



جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة

لـ نيل شهادة الدكتوراه
في الفلسفة

بنية السلطة في الفلسفة السياسية المعاصرة
وعلاقتها بالقيم الشمولية حنا أرنت أنموذجا

من اعداد الطالبة
مسهل فاطمة

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
بريـاح مختار	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
بوشيبة محمد	أستاذ التعليم العالي	مشرفا	جامعة وهران 2
الزـاير أبو الديهاج	أستاذ محاضر "أ"	مناقشا	جامعة وهران 2
بن جدية محمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم
بوبكر الجيلالي	أستاذ محاضر "أ"	مناقشا	جامعة الشلف
عطار أحمد	أستاذ محاضر "أ"	مناقشا	جامعة تلمسان

الموسم الجامعي
2016/2015

الإهداء

الى عائلتي والديّ العزيزين ، وإخوتي : يوسف ، سميرة ، أمين ، عبد القادر .

الى زوجي حاوي قادة .

مقدمة

مقدمة :

تُعدّ حنا أرنت Hannah Arendt أحد أعلام الفكر الفلسفي والسياسي الحديث ،يقول "أرنست غالتر" : " إن حياة هذه الفيلسوفة الألمانية تجسيد لحملة الحياة الفكرية والسياسية لعدة قرون أوروبية ،فقد ولدت وعاشت هذه الرائدة في عصر إنتقالي مضطرب ،عصر الثورات العمالية والثورة البلشفية الروسية والحرب العالمية الأولى ،وتهافت الأنظمة الليبرالية البرلمانية وصعود النازية في أوروبا والستالينية في روسيا ،وصعود هتلر الى سلطة عام 1933 في ألمانيا " .

كل هذه الظروف أعدت لنا مفكرة حرة ، مُتجاوزة كل قيود وتقاليد التفكير ،مفكرة وفيلسوفة شعارها الحرية ،هدفها إعادة بناء إنسانية الإنسان ،جرأتها هي أساس إعتدالها وموضوعيتها كثيرا ما رددت "أرنست" مقولة أعجبتها ل"ألكسيس توكفيل" هي: "العالم الجديد يحتاج الى سياسة جديدة" ،هذه المقولة توحى الى فلسفة الحياة عند "أرنست" ،فهى من جهة تريد عالماً جديداً مُغايراً للواقع الذي عرفته طيلة نصف قرن ،إبتداءً مما عاشته وعياشته طيلة مشوارها الفكري،من معادة للسامية والعنصرية بألمانيا ،من مطاردة وتصفية وتطهير عرقي،وما لاحظته من تغيرات في عالم العلاقات الدولية ،وما جدسته الإمبريالية داخل وخارج أوروبا وما تولد عنها من نظام توتاليتاري داخل أوروبا ،على إثر كل هذا أرادت "أرنست" عالماً جديداً إن ما نسجته هذه الفيلسوفة والمفكرة من أفكار وتصورات فلسفية وسياسية في بناءها لنسقتها إنطلاقاً من إنتقادها للذاتوية الأنوارية ،وهذا بإرتكازها الجذري على قدرة الإنسان بتغلبه على الجهل بواسطة العلم ،وعلى الطبيعة بواسطة التقنية ،وعلى مشاكل المجتمع بالفردانية والإستقلال الذاتي ،إن إنسياق الإنسان وراء إرادة السيطرة والسلطة ،جردت الإنسان من إنسانيته ،فالنزعة الذاتية الحديثة إرتكزت على إنسانية جافة فارغة ومجردة ،هو ما أغرق الذات في الإنغلاق على نفسها، وأدى الى عدم التميز بين الفعل بمعناه الإنساني والفعل بمعناه التقني أي كصناعة (كآلة) وجعل العقل يسقط في نزعة أدائية .

لتحديد الملامح العامة لفكر أرنت في السياسة تواجهنا (العديد من الصعوبات وهذه الأخيرة في نفس الوقت خصائص فكر أرنت ،كون ببيوغرافيا "أرنست" مُتنوعة ومُتشعبة للغاية ولا

نجدها في كتاب يشمل كل مقولات وأسس تصورها للسياسة، لكن هناك مؤلفات أساسية ومهمة مثل "وضعية الإنسان المعاصر" تبين من خلاله أشكال الإستلاب المعاصر في الأنماط المتعددية للفعالية الإنسانية، وكتابها "أزمة الثقافة" يضمّ عدّة مقالات أساسية ومُتنوعة في السياسة والحرية والتاريخ، بالإضافة إلى أهم وأشهر كتاب هو "أسس التوتاليتارية" كدراسة جذرية لظاهرة التوتاليتارية في القرن العشرين، إلى جانب مؤلفات أخرى مهمة تحكّمها غاية أساسية وجوهرية تتمثل في إعادة الإعتبار للسياسة كممارسة للحرية في المجال العمومي تساءلت "أرنت": كيف يمكن تحقيق عالمًا جديدًا؟ مُحصنًا ضد كل التجاوزات التي عايشتها وعانت منها الدول الأوروبية (في ظل النظام التوتاليتاري)، لكن كيف السبيل إلى ذلك؟ هل يمكن إعادة التجربة اليونانية عندما أسسوا المدينة polis أو التجربة الرومانية عندما أسسوا الجمهورية Respublica؟

"أرنت" مدركة أن هذه التجارب لا يمكن إعادتها، وكلّما تتساءل وتقول: بعد أن تغلب الإنسان على المشاكل التي لها علاقة بالمطالب الحيوية، يطرح هنا سؤال ما العمل؟ والجواب عند "أرنت": هو أن نبني عالمًا نكون فيه أحرارًا في الفعل في العالم، وأحرارًا في التفكير أي تفكير الحدث، وهذا هو مناط السياسة، لذلك تريد "أرنت" سياسة جديدة خالية من كل تسلط تتكفل وتحتوي الوضع الجديد للإنسان.

الإشكالية :

إن المكانة الشائكة التي يحتلها الفكر الأرنتي في تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة يجعل من تصنيف هذه المفكرة من الأمور الصعبة والمتعسرة، نوّد الإشارة إلى أنه كان يمكن أن تعتبر "أرنت" مجرد محللة و شاهدة على الأوضاع الإجتماعية والسياسية التي سادت في أوروبا في النصف الأول من القرن العشرين، كما لا يمكن تصنيفها في أي إتجاه سياسي لأن نادرًا ما تُدرس بأقسام العلوم السياسية لإعتبارها فيلسوفة، كما أقصيت مطولاً من مناهج الفلسفة السياسية بإعتبارها مُنظرة سياسية، كما لا يمكن تصنيفها إلى أي مدرسة فلسفية، لكن ما كتبتة عن "معاداة السامية" و"ظاهرة التوتاليتارية" قد جلب لها عدد كبير من المفكرين، بل تعتبر التحليلات الأرنتية هي المفجرة للحملة التي كانت ضد التوتاليتارية والتشنيع بها، لكن ومن

الناحية الأكاديمية أظهرت "أرنت" براعة في إستعمال الكثير من المقولات الفلسفية وإعادة توظيفها بما يتناسب بالأغراض التي حددتها ،مما جعل البعض يُصنفها ضمن الفلاسفة (بالرغم من رفضها لذلك)،بل أكثر من ذلك حصلت على الإعتراف والشهادة من طرف أكبر المفكرين و الفلاسفة على جدارتها الفكرية أمثال "بول ريكور" و"ريمون آرون"... إلخ "أرنت" تتحدث عن التحول الذي جرى في حياته أي من القدر الشخصي الى القدر الفكري هي أيضاً تُريد إسقاط هذا التحول من الوضع السيء الذي عاشته أوروبا من عنصرية وتوليتاريا نحو عالم أفضل ،بحثت عن حل للإنسان المعاصر،وذلك بإقتراح سياسية جديدة نحو عالم يُعاد الإعتبار فيه لمكانة السياسة في حياتهم وممارساتهم ،وعليه وعلى إثر كل ماسبق نعرض إشكالية هذا البحث الموسومة ب : **بنية السلطة في الفلسفة السياسية المعاصرة وعلاقتها بالقيم الشمولية "حنا أرنت" نموذجاً .**

إن هذا البحث يُمثل محاولة لتوضيح نقطة مهمة لفهم فكر "أرنت" الجامع بين ثلاث أقطاب رئيسية وهي : الفلسفة ، السياسة والإنسان أو الوجود الإنساني .

فمن خلال موضوع الرسالة نحاول تسليط الضوء على :

- تفكير السياسي *Penser la politique* من وجهة أرنت .

- وتفكير الفلسفة *Penser la philosophie* .

تتناول هذه الرسالة بنية السلطة وأهم تجلياتها وأوجهها التي تؤول نحو النظام التوتاليتاري فبنية السلطة منذ العصر اليوناني وصولاً الى العصر المعاصر إلا ونجد لها مرجعية (دينية إيديولوجيا ،تاريخية إحياء لسلطة ما ... إلخ) أي تحمل بين طياتها جزء لامنطوق في تلك السلطة عبر التاريخ يؤول نحو الحكم المطلق ألا وهو النظام التوتاليتاري أو الشمولي أونحو المبادئ والقيم الشمولية .

إن الموضوع الرئيس لهذه الرسالة هو الكشف عن طبيعة النظام التوتاليتاري كنموذج للحكم المطلق المتسلط ، وهذا بمعرفة الأسباب الكامنة وراء ظهور التوتاليتارية هذا من جهة ؟ وهل يُعد ظهور التوتاليتارية في المجتمعات الغربية طفرة إستثنائية بحكم الصدفة بعيداً عن أسس

ومبادئ هذه المجتمعات ؟ أي لا علاقة لها بطبيعة حضارة المجتمعات الغربية أو بالتحديد الإنسان الغربي (أي ولدت في رحم الغرب ومن صنع الرجل أو الإنسان الغربي) .

باختصار هل التوتاليتارية هي مشكلة الإنسان بشكل عام ؟، أي البنية الثقافية للمجتمع بأكمله وليست مشكلة نظام حكم تزعمه قائد مُتهور ذو ذكاء و دهاء لفترة محدودة .

بعد ستين سنة من ظهور التوتاليتارية ، هل أساليبها زالت بزوال الأنظمة التي روجت لها ومثلتها ؟ أم أنها مستمرة لفترة مابعد النظام التوتاليتاري .

حاولنا من خلال هذا الموضوع تسليط الضوء على معرفة الأسباب التي ركزت عليها "أرنت" كعوامل أساسية وكركانز فاعلة في ظهور النظام التوتاليتاري أو الشمولي ، وهذه الأسباب يمكن أن توجد في أنظمة أخرى ، حتى الديمقراطية منها ، وهل العوامل التوتاليتارية زالت بزوال الأنظمة التوتاليتارية ؟ أم مبادئها بقيت مضمرة كلما أتاحت لها الفرصة ظهرت وبرزت من جديد و بالتالي بقيت آثارها و مبادئها المستتيرة في التوجهات السياسية المعاصرة مثل النظام الدولي الجديد "العولمة" .

وفي المقابل سلطت "أرنت" الضوء على مشاكل الإنسان المعاصر ، وحاولت صياغة وتحديد هذه المشاكل ، وأرجعت هذه المشاكل الى الحقل السياسي بالدرجة الأولى ، كما ترى أن هذه المشاكل يمكن حلها والتخلص منها وذلك من خلال إعادة الإعتبار للميدان والحقل السياسي .

وفي الأخير هل يمكن إعتبار هذه المشاكل الخاصة بالإنسان المعاصر ، مازالت مستمرة في الوقت الحالي ، في ظل التنشجات السياسية الدولية المعاشة من جهة ، والثورات العربية (من ربيع عربي) وظهور الطوائف والجماعات السياسية المتطرفة تحت غطاء ديني إسلامي (كجماعة داعش في سوريا والعراق وليبيا والتدخل الأمريكي بحجة محاربة الإرهاب وحقوق الإنسان ... إلخ) ، وبالتالي هل الفراغ الروحي والديني الذي يعاني منه الإنسان المعاصر هو سبب ظهور هذه الصراعات والتنشجات السياسية الدولية .

إن ما يميز فكر أرنت هو مؤلفها الشهير "جذور التوتاليتارية" أو "أسس التوتاليتارية" لذا سلطت الضوء على أهم الأسس والركائز والمبادئ والأوليات للنظام التوتاليتاري بالإضافة الى كتابها "أسس التوتاليتارية" هناك دراسة أخرى لا تقل أهمية عنه هو كتابها "مسألة الإنسان المعاصر" هو عبارة عن حلول لما خلفته التوتاليتارية كنظام من خلاله رفضت العالم القديم (أسس التوتاليتارية) ،ومسألة الإنسان المعاصر كإنطلاقة جديدة ،كرؤية مليئة بالأمل وحب الحياة المنبثق من الدمار والخراب التوتاليتاري ،في طياته يحمل عالم جديد تسوده الحرية والعدل والإنسانية من خلاله يتم حفظ كرامة الإنسان ويتم العودة الى إنسانية الإنسان .

إن ما يميز "أرنت" قولها "تحول القدر الشخصي الى قدر فكري" ، فهي فيلسوفة ومفكرة وصحفية ،متعددت الإلتماءات يهودية الأصل ،ثقافتها ودراساتها ألمانية تعلمت على يد أستاذها هيدغر ،هوسرل ،كارل ياسبرز ...إلخ ، أمريكية الجنسية واللغة والكتابة بالرغم من الخليط الذي عاشته "أرنت" فهل إستطاعت أن تنظر الى الإنسان بموضوعية وإعتدال وحيادية ؟

هل إستطاعت أن تكون مخلصه لشعبها و يهوديتها من جهة ووفائها للوطن الذي نشأت فيه وتعلمت على أرضه ،وللأساتذة اللذين تعلمت على أيديهم التفكير والتحليل ،وإمتنانها للدولة التي إحتضنتها ومنحتها الأمن والأمان والإستقرار والأمل في الحياة ،وحب العالم لتنظر الى الإنسان بنظرة إيجابية ،وتطرح مشاكله وهمومه بطريقة موضوعية وعقلانية من جهة أخرى.

حاولت "أرنت" أن تعطي للسياسة بُعدًا مُغايرًا لما كانت عليه ، فالسياسة (السلطة) كانت سبب دمار الإنسان والإنسانية (هذا ماحدث في المجتمعات التوتاليتارية)، وكيف تكون روح الممارسة السياسية في القرن العشرين كإعادة تأسيس وبناء الإنسان بصفة خاصة والوطن والمجتمع بصفة عامة ،فهي جمعت بين التفكير (الفلسفة) والحدث (السياسة) أو العالم وهذا بقولها بإمكانية قيام فلسفة سياسية ، تجمع فيها بين المواطنة السليمة الخالية من كل إيديولوجيا هدامة ،معتمدة في ذلك على تربية فلسفية خالصة (معتمدة على التفكير أو نشاط الفكر).

هيكلية البحث :

شملت الدراسة أربع فصول رعيها فيها تطور الخط الفكري لأرنت ففى : **الفصل الأول** : تناولنا جنيالوجيا وكرونولوجيا السلطة وهذا الفصل قسم الى مبحثين : **المبحث الأول** : **جنيالوجيا السلطة** أي تعريف السلطة لغة وإصطلاحاً وفلسفياً أما **المبحث الثاني** : تناولنا فيه أهم المرجعيات الكبرى لمفهوم السلطة بداية باليونان وصولاً الى العصر المعاصر (السلطة عند بيار بورديو)، بإعتبار السلطة هي محرك السياسة والمجتمع والتاريخ بصفة عامة فالمرجعيات والتأويلات التي أخذتها السلطة ماهي إلا أوجهً للسلطة الشمولية، فهي حاملة لبذور التوتاليتارية فكلما هُيئت لها الأرضية أدت الى ظهورها، وأهم المرجعيات التي عرفها تاريخ السلطة (عالم المثل عند أفلاطون ومدينة الله عند الفارابي، عودة المسيح عند الأوروبيين عودة المهدي المنتظر عند الشيعة، مفهوم الديمقراطية والسلطة عند روسو، السلطة الكاريزمية عند فيبر وصولاً الى السلطة الرمزية عند بورديو) .

الفصل الثاني : هو بعنوان السلطة التوتاليتارية أو الشمولية ، **المبحث الأول** : يتناول مفهوم التوتاليتارية وأبعادها ، **المبحث الثاني** : يتناول الأرضية المعرفية لأرنت ، والسلطة الشمولية وتحطيمها لبنى المجتمع والحركات التوتاليتارية وفي الأخير إيديولوجيا و إرهاب .

الفصل الثالث : معنون بالتحليلات المعاصرة للنظام التوتاليتاري ويشمل مبحثين هما : **المبحث الأول** : العنف عند أرنت كنتيجة للسلطة التوتاليتارية وأهم إنتقاد وجه لأرنت من طرف "إيراك فوجلان"، **المبحث الثاني** : إستمرار النظام التوتاليتاري (علاقة التوتاليتارية بالديمقراطية ، وعلاقة التوتاليتارية بالعولمة) .

الفصل الرابع : معنون **بالحل في العودة الى الإنسان** ويشمل مبحثين : **المبحث الأول** : أشكال النشاط الإنساني (العمل ، الحرفة ، الفعل السياسي والعلاقة بينهم) و **المبحث الثاني** : إمكانية فلسفة سياسية تجمع بين المواطنة السلمية الخالية من كل إيديولوجيا ترتكز على تربية فلسفية خالصة وهذا من خلال احلال التفكير في السياسة .

خاتمة : عبارة عن حوصلة حول فكر أرنت .

منهج الدراسة :

المنهج المتبع في دراسة هذا البحث هو المنهج التحليلي الإستنباطي ،نظرًا طبيعة الموضوع التي فرضت علينا ذلك،طرحنا أفكار "أرنت" المتعلقة (بمعاداة السامية،الإمبريالية والتوتاليتارية و حياة العمل و الفكر ...إلخ)،لكن حاولنا الإستنباط من خلال الرجوع الى بعض آراء الفلاسفة في التوتاليتارية ،وحاولنا أن نفكر من خلال الحدث .

أسباب إختيار الموضوع :

- 1- قلة وندرة الدراسات عن "أرنت" باللغة العربية (كمراجع) ، حسب بحثي وعلمي .
 - 2- طبيعة الموضوع فالموضوع يفرض ذاته علينا ،لأن ما نعيشه في العالم العربي لا يقل فضاة عن الأنظمة التوتاليتارية (الأزمة السورية ،العراقية،والأزمة اليمنية والتقسيمات المتتالية في السودان وليبيا بين نظام الحكم والمعارضة وهذا ما يحدث أيضًا في تونس ومؤخرًا عاصفة الحزم ...إلخ) .
 - 3- أرنت كفيلسوفة تجذب كل باحث حولها أو قارئ لها ،لأنها فيلسوفة متميزة غير نمطية فهي عالمة إجتماع ،منظرة سياسية بإمتياز أسلوبها يتميز بالشفافية والإعتدال في طرح القضايا التي تمسها كذات (كإمرأة من جهة وكيهودية من جهة أخرى) وهذا يتطلب الجرأة (فيلسوفة الحرب والحب) هذه الشخصية المتميزة تشدّ وتجذب كل باحث في الفلسفة ،السياسة وعلم الإجتماع .
 - 4- رغبتنا في الإطلاع على الفكر المعاصر الذي جمع بين حقلين متداخلين هما الفكر السياسي برؤية فلسفية ، هذا الأمر الجميل في فكر "أرنت" .
- بالرغم من تعلمها على يد أكبر رواد الإتجاهات الفلسفية المعاصرة من فينومينولوجيا ووجودية وبنوية ،إلا أنها رسمت طريقًا خاصًا بها فهي تعلمت كيف تفكر في زحمة التفكير ،وكيف أسست تفكيرها في فوضى ودهاليس التوتاليتارية ،وكيف بنت فكرها على إثر ذلك الركاب والخراب (هذا ما يميز حب أرنت للحياة و العالم معًا) .

5- الدراسات الصادرة عن النساء قليلة جدًا، فأحببنا أن تكون هذه الدراسة أنموذجًا عن
فيلسوفة امرأة .

صعوبات البحث :

أهم الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث :

عدم توفر ترجمات لنصوص "أرنت" باللغة العربية ماعدا:

- أصول التوتاليتارية .

- كتابها في العنف .

- كتابها في الثورة .

لذا لجأت الى كتب أرنت باللغة الفرنسية وإعتمدت على عملية الترجمة وهنا تكمن الصعوبة
كما نعلم أن أسلوب أرنت ليس بالأسلوب السهل، لأنها تعتمد على البيبيوغرافيا أي دراسة
الحدث بالرجوع الى الصياغ التاريخي له ، فأحيانًا أترجم المعنى وأحيانًا أتبعنا بعض الدلالات
اللغوية .

التعامل مع الدراسات السابقة :

حاولت التعامل مع فكر أرنت إنطلاقًا من الإستفادة من تربص قصير المدى الى جامعة
"باريس8" طيلة أربع سنوات ، فتعرفت على دراسة " إتيان تاسين" كباحث وبروفيسور في
جامعة "باريس8" فهو متخصص في فكر أرنت . Les trésors perdu Hannah

Arendt l'intelligence de l'action politique .

بالإضافة الى دراسة مليكة بودودة : الفلسفي بعد هيدغر أنا أرنت .

الفصل الأول

جنيالوجيا و كرونولوجيا السلطة

المبحث الأول: جنيالوجيا مفهوم
السلطة

المبحث الثاني: كرونولوجيا السلطة

المبحث الأول: جنيالوجيا مفهوم السلطة

مُنذ أن وجد الإنسان وهو يتسأل ويتأمل ويتعمق في أصل الاجتماع الإنساني إلى أن فكر أرسطو في الإنسان كونه حيوان سياسي، وهذا الأخير ربط بإشكاليتين هامتين في الفكر البشري هما الإستمرار والديمومة كنقطة أولى، والوحدة الإجتماعية كنقطة ثانية .

ف نجد "سبنوزا " يقول: "ليس من إنسان يريد أن يعيش آمنة من الخوف، لذلك كان الاجتماع ضروريًا، فإذا لم يتعاون الناس كانت حياتهم بائسة، فالإتحاد يؤمن لهم حقوقهم بعد أن يتنازل كل فرد إلى الجماعة عمّا له من حق طبيعي، حتى يضمن الوجود المقترن بالإستمرارية كشرط حتمي، فتصبح هناك سلطة عليا، لها الحق المطلق في الحكم بكل ماتريد وتصبح الطاعة واجبة بحكم الميثاق المعقود، ويحكم العقل الذي يرى في الطاعة أهون الضررين وبذلك تنشأ "العدالة" أي العلاقة الخارجية بين السلطة والشعب يمثلها "القانون" الذي يأمر بأفعال معينة ويحظر أفعالاً معينة، على أنه لا توجب الطاعة إلا للقانون النافع ومن حق الشعب أن ينتقد بل وأن يثور على السلطة إذ لم تكن تمارس لصالح الإتحاد ولمنفعته¹ .

ف السياسة كمفهوم ظهر عند اليونان لأن جل المفاهيم السياسية طُرحت في الفكر اليوناني منها: الطغيان ، المونارشية ، الأليغارشية ، الأرستقراطية ، البلوتوقراطية والديمقراطية الخ ، وقبل كل شيء كلمة سياسة أو "بوليتيكا" بحد ذاتها كمفهوم وممارسة واقعية ناتج عن التاريخ الإغريقي ، لقد التقى نمط تفكير جديد ظهر حوالي القرن السادس قبل الميلاد وتأسس على البحث الحر والسؤال حول أسس كل الأشياء فالتقى النمط نمطًا جديدًا وحرًا من الحياة معًا ظهر حوالي القرن الثامن قبل الميلاد وسمي الـ "polis" ، إن السياسة هي نتاج هذا المركب الثلاثي ، هي ممارسة الـ "polis" التي باتت وعيًا لذاتها أو بإختصار إنها الفكر الحرّ للحياة ، فالسياسة هي احدى الكلمات المثيرة للفضول لأنها تدل في أن واحد على العلم و موضوعه .

¹ الحاج الحميل ، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي و الإجتماعي عربي إنجليزي ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط1، س2000، ص286

وبالتالي نفهم بذلك جملة من الممارسات التي ينصرف إليها الناس للتعايش، والدراسة الموضوعية لهذه الممارسات بالذات .

إن السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة هي شؤون الـ "polis" و هي (كلمة يونانية تدل على المدينة بالتعارض مع الريف)، وتدل كذلك على مفهوم الحضارة المتعارضة مع الطبيعة أو البربرية وهي تدل وبوجه خاص على المدينة " la cite"، وهي كيان جماعي مستقل يعي المتوحشة الإنتماء إليه عشرات الألوف من السكان².

