التأمّل، إذا استعملنا لغة **أرسطو.** وإذا استعملنا لغة **آرنت** فإنه يربط بين "الحياة التأملية" *(vita comptemplativa* والحياة العملية (*vita activa*). إنّ الفكر الكثيف يتشّكل من التجربة العملية ويُغذّي الفعل. تتجسّد هذه العملية بامتياز في"المثل"(*proverbe*) تقول **آرنت: "** إنّ المثل هو مدرسة للفكر الكثيف.**[250]"** يُعتبر المثل أقرب إلى الفكر الكثيف لأنه قريب من الواقع بكل تجاربه الأمبريقية[251].

ما يُمكن ان نفهمه لدى **آرنت،** ومع أنّها تُؤمن تماماً بأنّ هناك مستوى من الفكر يُمكن ان يتشكل انطلاقاً من البركسيس حيث لا يُمكن للفلسفة المُحترفة أن تسمح به. إنّ التسكع (la flanerie) يبلغ مستوى الرؤية الواضحة في حين أن الفلسفة تبلغ

---

[248] *Ibid,* p.264.

[249] *Ibid*em.

[250] *Ibid*, p.264.

[251] تجد آرنت في الكتابة الكافكاوية(Kafka) أقرب مثل للكتابة الكثيفة القريبة من الواقع لكنها في نفس الوقت " ساحرة ومسحورة". انظر مقالتها حول كافكا المنشورة في كتاب .vies politiques

الاستنتاج بعد جهد التيوريكا، العمل الديالكتيكي، العلمي. تستشهد **آرنت ببرميندس**:" إنّ إله الشعراء، لا يقول ولا يُخفي شيء، إنه يدّل فقط.. أي يقدّم إشارات مُلتبسة، تُفهم فقط من طرف أولئك الذين يفهمون الإشارات البسيطة "[252].

إن **آرنت** تصل بنا من خلال تفسيرها، لما يحدث عندما نُفكر إلى أن نفهم نحن بدورنا كيف يُمكن تفكير الحدث: أي إنّ **آرنت** تنطلق من مُحاولة تفسير استحالة تفكير الفلسفة للحدث إلى ايجاد الميكانيزمات المُتوفرة في الفكر والتي تسمح له بتفكير الحدث.

بمعنى أنّه إذا حاولنا أن نفهم كيف فهمت **آرنت** وظيفتي الفيلسوف المُحترف والفيلسوف المُتسكع، فإنّ هذا يسمح لنا بأن نجد كيف طارت بومة **آرنت** في وضح النهار؟ بل إنّها تقترحُ علينا ما هو أكثر من تفكير الحدث، إنّ **آرنت** تُوسّع المجال الزمني للمُفكر فيه إلى : "أن نُفكر ما نحن بصدد فعله"*Thinking what we are doing*.[253]. وهو ما يُمثل تفكير البركسيس ، تفكير الفعل، فالهدف من الفكر، ليس فقط الفهم لكنه الفهم الذي يسمح لنا بالتأثير والتغيير في الواقع. فالمسألة أصبحت تتعلّق لدى **آرنت** بتجاوز تلك الحقائق الفلسفية الفارغة التي لا تُمثل شيئاً في الواقع. و ترتكز في ذلك على المقارنة التي وضعها **كانط** بين نوعين للعقل يُشكلان نشاطين للفكر مُختلفين تماماً:(*Vernunf/ verstand*).

- **"نفكر ما نحن بصدد فعله":**

ما تقوم به **آرنت** هي مُحاولة للفهم انطلاقاً مما يحدث فعلاً، حتى نتمّكن من فهم ما الذي نقوم به، تقول: "يتعلّق الأمر بالتفكير واللا–تفكير(بحقائق أصبحت تافهة

[252] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit « la pensée »*, op.cit., p.166.

[253]أصبحت هذه الجُملة شعار معهد أنآ آرنت بالبارد كولج المتواجد بمدينة نيورك.

وفارغة) ما أقترحه ما هو إلاّ أمر بسيط، لا شيء أكثر من أن نُفكر ما نقوم به "[254]. لابدّ أن نطرح السؤال: لمَ يبدو مُهماً أن نُفكر ما نحن بصدد فعله وكيف يُمكن أن نُفكر ما نحن بصدد فعله؟ إذ يبدو من خلال قراءة جملة كهذه، أنّ معنى التفكير الذي تتحدث عنه **آرنت** في هذا الصدد ليس التأمّل العميق (*méditation*) ولا هو النظر او التفكُّر(*contemplation*) إنه تفكير بخلاف التأمّل وبخلاف التفكّر إذ لا يتطلبُ استغراقاً. فكيف يُمكن التفكير دون استغراق؟ هذا هو الإحراج الذي تضعنا أمامه **آرنت** ويُزعج أي واحد يُمكن أن يقرأ عبارة"التفكير فيما نحن بصدد فعله".

تُقدم لنا **آرنت** الإجابة بعد مُحاكمة **آيشمان**: في ذلك المُصطلح "اللا-مفهوم" الذي سمتهُ "تفاهة الشر". حيث تُفسّر هذا المفهوم، بشكل آخر من خلال ربطه بالتفكير، حيث ترى أننا وبُفقدان التفكير يُمكن أن نَرتكب كوارث أفظع من أيّ شر. إنّ عدم القُدرة على التفكير تؤكد القدرة على الشر تقول: "ما أثارني لدى آيشمان ، هي قدرة رهيبة على غياب التفكير"[255]. إنّ **آيشمان** لم يُفكر: أي أنه لم يُفكر فيما كان بصدد فعله. حيث يرتبط الفكر هنا بالقدرة على تكوين الوعي وصنع الحُكم السليم ليس المُشكل مع **آيشمان** أنه كان نازياً ولكن كونُه كان فاقداً للقدرة على التمييز(distinction). التمييز بين ما يجب فعله وما لا يجب فعله، بين الخير الذي يختفي وراء الشرّ، والشر الذي يختفي وراء الخير.

ما تُريد **آرنت** أن توصلنا إليه هو أنّ : ما يظهر بعد فُقدان القدرة على التمييز هو القابلية للأنظمة التوتاليتارية:" إنّ العنصر المثالي للحكم التوتاليتاري لا يتمثل في النازي المُقتنع

[254] Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, traduit par Fradier, Georges, Calman-levy, Paris, 1983, p.12.
[255] Arendt, Hannah, *Considérations morales*, op.cit., p.33.

ولا الشيوعي المُلتزم، ولكنه الإنسان الذي يعتبرُ أنّ الفرق بين الواقع والخيال والتميز بين الصحيح والخطأ لم يعُودا موجودين"[256].

لننتبه لهذا الأمر، إنّ هذا الشخص الذي يفقدُ القدرة على التمييز بين الواقع والخيال، والذي يُصبحُ عنصراً مثالياً للأنظمة التوتاليتارية، لا يكون بالضرورة شخصاً غبياً او لم يبلغ مستوى من التعليم والمعرفة، بل بالعكس قد يكون متعلّماً لكنّ حقائقه الفارغة فقدت علاقتها بالواقع. ما تقصده **آرنت** عندما تقول أنّ **آيشمان** فاقد القُدرة على التفكير، أنه كان فاقدا للقدرة على التفكير فيما كان بصدد فعله. ما تدعونا إليه **آرنت** هو أن نتعلم كيف نُفكر دون استغراق وهو مستوى ثالث من التفكير يختلف عن التأمّل والتفكّر، تُحاول **آرنت** أن تُجد مكانا لهذا المُستوى في الفلسفة فتعود إلى فيلسوفين حديثين هما **سبينوزا** و**كانط** يُساعدانها على توضيح ذلك الاستعمال السريع للفكر قصد الفهم والحكم على ما نفعل في اللحظة التي نفعل فيها.

تعتبرُ **آرنت** أن **كانط** ، كان من الفلاسفة القلائل الذين اعتبروا أن الفلسفة ضرورية للجميع، حتى لغير الفلاسفة كتلقيح ضد الشر والأحكام السيئة، حيث تذهب حتى إلى استعمال كلمة "وقاية" (*prévention*) وهذا ما تؤكده في نص "أصول التوتاليتارية":" نحن بحاجة إلى الفلسفة، لممارسة العقل كقدرة على التفكير، للوقاية من الشّر"[257].

ما يهمُنا في هذا الطرح، هو تلك الوظيفة الجديدة للفلسفة التي تُحاول **آرنت** ان تُحييها من جديد: وظيفة بيذاغوجية، تربوية، اخلاقية، أي وظيفة لا تتعلّق بالتيوريا (وظيفة الفيلسوف) ولكنها وظيفة لخدمة الناس(التعدد)، تكون مُتعلّقة بحياتهم المدنية. إنّها وظيفة سياسية تُسميها **آرنت** "باستعجال التفكير" *(l'urgence de pensée)* فماذا يوجد داخل هذا الذي تُسميه **آرنت** باستعجال التفكير؟ أيّ ملكة فكرية تدفعنا إلى الاستعجال؟ هل اقتبستها من الفيلسوف **سبينوزا** (*Spinoza*) من خلال

[256] Arendt, Hannah, Système totalitaire, in les origines du totalitarisme, Paris, Gallimard, 2002p. 224.
[257] *Ibid*, p.34.

مفهومه "حرية التفلسف" (*Libertas philosophandi*) أو من الفيلسوف **كانط** من خلال "الاستعمال العمومي للفكر"(*usage public de la raison*): أم هي مُستوحاة منهما معاً؟ لقد طرح كلٌّ من هذين الفيلسوفين ضرورة تعميم وترويج ونشر(*vulgariser*) الفلسفة. هذه هي الأرضية الفلسفية التي تنطلق منها **آرنت** للتعبير عمّا سمتهُ هي بدورها "استعجالية التفكير".

تعود **آرنت لكانط** وتتوقف عند الفرق بين الفكر(*pensée*) والمعرفة (*connaissance*) و ترى أنه يُفرّق بين شكلين من "حياة الفكر": الفهامة *verstand* و الذهن *vernunf* حيث شكّلت ترجمة المفهومين من الألمانية إلى الانجليزية احراجاً **لآرنت** كما شكّلت ترجمة نص **آرنت** من الأنجليزية إلى الفرنسية إحراجاً آخر للمترجم الفرنسي. رفضت **آرنت** أن تُترجم الفهامة *(verstand)* إلى كلمة *understanding* الانجليزية وأبقت على مفهوم (*intellect)* الذي كان يعني في المعجم الكانطي (*l'entendement*). لقد فرّق **كانط** بين المفهومين ليخلق مكانا للفكر الذي يفهم الواقع ويريد تغييره من خلال عبارته التي تستعيدها **آرنت:**" القضاء على العوائق التي يضعها العقل على طريقه"[258].

لنقرأ هذه العبارة من نص: "الإجابة عن السؤال ما الأنوار؟":

"الحال أنه لا تتوجبُ إشاعة الأنوار أمراً آخرا غير الحُرية، أو قُل إنها أكثر التمظهرات التي يُمكن أن تحملُ هذا الاسم مسالمة، وهي تلك التي تخص الاستعمال العام للعقل في جميع المجالات"[259].

فإذا استعملنا لغة **كانط** في نصه: الإجابة عن السؤال ما الأنوار؟ يُمكن ان نقول أنّ **آيشمان،** كان عاجزاً عن استخدام عقله. فالأنوار مثلُها مثل "الأزمنة الظلماء" كانت

[258] Arendt, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris, 1991, p.65

[259] كانط، امانويل،**الإجابة على السؤال ما الأنوار** مجلة أيس الفلسفية، العدد1-جوان2005 ، ص8.

بحاجة إلى حُرية وهذه الحُرية التي تُعتبر في الأساس، حُرية سياسية يُحقّقها العقل من خلال ما سماه **كانط**"الاستعمال العام للعقل"(*usage public de la raison*): فما الذي يُمكن ان نستنتجه لدى **آرنت** وهي تعود لتتحدث عن عصر "الأنوار"؟

إذا كانت الأنوار بداية تعلم الاستعمال العام للعقل" فإنّ "الأزمنة الظلماء" هي بداية فشل "الاستعمال العام" للعقل، فإلى غاية "الأزمنة الظلماء" لم تُصبح مسألة "الاستعمال العام للعقل" مُنتشرة ولا سهلة ولا بسيطة، لم يُصب **كانط** بتصوُره أنها مسألة وقت فقط. فإن طموحاته لا تجد أبداً من يضمنها، انطفاء الانوار وظهور الأزمنة الظلماء وتوقف الانسان عن استعمال عقله، يكون ويعود في أيّ عصر والتهديد لن يختفي مادام الإنسان على هذه الأرض. لذلك فنحن بحاجة إلى حرية استعمال العقل و إلى ضرورة استعمال العقل من أجل الشؤون الإنسانية ونحن بحاجة كذلك للسياسة التي تُحافظ وتضمن هذه الحُرية: فإذا قرئنا الأنوار من خلال فكر **آرنت** نصل إلى هذه البديهية حيث لا يُمكن ان تكون الازمنة الظلماء شيء آخر غير فشل "الأنوار". تقول **آرنت** في مُحاضرتها حول **كانط**:

"إنّ عصر الأنوار هو عصر "الاستعمال العام للعقل" لهذا فإنه وبالنسبة **لكانط**، فإنّ الحرية السياسية الأساسية لم تكن مثلما كانت لدى **سبينوزا** الحرية الفلسفية (Libertas philosophandi) ولكنها تمثلت في حُرية التعبير والنشر[260].

يبدو من خلال عبارة **آرنت**، أنّ حرية **كانط** أكثر سياسية من حرية **سبينوزا** لأنها تتجسد من خلال التعبير والنشر، أي من خلال ما يُقابل البراعة والشجاعة لدى **آرنت**، ومع ذلك فإنّ **سبينوزا** يتحدث عن التعبير في الفصل العشرين من كتابه "السلطات اللاهوتية والسياسية": لكل واحد الحق في التفكير والتعبير في الجمهورية الحُرة"[261]. ؟

ما الفرق بين "حُرية استعمال العقل" و"الحرية الفلسفية" ؟

[260] Arendt, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris, 1991, p.67.
[261] Spinoza, *Autorités théologique et politique*, In *Œuvre complètes*, Gallimard, Paris, 1954 , p.896.

يقول **سبينوزا:**" إنّ حرية التفلسف لا تُمثل خطراً على التقوى (الدين) أو على سلامة الدولة، بل إن في القضاء عليها قضاءٌ على سلامة الدولة وعلى التقوى ذاتها في آن واحد"[262]. و يبدو أنّ "حُرية التفلسف" لدى **سبينوزا** هي شرط من شروط السياسية بل إنّها الشرط الأساس وهذا ما يُذكرنا بمقولة **آرنت** أنّ: "سبب وجود السياسة هو الحُرية". إنّ **آرنت** لا تطالب باستعمال العقل بقدر ما تُطالب باستعمال التفكير، أي التفكير كقدرة على التفلسف، طبعاً عندما يقول **كانط** استعمال العقل فإنه يقصد فرشتاند أي الفهامة Verstand وهي وإن فضّلت مفهوم **كانط** عن مفهوم **سبينوزا** فذلك لأنّها تربط مفهوم التفكير في عبارتها" استعجالية التفكير" بالفهم الذي يُحققه مفهوم فرشتاند وليس بالتفلسف الموجود في عبارة libertas philosophandi . فالفهم يُصبح بالنسبة **لآرنت** هو الضرورة المرجوة من الفكر بالنسبة للسياسة. مع ذلك فإنّ **آرنت** تختلف مع **كانط** في أنّ مسألة عدم القُدرة على التفكير لا علاقة لها أبداً بالغباء[263] *(stupidité)* والتفكير لا علاقة له بالذكاء، من خلال مقارنتها بين الفكر والحُكم.

- **الحكم:**

تُؤكد **آرنت** أنّ ملكة الحكم التي اكتشفها **كانط** أي القُدرة على أن نقول "هذا جيد" و"هذا جميل"، تختلف عن القُدرة على التفكير فهي مُرتبطة "بأشياء قريبة ومُحددة"[264] أما الفكر فمُرتبط بأمور غير مرئية، أي بتمثلات:"إنّ تمظهر ريح الفكر ليس المعرفة: ولكن القُدرة على أن نُفرق الخير من الشر وبين الجميل من القبيح. وهذا ما يُمكن أن يقينا من الكوارث"[265]. و تعود **آرنت** أكثر من مرة لعبارة **كانط:** "إنّ العقل لم يوجد للانعزال ولكن

[262] *Ibid*, p..899
[263] Arendt, Hannah, *Considérations morales*, op.cit., p. 72.
[264] *Ibidem.*
[265] *Ibid,* p. 73.

للدخول في تواصل مع الآخرين"[266]. فأساس ملكة الحُكم لدى **كانط** هو" نطاق فكر مُوّسع (mode de pensée élargi)" و"الفكر المُوّسع" هو الفكر الذي يقبل كلّ الآراء المُختلفة عن رأيه لا لأنها آراء مختلفة، ولكن لأنها أفكار مُمكنة واحتمالات جديدة للتفكير. تقول **آرنت** : "أن نُفكر بعقلية موّسعة يعني أن ندفع بخيالنا ليذهب في زيارة....ويجعل الآخرين مُتواجدين، ويتحرك هكذا في فضاء عمومي "مُحتمل[267]". ماذا يُمكن ان نستخلص من هذا؟ إنّ توسيع الفكر ليست مسألة سلوك وأخلاق أو مرتبطة بتقبّل الآخر والتسامح، بل هي مسألة منهجيةٌ مرتبطة أوّلا وأخيراً بالفكر.

تُحذّرنا **آرنت** من شيء: أن نُفكر بعقلية مُوّسعة، لا يعني أبداً اننا نقبل بأفكار الآخرين، وان نُقاسم الآخرين أحكامهم فعُملة عصر الأنوار: "التفكير انطلاقاً من ذاتنا" (*penser par soi-même*) أي تجاوز الأحكام المُسبقة فالقبول بالأحكام المُسبقة يُعتبر لدى **كانط** مرادفاً للسلبية (*la passivité*) حيث يقول:"أن نُفكر بأنفسنا لا يُمكن أن يكون فعلا سلبياً. نُسمي حُكم-مُسبق الرغبة في السلبية"[268]. ومع ذلك تختلف **آرنت** بعض الشيء مع **كانط**، بخصوص الأحكام –المسبقة لأنها تقول في نص "ما السياسة" أنّ التخلّص من الأحكام المُسبقة لن يتحقق أبداً:

"لا يُمكن لإنسان أن يعيش دون أحكام مُسبقة، وذلك ليس فقط لأنه لا يوجد إنسان من الحكمة كفاية ولا موهوب لدرجة كافية تسمحُ له بالتمييز اللازم للحُكم عن كل ما هو جديد(...) كذلك لأنّ غياب الأحكام المسبقة لهذه الدرجة يتطّلب يقظة فوق طاقة البشر."[269]

---

[266] Kant, Emmanuel, « *Reflexionen zur Anthropologie* », In *Kants handschriftlicher Nachlass*, Vol. 2. N°897, In *La vie de l'esprit*, op.cit., p.117.

[267] Arendt, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.72.

[268] Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op.cit., p.127, In Arendt, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, op.cit., p.72.

[269] Arendt, Hannah, *qu'est ce que la politique*, *op, cit*, p.56.

في الأخير يوصلنا هذا التحليل إلى نُقطتين مرتبطتين بطبيعة الفكر النقدي لدى **آرنت** من خلال قراءتها **لكانط**: إن الفكر النقدي ، فكرٌ مُستقل لكنه في نفس الوقت لا يتأسس دون وجود الآخرين ، ولن يتخلص كُليّةً من الأحكام المُسبقة. لذلك فقد يكون الأنوار مشروعاً يتجاوز طاقة البشر لأن التخلص من الأحكام المُسبقة تتجاوز طاقة البشر كذلك. هذا ما تختلف فيه **آرنت** مع أستاذها **كانط**، فالإنسان مُهدد بالأزمنة الظلماء لأنّ الفهم عبر مسار الأحكام المُسبقة باق بقاء الإنسان والسبب في ذلك نجده لدى **آرنت** في تفسيرها لعملية الفهم، فهي تعتبر أنّ الإنسان عندما يُريد أن يفهم لا يكون مجبولاً بالبحث عن الحقيقة بقدر ما يبحث عن المعنى. تقول في نص "الإنسان المُعاصر": أنّ " العقل لا يبحث عن الحقيقة ولكن يبحث عن المعنى"[270]. أي يريد ان يجد تفسيراً لما يحدث حتى لو كان هذا التفسير ليس هو الحقيقة وليس هو حقيقة الواقع وعليه يُمكن أن نقول إنّ هناك أكثر من مُستوى للفهم .

1. الفهم:

سنة 1953، تكتب **آرنت** مقالا في مجلة *Partisan Review* بعنوان "الفهم والسياسة"، *Compréhension et politique* تُحاول أن تجيب من خلاله عن السؤال : كيف يمكن فهم النظام التوتاليتاري؟ وتُعرف الفهم هكذا:

" إن الفهم عملية مركبة لا تُعطي نتائج غير ملتبسة. إنه نشاط بدون نهاية. دائما متغير ومتنوع، نقترب من خلالها من الواقع، نتصالح معه ونفرض على أنفسنا ان نكون في تناسق مع العالم"[271].

إنّ الأمر الذي تركز عليه **آرنت** في تعريفها للفهم هو الالتباس الذي يمكن ان يقع فيه الناس في الربط بين الفهم والغفران، حيث تستعمل العبارة باللغة الفرنسية في

[270] Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, traduit par Fradier, Georges, Calmann-levy, Paris, 1983, p.32.

[271] Arendt, Hannah, *compréhension et politique*, in Esprit, n° juin 1980, p66. Texte traduit par Magali Brenas, et autres, paru dans Partisan Review, juillet-aout 1953.(vol xx)p.377-392.

نصها الأصلي، وتقول« *tout comprendre c'est tout pardonner*[272] » وسبب هذا الخلط هو أن البحث عن التناسق مع العالم من خلال الفهم، غالباً ما يُفهم على أنه دعوة للغفران والغريب في الأمر أن **آرنت** تواجه نفس هذا اللبس عشر سنوات بعد ظهور هذه المقالة. في سنة 1963 واجهت **آرنت** الضجة الإعلامية التي أثارها صدور كتاب "آيشمان في القدس" من خلال عرضها لتعريف "الفهم" وتعتبر أنّ القراء اعتبروا محاولة فهمها لموقف **آيشمان** أثناء محاكمته بمثابة دعوة إلى الغفران ولإسقاط التهم عنه. وبالتالي فإنّ فهمها لموقف **آيشمان** هو تبرئة له حيث تستعيد عندها عبارتها :" الفهم لا يعني الغفران". لذلك يمكن ان نؤكد أن هناك مستويين للفهم لدى **آرنت**.

تقول **انتونيا غرنونبرغ** Antonia Grununberg:" إنّ **آرنت** تفرق بين نوعين من الفهم: الفهم-القبلي الذي يولد من الحس-المشترك والذي يحمل كذلك الأحكام المسبقة والفهم كمسار أرستيكي(تجريبي)(heuristique) الذي يحمل الأسس الفلسفية و البُعد التاريخي"273.

يُساعدنا تقسيم **انتونيا غرنونبرغ** للفهم ، بحيث يُمكن أن نقول أنّ الفهم القبلي هو الذي يتحقق من خلال استعجال التفكير، وهنا قد يبق هذا الفهم فهماً مُستقلاً بقدر درجة ارتباطه بالأحكام المُسبقة وبقدر استعماله لذلك الحوار الداخلي بين الأنا والأنا-المفكر، و من جهة اخرى هناك الفهم الذي يُؤسس لمعايير الحُكم ولمقولاتنا الفكرية، بمعنى أنّه إذا فهمنا النظام النوتاليتاري في ألمانيا يمكن أن نفهم النظام التوتاليتاري في أي بلد آخر. في نفس الوقت تنبهنا **آرنت** إلى نقطة اخرى وهي أن هناك طرفاً ثالثاً يتدخل ليوقف مساري الفهم الأول والثاني وهو الحدث الذي قد يُكذّب الفهم بشكليه. هذا ما تصل إليه **آرنت** وهي تقرأ حدث ظهور الأنظمة التوتاليتارية في أوربا، تقول **آرنت** في نصها المُترجم عن الألمانية "الفهم والسياسة":

---

[272] *Ibidem*.

[273] Grununberg, Antonia, *La compréhension et l'espace de la compréhension : Hannah Arendt et la citoyenneté* In Arendt, Hannah, *La banalité du mal comme mal politique*, par le groupe de Genève « *Violence et droit d'asile en Europe* », Université Ouvrière de Genève, L'harmattan, paris, 1998, p.38

"إنّ ما يُقلق في ظهور التوتاليتارية، بالنسبة لأولئك الذين يُكرّسون حياتهم للبحث عن المعنى ويبحثون عن الفهم، ليست حداثة الظاهرة، ولكن لتدميرها لمقولاتنا الفكرية ولمعاييرنا للحُكم "[274] .

و ترى **آرنت** أنّ الحدث يُفاجئ الفهم، إذ يجدُ الإنسان نفسه امام مقولات وأحكام غير صالحة للاستعمال، ويُصبح موضوع الفهم غير قابل للفهم، أو غير مُمكن الفهم. كان علينا أمام الظاهرة التوتاليتارية التي اجتاحت أوربا أن نفهم ما لا يُمكن فهمه (*comprendre l'incompréhensible*) أن نُجدّد المقولات، أن نصنع أحكاماً جديدة.

وما هذا الذي لا يُمكن فهمه حسب **آرنت**؟ تُحاول أن تُلخص "ما لا يُمكن فهمه" في أسئلة مثل هذه: كيف يُمكن لديموقراطية أوربية أن تُنتج نظاماً شمولياً نازياً؟ كيف يُمكن لطاعة الواجب ان تُنتج مُوظفاً-سفاحاً؟ كيف يُمكن ان يستحق شعب دولة، فقط لأنه تعذّب كثيراً؟ هذه التساؤلات التي تتكرر في نصوص **آرنت** من خلال ربط الفهم بالحدث، فذلك لأنّ **آرنت** تُريد أن تصل بنا إلى الاعتراف بأنّ هذه الفظاعة التي لا نفهمها ولا نقبلها، لم تأت من فراغ. إنها جزء منآ وخرجت منآ وبالتالي فنحن مشاركون فيها بشكل من الأشكال. لذلك نجد أنّ الفهم كصيرورة عقلية هو عملية أمبريقية لا تبدأ بالمقولات الفلسفية، بل تبدأ أول ما تبدأ من خلال التأكيد أنّ الحدث كتجربة يحمل حقيقته وفهمه داخله: أولاً لا يُمكن التخلص أبدأ ونهائيا من الأحكام المُسبقة، فالأحكام المُسبقة تبقى حاضرة. حتى نفهم فعلاً علينا أن نبحث عن الحقائق الموجودة في الفهم لدى الحس العام وهذا ما تسميه في نص ما السياسية: "الحقائق التي غّذت وصنعت الأحكام المُسبقة"ومن جهة أخرى علينا أن نفهم اللا-حقائق التي تتكون منها مقولتنا الفكرية وكأنّ العملية الفكرية لدى **آرنت** تتمثل في "التحقق("*verifier*) والذي يسمحُ لها بالتحقق هو الحدث.

إنّ "الحدث" هو الذي يُحرك ويستفز مقولاتنا الفكرية ومعاييرنا للحكم. هل هذا يعني أنّ الحدث يُغيّر الحقيقة أو يُنتج حقيقة جديدة؟ إنّ الحدث يُقدم لنا معاني جديدة،

[274]Arendt, Hannah, *La nature du Totalitarisme*, Payot, Paris, 1990, p.58.

هذه المعاني تُحرّك ما كنا نعتبرهُ مقولات صحيحة لا تحتمل التكذيب. وهذا ما تؤكده في نص"ما الحرية": "أظنّ أنّ الفكر، يُولد من تجربة أحداث حياتنا وعليه أن يبقى مُتصلاً بها كمعالم وحيدة يُمكن ان ترتبط به "[275]. ما تدعونا إلى إدراكه **آرنت** هو أنّه على الفكر أن يبقى مرتبطاً بالتجربة وبالحدث فهذا الأخير هو الذي يسمح للفكر بأن يتحقق من حقائقه ويُعيد مُساءلتها في كلّ مرة.

لدى **آرنت** شيء ما، لا بدّ أن نكتشفه: إذا حاولنا فهم الواقع وفهم العالم، دون هذا المسار الاستكشافي (*heuristique*) سوف نقع مهما بلغ عُمق تفكيرنا وقُوة تجاوزنا للفكر العام وللأحكام المُسبقة في الخطأ (*l'erreur*). هذا الخطأ الذي تتحدث عنه **آرنت** في مقالتها "**هيدغر**، في عيد ميلاده الثمانين": هل تعاطف **هيدغر** مع الحزب النازي يُعتبر خطأ في التقدير أو خطأ في الحكم أو خطأ في الفهم؟ لا تُحدّد **آرنت** في هذا المقال نوع الخطأ، و ما يهمها وهي تُدافع عن أستاذها (وتغفر له) أنه سرعان ما تراجع عن هذا الخطأ: "وصل **هيدغر** إلى الفكرة التي رأى من خلالها في "الحزب الاشتراكي-الاجتماعي، لقاء التقنية الكونية وإنسان الأزمنة الحديثة"[276]. لكن من خلال مراسلتها في مارس 1951 مع الفيلسوف **كارل ياسبيرس** تعتبر **آرنت** موقف هيدغر خطأ في الفهم:" أنتم على حق عندما تتحدثون عن الفهم، الذي لم يكن واقعياً..إنه(هيدغر) لا يعرف، وليس في وضع يسمح له بأن يكتشف من يكون ذلك الشيطان الذي أوصله لهذا"[277] .

ترى **آرنت** أن **هيدغر** لم يقرأ كما كان حال أغلبية المثقفين النازيين وغير النازيين كتاب **هتلر:**"كفاحي(*"Mein Kampf*). ما يكون هذا الوضع الذي يمنع

[275] Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, *op.cit.,* p.65.
[276] Arendt, Hannah, *Martin Heidegger à quatre-vingt ans*, In *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1974, p.319.
[277] Arendt, Hannah et Jaspers, Karl, *La philosophie n'est pas tout a fait innocente*. PBP, Paris, 1995, p.275.

هيدغر بأن يكتشف كيف وصل إلى النازية ؟ أكيد أن **آرنت** تتحدث عن وضع الفيلسوف المُحترف الذي اصيب مثل كل الفلاسفة المُحترفون بتشوه عملي *(déformation professionnelle)*، لكن غلطته لا تقولها **آرنت** في هذا النص، بل تقولها عندما تعتبر أنّ الفيلسوف المُحترف من خلال احترافه للتيوريا يبتعدُ عن **البركسيس** وينعزل عن العالم، حيث تقول: " يُعتبر وضع الواقع بين قوسين من أكبر الإغراءات التي تصيب المفكرين المُحترفين"[278]. إنّ **هيدغر** و**أيشمان** لم يقرآ كتاب **"كفاحي"** لكنهما تورطا بشكل أو بآخر مع النازية، أكيد أنّ هناك فرقاً بين **هيدغر** و**آيشمان** وبين غلطة **هيدغر** وغلطة **آيشمان،** ومن خلال غلطتهما نفهم معنى فكرة **"**التفكير فيما نحن بصدد فعله**"**. لقد كانت غلطة **آيشمان** كونه كان في البركسيس دون أن يكون في الفكر وغلطة **هيدغر** أنه احترف الفكر فأضاع البركسيس. والتفكير فيما نحن بصدد فعله كما تقترحه **آرنت** لن يتحقق إلاّ من خلال تفكير البركسيس وأثناءه .

[278] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit « la pensée »*, *op.cit.,* p.186

2. الحقيقة والحدث:

سنة 1961 تُكلف جريدة "نيوركر" **آنا آرنت** بتغطية مُحاكمة آيشمان، كانت التّهم الموجهة إلى **آيشمان** هي التالية: جرائم ضد الشعب اليهودي، جرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب إبان النظام النازي. اعتبر **آيشمان** نفسه بريئا من وجهة نظر الاتهام، تطرح **آرنت** مباشرة بعد هذه الملاحظة السؤال الذي يضعها إلى جانب **آيشمان** بدل أن تكون إلى جانب الطرف الآخر(اليهود)، تقول **آرنت**: بأي معنى يعتبر **آيشمان** نفسه بريئاً؟ من خلال سؤالها يتضّح أن هناك معنى ما، يعطي صبغة الحقيقة على تبرير **آيشمان**. ما يهمُنا أن نفهمه لدى **آرنت**، هو كيف يُمكن من خلال ازدواجية المعنى والحقيقة أن نفهم الفرق والحدود بين ما هو فلسفي وما هو سياسي؟

آيشمان: السفاح-الموظّف

إنّ المُشكل الوحيد مع **آيشمان** أنّه شخص عادي: "عادي لأنه لا يُمثل أيّ استثناء في النظام النازي"[279]. لم يقرأ **آيشمان** كتاب **هتلر** كفاحي، وعندما عُرض عليه أن ينضمّ إلى قوات الأمن الخاصّة (SS)، ردّ قائلاً: ولمَ لا؟ لم تكن لدى **آيشمان** أيّ نيّة للدفاع عن أفكار **هتلر** العنصرية التي لم يكن يعرفها، أصلاً. أراد الانضمام فقط ليُحسّن مستوى عيشه. إنّ إجابته، "لم لا"؟ لا تُؤكدّ شراً مُبيتاً لدى **آيشمان**؟ ولا مشاعر معادية للسامية ولا حتى تقارباً مع إيديولوجية الحزب. توصلنا **آرنت** من خلال مسار فهمها لموقف **آيشمان** إلى ما سمتهُ "تفاهة الشر" *the banality of evil* العبارة التي تتحدّى الفكر وتتحدّى خاصة الفلسفة.

[279] Arendt, Hannah , *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris, 2002, p.22.

وصفت **آرنت** من خلال شخصية **آيشمان،** الموظف/ الإداري الذي تصنع منه آلة الأنظمة الشمولية سفاحاً يُطبق الأوامر الأكثر دموية بكل برودة أعصاب، تحت شعار طاعة الواجب، سمته **آرنت** "السفاح-الموظف" (*Schreibtistater*) : "إنّ المُشكل مع آيشمان، هو وجود العديد ممن يُشبهونه لم يكونوا مُصابين لا بالشذود ولا بالسادية. كانوا ولا زالوا أشخاصا عاديين لدرجة رهيبة ومُخيفة. "[280]

تطرح **آرنت** مسألة الوعي والضمير من خلال نموذج **آيشامن،** هل شعر **آيشمان** بتأنيب الضمير؟ عندما أجاب **آيشمان** عن هذا السؤال قال انه"كان سيشعر بتأنيب الضمير، فقط في حالة ما إذا لم يُطبق الأوامر. "[281] وقال مُحامي **آيشمان** أنه "يشعر بالذنب أمام الله ولا يشعر بالذنب أمام القانون."[282] إن تصريح **آيشمان** للمحامي يضعنا أمام مأزق سياسي بالدرجة الأولى وفلسفي بالدرجة الثانية: كيف يُمكن أن نكون مواطنين صالحين مُحترمين للقانون في اللحظة التي نكون فيها مخالفين لقوانين أخرى؟ كيف يُمكن أن نصل من خلال احترام القانون إلى ارتكاب جرائم ضد الإنسانية؟ وهنا يظهر المأزق الفلسفي المتمثل فيما يلي: كيف يُمكن أن نعصي ما يجب طاعته ونُطيع ما يجب عصيانه؟ لأنّ وجود هذين المأزقين كاف لأن يُبرأ **آيشمان** ويُسقط التُهم عنه، على الأقل أمام القانون و أمام العقل. يُمكن أن نستنتج انطلاقاً مما سلف من خلال مفهوم **آرنت** للمُواطنة أنّ الموظف-السفاح هو الطرح-المُضاد antithèse للمواطنة السليمة، لقد قال **آيشمان** في المُحاكمة": لقد قُمت بدوري مثل أي وطنيّ"[283]، لكنه وطنيٌ غلطته أنه لا يُفكر. إنَّ النتيجة التي تريدنا **آرنت** أن نصل إليها هو أنه لو تمّت محاكمة **آيشمان** في ألمانيا أو في أيّ مكان آخر لتمت تبرأته، لقد تمت إدانة

[280] Arendt, Hannah, *Les origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris, 2002, p.1284.
[281] *Ibid*, p.1043.
[282] *Ibid*, p. 42.
[283] وثيقة مُحاكمة آيشمان المُتلفزة، تحت عنوان:(*Un spécialiste, portrait d'une criminel .éloge de la désobéissance moderne*)لقد تمت المُشاركة بالوثيقة الأثيرية لمُحاكمة آيشمان في مهرجان برلين للسينما سنة 1999، وكانا مخرجا المُحاكمة روني برومان Rony Braumann وإيال سيفنEyal Sivan

آيشمان من أجل "آلام اليهود وليس من اجل جرائم آيشمان. "[284] حيثُ أُريد **لآيشمان** أن يكون الشمّاعة التي تحمل الجرائم المُرتكبة ضد اليهود. ما يهمنا من خلال الطرح الفلسفي هو مكانة الحقيقة في هذه المُحاكمة، حيث يظهر تصادم جديد بين الفلسفة و السياسة، فبعد التمثل التوحيدي الذي يخلق استحالة السياسة داخل الفلسفة، تظهر الحقيقة كعائق جديد يحُول بين الميدانين. تعود **آرنت** إلى **سبينوزا** وتتسائل من جديد، إذا لم يكن صادقاً عندما قال بأنّ كل جماعة تَعتبر:" أنّ لا قانون أهم من أمنها الخاص. "[285] أي انّ أكثر ما ينتظرُهُ الناس من السياسة هو توفير الأمن لا الحقيقة، بمعنى أنّ الحقيقة ليست هدفاً أولياً للسياسة، عكس الفلسفة. لذلك تعود لمسألة علاقة الفلسفة بالحقيقة في إحدى مقالاتها.

- **الرأي والحقيقة:**

في نصها "حقيقة وسياسة"*Vérité et Politique*، تطرح **آرنت** إشكالية ما تُسميه الصراع القديم والمُتأزّم بين السياسة والحقيقة وبما أنّ السياسة هي ميدان المصالح والأهداف، فوحدها الحقائق التي لا تتعارض مع هذه الأهداف تكون محلّ ترحاب من الناس و هو نفس الطرح الذي وصل إليه **هوبز** *Hobbes* ترى **آرنت** أن جوهر الصراع بين الحقيقة والفلسفة، يكمُن في طريقتي العيش المُختلفتين تماماً بين الفيلسوف والمواطن:

" إنّ "الرأي" وليس "الحقيقة" ما يُعتبر أساس كل سلطة "[286]. وعليه فإنّ **آرنت** تُريد ان تقول أنّ ما يُحرّك التعدد، هو الرأي وليست الحقيقة، في حين اعتبرت الفلسفة مُنذ وقت مُبكر أنّ ما يُقابل الحقيقة هو الرأي، هذا هو العمل الذي كان يقوم به **سُقراط،**

[284] Arendt, Hannah , *Eichmann à Jerusalem*, *op.cit.,* p.34.
[285] Arendt, Hannah, Vérité et politique In *La crise de la culture*, *op.cit.,* ,p.291.
[286] Arendt, Hannah, *Vérité et politique, op.cit., p.290*

وهو ينتقل بين الآراء باحثاً عن الحقيقة فيها. بحيث يجب التفكير في كيفية الانتقال(الارتقاء) من الرأي نحو الحقيقة، لنفهم ذلك المسار المعرفي من السياسة نحو الفلسفة، تقول **آرنت:**

"إنّ المُرور من الحقيقة العقلانية إلى الرأي، يتطلب المرور من الإنسان في صيغة المُفرد إلى الناس في صيغة الجمع "[287].

إنّ المرور من الحقيقة إلى الرأي، هو انتقال من الفلسفة إلى السياسة وهو انتقال من المفرد إلى التعدد. هل هناك فعلا مرور من الرأي إلى الحقيقة ومن الحقيقة إلى الرأي؟ هل هناك مسلك يربط بين الرأي والحقيقة؟ أم أنّ للسياسة والفلسفة طريقين متوازيين لا يلتقيان أبداً؟ هناك تمزّق جوهري بين الفلسفة والسياسة، مفاده تلك الحدود الفاصلة بين الرأي والحقيقة وعليه وإذا تمّكنا من فهم إمكانيات الانتقال من الرأي نحو الحقيقة ومن الحقيقة نحو الرأي قد نفهم عندها امكانيات تحقُق الفلسفة السياسية من عدمه؟

من خلال المفارقة بين الرأي والحقيقة، يتأكد المأزق الفلسفي والسياسي الذي ظهر في "مُحامكة آيشمان". قد نصل في ميدان السياسة إلى ارتكاب جرائم ضد الإنسانية من خلال احترام القانون، أمرٌ لا تقبله حقيقة الفلسفة لأن الحقيقة الفلسفية تحملُ روح الإنسانية والعالمية وجاءت من أجل الإنسانية في حين لا تتحمل الحقيقة السياسة هذا المعطى، لأنّ الحقيقة السياسية مُتعلقة بمصالح الناس لا مصلحة الإنسان. بين شموليّة الحقيقة الفلسفيّة ونسبيّة الحقيقة السّياسيّة نجدنا أمام مأزق يتعلّق بفكر **آرنت** نفسه، بحيث يكون التصوّر الآرنتي المُتمثل في"حب العالم" *amor mundi* في صراع وتناقض مع الحقيقة الفلسفية والحقيقة السياسيّة في الوقت نفسه: فهي من جهة تنتقد الفلسفة لأنها لا تهتمُ بالناس (التعدد) وتريد من السياسة أن تهتمُ بكلّ الناس (بالإنسانية جمعاء).

[287] *Ibid, p..232*

تنتبه **آرنت** لهذه المفارقة، عندما تبدأ مشروعها الأخير وهو كتابة ثلاثيتها "حياة الفكر"، حيث تقول:" في السياسة، لقد قمت بدوري، وأكثر من ذلك. منذ الآن وبالنسبة لما تبقّى، سأهتم بأشياء "فوق-سياسية" ويُضيف جوناس،Jonos وهو ما يعني" أشياء فلسفية. "[288].

إنّ طموح **آرنت** هو وضع تصور للسياسة يُفكر مصالح الناس (التعدد) ويُحافظ في الوقت نفسه على الأرض(الطرح الإيكولوجي) ويحقق حب العالم كقيمة أخلاقية وسياسية وعليه ألا يُمكن أن تُعبر هذه المثالية السياسية الآرندتية عن مُحاولة جديدة لفهم السياسة من خلال الفلسفة ولفهم الفلسفة من خلال السياسة ؟ كيف يُمكن ان نُعرّف هذه المُحاولة ؟ هل يُمكن أن تكون شيئاً آخر غير الفلسفة السياسية؟

علينا أوّلا أن نجد إمكانية لتقارب الرأي والحقيقة لتتقارب الفلسفة من السياسة وقد يكون طموح **سبينوزا** هو الحلّ المُناسب لهذا الطرح: فإذا أصبحت "الحرية الفلسفية" هدف الحُكومات قد يرتقي "الرأي" نحو المبادئ الكوسموبولوتية للفلسفة وبالتالي تضعف الحكومات المُستبدة (التوتاليتارية) التي لا تُبالي كثيراً بالقيم العالمية للفلسفة ؟ تقول **آرنت** أنّ تاريخ الفلسفة منذ أفلاطون أثبت لنا أنّ:" الحقيقة لا يمكن أن تأتي من عند الجماعة ولا يُمكن أن تُقال للجماعة"[289] لماذا لم يتغيّر الأمر منذ **أفلاطون** و **كانط** و**سبينوزا** ولا زال الرأي يؤثر في ميادين السياسة أكثر من الحقيقة؟ هنا تبحث **آرنت** وهي تطرح مشكلة الحقيقة في السياسة.

- **حقيقة الحدث والحقيقة:**

[288] Amiel, ANNE, *Hannah Arendt politique et événement*, Paris, puf, 1998.p,124. In Social search 44, n°1, 1977, p.27.

[289] *Ibid, p..299*

كل الحقائق سواء كانت فلسفية (عقلية) أو دينية "تتحوّل إلى آراء، عندما تظهر في ميدان الشؤون الإنسانية "[290]. ترى **آرنت** أنّ الحقيقة تتغيّر حتى لو كانت فلسفية لأن نظام التفكير يتغيرولأنّ نظام العيش يتغيّر كذلك وهذا يعني أنّ هناك شكلاً آخر للحقيقة مُختلفاً عن الحقيقة العقلية يُناسب السياسة. تتحدّث **آرنت** عن حقيقة الواقع (*vérité de fait*)التي تُعرفها مُقارنة بالحقيقة العقلية:" حقيقة الواقع، هي دائمة نسبية، تتعلّق بالأحداث والظروف ...تعتمد على الشهود والشواهد، تظهر للوجود فقط عندما نتحدث عنها. لذا فهي سياسية بطبيعتها."[291] إذا كان الفكر السياسي يتشكّل من خلال "حقيقة الواقع" كما تتشكلّ الفلسفة من خلال "الحقيقة العقلية" كما تقول **آرنت** فالأجدر أن نعرف ما مدى(نسبة) الحقيقة الموجودة في "حقيقة الواقع"؟ أو بمعنى آخر ما نسبة الرأي ونسبة الحقيقة المتواجدين فيها؟ وذلك حتى نفهم ما مدى نجاعة الفكر السياسي أي نجاعته الفلسفية؟ لأنه لو كانت هناك قراءة للواقع قائمة على معايير لم تعد صالحة، فإننا نجد أنفسنا أمام ظواهر جديدة لا نستطيع فهمها ولا حتى تقبّلها لأنها تستفزُنا وتستفزّ كل ما كنا نتوقعه، تماما كما قالت **آرنت** عن ظاهرة التوتاليتارية التي انتشرت في أوربا - وكما يُمكن أن يقوله أيّ فكر سياسي بخصوص الثورات العربية - هذا ما يجعل من السياسة ميدان المفاجئات وأحيانا ميدان "المعجزات" كذلك.

أما الآن فإنّ السؤال الذي يُمكن أن يشغلنا هو: هل تُفاجئنا السياسة لأنّ "حقيقة الحدث" ليست دائما في مُستوى الحقيقة العقلية؟ أليس هذا سبباً كافيا ليبتعد الفلاسفة العقلانيون عن السياسة؟

للأسف لا أحد يُمكن أن يضمن سلامة نقل الحدث و لا يُمكن لأحد أن يتنبأ بما سيحدث وكيف سيحدث ونظراً لطبيعة الأحداث الخاضعة للصدفة، تقول لنا **آرنت** :" رفضت الفلسفة ما قبل حديثة أن تأخذ بعين الاعتبار مجال الشؤون الإنسانية"[292]. هذا ما تؤكده

[290] *Id, p.302*
[291] *Ibid*, p.303.
[292] *Id, p.308*

في نقلها لتعريف **هيغل** للتأمّل الفلسفي: " الهدف الوحيد للتأمل الفلسفي هو التخلص من العرضي"[293].

إنّ المُشكل الدائم والأبدي هو أن حقيقة الحدث، لا يُمكن ان تستقل عن التفسيرات والآراء و غالبا ما يُكتب التاريخ بأهواء المُؤخرين[294] و تنقل الأحداث بأهواء الصحافيين كذلك. من خلال هذه المُلاحظة تُحاول **آرنت** ان تُفسّر لنا كيف أنّ الحقائق التاريخية تتغير من جيل إلى جيل ومن مُؤرخ إلى آخر لدرجة أننا نجد أنّ الضحية تتحوّل إلى جلاّد والجلاد إلى ضحية، فلا نتفاجئ إذا وجدنا أنّ المُعتدى عليه، بصدد طلب اعتذارات من المُستبد. لكن المُشكل لا يكمن هنا في ضعف حقيقة الواقع فقط، بل هناك ما يُمثل إحراجا حقيقياً للفكر السياسي، هذا الاحراج يتمثل في هذا السؤال الذي تُقدمه لنا **آرنت**:

"لماذا يُعتبر الخضوع للحقيقة حتى لو كانت "حقيقة الحدث" موقفاً لا-سياسيا a-politique؟[295]"

كما لو أنّ ميدان السياسة لا يتماشى مع الحقيقة، حتى لو كانت حقيقة الحدث. كما يُمكن أن نُعزز تساؤل **آرنت** بسؤال آخر: ألا يكون من الأفضل ألاّ تخضع السياسة لحقيقة الواقع، خاصّة عندما تكون هذه الأخيرة ضعيفة وتملأها الآراء اكثر من الحقائق؟هناك مُشكل حقيقي، إذا بين السياسة والحقيقة هل السياسة هي ميدان اللا–حقيقة؟ و هل هي ميدان الكذب؟ ألا يُعتبر الكذب أهم حكم-مُسبق يخلق نفور الناس من السياسة حيث يتم اعتبارها سبب كل المشاكل والمصائب التي تصيب العالم؟ وإذا خضع هذا الحكم-المسبق للطريقة الآرنتية فلابدّ أن نجد الحقيقة التي تُغذّيه والتي توجد بداخله.

[293]Arendt, Hannah, *Du mensonge en politique, In du mensonge à la violence*, Calmann-Levy, Paris, 1972, p.16.
[294] *Ibid*, p.304
[295] *Ibid*, p.305

- **الحالة العمومية للحقيقة:**

ترى **آرنت** أنّ السياسة هي ميدان الرأي لكنها تُصّر كذلك على أنه كلما تحسّن مستوى الرأي، تحسّن مستوى الفعل السياسي. بمعنى لا بدّ من تغذية رأي الجمهور بالحقائق حتى يرتفع مستوى الحكم وبالتالي يرتفع مُستوى الرأي. هذا ما تُطلق عليه **آرنت** رأي ذا نوعية (*opinion de qualité*) **؟** حيث تقول**:**

"إنّ نوعية الرأي أو حتى الحكم، تتوقف خاصّة على درجة حياده"[296]. وحتى يكون حيادياً لا بدّ أولا وقبل كل شيء أن ينطلق من وقائع صحيحة. لذلك تُصّر **آرنت** في تقريرها حول "مُحاكمة آيشمان" على إظهار بعض الحقائق للجمهور. خاصّة فيما يتعلق بشخصية **آيشمان** العادية جدّا، والتي لا تحمل طبائع السّفاح، ولا شكل المُجرم و لا هو يكره اليهود ولا هو يحمل أيّ مشاعر من مُعاداة-السامية، بالإضافة إلى ذكرها لحقيقة جنّت المسئولين السياسيين من اليهود، حيث تحدثت عن تواطؤ الجمعيات اليهودية *Judenrat* مع الألمان لترحيل اليهود. هذه الحقائق التي أُخفيت على الرأي العام لغاية في نفس إسرائيل وما يتأكد هو انّ هذه الغاية كانت سياسية بالدرجة الأولى.

تقول **آن ماري روفيولو** *Anne Marie Roviello* مُتحدثة عن جُرأة **آرنت** في اخرجها لحقائق لم يرغب الكثير من المسئولين أن تُقال للجمهور العريض:

" ما تُظهرهُ كل هذه القضية هو أهمية "الوضعية العمومية"statut public للحقيقة"[297]. إذ أنّ الحقيقة وخاصّة "حقيقة الواقع" تلعبُ دوراً أساسياً في صناعة الرأي بشكل سليم وصحيح، يقترب أكثر ما يقترب، كما تقول **آرنت** من الحياد.

---

[296] Arendt, Hannah, *Vérité et politique, op.cit., p.308*

[297] Roviello, Anne-marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Paris, 1987, p.174.

إنّ اخراج الحقيقة للجمهور وتزويد الرأي العام بها، يخلق "رأياً ذا نوعية" ولعلّ هذا "الرأي ذي النوعية" هو الذي يُساهم في جعل للحقيقة "حالة عمومية" *statut publique* كما يجعلُ الحقيقة جزءاً من ميدان السياسة. بمعنى آخر فإنّ إخفاء الحقائق عن الجمهور هو الحقيقة التي غذّت الحكم-المسبق المُتعلّق بعلاقة السياسة بالكذب.