إن للدولة المدنية إقليمها الخاص يُبين حدود المدينة وهي تحتمي خلف نظامها الخاص بها، وكل الدول تتكون من قبائل متنوعة منحدره في ظل مؤسسات سياسية ودينية مشتركة سرعان ما تُهضم وتذوب فيها الخصوصيات القبلية، متولدا على إثرها شعور الإنتماء لدولتهم المدنية، فالسياسة هي رعاية شؤون الأمة داخليًا وخارجيًا، وتكون من قبل الدولة والأمة فالدولة هي التي تباشر هذه الرعاية عمليًا والأمة هي التي تحاسب الدولة لذا يقول المفكر الكاثوليكي الكبير "جان ماريتان": المهمة السياسية في جوهرها مهمة تتعلق بالحضارة وبالثقافة وبمساعدة الفرد على إحراز حريته في الإنطلاق والإستقلال الذاتي .

أو كما يقول البروفيسور "جان نوف" في كتابه "الولايات المتحدة والحضارة" السياسة بوجه عام وعلاقتها تنحصر في « جعل الإيمان والصلاح والحكمة والجمال من أهداف الحضارة»³.

رُبط مفهوم السياسة عبر تاريخها بمجموعة من المفاهيم أهمها: السلطة، القوة، الحكم الأنظمة... الخ .

فالسياسة هي الفضاء الوحيد الذي تُمارس فيه السلطة بالمعنى الحقيقي، وهذه الأخيرة لا يمكن فهمها إلا من خلال رابطة ديناميكية فاعلة مع الوسط والمجتمع، الذي يتمحور حوله وعبره وفوقه كل سلطة مهما كان نوع السلطة المُجراة فيه، ولا تفهم السلطة إلا من خلال

² وولف فرانسيس، أرسطو و السياسة، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، س1994، ص10
³ قربان ملحم، قضايا الفكر الفلسفي «القوة»، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، س1983، ص39

مسارها التاريخي، لأن مفهوم السلطة أخذ أبعادًا ومفاهيمًا عبر الأزمنة والحضارات والثقافات القديمة والحديثة، وكتجلي وكوجود يُمثل كل أنماط البشر، فالسلطة هي وليدة الوجود والحاجة .

فمفهوم السلطة أخذ معانٍ متعددة ضمن سياقاتٍ متنوعة ومختلفة فقد يحمل معنى القوة والسيطرة والحضور .

إن مفهوم السلطة في الموسوعة الفلسفية «الخاصة بالمفاهيم» :تعني "إمكانية الفعل وتأکید ذات الفرد والجماعة⁴، هذا المعنى يُشير إلى مفهوم القوة، كما تعني كذلك: «القوة المسموحة والفاعلة وبالتدقيق هي العملية المعقدة التي تركز عليها القرارات العملية والشرعية التي تُؤخذ داخل مجموعة ما»⁵.

إن هذا التعريف يربط حضور السلطة ويقرنها بوجود المجموعة أو الجماعة، التي بدورها تستلزم ضرورة تقنين ممارسة السلطة حيث أن سلطة المجموعة على نفسها يمكنها أن تمارس إما عن طريق قواعد تقليدية معطاة سلفًا أو غير مباشرة عن طريق التمثيل الفردي أو المؤسساتاتي .

ويُعرف "جان وليام لابييار" السلطة قائلاً: السلطة هي الوظيفة الاجتماعية التي تقوم على سن القوانين وتطبيقها ومعاقبة من يخالفها، وهي على تغييرها وتطورها كلما دعت الحاجة إلى ذلك، إنها تلك الوظيفة التي لاغنى عنها لوجود الجماعة بذاتها ولإستمرارها ولمتابعة نشاطها من هنا بذات. إنها تلك الوظيفة القائمة على اتخاذ القرارات التي يتوقف عليها تحقيق الأهداف التي تتبعها الجماعة، فالتنظيم والتقرير والحكم والعقاب هي المهام التي تقوم بها السلطة في أي جماعة كانت⁶، فالدولة تقوم على نظام سياسي تقوده سلطة محكمة رشيدة تحافظ على إستقرار الجماعة وتعايشها وإستمرارها.

⁴Encyclopedie philosophique universelle .les Notions philosophiques.T2.PUF.1998.p2011.

⁵ Ibid.p2011.

⁶ وليام لابييار جان، السلطة السياسية، دار الكتاب اللبنانية، بيروت، لبنان، 1983، ص49

وعرف "جورج بلادييه" السلطة قائلاً: إن السلطة في كل مجتمع ضرورية نتيجة الحاجة للتكافل ضد التفكك والإنقسام الذي يهدد بالفوضى مثل ما يهدد كل نظام⁷.

منذ أن وُجد المجتمع وهذا من خلال حقب تاريخية متتابعة عرف تحولات وتغيرات هائلة وعنيفة ذلك أن كل فرد من المجتمع يسعى الى العيش ضمن مجموعة ما قصد تحقيق علاقات مع الأفراد، ولإقامة ذلك لا بد من الإقرار بقواعد عامة للحياة يحترمها الجميع يستلزم الحفاظ عليها ، حتى يبتعد عن الفوضى و تهديداتها وهذا وفقاً لسلطة معينة .

تُعرف السلطة كمايلي : في اللغة الفرنسية "Autorité" و في الإنجليزية "Authority" وفي الاتينية "Autoritas".

والسلطة في اللغة :هي القوة والقدرة على الشيء، والسultan هو الذي يفرض وجوده على الغير، ولها معان متعددة وتجليات منها: السلطة النفسية :تعني قدرة الإنسان على فرض إرادته على الآخرين ، وهذا راجع لقوة شخصيته و ثبات رأيه و حسن إشارته وسحر بيانه.

بالإضافة الى السلطة الشرعية :وهي السلطة المعترف بها في القانون كسلطة الحاكم والوالد والقائد، كما توجد السلطة الدينية : تتجسد في البداية في "الوحي" الذي أنزله الله على أنبيائه ولسنن الرُسل و قرارات المجامع المقدسة و إجتهادات الأئمة .

و جمع سلطة سُلطات وهي الأجهزة الإجتماعية التي تمارس السلطة ،كالسلطات السياسية والتربوية والقضائية ... الخ .

⁷رضوان السيد، المجتمع و السلطة ، مجلة الفكر العربي ، ع34-33

المبحث الثاني: كرونولوجيا أهم مرجعيات السلطة .

حمل مفهوم السلطة عبر العصور، الكثير من المخلفات الميتافيزيقية وحتى اللاهوتية فالفكر السياسي هو المجال الوحيد للحديث عن السلطة، إذ غالبًا ما تُعرف السلطة بأنها سلطة الدولة أو السلطة السياسية، وأنها عبارة عن مؤسسات وأنظمة وأجهزة يخضع المواطنون أو الرعايا لقوانينها داخل حدود دولة ما، لذلك فالسلطة تشكل نظامًا من الهيمنة التي تمارسها فئة ما على فئة أخرى، متخذة بذلك صورًا متعددة منها: صورة العنف تارة والسيطرة والتشريعات تارة أخرى على هذا الأساس تظهر السلطة كأداة قمعية من جهة وإيدولوجية من جهة أخرى، إنها في الأخير تُرينا الوجه الأبيض في الواجهة وحين نقرب منها تتبدل ألوانها، وخاصة حينما يظهر لنا القول بالسلطة هو قول يحمل في طياته الإستبداد أو تكون السلطة دلالة على الإستبداد و القمع⁸.

وعليه : فهل هذا الأمر موجود كحقيقة نستقرئها و نلمسها في تاريخ تبلور مفهوم السلطة عند الفلاسفة (أهم مرجعياتها)؟

إن السلطة هي مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في إطار الدولة، فالسلطة تأخذ أشكال وألوان مختلفة لكن جوهرها يعمل وفقًا لأجهزة القانون والنهي والرقابة البسيطة المتكررة، فمن الدولة الى الأسرة، ومن الأمير الى الأب ومن المحكمة الى العقوبات اليومية و الصغيرة .

إن الاستبداد هو أحد أشكال السلطة التعسفية يعود في حقيقته الى جوهر الشخص المستبد فإذا كان هذا الأخير رب أسرة أو سيد المنزل، أو حتى السيد على عبده، وبالتالي هذه الدلالة وليدة أنماط الحكم الملكي، فتكون فيه سلطة الملك على رعاياه مشابهة ومماثلة لسلطة رب الأسرة على أبناءه (السلطة الأبوية)، هذا الخلط والمماثلة الواقع على السلطة ما هو في الحقيقة إلا تأويل لطغيان الحاكم بتمثيله للأب بالنسبة للأسرة، فالسلطة الأبوية هي في جوهرها أخلاقية وقرارتها مطاعة واحترامها واجب على مستوى الأسرة، لكن إخراج

⁸ صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 1، س 1986، ص 670

هذه السلطة من حيز الأسرة ونقلها الى حيز ومجال السياسة أي القيام بإسقاطها على المجتمع (إعتبار الحاكم أبًا و الطاعته واجبة أي طاعة المواطنين لأوامر الحاكم شبيهه بطاعة الأبناء للأب) هذه المطابقة لامبرر لها لأن السلطة السياسية لا تماثل السلطة الأبوية فلا قاسم مشترك لهما ،وعليه نجد شكلاً عامًا واحدًا للسلطة على مستويات مختلفة هذا الشكل هو "القانون" مع لعبة المشروع واللامشروع والمخالفة والعقاب سواء أعطينا للسلطة شكل الأمير الذي ينطق بإسم القانون أو الأب الذي يمنع أو المراقب الذي يُسكت أو المعلم الذي يتكلم بإسم القانون ،إن الحق يجب أن يكون شكل السلطة ذاته ،وأن السلطة يجب أن تمارس دائمًا نفس الحق .

إن الفكر السياسي اليوناني يعتبر قاعدة نظرية وفكرية خالصة حتى بداية العصر المسيحي ، فالمشكلات السياسية ستعطي بعد ذلك طبيعة جديدة بسبب إنتشارها في فضاء جغرافي أوسع على مستوى العالم،إن الإشكالية السياسية في "المدينة اليونانية" أو المدن اليونانية،والتي كانت مسكونة ببعض الألاف من السكان ،وهذا ماهو موجود في عالمنا الحالي،المقسوم بين طبقة تحكم (المرموز لها بالسلطة)،وطبقة خاضعة وهي (عامة الناس) فأسئلتنا لا تختلف كليًا عن أسئلتهم حول السلطة و العدالة و القانون الخ⁹ .

فلقد قارنَ أرسطو بين الإستبداد والطغيان ،وقال أنهما نوعان من الحكم يُعاملان الرعايا على أنهم عبيد ،ويراهم برابرة « ويقصد أرسطو بالبرابرة :هم غير اليونان ويسمئهم بالأغراب »، فناقش أرسطو فكرة العبيد :هل هم عبيد بالطبيعة أم عبيد بالطبع ؟

ويقصد أرسطو بالطبيعة أن المرء يُولد وهو عبد ، لذا يجب الخضوع لسيده و يجب عليه الطاعة ، والقيام بالأعمال التي يُوكّلها إليه سيده ،أما ما يقصده أرسطو بالطبع هو العرف والتقاليد الإجتماعية ،وهي التي تفرض على الإنسان أن يكون عبدًا بالفطرة وكانت المدرسة السفسطائية تميل الى الرأي الثاني بينما أرسطو يميل الى الرأي الأول ،الذي يرى العبد عبدًا بالطبيعة .

⁹ Yvers Gutchet .La persee politique ,ed Armand colain ,Paris, 1992,P7 - 6

من خصائص الحاكم الطاغية في نظر أفلاطون أنه حاكم حاصل على السلطة بالقوة كائن حيواني ينشغل وينغمس في الملذات المتقلبة، هو من أتعس الأشخاص و العلاقة بين الحاكم والمحكومين هي علاقة السيد بالعبد ، يُحارب الطاغية جميع الناس المتفوقون عنه الذين يتحلون بالشجاعة وعزة النفس والروح الثورية والعقل والحكمة لأنهم يشكلون خطر عليه في المقابل نجده محاط بجماعة تحميه وتدعمه لا تعرف إلا الإستبداد والبطش والقوة صنف وميز أفلاطون جملة من أنظمة الحكم التي تتطور في الأخير نحو الطغيان والإستبداد وأفضل أنظمة الحكم في رأيه الحكم الأرسطراطي يتميز بحكم القلة الفاضلة يتجه نحو الخير مباشرة (فهو نظام الحكم العادل) بالإضافة الى الحكم الأليغارشي وهو حكم القلة الفاتية حيث يكون للثروة مكانة رفيعة و مهمة فيه ، وكذا الحكم التيمقراطي في رأيه يسوده طابع الطموح من محبي الشرف بالإضافة الى الحكم الديمقراطي وهو حكم الشعب شعاره الحرية فالحرية هي الميزة الرئيسية في هذا الحكم ، وفي الأخير حكم الطغيان يسوده الظلم والجور والإستبداد من طرف الحاكم الجائر المغتصب الظالم .

من خلال هذه الأنظمة التي ذكرها أفلاطون هو يؤسس على غرارها نظامًا للحكم يكون الحاكم في رأيه يمتلك درجة عالية من العلم و المعرفة ، فالرئيس في نظره حكيمًا وعالمًا وفيلسوفًا ، وعليه أفلاطون أدخل المعرفة العلمية الى الحقل السياسي المتجسد في القرار السياسي وممارسة السلطة (أصحاب المعرفة العلمية لهم حق وشأن في ممارسة السلطة من خلال القرارات الهامة في الدولة)¹⁰ .

إن المشكلة الرئيسية بالنسبة لأفلاطون في الواقع هي مشكلة السياسية ، إنها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكانا لنفسه - فما السبيل لتأسيس مدينة مثالية ؟

يذهب أفلاطون إلى تأسيس المدينة المثالية إنطلاقا من المعرفة ، فلا مدينة إلا بالعلم ولا حكم إلا حكم العقل والفلسفة، فالتفكير السياسي عنده يحمل في طياته مبادئ أخلاقية فالسياسة عند أفلاطون سوى إمتداد للأخلاق ، بل غايته من أخلاق المدينة لا الفرد ، فالفرد صورة مصغرة من الدولة ، ومن هنا السلطة تستند الى القوة المحكومة بضوابط عقلية وليست الى

¹⁰ جاك شوفالييه جان ، تاريخ الفكر السياسي ، تر: محمد عرب صاصلات، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ، ط 2 ، س 1993 ، ص 37 53

القوة الوحشية الخاضع للطلبات الفردية، فالعلم والسياسة والمهارة بواسطتهم يستطيع الإنسان تحقيق المدينة المثالية.

في رأي أفلاطون الحاكم يجب أن يكون فيلسوفًا ، " فالملك ليس فقط راعيًا ، لأنه يختلف عن ذلك الذي يقود قطيعًا من الحيوانات ، وليس أيضًا راعيًا على الطريقة الدينية «قسا» لأنه لا يمكن أن يخلط في مهامه مع الألهة التي تقود الإنسان ، وأخيرًا بل إنه " راعي الإنسان" ، ولكن لا بد أيضًا من التفريق هنا في الطريقة التي تستخدم فيها الرعاية أو العناية بمعنى هل هي مفروض أم مقبولة من جانبيه و بمشيئته ، فعندما تُمارس هذه العناية بالقوة فإنها تتحول الى الطغيان ، وعند ما تكون مقبولة في المدينة ، فإنها تسمى سياسة¹¹ .

فالفسفة « تفكير عقلي محض » هي القوة الموجهة للدولة .

إن المجتمع في نظر أفلاطون كان قائمًا على التكافل و التضامن بين الأفراد ، لا على الخوف و القهر ، وقد أدى تطور التعاون بين الناس الى قيام التبادل التجاري ، وأعقب ذلك الحاجة الى الكماليات ، نتج عن ذلك التنافس وإثارة الأحقاد والمنزعات بين الناس ، هذا أدى الى إختلال النظام وفساد مقاييس العدالة وما جمهورية أفلاطون سوى محاولة ترمي الى تحقيق النظام ، وإقامة العدالة الصحيحة في مدينة مثالية فاضلة ، تكون ركائز ودعائم الحكم فيها بأيادي الفلاسفة¹² ، لذا كان على الدولة أن تحقق العدالة ، وذلك بوضع المواطنين في مراكزهم الإجتماعية ، وذلك بوضع المواطنين في مراكزهم الإجتماعية وذلك بإزالة العوائق التي تعترض الطريق الى بلوغ مرتبة المواطن الصالح ، وهذا بتحقيق تكافؤ الفرص بين المواطنين ، كما أن العدالة تحقق بإرتفاع وإرتقاء عقلية المواطن و رغبته نحو الكمال ، ومن هنا وصل أفلاطون الى أن العدالة لا تحقق إلا بالقانون ، موضحًا ذلك في كتابه "القوانين" حيث يقول: «إن الناس بدون قانون لا يختلفون إطلاقًا عن أشد الحيوانات

¹¹ Dinitri Georges lavroff , Les graand etapes de la pensee politique , ed : Dalloz, Paris, 1999,p32-28

¹² عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، س 1988 ، ص 42

وحشية»¹³ ، كما يؤكد في كتابه "الجمهورية" لم تُأسس الدولة لمجرد إسعاد قسم من أهلها بل لإسعاد الجميع فغرضنا من إنشاء الدولة هو إكتشاف العدالة¹⁴

إن غاية أفلاطون من إنشاء وتأسيس الدولة المثالية ، هو التنظير لتحقيق وتجسيد مفهوم العدالة ، وهذه العدالة تتحقق إنطلاقاً من السلطة (مفهوم السلطة ومضمونها وغايتها هو تجسيد العدالة) .

يرى أفلاطون في كتابه الجمهورية أن أفضل حكم للمدينة المثالية أو الدولة المثالية ، تقوم على ثلاث عناصر: القوة العاقلة ، الروح ، الشهوة ، على أن تُسيطر فيها القوة العاقلة على الكل ، وبالتالي الدولة المثالية تقوم على إتحاد أقل تناسقا ، تفقد فيه القوة العاقلة مكانها الصحيح¹⁵ ، ومن هنا تلي الدولة المثالية دول أخرى بدرجات متعاقبة ، يتولد الواحد منها على فساد الواحد .

فالديمقراطية أو الدولة العسكرية هي مظهر انحلال الدولة الميثالية والأليغارشية أو سلطة الأثرياء ، والديمقراطية تنشأ عن فساد حكم الأقلية¹⁶ ، أما في كتابه السياسي يرى أفلاطون أن الدولة المثالية هي التي يرأسها الحاكم الفيلسوف ، كما أقرّ بوجود العديد من الدول أهمها ستة ، هناك دول حكمها يتقيد بالقوانين ، وأخرى لا تتقيد بالقوانين .

1- ثلاثة منها تتقيد بالقوانين و هي :

أ- حكم الفرد المستنير

ب- حكم الديمقراطية الأرستقراطية.

ج - حكم الديمقراطية المعتدلة .

ثلاثة منها لا تتقيد بالقوانين و هي :

أ- حكم الفرد الإستبدادي .

¹³ درويش إبراهيم ، النظرية السياسية للعصر الذهبي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، س1973 ، ص38-39

¹⁴ خباز حنا ، جمهورية أفلاطون ، دار التراث ، بيروت ، لبنان ، س1969 ، ص116

¹⁵ باكر أرنتست ، النظرية السياسية عند اليونان ، تر:لويس إسكندرية ، مؤسسة سجل العرب ، ج2، س1966، ص127

¹⁶ بطرس غالي بطرس ومحمد خير عيسى ، مدخل الى علم السياسة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط5 ، س1976 ، ص32-33

ب- حكم الأقلية الأليغارشية .

ج - حكم الديمقراطية المتطرفة .

أما في كتابه "القوانين"، فقد وصل الى مفهوم سلطة جديدة، هي السلطة المختلطة وهي تتكون من عناصر متوازنة من الملكية والديمقراطية، وقد تسمى بالسلطة المتوازنة، حيث أن أفلاطون قد أدخل الرأي العام و إرضاء الشعب كعناصر متوازن، ومن جهة أخرى فإن الأخذ بمبدأ سيادة القانون هو أيضا عنصر متوازنا، ومن ثمة فإن السلطة المتوازنة تتكون من عناصر الدولة الملكية والديمقراطية وسيادة القانون، أي أنها تجمع بين مبدأ الحكمة في النظام الملكي ومبدأ الحرية في النظام الديمقراطي مع الأخذ بسيادة القانون .

السلطة عند أرسطو :

إن أفلاطون وأرسطو يعتبران أن السياسة لايجوز فصلها عن الأخلاق، وأن الإنسان حيوان سياسي يجب أن يكون خيرا على الدوام (لا طاغيا)، وتبقى المسألة السياسية دائما هي مسألة الإنسان في مواجهة السلطة، لأن كل سلطة كائنة تحد من إستقلالية الإنسان .

يرى أرسطو أن السلطة لم تنشأ فجأة، وإنما نشأت نتيجة تطورتاريخي، لأنها مرت بعدة مراحل إجتماعية ومحطات تاريخية وصولا الى مرحلة السلطة أو الدولة، وإنطلق أرسطو في دراسته لأصل الدولة منطلقا بدراسة الأسرة، لأن الأسرة هي النوع الأول والبدائي لكل مجتمع بتطور خاضع لقوانين و دساتير، لأن نشأة الأسرة كان نتيجة للحاجات الضرورية والمتمثلة في اتباع الرغبات، فإذا بدأ الفرد في السعي لتحقيق هذه الجديدة التي يتكون المجتمع وهو القرية، وهذه الأخيرة هي إتحاد عدة أسر، أما الدولة فإنها المرحلة العليا للمجتمع، وهي تتكون من اتحاد عدة قرى¹⁷.

إن المثال الأعلى للدولة أو الرمز الأعلى لدى "أرسطو" يتمثل في سيادة القانون أي في الحكم الدستوري لا الإستبداد مهما كانت طبيعته، حتى ولو كان صادر عن حكم الملك الفيلسوف، لذا فإذا القانون يجب أن يكون له السيادة العليا، إذ ما أردت الدولة أن تكون صالحة، كما أن القانون هو المميز الجوهري للعلاقة الجوهرية بين الحاكم والمحكومين، إذ

¹⁷ابراهيم درويش، النظرية السياسية للعصر الذهبي، (مر، س)، ص 38-39

على أساس خضوع كل منهما للقانون يُنتج مساواتهما و حرّيتهما بالرغم من ما قد يوجد من فوارق لا بد حتمًا من وجودها¹⁸ .

إن النظام الدستوري في نظر أرسطو ليس في مقدوره ،أن يوضح بصورة عامة ومطلقة بحيث يُوافق كل الدول بدون تمييز ،ذلك لأن لكل مدينة ظروفها و مطالبها الخاصة ،تختلف عن ظروف و مطالب غيرها من المدن ،فإن أي نظام دستوري لا يعتبر صالحًا إلا إذا كان مناسبًا مع طبائع الشعب الذي يطبق فيه ،و متفقًا مع حاجاته ،فما يصلح لدولة قد لا يصلح لآخر وفقا للغاية التي تستهدفها الدولة لتحقيق الخير المشترك لأفرادها، وليس لمصلحة الحكام فحسب ومن ثمة فإن صحة الدستور ، إنما تتحدد بحسب ما يُحققه من خير للمجتمع¹⁹ .

و فرّق أرسطو بين الدولة والحكومة، فرأى أن الدولة تتكون من مجموعة من المواطنين، ونظّر للحكومة على أنها تتكون ممن يصدرون الأوامر ويُنظمون شؤون الدولة، و يملكون السلطة و يتولون المناصب .

وعليه حينما يتكلم أرسطو عن نظام الحكم ،يُوجه إهتمامه الى توزيع السلطات والقوى السياسية في الدولة ،وقد حاول أرسطو توضيح أفضل شكل للدولة ،فلتفت الى أهمية العامل الجغرافي والمناخ والموارد وعدد السكان ومظهرهم وطبيعتهم ،وقد أوضح أرسطو فكرة فصل السلطات و ضرورة تنظيم دور السلطات المختلفة ، التي تقوم بتسيير شؤون الدولة وقسم هذه السلطات الى تشريعية ، تنفيذية و في الأخير قضائية²⁰ .

إعتمد أرسطو على هذا التقسيم حتى لا تكون السلطة في يد فرد واحد ،أو في يد الأقلية أوحى في يد الأغلبية ،ولكنه أوجد عاملين إعتمد عليهما في التفرقة بين نظام الحكم والحاكم

1- حق السيادة وعدد الأفراد الذين يتمتعون بها داخل الدولة .

2- الغاية أو الهدف التي تُعنى به الحكومة .

وعلى ذلك يُقسم أرسطو نظام الحكم الى :

أ-النظام الملكي : وقد وضعه أرسطو على أعلى سلم لنظام الحكم ، وهو النظام الذي يحكم فيه فرد واحد لصالح الجميع .