يُمكن أن نستنتج أنه ومن خلال مفهوم "الحالة العمومية للحقيقة" تكون **آرنت** قد وصلت إلى تفكيك أهمّ حكم-مُسبق حول السياسة وأنّها تكون من خلال هذا المفهوم قد خلقت مكاناً للفلسفة داخل السياسة، ويكون ذلك من خلال خلق قيمة للحقيقة داخل السياسة. إنّ هذا المفهوم "المافوق-سياسي" الذي يظهر مؤخراً في نصوص **آرنت** أي في الجزء الثاني من نص "حياة الفكر" الذي كُتب سنة 1969 وهو لا يظهر اكثر من مّرة في نصوصها، وتقوله **آرنت** لتتحدث عن عملها وتصف اهتمامها الفكري، أكثر مما تقوله للحديث عن الفلسفة السياسية*.

إنّ هذا المكان هو مكان "فوق-سياسي" *transpolitique* الذي اختارته **آرنت** لنفسها أوّلاً كمُفكرة سياسية. فبدل أن تكون تلك المفكرة التي تخرج عن الفلسفة لتبلغ تلك المناطق اللا-فلسفية، فإنها تنطلق من السياسة وترتفع منها نحو الفلسفة. إنّ **آرنت** تختار دوماً مكانها انطلاقاً من السياسة كمركز و ليس من الفلسفة مُتجاوزة بذلك ما يُسمى باللوغسنتريزم الغربي. هل يكون هذا المفهوم "ما فوق-سياسي" هي حيلة **آرنت** لتعويض الفلسفة السياسية، كيف سيؤثر هذا الأمر على مُستوى مفهوم **آرنت** للفلسفة السياسية؟

ما يظهر هو أنّ **آرنت** أرادت ان تُصبح للحقيقة "وضعية عامّة" كما أصبحت للحرية الفلسفية وضعية عامّة مع **سبينوزا** وكما أصبح لاستعمال العام العقل "وضعية عامّة مع **كانط** . فالتفلسف والعقل والحقيقة أليست هذه الثلاثية هي ما يُمثل

* لقد عوّدتنا آرنت بالتصريح عن موقعها داخل الفكر، وتتحدث عن مشاريعها الفكرية كجزء من فكرها، فهي تعتبر ان تاريخ 27 فبراير 1933 هو بداية الخروج عن الفلسفة، وتعتبر كتاب حياة الفكر هو لحظة العودة إلى الفوق-سياسي أو الفلسفي.

الفلسفة بامتياز؟ إنّ **آرنت**- على ما يبدو- بقيت وفية للتقليد الحداثي المُتعلّق بمفهوم الحياة العامّة والشؤون الإنسانية. حيث تجد **آن ماري روفيولو** المعنى الذي نُحاول تقديمه في هذه الطرح تقول:

" إن الحقيقة بطبيعتها ضد-السياسة، ... لكنها في الوقت نفسه، هي سياسية أساساً، بالمعنى الذي لا يكون فيه فعل معقول ولا حوار مُمكن، دونها. إنها الشرط فوق-سياسي transpolitique للسياسة"[298].

يُمكن إذا حاولنا إعادة صياغة عبارة **روفيولو** هذه، أن نقول انّ الاستعمال العام للعقل والحرية الفلسفية كانا شرطين فوق-سياسيّين للسياسة لدى كل من **كانط** و**سبينوزا**، كما أصبحت الحالة العامّة للحقيقة شرطا فوق-سياسيّ للسياسة لدى **آرنت**.

- **فشل الحقيقة الفلسفية:**

في نصها "حياة الفكر" *la vie de l'esprit*، قدّمت **آرنت** عبارة ما سمته باكتشاف **سقراط**: الإثنين في واحد" *le deux-en-un* الذي يُحرك الفكر، وبالتالي فإنّ عبارة **سُقراط** الشهيرة: "من الأفضل ان نحتمل الشر على ان نقترفه[299]" تُفهم داخل هذه الصداقة بين الانا والأنا- المُفكر، التي و إذا ما تحققت تمنع الأنا المفكر أن يكون صديقاً لسفاح ولمُجرم ولشرير، لكنه يُمكن أن يكون صديقاً للضحية. إنّ هذه العبارة تُعتبر حقيقة فلسفية وأخلاقيّة في نفس الوقت وبالتالي فهي تحملُ تداعيات سياسية. تأكدّت هذه الحقيقة الفلسفية، تقول لنا **آرنت** من خلال **كانط:** "تصرف كما لو انّ فعلك سيتحول إلى مقولة عالمية. "[300] ومع ذلك هل يمكن أن تكون هذه الحقيقة الفلسفية حقيقة

[298] *Ibid,* p.173.
[299] Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit, la pensée*, *op.cit.*, p.213.
[300] Ibid, p.213.

للسياسة، أو يُمكن ان تصنع الرأي السياسي، لا. تقول **آرنت** أنّ **سقراط** قد فشل في إقناع المتحاورين وجموع الناس في السوق بحقيقته هذه، حيث أجاب **غلوكون سقراط** في مُحاورته:" يجب ان تحمل شيء إلهيا حتى تقبل بهذا... "[301] من يقبل بهذا الظُلم؟ اللا-عدل؟ بأن تكون المصالحة مع الذات أهم من الشعور بالظلم ؟

ترى **آرنت** أنه بالنسبة للفيلسوف أو للإنسان المُفكر، قد تكون الحقيقة مُهمّة "اماّ بالنسبة للإنسان الذي هو مواطن، كائن فاعل مهتم بالعالم و بالملكية العامّة أكثر من.... فإنّ الطرح السُقراطي ليس صحيحاً أبداً. "[302] فهي تستشهدُ **بماكيفال** الذي طالب بحماية الميدان السياسي من أخلاق الإيمان المسيحي:" فالذين يرفضون مُقاومة الشر، يسمحون للأشرار بأن يُمارسوا اكبر مستوى للشر. "[303] ما يهمُنا لدى **آرنت** هو أنّ كل من الحقيقة الفلسفية والمسيحية تتناقضان مع شؤون السياسة كما أنّ الحقيقة الفلسفية لا يُمكن أن تُقنع الرأي السياسي، لذلك فقد تحررت السياسة منهما (الدين والفلسفة) وبسُرعة، من خلال إبعاد الكنيسة عن الشؤون العامّة أماّ فيما يخص الفلسفة فقد انتهى الامر بوفاة **سقراط**، حيث تأكدّ للفيلسوف أن "حقيقته لا تُقال للناس". عندما احترم **سقراط** قوانين المدينة، وقبل بوفاته حوّل حقيقته الفلسفية التي لم تُقنع الجمهور ، إلى قُدوة ورمز. هنا فقد تحقق شيء، تقول لنا **آرنت** وهو تأثير الفلسفة على السياسة دون أن تتدخل في شؤونها: "إنّ الحقيقة الفلسفية يُمكن ان تُصبح "عملية" وتُؤثر على الفعل السياسي، دون ان تخترق قوانين الميدان السياسي، عندما تظهر على شكل قُدوة[304]....إنها الفرصة الوحيدة لمبدأ أخلاقي حتى يُثبت".

ما تريد أن توصلنا إليه **آرنت** هو أنّ الحقيقة الفلسفية موجودة في ضفة، وعالم الشؤون العامّة موجود في ضفة أخرى وقدر هذه الحقيقة إذا أرادت أن تصل للناس

[301] Platon, *Phèdre*, *op.cit.,* p.25.
[302] Arendt, Hannah, *Vérité et politique, op.cit., p.312.*
[303] *Ibid, p.313*
[304] Arendt, Hannah, *Vérité et politique, op.cit., p.316*

هو المُخاطرة والمجازفة، إنّ الانتقال مؤلم وقاتل في كثير من الأحيان . فقد حاول الكاتب الفرنسي **إميل زولا** أن ينقل حقيقته إلى رجل السياسة من خلال رسالته المُوجهة إلى رئيس الجمهورية الفرنسية **فليكس لفور***Félix Le Fort* والتي حملت عنوان "أتهم.." (! ..*j'accuse*) . إنّ الحقيقة[305] التي دافع عنها **زولا** حمّلته الكثير من المُضايقات وتواصلت بالمحاكمة السياسية ثم مُحاولات اغتيال مُتكررة، و انتهت بإجبار على المنفى لكنّه في الأخير قُتل بأيدي شخص من الناس عادي جدّا (منظف المداخن). لم يكن هذا الشخص من الناس ليحتمل الحقيقة التي ضايقت رأيه البسيط، لقد قال **زولا**: من يُمكنه أن يوقف الحقيقة؟ قد تنتهي الحقيقة بالوصول، لكن ثمنها لن يكون بسيطاً أبدا.

ما نصل إليه من خلال مثال **سُقراط** وما اكدّه مثال **زُولا** أن الإمكانية الوحيدة للحقيقة الفلسفية حتى تُقنع الجمهور هي القُدوة. على الفيلسوف أن يُضحي بحياته او سعادته أو استقراره إذا ما فكّر في ايصال حقيقته إلى الناس. تُسمي **آرنت** هذه النتيجة التي غالباً ما يجد حامل الحقيقة العقلية نفسهُ أمامها وهو في مُواجهة الجمهور، "حدود الحقيقة الفلسفية". كما تستوقفنا حدود الحقيقة الفلسفية للتساؤل حول مفهوم الفلسفة في حدّ ذاته: هل عندما نتحدث عن الفلسفة ونتحدث عن فلسفة الأخلاق ونتحدث عن الفلسفة السياسية، هل نكون عندها نتحدث عن نفس الشيء بمعنى: هل مفهوم الفلسفة في المقولات الثلاث يحمل نفس الدلالة؟

عندما نتحدث عن الفلسفة، نقصد البحث عن الحقيقة العقليّة، لكن عندما نقول الفلسفة السياسية أو فلسفة الأخلاق نتحدث ساعتها، عن إمكانيات هذه الحقيقة في مجال الأخلاق و في ميدان السياسية. كلماّ أضفنا مجالاً إلى الفلسفة أصبحت الفلسفة شيئاً آخر غير الفلسفة وعندما نتحدث عن إمكانات السياسة داخل الفلسفة، نصطدم بحدود الحقيقة الفلسفية، التي أوصلنا إليها **سُقراط**. انطلاقا من هذا يتشّكل سؤالنا عن حقيقة ما تحقق داخل تاريخ الفلسفة والذي يُسمى بالفلسفة السياسية . عندما تعود

[305] دافع إميل زولا عن قضية دريفيس affaire Dreyfus سنة 1897، حيث انتفض ضد الحملة الصحفية التي شُنّت ضد اليهود، وقد انهى المُحاكمة زولا وهو يُدافع عن نفسه بجملته الشهيرة: "إنّ الحقيقة آتية على رجليها ولا أحد يُمكنه أن يوقفها".

آرنت إلى تاريخ هذه الفلسفة السياسية، فذلك لتُشكك في وجودها يوماً وقد رأينا، كيف تحايلت على مفهوم الفلسفة الذي كثيرا ما أزعجها استخدامه من خلال استعمال مفهوم آخر مكانه وهو مفهوم "ما فوق-سياسي"، لذلك لا بدّ أن نتوقف في الفصل الأخير عند إمكانيات تحقق الفلسفة السياسية في فكر **آرنت**، إذ بدأنا نفهم أنّ الفلسفة السياسية لا تكون مُستحيلة دائما وبشكل مُطلق ونهائي؟ بل هناك ملامح لتحقق شيء يُشبه الفلسفة السياسية عند **آرنت**.

الفصل الرابع

إمكانية الفلسفة السياسية.

الفصل الرابع: إمكانية الفلسفة السياسية

- **تمهيد الفصل:**

قالت **آرنت**:"لستُ فيلسوفة ولكني مشتغلة بالنظرية السياسية. لقد درستُ الفلسفة، كما تعلمون لكن هذا لا يعني بالضرورة أنني بقيت فيلسوفة "[306]. عندما سألها المذيع **غنتر غوس** *Gunter Gaus* سنة 1964 عن الفرق، تُجيب إنّ الفرق كل الفرق موجود في "الشيء نفسه"، أي في هذا التركيب الغريب بين الفلسفة من جهة والسياسة من جهة أخرى، بين ماهية الفلسفة و ماهية السياسة: أرادت **آرنت** بحديثها عن النظرية السياسية أن تُحرّر السياسة من الرؤية الفلسفية حتى لا تبتعد السياسة عن موضوعها "السياسيّ" وتبقى مرتبطة ارتباطاً مُباشراً بالحدث وصناعة العالم، هل يُمكن أن نتصوّر، مع ذلك أن طموح **آرنت** تمثل في وضع نظرية سياسية خالصة من المبادئ الفلسفية ومُتحررة خاصّة من الإرث اليوناني الأفلاطوني. حيث تجد اهتمام أفلاطون بالسياسة سطحي وغير حقيقي وكأنها تريد أن تُجيب عن هذا السؤال: لماذا علينا أو ما الذي يُجبرنا على أن نرث هذه العلاقة الانفصامية بين الفلسفة والسياسية؟

1. المصادر الفلسفية لمفهوم "السياسة"

تقف **آرنت** بين الكلمتين"الفلسفة" و"السياسة" لتُفرق بينهما، تفصلهما. لكي نفهم شيء، نقول شيئاً عن السّياسة علينا أن نتحرك مع السياسة، أن نبقى في العالم ،لا أن نتعالى ونتحرر منه كما أراد لنا التقليد اليوناني، ومع ذلك يبدو أن موقف **آرنت** ووقفتها في المنتصف بين الكلمتين تُعبر عن عقل فلسفي استطاع أن يُفكك المفهومين، ويُظهر الحدود الفاصلة بينهما، حتى ترى السياسة خالصة من كل فلسفة كما أرادت: "أريد أخذ السياسة بعيون صافية من كل فلسفة"[307] . هل هناك شيء تحقق، إذاً في تاريخ الفلسفة ويُمكن أن نُسميه فلسفة سياسية وما موقف **آرنت** منه؟ لا بدّ أن

[306] A,Hannah, *La tradition cachée,* p.22.

[307] Was bleibt ? Es bleit die Mutteresprache. Entretien télévisé avec Günter Gaus, diffusé sur la seconde chaine de télévision allemande, le 28 octobre 1964, dans le cadre de la série « *Zur Person* ». Reproduit dans *Esprit,* juin 1980, N°, sous le titre « *Seule demeure la langue maternelle* » p.19.

نفهم إن كان الأمر يتعلّق، حقاً، بفلسفة سياسية أم هي فقط مصادر فلسفية لفهم السياسية والتنظير لها؟

لابدّ أن نجيب عن هذا السؤال: متى تُصبح الفلسفة سياسيّة ؟ أي ما ذاك الموضوع أو ما هو الجديد الذي يطرأ على الفلسفة في تفرُدها ويجعلها سياسيةً في نفس الوقت؟ هل تحقق ذلك لدى اليونان؟ او ما الذي لم يتحقق لدى اليونان، إذا انطلقنا من المبدأ الآرنتي القائل بالتحريف اليوناني للفلسفة؟ هناك مصدرين فلسفيين تعود لهما **آرنت** دائماً لتقابلهما، بُغية تصفية حساباتها مع هذا الذي يُسمى :"فلسفة سياسية". إنهما لحظتين مهمتين حسب **آرنت**، الأولى تاريخية فكرية مع **أفلاطون** والثانية فكرية-تاريخية مع **كانط** استقبلت فيها الفلسفة السياسة.

تُحاول **آرنت** أن تُثبت أنّ الصراع الحقيقي بين الفلسفة والسياسة بدأ بعد موت **سقراط**. هذا ما تكتبه في مراسلتها مع **كارل ياسبرس**. " منذ أن حاكمت المدينة (la polis) الفيلسوف، بدأ صراع بين الفلسفة والسياسة، أحاول أن أفهمه. "[308] حتى نفهم مُبررات هذه القراءة الآرنتية علينا ان نفهم :كيف أظهرت **آرنت** من خلال صورة الفيلسوف و علاقته بالسياسة لدى **أفلاطون**، تناقُضات جوهرية، نظراً لغياب مفهوم "التعدد" و كيف وجدت الحلّ لتجاوز هذه التناقضات لدى **كانط**. بين ضد-افلاطونية والكانطية، قد نجد التصور الآرنتي للفلسفة السياسية.

- **المأدبة واستحالة "الفيلسوف الحاكم"**

من خلال نصه "مُحاكمة سُقراط" تظهر صورة الفيلسوف من خلال شخصية **سُقراط** و مفهوم **أفلاطون** للفيلسوف كمُعلّم للأخلاق: " لن اتوقف عن إظهار للآخرين ما يبدو لي صحيحاً. وإذا لم يُمكنني الكلام، سأوضح ذلك بأفعالي."[309] وفي نص آخر يظهر

[308] ARENDT, Hannah et JASPER, Karl, *La philosophie n'est pas tout innocente*, petite bibliothèque, Paris, Payot, 2006, p.254.
[309] Platon, *Xénophon, Mémorables*, 5, 4, 5.

تعريف أفلاطون للحاكم :" ليس الملوك والزعماء هم من اختارهم الشعب ولا القدر، ولا أولئك الذين أخذوا السلطة بالقوة أو الحيلة، ولكن أولئك الذين يعرفون كيف يحكمون. "[310] يُؤكد **سقراط** أنّ سر النجاح في أيّ ميدان هو دائما المعرفة، حيث يرى **جون لسيوني** *Jean Luccioni*، أن هذه الفكرة السقراطية توضّح أصل النسق السياسي لدى **أفلاطون**، حيث يُضيف: " بالنسبة **لافلاطون** ، السّياسة تقوم على العلم، أي على معرفة ما هو جوهري"[311]. وبما أنّ حب العلم هو خاصية الفيلسوف، فيكون بالتالي الفيلسوف هو الحاكم الصالح.

يظهر تعريف آخر للفيلسوف، يُؤثر على مستقبل الفلسفة بعد ذلك، إلاّ أنهُ تعريف لا يصلح للحاكم بتاتاً. في نص "المأدبة *Le banquet*، تُصبح الفلسفة هي الحب والرغبة في الحكمة وليست الحكمة في حدّ ذاتها ويُصبح الفيلسوف من خلال صورة **سُقراط** "مولد الأفكار" هو الذي "لا يعرف"، أي أن الفيلسوف ليس حكيماً ولا قُدوة، و أنّ الفلسفة مسلكٌ ونهجٌ عشقيٌّ يتّخذه الباحث عن الحكمة. نقرأ في مُحاورة "المأدبة":

" الذي لم يع بعد أنه يفتقد لشيء، لن يرغب في شيء لا يعتقد أنه ينقُصه."[312] **الفيلسوف في المأدبة لا يُعطي دروساً أخلاقية ولا يريد أن يرشد أحداً، فهل يمكن أن يكون حاكماً؟ كيف يُمكن ان يكون زعيماً من يرفض أن يكون دليلاً؟ هذا ما يجعل الفلسفة في جهة وطموح الحُكم في جهة أخرى، لقد بدأ في محاورة المأدبة ما يُسميه بيار أدو** Pierre Hadot القدر التراجيدي والهزلي للفلسفة:" مع **سقراط** المتواجد في "المأدبة"، تأخذ الفلسفة، بشكل نهائي، ايقاعاً ترجيدياً و هزلياً في نفس الوقت. هزلي، لأنّ الفيلسوف الحقيقي هو الذي يعرفُ دوماً أنّه لا يعرف، الذي يعرف أنّه ليس حكيماً. هو، إذاً، ذلك الذي ليس حكيماً

[310] Ibid., III, 9,10-11.
[311] Luccioni, Jean, *La pensée politique de Platon*, paris, PUF, 1959 p.152.
[312] Platon, *Le banquet*, p.66.

وليس لا-حكيماً، ليس في مكانه، إنه ليس في عالم اللا–عقلاء وليس في عالم الحُكماء. لا يوجد كُلية في عالم الناس ولا كلية في عالم الآلهة. لا يُمكن تصنيفه، دون نار ودون مكان تماماً مثل سقراط و إيروس. كذلك هو قدرٌ تراجيدي، لأنّ هذا الكائن الغريب معذّب وممزق بسبب الرغبة في بلوغ تلك الحكمة التي يفتقدها ويرغب فيها."[313] **في هذا الوصف الدقيق الذي عرضه بيار ادو لفيلسوف المأدبة، يجتاحنا أكثر من سؤال بخُصوص الفيلسوف والفلسفة: هل يُمكن أن يصبح هذا الكائن الغريب الذي ينتمي كلية إلى عالم الناس حاكماً أو على أقل تقدير، سياسياً؟ هل يُمكن أن تسلك الفلسفة السياسية نفس القدر الهزلي والتراجيدي الذي سلكته الفلسفة؟**

إنّ ما ننتظره من الفلسفة السياسة شيء آخر، غير ما ننتظرهُ من الفلسفة. إنّ الانتقال من الفلسفة إلى الفلسفة السياسية، هو في حدّ ذاته انتقال من مسلك إلى مسلك آخر مُختلف تماماً. عندما نتحدث عن الفلسفة السياسية، فإننا لا نتحدث عن الفلسفة كما يعرضها **أفلاطون** في المأدبة. وإذا تحدثنا عن الفلسفة كما تُعرف في المأدبة، فإننا حتماً نتحدث عن موضوع آخر لا علاقة له بالسياسة. هذا ما تُحاول تبريره **آرنت** في الحوار التلفزيوني عندما يسألها **غنتر غوس**Gunter Gaus سنة 1964 أي قبل كتابة حياة الفكر وهو يطرح عليها السؤال: "أين يكمن، حسب رأيك الفرق بين الفلسفة السياسية و عملك كأستاذة للنظرية السياسية؟" تُجيب:

" إنّ الفرق يكمن في الشيء نفسه، إنّ عبارة "فلسفة سياسية" التي أتفاداه، تعتبر في حدّ ذاتها مُحمّلة بما فيه الكفاية، بسبب التقاليد. عندما أتناول هذه المواضيع، سواء في الجامعة أو خارجها، أهتم بتوضيح التوتُر الموجود بين الفلسفة والسياسة، أي بعبارة أخرى بين الإنسان كمُتفلسف والإنسان ككائن فاعل: هذا التوتر لا يوجد في فلسفة الطبيعة.....منذ أفلاطون، لم يعد الأمر ممكناً، لذا فإنّ أغلب الفلاسفة يشعرون بالعداوة اتجاه كل سياسة، باستثناء البعض من بينهم

[313] Hadot, Pierre, *Qu'est -ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995, p.81.

كانط. عداوة مهمة جداّ بالنسبة لكل هذا السياق، لأن الأمر لا يتعلق بمسألة شخصية : إنها في جوهر الشيء نفسه، بمعنى أنّ العداوة توجد في المسألة السياسية كما هي ...ولا أرغب أن أشارك في هذه العداوة، أريد ان آخذ السياسية إن صّح التعبير، بعيون خالصة من كل فلسفة "[314].

عندما تُحاول **آرنت** أن تُجيب عن السُؤال: هل للسياسة من معنى؟ تعود دائماً **لأفلاطون** وتعتبر أنّ الحذر من السياسة الذي ولّد الأحكام المُسبقة ضدها: "هو نتيجة لتجارب هؤلاء الفلاسفة(**أفلاطون**) من المدينة "[315]. طبعاً، تعتبر **آرنت** أنّ **أفلاطون** هو المؤسس للفلسفة السياسية، وفي الوقت نفسه تعتبره المسؤول عن استبعاد الاهتمام عن السياسة، نتيجة لتخوفه من حاكم متهوّر وكأنّه تحدث عن السياسة فقط لكي يتخلص منها او ليُخلص الفيلسوف من شرها:" إنّ **أفلاطون**، أب الفلسفة السياسية في الغرب، حاول عدة مرات أن يُعارض المدينة ومفهومها للحرية. سعى إلى ذلك بفضل نظرية سياسية لم تُخلق فيها معايير ما هو السياسي انطلاقاً منه ولكن انطلاقاً من الفلسفة"[316]. عندما تنطلق السياسة من الفلسفة فإنها تتشكلّ حول مفهوم الإنسان لا مفهوم التعدد، تنتج أنساقاً تحوم حول فكرة مطلقة، تتحوّل هذه الأخيرة في السياسة إلى الحاكم -الديكتاتور، لذلك فإنّ **آرنت** تعتبر أن الفلسفة ليست بريئة أبداً، وتتحمّل جزء كبيراً لما حدث من تفاقم للأنظمة التوتاليتارية في أوربا، هذا ما يظهر من خلال مراسلتها مع **كارل ياسبرس** سنة 1951:"أريد أن أقول إنّ القُدرة الكاملة للإنسان الفردي تجعل من الناس في الجمع أمراً ثانويا. وأشك أنّ الفلسفة ليست بريئة بخصوص ما حدث لحدّ الآن(...) حتماً بمعنى أنّ هذه الفلسفة الغربية لم تحمل يوماً مفهوماً للسياسية ولم يكن ممكناً لها أن تحمل ذلك، لأنها تتحدث عن الإنسان الفردي وتعاملت مع التعدد الفعلي بشكل عرضي."[317] يُمكن أن نخرج من خلال

[314] Entretien télévisé avec Günter Gaus, *op, cit*, p,19-20.
[315] ARENDT, Hannah, *Qu'est ce que la politique*, Paris, édition du Seuil, p.72.
[316] Ibid, p.70.
[317] ARENDT, Hannah et Jasper, Karl, *Op.Cit.*, p. 243.