¹⁸المرجع نفسه ،ص 143

¹⁹غالب مصطفى ،في سبيل الموسوعة الفلسفية (أفلاطون أرسطو و نيتشه)،منشورات دارمكتبة الهلال ،س 1988 ،ص 151-152-154

²⁰فتح الله الخطيب محمد ،دروس في مبادئ العلوم السياسية ،دار النهضة العربية ، القاهرة ، مصر ،ط 1،س1968،ص 47

ت- النظام الإستبدادي : وهو الذي يتولد عن الإستبداد و تجبر الملك الفرد ،عندما يحكم لصالحه الشخصي بدل من صالح الجميع (عامة الناس).

ث- الحكم الأرسطراطي : وهو عند أرسطو حكم الأقلية ،الذي يهدف لخدمة الصالح العام

ج- الحكم الأوليغارشي : وهو حكم تهتم الأقلية فيه بمراعاة مصالح الخاصة أكثر من إهتمامها بالصالح العام ،أو عندما تستعمل سلطاتها بصورة أنانية ،أو عندما تضع الثروة في مكانة أعلى من الذكاء ينهار نظام الحكم .

ح- الحكم الدستوري : يحكم فيه شعب بأكمله الدولة ويكون ذلك لصالح العام .

خ- الحكم الديمقراطي :عندما يعرف الحاكم الشعب (مميزاته ومُظاهره) ، ويُصبح الحكم لصالح الفقراء وحدهم ، بنهيار الحكم السابق ويُصبح حكمًا ديمقراطيًا .

وفي الأخير يتساءل أرسطو – كيف تكون الحكومة المثلى ؟

فيقول أنه يجب أن نطبق المبدأ الذي أعتمده في الأخلاق ،أي الوسطية هي خير الأمور فمثلاً نجد طبقة الشعب تكون مزجاً من ضدين ووسطا بين طرفين ،هذه الطبقة هي الوسطى ويُسمها بالحكومة الدستورية ²¹ ،فالطابع المُميز لهذه الحكومة ،أن دستورها مختلط يجمع بين عناصر صالحة في الديمقراطية والأوليغارشية معاً ،وأساسها الإجتماعي هو وجود طبقة متوسطة قوية ،تتألف ممن ليسوا مفرطين في الغنى أوالفقر ،فوجود هذه الطبقة يُعين الدولة على إقامة حكم يجمع بين محاسن الديمقراطية ومحاسن الأوليغاركية ²² .

إن السلطة سوءاً بالمفهوم الأفلاطوني أوالأرسطي دائماً تحمل في طبيعتها إديولوجيا أومثالاً أعلى أوغاية قصوى مستتيرة ،فهذه السلطة تحمل في ثناياها بُذور الحكم التوتاليتاري الذي كلما توفرت له الشروط أوالأرضية الخصبة نمت وظهر وتجسد على أرضية الواقع بكل حدافره .

مفهوم السلطة وأهم مرجعياتها في العصور الوسطى :

إن السلطة الكنسية سيطرت على الأفكار السياسية في أوروبا ،فقد إنتقلت هذه الديانة الى روما في زمن الإمبراطورية الرومانية في أوج عظمتها و مجدها ،وبالرغم مما واجهته هذه

²¹المرجع نفسه،ص157

²²بطرس بطرس غالي ،مدخل الى علم السياسة ،(مر ،س) ،ص41

الديانة من إضطهادات أدت الى ممارستها في الخفاء إلا أنها كانت ذات أثر قوي في الفكر والفلسفة الرومانية ويظهر هذا جليا في المؤسسات السياسية الرومانية²³، إلا أن البداية الفعلية للمسيحية كانت عندما إعترف الإمبراطور القسطنطين بها كدين رسمي للإمبراطورية في القرن الرابع ميلادي، فتغيرت الأوضاع وأصبحت المسيحية هي الدين الوحيد المسموح به في الإمبراطورية، ولكن ما لبث أن قامت سلطة الكنيسة في وجه سلطة الدولة، ومن ثمة نشأت سلطتان مُتمثلتان في الرمزان هما :

1- سلطة دنيوية : يرمز لها بالإمبراطورية .

2- سلطة دينية يقودها "البابا" متمثلة في مدينة الإله "يرمز لها بمدينة الله " La cité des dieu

ومن خلال ذلك التقسيم نستشف غايتين هما : غاية دنيوية متصلة بالدولة وغاية أبدية متصلة بالكنيسة²⁴، إلا أن السلطة الكنسية قدمت المفاهيم السياسية، فأصبحت ذات أبعاد أخلاقية وتربوية، وترتكز السلطة الكنسية على ثلاث قوى :

1- القوة الدينية المرتبطة بالأسرار المقدسة .

2- قوة تشريعية .

3- قوة تعليمية و توجيهية²⁵

وهكذا إستطاعت الكنيسة بقولها القوى الثلاث ، و باتت هذه الأخيرة تتدخل في المسائل السياسية مع الدولة ، فأصبحت كل سلطة (السلطة الدينية و السلطة السياسية المتئل في الدولة كجهاز سياسي)، مساوية للأخرى ، فأصبح الفكر السياسي الكنسي دعم لسلطة الدولة إنطلاقا من إيمانها بالحق الإلهي في الحكم ، وأن الله هو الذي فرض الحاكم على الشعوب وبالتالي طعتهم أمر إلهي ، فالسلطة المطلقة العدالة المرموز لها بمدينة الإله التي يسودها الخير المطلق والعدل ... الخ .

فهذا الإعتقاد سهل عملية الإندماج بين الدولة والكنيسة ، فإنصهر الواجب الديني مع الواجب المدني ، وأصبح التعاون بين الكنيسة والدولة أمر واقعي يتخلله بعض التعارض

²³ محمدفتح الله الخطيب ،دروس في مبادئ العلوم السياسية ،(مر ،س)، ص65

²⁴ عبد المعطي محمودعلي ومحمد علي محمد، السياسة بين النظرية و التطبيق ،دار وهدان للطباعة و النشر ،مصر ،ص106- 107

²⁵ المرجع نفسه ،ص107

نتيجة محاولة الكنيسة التدخل في شؤون مع الحفاظ على الإستقلالية، فالتعاون لا يتحقق حسب البعض إلا إذا كان للكنيسة إستقلال ذاتي في الأمور المدنية²⁶.
ومن بين الفلاسفة الذين ربطوا المعتقدات الدينية بمفهوم السلطة (السلطة الكنسية)، نجد الفيلسوفان: "أوغسطين" و "توما الإكويني".

مفهوم السلطة عند القديس أوغسطين :

يرى القديس أوليوس أوغسطين (354- 430) من أكبر الفلاسفة اللاهوتيين النصرانية في العصور الوسطى، قدم الدين على الفلسفة أو النقل على العقل، وقال قولته الشهيرة " أمن كي تتعقل"، ومن أهم كتبه "مدينة الرب"، "الثالوث"، "مجمع الأرباب"²⁷
يرى أوغسطين أن البشرية وليدة الصراع بين مجتمعين: المجتمع الأول الديني تسيطر عليه قوى الشر الناجمة عن غرائز الإنسانية البحتة، ومن مظاهرها الجشع و حب التملك . أما الثانية هو المجتمع الديني المرموز له "بمدينة الله" وتسيطر عليها قوى الخير المستمدة من روح الله وقوانينه، ومن مظاهره حب السلام و العمل على الخلاص الروحي .
ويطلق أوغسطين على المجتمع الأول إسم مملكة الشيطان و يُقرر أن هذه المملكة نشأت منذ وقوع عصيان الملائكة، و يرى أن هذه المملكة تمثلت و تجسدت في الإمبراطوريات الوثنية مثل إمبراطوية الأشوريين، أما المجتمع الثاني فيطلق القديس أوغسطين عليه إسم مملكة السماء و يرمز لها بمملكة "السيد المسيح"، فقد تمثلت هذه المملكة أولاً في العهد اليهودي وثانياً في الكنيسة والإمبراطورية المسيحية، من هنا يرى القديس أوغسطين أن تاريخ البشرية هو نتاج الصراع الدائم بين هاتين السلطتين، ولا بد في النهاية من إنتصار مدينة الله، وهذا لا يكون إلا بعودة "السيد المسيح" ليملي الأرض عدلاً، بعدما مُليئت جوراً وفساداً، لأنها هي الدائمة (مدينة الله)²⁸، ويرى القديس أوغسطين أن الفرق بين سلطة الله وسلطة الإنسان هو أن أفراد السلطة الأولى، يعيشون في إرتقاء روعي، أما السلطة الثانية فيعيش أفرادها معيشة شهوانية (فالأول إرتقاء روعي والثانية إنحطاط شهواني).

²⁶ بطرس بطرس غالي، مدخل الى علم السياسة، (مر، س)، ص 57

²⁷ مصطفى إبراهيم إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، مصر، ط 1، ص 2001، ص 25

²⁸ بطرس بطرس غالي، مدخل الى علم السياسة، (مر، س)، ص 57

وعندما يتحدث القديس أوغسطين عن سلطة الله المُنبثق عنها مفهوم المدينة والدولة في مواضع كثيرة، إنما يقصد بها مُجتمع الكنيسة الكاثوليكية على الخصوص والمجتمع المسيحي على العموم، ولكن مع ذلك وفي مواضع أخرى إنه يفرق بينهما، حيث لا يوجد تطابق تام بين أعضاء الكنيسة وأعضاء مدينة الله، فثمة أفراد ينتمون الى الكنيسة وليسوا أعضاء بمدينة الله و لأن الدولة أو مدينة الله تمتاز عن غيرها من الدول بميزتين أساسيتين هما: العدل والسلام والدولة في نظر القديس أوغسطين تهدف الى تحقيق الأمن لذا يجب أن يُطعها الجميع سواء ينتمون الى "مدينة الله" أو مدينة الإنسان"، لأن السلم وإستقرار المجتمع من شأنه أن يوصلنا الى السلم الإلهي في مدينة الله، إلا أن القديس أوغسطين يميل الى إعطاء كل الصلاحيات الى السلطة الدينية، فيرى أن المسائل الدينية وما يتعلق بالأمن في مدينة الله من حق السلطات الدينية، ولا يحق للسلطات المدنية أو السياسية التدخل فيه و إذا تدخلت فلا يجب طاعتها بل يجب عصيانها، لأنها تجاوزت مجالها²⁹.

إن مدينة الرب ليست سوى مجموعة أتباع المسيح، و العابدون للإله الحقيقي، إنها تتكون من أناس إلهيين أو ربنيين، قد تُوصف حياتهم كلها بأنها موسومة بالوازع والإيمان بعالم الرب، توجد فيه العدالة الحقيقية لأنها نموذج مدينة الرب الموجودة في السماء، ولأن حياتهما لا تتحقق إلا في الحياة الأخرى، فإنها تسمى أحيانا بالمدينة الإلهية، لكن من حيث أن الناس عن طريق تمسكهم بالمسيح لديهم الآن إمكانية أن يعيشوا أصنافاً من الحياة الفاضلة الحقيقية فإن توجد هنا على الأرض، إلا أنها تختلط هذه المدينة بمدينة أفلاطون المثالية التي لا وجود لها إلا في الفكر، إلا أن مدينة المسيح رئيسها ومؤسسها هو المسيح إنها مدينة الإيمان والشعوب، وفي مقابلها المدينة الأرضية يُرشدنا ويوجهها حب الذات معيارها كما ورد في الكتاب المقدس يقاس بشهوات الجسد³⁰.

يُشير التميز الحاد الذي قام به أوغسطين في مجال السلطة الكنسية والسلطة المدنية إلى التساؤل العام عن علاقتهما، ويفترض بصورة مباشرة أماكن الصراع بينهما، وفي أحسن الأحوال، يتم حل الصراع طريق عن التوفيق بين الحكمة المسيحية و السلطة السياسية وهذا

²⁹سغفان حسن شحاته، أساطير الفكر السياسي والمدارس السياسية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، س 1966، ص 105
³⁰جوزيف كروسي ليوشتراوس، تاريخ الفلسفة السياسية، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، ج 1، س 2005، ص 288

هو الموقف الذي يتحقق عندما يتقلد مسيحي منصباً ويُمارس سلطته وفقاً لمبادئ المسيحية ويصور أغسطين بوضوح هذا الموقف في كتاب الخامس في الفصل الرابع والعشرين من كتابه "مدينة الرب".

مفهوم السلطة عند توما الإكويني :

يرى توما الإكويني أن مصدر السلطة هو الله، وأن الإنسان يحققها بالبداية الفطرية الموجودة في العقل، فهو يدرك الحق والخير كمبادئ أولية، وأن الدولة كجهاز وهيئة موحدة لتنظيم أفرادها، فالنظام في الجماعات الإنسانية تصدر عن العقل والإرادة فالقانون الطبيعي هو الأساس الرئيس للإجتماع مشتق من القانون الأزلي، فالغاية من الإجتماع ليس الإستماع بل إستكمال الفرد لطبيعته الإنسانية تحقيق غايته، ومهمة الدولة مساعدته على إستكمال الطبيعة الإنسانية أما المهمة الثانية تكمن في الأخلاق والتعاليم الدينية تتكفل بها الكنيسة أما نظام الحكم فيرى أن الأرستقراطية وأكثر حكمة من الديمقراطية المونركية خير من الأرستقراطية وأكثر مطابقة للطبيعة حيث كل شيء يديره ويرمز بمبدأ واحد فالجسم تديره النفس والأسرة يديرها الأب، فالكون والعالم يُديره الله، ويذهب "توما الإكويني" إلى ضرورة إنتخاب الحاكم من أجل تأسيس مونركية إنتخابية³¹.

أما وظائف الدولة عند "توما الإكويني" تتحصر في :

1. تحقيق الأمن والطمأنينة في الحياة وتأمين الأفراد من الجوع والأخطار .
 2. تحقيق النظام وضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية .
 3. الحث عن الحد الأدنى من الأخلاق بمساعدة الكنيسة التي تعمل على الحفاظ على الحياة الأخلاقية .
 4. حماية الدين وفي حماية الدولة للدين محافظة على الكنيسة .
- كما يرى توما الإكويني أن الدولة معرضة دوماً للخطر الخارجي، والإستعداد للحرب ووظيفة جوهرية، ويجب أن تكون الحرب عادلة وتُعلن بثلاث شروط في نظره .
1. أن تعلنها السلطة الشرعية وتباشرها بنفسها .
 2. أن تعلنها لسبب عادل لدفع و رفع الظلم .

³¹المونركية: وتعني سلطة الفرد الفاضل .

3. أن تمضي فيها بنية مستقيمة أو موجهة الى إرغام العدو على قبول السلم ، وليس من أجل الإيذاء و الإنتقام و حب التسلط³²

إن الغرض من قيام المجتمع في نظر توما الإكويني هو غرض أخلاقي ، لذا يجب أن تكون لسلطة الحاكم حدود «عليه ممارسة سلطته وفقا للقانون» ، فسلطة الحاكم مستمدة من الله و الغاية منها تنظيم حياة سعيدة للبشر، إلا أن هذه السلطة يجب أن لا تكون مطلقة ، لأنها مرتبطة بقواعد و ثوابت القانون ، وهذا الأخير أربع أنواع عند توما الإكويني :

1- القانون الأزلي : وهو القانون الذي يحكم به الله العالم وهو الحكمة الإلاهية المنظمة للناس ، وهذا القانون يسموا على الطبيعة البشرية ، ويعلوا فوق فهم الإنسان ، ولكنه ليس مضادا لقواعده العقلية .

2- القانون الطبيعي : وهو إنعكاس للحكمة الإلاهية في البشر وهو يتجلى في رغبات الإنسان في فعل الخير ، والنزوح الى كل ما هو أخلاقي وفاضل .

3- القانون المقدس : هو كلام الله كما جاء في الكتب المقدس السماوية ، وهو منحة من الله ، و ليس كشف قام به الإنسان .

4- القانون الإنساني : هو القانون الخاص بالبشر و حدهم ، يطبق على البشرية المبادئ العامة التي تتضمنها القوانين السابقة³³

وأن ما يمكن أن نخلص إليه من خلال هذا هو التفكير حول مفهوم السلطة المستمد بالأساس من الديانة المسيحية ، وإتجه التفكير بذلك نحو المسائل الدينية وحدها ، وإرتكزت الفلسفة على مسألة توضيح العلاقة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية ، وإتجه تفكير الفلاسفة نحو تكوين نظرية سياسية تبرز تفوق السلطة الدينية المرموز لها بالسلطة السماوية على السلطة الزمنية (سلطة في الأخير أي سلطة الدولة) .

وعليه فالسلطة في الفكر المسيحي أخذت عدّة أوجه ومرجعيات أهمها : عودة السيد المسيح الذي يحقق العدل والمساواة بين أفراد المجتمع ، أي يحقق مدينة الله على الأرض

³² يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، (مر ، س) ، ص 199-200

³³ عبد المعطي مجمد علي ، و محمد علي محمد ، السياسة بين النظرية و التطبيق ، دتر وهدان للطباعة و النشر ، مصر ، س 1976ء ص 106

(هذه أهم مرجعية أُسس عليها الفكر المسيحي لتحقيق السلطة والعدل والمساواة والهروب من الفوضى والحروب والظلم بكل أنواعه.)

أهم مرجعيات السلطة في الفكر الإسلامي :

شكلت السلطة والقيادة من أهم المشكلات التي صاحبت الفكر الإسلامي منذ بدايته بعد إنقطاع الوحي بوفاة مؤسس الدولة الإسلامية الرسول صلى الله عليه وسلم ، و لأن القيادة صَمَام الأمان في كل مجتمع ، وكل المجتمعات التي تعاني الفوضى لاتجني غير قبض الريح (وهذا راجع الى سوء القيادة).

ويميل بعض فلاسفة السياسة الى رد الفشل في إفراز قيادة واعية الى سوء الشعب أو(القوم) نفسه ،بينما يرى الآخرون عكس ذلك ، و كل من الفرقين يسوق في دعم رأيه أدلة وبراهين ،والحقيقة أن العلاقة بين القيادة والشعب أوالجمهور أوالقوم أوغير ذلك من المترادفات إصطلاحية سياسية للتعبير عن (الناس) ،إنما هي علاقة ديناميكية يؤثر كل شريك فيها في صاحبه و يتأثر به³⁴.

ولقد ظهرت مشكلة القيادة في المجتمع الإسلامي فور وفاة مؤسس الدولة و المشرف على سيرها(الرسول صلى الله عليه وسلم)،ثم إختلفت المذاهب الإسلامية فيما بعد في تسميتها فهي عند الشيعة (إمامة) على نحو مخطوط كما هو واضح من مطالعة كتب الكلام والعقيدة والسياسة لدى الفرق الإسلامية .

لكن إستعمل مصطلح "القيادة" بدلا من كلا الإصطلاحين القديمين لأسباب :

-لأن القيادة إصطلاح قريب الى فهم المسلم المعاصر ،يُسهل عليه تصوره .

-أما الثاني :إن القيادة إصطلاح توحيدي تتفق عليه المذاهب الإسلامية بإعتبار المعنى سواءً هذا المعنى نحو إمامة أو خلافة أم شيئا آخر ،إن الإمامة الشيعة والخلافة أو الإمامة عند السنة ،قيادة في أمور الدين والدنيا والنيابة عن النبوة فيهما وعليه نطرح السؤال – كيف رمز للقيادة في الفكر الإسلامي الشيعي ؟

لقد لعبت الأحداث السياسية في البيئة الإسلامية دورًا هامًا في نشأة علم الكلام ونشأة الفرق الكلامية ،وذلك لإرتباطها بالعقائد ،فلقد حاول كل فريق مناصرة رأيه بأن يوجد له

³⁴إدريس أحمد ،الفكر السياسي في الإسلام ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،مصر ،ط1 ،س 2011 ،ص 9

أساس في الدين ،فأدى ذلك إلى تأويله للأيات القرآنية بما يتفق مع مذهبه ،وأن يضع من الأحاديث ما يُناصر رأيه ،وأدى ذلك كله الى صيغ العقيدة بصغة فلسفية ، وفهم العقيدة فهما عقليًا .

يطلق لفظ "الشيعة" لغة على الأصحاب والأتباع ،ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع السيد علي وبنيه (رضي الله عنهم) .

وترجع نشأة التشيع الى ظهور أول خلاف بين المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم (حول من يحكم من) أي من هو خليفة الرسول صلى الله عليه وسلم ،فالخلاف يكون حول طبيعة السلطة التي يجب أن يُمارسها خليفة الرسول صلى الله عليه وسلم ،فهل هي سلطة زمانية فقط أو أنها سلطة زمانية روحانية ،ولقد اختلفت المواقف بإزاء هذه المشكلة فنجد من قال إن السلطة الروحية إنتهت بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ،وأن على الخليفة أن يُمارس سلطة زمانية فقط ،وهؤلاء قالوا إن الخلافة تكون بالإتفاق والإختيار والبيعة والشورى ،وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة والخوارج و المعتزلة ،أما الذين قالوا بأن الخليفة لابد له أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمانية ،فهم الذين تشيعوا ل "علي بن أبي طالب" ³⁵،فهم يروا أن السلطة الروحية لم تنتهي بعد وفاة النبي ،بل إنها امتدت الى فترة حكم علي بن أبي طالب والأئمة من بعده ،و قالوا بأن الخلافة بالنص والتعيين وعارضوا مبدأ الإختيار ،لأن الإمامة عندهم ليست قضية مصلحة نتيجة إختيار العامة وبتتصيب الإمام بنصيبهم ،بل هي قضية أوصولية وهي ركن من أركان الدين ،ومن هنا حاول الشيعة أن يؤكدوا رأيهم في الخلافة وأنها بالنص فأوردوا نصوصا من الكتاب والسنة وأولوها بما يوافق رأيهم و يُساندهم ،وهذه النصوص أنقسمت عندهم الى ما هو جلي و خفي .

فالجلي مثل قوله صلى الله عليه وسلم :«أقضاكم علي» ولامعنى للإمامة الى القضاء والحكم والفصل بأحكام الله ،وهو المراد بأولي الأمر الواجبة طاعتهم بقوله تعالى «أطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ وأولي الأمر منكم» ³⁶

³⁵ عبد الفتاح المغربي علي ،الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة ،مكتبة و هيبية ،ط 2،س1990،ص 137
³⁶ سورة النساء ،الآية 59

إن "النظرية الإمامية" في الفكر الشيعي، ترى أن الحاكمية تكون عن طريق النص والتعيين للإنسان الكامل (التمثل في شخص النبي أو الإمام) وهذا الأخير طاعته واجبة لأنه يتميز بالإصطفاء الإلهي والعصمة عن الخطأ في نظر أهل الفكر الشيعي، فالإمام حكمه يتميز بالعدل والعدالة الكاملة لا التسلط والجور والظلم، وهذا النوع من الحكم طبق في فترات قصيرة من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وخلافة علي وإبنه الحسين عليهما السلام، هذه الفترات أو المراحل كانت تجسيداً للدولة للدولة الدينية* على أرضية الواقع التي يستمد الحاكم شريعته من السماء، إن الحكم في الفكر الشيعي يعود في نظرهم إلى نظرية "الأئمة الإثني عشر" فالكتب التي تسرد تاريخ وأهم الرويات عن المبادئ وأسس الفكر الشيعي تحدد أهم الصفات الكمالية التي يتصف بها الأئمة الإثني عشر، ويتكلم عن عصر الغيبة الكبرى والذي يبدأ من منتصف القرن الثالث هجري تقريباً، وهو عصر يمتاز بوجود الإمام المعصوم الغائب عن ممارسة دوره (الرئاسة الدنياوية) وهذا راجع إلى عدم ظهوره (الإمام المهدي المنتظر)، إن أحسن مثال على السلطة الزمنية الشيعية عبر التاريخ هي دولة إيران (إتصفت بالتشيع).

إن كتاب "الميرز الناييني" يعتبر أول كتاب في الفقه السياسي الذي ينص على كيفية تقيد سلطة الملك (الشاه) وهذه الأراء أيضاً وردت في كتاب آخر بنوع من التفصيل والتدقيق "تنبيه الأمة وتنزيل الملة في لزوم مشروطية الدولة المنتخبة" والهدف منه رفع الظلم والجور على أفراد الأمة وشرفية المجتمع³⁷، هذا الكتاب يلخص أهم الركائز التي ينص ويحث عليها الفكر الشيعي والدولة الشيعية الدنياوية التي تستمد مبادئها من السلطة السماوية في رأيهم وأهم هذه المبادئ:

داخلية: - اعتماد مبدأ الشورى في الأمور والقضايا الغير منصوص عليها في الشريعة فيتم تعريفها وتبيين حكمها بدقة ووضوح وهي غير قابلة للتغير مع إختلاف الزمان والمكان - وجوب تدوين الدستور الشامل لحقوق الشعب العامة وحرية وواجباته وصلاحيات الحكام، الحرية و المساواة أهم شرط و مبدأ من مبادئ الحكومة المشروطة، بالإضافة إلى

* الدولة الدينية الإسلامية تختلف عن الدول الدينية التي كانت في أوروبا .
³⁷ المرجع نفسه، ص 138

أهم مبدأ في الحكم الشيعي والدولة الشعية هي : عدم ثبوت النيابة العامة للفقهاء في جميع المناصب ،فحق الفقهاء في النيابة عن الإمام المهدي عليه السلام في عصر الغيبة في الأمور الحسية ،وإن ثبوت نيابة الفقهاء العامة في إقامة النظام العام وحفظ الدولة الإسلامية من أهم الأمور الحسية و القطعية في مذهبي الإمامية³⁸ ،أما في المجال الإقتصادي: الحث على ضرورة جمع الضرائب وصرفها على المصالح العامة وهي مهمة كل حاكم وإهمالها يؤدي الى ضرب النظام العام .