اتهام **آرنت لأفلاطون** وفلسفته بنُقطتين، إذا استطعنا طرحهما على **آرنت**، ووجدنا الإجابة فيما كتبت، نتمّكن ربما من الإجابة على السؤال الذي تتركه معلّقا ويستفزنا ونحن نقرأه: هل كان للفلسفة السياسية معنى، في يوم من الأيام؟

النقطة الأولى أنّ الفلسفة إذا كانت يونانية، كما قال **هيدغر** فهل كان يُمكن أن تكون يونانية-سياسية، إذا ما استطاعت أن تتفادى **أفلاطون؟** الإجابة نجدها في نص كان يبدو أنّ **آرنت** ستُحاول أن تتفادى فيه كل المآزق الفلسفية والسياسية. في نص"**هيدغر** في الثمانين*"Heidegger à quatre-vingt ans*) تتحدث **آرنت** عن التشوّه المهنيي *déformation professionnelle* الذي أصاب **هيدغر** (وهذا ما تحدثنا عنه في الفصل السابق) وأصاب قبله **أفلاطون**، تقول:

"نحن الذين، نرغب في تشريف المفكرين، ...، لا نستطيع ان نمنع أنفسنا من ان نجد لافتاً للنظر وربما فاضحاً، أن يكون أفلاطون، تماما مثل هيدغر وعندما اهتما بالشؤون الإنسانية، اعتمدوا على الطغاة والديكتاتوريين. ربما قد لا يتمثل السبب في كل مرة في ظروف الحقبة وبشكل أقل في تكوّن قبلي للطبع ولكن في شيء يُسمونه الفرنسيون *une déformation [α] professionnelle* . لأنّ هذا الميل نحو الديكتاتورية يوجد تقريباً في كل النظريات وعند كل كبار المفكرين تقريباً و (**كانط** هو الاستثناء الأكبر) ."[318]

من خلال هذا النص، تعترف **آرنت** أنّ هناك شيئاً في الفلسفة المُحترفة، يجعلها تميل إلى تشجيع الديكتاتورية، وهذا الشيء هو أنّ التعامل العرضي مع "التعدد" جعل من السياسية شيئاً ثانوياً. تُؤكد **آرنت** على مسؤولية العالم أمام تفاقُم الديكتاتوريات و"عدم برائتها" منذ **أفلاطون**. إنّ تجاهل السياسية يعود لسبب آخر يتمثل في تجاهل الولادة على حساب عشق الموت والبحث عن الخلود. هذا ما تُؤكدُه من خلال

[α] تكتب آرنت الكلمة بالفرنسي في النص الأصلي لذلك فنحن نحتفظ بها كذلك.

[318] Arendt, Hannah, *Heidegger à quatre-vingt ans* in *vie politique*, p.320.

قراءتها لمُحاورة "فيدون، في خلود النفس" ، حيث تعتبر أنّ الفلسفة احتقرت السياسية عندما اعتبرت الخلود هدفاً لها.

- **مُحاورة "فيدون" الصراع بين الفكر و"الحس العام":**

في نص "حياة الفكر" تعود **آرنت** إلى "محاورة فيدون"، وتطرح الفكرة المرتبطة بما سمته: "الحرب الداخلية بين الفكر والحسّ العام" قبل أن تعود إلى المُحاورة مرة أخرى في مُحاضرتها الرابعة حول **كانط.** تنتقد **آرنت أفلاطون** الذي قال:"وحده جسده لازال يسكن المدينة"، حيث تعتبر أنّ تشاؤم الإغريق من الحياة الذي بدأ مع **سوفوكل** *Sophocle* ، أثّرّ على **أفلاطون** وعلى مُستقبل الفلسفة: "إنّ الخير الاسمى يكمن في ألاّ نولد." إنّنا لا نتجاوز قلق الموت بفضل التفلسف فقط، بل إنّ التفلسف هو أن نتعلم كيف نموت. حيث يُمكن أن نقول إنّ **آرنت** وجدت في مُحاورة فيدون، العناصر الفكرية التي أخرجت السياسية من الفلسفة، كيف ذلك؟

يُحاول سُقراط أن يُجيب عن تساؤلات **"كيبس"** المُتعلّقة بمصير النفس، حيث نقرأ في ما يلي:"ولكن الذي يتطلب تأكيدا وإقناعا كبيرين يا سقراط، أن يكون الأمر على نحو ما تقول. كيف أنّ النفس تظل موجودة بعد موت الإنسان وكيف أنها تحتفظ بنوع من النشاط والفكر"[319].، لقد أسّست هذه الأفكار المتواجدة في مُحاورة "فيدون" لما يُسمى بنظرية المعرفة الأفلاطونية، القائمة على البرهان النقلي، على خلود النفس المنقول من التعاليم الأورفية وظهور نظرية المعرفة القائمة على فكرة النسق من خلال برهان الأضداد، يقول **سقراط**:

[319] أفلاطون، **محاورة فيدون في خلود النفس**، ترجة عزت القرني، دار النهضة العربية، القاهرة،1937

" إذا لم يكن هناك تبادل دائم بين الأشياء التي تظهر إلى الوجود من بعضها إلى بعض، وكأنها تدور دورة دائرية، بل كان كل النشوء يحصل في خط مستقيم من شيء إلى ضده المواجه له فقط ودون العودة إلى الشيء الآخر، وبدون اتخاذ الوجهة الاخرى. فانك تجد كل الأشياء ستكون لها في النهاية نفس الشكل وستعاني من نفس الحالة وسيتوقف نشوء الأشياء. "[320].

في محاورة "فيدون" لا تكون النفس خالدة فقط، بل هي سابقة للجسد وتبقى بعد فناء الجسد، فالموت هو فقط عودة لعالم المثل الذي يحمل المعرفة الكاملة الصحيحة، في حين أنّ الحياة تذّكر فقط من خلال الفكر لما كنا قد نسيناه، حيث تظهر الفلسفة ومهمة التفلسف كمُحاولة للارتقاء نحو هذا العالم الكُلي، الخالص، وأن نصل شيء فشيء إلى "أن نتعلم كيف نموت". تقول **آرنت**: "إنّ الفلسفة تعلم الناس كيف يموتون. "[321] حتى يُفضلون الموت وهي ترى أنّ الفلاسفة جعلوا بعد "محاورة فيدون" مروراً **بزنون** ووصولا إلى الرومان من الموت سموا وهدفاً. و أكيد أنّ الأمر تعزّز لدى الرومان وفي الغرب عموماً، بعد ظهور المسيحية ثم الإسلام في الشرق. نقرأ في المُحاورة:

"وعند النظر إلى نفسها بنفسها، فإنّ [الروح] تذهب إلى ما هو خالص، أبدي، خالد، مُتطابق دائمًا مع نفسه ... الاتصال مع واقع لأنه لا يزال مطابقا لنفسه: هذا هو حال الروح وهو ما يسمى: الفكر "[322].

هناك مسلكان نخرج بهما من المحاورة: الأول هو أنّ الفلسفة كمنهج لابدّ أن تتخلص من كل الماديات وكل الحواس (الجسد)، لتبلغ قوة فكرية تجريدية خالصة توصل حقيقتها إلى العالمية وبالتالي إلى الخلود، أمّا الثاني هو أنّ كل ما يتعلق

[320] أفلاطون، **محاورة فيدون في خلود النفس**، ترجة عزت القرني، دار النهضة العربية، القاهرة،1937، ص85-86.
[321] ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant , Op Cit.*, p.44.
[322] PLATON, *Phédon*, pp. 209-210.

بالعالم الفاني، الشؤون الإنسانية، لا يُعتبر من الأهداف النظرية للفلسفة. تقول **آرنت** في "حياة الفكر":

"كما لو أنّه وأثناء التفكير يتخلّص الناس من عالم الأحياء. من خلال كل تاريخ الفلسفة تتأكد فكرة وجود تقارب عميق بين الموت والفلسفة. خلال قرون أردنا من الفلسفة أن تُعلم الناس كيف يموتون."[323].

تعتبر **آرنت** أنّ كل الفلاسفة تقريباً و تعود إلى **هيدغر** ، وجدوا في الموت، هدفاً لبلوغ "الأنا الأصيل" كتجاوز لما يسمى بالأون « on »:

" جعل **هيدغر**، في كتاب الشباب، مثل "**الوجود والزمن**"، من استباق الموت، التجربة الحاسمة التي يبلغ بفضلها الإنسان "الانا-الأصيل" ويتحرر من لا-اصالة "الهُم"(Ils)، وهو يعلم جيداً إلى أي حد يعتمد هذا المبدأ على رأي التعدد وهو ما أكّده **أفلاطون**"[324].

كما يُمكن أن نستنتج أنّ اتفاق هؤلاء الفلاسفة من **أفلاطون** لغاية **هيدغر** على الانتصار للموت، هو الذي يضعهم كذلك في قائمة "**المحترفون**"، الذين يبتعدون عن الجسد ويبتعدون خاصّة عماّ يربط الجسد بهذا العالم الدنيوي، أي المدينة وشؤونها السياسية. لدى **آرنت** النتيجة واضحة: عندما احتقرت الفلسفة الجسد وانتصرت إلى الموت، احتقرت السياسية العالم وأضاعته. عليها أن تنتصر إلى الولادة حتى تعود إلى السياسة وتسترجع العالم. لكن **آرنت** لا تنسى أنّ "الفلسفة يونانية" هذا ما تعلمتُه على يد أستاذها **هيدغر**، وهذا ما يُعقّد من مهمة **آرنت** في إمكانية تحقق شيء اسمُهُ:"فلسفة سياسية". هل يُمكن تصوّر جديد للفلسفة يُناسب اقترانها بالسياسة. تبحث **آرنت** عن آفاق هذه الفلسفة عندما تعود إلى "أستاذها-الاستثناء" الذي أصبح

[323] ARENDT, Hannah, *la vie de l'esprit*. 1, *Op. Cit.,* p.96.
[324] *Ibid*, P.97.

يُمثل الاستثناء بالنسبة **لآرنت** في تاريخ الفلسفة وفي أكثر من مُناسبة، حيث تمّكن من شيء يُمكن أن تُسميه أخيراً(ربما) بالفلسفة السياسية.

التحوّل الكانطي : السياسة كمشكل فلسفي:

تعتبر **آرنت** أنّ الفلسفة السياسية **لكانط** تتجلى بشكل كبير في كتاب "نقد ملكة الحكم" (*la faculté de juger*) حيث تظهر الفكرة المُتعلقة بالفكر الموسّع (*la pensée élargie*) التي ربطتها **آرنت** بالفيلسوف المُتسّكع كما لاحظنا ذلك في الفصل السابق، نقرأ:

" إنّ الجزء الأول من كتاب "ملكة الحكم" ، يُمثل في الحقيقة **الفلسفة السياسية** و نادراً ما تُشير الأعمال حول **كانط** إلي هذا الأمر. من جهة أخرى، يبدو، حسب رأيي، أنه من بين كل كتاباته السياسية، فإنّ **كانط** يعطي لمفهوم "الحكم" وزنا أكبر من " العقل العملي". في كتاب "نقد ملكة الحكم" ، توصف الحرية كخاصية القدرة على التخيُّل وليس على قوة الإرادة. كما أنّ قوة التخيل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذه الطريقة على التفكير الموّسع، الذي يُمثل الفكر السياسي بامتياز، لأنها تسمح لنا بالتفكير من خلال وضعنا في مكان الآخرين."[325]

إنّ هذا النص مُهم، لأنه يتحدث عن وجود "فلسفة سياسية" **لكانط** والسؤال هو إذا كانت **لكانط** فلسفة سياسية، فأيّ معنى تأخذه الفلسفة السياسية، لأنّ الفلسفة السياسية تُعتبر لحد الآن تناقضاً ومأزقاً فلسفيّاً، لا يُمكن تجاوزه حسب **آرنت**. ماذا حقّق **كانط** داخل الفلسفة أو داخل السياسية؟ و أين يكمن استثناء **كانط؟**

هناك علاقة طردية بين الاستثناء الذي مثّله **كانط** وفكرة عدم مُعاناته من التشوّه المهنيّ *déformation professionnelle* . على خلاف باقي الفلاسفة المحترفين فإنّ

[325] ARENDT, Hannah, *La crise de la culture, Op.Cit.*, pp.280-281.

كانط قد تخلصّ من العناصر الأفلاطونية، اللا-سياسية للفلسفة وذلك لسببين اثنين، الأول هو العودة إلى الحواس والجسد والثاني يتمثل في نزول الفيلسوف من برجه العالي، من قمره وعودته إلى الناس من خلال تواضعه أمام الشعب.

- **العودة إلى الجسد:**

يقول **كانط** في مقدمة كتابه" نقد العقل الخالص": "إنّ عصرنا هو عصر النقد، الذي لا بدّ ان يخضع له الجميع. الدين (...) والتشريع يرغبان في الهروب ،...، ولا يمكن أن يطمع في هذا التقدير الذي يمنحُه العقل إلاّ من دعمّ فحصه الحر والعام. "[326]

قد أصبح النقد هو شعار العصر الذي لا بدّ أن يخضع له الجميع بما فيها الفلسفة والدين والمعرفة والعقل. مع **كانط**، فإنّ المعرفة الحقيقية لن تتحقق إلاّ بلقاء العقل*vernunft* بالفهامة *verstand* * وبالتالي فإنّ للحواس دوراً مُهمّاً في تكوين المعرفة، حيث سُمي كتاب "نقد العقل النظري" بكتاب "الدفاع عن الحواس". هذا هو أوّل "نقد" بدأ به **كانط** لأستاذه **أفلاطون**، حيث أعاد الجسد وأصبح له دور في عملية المعرفة. لن يتوقف **كانط** عند هذا النقد، بل تقول **آرنت** أنه" اكتشف "فضيحة العقل" ، بمعنى أننا لم نُظلل بالتقاليد والسلطة فقط ولكن من ملكة العقل نفسها"[327]. ترى **آرنت** في نص "حياة الفكر" أن **كانط** لم يكتف بتوضيح حدود العقل النظري، بل جعل من ملكة الحكم جزء من العقل:

"يعتبر **كانط** الأول من بين كبار الفلاسفة[328] والأخير كذلك الذي اعتبر "الحكم" من الأنشطة العقلية الأساسية".

---

[326] KANT, Emmanuel, *critique de la raison pure*, p.6.

* اعتمدنا لترجمة هذين المفهومين على القاموس الفلسفي لجميل صليبا وعلى نصائح الأستاذ ناجي العلوني، أستاذ الفلسفة بجامعة صفاقس المختص في الفلسفة الألمانية.

[327] ARENDT, Hannah, *Juger, Op, Cit.*, p.57

[328] ARENDT, Hannah, *la vie de l'esprit 1*, Op. Cit., P. 112.

عند قرائتنا لهذه الجملة من نص "أنشطة العقل" ، ينتابنا شيء من الحيرة أمام موقف **آرنت** من **روسو** لأننا نقرأ لدى **روسو** :

" إني أبحث عبثاً لدى الكائن الحسي المحض، عن هذه القوة الذكية التي تُركب ثم تُفصّل. لا يُمكنني إيجادها في طبيعته.(...) هذه الأفكار المقارنة، أكبر، أصغر، تماما مثل الأفكار الرقمية للواحد، أثنان، الخ،. ليسوا في الحقيقة عبارة عن أحاسيس، رغم انّ فكري لا يصنعها إلاّ بمناسبة أحاسيسي"[329].

إنّ الفيلسوف الذي حقّق اليقظة السياسية **لكانط** هو **روسو** وهذا باعتراف **كانط** نفسه، وعندما نعود لنص **روسو** "إميل، حول التربية" الذي ظهر سنة 1762، نكتشف كيف أدخل **روسو** مفهوم الحكم إلى أنشطة الفكر، حيث لم يظهر في نص "نقد ملكة الحكم" إلاّ في آخر أيام **كانط** أي ثلاثين سنة بعد ظهوره في "إميل". ولا يُمكن ان يكون **كانط** هو الأوّل ولا الأخير كذلك من بين كبار الفلاسفة، الذين اعتبروا الحكم من أنشطة الفكر، إلاّ إذا كانت **آرنت** تعتبر أنّ **روسو** ليس من كبار الفلاسفة؟ هل تجاهلت **آرنت** مصادر **كانط؟** أم تجاهلت **روسو؟** ألا يُعتبر **روسو** مصدرا مهماً **لكانط** ؟ يُمكن أنّ يُفسّر الأمر بأنّ النصوص التي تركتها **آرنت** تتعلّق بالمُحاضرات حول **كانط**، هي دروس فقط قدّمتها **آرنت** أمام طلبتها في *New school for social Research* في الثلاثي الأول من سنة 1970 وعليه فإنّ القدر لم يسمح **لآرنت** بكتابة الجزء الثالث من ثلاثية "حياة الفكر" التي كانت ستعنون بالحكم، ولا نظنّ لحظتها أنّ **آرنت** كانت لتتجاهل **روسو** في كتابها، نقول على ما يبدو مع كثير من التحفظ. إلاّ إذا كان هناك شيء آخر يُمكن أن نسميه مُشكل **آرنت** مع **روسو** بدأ مع مفهوم الإرادة العامّة وانتهى بمفهوم الحكم **لكانط**.

[329] ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emile* In CASSIRER, Ernest, *le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Editions Pluriel, 2012, P.54.

ما تُحاول أن تؤكد عليه **آرنت** في نص "حياة الفكر"، تقول نتائجه في نص محاضرتها الرابعة حول **كانط**. إذ تُوضح في النص الاول المعنون ب"أنشطة العقل « activités mentales أنّ "ملكة الحُكم" تتجاوز، أو تأتي بعد السؤال الكانطي الأخير: ماذا علي أن أفعل؟ « *Que dois-je faire ?* » إنّ هذا السؤال الأخير يتعلق بالأخلاق، أماّ الحكم فيتجاوز المسألة الأخلاقية وبالتالي يتجاوز هذا السؤال. لذلك لم يتوقف **كانط** عند " نقد العقل العملي" وكتب بعدها "نقد ملكة الحكم" ولهذا تعتبر **آرنت** أنّ هذا الكتاب الأخير، هو ما يُمثل الفلسفة السياسية **لكانط** وليس "نقد العقل العملي" على خلاف ما يقوله الكثير من النقاد. هذا ما تُفسّره **آرنت** من خلال ما تسميه بوجهة نظر المتفرج*point de vue du spectateur* في النص التالي:

" في النصوص والدراسات، المكتوبة في فترة متقدّمة من حياته، فإنّ وجهة نظر المتفرج، لم تُحدّد بالحتميات المُطلقة للعقل العملي، أي من خلال الإجابة التي يُقدمها العقل للسؤال"ماذا عليّ ان أفعل؟". هذه الإجابة أخلاقية وتتعلق بالفرد كما هو وفي كامل استقلاليته العقلية. انطلاقاً من هذا وعلى نطاق أخلاقي وعملي، لا يُمكن أن يُطالب بحق التمرد. ومع ذلك نفس هذا الفرد حتى لو كان مُجرد متفرج وليس فاعلاً، يكون لديه الحق أن يحكم ويُصادر قرارا ما، بدون امكانية الطعن في الثورة الفرنسية. "[330]

إنّ "الثورة الفرنسية" قدّمت لنا الفرصة لتحقيق تجربة حُكم حقيقية. وحفزّت **كانط** على اقحام الفرع الثالث للعقل بعد العقل النظري والعملي. لذلك يعتبرّ **كانط** هذه الثورة" ظاهرة في تاريخ الإنسانية لا يُمكن أن تُنسى". ولعلّ ما يُمكن أن ننتبه إليه في هذه الجملة الأخيرة، أنّ الحكم يُصبح، بفضل الحدث جزءا من الفكر، وبالتالي فإنّ هذا

[330] ARENDT, Hannah, *la vie de l'esprit 1*, Op. Cit., PP. 112-113.

الأمر يُعزز الطرح الآرنتي القائل بدور الحدث في صناعة الفكر. هناك فكر من أجل الحدث و هناك أيضاً حدثٌ من أجل الفكر*.

- **العودة إلى الشعب:**

في المُحاضرة الخامسة حول **كانط**، تنطلق **آرنت** من هذا الاعتراف البيوغرافي **لكانط**:

"أشعر بالتعطش الكامل للمعرفة، بالراحة بعد كل تقدّم مُحقق، لقد مّر وقت كنت اعتقد ان هذا ما يصنع الشرف و كنت أحتقر الشعب الجاهل لكل شيء، إلاّ أنّ **روسو** غيّر ظني هذا. واندثر هذا التفوّق الوهمي، إني أتعلم احترام الناس و أجدني أقل اهمية من بقية العمال، إذا لم ادرك أنّ هذه الدراسة يُمكن ان تقدم للآخرين، قيمة تتمثل فيما يلي: إبراز حقوق البشرية ."[331] تُشير **آرنت** إلى أنّ مكان الفيلسوف قد تغيّر مع **كانط**، حيث انتبه **كانط** مُبكرا، (بفضل **روسو**) إلى أنّ للفيلسوف دور بسيط، وسط الناس:حيث تقارن بين **أفلاطون** و**كانط** و تقول أنّ"مع **كانط**، ظلّ الفيلسوف إنسانا، مثلي ومثلكم، يعيش مع أمثاله من الناس وليس مع أقرانه الفلاسفة"332. تعتبر **آرنت** أنّ **كانط** يتفق مع **أرسطو** ضد **أفلاطون** لاعتبار أنّه:"على الفيلسوف ألاّ يكون حاكماً، ولكن على الحكام ان يستمعوا إلى الفلاسفة. لكنه ليس من رأي **أرسطو** كون نمط الحياة الفلسفي أكثر تميُزاً من نمط الحياة السياسي "[333].

* ولنا في الثورات العربية حدث جديد يحتاج إلى فكر وقد ينتج فكرا عربياً يناسب هذا الحدث بكل ما ترتب عليه من تحوّلات سياسية واجتماعية واقتصادية. وعدم ظهور فكر عربي بمستوى هذه التحولات هو دليل على تأخر المنظومة الفكرية العربية في خلق الأفكار لاستخلاص الدروس المناسبة وإيجاد الحلول المناسبة كذلك لمسايرة الجانب الاعجازي في هذه الثورات.

[331] KANT, Emmanuel, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Paris, Vrin, 1980, p.66.
[332] ARENDT, Hannah, *Juger, Op. Ci.*, p. 52
[333] *Ibid,* p. 53.

إنّ **كانط** يُمثل تحولاً في تاريخ علاقة الفلسفة بالسياسة، وذلك ليس لأنه أول فيلسوف سياسي، ولا لأنه أبدع في الفلسفة السياسية ولكن فقط لأنه جعل من السياسة موضوعاً للفلسفة، أي مسألة فلسفية وهذا ما يقوله **إريك فايل**Eric Weil :" ليس التفكير السياسي الذي يُميّز الفلسفة الكانطية. إنها هذه الفلسفة التي لا توصلنا إلى مُشكلات سياسية ولكن توصلنا إلى مشكلة السياسة"[334].

تستشهد **آرنت** كثيرا **بإريك فايل** Eric Weil من خلال كتابه **"مسائل كانطية"**:"تتوقف السياسة على أن تكون مصدر اهتمام الفلاسفة، تُصبح مثل التاريخ تماماً، مُشكلاً فلسفياً"[335].

لم تعُد السياسة مع **كانط** تُمثل مشكلا مقلقاً للفلاسفة، أي لم تعُد تبحث عن الشكل الذي وصفه **بسكال**، بحيث أن الفلاسفة يحاولون وضع قوانين يُنظمون بها حياة الجهلة من الناس(ملجأ المجانين). مع عودة الفيلسوف إلى الشعب، توقف الشعب على أن يكون مصدر تهديد للفيلسوف. لم يعُد الأمر يتعلق بتأسيس فلسفة سياسية انطلاقاً من التقليد الأفلاطوني ولم يعُد الأمر يتعلق بتأسيس فلسفة سياسية، أساساً. باختصار لم تعُد نيّة **كانط** في وضع "فلسفة سياسية تتناول علاقة الفلسفة بالسياسة، بل أصبح الامر يتعلق، حقاً وجدياً وبدون أي تمويه، بطرح مشكل سياسي على الفلسفة.

يبدو أنّ **آرنت** وجدت لدى **كانط** منفداً ومخرجاً جديداً لمأزق "الفلسفة السياسية"، لكنها وفي الوقت نفسه تُحاول أن تُشير إلى أنّ التحوّل الكانطي في علاقة الفيلسوف بالسياسة، قد غطّته شمسٌ أخرى تتمثل في "فلسفة التاريخ". بهذا تبدأ مُحاضرتها الأولى حول **كانط**، حيث تطرح مُشكل التاريخ وفلسفة التاريخ

[334] WEIL, Eric, *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 1970, p.111.
[335] *Ibid*, pp.140-141.

كمُنافس للفلسفة السياسية. يُمكن أن نفهم الامر أكثر عندما نعود لنص **إريك فايل** الذي تستلهمُ منهُ **آرنت** أفكارها وتُشاركُه في أطروحته.

فلسفة سياسية أو فلسفة التاريخ:

يقول **إيريك فايل:**" لم يكن الأمر صدفة، أنّ يطرح **كانط** مسألة التاريخ، قبل أن يهتم بالسياسة. في الواقع، إذا كان لا بدّ للغاية الأخلاقية ان تُؤثر في العالم، إن كان لا بدّ أن تُنتج، إذا **أرادت** ان تُنتج آثارها في الواقع المحسوس، لا بدّ أن يُفهم هذا الواقع كشيء ذا معنى، ولا يُمكن ان تكون كذلك إلاّ من خلال مستقبلها "[336].

في الحقيقة وما يتجلى بوضوح لدى **كانط**، هو أنّ المسألة السياسية لم تطرح انطلاقاً من الأخلاق، أي من خلال ما يتمناه المرء وما يرغب فيه، حيث أنه وفي المرحلة الأخلاقية لم تُطرح مشكلة الظروف التاريخية التي يجد فيها المرء نفسه، والتي تدفعه إلى التصرف بهذا الشكل او ذاك. بمعنى أنّ المسألة التاريخية والإيمان بمعنى التاريخ هو الذي سيدفع بالتفكير في المسألة السياسية. ما يقوله **فايل** هو أنّ الفلسفة السياسية او الاهتمام بالسياسة ظهر كردة فعل مباشرة لاهتمام **كانط** بالتاريخ، حيث انّ أول نص حول السياسة حمل اسم:" فكرة حول تاريخ عالمي من وجهة نظر كسموبولتية".

لذلك لم تتجلى الفلسفة السياسية بشكل صريح لدى **كانط**، حيث بقيت في فلسفة التاريخ، أو في جزء من فلسفة التاريخ أو هي نفسها فلسفة التاريخ. هذه هي النُقطة التي سوف تتوقف عندها **آرنت**، لتثير بها انتباهنا إلى اختفاء الفلسفة السياسية وراء فلسفة التاريخ في كل الفترة الحديثة بشكل عام.