أما على المستوى الخارجي : - دور الدولة والحكومة من منظور الفكر الشيعي على إدارة الأمور السياسية العامة وتنظيم المدن وحفظ الحدود سياسياً وإجتماعياً .

وعليه قامت الدولة الشيعة في إيران على إثر نظرية ولاية الفقه ، وطبقها السيد "روح الله الخميني" فإنها تجد أصولها وصورها في كلمات الفقهاء اللذين عاشوا في عصر الدولة الصفوية أمثال المحقق الكركي (ت 940 هجري) والمقدس الأردبيلي (ت 993 هجري) والمحقق النراقي(ت1248)³⁹، فكل هذه ساعدت على تأسيس الدولة الشيعية في إيران (تأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية) وهذا ماطبقه السيد الخميني ففي رأيه أن الفقيه يسعى الى تهيئة الظروف المناسبة لممارسة السلطة وإعداد المقدمات الأولية لها ،إن نقطة الاختلاف بين النظريات التي إعتدها فقهاء الإمامية كان حول مسألة تعين دور الفقيه في عصر الغيبة فقد إعتد أصحاب هذه النظرية (إن للفقيه هذه الولاية العامة ،من بعض الروايات كمقولة عمر بن حنظلة وغيرها)⁴⁰،فالفقيه في رأي أصحاب الفكر الشيعي هو رمزاً للسلطة وتحقيق المساواة بين أفراد المجتمع ،فالفقيه رمزاً للسلطة الدنياوية وتجسيداً للسلطة السماوية على الأرض في عصر الغيبة .

إن مشروعية الفقيه وولايته في تفويض إلهي وليس من طرف الناس ،ولايته مشروطة بالعدل و المساواة ،فالفقيه رمزاً و مصدرًا لشرعية النظام وسائر المؤسسات الحكومية ترى نظرية الفقيه أن مفهوم الديمقراطية مفهوم ومصطلح غربي دخيل لا علاقة له بالمجتمع

³⁸ كديفر محسن ، نظريات الحكم في الفقه الشيعي ، دار الجديد ، بيروت ، لبنان ، ط1،س2000،ص134-137

³⁹ المرجع نفسه ، ص 34

فياض علي ، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، لبنان ،

⁴⁰ب(ط)،س2008،ص246

الإسلامي ولايتماشى مع مبادئ وركائز الدولة الشيعية والفكر الشيعي ، لكن "الشيخ المنتظري" حاول أن يجمع بين حاكمية الله وسيادة الأمة ، فالحاكمية والولاية لله ومنها تصل للفقهاء "فالحاكمية الإلهية بمراتبها المتسلسلة لا تعدم الإرادة الشعبية والإختبار البشري، بل هي ترشده وتهديه الى السبيل السوي والصراط القويم"⁴¹ فالولاية للأمة إنطلاقاً من الشعب وهذه الأخيرة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر «وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»⁴².

ويمكن تطبيق هذه النظرية في الشعب أو المجتمع الموحد (أي له مذهب واحد لأن تعدد المذاهب و الأديان والأعراف) لا يمكن أن نطبق فيه نظرية ولاية الفقهاء ، كما توجد نظرية أخرى ندى بها "الشيخ محمد مهدي شمس الدين" (ت2001م) بولاية الأمة على نفسها في ظل الغيبة الكبرى فهذه الولاية مقابلة لولاية الفقه و تتلخص نظريته في ما يلي :

أ-إن الأحكام الإلهية الثابتة أي الشريعة أحكام نهائية و لايجوز تجاوزها تحت أي ظروف ،ومن الأحكام الثابتة الأحكام المربوطة بنظام العبادات ونظام العائلة ومسائل الرب ولا وجود للأحكام الثابتة في الشريعة الإسلامية فيما يخص النظام السياسي أو الحاكمية .

ب- إن بيان الأحكام الثابتة الشرعية من مسؤولية الفقهاء في زمان غيبة المعصوم بمنصب القضاء أما أكثر من ذلك فلم تثبت أي دور خاص للفقهاء في مجال السلطة السياسية أو الحاكمية ، ولم تثبت الولاية العامة للفقهاء .

ج- في عصر غيبة المعصوم تملك الأمة الولاية على مقدراتها في إطار الشريعة الإسلامية والإنسان مسؤول عن نفسه والمجتمع ولي نفسه ، وذلك بسبب أن الأمة حاکمة على مصيرها و مقدراتها ، وتنتخب شكل النظام السياسي على أساس مبدأ الشورى في جميع المراحل، ولا يعتبر الفقه شرطاً لرئيس الدولة الإسلامية المنتخب .

د- يجب أن تنسجم الدولة مع طبيعة المجتمع الذي تنطلق منه ، وأن تمتزج في أعماق الأمة و عقول الناس ، وأن تستفيد من التجربة الإنسانية .

⁴¹ المرجع نفسه، ص 277
⁴² صورة التوبة، الآية 71

إن نظرية الشيخ شمس الدين خَرَجَتْ عن إطار الفقه، فهي نظرية جديدة مغايرة في الفكر السياسي، كما ركز على التفرقة بين الإنتماء للأمة محدد في الشريعة والفقه والإنتماء للدولة يكون من حيث الواجبات و الحقوق والمسؤوليات (إتجاه الدولة و المجتمع)⁴³، بالإضافة الى مفهوم المواطنة .

مفهوم الإمامة في نظر الفكر الشيعي هي بمثابة "مرجعية" ورمز في شخصية الإمام المهدي المنتظر الذي يحقق بعودته العدل والمساواة و الخير المطلق، فالرؤى تختلف حول حقيقة المهدي المنتظر باختلاف المذاهب فرؤية أهل السنة مغايرة لرؤية الشيعة .

فمثلا نجد الحسن بن علي أبو محمد البربهاري شيخ الحنابلة في وقته (329هجري) في كتابه "شرح السنة"، «و الإيمان بنزول عيسى بن مريم -عليه السلام - ينزل فيقتل الدجال ويتزوج و يصلى خلف القائم من آل محمد صلى الله عليه وسلم»⁴⁴ .

فخروج المهدي المنتظر في نظر أهل الشيعة يكون بعد أن تملأ الأرض ظلماً وجوراً فبعودة المهدي المنتظر من غيبته الكبرى فيحقق العدل والمساواة والتوازن، فأخر الأئمة الإثني عشر هو" الإمام المهدي"، فهو يرمز الى العدالة والسلطة فيحقق المساواة ويقضي على الجور والظلم واللاعدل لأن سلطته ربانية، فالفكر الشيعي والسلطة في ذات طابع إيديولوجي يمكن أن يأخذ عدّة أشكال وأوجه في الأخير يؤول الى سلطة شمولية (تقدس الإمام المعصوم)، فالإيديولوجيا أحياناً تكون دينية وأحياناً عرقية إقتصادية... إلخ .

كما تناول العديد من فلاسفة الإسلام مفهوم السلطة وأهم مرجعياتها، كقضايا محورية شكلت إهتمامهم، ومن بين هؤلاء الفلاسفة وأبرزهم نجد كل من "ابن رشد" و "أبو ناصر الفارابي" ... إلخ، سنقتصر هنا على موثق الفارابي من السياسة ورؤيته للسلطة والعدالة وفيما تتجلى هاته الأخيرة، نطرح السؤال التالي: كيف نظر "أبو ناصر الفارابي" للسلطة؟ وما أهم مرجعياتها في طرحه؟ .

⁴³ مهدي شمس الدين محمد، في الاجتماع الإسلامي، دار الثقافة للنشر، إيران، ب(ط)، س1994، ص139
⁴⁴ بن إسماعيل المقدم محمد، كتاب المهدي، دار العالمية للنشر و التوزيع، الإسكندرية، مصر، ط8، س2004، ج1، ص25

السلطة عند الفارابي: (257-339هـ_870م-950م):

إن فلسفة "الفارابي" ذات طابع سياسي واضح ينفرد به دون غيره من سائر فلاسفة الإسلام، فالسياسة هي أهم ما في فلسفته، وهي تمثل النضج الذي إتسم به وخصوصاً في تأليفه لكتاب "المدينة الفاضلة"، «فالمدينة الفاضلة غذاؤها التفكير، وسكانها العقول المفارقة وحيزها عالم المثل»⁴⁵.

يُعد "الفارابي" من أبرز المفكرين المسلمين اللذين إطلعوا على الفكر اليوناني، هل كان فكره صورة طبق الأصل لذلك الفكر الذي تعلم منه؟ أم إستطاع أن يتجاوزه؟ هل الظروف والوقائع التي شكلت فكره هي نفسها التي شكلت الفكر اليوناني، وخاصة فيما يتعلق بالسلطة من حيث تكوينها ومسارها ووظائفها ومرجعياتها؟

يستخدم الفارابي السياسية وبالخصوص في نظريته للسلطة فهو يرمز للنبوة بالحاكم، لأن مهمة الحاكم أو النبي لا تتمثل في كونه يتلقى الوحي فحسب، بل إنه رئيساً للمدينة الفاضلة ومديرها ومشرعها، إذ أن «المدينة لا تصل الى كمالها إلا عن طريق النبي والوحي... وهي إن لم تكن مصبوغة بأيدي الناس فهي تكون كذلك لأجل الناس بفضل رسالة إلهية موجه إليهم على وجه التخصيص»⁴⁶.

إن مخاطبة الناس تتم عن طريق النبوة، وعليه يصبح لافرق بين الفيلسوف والرئيس الأول والحاكم أو "النبي" التي إستكملت قوته المتخلية بالطبع غاية الكمال، فصار عقلاً بالفعل، وهذا الإنسان أو الرئيس الأول هو الذي لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة وهو الذي يقول بشأنه "الفارابي": «إن الرئيس الأول الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه، وإنما يُقدر الأفعال و الأراء التي في الملة الفاضلة بالوحي، وذلك بأحد الوجهين أو بكليهما: أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدرة، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي ستفاد منها عن الوحي والموحي تعالى حتى تُكشفت له بها الشرائط التي بها يُقدر الأراء والأفعال الفاضلة»⁴⁷، وهذا الرئيس أو الحاكم أو الفيلسوف هو الذي له قوة على إستعمال ماتحتوي عليه النظرية في كل ما سواه، هل هو أن يكون له قوة على إيجادها

⁴⁵ عبد الرحمن مرحبا محمد، الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط3، ص1983، ص459

⁴⁶ إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر، القاهرة، مصر، ط1، ص2000، ص45

⁴⁷ الفارابي أبو ناصر، السياسة المدنية (مبادئ الموجودات)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، ص1994، ص79

معقولة وعلى إيجاده الإرادة منها بالفعل ، وكلما كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفته فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً ثم العملية ببصيرة يقينية ثم أن تكون له قدرة إيجادها جميعاً في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحدة منهم ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادهما لا باستعمال براهين يقينية وبطرق إقناعية وطرق تخيلية إما طوعاً أو كرهاً ، صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول⁴⁸ .

الرئيس الأول في المدينة الفاضلة هو الذي لا يرأسه إنسان آخر ، وهو يرمز الى السلطة العليا في الدولة ، الذي يهب لكل من سواه أوامر الحركة والفعل من أجل الوصول الى السعادة التي هي الاجتماع في المدينة الفاضلة ، وهذا الرئيس هو الذي تتوفر فيه مجموعة من الصفات والخصال الفطرية والمكتسبة ، الجسمية والروحية بالإضافة الى صفتي الفلسفة والنبوة ، وفيه يقول الفارابي : فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه إنسان ، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له حاجة في شيء إلى إنسان يرشده⁴⁹ .

قد يحدث أن لا تجتمع الفلسفة والنبوة في الحاكم وذلك نادراً جداً ، لذلك يرى "الفارابي" أنه يمكن للمدينة الفاضلة أن تستمر في الوجود إذ لم يوجد "نبي" ولكن بشرط أن يوجد الفيلسوف أي من له عقل راجح دون مخيلة ، وأن يكون ضليعاً في الفقه والمعرفة فيحل محل "النبي" المشرع فيقول : «... وأن تثق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله ، أن كانوا توالوا في المدينة فأثبتت ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط»⁵⁰ . إن مرجعية السلطة والحكم عند "الفارابي" تقترب من حيث المفهوم للفرقة "الشيعية" الإسماعلية "التي تعتقد بوجود الإمام المعصوم الذي يخلف "النبي" ، وكما يقترب أيضاً من النظرية القائلة بالفيلسوف المطلق .

⁴⁸المصدر نفسه ،ص80

⁴⁹محمد عبد الرحمن مرحبا ،من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية ،(مر ،س) ،ص464

⁵⁰المرجع نفسه ،ص465

خلاصة القول إن رئيس المدينة الفاضلة لابد أن تجتمع فيه خصال معينة يتصف بصفات تؤهله للعمل الكبير، فيرمز له: بالزعيم والمعلم والنبى والفيلسوف والمثالي، فالرئيس الثاني هو الذي يرأسه إنسان ويرأس هو إنسان آخر، وأما الرئيس الأول فهو لا يحتاج أن يرأسه إنسان، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل، ولا تكون به حاجة من شيء مما ينبغي أن يعمل من الجزئيات وقوة على جودة الإرشاد للأخرين وتوجههم وتسديد خطاهم نحو السعادة، وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة والفائقة إذ اتصلت نفوسهم بالعقل الفعال⁵¹، هذا الإنسان هو الملك في الحقيقة وهو النبى وبالتالي هو رئيس المدينة الفاضلة، إنه نبى وفيلسوف في وقت واحد فبحكم إتصاله بالعقل الفعال بعد إستكمال عقله المنفعل بالمعقولات كلها ووصله الى مرتبة العقل المستفاد، أصبح حكيمًا فيلسوفًا ونبيا، فهذا الإنسان هو أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال فهذا أول شرائط الرئيس، فهو الرئيس الأول الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً وهو الإمام، ولا يمكن أن يصل الى هذا الحال إلا من إجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشر خصلة قد فُطر عليها الرئيس الأول ينبغي أن يكون فضلاً عما تقدم متصفاً بالصفات الإثننتي عشر التالية :

1. أن يكون تام الأعضاء يتميز بالقوة التي تساعد على إتمام الأعمال التي من شأنه القيام بها .
2. أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يُقال له وفُيلقاهُ بفهمه على ما يقصده القائل على حساب الأمر في نفسه .
3. أن يكون جيد الحفظ لما يراه ولمّا يسمعه ويُدرکه .
4. أن يكون جيد الفطنة، ذكياً، إذ رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل .
5. أن يكون حسن العبارة يؤتية لسانه على تبين كل ما يضمره تبيانا تاماً.
6. أن يكون محباً للتعليم والإستفادة، منقاداً له سهل القبول، لا يألنه تعب التعليم ولا يأذيه الكدّ الذي ينال منه .

⁵¹المرجع نفسه، ص465

7. أن يكون غير شريهاً للمأكل والمشروب والنكوح، متجنياً بالطبع للعب، مبغضاً للذات الكائنة المفرطة في الإقبال على الملذات والشهوات الجسدية .
8. أن يكون محب للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله .
9. أن يكون كبير النفس محب للكرامة، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يُشين من الأمور .
10. أن يكون الدرهم و الدينار وسائر أغراض الدنيا هينة عنده .
11. أن يكون بالطبع محباً للعدل و أهله ، مبغضاً للجور و الظلم و أهلها ، عادلاً غير صعب القيادة ، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذ دعى الى العدل ، بل صعب القيادة إذ دعى الى الجور و القبح ، يؤتي النصف و الإنصاف من أهله و من غيره و يحثُ عليهما .
12. أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل جسوراً عليه مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس ، وهذه الخصال تُذكرنا بالصفات التي يُضيفها "أفلاطون" على الحكيم عندما يجعله متحققاً بجميع الفضائل ، كما وصف "الفارابي" للرئيس بالإمام ، وبما يشير الى تأثره بالشيعة «فالشروط و الحدود والصفات التي يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هي بعينها يصف بها الشيعة الإمام»⁵² .
- إتفق ألا يوجد مثله في وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع و السنن التي شرعها هذا الرئيس الأول وأمثاله وعهد بالرياسة الى الرئيس الثاني الذي يخلف الأول هو من إجتمعت فيه ستة شرائط :
- إحدها أن يكون حكيماً ، والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع و السنن و السير التي دبرها الأولون للمدينة ، محتذياً بأفعاله كلها حذو السنن و القوانين و الشرائع ، والثالث أن يكون له جودة إستنباط فيما لم يؤثر عن السلف فيه تشريع ، فيستنبط ما يستنبط محتذياً حذو الأئمة الأولين ، والرابع أن يكون له جودة الرؤية وقوة إستنباط لما سبيله أن يعرف من الأمور و الحوادث ، وأن يكون متحريراً فيما يستنبطه من ذلك الطارئة صلاح حال المدينة والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول الى شرائع الأولين والى ما إستنبط بعدهم مما إحتذى فيه حذوهم ، والسادس أن يكون له جودة ثبات أثناء مباشرة أعمال الحرب⁵³ . أن يكون له جودة إرشاد بالقول الى شرائع الأولين والى ما إستنبط بعدهم مما إحتذى فيه حذوهم ، والسادس أن يكون له جودة ثبات أثناء مباشرة أعمال الحرب⁵⁴ .

⁵² محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية، (مرس)، ص466

⁵³ المرجع نفسه، ص466

⁵⁴ المرجع نفسه، ص466

إذا كان "الفارابي" مُقلِّدًا فيما أوجب على الرئيس الأول من صفات و خصال، فيمكن أن يُقال أنه مبتكرًا فيما إشتراطه في رئيسه الثاني من شروط تجمع بين الفلسفة والدين ويتجلى هذا الإبتكار أيضًا في فكرة المجلس الرئاسي التي ينادي بها "الفارابي" عند تعذر وجود إنسان واحد إجتمعت فيه هذه الشرائط الستة: «فإذا لم يوجد إنسان واحد إجتمعت فيه هذه الشرائط و لكن وُجد إثنان، أحدهما حكيم و الثاني الشرائط الباقية، كأنهما رئيسان في هذه المدينة»⁵⁵، إذا تفرقت هذه (الخصال) في جماعة وكانت الحكمة في واحد، والشرط الثاني في واحد، والثالث في واحد، والرابع في واحد، والخامس في واحد، والسادس في واحد وكانوا متلائمين، وكانوا هم الرؤساء الأفاضل، متى إتفق في وقت ما، إن لم تكن الحكمة جزء الرياسة و كانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمره هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة تعرض للهلاك، إن لم يتفق أن يوجد حكيم تُضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك⁵⁶.

نلاحظ أن هناك فرق بين كبيرًا بين جمهورية "أفلاطون" و مدينة "الفارابي"، فجمهورية أفلاطون رئيسها الفيلسوف وأما مدينة "الفارابي" فهو فيلسوف و "نبي" على إتصال بالعقل الفعال ولم يُجمع "الفارابي" هنا بين النبوة و الفلسفة في شخص رئيس مدينة إلا ليؤكد الوفاق بين النبوة و الفلسفة و بالتالي بين الحكمة و الشريعة.

وعليه مهما كان نوع السلطة من جهة وإختلاف العصور التي تؤرخ لها من جهة أخرى يبقى القاسم بينهما هو الإنسان (الحاكم والمفكر لتصور السلطة)، فالسلطة دائمًا مربوطة وموجهة ب إديولوجيا ما (دينية تاريخية وحتى فكرية... إلخ) وهذا ما نلمسه ونستقرأه في العصور الوسطى.

إن عصر النهضة الأوروبية إنبتق في أول الأمر في إيطاليا منذ أوائل القرن الرابع عشر تقريبًا، وإستمرت بها حوالي قرنين من الزمان، وكان من أهم خصائص عصر النهضة الأوروبية بإيطاليا: هو التحرر من سيطرة الكنيسة وقبضة رجال الدين (وضع حد للكنيسة بحيث نجد سلطان الكنيسة الكاثوليكية ونعني به سلطة الباباوات " papes"، قبل عصر

⁵⁵الفارابي أبو ناصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ب(ط.س)، ص107

⁵⁶المصدر نفسه، ص108

النهضة كان السلطان طاغية ، وكان يوجد نوعان من السلطة : السلطة المدنية وتتمثل في الحكومة القائمة والسلطة الدينية وتتمثل في البابا ⁵⁷.

في هذا العصر شهدت أوروبا تطوراً معرفياً في علاقة سلطة الكنيسة بالحياة السياسية لأنه في السابق كان البابا وقساوسته والإدارات التابعة لهما يُشرفون على كل شيء له علاقة بالدين مثل الكنائس وأداء الطقوس ، بحيث لا تستطيع كنيسة أن تنشر كتاباً أو تؤدي طقوساً إلا ما يسمح به "البابا" ، الذي كان يتدخل حتى في نشر الكتب الفلسفية والعلمية معاً التي تُدرس في الجامعة (مثل دامعة لافليش) أو تلك التي تنشر خارج الجامعة ، فقد كان لايسمح مثلاً بنشر كتب "أوغسطين" ، ويلاحظ أن "البابا" كان يتدخل في شؤون الملوك وكان الباباوات والقساوسة يتصفون مثل ملوك وحُكام عصرهم بالخداع والمكيدة والخصومات والنزاع فيما بينهم فقد دعت حركة النهضة الى التحرر من سلطة الكنيسة كما دعت أيضا الى التحرر من سلطة الفلسفة السكولائية مما جعل الفلاسفة والناس جميعاً ينفرون من الفلسفات الدينية واليونانية و النصرانية على حد سواء ، بالإضافة الى الإكتشافات العلمية (مثل اكتشاف فردي وإختراع المطبعة مع نيوتن بارغ) في جميع المجالات مما ساعد على التحرر الفكري و انتشار الوعي في أوروبا آنذاك ، ومن أشهر أعلام عصر النهضة "مارتن لوثر" والفيلسوف الإيطالي "ميكافلي" "لأن فلسفته يمكن تصنيفها ضمن سياق الفلسفة السياسية ، والسؤال المطروح هنا - ما مرجعية السلطة وطابعها العام في فكر كل من مارتن لوثر وميكافلي ؟.

السلطة عند مارتن لوثر : (1483-1546)

قاد مارتن لوثر* الإصلاح الديني في ألمانيا 1517 حتى 1546 وكالفن في فرنسا (1905-1564) وزوينغلي في سويسرا وتوماس بيكت (1483-1546) بمساندة الملك هنري الثاني في إنجلترا ضد فساد الكنيسة والباباوات ، والإنحراف عن الدين القويم وعلى الرغم من الاتهامات التي وجهها البابا والكنيسة للمصلحين على أنهم هراطقة وخارجون عن العقيدة فإنهم استطاعوا تحطيم طغيان البابا وشق الكنيسة ، فقد إنحاز إليهم الفلاحون

⁵⁷ ابراهيم مصطفى مصطفى، الفلسفة الحديثة من ديكرت الى هيوم ، دار الوفاء لدنيا الطباعة ، إسكندرية ، مصر ، ط1، س2001، ص46
درس مارتن لوثر في الجامعة الألمانية ، ثم درس علم اللاهوت وأصبح دكتوراً في هذا التخصص ، يعود الى التشاؤمية عند أوغسطين وسان
*توماس وواقهم لوثر أن الطبيعة تعافت وشفيت بواسطة رعاية الله .

وعوام المدن ودعمهم الأمراء والملوك الساخطون على السلطة البابوية وإدعاتهم الكونية وأيدتهم البرجوازية بقوة، فنشبت الإنتفاضات الفلاحية في ألمانيا ضد الإقطاعية (حروب الفلاحين الألمان) التي قدرها "إنجلز" عاليًا وما قدمته من عون، ولمّا كان لها من أثر في نجاح الإصلاح الديني على طريق التكوين القومي وتشكيل الدولة الحديثة⁵⁸، عارض لوثر وبشكل علني عام 1517 بيع صكوك الغفران من قبل الكنيسة الرومانية، كما قدم وبشكل مستمر منذ 1520 ما يسمى بالكتابات الإصلاحية الكبرى: "الدعوة إلى النبل المسيحي للأمة الألمانية"، "الأمر أوالعبودية البابلية للكنيسة"، "تحليل أوقراءة الحرية المسيحية"، كما قدم ترجمة ألمانية رائعة للكتاب المقدس⁵⁹، دعى "لوثر" إلى تجريد الكنيسة من السلطات السياسية والقانونية، فإذا كان الخلاص يأتي من خلال الإيمان وحده فإن الفكرة القديمة للكنيسة تعمل كوسيط للحصول على الخلاص يجب أن تختفي و تختفي معها رجال الدين لأن الجميع يحمل الصفة الدينية والروحية، فالإنسان يمكن أن يصل إلى الخلاص دون واسطة وعليه إنعدام الوصاية الروحية والدينية (لاوجود لفرد ما له الوصاية على الآخر) فالجميع يخضع لقوانين الله، لأنه في رأي لوثر كل فرد يستطيع وبشكل واقعي ملاحظة قوانينه، هنا يقول: فنحن جميعاً (عبيد، بؤساء، مرضى، موتى)⁶⁰.

إن الكنيسة البابوية ليس من حقها الإدعاء بوجود أي إمتيازات، لأن الحاكم فيها تمثيلاً معكوساً لمّا أملته الإيديولوجيا الدينية الكنيسية في تصورهما للإله الأب، والإبن و البابا والإمبراطور والملك والأمير والأسقف والكاهن والسلطات الشمولية المطلقة على الرعايا التابعين الذين يجب أن يجبروا على الخضوع للنظام الذي إفترض أنه إلهي وقد صوروا الإله كونه كقوة جبارة عاتية ضد الإنسان، تبرر السلطان البربري الدنيوي وحكمه وطغيانه وتعطي لهم الحق و المشروعية فيما يقومون به من أعمال ضد الإنسانية، لقد صور الله على شاكلة هذه القوى، وقد أنيطت به مهمة الإنتقام والعقاب والزجر، فالقوة المنقلة من كل ضابط وقانون أعيد إنتاجها إيديولوجياً وقولبتها في شكل صورة إله سياسي قانونه القهر والإخضاع

⁵⁸ سيد طالب محمد، الدولة الحديثة و البحث عن الهوية، دار الشروق للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، ط1، س1999، ص 84

⁵⁹ المرجع نفسه، ص 85

⁶⁰ المرجع نفسه، ص 86

السلطة عند ميكياڤلي 1467-1527 :

عاصر ميكياڤلي الفساد الأخلاقي والإجتماعي والسياسي الذي تعرضت له إيطاليا بالإضافة إلى الإنقسام و التشتت الذي كان سائداً في بلاده لذا نجده يدعو إلى الوحدة، وهذه الأخيرة لا تتحقق إلا بالقوة في حين التفاوض عن القيم (مثل الأخلاق والدين بل يجوز مخالفتها) ⁶¹. إن ميكياڤلي يحكم على النظم التي كانت سائد في أوروبا بالعقم، وهذا إما لضعف النظام نفسه، وإما لعدم الإستئثار بالسلطة نتيجة ضعف شخصية الحاكم، وإما لتدخل الكنيسة والتصورات الأخلاقية و الدينية في أليات الحكم و السلطة، لذا يرى الوحدة وقوة السلطة لا تقوم إلا عن طريق سلطة موناركية سلطة فرد يتميز بالقوة والدهاء، فأيد (السلطة الموناركية على أي نظام آخر) ⁶².

فالإنسان حسب ميكياڤلي بطبيعته أناني لا تثيره إلا منفعه ولا تحركه إلا مصالحه، ولذا كان على أن يقيم تلك النواحي في نفوس الناس، و أن يجعل من سلطته، سلطة مهابة، كما أن فساد السلطة وتدهور العمل السياسي إنما يرجعان بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق بالإضافة إلى الضغط المستمر الذي تمارسه الكنيسة ورجال الدين على مجريات الأمور السياسية ⁶³، كما يفترض "ميكياڤلي" أن طبيعة البشر تتميز بالأنانية وحب الذات فيجعل من هذه الحقيقة محور إهتمامه الفكري ويدعو رجال السياسة أن يجعلوا هذه الحقيقة موضع إهتمامهم في الحكم، هذه الأنانية تبدوا واضحة في رغبة الإنسان في تأمين حياته وممتلكاته من جهة و ميوله إلى القتال وحب التملك، لذا يعتبر ميكياڤلي هذه الأسباب لها دور مؤثر في نشأة السلطة.

لعل ما يميز به الفكر السياسي عند "ميكياڤلي"، هو الثناء المتواصل لكل حاكم مستبد يستطيع الحفاظ على قوة الدولة، ومن ذلك فقد إرتبط إسمه وكتابه "الأمير" دوماً "بالإستبداد السياسي" فإنه يرمز للسلطة في شخصية الأمير، فالقوة الجيدة حسب "ميكياڤلي" هي التي تلائم القوانين الجيدة، التي لا تجلب الكراهية وتخلق نوعاً من الخوف، ومن ذلك

⁶¹ علي عبد المعطي محمد ومحمد علي محمد، السياسة بين النظرية و التطبيق، (مر،س)، ص125

⁶² المرجع نفسه، ص126

⁶³ المرجع نفسه، ص126

فإن العنف أو الإستبداد الذي ينبغي إستخدامه هو العنف الذي يُصلح ويُرشد، وليس العنف الذي يهدم والذي يجب إدانته حيث يقول "ميكيافلي": «وفي وسع الأمير الذي يمتنع عن التدخل في ممتلكات مواطنيه ورعاياه وفي نسائهم أن يحصل عليهما، وعندما يضطر الأمير الى سلب إنسان حياته عليه أن يتوخى المبرر الصالح و السبب الواضح، ولكن عليه قبل كل شيء أن يمتنع عن سلب الآخرين ممتلكاتهم، إذ من السهل على الإنسان، أن ينسى وفاة والده، من أن ينسى ضياع إرثه وممتلكاته»⁶⁴.

ومن هنا يتضح أن الذي يحفظ النظام ويحفظ سلطة الحاكم أو الأمير هي القسوة والقوة البعيدة على كل إهتمام أخلاقي، وهاته الأخيرة تكون مرتبطة بالقانون ولا تكون تعسفية وبالتالي القوة هي وحدها التي تحفظ الدولة و النظام .

فسلطة الحاكم ضرورية لإنقاذ المجتمع من الفوضى، فقوة السلطة وضعفها تكمن في نجاحها أو فشلها في تأمين ملكية الأفراد وحياتهم فيقول "ميكيافلي" «إن الإنسان قد يكون في مقتل أبيه أكثر تسامحاً منه في مُصادرة أملاكه»⁶⁵

هذا التصور يطبقه على إيطاليا و يُقرر أن المجتمع الإيطالي فاسد، ولا أمل في إصلاحه مالم يُقام نظام حكم ملكي مستبد، وهذا يفسر لنا معنى كونه يجمع بين إعجابه بنظام الحكم الجمهوري في الجمهورية الرومانية القديمة، وبين إيمانه بضرورة الحكم الإستبدادي، فهو يعتبر أن نظام الحكم الديمقراطي هو أحسن أنظمة الحكم، لكنه لا يصلح إلا للشعوب المتشبع بالأخلاق الفاضلة، أما الشعوب التي لاتتقيد بالأخلاق والدين مثل الشعب الإيطالي فلا يصلح لها إلا الحكم الإستبدادي الذي يحقق الأخلاق الفاضلة لأفراد الشعب عن طريق القوة الغاشمة، وهذا بدوره يُؤهلهم لتحمل أعباء الحكم الديمقراطي، والسلطة الرشيدة هي التي تعمل على إيجاد الوسائل القانونية توازناً بين طبقات المجتمع، يرى "ميكيافلي" أن هناك جملة من المواصفات على الأمير أن يتحل ويتصف بها حيث يؤكد على «يجب على الأمير أن لا يهتم بشيء، لا فكر ولا فن غير الحرب و التحضير لها، فذلك هو الفن الوحيد الذي يليقُ بمن يحكم... فالأمراء اللذين أضعوا ممالكهم، هم أولئك الأمراء اللذين تعاطوا

⁶⁴إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، (مر،س)، ص184

⁶⁵ميكيافلي نيكولا، الأمير، تر:محمد بن البار، دار الأمة للطباعة و الترجمة والنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، ط1، س1988، ص65

اللّهو وإنغمسوا في الملذات أكثر إهتمامهم بالجيش و السلاح ،فمعرفة فن الحرب ،يُعتبر عامل يسمح بالإرتقاء الى السلطة «⁶⁶، ثم إن الإخلاص وحفظ العهود صفة ممدوح في الحاكم ،لكن نجد أحياناً الخيانة و نكث العُهود أدى الى وصول بعض الأشخاص الى الحكم ،لأن الإخلاص والأمانة وحفظ الوعود ينقلب على مصالحهم لذا يقول :«أن هناك طريقتين للتنافس والصراع الأول بالشرع (القانون) والثاني بالعنف (القوة)لذا على الأمير أن يحسن التمرس بالمستوى الإنساني والمستوى الحيواني «⁶⁷، إن "ميكيافلي" كان يُلح على إستخدام العنف والإستبداد لا كغاية في ذاته وإنما من أجل الحفاظ على سلامة الدولة و إستقرارها ولكن في كثير من الأحيان قد يستغني عن العنف المادي ،بإستخدام الحيلة و الخداع وكانت هذه الرؤية الميكيافلية كما أشار إليها هو نفسه هي المناسبة لإيطاليا التي يجب أن يحكمها حاكم مستبد غاشم وإيمان "ميكيافلي" كما يقول بعض الساسة بالحكم المطلق يعود الى رغبته الصادقة في القضاء على ما يلحق ببلده إيطاليا من فساد و الى رغبته في توحيدها ،وإزالة الصراع والتنافس القائم في دويلاتها⁶⁸.

أكد "ميكيافلي" على كل حاكم يحكم أن يسعى الى إدراك مجموعة القوانين ،وذلك لكي يحافظ على التوازن الإجتماعي كما تُحافظ الطبيعة على ذاتها وعلى توازنها ،لذا يجب على كل أمير أو حاكم أن لا يتقيد بمبادئ الأخلاق و الفضيلة وإنما عليه إستخدام الخير والشر وفق مقتضيات الحاجة ،و الأمير أو الحاكم هو الذي يسن القوانين ويسوغها ويغيرها جذرياً إذا إقتضت المصلحة العامة لذلك ،كما يجب أن يكون رجل حرب وقسوة إقتضته ضرورات الحياة البشرية ،فهو الوحيد القادر على ضمان حياتهم و بقاء إستمرارهم ومن ثم فلا يهم أن يكون مستبدًا و عادلاً في نفس الوقت ،حيث يقول "ميكيافلي" :«كان الناس يعيشون في الحياة وفي العالم عندما كان عددهم قليلاً أشتاتاً متفرقين كالحيونات زمن تكاثر ذريتهم بدأ الناس يقتربون من بعضهم البعض ،وحرصاً منهم على تحسين وسائل الدفاع عن أنفسهم

⁶⁶ نيكولا ميكيافلي ،الأمير ،(مص،س)،ص77

⁶⁷ جاك شوفاليه جان ،تاريخ الفكر السياسي ،تر:محمد عرب صاصيلاً،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،ط1،س1985،ص240

⁶⁸ إسماعيل زروخي ،دراسات في الفلسفة السياسية،(مر،س)،ص185

شرعوا يتطلعون الى رجل منهم يحمل القوة والشجاعة فنصبوه رئيساً عليهم يُدينون له بالطاعة»⁶⁹.

فالسطة عند "ميكياڤلي" تعتمد بالدرجة الأولى على الردع فهي في أبسط صورتها فمهيبتها ترتكز على الهيمنة كمرجعية، وممارسة فنون القتال كهوية تطرد من فضاءها الإخلاص وحفظ الوعود، كما تبنى على الخيانة والقوة، فالغاية عنده تبرر الوسيلة. وعليه فالسيادة هي للملك وكذلك الشرعية لأن الشعب و الأفراد لا يشكلون إرادة عامة أو مشتركة إلا به ومن خلاله إنه في الأخير منطق القوة والشمولية ولا وجود للإنسان فيه كفرد بل كمجموع آخر غير السيد سواء كان فرداً أم مجموعة (مذا تجسيد للمبدأ الرئيس في النظام أو السطة الشمولية).

ومن أهم النظريات الفلسفية في العصر الحديث التي تناولت بنية السطة وأهم مرجعياتها، نجد نظرية العقد الإجتماعي - ما مرجعية السطة عند فلاسفة العقد الإجتماعي؟

نظرية العقد الإجتماعي :

إن فكرة نظرية العقد الإجتماعي ليست حديثة وإنما تعود الى المفكرين الأوائل من بينهم السفسطائيين إذ يقول أبيقور: "إن الدولة هي تنظيم وضعي صاغه الإنسان، الغرض منه التوفيق بين مطالب الافراد وحقوقهم وواجباتهم"، وهذا ما انتهى إليه الحاكم الروماني "شيشرون" الى تصوير الدولة بأنها شركة تنشأ باتفاق بين الافراد، ولكن تكمن الصياغة لفكرة العقد على يد كل من الفيلسوفان الإنجليزيان "هوبز" و"لوك" والفيلسوف الفرنسي "روسو"⁷⁰

فلاسفة العقد الإجتماعي يؤمنون بأن الافراد كانوا يعيشون على الفطرة، لا يخضع أي واحد منهم لأية إلتزامات أو تراتبية إجتماعية لأن حالة الطبيعة عندهم هي حالة حرية ومساواة و ظهور الدولة بما لها من قوة و سيادة ترجع في رأيهم الى عقد أبرمه هؤلاء الافراد، لأنه الطريقة الوحيدة التي يمكن لأي فرد أن يتنازل بها عن حريته الطبيعية ويتحمل إلتزامات المجتمع المدني، تكمن نظرية العقد الإجتماعي في إجراء إتفاق بين

⁶⁹ إسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، (مر،س)، ص185

⁷⁰ بوشعير سعيد، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنتة، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، الجزائر، ج1، ط3، ص32

مجموعة من الأفراد من أجل التجمع والإتحاد في جماعة للعيش في أمن وسلامة ورفاهية وبذلك يقيمون الحكم الذي يردون⁷¹.

مفهوم السلطة عند توماس هوبز:

يعتبر "هوبز" أن موضوعات الفلسفة ليست موضوعات لاهوتية ولا يمكن أن تكون كذلك لأن هناك فرق بين الموضوعات والميادين التي تشكل لها موضوعاً، والموضوعات اللاهوتية، فموضوعاتها جسدية حسية شخصية، وما عداها لغوياً لا وجود له في موضوعاتها إذا كان الله جوهرًا غير جسدي، فلا يمكن أن يكون موضوعاً من موضوعات الفلسفة، وهو عكس ما ذهب إليه الفلاسفة، وهنا تظهر النزعة المادية التي إعتدها "هوبز" في تفكيره. فقد كان يهدف منذ البداية الى تحرير السلطة السياسية من كل ضغط أو وصاية، فالدولة عنده كل مطلق يجب أن تخضع لها كل المنظمات والنقابات في المجتمع، وكذا الكنيسة نفسها، وهنا كانت نظريته السياسية البعيدة عن المعتقدات الدينية و اللاهوتية وإنما هي قائمة على أساس المنطق و الطبيعة⁷²، يرى "هوبز" إنطلاقاً من موصفات المرحلة الطبيعية، كان لزاماً على البشر الطبيعيين التعاقد بينهم بعقد أو ميثاق، يتنازلون بموجبه عن إرادتهم لطرف ثالث لا يكون طرفاً في العقد، ولا يتنازل، يُمكن له حمايتهم و ضمان بقائهم، وهذا الطرف إما أن يكون فرداً أو جماعة و المهم فيه هو أن المجموع يتحدون فيه، ويصبح كل واحد يقول إنني أُجيزُ لهذا الشخص بأن يحكمني وأتنازل له عن ذلك شريطة أن تتنازل له أنت عن حقاك، وأن تجيز كل أعماله بنفس الطريقة، فالفرد لا يأمن على نفسه و حقوقه إلا عندما يتأكد بأن الآخرين بادلوه نفس الشعور، إن كل واحد يقوم بالضبط بنقل حقه الكلي والمطلق على كل شيء للشخص الوحيد لكي يمتلكه فقط، من الآن فصاعداً إرادة مطلقة. هذا العقد يتنازل بموجبه الأفراد عن حقوقهم وحررياتهم لشخص ليس طرفاً في العقد يختارونه من بينهم دون شرط، ولكي يتمكن هذا الشخص من ممارسة سلطانه، ويضمن الأمن والإستقرار، ووجب أن يتمتع بسلطة مطلقة، فلا يحق للشعب أن يتمرد ضد هذا الحاكم

⁷¹ محمد سعيد طالب، الدولة الحديثة و البحث عن الهوية، (مرس)، ص 116
⁷² 1 بدوي ثروت، النظم السياسية، دار النهضة العربية، مصر، ج1، ص1962، ص189

لأن إطلاق سلطته أرحم من العودة الى حياة الفوضى ،وبذلك نشأت السلطة السياسية والدولة ⁷³.

يرى "هوبز" أنه ليس ثمة عدالة سرمدية أو أخلاقاً عقلية فطرية ، وإنما الناس يصنعون حياتهم بإرادتهم ، وعلى ذلك فالقانونين مستمدة من إرادتهم ، لكن هذه الإرادات متضاربة لذا فالمصلحة العامة تفرض ذوبان الإرادات كلها في إرادة واحدة مطلقة هي إرادة وسلطة تجمع بين السيادة التامة و الحكم الشامل يُديرها جهاز يعتمد على النظام والقانون ،وعليه فالحاكم هو الرقيب على الشعب ، وهو صانع القوانين ، فينظم العلاقات بين المواطنين ويُقر السلام ويُعلن الحرب ، ويختار الوزراء والمستشرين و يُعين الموظفين ، هذه الحقوق أساسية هي التي تشكل سلطة الحاكم وتتمثل فيها ماهية السيادة ، وإرادة الحاكم التي تُعتبر مصدر القانون ، ولكن ليس معنى هذا أن القوانين التي يضعها الحاكم تكتم الأفواه وتُقيّد الأيدي وإنما تهدف لتحقيق المصلحة العامة .

لقد جعل "هوبز" من وظيفة الدولة الحفاظ على الفرد وعلى وجوده ، فالسلطة أداة للفردية التي تميزت بها نظريته السياسية ، فهو إعتبر أن هذا الإله الإصطناعي المتمثل في الدولة قد إستطاع القضاء على الفرد وعلى خصوصيته الفردية في الدولة ، وإبتلع في جوفيه كل الأفراد ومَحى شخصياتهم وإرادتهم أمام إرادة الدولة وشخصيتها لذا يقول "هوبز": «إن الدولة تُؤسس على عدد من الناس...لتحديد الشخص السيد عليهم جميعاً أي الذي يكون مندوبهم وحاكمهم وسلطته تعلو هُم جميعاً ،وتذوب فيها إرادات الجميع» ⁷⁴.

إن "هوبز" جعل من الدولة مقياساً لكل قانون ديني وأخلاقي ، ولا وجود لشيء في الإنسان يمكن الرجوع إليه وجعله مقياساً ، لأن الإنسان الطبيعي لا يعرف إلا أنانية محضة ، فالخير عنده ما يريده ويرغب فيه و الشر ما يضّره و يؤذيه ، وما على الفرد إلا طاعة الدولة لأنها هي الوحيدة التي توفر له الأمن والإستقرار بعد أن عجز عن توفيرها لنفسه في المرحلة الطبيعية .

⁷³ سعيد بوشعير، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، (مر،س)،ص32
⁷⁴ بدوي ثروت ،النظم السياسية،(مر،س)،ص190

ورغم التعاقد الحاصل بين البشر، إلا أن ذلك لا يعني عند "هوبز" ذوبان الفرد في المجموع أوفي أي شعب من الشعوب، وإنما للفرد خصوصياته الفردية يجب أن يحتفظ بها حيث أن وحدة المجتمع المدني أو السياسي ما هو إلا حلول الإرادة الفردية للسيد، بينما ذوبانها في المجموع فهو أمر مُستبعد، لأن المجتمع في نظر "هوبز" تكوين غير طبيعي أوجده الأفراد لأنهم وجدوا فيه منفعتهم، أكثر مما وجدوها في المرحلة الطبيعية، ولذلك فإن المجتمع ما هو إلا مجرد فكرة خيالية لا يمكن أن يكتسب حقوقاً لأنه يؤدي عملاً، بينما الأفراد وحدهم الذين يكتسبون حقوقاً لأنهم يُؤدون أعمالاً، فكل عمل يؤديه المجتمع هو عمل في حقيقته أن فرداً أو أفراداً هم وحدهم الذين أدوا هذا العمل بإسم المجتمع بصفته وكياً عنه فالمجتمع ليس جسمًا جماعياً ولكنه شخص واحد هو الرئيس أو الحاكم الذي تُمثل إرادته إرادة جميع أعضائه، إذ بدون الحاكم لا يكون للمجتمع وجود إطلاقاً، فالحاكم رمزاً للسلطة والمجتمع معاً.

ويُنظر "هوبز" في أنواع الحكم و يأخذ أساساً للتصنيف عدد الأشخاص الذين يتولون السلطة، فإذا كانت السيادة لشخص واحد كانت السلطة ملكية، وإذا كانت جماعية كانت السلطة ديمقراطية، وإذا كانت لهيئة كانت أرسقراطية، ويرى "هوبز" أن السلطة الملكية هي النمط والشكل الذي من خلاله تتحقق الوحدة وتتوافر القوة وتتماثل الفعالية، فالملك يوحد المنفعة الخاصة بالمنفعة العامة⁷⁵.

وعليه فمرجعية السلطة عند "هوبز" يرمز لها بالعلاقة بين الحاكم و الشعب، فالحاكم هو رمز القوة والسلطة والعدالة وهذا الإتفاق بين الطرفين (الحاكم والشعب) قابل للفسخ والتراجع في حال إختلال الإتفاق بين الحاكم والأغلبية يتم إلغاؤه .

السلطة عند جان لوك: (1632-1704):

جاءت كتابات "لوك" السياسية في منحاها العام متأثرة بأفكاره التجريبية التي بنى عليها فلسفته، فقد أمن بالحواس كمصدر وحيد وأوحد للمعرفة التي نادى بها "بيكون"، ومن رفضه للأفكار الفطرية "التي أكد عليها ديكارت" جاء رفضه في السياسية لما يُعرف بالحق

⁷⁵فتحي الشنيطي محمد، نماذج من الفلسفة السياسية، دار الحمامي للطباعة و النشر، القاهرة الحديثة، ب(ط)، ص54
جان لوك هو من المنظرين الكبار لمفهوم الدولة، ومن أهم مؤلفاته: بحث حول الفهم الإنساني، ورسائل حول التسامح 1689، و مقالاتان في الحكم وبعض أفكاره حول التربية 1693، والمسيحية العاقلة 1695 بشرح من خلاله نظريته في الدولة التي هي نقيض نظرية هوبز .

الإلهي للملوك⁷⁶، مخالفًا لما كان يدعو إليه "هوبز" من وجوب إلتزام السلطة بالنظام المطلق

لقد كان "لوك" يرى أن الأساس الوحيد الذي يعتمد في الحياة السياسية، هو ضرورة إعطاء الحرية للعقل لتكوين الأحكام وإدراك الحقائق، وكان ينتقد بشدة ماذهب إليه "روبرت فيلمر" ماورد في كتابه "الأبوة" أو "السلطة الطبيعية للملوك" دفاعًا على حق الملوك المطلق في الحكم، وإستند في ذلك على تاريخ الإنسان ظهور "أدم" الذي يرى حقه في السلطة على أبنائه وإمتدت هذه الأحقية الى الملوك الحاليين، فحتى المسيحية تُأيد هذا المبدأ والدليل مأخوذ من "سفر التكوين" الذي يؤكد على أن الأباء كانوا ملوكًا، ومن ثمة فإن الحقوق الطبيعية التي هي للأباء هي نفسها للملك، ولاحرية للإبن من أبيه، كما لحرية لرعية من ملكها، وكان "لوك" يرى أن في هذا الموقف دعوة الى القهر والتسلط و الظلم وكذلك فإن السلطة في كلتا الحالتين هي سلطة مؤقتة، إذ ريثما تزول وتضمحل بعدما يكبر الأبناء ويتحررون من سلطة آبائهم، وهذا المثال لاينطبق على الحياة و الدولة أو الملكية وعلى هذا فإن رجوعنا الى "أدم" لايمكن أن يحل مشكلة الوريث الشرعي لأبنائه في الحكم لأنهم عديدون، ومن ثمة يمكن إعتبار معظم الملوك الحاليين مُغتصبين للحكم⁷⁷.