[336] *Ibid, p.* 115

إذ سبق لنا وأن قلنا(في الفصل السابق) إن الأزمنة السوداء، ما هي لدى **آرنت** سوى فشل للأنوار *Aufklarung* ، فإنّ المقابلة تأخذ الآن معنى آخر من خلال مقارنة الفلسفة السياسية بفلسفة التاريخ.

تقول **آرنت**: "إنّ كانط، تماماً مثل كثيرين قبله، استبدل الفلسفة السياسية بفلسفة التاريخ"[337].

وما يهُم **كانط** في الأخير ليس التاريخ، بقدر ما يتعلّق الأمر بالمستقبل والتطور. إنّ الأنوار مشروع تاريخي لا يحمل فكرة سياسية حول مفهوم العالم ولكن هو مُحمّل بفكرة مستقبل الإنسانية. فعندما نتحدث عن مستقبل الإنسانية، فإننا نكون في فلسفة التاريخ ولا نكون في الفلسفة السياسية. إنّ الإنسان بالنسبة **لكانط** ، تقول لنا **آرنت** :" إنّ الإنسان، في الفلسفة العملية **لكانط**، "كائن تشريعي"un être législatif لأنه خاضع لتمثلات القانون. لا يجب أن يخضع للقانون الخارجي(ما يجعل منه وسيلة وليس هدفاً): عليه أن يكون في الوقت نفسه مُشرعاً وذاتاً. إن الذات الأخلاقية تصنع قانونها بنفسها "[338]. إنّ هذا الكائن التشريعي هو بطل الأنوار وهو موضوعها، وما يجب أن يتحلى به أولا، هو الاستعمال العام للعقل، حيث رأينا كيف وجدت **آرنت** أنّ **كانط** قد خطى خطوة أكثر أهمية من **سبينوزا** عندما تجاوز "الحرية الفلسفية" بحرية "الاستعمال العام للعقل" ومع ذلك، لا يُمكن ان نقول أن الانوار مشروع سياسي ويدخل داخل نطاق الفلسفة السياسيه. هذه هي المفارقة الموجودة في الطرح الكانطي والذي تنتقدُهُ **آرنت** وتُعتبر، حدود المشروع السياسي لمفهوم الأنوار. هناك بُعد سياسي ينقص الأنوار، يقول **إيريك فايل** وهو ينتقد مشروع *Aufklarung لدى* **كانط**:

" في القانون-للأسف ليس في الواقع- زمن العنف والأسياد قد ولّى : الإنسان المُفكر يعلم أنه حر ويُريد ان يُعترف بحريته في المُؤسسات السياسية، ولكنه لا يجهل أنّ الناس ليسوا جميعاً مفكرين...إن مبدأ العالمية ليس متفق عليه عالمياً، على انه المبدأ الأخلاقي الوحيد للحياة السياسية

[337] ARENDT, Hannah, *Juger ,Op.Cit.*, p.23.
[338] *Ibid*, p.22.

والمبدأ الوحيد الذي يُعطي معنى للتاريخ: إنّ مصالح الأقوياء وعنف المضطهدين يتطلبان من الفكر أن يُواصل عمله"[339]. إنّ طموح **كانط** وجد الأرضية القانونية، ولم يجد الأرضية الواقعية والسياسية، هذا ما يستنتجه كلا من **فايل** و**آرنت**، لذلك فقد بقيت الانوار مشروعاً طوباوياً لا-سياسياً، لن يتحقق عملياً في حين ما يُخرج الناس من الأزمنة الظلماء هو السياسة التي تعتمد على الفعل. وهذا ما يُفسّر لنا لماذا وعندما كتبت نصها حول "الأزمنة الظلماء"، عادت **آرنت** إلى مُفكر آخر من عصر الانوار هو **لسينغ** ولم تعد إلى **كانط**.

ما يمكن استنتاجُه من خلال قراءة **آرنت** لمصادر الفلسفة السياسية منذ **أفلاطون** هو وجود تراث قد تشّكل ولم ينته تأثيره على الفلسفة السياسية إلى اليوم. لذلك فعلاقة الفلسفة بالسياسية بقيت مُتأزّمة وبالتالي فإنّ أي تفكير في مُستقبل الفلسفة السياسية هو تفكير في علاقة الفلسفة بالسياسية.

في مُحاضرتها حول **كانط**، تستشهدُ **آرنت** بعبارة **روبرت كومينغ** Robert Cumming : " إنّ موضوع الفلسفة السياسية الحديثة، ليس المدينة وسياستها ولكن العلاقة بين الفلسفة والسياسة "[340]. وتُضيف أن هذه العلاقة صالحة لكل وقت وليس فقط للحداثة. ما تُريدنا ان نصل إليه **آرنت** هو أنّ المهمّة الأولى التي تستحقُ اليوم أن تكون هدف الفلسفة السياسية، بما فيه عملها هي نفسُه، هُو تجاوز هذا التراث.

إنّ ميراث الفلسفة السياسية، تأسّس من خلال موقف الفيلسوف من السياسية. ولا يُمكن أن نتجاوز هذا الميراث، إلاّ إذا وجدنا الموقع المناسب الذي يشغله الفيلسوف اتجاه السياسة. فهل تحتاجُ السياسة إلى تدخل الفيلسوف؟ وإلى أيّ حد يُمكن أن يتدخل الفيلسوف في الحياة السياسية، دون أن يفقد خصوصيته.

[339] WEIL, Eric, *Problèmes kantiens*, *Op.cit., p.*120.
[340] ARENDT, Hannah, *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, p.22.

فشل البداية الثانية:

يقول **جاك رونسيار**[341] Jacques Rancière لا أحد يحتاج إلى الفلسفة، ولا أحد يطلبُ منها المُساعدة، وأنّ رجال السياسة لا يلجأون إلى الفلاسفة. ماذا يُمكن أن تُقدّم الفلسفة للسياسية اليوم؟ او ماذا يُمكن أن تُقدّم الفلسفة السياسية اليوم؟ ولم لا يكون الأمر مُختلفاً، فلنسأل، ماذا يُمكن أن تُقدّم السياسة للفلسفة، اليوم؟

- **فشل الفلسفة كبديل للسياسة:**

يرى **جاك رونسيار** ، أن لا أحد ينكُر أنّ الفلسفة اهتمت دائماً بالسياسية ، فكلّ مواضيع الإتيقا والأخلاق والجمال إلاّ وكان لها أثر على الحياة العامّة والشؤون السياسية، لكنه يُقاسم **آرنت** الفكرة التي مفادُها أنّ السياسة لم تجد مكانا طبيعياً داخل الفلسفة. يقول في نص "سوء الفهم"(*la mésentente*)[*]"[342] إنه ليس دليلاً أنّ الفلسفة السياسية فرعاً طبيعياً من شجرة الفلسفة... "[343] ويُضيف: "إنّ اللقاء الأول بين الفلسفة والسياسة هو لقاء البديل: إمّا سياسة السياسيين أو سياسة الفلاسفة." **حيث يستشهد رونسيار** بمقولة **أفلاطون** الذي يُعتبر أنّ **سُقراط** هو:" من مارس فن السياسة الحقيقي

---

[341] جاك رونسيار(1940 بالجزائر)، فيلسوف وأستاذ متميز بجامعة باريس 8، هو تلميذ الفيلسوف **لويس آرتسير**، كتب رسالة الدكتوراه تحت عنوان: "ليلة البرلتاريون"La nuit des prolétaires

[*] إن المبدأ الذي تنطلقُ منه **آنا آرنت** في فهمها وتعريفها للسياسية، والذي تختلفُ فيه مع مجموعة كبيرة من مُعاصريها، تقوله في هذه العبارة: "إن سبب وجود السياسة، هو الحرّية[342]." في حين يرى المُفكر **جاك رونسيار** أنّ سبب وجودها هو احلال المساواة أو بالأصّح ما يُسميه بالتوزيع العادل للحصص المُشتركة حيث يقول:"السياسة تبدأ حقاً، عندما نتوقف عن احلال التوازن بين الأرباح والخسائر، ونهتم بتوزيع الحصص المشتركة.[342]" من الواضح أنّ كلا من **آرنت** و**رونسيار** يبدأن بنص **أرسطو** في **تعريفه للسياسة**: " يوجد الكلام ليُعبر عن المُفيد والضار، الحق والباطل(...) إنّ الإنسان هو الوحيد من يمتلك الإحساس بالخير والشر، بالحق والباطل. في حين أنّ اجتماع هذه العناصر هو ما يصنع العائلة والمدينة.[342]" لكنهما لا يربطان السياسة بنفس النشاط أي لا يقرأن جملته:"الاحساس بالخير والشر" بنفس الشكل. يجد **رونسيار** هذا الإحساس من خلال التوزيع العادل للحصص في حين تراه **آرنت** في الحرية اي المُشاركة السياسية لذلك يتضح لنا جلياً لماذا يُعتبر ظهور فضاء الظهور في حد ذاته هدفا للسياسة لدى **آرنت** وكيف أنها عُرفت أكثر ما عُرفت بدفاعها وحُبها لفكرة العالم.

[343] Rancière, Jacques, *La Mésentente, Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p.10.

"[344]. إذا كانت **آرنت** انطلقت من خلال أزمة أفلاطون مع المدينة لتوّضح عدم مصداقية اهتمامه بالسياسة وأن هذه الأزمة أثّرت على علاقة الفلسفة بالسياسة فإنّ **رونسيار** يعتبر أنّ المُشكل يكمن في كون أن الفلاسفة نصبّوا أنفسهم كعارفين، وأعرف من السياسيين وأن الفيلسوف يستطيع سيمتهن السياسة بشكل أفضل من رجل السياسة. لكن المُشكل الذي يبقى دائماً مطروحاً من أفلاطون لغاية **رونسيار** في علاقة الفيلسوف بالفلسفة هو أنّ الفيلسوف عندما يذهب إلى السياسة إماّ أن يكون سياسياً سيئا ، وإماّ فيلسوفاً سيئا وهذا ما تحقق من خلال تجربة الفيلسوف الفرنسي **لويس ألتسور** عندما أصبح عُضوا مُؤثراً في الحزب الشيوعي الفرنسي.

في نصه:" درس التسير"، يُقدّم **رونسيار** أستاذه الفيلسوف **لويس ألتسير** Louis Althusser كتحقُّق للفيلسوف-السياسي، أي كتحقيق للفلسفة كسياسة وللسياسة كفلسفة. فإذا كانت أزمة الفلسفة السياسية هو أنّ الفلسفة نست السياسة بنيّة او بسوء نيّة، خلال تاريخها الطويل فإنّ **رونسيار** يجد في أستاذه **ألتسير** العودة من هذا النسيان. فالفيلسوف، لا يعود فقط إلى السياسة، بل يُصبحُ سياسياً. وهذا ما يُعتبر في حدّ ذاته اتفاق واختلاف مع الطرح الآرنتي في نفس الوقت، لنقرأ هذا النص:

"التيوريسيزم لم تكن له آثار سياسية منتشرة النطاق فقط، لقد ساهم في عمليات سياسية مُحدّدة داخل اتحاد الطلبة الشيوعيون: قلب النظام، ارسترجاعه، خلق انشقاقات، انقسامات. اثناء ماي 68 .....حمل الطلبة النصوص "التنظيرية" من أجل اصلاح النظام في الجامعة"[345].

يعتبر **رونسير** أن ومع **ألتسير**، لم تُصبح للفلسفة وظيفة سياسية فقط، بل أصبحت ضرورة سياسية وأصبح "التيوروسيزم" إيديولوجية مُؤثرة وفعّالة على مُستوى الحزب بل وأصبح الفيلسوف هو الحاكم بالمعنى الأفلاطوني. إنّ السؤال

[344] PLATON, *Gorgias* , 521 d, In RANCIERE, Jacques, Op.Cit., p.10.
[345] RANCIERE, Jacques*, la leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974, p.57.

الذي تضعنا أمامه تجربة **ألتسير** هو إلى أيّ حد يُمكن ان تقترب "التيوريا" من "البركسيس"؟

يُعتبر **ألتسير** قمّة تداخل الفلسفي في السياسي. لقد حقّق **آلتسير** من خلال نصه:"لنين والفلسفة" *Lénine et la philosophie* تقارب بين السياسي والفلسفي، فقد قربّ بين صراع الطبقات والعلوم النظرية وبين العلوم النظرية وصراع الطبقات وهذا ما ساهم في خلق انتفاضة طلبة الحزب الشيوعي في ماي 1968. فقد حمل الطلبة نصوص **آلتسير** وهذا ما جعل من **آلتسير** فاعلاً سياسيا.

إنّ النتيجة التي يوصلنا إليها **رونسيار** هي أّن الفلسفة كنظرية تكون في نفس مُستوى السياسة التي تُمثل التطبيق. في نفس المُستوى أي لا تُصبح أهم ولا أشمل ولا أوسع ولا أعلى من السياسة ولا تقول أكثر مما تقوله ولكنها وفي نفس الوقت تفعل بقدر ما تفعلُ السياسة وتتدخل في الأحداث بقدر ما تتدخل السياسة. ما كسبه الفيلسوف على مُستوى الفعل فقدهُ على مُستوى الشمولية والعالمية والتعالي. تُصبح الفلسفة عبارة عن خطاب سياسي مُرتبط باللحظة السياسية وليس خطاباً عالميا شمولياً بنفس معنى التيوريا. يقول **رونسيار،** لقد دخلت الفلسفة إلى الصف وتواضعت أمام السياسة وأصبحت في خدمتها.

من هنا يظهر فشل التجنّد للحزب وللخطاب السياسي حيث كان على **ألتسير** يقول **رونسير:**" الدفاع عن مواقف الحزب، لا لأنها صحيحة ولكن فقط لأنها للحزب. الدفاع عنها دون اثباتها وحتى دون التأسيس لها نظرياً[346]." لقد فقدت الفلسفة أهم خصائصها، فقدت المسافة التي تسمح لها بقراءة الحدث، فالنظرية السياسية لا تُصنع في نفس اللحظة

[346] *Ibid,* p.58.

التي تُكتب فيها الشعارات الحزبية: "معايير الحقيقة النظرية تختلف عن معايير قوانين الحزب.[347]"

ما فعله **رونسيار** من خلال نموذج **ألتسير**، يُثبت لنا أن الفلسفة السياسية تحققت فعلا في فكر **ألتسيرّ**، وفي الوقت نفسه فشلت عندما تجنّد الفيلسوف للسياسة. فالفلسفة يُمكن ان تُفكر السياسة و لا يُمكن أن تكون في خدمتها. ما حدث مع **ألتسير** لا يُعتبر أمراً مُبتدعاً لأنّ الفيلسوف بقي يعرض نفسه كبديل، تماماً كما حدث سابقاً في الفلسفة اليونانية. أي عندما تموقع بشكل خاطئ اتجاه السياسة.

لقد اتخذ الفيلسوف ومنذ بداية تاريخ الفلسفة السياسة، موقعاً غير مناسب اتجاه السياسة. فالموقع الأول يعكس حالة من احتقار الفليسوف للسياسة. تُحاول **آرنت** أن ترفع عنها الستار من خلال عودتها **لأفلاطون** وانتقادها للميراث الفلسفي السياسي وهناك موقع البديل الذي يكشف عنه **رونسيار**، من خلال عودته لأستاذه **ألتسير** وخارج الموقعين: موقع المحتقر وموقع البديل، لا بد للفلسفة اليوم من أن تجد المكان المناسب الذي تتخذه حيال السياسة. فما هو المكان الذي يُناسب الفيلسوف اتجاه السياسة، دون أن يتعالى عليها ودون أن ينساها بالضرورة؟

- **الفكر السياسي بين "الماضي والمستقبل":**

في نص "بين الماضي والمستقبل" تطرح **آرنت** إمكانية وجود فكرٍ سياسي وفلسفة سياسية في اللحظة التي يُقطع فيها حبل تقاليد الفلسفة السياسية. الحبل الذي بدأ **بأفلاطون** و**أرسطو** وانتهى تقريبا مع النظريات السياسية **لكارل ماركس**. تحاول **آرنت** أن تُحدّد من خلال لحظتي البداية والنهاية علاقة الفلسفة بالسياسية ووظيفة الفيلسوف داخل الفلسفة السياسية، تقول:

[347] *Ibid,* p.65.

"إنّ الفلسفة السياسية تعني ضمنياً، موقف الفيلسوف اتجاه السياسة، بدأ ميراثها، عندما تحوّلت الفلسفة عن السياسة، ثمّ عادت لتفرض معاييرها على الشؤون الإنسانية، ونهايتها تحدثُ عندما يتحوّل الفيلسوف عن الفلسفة حتى "يُحققّها" في السياسة "[348]. وكأنّ **الفلسفة السياسية** عرفت بدايتين خاطئتين(*deux faux départs*).نعم وبالنسبة **لآرنت،** تكون الفلسفة السياسية مُمكنة إذا خرجت عن الإرث الأفلاطوني و عن تأثيرات الماركسية كذلك، وهذا ما تُحاول طرحه في مقالتها المعنونة: التراث والعصر الحديث." حيث تُوضّح في هذه المقالة، كيف أنّ ماركس لم يقطع حبل هذا الميراث اليوناني، بل بدأه من جديد، من خلال عرضه لمجموعة من الأطروحات، خاصّة تلك المتعلقة منها بنهاية الدولة، تقول أنّ:" هذه الأطروحات، حتى لو كانت توقعات فقط، فهي تُمثل النموذج الماركسي لأفضل مُجتمع، وهي ليست طوباوية، ولكنها تعيد انتاج خاصية الدولة-المدينة في أثينا التي كانت النموذج لكل من أفلاطون وأرسطو. وبالتالي الأساس الذي بُني عليه كلّ ميراثنا"[349].

ما تُحاول أن تؤكده **آرنت** من خلال مقالتها، هو أنّ الماركسية ما هي إلاّ بداية جديدة لهذا الميراث، الذي مادام أنه لم يُقطع ستبقى علاقة الفلسفة بالسياسة متأزمّة وتفشل في كلّ مرة الفلسفات السياسية. بغض النظر عن كل الانتقادات التي وجهتها **آرنت** للماركسية و**لماركس** من حيث اهتمامه بفلسفة التاريخ أكثر من اهتمامه بالفلسفة السياسية واعتماده على مفهوم للدولة يعيدنا إلى الميراث اليوناني وكذا مفهوم العمل الذي تعتبره مفهوما لا-سياسياً. هذه الانتقادات نجدها في نصوصها "حول الثورة" ،"وضعية الإنسان الحديث" و"بين الماضي والمستقبل" لكن أكثر ما يُمكن ان تنتقد لأجله **ماركس** وهو ما يهمنا في المقام الأوّل هو أنّ موقع الفكر اتجاه السياسية لم يتغيّر وبقي الفيلسوف يتصّور أنه سيكون بديلاً للسياسي كما أراد وتمنى **أفلاطون** وهو في أوج مخاوفه وأزمته مع المدينة. إذا استعملنا عبارة **آرنت** رغم

[348] ARENDT, Hannah, la crise de la culture, Paris, Gallimard, 1972, pp.28-29.
[349] Ibid,p.30.

أنّ **ماركس** قلب هذا الميراث لكنه احتفظ بنفس الإطار، تقول: " بقلبه رأساً على عقب للميراث داخل نفس الإطار. لم يتخلص من الافكار الأفلاطونية"[350]. بنقدها **لماركس** تكون **آرنت** قد انتقدت آخر مُمثلي لهذا الميراث الفلسفي السياسي. فالإطار الذي تتحدث عنه هنا، هو الإطار الذي خلق علاقة متأزمة بين الفعل والفكر، أي بين "التيوريا" و"البركسيس" .

تعتبر **آرنت** أنّ **ماركس** والفكر الماركسي تواصلاً لتاريخ طويل من العلاقة الخاطئة بين الفيلسوف والسياسة. وما تقترحه من خلال مشروعها المُتمثل في تجاوز هذا التاريخ، هو الخروج بمفهوم للفكر، يُحقق علاقة جديدة مع الحدث ويتفادى في نفس الوقت كل التشوّهات التي يُمكن ان تطرأ على الفكر وهو يقرأ الحدث والتي تطرأ بدورها على السياسة، عندما تُصبح موضوعاً للفكر. باقتراحها لهذا المشروع خاصّة في مقالتها المُسماة: "بين الماضي والحاضر" يظهر عملُ **آرنت**، في الفكر السياسي وليس فقط في التنظير السياسي، عكس ما حاولت أن تُقنع به المذيع **غنتر غوس**. وهو ما نحاول التوقف عنده في المبحث التالي.

[350] Ibid, p.57.

2. ماذا تُحدث آرنت عندما تفكر؟

يظهر مُستقبل الفلسفة السياسية عند **آرنت**، من خلال قطعنا لحبل هذا الميراث وذلك من خلال آخر تجلياته وهي الماركسية وتحقيق بداية حقيقية. أن يبدأ شيء جديد في علاقة الفلسفة بالسياسة، شيءٌ لا يضع الفلسفة في موقع البديل. إنّ الموقع الذي تضع فيه **آرنت** الفلسفة السياسية هو الموقع نفسه الذي تُحدّده لنفسها كمفكرة سياسية. فهي ترفض لقب الفيلسوفة ليس فقط لأنّ الفلسفة السياسية ليست موجودة، بل إنّ **آرنت** لا توجد كفيلسوفة إلاّ بقدر ما لا توجد الفلسفة كسياسية وإذا ما وجدنا أيّ مكان للفلسفة السياسية سيكون هذا المكانُ، مكان **آرنت** الفيلسوفة؟

إنّ الفلسفة السياسية توجد كما يوحي إليه عنوان كتابها "بين الماضي والمستقبل" بين تراث لا بّد من تجاوزه ومستقبل لابد من بدئه مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ "إرثنا لم يُسبق بأية وصيّة" كما قال **رونيه شار** وكما تُحبُ أن تعود إليه في أكثر من مُناسبة.

كيف يُمكن أن يكون هذا المُستقبل؟ الإجابة تسمحُ لنا ربما أن نفهم الموقع الذي أرادت **آرنت** أن يشغله الفكر اتجاه السياسية داخل مشروعها. وتسمح لنا بدورنا أن نجيب عن السؤال، أخيراً ماذا أحدثت **آرنت** عندما فكّرت السياسة؟

1. الفكر السياسي كتمرين:

تقول **آرنت**: "عندما يُقطع حبل التقليد أخيراً، تتوقف الفتحة la brèche التي تربط بين الماضي والمستقبل، على ألّا تكون شرطاً لنشاط الفكر وحده وتجربة خاصّة بفئة صغيرة، بأولئك الذين يجعلون من الفكر مُهمتهم الأولى"[351].

[351] ARENDT, Hannah, *La crise de la culture (Huit exercices* de pensée politique), Paris, Gallimard, 1972, P.19.

تُسمي **آرنت** هذه الفتحةla brèche ، التي تربط بين الماضي والمُستقبل: بالفكر. الفكر الذي لا يكون مُحتكراً من فئة صغيرة تجعل منه مهمتها الخاصّة. هذه الفئة الصغيرة ليست شيئا آخر غير المُفكرين المُحترفين. فما طبيعة هذا الفكر الذي سوف يظهر بعد أن يقُطع حبل الميراث؟ الإجابة، تقولها **آرنت** في هذه الجملة:

"فكر... يُصبحُ واقعاً ملموساً ومُشكلاً للجميع، أي ما يعني أنه يُصبح واقعاً في ظل السياسية."[352]

إنّ الفكر الذي يظهر بعدما قُطع حبل الميراث، هو الفكر المُنبثق من الواقع السياسي، أي يظهر كتجربة في البركسيس، قبل أن ينتقل إلى التيوريا. إنه فكر لا يصدر عن التراث لأنّ: " الماضي لم يعد يُنير المُستقبل"[353] إنّ الذي يُنيرها هو التجربة والواقع السياسيين. إنّ مفهوم **آرنت** للفكر الذي تُريدُهُ كمشروع لمُستقبل الفكر السياسي، تقوله من خلال قناعة خاصّة:" إنّ قناعتي هي أنّ الفكر في حدّ ذاته يُولدُ من أحداث التجربة المُعاشة وعليه ان يبق مرتبطا بها، كما لو كانت الدليل الوحيد الذي يُرشدُهُ"[354].

بهذا نفهم لماذا أخذت البيوغرافيا مكاناً مُهما في فكر **آرنت**، لقد سمحت "السيرة-الذاتية" **لآرنت** والتي بدأتها بنص "رحيل فانهجن" بأن تقوم بتمارين حقيقية للفكر الذي ينبثق من الأحداث مُباشرة.

تُعطي **آرنت** عنوان "ثمانية تمارين في الفكر السياسي"**كعنوان فرعي** لكتابها "بين الماضي والمستقبل" وإذا كان الكتاب يظهر من عنوانه. فهذا يعني أنّ **آرنت** تعتبر أنّ المقالات الثمانية فكرا سياسياً وقد يكون هذا في حدّ ذاته إجابة تُقدمها لنا من أجل تعريف عملها بالفكر السياسي. لا تتوقف **آرنت** هنا، فطموحها يتمثل في فكر سياسي من أجل المُستقبل. و هي عندما تُسمي مقالاتها تمارين (exercices) فإنها كما لو كانت تُريد أن تُعطينا الوصفة لخلق أو لبدء هذا الفكر. تقول **آرنت** في تقديمها

[352] *Ibid,* P.19.
[353] *Id,* P.17
[354] *Id, p.26.*

للكتاب: " المقالات الثمانية التالية عبارة عن تمارين وهدفها الوحيد هو اكتساب تجربة في: كيف نُفكر ولا تنطوي على ما يجب تفكيرهُ"[355].

تعتبر **آرنت** أنّ هذا الفكر يعود للميراث ولا يُحاول تعويض هذا التراث بحقيقة جديدة. كل ما تقترحُه هذه التمارين هو أن: "نتعلم كيف نتحرك داخل هذه الفتحة". إن هذه التمارين عبارة عن تجربة تفكير انطلاقاً من احداث سياسية، حتى لو كانت هذه الأحداث غير مذكورة بشكل مُباشر. وبما أن الفكر كذلك فلن نكتشفه أو لن نتعلّم اكتشافه إلاّ من خلال التمرّن على هذه الأحداث، حيث تتأكد الفكرة التي تريد ان توصلنا إليها **آرنت** وهو ان كل حدث إلاّ ويخلق فكره الخاص.