يرى "لوك" بخلاف "هوبز" أن الحالة الطبيعية الأولى حالة من السلام والطمأنينة وأمان وأن الناس كانوا يعيشون أحرارًا متساوين لا يحكمهم إلا القانون الطبيعي الفطري وكانت هذه الحالة تتميز بحرية تامة توجه العقل الإنساني، و تساعده على حفظ الحياة والممتلكات ولم يكن إلا قيد واحد يتمثل في قانون الطبيعة، فلم تكن حالة الطبيعة الأولى غير إجتماعية وإنما كانت حالة غير سياسية، لذا يرى "لوك" أن الناس متساوون في الحقوق الطبيعية والتي يمكن بلورتها في ثلاثة حقوق هي: حق الحرية، حق الملكية، حق الحياة⁷⁸، إن هذه الحالة الطبيعية عند "لوك" ليست تنازعًا على البقاء وإنما حالة إستقرار وتوافق بين الحقوق والواجبات، بيد أنها لا تضمن السلم الدائم، وبذلك لا يمكن للإنسان أن يعيش في هذه الحالة الطبيعية لأنها تعجز على توفير ثلاث مطالب رئيسية .

⁷⁶ بدوي ثروت، النظم السياسية، (مر،س)، ص202

⁷⁷ بدوي ثروت، النظم السياسية، (مر،س)، ص203

⁷⁸ محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، (مر،س)، ص61

القانون القائم المستمر، بالإضافة إلى سلطة عادلة و نزيهة تحسم النزاعات، وسلطة تنفيذية يستقر من خلالها المجتمع .

ومن هنا تبرز ضرورة الانتقال من الحالة الطبيعية إلى المجتمع المدني، ويتم هذا حسب "لوك" بعقد يجمع الناس ويكفل السلام والاستقرار، فهو عقد إجتماعي في إطار سياسي يشترط خضوع الناس لحكم الأغلبية، هو تعاقد بين طرفي الأفراد من جهة والحاكم من جهة أخرى، تكون سلطته مقيدة⁷⁹، فالأفراد يتنازلون عند إبرام العقد عن جميع حقوقهم، بالإضافة إلى الجزء الضروري منها لإقامة السلطة والدولة بما يكفل إحترام وحماية حقوق الأفراد وعلى الحاكم أن يسخر كل جهوده لتحقيق الصالح العام وإحترام حقوق الأفراد، أما في حالة إخلاله لإلتزامه فإنه يحق للأفراد حل و فسخ العقد وعزله، بل يحق التمرد إذ حاول مقاومة إرادة الشعب التي تمثل السلطة العليا للدولة⁸⁰، وعليه فالسلطة مقيدة وسلطانه غير مطلق ومبادئ الدولة كما يراها لوك هي :

- 1- أن الناس أحرار وهم سواء في حقوقهم .
- 2- الحقوق الطبيعية هي من خصائص الإنسان وليس منحة من أحد .
- 3- الناس متساوون وقد قامت السلطة على أساس تعاقدية، وكل تجاوز لشروط العقد هو إغتصاب (والإغتصاب هو إستلاء المرء على ما ليس له)، ويدهض لوك الحق الإلهي المقدس، ويعيد المسألة الى أصولها الإجتماعية التاريخية، والممارسة الإقتصادية التي هي صورة البرجوازي الذي بعمله إستطاع أن يمتلك أشياء كثيرة منها المال والأرض، ويريد من الدولة أن تحافظ على ملكيته وتحميه من تعديات الإقطاعي و فرسانه وإغتصابهم لحقوقه الطبيعية .
- 4- يُقر لوك أن للشعب حق بالثورة ضد الأمير وكذا ضد السلطة التشريعية إذا تصرفا بشكل مناقض لرسالتهم، إن الشعب بإعتباره صاحب القضية وصاحب السيادة فله وحده الحق في مراقبة تنفيذ ما تقوم به السلطة التي تنازل لها عن حقوقه، وعزل

⁷⁹ علي عبد المعطي ومحمد علي محمد، السياسة بين النظرية و التطبيق، (من، س)، ص 129

⁸⁰ سعيد بوشعير، القانون الدستوري و النظم السياسية المقارنة، (مر، س)، ص 34

المخالف للميثاق الإجتماعي والعقد المبرم لإقامة الدولة⁸¹، ومن هنا يقسم "لوك" السلطة الى ثلاث أقسام :

1- السلطة التشريعية: ويجب أن تكون بيد ممثلي الشعب يحصلون عليها بالإنتخاب أو الوراثة .

2_ السلطة الفيد رالية: وتتكون من ممثلين عن المدن و المقاطعات يعينهم الملك .

3- السلطة التنفيذية: تنفذ القوانين المستمدة من تشريعات السلطة الأولى .

كما يعتبر "لوك" أن السلطة المدنية بإعتبارها ممثلة للإرادة الشعبية، يتعين عليها أن تعمل على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد فإذا تم الإعتداء على هذه الحقوق وجب إعلان الإحتجاج والرفض عليها بطرق سلمية، وإذا لم تُحقق المطلوب وجب على الأفراد إعلان الثورة عليه لحماية الحقوق الشرعية في الحياة و الحرية و الملكية⁸² .
ومن بين فلاسفة العقد الإجتماعي نجد "جان جاك روسو"، وعليه :

- كيف نظر روسو للسلطة ؟

السلطة عند جان جاك روسو (1712-1778)

لم يكن "روسو" مفكرًا متميزًا عن غيره من المفكرين الذين هم نتاج التطور الفكري الذي وصلت إليه المجتمعات الإنسانية في صيرورتها الحضارية، ولكنه كان أفضل من عبر عن أوضاع فرنسا التي سبقت الثورة، وبالتالي فهو تأثر بالفكر الإنساني وأثر فيه، فقد كان لحلقات تاريخ الفكر الإنساني المتواصل تأثير على حياته وفكره، لكن لا يحجب عنه الواقع الفكري والسياسي والإجتماعي الذي عاصره، والذي كان أهم رافد له في بروز أفكاره وتعبيره عن الواقع الذي إنطلق منه، فقد عاصر فترة جريحة من تاريخ المجتمع الفرنسي الذي عاش فيه من جهة، وملاحظته للصراع المرير بين أفراد، فقد أدى ذلك إلى مشاكل عديدة أهمها: تردي الأوضاع الإجتماعية والسياسية والإقتصادية، التي شكلت محور إهتمامه باحثًا لها عن الوسائل التي يمكن إتباعها لإخراج المجتمع الفرنسي مما فيه وعليه لكي يواكب حياة المجتمعات الإنسانية الأخرى .

⁸¹ محمد سعيد طالب، الدولة الحديثة والبحث عن الهوية، (مر، س)، ص 187

⁸² علي عبد المعطي ومحمد علي محمد، السياسة بين النظرية و التطبيق، (مر، س)، ص 167-168

كما كان للعصر الفكري الذي عاصره وهو "عصر التنوير" الأثر البالغ في تفكيره، إنه عصر انفجرت فيه عبقریات و عقول المفكرين التي أفرزت العديد من الإنجازات العلمية والأفكار الفلسفية كان لها الأثر الكبير في مناحي الحياة الإجتماعية والسياسية، كان ذلك على مستوى القيم، كما كان على مستوى الأفكار، كل تلك التطورات كانت تسعى الى هدف واحد و وحيد وهو إسعاد الإنسان و تخليصه من كل مظاهر التخلف و الإنحطاط سواء على مستوى القيم أو الأفكار، ومن ثم يمكن للإنسان أن ينظر الى حياته والى ما يُحيط به بنظرة موضوعية عاقلة مرتبطة بواقعه وظروفه، ومن أبرز المفكرين الذي عاصره وإحتك بهم الفيلسوف الفرنسي "ديدرو" والفيلسوف الإنجليزي "هيوم" الذي نزل عنده ضيفاً عندما طُرد من سويسرا⁸³.

كان للفكر الإنجليزي الأثر الواضح والبالغ على أفكار "روسو" على مستوى الحياة السياسية، وبالخصوص في مسألة تخليص الشعوب من الحكم المطلق، الذي نادى به "هوبز" من قبل، ولكنه كان وفيّاً للمبادئ أكثر منه، وعلى إثر هذا حمل "روسو" مهمة توعية الشعب وحثه على أن السلطة و السيادة لا يمكن إلا له و به⁸⁴، ومن ذلك كان أكثر شعبية من "لوك" لقربه من المجتمع، من ألامه و أماله، ومن ثم فإن الرجل العظيم أو المفكر العظيم هو الذي يعمل بأفكار عصره و يعيد خلقها وهذا ما فعله "روسو"، حتى أنه تأثر بكتاباتته هو نفسه تأثراً كبيراً، إذا كان مغروراً، شديد الحساسية حاد الطباع، ثائراً على المجتمع وعاداته وتقاليده وعلى السلطة الحاكمة كان يكره الحضارة والدولة معاً، فهو لم يؤمن بالإصلاح المعتدل، وإنما كان يسعى الى قلب كل الأوضاع حتى يستطيع تحقيق الديمقراطية المباشر والمساواة، وإعادة بناء النظام الإجتماعي و السياسي.

كما بنيت النظرية السياسية ل"روسو" على ثلاث محاور رئيسية:

المرحلة الطبيعية: وهي مرحلة البراءة والخير والسعادة، وهي مرحلة خضوع الإنسان لغرائزه الطبيعية، والمرحلة الإجتماعية أو السياسية: وهي مرحلة الإنحطاط المتولد من صراع الإنسان مع أهوائه وميوله وذاتيته، والمحور الثالث هو العقد الإجتماعي الذي يتولد

⁸³المؤلف، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر للنشر و الطباعة و التوزيع، القاهرة، مصر، ص218

⁸⁴المرجع نفسه، ص219

من إتفاق البشر والذي يؤدي بهم للنهوض والإستقرار ،لأنه يعبر عن الإرادة العامة التي ستتضح فيما بعد .

لقد إستخدم "روسو" ببراءة أسطورة الإرادة العامة كي يُقيّم بناءه السياسي ،ويضع القواعد الإيديولوجية للثورة على الإستبداد و الحكم الملكي المطلق .

وعليه إن الفكر الأروبي غير التقليدي الأرسطالي من العصور القديمة حتى القرن التاسع عشر إستمر وبشكل عام في تصور السياسة بوصفها دائرة تضم الدولة والمجتمع، مبنية على إقتصاد الخلية الأسرية الكبرى أي إقتصاد "بقاء" يقوم على إنتاج زراعي وحرفي أساسه السوق المحلية ،كان يشكل وفقاً لهذا التصور أسس نظام سياسي شامل (الشمولية كتصور كنظام كفكر دائماً حاضرة كمرجعية للسلطة في كل العصور التي مرّ بها الفكر الإنساني).

إن النظرية السياسية في تاريخ الفكر السياسي تبحث عن حلّ، إما لمسألة السلطة داخل الدولة أو لمسألة سلطة الدولة من المُهم والجوهري الفهم أن هذين السؤالين الكبيرين يعودان الى إشكالية مهمة في تاريخ البشر وهي "إشكالية الخضوع و التبعية".

يمكن اعتبار الإجابات على السؤال الأول تتدرج ما بين القطبين المتضادين أو المتناقضين: أو حكومة تسلطية وأخرى ديمقراطية .

إن الحكومة التسلطية والتي تأخذ شكل "الملكية،الديكتاتورية أو أرسقراطية مغلقة... إلخ

هنا الفرد الحاكم أو المجموعة الحاكمة تأخذ وحدها القرارات وتحفظ لوحدها بالسلطة كما توجد ديمقراطية حيث الحُاكم يكونون في السلطة وفق إجراءات قانونية سليمة مع تعددية للمرشحين،حرية التعبير،الناقشات العلنة،مناظرات سياسية وانتخابات كما أنه من جهة أخرى يمكن تغيير وتداول الحُكام بشكل سلمي على السلطة .

إن السلطة السياسية تتسرب عبر قطبين متناقضين آخرين :التوتاليتارية - الليبرالية توجد التوتاليتارية عندما تدير الدولة أوتفقد "كل شيء" في المجتمع ، لديها سُلطات غير محددة تُسيطر على الفكر، التعبير،الحياة الإجتماعية والإقتصادية .

لا تعترف بحقوق الأفراد،أو الجماعات الخاصة،ولا بحقوق الأقليات كما لا تعترف ولا تقوم بأي شيء يؤدي لقيام وتحرك المجتمع المدني .

كما توجد "الليبرالية " حيث سيادة الدولة تكون محدودة،وتكون مضطرة للإعتراف بالقانون وما يتفرع عنها من تشريعات دولية (مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)،ومن أهم الفلاسفة اللذين نظروا للسلطة في العصر الحديث و المعاصر نجد كل : من ماكس فيبر (السلطة لكاريومية)،والسلطة ودولة التعددية والنظام الفيلسوف "كارل بوبر"،بالإضافة الى السلطة الرمزية عند "بيار بورديو" وعليه : ما مفهوم السلطة وما مرجعيته عند ماكس فيبر؟،كيف نظر كارل بوبر للسلطة ومفهوم الدولة والتعددية والنظام عند كارل بوبر؟،وما مفهوم السلطة الرمزية وما مرجعيته وما أقسامها عند بيار بورديو ؟

السلطة الكاريزمية عند ماركس فيبر* :

إن أعمال ماركس فيبر تشهد على براعته في التحليل السوسيولوجي السياسي، وهذا ما أكدته "الجمعية الألمانية للسوسيولوجيا" التي كانت تسلط الضوء على أعماله كل سنة تحت عنوان "فيبر معاصرنا" وفي الذكرى المئوية لولادته حضر هذا المؤتمر "ريمون آرون" وعلى حسب مقاله السوسيولوجيون والمؤرخون والفلاسفة في أوروبا خاصة والغرب بصفة عامة وعلى رأسهم "مركيز" و"هيرماس"... إلخ، هذا المؤتمر يعكس أهمية فكر "فيبر" السوسيولوجي وسياسي .

إن مصطلح السوسيولوجيا السياسية له مكانة متميز في فكر وأعمال "ماكس فيبر" (مثل ماهية الدولة المعاصرة وعلاقتها بالإقتصاد الرأسمالي وأنماط الإدارة البيروقراطية ورصده لأشكال السياسية الانتخابية وأنماط السلطة وأشكال الشرعية)، فأكبر المشاريع السوسيولوجية إنطلقت من القدمات السوسيولوجية الفيبرية كأرضية لها، من جهة كبناءً وإستلهاماً ومن جهة أخرى كنفذ وتأسيس⁸⁵ .

إن الأعمال السوسيولوجيا لا تقل أهمية وانتشاراً ورواجاً وشهرة عن ماحققته أطروحته "الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية" فأعماله لقيت قبولاً علمياً وفكرياً كبيراً في أوساط الباحثين والمفكرين والسوسيولوجين وخاصة في طرحة لبعض المفاهيم والقضايا السياسية وعلى رأسها: مفهوم الديمقراطية والهيمنة الشرعية، كما أعجب الكثير من المفكرين بطرحه ل مفهوم "النموذج الكريزمي" الذي لا يبتعد كثيراً عن التوتاليتارية التي عمت أرجاء أوروبا بل يوازها ويتقاطع معها، بل ماهو في الحقيقة نسخة مطابقة للنظام التوتاليتاري .

* ولد ماركس فيبر عام 1864، من عائلة بروتستانتية ثري في ضاحية المهندسين من مدينة (إيرفورت) بألمانيا، من أبوين تقنيين صناعيين مختصين بالنسيج، كان أبواه في الحزب الثوري الليبرالي، يُعرف أخواله بالثقافة كانوا أساتذة بالجامعة، ووالده كان ذا مكانة برجوازية فكان يتعامل بشكل مباشر بشخصيات سياسية أمثال "ديلتني" و"مومسين" و"نورمان" بحيث كان على قدر مرتفعاً للعلم والسياسة والفكر، درس "فيبر" لكل من أطروحات "ماركس" و"نينتسه" ساعده على الإستدلال، ومن خلال "هيجل" و"كانط" زاد شغفه للتاريخ كان يفوق شغفه للفلسفة و علم اللاهوت، ثم وظيف كأستاذ بالجامعة في جامعة "فريبورغ" 1894، ثم بجامعة هايدلبرغ ثم قطع دروسه بها علم الإقتصاد السياسي 1896، لكن صحته المتدهورة إضطرتة الى العمل بمجلة صار لها دوراً في تطوير نظريات علم الاجتماع، وفي عام 1904 أسس الألمانية لعلم العلوم الاجتماعية و العلوم السياسية، شارك في تأسيس الرابطة الخاص بأرشيقات العمل السياسي المحض عام 1910، ثم تحول الى عضو فاعل في الحزب الإشتراكي الديمقراطي بحيث أصبح معارضاً سياسياً الإمبراطور (غيوم الثاني)، بحيث كان ناشطاً إجتماعياً سياسياً، ثم تسلم منصب أستاذ علم الاجتماع في جامعة (ميونيخ) كما ساهم في كتابة الدستور الجديد بحيث إعتبر أحد أشهر المفكرين بألمانيا، وافته المنية عام 1920، إثر نوبة قلبية تاركاً إرثاً كبيراً من الكتب الجدلية أهمها كان حول الحدائة، و أطروحته حول: الرأسمالية و الأخلاق البروتستانتية، وكتابه الإقتصاد و المجتمع... إلخ

⁸⁵ Raymond philippe. Max weber et les dilemmes de la raison moderne. presses universitaires de france. p158

إن النموذج الكريزيمي أو السلطة الكريزيمية تتجسد في العبارة التي وجهها "فيبر" في حوارهِ مع "الجنيرال لودندورف" 1919 قائلاً في الديمقراطية: « ينتخب الشعب زعيماً يثق به يقول المُنتخب للشعب بعد ذلك: أغلق فمك و عليك الطاعة فلا يستطيع لا الشعب والأحزاب بعد الإنتخابات التدخل في شؤون الزعيم»⁸⁶.

إن ماركس قارئ "نيتشه" كان مشروعه السوسيولوجي سياسي من البداية ينحو صوب ماركس البرجوازي، فهو يُطالب بتقوية وتعزيد سلطة البرلمان إبان الإمبراطورية (مشروعه جمع بين نيتشه و ماركس في تأسيسه لمفهوم الشرعية الديمقراطية الليبرالية).

تكلم "فيبر" عن مفهوم الشرعية وبيّن مصادرها وأنواعها وفي المقابل أقرّ بوجود نظرية في الشرعية تقوم بصياغة معيار واضح ودقيق من خلاله نميز بين أشكال السلطة الشرعية وغير الشرعية، غرض "فيبر" من هذه النظرية الوصول إلى نظام حكم منسجم و متجانس تحت راية و مضلة الشرعية الديمقراطية الليبرالية.

تترجم الهيمنة حسب "فيبر" بشكل خاص من الفعل الإجتماعي و العلاقات الإجتماعية وهي (علاقة القيادة و الطاعة بحيث هناك طاعة عمياء للقيادة، إن اللذين يخضعون للقيادة يُنفذون تعاليمها دون الإلتفات الى مضمونها)⁸⁷، تسأل "فيبر" عن الملامح والخصائص التي يمتلكها القادة اللذين يُصدرون الأوامر ويطالبون بتنفيذ الأوامر، وعن العلاقة التي تجعل من الطاعة أمراً ممكناً، تحدث "فيبر" عن الشروط والظروف التاريخية والثقافية والسياسية التي تجعل هذه العلاقة ممكنة (القيادة والطاعة).

ميزّ "فيبر" في طرحه لقضية أو مسألة السلطة بين ثلاث مفاهيم رئيسة ومركزية: القوة والهيمنة و الإمتثال.

⁸⁶ Aron Raymond .les étapes de la pensée sociologique-1.edition Gallimard.1967.p564

⁸⁷ Beetham David.Max weber et la légitimité politique .dans revue européenne de science sociales .tome XXX3.1995n101.pp11-22

إن الهيمنة في رأي "فيبر" مصطلح يُطلق على نظام يجلب الطاعة لأشخاص معروفين والإمتثال هو ذلك الخط لإيجاد طاعة سريعة و أوتوماتيكية عند العديد من الناس المعروفين بموجب ترتيب معين .

من هنا يعرف "فيبر" النظام الإجتماعي (المحتوى الدال على علاقة ما حيث يُوجه الفعل بناءً على قواعد يمكن إثباتها)⁸⁸، أسقط "فيبر" مصطلح الشرعية على مفهوم القوة ومفهوم السلطة،، "فيبر" لا يتكلم عن الهيمنة المؤقتة الحاصل عليها عن طريق القوة لكن الهيمنة التي يركز عليها، هي تلك التي تتسم بقدر كاف من الإستقرار والإستمرارية يجعلها قابلة للفهم والتفسير، فالهيمنة في نظره هي تلك الهيمنة المشحونة بشرعية الطاعة الناتجة عن الإنتماء والإقتناع بضرورة هذه الطاعة، وليست تلك الهيمنة الناتجة عن القوة (الخوف)، فالشعب يتقبل الهيمنة إنطلاقاً من الوعي بها .

إن الهيمنة الشرعية التي ركز عليها "فيبر" هي هيمنة مرغوب فيها (على المهيمن عليهم)، في المقابل يرفض الهيمنة التي يُنظر إليها بمجرد عادة أو كنتيجة للعقلنة الأداتية فالهيمنة الشرعية في الحقيقة هي مجرد إسقاط لنسخة عن العقد الإجتماعي وهذا كما أورده في كتابه "الإقتصاد و المجتمع" « Economie et société »⁸⁹، يحصر "فيبر" ثلاث أنماط للهيمنة الشرعية: 1- الهيمنة التقليدية، 2- الهيمنة العقلانية، 3- الهيمنة الكاريزمية .

1- **الهيمنة التقليدية**: مستوحاة والمستقاة من الإيمان المستمر بالطابع المقدس للتقاليد الراسخة والمحفورة في الذاكرة، فهي مستوحاة من المجتمع، فالإنسان كبير وترعرع على إحترامها من جهة وتقديسها من جهة أخرى، فهي بمثابة التابوا الذي لا يمكن إختراقه، فالمجتمع تربطه علاقات شخصية وملتزمة بطبعها القاسم المشترك (العادات والتقليد والدين والتاريخ.. إلخ) ، وعليه فإحترامه للتراتبية الإجتماعية إنطلاقاً من الإعتقادات الراسخة يصبح الفرد هنا أداة لحفظ الهيمنة وضمائها .

⁸⁸Weber Max. Les concepts fondamentaux de la sociologie. economie et socioété .tome1. plon. paris. 1995. p65

⁸⁹ Ibid .p 285

2- **الهيمنة العقلانية** : تؤسس على شقين هما :الإيمان بشرعية القانون من جهة ومرتبطة بمفهوم المجتمع من جهة أخرى، فهذا الأخير يقوم على التعاقد و المساواة القانونية بين الأفراد، وهذا النوع من الهيمنة يتسم بالطابع المؤسساتي القوي، كما يتصف أيضًا بالبيروقراطية التي هي ميزة رئيسة في السلطة السياسية المبنية على العقلانية، هذه الأخيرة نجد فيها تحقيق وتجسيد للقواعد العامة والمتعالية على اللاشخصية تأخذ مكانة الإمتياز والدرجة الأولى، في هذه الحالة يتجسد مفهوم الكفاءة (تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص) فمثلاً في التوظيف السياسي بهذا المفهوم يكون منطلقاً من السلوك العقلاني الذي يمارسه ويطبقه كل من المحكومين و الحكام على السواء أي أنهم يسلكون إلى تحقيق أهدافهم ومقاصدهم مسلکاً عقلانياً⁹⁰.

3- **الهيمنة الكاريزمية**: منبعا العاطفة ،إن قوة سيطرة المهيمين على جماعة عاطفية كما يقول "فيبر"، والخضوع في الهيمنة الكاريزمية خضوع غير عادي ذا طابع مقدس من قبل الخاضعين وهذا راجع الى الفضائل البطولية أو الدينية أو الخطابية الإستثنائية لشخص ما .

إن الإفتتان المطلق بالزعيم الديمقراطي أو التقليدي يكون بطريقة طوعية يُحركه حماس أو الضرورة (الزعيم الديمقراطي في رأي فيبر شخصية فذة فهو محط إعجاب الخاضعين له بدون أدنى إستفسار مثلاً إعجاب الألمانين بشخصية هتلر).
فالهيمنة الكاريزمية توفر وتسخر جميع الأدوات والوسائل من أجل الإفتتان والإنبهار لشخصية المهيم، هذا الإجتذاب والإنبهار بشخصية الزعيم يمكن أن يُشوش على باقي أنماط الهيمنة الأخرى (التقليدية والعقلانية)، فالهيمنة التقليدية القائمة على الزعامة الدينية يُمكن أن تتحول الى زعامة كاريزمية فتتوارى الهيمنة الشرعية التقليدية لصالح وخدمة الشرعية الكاريزمية، يرى "فيبر" أن الهيمنة لا تستمد شرعيتها فقط من الدعائم المادية الخارجية فقط بل تستمد دعائمها من الجانب النفسي أو الجانب الإعتقادي للخاضعين لها في شرعيتها، إن "فيبر" في تنظيره لمشاكل الشرعية كان يُفكر في محرك للتغير الإجتماعي

⁹⁰ Ibid ,P285

إنطلاقاً من منطق ذاتي قصدي (هذه القصديّة سوف يستغلها "بورديو" بعين الاعتبار أي المنطق الذاتي دون غلو هذه القصديّة في صياغة نظريته في الإيبيتوس)، يقول "فيبر": «تُظهر التجربة أنه لا توجد هيمنة تقتصر إرادياً على بناء إستمرارها و بقاءها على مجرد دوافع مادية أو عاطفية أو عقلانية، خلافاً لذلك كل أنماط الهيمنة تبحث عن بحث الإعتقاد في شرعيتها عند الخاضعين لها».⁹¹

أهم التأثيرات الفيبرية على المفكرين ومآلات النموذج الكاريزمي :

لقد إنتقد "فيبر" بشكل واضح وصريح، ويتضح هذا النقد في المفارقة التي يحملها مفهوم "الهيمنة الشرعية"، هذا المصطلح مركب جمع بين الهيمنة والشرعية في مفهوم يصف إنسجام الظواهر الإجتماعية من جهة، ومن جهة أخرى إصاق مفهوم الشرعية بالإعتقاد الذاتي للفاعلين الإجتماعيين دون الأخذ بعين الإعتبار المحددات الموضوعية و القانونية .