- **المفهوم البطولي للفكر السياسي:**

هناك انطباعات مُتناقضة تتوّلد لدى كل من يقرأ نصوص **آرنت** للوهلة الأولى، حيث يجدُها تنتقل من الطريقة التاريخية في نص "أصول التوتاليتارية" و"تاريخ الجزائر" إلى الطريقة السوسيولوجية من خلال "تقرير مُحاكمة آيشمان" إلى الطريقة الفلسفية في "حياة الفكر"، لكن هذا لم يُحوّل **آرنت** إلى مفكرة أمبريقية تتوقف عند التحليل الامبريقي، بل قّدمت تصورات وخلقت مفاهيم و بلورت نظرية سياسية خاصّة بها. يرى **ميجال أبنسور** Miguel Abensour أنه:" يُمكننا ان نرضى بفكرة، انه ورغم كره آنا آرنت للفلسفة السياسية إلاّ أنها لم تعود إلى علم امبريقي-تحليلي للظواهر السياسة.[356]". إنّ عودتها لخطاب الأنوار، في أكثر من مُناسبة فيما يخص شيء يُمكن ان نُسميه: التنوير الفلسفي للسياسة وهي تعود لفكرة **سبينوزا** القائلة بأنّ الفلسفة ليست فقط حرية تفكير بل هي ضرورة سياسية للحفاظ على حرية التعبير وبالتالي على كيان الجمهورية. رغم اعتمادها على مناهج لا-فلسفية إلاّ أنها تُفكر داخل الفلسفة وتجري

[355] *Id p.25.*
[356] ABENSOUR, Miguel, *Pour une philosophie politique critique,* Paris, sens et tonka ,2009, p.236.

حواراً مع الفلاسفة. وهو ما يجعلنا نتفق تماماً مع الفيلسوف **ميجال أبنسور،** عندما يقول:" تنتقد آرنت الفلسفة السياسية "نعم، لكنها ومع ذلك"، تبقى فيلسوفة للسياسة، تُبدع في الفلسفة السياسية"[357]. لذلك يكون رفضها للفلسفة السياسية وللقب الفيلسوفة السياسية، موقفاً فكرياً ونقدياً للتراث الفلسفي السياسي، أكثر مما هو رفض للفلسفة. يربط **أبنسور** بين مفهومها للبطولة ومفهومها للسياسة، فمفهوم السياسة الذي تُحاول **آرنت** ان تتبناه في فكرها السياسي هو مفهوم يُمثل سبب وُجود الحرية. الحرية التي تتحقق سياسياً مثل "كنز أسطوري" مثل بطولة، كيف ذلك؟

تظهر السياسة لدى **آرنت** من خلال الفعل الذي يتحقق "كملكة البدء"، وهذه الملكة تجعل من السياسة ميدان "المُعجزات"، كل هذه المعاني ، يكون **أبنسور** على حق عندما يعتبرها معان سياسية لمفهوم البطولة، لذلك يُطلق كذلك على هذه المفهمة للسياسة بالمفهوم البُطولي للسياسة (*conception héroïque*) :"إنّ آرنت، تُصّرح بمفهوم بطولي للسياسة، طالما تتبنى مفهوما سياسياً للبطولة "[358].

إنّ **آرنت** وهي تُقدّم لكتابها *between past and futur* سنة 1954 تكون بصدد تقدّيم لمشروعها في الفكر السياسي، المُتمثل في التمّرُن من أجل بدء شيء جديد، لذلك فهي تعود باستمرار وفي أكثر من نص لعبارة **رونيه شار**:"إنّ ميراثنا لم يُسبق بأية وصية". فما يصدُق على مُستقبل الثورة، أي الثورة كحدث سياسي بامتياز، يصدق كذلك على مستقبل الفكر السياسي. لذلك يُمكن ان نقول من خلال إعادة صياغة عبارة **أبنسور** أنّ **آرنت،** لا تُقدّم مفهوم بطولي للسياسة فقط بل تُقدّم مفهوماً بُطولياً للفكر السياسي كذلك وهذا ما يُرسّخ فكرة أنّ تفكير الحدث وحدث الفكر هما عمليتين تُحركهما قوة واحدة او روح واحدة، أو إذا عدنا لعبارات **آرنت** نفسها وتذكرنا ما قالته في تقديمها **للسينغ** وهي تُحدثنا عن هذه العلاقة السرية بين الفكر

[357] *Ibid,* p.236.
[358] *Ibid,*p.257.

والفعل حيث قالت: "تتمثل هذه العلاقة(بين الفعل والفكر) في كونهما يحُلاّن على شكل حركة، وأنّ الحُرية التي تُؤسس لها، هي حُرية الحركة"[359]. فإنه يمكننا أن نخلص إلى النتيجة التالية: إنّ هذه الحركة التي تُؤكد **آرنت** أنها تربط بين الفكر والفعل ومع ذلك لم تستطع أن تُعرفها أو تسميها، لا يُمكن إلاّ أن تكون هي حركة البطولة. فالفكر عندما يتحرر يُصبح بطولياً، كذلك الفعل وعندما يتحرر يصبح بطولياً أيضاً. إن حرية التحرك نحو البطولة هي ما يربط الفكر بالفعل لدى **آرنت**[360].

أخيراً يُمكن أن نخرج باستنتاج عام فيما يخص علاقة الفلسفة بالسياسة من خلال التصور البطولي للفكر، وهو أنّ **آرنت** قد حوّلت العناصر التي استحالت بسببها الفلسفة السياسية إلى مفهوم للسياسة يعتمد في مبادئه على الفلسفة.

- **الفينومينولوجيا السياسية:**

في اللحظة التي تدعو فيها **آرنت** إلى النظر إلى السياسة بعيون خالية من الفلسفة، فإنها تستعمل نظارة الظواهرية لفهم السياسة والدفاع عنها. يتجلىّ الأمر من خلال المنهج الظواهري بشقيه: الاختزال الماهوي(*réduction eidétique)* من خلال تجاوز الأحكام المسبقة حول السياسية، وكذلك يظهر اعتمادها على فكرة القصدية *l'intentionnalité* التي تظهر في التركيز على مفهوم العالم والانفتاح على العالم، لا كما هو مخلوق ولا كما هو موجود، ولكن العالم كما يظهر لنا كما نتمثُله وكما نريده وكما ننتجُه ثم نُحافظ عليه من خلال وبفضل السياسية. مع **آرنت** الرؤية الفلسفية الصحيحة والممكنة و الوحيدة للسياسة هي الرؤية الفينومينولوجية، وبالتالي قد تكون الفلسفة السياسية ممكنة إذا كانت هذه الفلسفة هي الفينومينولوجيا

[359] Arendt, Hannah, *de l'humanité dans de sombres temps, op.cit.,* p.18.

[*] ولعلّ المفهوم البطولي للفكر يظهر في تعامل آرنت مع الأحداث التي عايشتها وتناولتها في كتابتها وقد ظهر هذا الأمر على شخصية آرنت في حدّ ذاتها، إذ تبحث عن المناطق والمفاهيم التي تستفز بها القارئ وتُخيب غالباً من يُحبها ويُحب ان يتضامن معها. حتى تكاد تبدو انها ضد الجميع وضد نفسها.

لأنّها المنهج الفلسفي الذي يفتحُ أذرع الفلسفة على العالم والسياسة معاً، كما أنّ الفينومينولوجيا لا تخلق مأزقاً فلسفياً أمام السياسة. فالذي يحدث لدى **آرنت** هو أنها ورغم اعتمادها على المناهج الأمبريقية والسوسيولوجية والتاريخية والصحفية في قرائتها للسياسة إلاّ أنها احتفظت بالطريقة الفلسفية من خلال مُسائلة المفهوم والعودة إلى تاريخه، عن طريق خلقها لحوار مع الفلاسفة بداية بالإغريق تماماً كما فعل أستاذها **هيدغر** وهو يُسائل الميتافيزيقا.

2. هيدغر من أجل تحية الفلسفة:

ما يُميز فكر **آرنت** السياسي هو أنّ مفهومها للسياسة لم يتأثّر بانتشار الماركسية*. فقد بقيت متأثرة بالجو السياسي الهيليني و الهيلنيستي وكأنّ علاقة السياسة بالتحوّلات الاجتماعية، و بالنظريات الماركسية المُعاصرة لم يُغيّر من وفائها لسُقراط ولليونان بشكل عام في شيء، حيث أنّ مصادر مفهومها للفلسفة وللسياسة هو **سقراط** (بالإضافة إلى **أرسطو**). ففضاء الظهور للتعبير عن البراعة ولتحقيق الشجاعة كما تعرضه **آرنت** ما هو إلاّ عودة لقراءة فن الحوار لدى اليونان والرومان معاً. فهي تعود للأصل، تماما كما فعل **هيدغر**، كما تحتفظ بالصرامة المفاهيمية من أستاذها **أرسطو**، حيث تقول:

"أبدأ، دائماً كل شيء- وأنا أقول: إن A و B ليسا نفس الشيء. وهذا تعلمته، طبعاً، من **أرسطو** "[361]. يُعلّق الفيلسوف **بول ريكور** على هذه الصرامة:

* يُعتبر المفكر آينريش بلوشرHeinrich Blucher، زوج آرنت شيوعي ألماني وقد عُرف بمشاركته في الحوار الفكري معها ومع ذلك يبدو أنّ الماركسية لم تُؤثر في فكرها لا من قريب ولا من بعيد، بل على العكس تماماً اظهرت اختلافها القوي مع طروحات الماركسية.

[361] ARENDT, Hannah, *Edifier un monde,* pensée et événement, traduit de l'allemand et de l'anglais par Köller Mira et Séglard Dominique, paris, Seuil, 2007, p.129.

" نجدنا امام هذه الصرامة الدلالية (السيمونطقية) (sémantique) التي تفاجئنا، لفكر يعتبر مُهمته -وغالبا ما تكون مهمته الأولى- ان يُفرق بين المفاهيم، ان يُحارب الالتباسات سواء على مُستوى الخطاب أو على مُستوى الفعل. كانت تقول: عليكم ان تُميّزوا، أن تُميّزوا"[362].

يتجلى التمييز المفاهيمي من خلال البحث عن أصل المفهوم بالعودة إلى الإغريق والرومان. وهي بذلك تُفاجئنا، يقول **ريكور** وليس غريباً ان نتفاجئ ونحن نُشاهدُ تلميذة **هيدغر** تُحاول أن تفعل بالسياسة ما فعله هو بالحقيقة. **فهيدغر** يُنقب عن مفهوم الحقيقة قبل **أفلاطون** ويتهّم الترجمة الرومانية لمفهوم الحقيقة من الأ-ليثيا إلى فيرتس بالنسيان. كذلك تتهم **آرنت** الترجمة الرومانية لمفهوم بيوس-بولتكوس إلى الفيتا- أكتيفا بنسيان السياسة داخل الحياة العملية. فهي تعترف **لهيدغر** بأنه من أرشدها بالعودة إلى الماضي، عندما تُحيي أستاذها في نصها"هيدغر في الثمانين" فتقول عنه :"يتحدث عن الكنوز الثقافية للماضي كنا نتصور أنها قد ماتت، وها هو يقترح أشياء جديدة"[363]. بدورها تعود **آرنت** لتلك الكنوز الفلسفية القديمة، مُحاولة بدء شيء جديد يكوّن مفهوماً بطولياً للفكر السياسي. كما قد شارك **هيدغر** في قطع حبل الميراث الذي مثّل مشروعها الفكري وتعتبر أنه يعرض أشياء جديدة. تبحث **آرنت** عنها في الفكر السياسي. هل يُمكن أن نفهم لماذا تُفاجئ **آرنت** قرائها وعلى رأسهم الفيلسوف **بول ريكور؟**

كان سيكون أكثر منطقياً وطبيعيا **لآرنت** وهي تنتقد المفكرين-المُحترفين" وعلى رأسهم **هيدغر** "الذين وضعوا الواقع بين قوسين" علماً أنّ ميدان السياسة هو أكثر ما يُميّز هذا الواقع الذي وُضع بين قوسين، أن تعود إلى **ماركس** وتتأثّر بجو انتشار

[362] RICOEUR, Paul, *Pouvoir et* violence, In Politique et pensée (colloque ARENDT Hannah), Paris, PBP, 2004, p.63

[363] ARENDT, Hannah, *Heidegger à quatre-vingt ans In Vies politiques*, Paris, Gallimard,1971. P.310.

النظريات الماركسية على اختلافها، إلاّ أنها بقيت مُتمسكة بالظواهرية من حيث أنّ الظواهرية هي العودة إلى الأصل و النظر إليه من جديد بنيّة بداية فكر جديد.

عندما تُطرح إشكالية الفلسفة السياسية فإنّ تلميذة **هسرل** و**هيدغر** لا تفعل شيء آخر غير فهم السياسية من وجهة نظر الظواهرية، وهذا ما تجلى في نصوص "ما السياسة؟"، "حياة الفكر"، حيث يذهب **أبنسور** إلى مُقارنة ما فعلته **آرنت** في الفلسفة السياسية بما فعله **هيدغر** بالميتافيزيقا، إذ انتقد **هيدغر** نسيان الوجود وانتقدت **آرنت** نسيان الحرية السياسية يقول:

" نسيانٌ أثّر، كثيراً على تقاليدنا لدرجة أنّ جوهر السياسة في أيامنا، يُعرف ببراءة على انه علاقات حُكم وطاعة وكذلك كممارسة للتسلط"[364].

إنّ ما يُسميه **أبنسور** بنسيان "السياسة" تُحاول **آرنت** ان توضحه من خلال ابتعاد الفلسفة عن الشعب، وظهور أحكاماً مُسبقة حول السياسة مازلنا نحملُ تبعاتها إلى غاية اليوم، حيث انتشر مفهوم تسلطي للسياسة.

سنة 1969 يكتُبُ **هيدغر** نص بعنوان:" درب فكري والفينومينولوجيا" *Mon chemin de pensée et la phénoménologie* حيث يعرض المعنى الأخير، الذي يريدنا أن نحتفظ به ونحن نتحدث عن الظواهرية، في فترة بدأت الظواهرية تُصبح عبارة عن موضة قديمة يقول:

" لكن الظواهرية في خصوصيتها ليست مذهباً. إنّها تُمثل بالنسبة للفكر إمكانية التحوّل في الوقت المُناسب. وهي بهذا تكون الإمكانية الدائمة للفكر في أن تُناسب مطلب ما يجب تفكيره."[365]

[364] ABENSOUR, *Op.Cit.*, p.240.

[365] HEIDEGGER, Martin, *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*, In Questions 4, traduit par Lauxerois Jean, Paris, Gallimard, 1976, p.173.

تكون الظواهرية بالنسبة **لهيدغر** هي الفلسفة الوحيدة التي يُمكن أن تجعل الفكر مُتجدداً، ويخلق إمكانيات جديدة تقطع حبل الماضي دون أن تنساه. هذا هو كذلك طموح **آرنت** بخصوص الفكر السياسي. ما أراده **هيدغر** كمشروع للفكر أرادته **آرنت** مشروعاً للفكر السياسي وعليه يُمكن أن نستنتج كذلك انه و من حيث حبها للعالم فإنّ **آرنت** ماركسية ومن حيث ممارستها للفكر فهي هيدغرية. لقد تحقق الفكر السياسي **لآرنت** بقلب **ماركس** وعقل **هيدغر**.

إن **هيدغر**، لم يكن أستاذ **آرنت** فحسب، بل هو"سيد الفلسفة"، تتذكر **آرنت** تسارع الطلبة، بعد شهرة دروس **هيدغر** بينهم:" إن الفكر قد بُعث من جديد...هناك أستاذ قد نتعلم التفكير[366]" **تعلمّت آرنت** التفكير على يد **هيدغر** وقد تكون قد صدّقت مشروع **هيدغر** أكثر من **هيدغر** نفسه. فهي تتشجعُ، أخيراً، وفي نهاية نصها الفلسفي "حياة الفكر" وعندما بلغ أستاذها الثمانين وعندما بلغت من العمر عتيا، أن تعتبر نفسها شريكة **هيدغر** في مشروعه الفلسفي:" لقد صنّفت نفسي منذ مدّة، تحت مظلّة أولئك الذين يحاولون، منذ زمن هدم الميتافيزيقا والفلسفة بفروعها"[367].

أخيراً اعترفت **آرنت** أنّ مشروعها الفكري لا يختلف عن مشروع أستاذها لكنها سَرعان ما تعود في الجزء الثاني من نص "حياة الفكر" وتعتبر انّ **هيدغر** هو ممثل المفكر-المحترف الذي، وللأسف قد وضع العالم بين قويسين:

"نجد لدى **هيدغر**، هذا الشخص، المفروض ان يؤثر خلف ظهور الناس المنشغلين بالفعل. يتلقى شكل من لحم ودم في وجود المُفكر الذي يُؤثر دون ان يفعل شيء... يبقى الأنا الوحيد *solusipse* للأنانة الوجودية، مع انّ مصير العالم، تاريخ الوجود، ، يتوقف الآن على أكتافه"[368].

---

[366] ARENDT,Hannah, *Heidegger à quatre-vingt ans In Vies politiques*, Paris, Gallimard,1971.p310.
[367] ARENDT, Hannah, *La vie de l'esprit* 1, p.311.
[368] ARENDT, Hannah, *la vie de l'esprit* 2, *la volonté*, Paris, P.U.F. , p.216.

تُشبه **آرنت** الكائن الموجود في انعزاله (الأنا الوحيد) بالمُفكر الذي يريد أن يُغير الوجود دون أن يهتم بشؤونه الواقعية. هذا الأنا-الوحيد *solusipse* هو **هيدغر**، او الجزء من **هيدغر** الذي تنتقد وترفض. **هيدغر** الذي ورغم ظواهريته التي تمثّلت في العودة إلى العالم، لم يعرف كما عرفت **آرنت** حب العالم *amor mundi* .

كتبت **آرنت** لتفهم، أين كانت المفاهيم أوّل ما كانت وكيف جاءت إلينا وما ستكون عليه غدا. كانت مُهمتها أن تبحث عن الأصل وأن تحتفظ بما هو أصيل، أن "تُفرق بين المفاهيم، أن تُحارب الالتباسات في الخطابات كما في الأفعال". فهي عندما تعود لتبحث في الأصل اليهودي، لمّا أصبح هذا الأصل عائقا ومأزقا. تعود لتفهم ما هو أصيل(*authentique*) في هذه الأصول، أي ما هو صحيح وما هو حقيقي ولتُفرقه عمّا هو مُزيّف. عندما تُنّقب عن هذه الحقائق سواء في بيوغرافيا **رحيل** أو في "أصول التوتاليتارية" أو حتى في "آيشمان في القدس" فإنها تفعل ذلك، لا لتفهم فقط لا لتُفسّر فقط لا لتصنع جينيالوجيا المفهوم فقط بل لتُحارب أي فكر أصولي يُريد أن يجعل من هذه الأصول، وكما جاءت إلينا، أي بكل الموروثات و الأحكام المسبقة التي غّذّت المِخيال الجماعي لمجموعة من البشر، اليهود ولغير اليهود كذلك، هي المعيار الذي نحكم به على الحق واللاحق، على الصواب والخطأ. إنها تبحث عن الحقيقة وتريد لهذه الحقيقة "وضعية عمومية" ان تقال للجمهور حتى تصنع منها رأياً ذا نوعية. لقد أدخلت **آرنت** الظواهرية إلى مجال الشؤون الإنسانية والسياسية وهذه هي الخطوة التي تجاوزت بها أستاذها **هيدغر**.

إنّ نص "هيدغر في الثمانين" الذي تكتبه **آرنت** أربع سنوات فقط قبل وفاتها، يُعطينا الاحساس بأنّه ورغم انتقاداتها الصارمة للفلسفة بسبب احتقارها للسياسة ورغم رفضها للقب الفيلسوفة، فإن هذا النص هو تحية للفلسفة قبل ان يكون تحية **لهيدغر**. شيء تُحاول أن تقوله لنا **آرنت**، يُمكن ان يكون عود أبدي للفلسفة، إذا استعملنا لغة **نيتشه**. تعود الفلسفة بعدما انتهت في أكثر من مُناسبة، تعود الفلسفة لتحيا من جديد

بفضل القدرة الدائمة على الاندهاش. في نصها حول **هيدغر**، تنتقد **آرنت** الفلسفة المُحترفة لكنها تفتح الأفق واسعاً أمامها، لنقرأ هذا النص على ثلاث مراحل:

" إنّ الفلسفة، الفلسفة السياسية وكغيرها من فروع الفلسفة لا يُمكن أن تنكُر بأنها تأخذ أصلها من الاندهاشle thaumadzein الذي ينتابها أمام ما هو موجود وكما هو موجود "[369]. ثم تُضيف أنه:

" على الفلاسفة أن يصنعوا من هذا: الاندهاش فلسفة للتعدد_ هذا التعدد تُضيف، الذي يخلق عالماً للشؤون الإنسانية على عظمته و بؤسه."[370] إنّ الاندهاش يُحرك الفلسفة السياسية، كما يُحرك الفلسفة بشكل عام. في الجملة الثانية من العبارة، يبدو أنّ **آرنت** وبعودتها إلى مفهوم *thaumadzein*، تعود إلى **أفلاطون**، وتعتبر أنّ وضع الجسر بين الفلسفة والسياسة يكون ممكناً إذا تمّكن الفلاسفة من الاندهاش أمام التعدد. يكفي أن نخلق *thaumadzein* خاص بالشؤون العامّة. لا تتوقف هنا بل تُضيف **آرنت** جُملة تُفسّر من خلالها لماذا لا يظهر أحيانا لدى الفلاسفة بقائهم في هذا الاندهاش: "وإذا لم يُلاحظ هذا الميل فيما يقومون به فذلك فقط ، لأنّ قليل جدّا منهم و بغض النظر عن "القدرة على اندهاشهم امام البسيط" كانوا مُؤهلين لأن "يقبلوا بهذا الاندهاش كإقامة "[371] .

عندما نبقى ونُقيم في الاندهاش، ونجعل منه سكناً لحياتنا، سيظهر هذا الاندهاش في كل سلوكاتنا، أفعالنا وتصرفاتنا ومواقفنا كذلك، فمن هذا الذي يقبل أن يقيم في الاندهاش؟ إذا لم يكن "الفيلسوف المتسّكع" صاحب "الفكر المُوّسع".

هناك فلسفة لا تزال مُمكنة تبدأ بالاندهاش أمام التعدد، هذه هي تحية **آرنت** للفلسفة. فقبول الاندهاش كإقامة دائمة ، ليس فقط في لحظتي المعرفة والفهم، يجعل

[369] ARENDT, Hannah, *Philosophy and politics* , stanford University press, California ,p.103.
[370] *Ibid*,p. 89.
[371] ARENDT, Hannah, *Heidegger à quatre-vingt ans In Vie politique, Op.Cit.,* p.320.

من الفلسفة طريقة حياة وليس فقط طريقة تفكير. شكل من أشكال الفعل، ليست فقط للفهم ولكن للوجود، الوجود في علاقة مع العالم، الوجود في اندهاش أمام العالم، هذا الفعل يُمكن ان نقرأهُ كما سمّاه **آلان باديو** *Alain Badiou* فعل الإفساد"corrompre.

يقول **آ.باديو** في نصه "العلاقة الملغزة بين الفلسفة والسياسة" *La relation énigmatique entre philosophie et politique*

" يُمكن أن نقول أنّ ما يُعرّف الفلسفة ليست قواعد الخطاب، ولكن تفرّد الفعل. هذا هو الفعل الذي اعتبره أعداء سُقراط "إفساد الشباب"(...) "إفساد الشباب" هو الاسم المناسب للتعبير عن الفلسفة، شريطة أن نفهم جيداً معنى "الإفساد". إنّ "الإفساد" يعني تدريس إمكانية رفض كل خضوع أعمى للآراء الموجودة. الإفساد هو إعطاء الفرصة للشباب لاستبدال التقليد والخضوع بالنقاش والنقد...استبدال الطاعة بالتمرّد"[372].

إنّ هذا الذي سمّاه **باديو** ب "الإفساد"، والذي بدأ مع **سُقراط** من خلال "الامتحان النقدي" *examen critique* وعاد مع **سبينوزا** من خلال "حرية التفلسف" *libertas philosophandi* ومع **كانط** من خلال"الاستعمال العام للعقل" *l'usage publique de la raison* وصولاً إلى **آرنت** من خلال تعميم الحقيقة" *le statut publique de la vérité* دون أن ننسى **لسينغ** وفلاسفة آخرون. هذا الإفساد هو "الشيء" الذي يتكرر داخل الفلسفة، يعود كل مرة وفي كل فترة. يعود دائماً بفضل القدرة على الاندهاش، هذا هو الشيء الثابت الوحيد في الفلسفة الذي يجعلها مثل العنقاء تعود لتحيا في كل عصر من رمادها لتُفسد الشباب. ولعلّ هذا الفعل الفلسفي، الفعل النقدي، الفعل التغييري، الفعل الثوري، الفعل البطولي إذا لم يقدّم اكبر خدمة للسياسة، إذا لم يكن سياسياً فماذا تكون السياسةُ، إذا؟

هل كان منهج **آرنت** في تفكير السياسة هو منهج الفيلسوف؟

[372] BADIOU, Alain, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Paris, Germina, 2011.p..56

إذا بدأت **آرنت** مشوارها الفكري بالتأكيد على العداوة الموجودة بين الفلسفة والسياسة، فنحن نصل في الأخير إلى اكتشاف كيف حضر الاثنان معاً في فكر **آرنت**. حضرا بشكل من الأشكال، في فترة من الفترات. وهي تخرج من الفلسفة وهي ترفض لقب الفيلسوفة، أصبحت **آنا آرنت** احسن من يمثلها اليوم، في زمن تتوالي فيه الأحداث وتكثر بلاتوهات التلفزيونات التي تستبق نشر الحدث وتحليله ومحاولة فهمه. وسط هذا الزخم الإعلامي الذي بدأ يشوش على فكرنا. كم نحن بحاجة لأن نتعلم كيف نُفكر ما يحدث وكيف نُفكر "ما نحن بصدد فعله". أن نُفكر الحدث ونُفكر مع الحدث، يعني تحديدا لدى **آرنت** أن نُفكر كل مرة من جديد، أن نعيد التفكير كما لو أنّ هذا الحدث هو الأوّل من نوعه وهو ما يطرحه أحد قارئي **آرنت**، المفكر الفرنسي **كلود لوفورد** *Claude Lefort* عندما يقول:

" الفكر" لا يعني فقط اننا نتحرك مع ما تمّ تفكيره سابقاً، ولكن ان نبدأه من جديد، وان نبدأه خاصّة في ضوء الحدث"[373]. إنّ الفكر السياسي الذي يبدأ من جديد من خلال الحدث هو

[373] Lefort, Claude, *Essais sur le politique XIX-XX siècles*, Paris, seuil, 1986, p.66.