كما بالغ في التفسير النفسي القابل للهيمنة عند المهيمن عليهم (أي الإستعداد النفسي لمفهوم الطاعة والخضوع)، هذا ما جعل مفهوم الهيمنة الشرعية مفهوم إنتقد بشدّة ربما هذا راجع الى غموضه من جهة أو راجع الى المفارقة التي يحملها في طياته كما إتخذت "مدرسة فرنكفورت" أعمال "فيبر" رمز للمآلات البيئية للعقلانية المعاصرة، أما "بورديو" فمو مُدين بالشيء الكثير ل"ماكس فيبر" في بناء مفهومه عن (الرأسمال الرمزي)، إن القراءات المختلفة في ظل جمهورية "فيمار" إستوحت وإستقطبت الكثير من المفاهيم "الفيبرية" بما فيها مفهوم الهيمنة الشرعية ومفهوم الكاريزمة ومفهوم الديمقراطية الإستفتائية لغايات عملية و سياسية، وأهم هذه القراءات التي إتخذت "فيبر" منظرًا كبيرًا للديمقراطية قراءة "هانز كلسن" وقراءة "كارل سميث" الذي إعتبر النموذج الكاريزمي الفيبري الذي تحول فيما بعد إلى "التوتاليتارية الرئاسية" بالإضافة الى أهم قراءة، قراءة "ريشار توما"

⁹¹ فيبر ماكس الإقتصاد و المجتمع (الإقتصاد و الأنظمة الإجتماعية و القوى المخلفات السيادة)، تر: محمد تركي، مركز دراسات الوحدة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2006، ط1، ص54-554.

إستخلص منها أهم المفاهيم: "ك مفهوم نخبوية الديمقراطية وإستقراطيتها وهيمنة الأفضل داخلها " 92

هنا يقول "كارلوس ميكايل هيريرا": «إن تلقي أفكار "فيبر" في ظل جمهورية "فيما" كانت بمثابة رهان سياسي فيما يتعلق بنظرية الدولة»⁹³، وفي هذا الإطار نجد "مومسن" يقر في كتابه :

Max Weber et La Politique Allemande

دستور الجمهورية الخامسة في عهد رئاسة شارل ديغول هو الأقرب الى ماكانت تتطلع الديمقراطية الاستثنائية التي نظّر إليها ماكس فيبر ، فلو عاش "فيبر" على حسب مومسن الى غاية 1933 ، لأدرك واقعيًا المآلات البعيدة والدرامية لهيمنة النموذج الرئاسي الكاريزمي الذي طالما تطّع اليه⁹⁴.

⁹² Miguel Herrera Carlos .Comment assumer l'héritage wébérien nous weimar ?légitimité démocratie .changement social (dans lalégitimité de l'état et du droit autour de Max Weber .sous la direction de michel Coutu et Guy Rocher L-G-D-J-E Les presses de L'université Laval P221

⁹³ Ibid -p512-513

⁹⁴ W.Mommsen.Max Weber et la politique Allemande.1890-1920-33.Trad .Paris puf coll (sociologie)1986.p 430

- السلطة عند كارل بوبر 1994-1902 Karl Popper (التعددية و النظام) :

إن الأنظمة الديمقراطية الليبرالية تحققت بفعل عاملان رئيسان هما القانون والسوق وعلى إثرهما قامت التعددية والنظام ، فالتعددية هي النواة الإجتماعية للحرية الفردية فإذا كان الأفراد أحرار في فكرهم وتعبيرهم يظهر هذا من خلال القيام بعملية الإقتراع وفي الخطابات وتبيان الإنتماء السياسي... إلخ، وهذه الحرية ينتج عنها تعددية في مراكز القرار داخل المجتمع ، فالمجتمع الحر هو مجتمع متعدد في مراكز إتخاذ القرار وبالتالي مجتمع متعدد .

في الواقع وبالنسبة لقسم كبير من مُفكري الفلسفة وعلم الإجتماع وحتى وقت متأخر يُنظر الى التعددية فوضى ، فالحرية الفردية هي في الغالب وعلى المستوى الفكري وإعتبارها كمصدر لعدم التماسك ، وخصوم الفكر الديمقراطي الليبرالي من اليسار واليمين كان هذا تفسيرهم للفكر الليبرالي فاليمين المناصر للنظام الطبيعي أو الديني يرى في الإنحراف الفردي مخالفة فاضحة وخطيرة للنظام يجب أن يبقى ثابتاً لأنه أُقيم في لحظة سامية متعالية على الإنسان (هي لحظة خاصة بالذات الإلاهية) أما اليسار فيريد إعتناق المجتمع من هذا النظام الذي يمكن مَسْءُهُ، ولكن من خلال إخضاعه إلى نظام آخر مصطنع كلياً نتاج العقل المجرد⁹⁵ .

إن حرية التفكير على العكس كل من اليمين واليسار ، وهذا بقيام النقد وتحقيقه داخل العلوم وهذا يكون بالإكتشاف والتحديد ، أما الحرية الإقتصادية تسمح بتنظيم للمصادر والثروات وتقسيم العمل ، إن المستوى العالي من الإنتاج و الإستهلاك والإجراءات التعددية للديمقراطية تفتح وتسمح بسلمية السلوك السياسي وتقلل من خطر إتخاذ القرارات الخاطئة والخطيرة من قبل السادة السيئين .

إن السبب الرئيس لهذا التفوق في نظام التعددية هو أن يسمح بإدارة كمية كبيرة من المعلومات وبشكل متفوق بكثير عن النظامين المذكورين سابقاً اليمين واليسار فهو وحده يسمح بإدارة التعقيد ، فالنظام التعددي هو ما يجعل مؤسسات الديمقراطية الليبرالية تستطيع

⁹⁵سباين ، تطور الفكر السياسي ، تر: علي إبراهيم السيد ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة ، مصر ، ط4، س 2010، ص.177

تنظيم التعايش وضمان الحريات الفردية، "فروح القوانين" بالنسبة للديمقراطية الليبرالية هي في إدارة التعددية إن النظام التعددي لم تكشف صفاته النوعية إلا بشكل تدريجي منذ القدم من خلال مُنظري السياسة والقانون والمجتمع والإقتصاد، إن اللذين نظروا للتعددية أعطوها قيمتها وقيمة وجود الفضيلة، كما أن الظروف التاريخية ساعدت في تسارع مسيرة الفهم النظري لطابع البناء للتعددية، وعليه: **كيف نادى كارل بوبر بدولة القانون والتعددية؟**

كرس بوبر* الكثير من جهده الفلسفي في الرد على على أعداء المجتمع المفتوح وهم كل من أفلاطون وهيجل وماركس أصحاب الأفكار الشمولية (التي تتضمن بحكم شموليتها مبدأ الإنغلاقها، فهي تقدم تصورًا لتكوين المجتمع وتطوره تاريخيًا)، وبالتالي تؤدي الى الوقوف في وجه الأفكار المخالفة لأفكارها لا بل تقمّعها، لذلك أيضًا رافقها على مدار التاريخ البشري إنتشار القمع والديكتاتورية وترافقت مع إستبداد الملوك في القرون الوسطى ونازية هتلر وشيوعية ستالين في المقابل المجتمع المفتوح هو المجتمع الديمقراطي الذي لا يحكمه تصور نهائي مثالي محدد يسير بخطوات قائمة على التجربة الخطأ بإتجاه التقدم أخذًا بعين الإعتبار أثناء تطوره مبدأ الإنفتاح على أفكار الآخرين ومستبعدًا أي أفكار حول المستقبل "بوبر" يعتبر أفلاطون هو واضع النظم الإجتماعية الطوباوية في كتابه الجمهورية فهذا الكتاب يُعتبر المُنظر الأول للشمولية فقد دعى إلى مجتمع مثالي يُسيره حكام فلاسفة عارفون بقوانين المجتمع والسياسة يقوم على نظرية معرفية لا تأخذ بعين الإعتبار ما يحدث في الطبيعة والمجتمع وإنما تؤمن بكائن مثالي لا يوجد إلا في العالم المجرد يرى أفلاطون العدالة من خلال مجتمع تراتبي صارم قائم على الطاعة المطلقة للرؤساء والحكام وإلغاء كل تفكير مستقل لدى الفرد وهو يستشهد بالنزوات والإنحرافات الفردية من جشع وطمع ورياء نشأت تحت مظلة الديمقراطية تفضي في الأخير الى صراعات دائمة حول الثروة والسلطة على هذا الأساس إختار أفلاطون التوتاليتارية المعادية للديمقراطية والروح الفردية كما يرى "بوبر" في فكر هيجل تضحية بكيان الأفراد وخياراتهم الذاتية على مقصلة الكليات التاريخية والحتمية الموضوعية، هيجل ونظريته القائمة على الفكرة المطلقة الدائمة للدولة

كارل بوبر فيلسوف إنجليزي عُرف بشكل أساسي كفيلسوف للعلوم، ومع ذلك كتب مؤلفين هامين عن النظرية السياسية وهما "المجتمع المفتوح وأعداؤه" 1945 و"بوس التاريخية" 1944-1945، ولكن في مختلف إنتاجه المعرفي كان يدعم الديمقراطية الليبرالية، يُعتبر من أهم المفكرين اللذين كتبوا ونادوا بسموا التعددية الفكرية وإرتقائها على الفكر الدوغمائي، لقد كانت أطروحته عاملاً هاماً في تطور المذاهب الديمقراطية و الليبرالية .

المطلقة التي تنادي بـ "الدولة كل شيء و الفرد لا شيء" وهو مدين للدولة بكل شيء في وجوده المادي و الروحي وهذا ينتج عنه تقبل الفرد و خضوعه لقوانين الدولة دون أدنى إنتقاد كمساهمة منه في تحقيق العدل، فهو يؤمن بمثل أفلاطون الأكثر عداء للفرد «أنت خلقت من أجل الكل ولم يخلق الكل من أجلك» « فبوبر" ينادي بأولوية الفرد وحاجاته الأساسية علي أي بُنى أو نظم كلية⁹⁶.

إنتقد بوبر الفيلسوف الشمولي الثالث ماركس الذي يرى لبناء مجتمع راق يجب تحطيم الرأسمالية من جهة والإعتقاد بأن التنبؤ بالمستقبل هو الطريقة العلمية لمقاربة المشكلات الإجتماعية، فماركس في رأيه مسؤول عن التأثير المخرب الذي يحدثه المذهب الفكري التاريخاني داخل صفوف أولئك الذين يودون نصررة قضية المجتمع المفتوح، ففكرة المجتمع المفتوح كما يراه بوبر هي الرفض المطلق لفكرة "مفهوم التغير الجذري" الذي نادى به كل من أفلاطون وماركس (التغير المنطلق من الصفر أي إعادة بناء مجتمع على أسس جديدة مخالفة كلياً وجذرياً عما سبق) ففي رأي بوبر مهما بلغت مساوى النظام القائم فهو لا ينفك عن أن يكون نظاماً تدرج الحياة الإجتماعية تحت لوائه منذ مئات السنين، وذلك على النقيض من الحلول الثورية الطوباوية التي تُغامر بنشر الفوضى والدمار تحت مفاهيم أخلاقية مجردة ومثالية كالعدالة عند أفلاطون والمساواة عند ماركس، إن بوبر لا ينفى وجود مآسي ومظالم إجتماعية وإقتصادية في المؤسسات القائمة لكنه يدعو إلى التغير عبر الإصلاح القطاعي، عن طريق التدرج وليس من خلال الثورات والإنقلابات التي توصل في النهاية الى الديكتاتورية، فـ "بوبر" ينادي ويدافع عن الديمقراطية وإعتبرها أداة ناجحة لتحقيق التغيرات السياسية والإجتماعية تدريجياً، وفي هذا السياق يستشهد بعبارة الزعيم الإنجليزي ونستون شرشل التي تقول: "إن الديمقراطية هي أسوأ أشكال الحكم"⁹⁷، بإستثناء الأشكال الأخرى التي هي أسوأ منها، إن بوبر من خلال كتابه المجتمع المفتوح وأعداؤه يحكي نتيجة إختبار إنسان مفكر عرف الشيوعية في شبابه أيام ستالين، وإختبر الديكتاتورية

⁹⁶ بوبر كارل، المجتمع المفتوح و أعداؤه، تر:فادي السيد، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، س1998، ص160

⁹⁷ المصدر نفسه، ص160

مع هتلر ،وعاش الديمقراطية مع مارغريت تاشر ،إنه كتاب يؤكد مصير التاريخانية البائس تلك الفلسفة التي تدعي أنها تملك اليقين وتعرف حقيقة ما سيؤول إليه التاريخ .

لما سمي "حلقة فينا"،حيث يعتبر أننا لانستطيع البرهنة على أن نظرية علمية هي حقيقية من خلال مضاعفة التجارب فالإستقراء Induction (فالإستقراء مشتق من الفعل الإغريقي إيباغوجي والإستقراء في اللغة هو التتبع من إستقراً الأمر أي: تتبعه لمعرفة أحواله ،وهو عند المناطقة الحكم على الكلي لثبوت ذلك في الجزئي)⁹⁸ . و كما بينه دافيد هيوم هو قيمة سيكولوجية وليست منطقية ،فالتجربة لا يمكنها أن تقدم "منطقاً" إلا إذا برهنا أن نظرية ما هي خاطئة ، فإذا قلنا أن لون ألف عصفور من الشحورور لونها أسود فهذا لا يعني أن كل هذا لون من العصافير لونه أسود ، لأنه شحورور واحد أبيض يبرهن على خطأ أن الجميع لون أسود ، فهناك لا تماثل Dissymétrie بين التحقق "التدقيق" والدحض أو الرفض لنظرية معينة ، لذلك العلم لا ينطلق من المراقبة ولكن من الفرضية⁹⁹ ،وبالتالي تميز موقفه من الإستقراء بالمنهج النقدي للبحث العلمي ،لاحظ بوبر أن معيار التميز بين العلم على وجه الحقيقة والعلم الزائف هو الإستقراء ،ولما كان الإستدلال الإستقرائي يعني الانتقال من قضايا مفردة أو جزئية يُعبر عن نتائج الملاحظات والتجارب إلى قضايا كلية من الفروض والنظريات¹⁰⁰ ،وبالتالي فالإستقراء كمبدأ "لا يملك صدقاً منطقياً بحثاً مثل تحصيل حاصل أو كالقضية التحليلية" وقد نشأت هذه المشكلة في ذهن القائلين به نتيجة إعتقادهم أنه بدون مبدأ الإستقراء يستحيل تحصيل العلم ،ورأى بوبر ببساطة أنه ليس ثمة مشكلة لأن الإستقراء مجرد خرافة من صنعنا¹⁰¹ .

تحدث بوبر عن العقلانية الناقدة ، فالعقلانية الناقدة لديه تدين فقط الدوغمائية بمعنى آخر إنها تدين الفكرة الواحدة أو أن بعض الأفكار لا يمكن وضعها قيد التحليل أو الشك ، من هنا هو ينتقد ويدين أشكال التنظيم الإجتماعي والسياسي المرتبطة بالديماغوجية أو الدغمائية فهو يُقر أن « المحاولة اليوتبية لتحقيق دولة ميثالية مستخدمة خطة من عمل للمجتمع ككل

⁹⁸ لالاند أدريه ،موسوعة لالاند الفلسفية ،تر: خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ،باريس ،ط2،س2001،ص665-666

⁹⁹ مصطفى عادل ،كارل بوبر مائة عام من التنوير ونظرة العقل ،دار النهضة العربية للطباعة و النشر ،بيروت لبنان ،ط2،س2002،ص39

¹⁰⁰ بوبر كارل ،منطق الكشف العلمي ،تر: ماهر عبد القادر محمد علي ،دار النهضة العربية للطباعة و النشر ،بيروت ،لبنان ،س1986 ،ص

.64

¹⁰¹ المصدر نفسه ،ص64_65.

تتطلب حكمًا مركزيًا للقلّة ، لذلك فمن المحتمل أن تؤدي الى دكتاتورية ، وهذا ما اعتبره نقدًا للمداخلة اليوتوبية* .¹⁰²، فهو ينزع الى النظرية التعددية و إلى الديمقراطية .

حتى يكون هناك حقائق علمية وتقدم للعلم، لا بد أن يكون النقد الاجتماعي ممكنًا ومن أجل هذا يرى "بوبر" أن حق النقد يجب أن يكون معترفًا به ، فالعلم لا يمكن أن يكون ممكن إلا داخل مجتمع متعدد حيث النقد مرتبط بالقانون وهو من الحقوق بمعنى آخر في مجتمع ديمقراطي وليبرالي يتم في مؤسسة النقد و التعددية في إتخاذ القرار ، وأي مجتمع لا يمكن أن يكون مجتمعًا علميًا إلا إذا مارس التعددية المؤسسية هنا يظهر موقف بوبر مثل عالم المعرفة الأمريكي "توماس كوهن" Thomas kuhan يرى تقدم العلم يحدث من خلال تغيرات متقطعة أو غير مستمر في البراديجمات¹⁰³ ، فكل مؤسسة علمية هي مؤسسة بشكل أكثر أو أقل وبشكل خاص على البراديجم معين ، إذ من الضروري أن المؤسسة لا تمتلك إحتكارًا لنظام ما أو برادجم معين ، و إلا فإننا لن نحصل أبدًا على براديجم أو نظام آخر للأفكار فكل المؤسسات التي تحتكر البراديجم (الكنائس، أنظمة التعليم التابعة للدولة التي تعتمد تعريفًا ومنهجًا واحد ورؤية واحدة .) تخاطر وتجعل من التقدم العلمي أمرًا مستحيلًا .

لم ينس كارل بوبر الحديث عن حرية الصحافة أيضًا ، فتعددية الصحافة بالنسبة له هي ضرورة ليس لأنه من الواجب وجود وجهات النظر المتعددة أو من حق الجميع أن يُعبر عن رأيه لأن هذا شرطًا من أجل قيام الحقيقة الموضوعية والتعددية أيضًا لا تعني تعدد في الحقيقة ، بل العكس من ذلك هي شرط من أجل قيام الحقيقة الموضوعية ، وهي في نفس الوقت تعيق وجود حقيقة إيديولوجية نهائية مُجمع عليها بالإجبار وهي زائفة في نفس الوقت وأخيرًا يتم تدعيم التعددية بحق النقد ، فالنقد يمنع تشكل ما تسميه بالأساطير ، هذه الأساطير التي تتحول الى إيديولوجية تسمى "بالفكر الواحد" وهو أساس الفكر الإستبدادي والديكتاتوري والقاعدة الرئيسة في تكوين وبناء السلطة الشمولية.

* اليوتوبية : صورة متخيلة تطلق في السياسة على الإصطلاحات المثالية التي يصعب تحقيقها عمليًا .

¹⁰² كارل بوبر ، المجتمع المفتوح و أعداؤه ، (مص ، س) ، ص 161

¹⁰³ توماس كوهن ، بنية الثورات العلمية ، ص

السلطة الرمزية عند بيار بورديو*:

إن السلطة كمنظومة عامة وشاملة ورمزية في علاقتها القوية بما يسمى سوسولوجيًا "بالعنف الرمزي"، وخاصة عند أهم روادها الأساسيين أمثال "بيار بورديو" متسائلين عن مدى نجاعة هذه النظرية المعرفية وقيمتها المنهجية و التربوية، وكيف تم تبني هذه النظرية من جهة وتوظيفها من جهة أخرى كأداة جديدة للسيطر و القمع؟

"تكلّم" بورديو" في محاضرة ألقاها في جامعة شيكاغو على مفهوم "Symbolisme" وذلك في أبريل 1973، من أجل الاخذ ببعض عناصرها ومحاولة الاستعانة بأهم جوانبها المشرقة¹⁰⁴.

ما يطبع على النظرية الإجتماعية عند "بورديو"، كونها تحاول إعادة إنتاج المجتمع ضمن عالم رمزي، يحمل في طياته بعدًا إمبريقياً، وقد عبر عن ذلك بمقولته الشهيرة «نظرية بدون إمبرقي خواء، والبحث الإمبريقي بدون نظرية هراء»، إن سوسولوجيا "بورديو" حريصة حرصًا شديدًا على ضرورة تحويل السوسولوجيا الى علم مثل باقي العلوم، له نفس الخواص والقواعد والقوانين، فيتحوّل الخطاب السوسولوجي الى خطاب

* ولد بيار بورديو في دنجن Denguin جنوب فرنسا عام 1930، درس الفلسفة مع لويس أتوسير Louis Althusser في Ecole normale Supérieure ثم أنهى جامعتيه، ثم عمل كمدرس في التعليم ثانوي 1955-1958 ثم كمحاضر في الجزائر خلال الثورة الجزائرية من 1958-1962، انجز اثنو جرافيا عن احد قبائل البربر من خلالها وضع الاساس لسمعته كعالم اجتماع فكان اول كتاب له "سوسولوجيا الجزائر" Sociologie De l'Algerie، الذي لقي نجاحًا باهرًا في فرنسا، ونشر في أمريكا في عام 1962، وفي عام 1962 عاد للتدريس في جامعة باريس في 1964 تولى منصب مدير الدراسات the école pratique des hautes études، وفي 1981 شغل أستاذ كرسي في الكلية الفرنسية collége de france، وفي 1988 ترأس مركز السوسولوجيا الأوروبية the centre de sociologie européenne، حتى وفاته المنية عام، تأثر "بورديو" برموز علم الاجتماع التقليدي مثل "ماكس فيبر" Max weber، (إنطلاقًا من أهمية الهيمنة و الأنظمة الرمزية في الحياة الإجتماعية) أوحى له الى نظرية الحقول .

ومن كارل ماركس Karl Marx إكتسب فهم المجتمع إنطلاقًا من العلاقة الإجتماعية موكراً على مفهوم الحتمية . ومن خلال كل من مارسيل ماوس Marcel Mauss و كلود ليفي ستراوس Claude Lévi-Strauss إستنتج ميل البنى الإجتماعية لإعادة إنتاج نفسها، كما اعتمد على الدور كإيمين في تأكيد دور القوى الإجتماعية في التشريع . عمل "بورديو" على محاولة تجاوز سلسلة المقابلات التي ميزت العلوم الإجتماعية (الذاتية، الموضوعية، المكبر، المصغر، الحرية و الحتمية) بشكل خاص عمل هذا من خلال التجديدات التصورية، والمفاهيمية، مفاهيم الهابيتوس (Habit) (التطبع أو السجية)، بالإضافة الى الرأسمال الثقافي و الإجتماعي وتصورات أخرى .

أهم مؤلفاته: أنتج "بورديو" أكثر من 30 كتابًا و مئات المقالات و الدراسات التي ترجمت الى أهم اللغات في العالم، كانت له مكانة بارزة ضمن علماء الاجتماع و الفكر النقدي منذ نهاية الستينات من القرن الماضي ومن أهم: 1- سوسولوجيا الجزائر 1958، 2- الوراثة الطلبة و الثقافة 1964، 3- إعادة الإنتاج أصول نظرية في نظام التعليم 1970، 4- التمييز و التميز - النقد الإجتماعي لحكم الذوق 1979، 5- الحس العملي 1980، 6- مامعنى أن تتكلم - إقتصاد التبادلات اللغوية 1982، 6- درس في الدرس 1982، 8- مسائل في علم الاجتماع 1984، الأنطولوجيا السياسية وكتاب يؤس العالم وكتاب في التلفزة.... إلخ، وأهم الأعمال التي ترجمت الى اللغة العربية العنف الرمزي وكتاب درس في الدرس وكتاب حرفة علم الاجتماع وكتاب عن التلفزيون و آليات التلاعب بالعقول.... إلخ. الى أ، وفاته المنية في 23 يناير 2002

¹⁰⁴ بورديو بيار، الرمز والسلطة، تر: عيد السلام بنعيد العلي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط3، ص 2007، ص 47

علمي مُمنهج فهو يريد إسقاط النزعة الإقتصادية أي التحليل الماركسي، الذي يفسر كل الظواهر ويرجعها الى الجانب الإقتصادي وإسقاط النزعة الوصفية التي تكفي بتحليل الظواهر الإجتماعية دون تفسيرها فهو لا ينظر إلى المجتمع كظواهر إجتماعية بارزة يكتفي الدارس بوصفها وإنما هي موضوع للبحث العلمي، بل ينظر لها كعملية بناء تقوم على التميز بين مجموعة من الحقول المختلفة (الحقل الإقتصادي، الحقل الثقافي والحقل الإجتماعي ..إلخ).