فكر لا يكرر فلسفة التاريخ ولا يجتر الميراث الفلسفي، بل هو يتمّرن في الحدث حتى يخلق فكرا سياسياً أصيلا. هكذا يمكن أن نعرف الفكر السياسي **لآنّا آرنت.**

▪ الخاتمة:

من خلال تنقلات **آرنت** داخل الفلسفة السياسية ومُحاولتها لتجاوز الرؤية الفلسفية للسياسة، حاولت أن تدعو إلى خلاص السياسية، إلى تصفيتها من الميراث الفلسفي. بعد ذلك، أي في المرحلة التي بدأت سنة 1962 "بمُحاكمة آيشمان" ثم نصوص "حياة الفكر" بأجزائها الثلاث نجد العودة إلى طرح الأنوار في استعمال التفكير في شيء، كانت قد سمته ما فوق-السياسي، أو سماء فلسفية تتعالى نحوها السياسية وذلك من خلال قراءتها لكل من **سبينوزا، لسينغ وكانط** ومن خلال دعوتها إلى تكوين "رأي ذا نوعية" و المطالبة بانتشار "الحالة العمومية للحقيقة". وعليه يُمكن أن نجمع أفكار **آرنت،** حول مفهوم السياسة في أربعة أفكار رئيسية:

أولا :الدعوة إلى تجاوز الأحكام المسبقة حول السياسة، التي تتحمّل الفلسفة جزء كبيراً منها.

ثانياً :النظر إلى السياسة بعيون خالية من كل فلسفة، كما تقول أي فهم للسياسة، والتنظير لها انطلاقاً من السياسة لا من الفلسفة.

ثالثاً: الانطلاق من المبدأ الموجود في عبارة الشاعر **رونيه شار**(René Char)"أن ميراثنا، لم يسبق بأية وصية. أي أن الاعتماد على الإرث اليوناني في فهم السياسة والتأسيس لفكر سياسي ليس حتمية يتوجب الخضوع لها.

رابعاً: إنّ المواطنة السياسية السليمة، تستدعي تربية فلسفية من خلال إحلال التفكير و"الوضع العام للحقيقة.

أخيراً: أنا و آرنت والفلسفة:

كان طموحنا الأوّل يتمثل في أن نصل إلى فهم كيف يتم الخروج عن الفلسفة على الطريقة الآرنتية، لكن إعجابنا الشديد بحياة هذه المُفكرة، و بشجاعتها وجرأتها في اتخاذ مواقف أحرجت بها الجميع، جعلنا نهتم بفكرة أخرى، ومختلفة تماماً، سيطرت علينا خاصّة بعد الانتهاء من قراءة نص: "آيشمان في القدس" وبعد قراءة سيرتها الذاتية التي كتبتها **لور آدلر** *Laure Adler : Dans les pas de Hannah Arendt*، حيث أصبح فكر **آرنت** يعنيني أكثر كباحثة جزائرية، تُحاول تعلم التنوير الفلسفي وتعليمه في منطقة من العالم العربي، المحاصرة أولا بالسياجات الدوغمائية المتعددة من خلال سيطرة اللاهوت السُني والشيعي والإباضي على كل المجتمع وبالسياجات السياسية ثانياً من خلال نظام شمولي بوليسي يرفض الحوار والديمقراطية و التأسيس للحرية. و ماذا يُمكن للتنوير الفلسفي أن يفعل في مواجهة الشيخ الرئيس الذي يُفكر ويقرر ويُخمن في مكان الملايين من الرجال والنساء القُصر، الذين لن يبلغوا سن الرشد الفكري، الذي يؤهلهم إلى اتخاذ قرارات ووضع تصور لحياتهم في هذا الوطن؟ أي دور للفلسفة في مجتمع يؤسس منذ الطفولة الأولى لحالة القصور الفكري؟ أيّ فلسفة هذه التي تكوّن طلبة عاجزين عن استخذام عقولهم؟ لقد بات من المستحيل على الفلسفة، أن تصنع عقولاً حرة ولا أن تُحرر الفرد من حالة الكسل والجبن الفكري، الذي أوشك أن يصير طبعاً في الإنسان الجزائري. و إذا كان **كانط** قد طالبنا بالتشجّع، في الاستخدام الخاص للعقل فإنّ **آرنت** علمتنا كيف نتشجع لاستخدامه من خلال مواجهة ذاتنا ومواجهة ما نحب ومن نُحب. لقد قّدمت **آرنت** دروساً حقيقية في الجرأة والشجاعة من خلال اتخاذها لمواقف عاكست بها كل التيارات والتوجهات، واجهت بها أصدقاءها وذاتها. فكر **آرنت** ليس دعوة للتشجع، بل هو وصفة من الفلسفة ومن الحياة معاً في كيفية التشجع لمُواجهة ذاتنا ومجتمعنا، حتى نتجرأ على التفكير أيام التكفير.

تدعونا **آرنت** إلى مواجهة الأصولية عن طريق التأصيل، مواجهة ما نحب ومن نحب من خلال التفكير المستمر لما نحن بصدد فعله. يتجلى موقف **آرنت** من الأصول والأصولية في الإجابة التي تُقدمها لرئيسة الوزراء الإسرائيلية **غولدا مايير:"** لست في الاعتقاد، كما أنني لست في الحب. أنا يهودية"[374]. مع **آرنت** لا زوايا ممنوعة ولا مناطق مُحرمة، تُفكر أصولها وتُفكر ضد أصولها في الوقت نفسه. فرغم كثرة الألم، رغم قُوته رغم إغراءاته المتعددة فهي لا تسقط يوما في فخه. إن أعمالها ومواقفها وكل ما تقوم به **آرنت** هو مُحاولة مُستمرة لتأصيل فكرها، للبحث عما حدث فعلا، وهل حدث دائما هكذا، وهل كان يُمكن أن يحدث بشكل آخر، ولماذا هو هذا وليس آخر. لذا فهي تُفاجئنا بمفاهيمها وتستفز يقينياتنا، وتُحرك فينا عند قرائتها رغبة التفكير وإرادة التشجع.

[374] Clement, Catherine, *Martin et Hannah*, Calmann-Levy,1999, p200.

ملحق

ترجمة نص **لآنا آرنت**:

Why was Cremieux Decree abrogated?

آنّا آرنت:
لماذا تمّ إلغاء مرسوم كريميو؟

Hannah Arendt :
Why was Cremieux Decree abrogated ?*

مجلة Contemporary Jewish Record

أبريل 1943 ، ترجمة مليكة ابن دودة.

بمجلة 1943 إنّ النص الذي أمامنا مأخوذ من أرشيف **أنّا آرنت** المتواجد بجامعة أولدنبورغ الألمانية، وقد نُشر سنة . لكن المصدر الأول له مكتبة الكونغرس المتواجدة بنيورك بالولايات المُتحدة *Contemporary Jewish Record* الامريكية. حيث تحصلنا على حق الترجمة والنشر شريطة الإشارة إلى المصدر للأمانة العلمية. قد قمنا بترجمته نظراً لأهميته المزدوجة: أولا لأنه يحيل إلى فترة مُهمة من تاريخ الجزائر. وثانيا لأنه يعطي فكرة واضحة لقراءة فيلسوفتنا **آرنت** لحدث تاريخي حقيقي يعنينا بالدرجة الأولى كجزائريين المُتمثل في الغاء "مرسوم كريميو".

بعد أربعة أشهر وسبعة أيام من نزول القوات الأمريكية في شمال إفريقيا، أعلن المُفوض الفرنسي السامي الجنرال **هنري جيرو(Henri Giraud)** ، إلغاء وإبطال كل التشريعات التي تمُس المنطقة. لقد أتت هذه الخطوة بعد شهور من الاحتجاجات الشعبية القوية في كل من بريطانيا وامريكا. وجاء إعلان الجنرال **جيرو** في بث دولي يوم الأحد 14 مارس ولكنه لم يصل إلى الرأي العام البريطاني والأمريكي حتى اليوم التالي حيث اكتشف هذا الاخير باستياء كبير أنه قد تم تضليله.

لقد تمّ التجاهل بسهولة وسط التزامات **جيرو** في التقّيد بالمبادئ الديمقراطية لفرنسا الجمهورية، تلك الجملة القصيرة التي ألغت قانونا مُؤقتا ومُشرفا للجمهورية الفرنسية."بالرغبة نفسها للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري". حيث كان الجنرال **جيرو** قد قال: "يتم إلغاء مرسوم كريميو الموضوع عام 1870 والذي كرس التمييز بين المسلمين و اليهود." بعد جرد هذه الجملة من إسهابها الدبلوماسي فإنها تعني ، كما سارعت الصحافة الأمريكية إلى شرحه، أنه تم

---

* المصدر الأساسي لهذا النص هو : The Collections of the Manuscript Division, Library Of Congress, New York

حرمان اليهود الجزائريين من جنسيتهم من أجل استرضاء الساخطين من المسلمين الجزائريين. كما أنه يتجاهل تماما حقيقة أن الجنسية الفرنسية قد أتيحت للمسلمين منذ أكثر من سبعين عاما*، هكذا وبضربة واحدة تمّ إعادة كل السكان من اليهود الجزائريين للوضع القائم ل1865! إن المبررات الحقيقية وراء هذا الإجراء في خضم الحرب من أجل تحرر كل الشعوب، و لا نجدها في تعليل الجنرال **جيرو** ولكن في السلطة التقليدية للاستعمار الفرنسي و المجموعات العسكرية.

__*Contemporary Jewish Record*_محررون

إنّ السياسة الاستعمارية لفرنسا منذ أيام **جان بابتيست كولبير** _والتي تتعارض مع السياسة الاستعمارية للأمم الأوروبية الأخرى_ كانت تُفضل الإدماج الكامل للأهالي في مستعمراتها. كان يتعين على الآهالي (كما جاء في النص الفرنسي) أن:

« *appelé à une communauté de vie avec les Français afin qu'ils peuvent finalement faire avec ceux d'entre nous qui émigrent vers le Canada une seule et même nation.* "

هذه هي التعليمات التي تلقاها الحاكم الفرنسي في فرنسا الجديدة أو كندا من **كولبير** في القرن 17 . كان على المستعمرات الفرنسية في الخارج، أن تُصبح مقاطعات فرنسية، وسكانها مواطنون فرنسيون.

على الرغم من كل التغييرات الثورية التي وقعت في فرنسا خلال القرنين الماضيين، لم تنحرف حكومة فرنسية عن الخط العام لهذه المبادئ التي أنشأها **كولبير** وبدعم قوي من "إعلان حقوق الإنسان " ومع ذلك كانت الجزائر أول مستعمرة فرنسية قريبة بما فيه الكفاية حتى تندرج حقاً في الجسم السياسي لفرنسا وتُصبح جزءاً لا يتجزء من الوطن-الأُم. في عام 1865، أقامت الحكومة الفرنسية مجموعة من المبادئ لمُعاملة السكان الأصليين في الجزائر بشأن المواطنة وعلاقتهم بالوطن الأم، تلك المبادئ التي لم تتغير مادام المسلمون، هم المعنيّون إلى غاية عام 1919 حيث تعرضت لتعديل طفيف التي أصبحت ذات أهمية خاصة منذ إلغاء قانون **كريميو**:" يُعتبر المُسلم 1865فقط. و فيما يلي نص المادة الأولى لسنة

من الآهالي، فرنسي. ومع ذلك تضل تحكمه الشريعة الإسلامية. يُمكن قبوله للخدمة في صفوف سلاح البر والبحر، يُمكن ان يُستدعى للعمل ولوظائف مدنية في الجزائر. يُمكن ان يُسمح له بناء على طلبه، التمتع بحقوق المواطن الفرنسي ،في هذه الحالة تحكمه القوانين المدنية والسياسية لفرنسا"[375].

* إن هذه المعلومة خاطية تاريخياً، فالجنسية الفرنسية لم تمنح للجزائريين، كما مُنحت لليهود. فقد تمّ تجنيس اليهود دفعة واحدة ودون استشارتهم. في حين كان على الجزائري من الآهالي ان يقدم طلباً شخصيا وبشكل فردي، مواجهاً احراجاً كبيرا في وسطه وبين أهله. الأمر الذي جعل من طلب الجنسية شبه مستحيل ولم يقتصر إلا على بعض الحالات. يمكن الاطلاع على مرسوم كريميو وما تبعه من قوانين في الجريدة الرسمية لسنة 1870.

[375] « L'indigène musulman est français ; néanmoins, il continuera d'être régi par la loi musulmane. Il peut être admis a servir dans les armes de terre et de mer. Il peut être appelé a des fonctions et emplois civils en Algérie. Il peut sur sa demande être admis a jouir des droits de citoyen français ; dans ce cas il est régi par les Lois civiles et politiques de la France. »

المادة الثانية تُقدم المزايا نفسها للرعايا اليهود. فخلال السنوات التالية لم يحرص الآهالي اليهود ولا المسلمون كثيراً على طلب الحصول على الجنسية الفرنسية. ومع ذلك قررت الحكومة الإمبريالية الفرنسية عام 1868، تجنيساً جماعيّاً لليهود، لكن الحكومة الفرنسية المؤقتة "حكومة الدفاع العام" مع **أدولف كريميو** وزير للعدل لم تفعل شيئا، ولكن نفذّت تلك المخططات للإمبراطورية الثانية، عندما أصدر:

" نُعلن أنّ اليهود من السكان الاصليين مواطنين فرنسيين وبالتالي فإنّ وضعهم الحقيقي وأحوالهم الشخصية سيكون خاضعاً للقانون الفرنسي بمجرد اصدار هذا المرسوم ، وتبقى جميع حقوقهم المكتسبة لحد الآن مصونة...

إنّ تجنيس اليهود الذي كان يُنظر له –من قبل الاصدقاء والأعداء معاً- على أنه عمل **كريميو** لوحده كان بدافع سببين هما: أحدهما كانت هزيمة فرنسا في حربها ضد ألمانيا، والتي من تبعها تهديد السيطرة الفرنسية على شمال افريقيا حيث قامت . لقد تم وضع المرسوم (الذي وقّع في روان) في مركز الأزمة الوطنية، عندما تخلت 1871 للمسلمين سنة ثورة الحكومة الفرنسية عن باريس وتنازل الإمبراطور الفرنسي عن العرش، كانت الحكومة تعتبر اليهود الجزء الوحيد من جد متحمسة GAMBETTAالشعب الجزائري الذي يستحق الثقة. كان هذا هو السبب الرئيسي الذي جعل حكومة **قمبيتا** لكي يتمتع المواطنون اليهود بكامل حقوقهم. لم يكن من السهل أن يكون 38000 فرنسي في المستعمرة في الوقت الذي كانت المتاعب بانتظارهم.

والسبب الثاني يكمن في كون اليهود على عكس المسلمين مرتبطين ارتباطا وثيقا بالوطن الأم من خلال إخوانهم في فرنسا. لم تبدو للفرنسيين أنّ أحوالهم الشخصية التي لا تختلف كثيرا عن عادات وتقاليد جيرانهم العرب خاصّة الشعب اليهودي، ولكنها مجرد عادات سيئة لجزء صغير من هذا الشعب الذي تمّ فصله عن الجسم الكبير، فأضاع بعض الشيء- هذه العادات التي يمكن تصحيحها بسهولة من قبل غالبية نفس الأشخاص. و قد تحمّل اليهود الفرنسيّون الممثلون في المجلس الكنيسي المركزى، المسؤولية لتجاوز الحاخامات المحليين، كما يمكنه تقديم نوعٍ من الضمان لإدماج سريع ليهود الجزائر. وبناء على ذلك، ومع إصدار المرسوم، تلقى المجلس الكنيسي في باريس، السلطة القانونية لتعيين جميع حاخامات الجزائر. بواسطة مرسوم **كريميو** خسرت الجالية اليهودية في الجزائر وضعها الخاص وأصبحت خاضعة للقانون الفرنسي، قامت مدارس "التحالف الاسرائيلي العالمي" بالاشتراك مع سياسة المجلس الكنيسي بادماج اليهود المعربين في وقت قصير نسبيا، وتحولوا إلى مُواطنين فرنسيين[376].

ظهرت المعارضة لقانون **كريميو** في وقت مُبكر، حيث كان أول من عارضه رسميا وزير الداخلية في الجمهورية الفرنسية الجديدة، **لامبرت**، الذين حاول عبثا، إلغاءه. و قد كان موقفه، مستوحى من الدوائر العسكرية، وذلك تماشيا مع معارضة الإدارة الاستعمارية الفرنسية، وضباط الاستعمار الفرنسي. ازادادت مقاومتهم لمرسوم **كريميو** إلى حد كبير لكون الوضع الجديد المُعطى للجزائر حرمهم الكثير من سلطتهم. وقد حكمت الجزائر من قبل الحاكم العسكري العام الذي كان مسؤولا عن الحياة المدنية و الأمن العسكري على حد سواء. كان حكام المقاطعات، وكل الإدارة المدنية خاضعة

[376] The story of Algiers and والمعنون: Contemporary Jewish record في المقال الاول المنشور بجريدة تشرح آرنت : تُفهم المواطنة على الطريقة الفرنسية من خلال 1943 مارس 18 في abrogation of the Cremieux Law. استخدام اللغة الفرنسية والخضوع للقانون الفرنسي.

لسلطة الجنرالات. مع أنّ النفوذ العسكري لم يكن هو الغالب في أي جزء من فرنسا. كان دستور البلاد نوعا من الديكتاتورية العسكرية لكن تم تغيير كل هذا في عام 1871، عندما تم تعيين الحاكم المدني العام من قبل الحكومة، ووُضع تحت سلطة وزارة الداخلية. وبالتالي فقد الجيش الفرنسي المعقل الوحيد الذي امتلكه لحدّ الآن، حيث كان يتحكم في الحياة المدنية والمدنيين.

، الذي كان الحاكم العام للجزائر من 1871 حتي 1873، من الأوائل في إلقاء المسؤولية Gueydonكان الاميرال **جيدون** . من الواضح أن كلا الرجلين قد Ducrotلأعمال الشغب عام 1871 على مرسوم **كريميو**، وتبعه مُباشرة الجنرال **ديكرو** و **أوتون** Bouzet وإنّ المسؤولين الاستعماريين مثل **دو بوزي** 1864 .اختارا أن ينسيا الانتفاضات المُبكرة لسنة اللذين سرعان ما انضما لهذه المعارضة. كانا يتحدثان باسم المُعّمرين الفرنسيين في شمال إفريقيا .الرجلان اللذان Autun لم يُشاركا في آراء البيت الحكومي بشأن السياسة الاستعمارية. قد اكتسبا، خلال إقامتهما في الجزائر نوعا من الشعور بالتفوق الراديكاليّ، الذي لم يكن معروفا في فرنسا ذاتها، وقد شعروا بأن مركزهم الاقتصادي والسياسي في خطر إذا لم تمنح الجنسية الفرنسية إلى السكان الأصليين للجزائر.

و أصبح هؤلاء المستعمرون الفرنسيون المصدر الرئيس لمعاداة السامية في الجزائر. و قد كانوا ضد السكان الأصليين بشكل عام لكنهم أصبحوا ضد اليهود عندما أعطيت الجنسية لليهود من الآهالي. و اتخذت الصحافة الجزائرية من خلال نفوذها والسيطرة، تقريباً بأكملها في الثمانينات من القرن الماضي موقفا ضد اليهود وحاربت مرسوم **كريميو**. و أعلنت **سترويت سينيس** في عام 1882 أن "جميع الوسائل جيدة وينبغي أن تستخدم لإبادة اليهود من قبل الأوروبيين." و قد ، وهو المحرض الرئيسي، عن أمله في أن حملة العداء للسامية الفرنسية ستبدأ في Drumontأعرب **إدوارد دريمو** الجزائر، ولم يصب بخيبة أمل؛ لأن أسوأ المجازر التي وقعت أثناء قضية **دريفوس** في الجزائر العاصمة (1898) كما أنّ ، الذين لم يتمكن من الحصول على عدد كاف من الاصوات في البلد الأم، تحصل على ما يكفي من Drumond**دريمو** الفرنسيين في الجزائر لانتخابه في مجلس النواب.

وفي الوقت نفسه، واصل البرلمان الفرنسي البحث عن صيغة تسمح بإدماج وتجنيس السكان الأصليين الآخرين. بين 1887 و 1897 تم إدخال العديد من مشاريع القوانين، وجميعها تقترح التجنيس التدريجي للمسلمين الجزائرين. في عام مشروع قانون من شأنه أن يمنح المواطنة للمسلمين دون أن Georges Clemenceau 1915، قدّم **جورج كليمنصو** رئيس مجلس الوزراء تم تمرير يطلب منهم التخلي عن أحوالهم الشخصية. و في عام 1919، عندما أصبح **كليمنصو** حيث قدّم بعض الإصلاحات الطفيفة ولكنها لا تزال تُصّر على التجنيس *consulte Senatus*تعديل على الوضع القديم الفُرادى.

إنّ أسباب فشل سياسة الادماج التقليدية في البلد، أكثر من أي بلد آخر. حسب نموذج فرنسا هما اثنان. و صحيح أن السكان الأصليين لا يريدون التخلي عن وضعهم الشخصي (الذي يسمح بتعدد الزوجات وإنكار كل الحقوق للمرأة) وبموجب هذا الظرف يُمكن بالكاد أن تمنحهم فرنسا الجنسية. إنّ القانون المدني الفرنسيّ، وقانون العقوبات لديهما أساس للمساواة بين الجنسين، ومفهوم الحرية الفردية الإسلامية في خلاف جوهري مع مبدأ الحرية الفردية هذا. إذا كان المواطنون، وخاصة الفلاحون، مضطهدين من طرف "الأرستقراطية المحليّة" التي تحكمهم وتستغلهم بلا ضمير؛ لم يتخلوا عن تعدد الزوجات، كذلك أيضا جزئيا لأن المرأة هي المصدر الرئيسي للقوى العاملة "الفلاحية، و في الواقع هي الوحيدة التي يُمكن "توظيفها". ومع ذلك، فقد اختفى تعدد الزوجات بين العمال والمثقفين في المدن. و أهم من هذه العادات، وحتى أكثر أهمية من تأثير الأرستقراطية المحلية، موقف المعمّرين الفرنسيين التي يصفها السياسي الاستعماري الفرنسي ورجل الدولة، **جول فيري**، في الكلمات التالية:

"من الصعب جعل المستعمر الأوروبي يفهم أن هناك حقوقاً أخرى غير حقوقه في بلد عربي و أنه لا يُمكن تشكيل مواطنيها وفقا لرغباته".

عاش هؤلاء المستعمرون الفرنسيون، وأصحاب الأراضي الكبيرة التي غالبا ما يتوقف رخاؤهم على العمالة المحلية الرخيصة، و التعاطف مع المسؤولين الحكوميين، في صراع دائم مع الحكومة العامة المُعيّنة من قبل الحُكومة الوطنية في باريس. المستعمرون، وليس الحاكم، من يُمارس السلطة الحقيقية في الشؤون الجزائرية، لأنها يمكن أن تعمل من خلال الإدارة. وعلاوة على ذلك، من خلال النواب والشيوخ في البرلمان الفرنسي، فإنها يمكن أن تؤثر حتى في بيت الُحكومة، منع الهجرة العربية من الجزائر إلى فرنسا من Chautempsكما فعلوا في عام 1924 عندما اضطرت حكومة **شوتو** أجل الحفاظ على اليد العاملة الرخيصة كخزان احتياط. هذا القانون المضاد للسكان المحليين من قبل المستعمرين الفرنسيين أضحى ممكناً بسبب الوضع السياسي المُتدنى للآهالي. كانت المناصب السياسية الرئيسة فقط للمواطنين الفرنسيين، بينما يكتفي السكان المحليّون من المسلمين بالإدارة الذاتية المحلية. وفقا لقانون 1884 (loi surl'organisation municipale)، و يكون الحق فقط للسكان الأصليين في التصويت والترشح في المجالس البلدية، للمجتمعات المحلية. و يتم تمثيل كل من المناطق الثلاث للجزائر من قبل المجلس العام، فقط ربع أعضائه من الآهالي، والباقي من المواطنين الفرنسيين. و المجالس العامة الثلاثة تشكل معا نوعا من البرلمان المحلي. ثالث أهم هيئة سياسية هي ما يسمى بالوفود المالية التي تتخذ القرار بشأن الميزانية والضرائب. وتتألف هذه الهيئة من 24 ممثلا من المستعمرين الفرنسيين (أي كبار ملاك الأراضي)، و 24 ممثلاً من بقية المواطنين الفرنسيين و 21 آخرين من الأغنياء العرب ملاك الأراضي. أعضاء المجالس العامة والوفود المالية مع مجلس الحاكم (مجلس يُختار ويعين من طرف الحاكم، و من خلال موظفيه) تشكل المجلس الأعلى.

بينما سعت الحكومة الوطنية لتجنيس العرب واعتبرت أنّ مرسوم كريميو إنه بداية الطريق لاستقطاب العرب من خلال إعطاء امتيازات لمواطنيها،لكن أُحبطت نواياها خلال سبعين سنة الماضية، من قبل المستعمرين الذين استخدموا سلطتهم القانونية لمنع تجنيس المواطنين الأصليين. إنّهم لم يعترفوا بتجنيس الفرنسي للآهالي ولم يسمح لهم بالمشاركة في حكم البلاد. وعلاوة على ذلك، فقد أثبتت الإدارة المحلية أنها يمكن أن تكون أقوى بكثير من الحكومة الوطنية في باريس. إن الحاكم العام، ممثلها الوحيد، يتمتع بقليل من النفوذ الحقيقي ، كما كان يتضح تقريباً وبكل تأكيد من الحالة المأساوية ل**فيوليت موريس** (1925-1927)، و هو واحد من أفضل حكام الجزائر. لقد أُطيح **به** من قبل إدارته، لأنه حاول فرض سياسة بيت الحكومة. و كانت الأقلية من المواطنين ذات الأصول العربية أسوأ من إخوانهم غير المتجنسين، يظهر على "المرفوضين من قبل الأهالي والمُحتقرين من قبل الفرنسيين". وبعبارة أخرى، S.Faciلسان المتحدث باسمهم **س.فاسي**، يواجه المسلمون من الآهالي الذين طلبوا الحصول على الجنسية الفرنسية ازدراء أبناء شعبهم، الذين يطلقون عليهم لقب "متُورني" (مرتد)، ومن الكراهية والتمييز العرقي من قبل المجتمع والإدارة الفرنسيين. وعلاوة على ذلك، فإنّ طلبات الحصول على الجنسية يتعين رفعها من خلال القنوات الإدارية المختلفة. منذ الوثائق اللازمة، مثل شهادة الميلاد، وغيرها حيث لا يمكن الحصول عليها إلا من الإدارة أو من المجالس البلدية المسلمة، والتي هي معادية لأية تجنس. وصل العدد بعد عام 1919. لم تمر سنة لم يتم فيها عرض مشروع قانون , 1. الإجمالي للجنسيات الممنوحة حتى 1934 إلى395 جديد في البرلمان لتطبيع وضع الأهالي من الجزائريين. وبين 1927 و 1937، تمت مناقشة 9 مشاريع قوانين من هذا القبيل. يمكن أن نميز من بينها، ثلاثة أنواع من الاصلاحات. دعا واحد لتمثيل خاص ومستقل للآهالي داخل البرلمان ، وهو نائب اشتراكي. اقترح النوع الثاني مشروع قانون Moutetالفرنسي، لا سيما في مشروع القانون الذي قدمه

اقتراح قدم في عام 1931، و كان **Violette** للتجنس دون التخلي عن الأحوال الشخصية. أفضل من يمثله **فيوليت** الذي أراد 1935)،Cuttoli. ويمثل الاقتراح الثالث **كيتولي** (**Blum**مدعوما أيضا في عام 1936 من قبل حكومة **بلوم** تجنيس المواطنين كتلة واحدة، ولكن مع التخلي عن الأحوال الشخصية. بموجب هذا الاقتراح من شأن الأهالي رفض الجنسية الفرنسية إذا كانوا يرغبون في الاحتفاظ بأحوالهم الشخصية. ومع ذلك، لم تتحقق إلا واحدة من هذه المشاريع. وكان الاقتراح الوحيد المدعوم من قبل الحكومة، أما مشروع **فيوليت-بلوم**، فقد هوجم بعنف من قبل المستعمرين الجزائريين وممثليهم في البرلمان فكان لا بد من التخلي عنه. منذ قضية دريفوس، لم تهدأ الدعاية لمعادة السامية في الجزائر. ولكن وقعت في الجزائر أعمال شغب دموية في عام 1898، في وهران في عام 1925، وفي عام 1934 قسنطينة. لم تكن فقط مسموحة من قبل الإدارة والشرطة. و قد أعلن؛ الحاكم العام **فيوليت**، مُتحدثاً عن وهران:"إنّ كانت حصريا سياسة معادية للسامية ". وفي عام 1935، وقال **فيوليت** بشكل M.Molleسياسة **م.مول** قاطع في مجلس الشيوخ: "إذا كانت هناك معاداة للسامية في الجزائر، تأكدوا أن الأوروبيين الذين يُؤججون ذلك." بعد عام 1934، حظت دعاية النازية نفسها بحماس قوي في جميع بلدان شمال أفريقيا. وقد وجهت

لجان إسلامية، نُظمت في كل من سوريا ومصر وتونس والجزائر، من قبل اللجنة المركزية في برلين والتي وفقا لمجلس الشيوخ الفرنسي، كان تحت تصرفها صندوق بعشرين مليون مارك. كانت صرخات "تحيا هتلر" شائعة في الأفلام الجزائرية، وجرى تعميم دعاية كبيرة بين الأهالي. ليس هناك شك في أن دعم هذه الأنشطة من قبل المستعمرين الفرنسيين، الذين أعجبوا بسياسة هتلر العنصرية والذين كانوا سعداء جدا فقط لرؤية المشاعر العنيفة من السكان المضطهدين اقتصاديا وسياسيا، موجهة ضد الأكثر حرماناً من اليهود بدلا أن تكون ضدهم. أظهرت انتخابات 1936 للبرلمان الفرنسي وهي الأخيرة قبل سقوطه، بالفعل أن الاتجاه اليميني في الجزائر كان أقوى بكثير مما كان عليه في فرنسا. على الرغم من أن الجمهوريين احتفظوا بالأغلبية. لكن هذه الأغلبية تحققت أساسا بسبب أصوات اليهود وعدد من موظفي الخدمة المدنية، الذين أطاحت بهم فيما بعد حكومة **فيشي**. ومع ذلك، ينبغي أن نُذّكر أن تسميات الأحزاب قبل الحرب لم تعد تعكس سياسية الولاء الحقيقية للمرشحين وتعاطفهم مع **هتلر**. و يمكن العثور على المُرشح الذي أصبح فيما زميل FAUREبعد عميلا، في جميع الأحزاب، من اليمين إلى اليسار (حيث كان **لافال** اشتراكي-راديكالي، وكان **فوري** سابق **لبلوم**.). نتفاجئ بعد معرفة أنه على الرغم من العشرة النواب الجزائريين المنتخبين في عام 1936 واحد فقط ينتمي بصراحة لحزب ضد- جمهوري، لم يوجد أكثر من نائبين احتجا على قرار **فيشي**. وهما ينتميان الى حزبين صغيرين من الوسط.

هناك في الجزائر، في الوقت الحاضر، من أصل مجموع السكان البالغ 7234084 ، 987252 أوروبي، منهم 853209 كانوا مواطنين فرنسيين. من بين هذه الأخيرة، يوجد حوالي 100000 يهودي (منذ الفصل بين الكنيسة والدولة، لا يوجد إحصاء مُتوفر، خاص بالبلدان الفرنسية) الآن اليهود، حرموا من مواطنتهم، عادوا إلى وضع السكان الأصليين: بعدما كانوا قد أصبحوا رعايا فرنسيين. يخضع المسلمون اليوم للقوانين الفرنسية والقضاء الفرنسي في جميع المسائل الأخرى التي لا تغطيها أحوالهم الشخصية (الزواج والطلاق، البلوغ والقصور والميراث والسلطة الأبوية)، التي تكون الأسبقية فيها للقوانين الإسلامية. كرعايا فرنسين(أهالي)، تتمتع بنفس الحقوق المدنية للمواطنين الفرنسيين، وبالتالي، منذ عام 1864 وعلى الرغم من الأحوال الشخصية، يمكن أن يصبح الآهالي محامين، ويمارسون هذه المهنة في ظل الظروف نفسها، كما هو الحال في فرنسا. وقد يُمثلون الأهالي أو المواطنين الفرنسيين (على الرغم من تطبيق قوانين مدنية

مختلفة)، و قد يرافعون أمام أيّ محكمة قانونية في الجزائر، سواء مسلمة أو فرنسية "إنه لشرف للمحامي الترافع في جميع المحاكم". ولكن النظام الإداري الجزائري يعطي السكان الأصليين تمثيلا ضئيلاً جدا في الهيئات السياسية المهمّة في البلد ويحرمهم من بعض الحقوق، على سبيل المثال، صوت في مصلحة الضرائب.

موقف اليهود في هذا الخصوص سيكون أكثر سوءً ، فلن تعاد إليهم المقاعد التي اكتسبوها سابقا في المجالس العامّة. التي حرمتهم منها مُسبقاً قوانين **فيشي** ، والتي كانوا قد عينوا أو انتخبوا إليها كمواطنين فرنسيين وليسوا كرعايا من الآهالي. وهكذا، في شأن الضرائب، على سبيل المثال، عليهم أن يعتمدوا اعتمادا كليا على هيئة حكومية فحسب، بل إنها لا يمكن لها تمثيلهم ولكن في واقع الأمر سوف يثبت أنها معادية لمصالحهم. وأعلن الجنرال جيرو مسبقا أنه لا يتوقع إجراء انتخابات جديدة. من الناحية النظرية، فإنّ اليهود، مثل بقية الرعايا ، بإمكانهم التقدم بطلب للحصول التجنيس بشكل فردي. لكن عمليا، ومع ذلك، سوف تكون طلباتهم مستحيلة من قبل إدارة هي أكثر معاداة لليهود من المواطنين المحليين. هذه الإدارة التي عرقلت تجنيس الأهالي خلال سبعين سنة الماضية. نظريا، فإن إلغاء مرسوم كريميو ليس لديه إلا القليل من التأثير على الحياة الاقتصادية العامة لليهود. في الواقع فإن الإعاقة الحقيقية الوحيدة- التصريح اللازم لدخول فرنسا، والتي كان نادرا ما تمنح للأهالي، خلال السنوات الأخيرة – لا تلعب دورا في هذا الوقت. عمليا فإن إلغاء مرسوم **كريميو** يعني أن اليهود لن يكون لهم تمثيل على الإطلاق في الهيئات السياسية المختلفة في البلاد، وأنهم سيكونون في وضع أسوأ من المسلمين: و لن يحصلوا على تمثيل على الإطلاق!

منذ ذلك الوقت، لم يكن لليهود أحوال شخصية، ولكنهم كانوا خاضعين كلية للقانون الفرنسي، وكانوا مواطنين فرنسيين، لا عن طريق الامتيازات ولكن عن طريق الحقوق. و إلغاء الجنرال **جيرو** لمرسوم **كريميو** يدخل إلى الجزائر معيار جديد للحصول على الجنسية الفرنسية، ويخلق التمييز بين الأهالي والمواطنين، وهو في تناقض صارخ مع جميع القوانين الفرنسية، ومع جميع المؤسسات الفرنسية ومع كل السياسة الاستعمارية الفرنسية. هذا التمييز، كما يبدو، يتخلى عن ما يُمثل جوهر القانون الفرنسي، اللغة والحضارة، لا يُمكن أن يكون له أساس آخر غير الأصل العرقي.

إذ قام الجينرال جيرو- بدلا من إلغاء مرسوم **كريميو**- بتوسيع الجنسية الفرنسية لجميع الأهالي الذين يبدون استعداداً لقبول القانون المدني الفرنسيّ، والتخلي عن الأحوال الشخصية (كما هو مقترح من قبل Culttoli في 1935)، ربما كان مشكوكا في الأمر، في ظل الظروف الراهنة ان يكون لديه أي حق قانوني لإجراء مثل هذا التغيير الدستوري. كان عليه على الأقل، أن يتصرف وفقا للمعايير و السياسات الاستعمارية الفرنسية التقليدية. وكان قد وضع حيز تنفيذ القانون الذي نوقش مرارا وتكراراً أمام البرلمان. مع أنّ إمكانية إلغاء مرسوم **كريميو**، ، لم يتم طرحها في البرلمان منذ أكثر من أربعين عاما.

يدّعي الجنرال **جيرو** أن يكون سبب إبطال مرسوم **كريميو** التفاوت بين الأهالي، وإعطاؤه مكانة متميزة لليهود. في الواقع، إنه عمل وكيلا لأولئك المستعمرين الفرنسيين الذين أرادوا دائما أن يجمعوا تحت "ديكتاتوريتهم" الجزء الوحيد من سكان الجزائر الذي هرب، لحد تلك الفترة من حكمهم التعسفي والأناني. وبعبارة أخرى، لقد استغل المعمرون الفرنسيون، هزيمة فرنسا و-تحرُرهم من أيّ رقابة من قبل الوطن -الأم من أجل إدخال تدابير في الجزائر ، لم يكونوا قادرين على تمريرها من خلال القنوات القانونية.

البيبليوغرافيا

I. المصادر: نصوص آنا آرنت

- **آثار آنا آرنت بالانجليزية:**

1. ARENDT Hannah, The promise of politics, New-York, Schocken books, edited by routlege taylor and françis group, 2005.
2. ARENDT Hannah, Rahel Varhagen, The life of a Jewiss, The John Hopkins university Press, Baltimore and London, 1997.
3. ARENDT Hannah, Reflections on literature and culture, edited with an introduction by Susannah young- ah Goltlieb , stanford University press, California, 2000.

- **آثار آنّا آرنت باللغة الفرنسية:**

4. ARENDT Hannah, *Du mensonge à la violence* (essais de politique contemporaine), Paris, Calmann-Lévy, 1972.
5. ARENDT Hannah, *Qu'est ce que la politique*, Paris, le seuil, 1995.
6. ARENDT Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
7. ARENDT Hannah, *Vies politiques*, traduit par Eric Adda et aléa., Paris, Gallimard,1974.
8. ARENDT Hannah*, Essai sur la révolution*, traduit par Michel Chrestien, Paris, Gallimard, 1967.
9. ARENDT Hannah, *Les origines du totalitarisme suivi de Eichmann à Jérusalem, Paris,* Gallimard, 2002.
10. ARENDT Hannah, *Penser l'événement*, traduit sous la direction de Claude Habib. Paris, Belin, 1989.
11. ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, traduit par Patrick Lévy, Paris, Gallimard,1972.
12. ARENDT Hannah, *Considerations Morales*, Paris, Rivages Poche,1971.
13. ARENDT Hannah, *Le concept d'amour chez Augustin,* traduit par Anne-Sophie Astrup, Paris, Payot et Rivages,1999.
14. ARENDT Hannah, Juger(Sur la philosophie politique de Kant), traduit par Myriam Revault D'allonnes, Paris, Seuil, 1999.
15. ARENDT Hannah, La vie de l'esprit 1, la Pensée, traduit par Lucienne Lotringer, Paris , PUF,1981.
16. ARENDT Hannah, La vie de l'esprit 2, Le vouloir, traduit par Lucienne Lotringer, Paris, PUF,1983.

17. ARENDT Hannah, la tradition cachée, le juif comme paria, traduit de l'allemand et de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, 1993,
18. ARENDT Hannah , Du mensonge à la violence, Paris, calmann-levy, 1972,.
19. ARENDT Hannah et JASPERS Karl, La philosophie n'est pas tout à fait innocente, Paris, petite bibliothèque Payot, 2006.
20. ARENDT Hannah et HEIDEGGER martin, Lettres et autres documents 1925-1975, Traduction par Pascal David, Paris, Gallimard.2001.
21. ARENDT Hannah, Correspondences Hannah Arendt et Mary Mc Carty (1949-1975), Françoise Adelstain, Paris, Stock, 2009.
22. ARENDT Hannah, *édifier un monde*. traduit de l'allemand et de l'anglais par Mira Köller et Dominique Séglard, Paris, Seuil, 2007.

- **آثار آنّا آرنت باللغة العربية:**

1. آرنت حنة، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب، بيروت، المُنظمة العربية للترجمة، 2008.
2. آرنت حنة، **في العنف**، ترجمة ابراهيم العريس،بيروت، دار الساقي، 1996.
3. آرنت حنة، **أصول التوتاليتارية**، ترجمة أنطوان أبو زيد، بيروت، دار الساقي،1993

- **مقالات، دروس وأفلام آنّا آرنت**

- ARENDT Hannah, Why was Cremieux decree abrogated, Contemporary Jewish Record, avril 1943, in Arendt archives at Oldenburg.

- ARENDT Hannah, The story of Algiers and abrogation of the Cremieux Law, 18 mars 1943, Contemporary Jewish record.
- ARENDT Hannah, Charlie Chaplin : Le suspect, article posthume paru dans Die Verbogene tradition, acht Essays, Suhrkamp, Taschenbuch, 1976, p.59-62. In Esprit n°6, juin 1980.

- ARENDT, Hannah, seule demeure la langue maternelle, 1976, p.59-62. In Esprit n°6, juin 1980.

- Enregistrement télévisé du procès de Eichmann en cd, Documentaire écrit par Michaël Prazan et Annette Wieviorka ,Réalisation : Michaël Prazan Production : Kuiv Productions, 2011. Ce documentaire retrace toute l'histoire du procès Eichmann, depuis la capture d'Adolf Eichmann jusqu'à sa condamnation à mort. Le film met en lumière le poids historique des témoignages, le retentissement médiatique international du procès et le positionnement des intellectuels de tous les continents autour du personnage d'Eichmann, de son rôle, de ses responsabilités. Durée 2h50.

-Entretien télévisé de Hannah Arendt avec Günter Graus, diffusé sur la seconde chaine de télévision allemande, le 28 octobre 1964, dans le cadre de la série « Zur Person ». le texte de cet entretien a paru pour la première fois dans le livre de Günter Gaus : Zur Person. Durée 1h55.

II. المراجع باللغة الفرنسية والانجليزية:

1. ABENSOUR , Miguel, *Pour une philosophie politique critique*, Paris, sens et tonka, 2009. 400 pages.
2. AMIEL , ANNE, Hannah Arendt, politique et evenement, Paris, puf, 1998.
3. ADLER Laure, *Dans les pas de Hannah Arendt*, Paris, Gallimard, 2005, 550pages.
4. ANSKY Michel, Les juifs d'Algérie du décret Crémieux à la libération, Paris, éditions du centre, 1950, 280 pages.
5. ARISTOTE, Politique, Paris, Gallimard,1993, 420 pages.
6. ARNO Munster, *Hannah Arendt contre Marx*, (réflexions sur une anthropologie philosophique du politique), Paris, Hermann, 2008,
7. COLLIN Françoise*, L'homme est-il devenu superflu*, Hannah Arendt, Paris, Odile Jacob, 1999.
8. ETURGER Elizabieto, Hannah Arendt/Martin Heidegger, London, Yale University Press, London,1995.
9. FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres , cours au collège de France (1982-1983)*, Paris, Gallimard, 2008.

10. HADOT Pierre, Qu'est ce que la philosophie antique, Paris, Gallimard, 1995,
11. HARBI Mohamed et aléas, Algérie- France- Islam, actes du colloque organisé par le Centre français de l'université de Fribourg en **BR** le 27-28 octobre 1999, Paris, L'harmattan, 1999,
12. HEGEL, principes de philosophie du droit, Gallimard, 1940.
13. HEIDEGGER Martin, *Question2*, traduit par jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1959.
14. HEIDEGGER Martin, *Questions 4*, traduit par jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1976.
15. HUSSERL Edmund, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Paris, Gallimard, 1976.
16. KANT Emmanuel, Observations sur le sentiment du beau et du sublime, Paris, Vrin, 1980.
17. LEFORT Claude, Essais sur le politique XIX-XX siècles, Paris, seuil, 1986.
18. LUCCIONI Jean, *La pensée politique de Platon*, Paris, PUF, 1959.
19. MARX Karl, La question juive, *Un document produit en version numérique par Jean-Marie Trambley,* http://pages.infinit.net/sociojmt, Paris, La fabrique,2006.
20. MSELATI Henri, *Les juifs d'Algérie sous le régime de Vichy*, Paris, l'Harmattan, 1999.
21. PLATON, *Phèdre*, traduit par Léon Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926.
22. RANCIERE Jacques, Aux bords du politique, Paris, Gallimard, 1998.
23. RANCIERE Jacques, *La Mésentente, Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
24. RANCIERE Jacques, la leçon d'Althusser, Paris, Gallimard,1974.
25. RICOEUR Paul, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
26. ROVIELO Anne-Marie*, Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Paris, Oussia, 1987.
27. SARTRE Jean-Paul, Réflexion sur la question juive, Paris, Gallimard, 1954.
28. SPINOZA, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1954.
29. TASSIN Etienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.
30. WEIL Eric, Problèmes Kantiens. 2ème édition, Paris, J.Vrin, 1990.

31. WEIL Eric, Philosophie politique, Paris, J.Vrin, 1971,
32. WIDMAIER Carole, Fin de la philosophie politique, Hannah Arendt contre Leo Strauss, Paris, CNRS édition, 2012.
33. ABENSOUR et autres, Actes du Colloque Hannah Arendt organisé du 14-16 avril 1988 , à l'initiative du collège international de philosophie , *Politique et pensée*, Paris, Payot, 2004.
34. GRUNUNBERG Antonia et Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe Université Ouvrière de Genève, Hannah Arendt, les sans-Etat et le « droit d'avoir des droits », vol 1 , Paris, L'harmattan, 1998.
35. GRUNUNBERG Antonia et Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe Université Ouvrière de Genève, Hannah Arendt, la « banalité du mal comme mal politique », », vol 2 , Paris, L'harmattan, 1998.

III. المراجع باللغة العربية:

- أفلاطون، محاورة فيدون في خلود النفس، ترجة عزت القرني، بيروت، دار النهضة العربية، القاهرة،1937.
- هيدغر مارتن، ، كتابات أساسية، ما الميتافيزيقا؟، بيروت، ترجمة إسماعيل المصدق، 2003.
- هيدغر مارتن: التقنية-الحقيقة-الوجود، ترجمة محمد سيبلا، المركز الثقافي العربي،1995

الفهرست

المقدمة العامة **1**

البيوغرافيا الفيلسوفة والثعلب **12**

الفصل الأول: مخارج آنّا آرنت

المخرج الأول: من التهوُّد نحو الانتماء اليهودي. **27**

- **تمهيد.** **27**

1. البيوغرافيا من أجل الفكر . 28

- فكر البيوس 29
- رحيل فانهجن والوجود اليهودي. 32

2. الوجود اليهودي ومعاداة-السامية. 37

- معاداة-السامية في اوربا 37
- معاداة-السامية في الجزائر 42

المخرج الثاني: من الفلسفة إلى السياسة **51**

- تمهيد 51

1. "سبب وجود السياسة": الحرية 52
2. السيادة تنازل عن الحرية. 58
3. الفيتا- أكتيفا والعالم. 71

الفلسفة والزون-بولتكن. 74

الفعل: يبدأ ويبدو. 77

الفصل الثاني: إنتاج العالم **82**

المذهب الأول: العالم أثناء الأزمنة الظلماء **82**

1. علاقة الفكر بالعالم. 82

- الأزمنة الظلماء. 83
- حب العالم من السياسة. 85
- العلاقة بين الفكر والفعل. 90
- العالم يُلغي التعاطف. 92

2. العالم في النظرية السياسية الآرندتية. 95
- من الوجود إلى الوجود-المشترك. 95
- فضاء الظهور. 98

اللا-علم immonde 100
- المُواطنة والمسؤولية الجماعية. 102

المذهب الثاني: الالتزام أثناء الازمنة الظلماء **109**
- والتر بن يامين. 109
- الصهيونية وضد الصهيونية 112
- الالتزام خيانة للفكر. 114
- فلسطين قمر اليهود. 118

الفصل الثالث: تفكير مانحن بصدد فعله **125**

المذهب الأول: سياسة الفكر بين الفهم والحكم. **126**

1.سياسة الفكر 127
- ماذا يحدث عندما نُفكر؟ 127
- لماذا تفشل الفلسفة السياسية؟ 131
- المفكر المتسكع والفيلسوف. 134
- "الحدثي" والمفهوم . 137
- الفكر الكثيف . 140

2.نفكر ما نحن بصدد فعله. 143
- الحكم. 148
- الفهم. 150

المذهب الثاني: الحقيقة والحدث. **155**
- آيشمان: السفاح-الموظّف. 155
- الرأي والحقيقة. 157
- حقيقة الحدث والحقيقة. 160
- الحالة العمومية للحقيقة. 162
- فشل الحقيقة الفلسفية. 165

الفصل الرابع: إمكانية الفلسفة السياسية. **169**
المذهب الأول: مصادر فلسفية للسياسية. **170**
1. أفلاطون: بداية أو نهاية الفلسفة السياسية. 170
- "المأدبة": استحالة الفيلسوف الحاكم. 172
- "فيدون": الصراع بين الفكر والحس العام. 176
2. كانط: السياسة كمشكل فلسفي. 179
- العودة إلى الجسد. 180
- العودة إلى الشعب. 183
- فلسفة سياسية ام فلسفة التاريخ. 185
3. فشل البداية الثانية. 189
- فشل الفلسفة كبديل للسياسة. 189
- الفكر السياسي بين الماضي والمستقبل. 192
المذهب الثاني: ماذا تُحدث آرنت عندما تُفكّر؟ **195**
1. الفكر السياسي كتمرين. 195
- المفهوم البطولي للسياسة. 197
- الفينومينولوجيا السياسية 200
2. هيدغر من اجل تحية الفلسفة. 200
- **الخاتمة** 209
مُلحق: نص آنا آرنت لماذا تم إلغاء مرسوم كريميو؟ **212**
البيبليوغرافيا. **226**
الفهرست **232**

ملخص

السؤال الرئيس لهذه الأطروحة هو: كيف يمكن تصنيف فكر الفيلسوفة آنا أرنت داخل تاريخ الفلسفة؟ هل هي فيلسوفة أم منظرة سياسية ؟ وما هي الحدود الفاصلة في فكرها بين ماهو فلسفي وما هولا-فلسفي؟

من خلال تنقلات **آرنت** داخل الفلسفة السياسة ومحاولتها لتجاوز الرؤية الفلسفية للسياسة، حاولت ان تدعو إلى خلاص السياسة، إلى تصفيتها من الميراث الفلسفي. بعد ذلك أي في المرحلة التي بدأت سنة 1962 من خلال كتاب "محاكمة آيشمان" ثم نصوص "حياة الفكر". نجد العودة إلى طرح الانوار في استعمال التفكير في شيء كانت قد سمته ما فوق-السياسي. من خلال قرائتها لكل من **سبينوزا، لسينغ** و**كانط** ومن خلال دعوتها إلى تكوين "رأي ذا نوعية" و المطالبة بانتشار "الحالة العمومية للحقيقة".

الكلمات المفتاحية:

حنة آرنت؛ الصهيونية؛ التهود؛ الثورة؛ فلسطين؛ إسرائيل؛ العالم؛ الحدث؛ الفلسفة السياسية؛ الفينومينولوجيا؛ هيدغر.

نوقشت يوم 16 ديسمبر 2013