ينطلق "بورديو" في نظريته (السلطة والسلطة الرمزية) من تقسيم العالم الإجتماعي إلى مجموعة من الحقول المتباينة والمستقلة نسبيًا، فالعلم الإجتماعي ماهو إلا إنعكاس لكيفية إشتغال آليات الحقول، وهذا بغية الكشف عن واقعها وطبيعتها منطقتها الداخلي في علاقتها الجدلية بمفهوم السلطة يقول "بورديو": «إن السلطة ليست شيئاً متموضعا في مكان ما وإنما هي عبارة عن نظام من العلاقات المتشابكة، ونجد أن كل بنية العالم الإجتماعي ينبغي أن تُؤخذ بعين الإعتبار من أجل فهم آليات الهيمنة و السيطرة»¹⁰⁵، فهو ضد من يُعرف السلطة على أنها « دائرة يحل مركزها في كل شيء دون أن يحل في شيء »¹⁰⁶ بهذه الطريقة يتم إلغاء السلطة والقضاء عليها .

ان السلطة الرمزية " Pouvoir Symbolique تستند دوماً على أسلوب التورية والإختفاء، وهي لايمكن أن تُحقق تأثيرها المفروض ، وتنفيذها بشكل فعال و إيجابي إلا من خلال التعاون الذي يجب أن تتلقاه من خلال طرف أغلبية الناس المعنيين بها ،والذين تبذلهم هذه الحقيقة وهمية ،ولا يعترفون بها يقول "بورديو" :«إن السلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية،ولا يمكن أن تُمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الإعراف بأنهم يخضعون لها بل و يمارسونها»¹⁰⁷،وعليه فالسلطة الرمزية تستهدف بالأساس البنية النفسية والذهنية والفكرية للمتلقين،لذا فتأثيرها يكون ذا نتائج عميقة وخطيرة لأنه يستهدف البنية الرئيسية في المجتمع (كيان الإنسان) .

¹⁰⁵المصدر نفسه،ص48

¹⁰⁶المصدر نفسه،ص49

¹⁰⁷بيار بورديو،الرمز والسلطة،(مر،س)،ص48

وعليه فالسلطة الرمزية تمارس فعلها العميق وتخطط من أجل فرض الهيمنة وتحقيق الأهداف المرسومة والمتوخاة (مثل الثورات العربية)، وعليه تسعى السلطة الرمزية نحو إنتاج الأليات والأدوات والمعايير المناسبة والناجعة (وكأنها سلطة شمولية لها أدواتها وأسسها) من أجل خلق واقع ووضع إنساني مرغوب فيه ومخطط له .

تمارس أعمالها وتسعى نحو أهدافها بطريقة منظمة* إن السلطة الرمزية أو سلطة الرمز ومدروسة من جهة وبنائية تحت الخفاء والإختفاء من جهة أخرى وراء ستار أفتنة المؤلف العادي والخطابات الشائعة بين الناس بإسم القانون والنظام .

تكلم "بورديو" في نظريته على شبكة من المفاهيم: كمفهوم الحقل واللعب والرأسمال الثقافي و الرمزي... إلخ، وعليه ما العلاقة الموجودة بين الحقل و اللعب و السلطة ؟

الحقل و اللعب و علاقتهما بالسلطة :

إن الحقل هو بمثابة تقنية إجرائية دقيقة وأساسية في التحليل السوسولوجي لمفهومه عند "بورديو"، لتفكير بصيغة العلاقات عن طريق الجدل، جدل التفكير بالطريقة البنيوية الضيقة كما كانت سائدة و مهيمنة، لهذا كانت أبحاثه المعرفية والعلمية عامة، مُحاولَةً منه لتصحيح مسار فكري وفلسفي إقتنع به، ومارسه بنقد وهدم الفكر السائد، وتأسيس فكر بديل وفعال .

يتشكل مفهوم الحقل حسب "بورديو" من جملة علاقات موضوعية تتحدد إنطلاقاً من الأوضاع، يُحركها مُحثلون لتلك الأوضاع، إما أن يكونوا فاعلين أو مؤسسات، حسب موقعهم الحالي أو المحتمل في بنية توزيع مختلف أنواع السلطة (الرأسمال).

يرتبط مفهوم الحقل بمفهوم الرأسمال إرتباطاً وثيقاً، من خلال التأكيد على أبعاده الثقافية والإقتصادية، كقوة لها سلطة فعالية رمزية للقدرة على السيطرة على فضاء اللعب (سواءً كان لعباً طبيعياً أو سياسياً أو إجتماعياً أو فكرياً أو ثقافياً أو حضارياً... إلخ) في حقل المعنى.

* الرمز : هو جزء من وجودنا اليومي ، بل هو أساس إدراك عالمنا الخارجي وأساس تصورتنا حوله .

إن تأسيس "بورديو" لمفهوم الرأسمال الرمزي كان إنطلاقاً من إنتقاده للنظرة الماركسية لمفهوم الرأسمال الإقتصادي، فالماركسية حصرت المفهوم في الجانب الإقتصادي المادي البحت ونظرت للمجتمع على أنه مجرد صراع طبقي (الجدلية الماركسية) مستمر ومتواصل في إطار مادي تاريخي، لكن "بورديو" فضل التكلم عن المجتمع الذي يؤسس على النظام الرأسمال الرمزي والرأسمال الإجماعي والثقافي¹⁰⁸.

فالرأسمال الثقافي :

إنه مجموعة المعارف و الكفاءات و المهارات سواءً كانت نظرية أو عملية في إطار ثقافي معين يمكن إستثماره في حقل إجتماعي ما ،يجلب لمالكه قيمة مُضافة مادية أو رمزية أو كلاهما معاً .

الرأسمال الإجماعي :

هو مجموعة الثروات الفعلية أو المفترضة التي يتوفر عليها فرد ما أو جماعة معينة بسبب إمتلاكه لشبكة مستمرة و متميزة من العلاقات، ومن المعارف والإعترافات والإعتبرات المتبادلة بين المؤسسات ،أي مجموع الرساميل و السلطات التي تُحول لشبكة ما إمكانية تداولها، ينبغي التسليم بأن الرساميل يمكن أن يتخذ أشكالاً متعددة، مفهوم الرأسمال الإجماعي أخذه "بورديو" عن "ماكس فيبر" من كتاب الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية¹⁰⁹ ، هنا نتطرق الى تعريف "الإبيتوس" ، ما مفهوم الإبيتوس في الجهاز المفاهيمي عند بيار بورديو؟ .

الإبيتوس أو الهابيتوس **Habitus**: كلمة مشتقة من الفعل Habere، وتعود الى الإغريق القدامى Hexis وتعني فعل الملكية Avoir والتملك، إستعمله "أرسطو" (384-322 ق م) والذي أعطاه معنى طريقة الوجود الثابتة والتي يصعب تعديلها أو تحويلها كما إستعمله "توما الإكويني" (1225-1274)، والذي أعطى له معنى العادة، وفي الميدان

¹⁰⁸ Bourdieu Pierre .Les Sens Pratique .les Edition de minuit.Paris –France.1980.p89

¹⁰⁹ بيار بورديو ، الرمز و السلطة ، (مر ، س) ، ص 57

الطبي يستعمل بمعنى العرض كابتوس السل *Teberculeux*، أبتوس البلورات لوصف الشكل الهندسي مثل أبتوس الكوارتز مثلاً، أما في الحقل السوسيولوجي فقد إستعمل "إميل دوركايم" (1858-1917) في كتابه التطور البيداغوجي بفرنسا بمعنى الطبع وإستخداماته أما "مارسيل ماوس" (1872-1950) في حديثه عن تقنيات الجسد ضمن مؤلفه الأنتربولوجيا والسوسيولوجيا بمعنى العاد *Habitud* وعادة الاكتساب *Habitude* *d'acquisition*، أما الأبيتوس عند بورديو: « نسق من الإستعدادات الدائمة والقابلة للتحويل أو النقل *Transposable*، بنية مبنية مستعدة للأشغال بصفتها بانية، أي كمبادئ مولدة ومنظمة لممارسات وتمثيلات »¹¹⁰، وبصفة عامة هو المجتمع وقد حلّ وإستقر في الجسم عن طريق سيرورة التربية في الجسم و التنشئة الإجتماعية والتعليم والترويض فالمجتمع في هذه المرحلة بكل قيمه وأخلاقياته بكل محددات السلوك والتفكير والإختيار بالإضافة الى باقي المعايير، إنه ذلك التاريخ الذي يُسكن الأشخاص في صورة نظام قابل للمؤهلات والمواقف الأبيتوس إذن هو نسق من الإستعدادات الدائمة والقابلة للتناقل، إكتسبت إجتماعياً وتجدرت عميقاً في الذات، تشمل على الأقل ثلاث أبعاد أساسية بُعد نفسي وجداني (الإختيار، الميولات الأذواق)، بُعد عقلي منطقي (الأفكار، مبادئ، الفهم والتفسير)، بُعد أخلاقي عملي (الأفعال والقيم)، إنه مؤشر على الأصل أو الوسط الإجتماعي يقول حول وظيفة هذا المفهوم «إن إحدى وظائف مفهوم الأبيتوس الأساسية هي التخلص من مُنزلقين متكاملين (*Complémentaires*)، والنزعة الألية *Mécanism*، والتي تعتبر الفعل (*Action*) هو نتيجة ألية الإكراهات (أسباب خارجية) من ناحية، ومن ناحية أخرى النزعة الغائية *Finalisme* والتي تعتبر خصوصاً مع نظرية الفعل العقلاني أي المفوض *Agent* يتصرف بشكل حر وواع»¹¹¹.

فما المقصود بحقل السلطة؟ وما مميزاته؟

هو حقل القوى الفاعلة المحددة (المؤسسات)، فالسلطة ماهي إلا إنعكاس للمؤسسات الفاعلة في المجتمع، وأشكال السلطة هي ترجمة لأشكال الرأسمال كما قال به "بيار

¹¹⁰ Bourdieu Pierre .Les Sens Pratique .Op.Cit.p88

¹¹¹ lbed.p90

بورديو، "فحقل السلطة هو حقل الصراعات من أجل السيطرة والغلبة والهيمنة والخضوع بين مالكي سلطات متباينة .

حقل السلطة في رأيه هو فضاء للعب، يتواجه فيه فاعلون ومؤسسات، القاسم المشترك بينهم هو إمتلاك كم معين من الرأسمال الخاص (الإقتصادي و الثقافي) فالغاية والهدف من الصراعات هو تحقيق رغبة السيطرة في حقولهم الخاص (الحقل الإقتصادي وحقل الإدارة العليا للدولة بالإضافة الى الحقل الأكاديمي وحتى الحقل الفكري)، إن الغاية من تلك المواجهات بين الفاعلين والمؤسسات هي الإحتفاظ بالقوة أو محاولة تحويلها من جهات وأطراف منافسة لها إلى جهات وأطراف موالية ومساندة لها .

إن مبدأ السيطرة (سيطرة المُسيطر) هو الهدف المرجوا من صراع القوى السابقة ولتحقيق التوازن يتم إقتسام السيطرة بين القوى المسيطرة وبين المتنازعين الأخر المقابل لها (أي بين الأطراف الفاعلون والمؤسسات)، يُصَبغ طابع الصراع في رأيه بمبدأ الشرعنة (المشروعية) أي إضفاء المشروعية والمصادقية¹¹²، وهذا الصراع في نظر "بورديو" أخذ أشكال وألوان عبر التاريخ، فهناك العديد من المواجهات: 1- **مواجهات واقعية**: (مثل حروب القصر)، 2- **مواجهات مسلحة**: (بين السلطات الزمنية والسلطات الروحية فالتاريخ شاهد على هذا النوع من الصراع)، 3- **مواجهات وصراعات وتكتلات رمزية**: (أشهرها الصراعات الفكرية)، يتلخص رأي "بورديو" عن الحقل في قوله: « إن الحقل هو أعقد بكثير من كب الألعاب التي يتخيلها المرء »¹¹³ .

يرى "بورديو" ضرورة التوقف عند ثلاث محطات رئيسة أو بالأحرى لحظات أساسية كما يسمه هو لدراسة أي حقل من الحقول :

1- **اللحظة التحليلية** : وهي محطة مهمة تترجم وضع الحقل إزاء حقل السلطة ، فالحقل مكون من مجموعة العلاقات الموضوعية أو الصراعية داخل حقل أوسع من دائرته إلا وهو حقل السلطة، فهذا الأخير يضم مجموعة الحقول الأخرى المتصارعة

¹¹² بيار بورديو ، الرمز والسلطة ، (مر،س) ، ص 51

¹¹³ المصدر نفسه ، ص 51

والمتكاملة فمثلاً حقل الإقتصاد وحقل الأدب هي حقول جزئية ضمن الكل أي ضمن حقل السلطة .

2- لحظة تحديد البنية الموضوعية : وهي في رأيه محطة مهمة تترجم العلاقات داخل

الحقل ،ويكون هذا الصراع بين الأوضاع المحتملة من طرف الفاعلين أو المؤسسات فداخل كل حقل هناك صراعات و منافسات بين أعضائه أو الفاعلين فيه، والغرض من الصراع هو فرض من جهة والحفاظ على السيطرة وإستمرارها من جهة أخرى.

3- لحظة نفسية : تترجم إستعداد الفاعلين في إطار تواجدهم ضمن شروط حقل المعنى

الإجتماعي والإقتصادي والثقافي والسياسي .

يرى "بورديو" أن كل رأسمال مهما كانت الصور والأوجه التي يتخذها يُمارس عنفاً رمزياً بمجرد أن يعترف به أي أن يُتجاهل في حقيقته كرأسمال ويُفترض كسيادة تستدعي الإعتراف، إن الرأسمال الرمزي في الحقيقة كما أسماه "ماكس فيبير" (الكاريزمة) سوى طريقة للدلالة، لو أن هذا العالم الذي كان سجين منطق النماذج الواقعية وأدرك أكثر من غيره أن سوسولوجيا الديانة فصل من فصول السوسولوجيا السلطة لو أنه لم يجعل من الكاريزمة شكلاً خاصاً من أشكال السلطة عوض أن يرى فيه بُعداً من أبعاد كل سلطة، أي إسمًا آخر للمشروعية ونتيجة للإعتراف والتجاهل والإعتقاد (وهي أشباه مترادفات) «أي يخول للأشخاص الذين يمارسون السلطة نوعاً من المجد»¹¹⁴

مفهوم العنف الرمزي و السلطة الرمزية :

تأثر "بورديو" بمفهوم العنف الرمزي الذي طرحه "ماكس فيبير" حول مفهوم العنف ،فهو لي نفس التصور الماركسي للعنف ،فيعتبر العنف الرمزي أو كما يعبر عنه "بورديو" بالعنف البوليسي تربطه علاقة توازي بالدولة ،فمند القدم إتخذت التجمعات السياسية المختلفة سواً في القديم أو في الحاضر "العنف المادي" وسيلة عادية مصاحبة للسلطة ،وعلى العكس من

¹¹⁴ فيبير ماكس ،رجل العلم ورجل السياسة، تر: دار الحقيقة، بيروت ،لبنان ،س1982،ص46

ذلك يجب أن نتصور الدولة المعاصرة تطالب بحق إحتكار إستعمال العنف الفيزيائي المشروع لصالحها¹¹⁵.

إن علاقة العنف بالسلطة في رأي "بورديو" علاقة تظل قاصرة لأن العنف الرمزي في الحقيقة مجرد أداة ووسيلة لممارسة السلطة، فالعنف الرمزي في حقيقته ماهو إلا شكل من أشكال السلطة التي تُمارس على أفراد المجتمع وذلك بتواطؤ منهم، إن العنف الرمزي كخلاصة عند "بورديو" هو عنف لامرئي يتميز باللفظ والليوننة يقوم على إلحاق الضرر عبر نوافذ التربية واللغة خاصة، فالعنف الرمزي هو أشد خطر من العنف السياسي لأنه يُحطم البنى والركائز الرئيسة للمجتمع في رأي "بورديو"¹¹⁶.

إن السلطة الرمزية في "بورديو"* هي في رأي "بورديو" هي سلطة لها العديد من المميزات والخصائص أهمها : القدرة على الإقناع والقدرة على التأثير في العالم، تستخدم السلطة الرمزية اللغة والخطابات المؤثرة (فالسلطة الرمزية لها لبقرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية)، فالسلطة الرمزية لها قدرة وميزة بمثابة عصى سحرية تُمكن من بلوغ ما يعادل قوة طبيعة أو إقتصادية وهذا راجع لقدرتها على التعبئة .

يُقر "بورديو" في كتابه "التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول" أن التلفزة هي شكل من أشكال العنف الرمزي "إن التلفزة هي ذلك الضيف الغريب (الضيف الإجباري) الذي يدخل بيوتنا"¹¹⁷، إن العنف التلفيزيوني يتضح جلياً من خلال إغتصاب حرية الأفراد وهذا من خلال سلسلة البرامج التي يقدمها لنا (التي ظاهرها ترفيه وتثقيف وباطنها إيديولوجيا تروج لفكرة ما أوسلعة ما أو معتقد ما.. إلخ)، كما يعتبر أداة للقمع لأنه يعرض كمًا هائلاً من الثقافات التي في أغلب الأحيان يُترجمها الإنسان كنموذج للديمقراطية، ففي رأي "بورديو" التلفاز وسيلة سهلة وناجعة لتصدير المعلومات الجاهزة والسريعة المشحونة بالإيديولوجيا الخفية نفس الصورة التي ينقلها التلفاز هي نفس المهام التي تُؤديها الإنترنت ومواقع التواصل

¹¹⁵المصدر نفسه، ص71

¹¹⁶ Bourdieu Pierre .Les Sens Pratique .Op.Cit.p95

* في بداية إشتعال بورديو لموضوع السلطة الرمزية كان عصر إنفجار الفكر البنيوي في أوروبا .
بورديو بيار ، عن التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول ، تر: درويش الحلوجي ، دار كنعان للدراسات والنشر ، دمشق ، ط1، س2004، ص11-
¹¹⁷12

الإجتماعي)، "بورديو" يعتبر كل تكنولوجيا ماهي إلا سلاح ذو حدين ،فعامة الناس تعتبر التلغاز وسيلة ناجحة وناجعة لإكتساب الفكر وإبداع الرأي فهو أيضاً في رأيه صورة من صور من العنف الرمزي ،كما يُقر "بورديو" أن هناك مؤسسات تعليمية ماهي في الحقيقة إلا صوراً للعنف الرمزي في المؤسسات التعليمية على حسب رأي "بورديو" نجد التلاميذ يحققون مبدأ تكافؤ الفرص في عملية التربية فإن المدرسة تُعلمهم القيم والعادات يُسميها بورديو "الجينات المتوارثة" فإنها تعمل على شحن التلميذ بهذه القيم والتقاليد المستوحاة من المجتمع ،إلا أننا نجد التفاوت الرمزي ظاهراً على سبيل المثال في اللغة فمثلاً التلميذ الذي يملك رأسمال مادي مرتفع نجد لديه رصيماً معرفياً هاماً مقارنة بالفقير ،هنا نجد الأسر تُحول الرأسمال المادي الى رأسمال ثقافي وعليه فالأول نجد في التعامل معه نوع من البرتوكول اللغوي خاصة به يعكس المستوى الثقافي *L'ingalité des chances* * فرصة أكثر بكثير مما لدى الفقير ،وفي الأخير عدم تكافؤ الفرص هو قمع ذهني أو عنف رمزي تقوم به المؤسسة بتواطؤ مع المجتمع دون أن نحس أو نشعر به.

وعليه كل هذه المرجعيات التي أخذتها السلطة عبر التاريخ من العصر اليوناني وصولاً إلى العصر المعاصر، هي تعبير عن وجود وإستمرار لصور السلطة الشمولية وهذا من خلال (الكلية ،العنف، الإيديولوجيا... إلخ) في صور الحكم المطلق والشامل فمثلاً السلطة الكريزمية والسلطة الرمزية ماهي إلا أوجه للسلطة الشمولية أو التوتاليتارية في العصر الحديث والمعاصر تحت مظلة الديمقراطية والنظام الدولي الجديد (العولمة).

* في بداية إشتغال بورديو بموضوع السلطة الرمزية كان عصر إنفجار الفكر البنيوي في أوروبا

الفصل الثاني

أسس السلطة التوتاليتارية

المبحث الأول: مفهوم التوتاليتارية أسسها و مبادئها و
أبعادها

المبحث الثاني: الممارسات التوتاليتارية

المبحث الأول: مفهوم التوتاليتارية أسسها ومبادئها و أبعاده

تعريف التوتاليتارية (الشمولية):

إنّ مصطلح التوتاليتارية Totalitarisme مشتق من الفعل اللاتيني Totalitas، أي الكل أو الإمتلاء وهي نظام المجتمع المغلق و شكل من أشكال الحكم الشمولي السياسي للطغيان Terranie بحيث ينعدم على مستواه القانون والنظام ، أول من إستعمل مصطلح الشمولية أو التوتاليتارية كان جيوفاني أمندولا* Giovanni Amendola ، بحيث تكون السلطة في يد رجل واحد فالشمولية هي إحدى طرق الحكم و في أغلب الكتابات السياسية تكون مقابلة للديمقراطية وهي باختصار تعني نظام سياسي يُسيطر فيه حزب واحد فقط على الحياة السياسية في الدولة ولا يسمح بوجود معارضة أو تداول سلمي للسلطة ، فهي مرتبطة إرتباطاً وثيقاً بوجود نظام بوليسي قوي يعتمد على القمع و الإرهاب ، ويتدخل في الشؤون الخاصة للأفراد كما يمنع و يضع حدّ لحرية التعبير عن الرأي ، ويُسيطر تماماً على وسائل الإعلام وكافة النشاطات السياسية¹¹⁸.

وكان أول ظهور لهذا المفهوم ، في ربيع 1923 بإيطاليا تحت إدارة موسوليني ، عندما بدأت بوادر وإرهاصات الديكتاتورية الفاشية آنذاك ، كما أكد أحد المرشحين الفاشيين المؤيدين والمتبنين للنظام التوتاليتاري في نوفمبر 1923 "أموندولا" أن :« الميزة الأساسية للحركة الفاشية، التي سيؤكد عليها، مؤرورا وخوا المستقبل هي الروح "التوتاليتارية".»¹¹⁹ وخاصة عندما ظهرت الممارسات القمعية للفاشية ، ضد المتظاهرين والصحفيين والكتاب عموماً .
أعلن موسوليني في 22 جوان 1925 عن تبنيه لمبادئ التوتاليتارية بقوله : " إرادتنا التوتاليتارية ، التي لا تقهر أبداً "¹²⁰ ، وبالتالي فالتوتاليتارية كهدف يسعى الى تحقيقه .
كما يؤكد "برودني " Brudny أن أول ظهور للتوتاليتارية كان في صفوف المعارضين للفاشية في إيطاليا .

جيوفاي أمندولا: صحفي و سياسي مناهض للفاشية في عام 1923 وذلك في إشارة منه الى معاداة موسولوني للبرالية و استهانتة بقواعد ومبادئ القانون .

¹¹⁸ Gentile Emilio ,Les Religions de la politique ,le seuil,paris,2005,pp107-109

¹¹⁹ Dominique Colas , Dictionnaire de la pensée politique , Edition Larousse , Paris , 1979, p 262 .

¹²⁰ Ibid ,p 262-263 .

وعليه فالشمولية ذات صبغة إستبدادية ظهرت في القرن العشرين ،وهي منحدره من الفاشية ففي الدولة الشمولية لا يوجد معنى للفرد ،ولا يعرف هذا الأخير إلا من خلال علاقته بالمجموع "الشعب" أو "الأمة" ، فتصبح الدولة مطلقة ،ويتم عسكريتها لتأمين الإرهاب والتمكن من الهيمنة على الأفراد¹²¹ ، ومن أشهر الأمثلة التاريخية على تجارب الحكم الشمولي هما : (الحزب النازي في ألمانيا والحزب الشيوعي في روسيا)، وهذا ما جعل الشمولية ترتبط بالطغيان .

وقد أشار " كارل فريدريش" و "ريمون أرون"* إلى خمس صفات أساسية تميّز النظام الشمولي منها : أنه حزب وحيد يراقب جهاز الدولة ،يديره رئيس ذو كريزما خاصة نظام يتميز بالطغيان أي نظام يعطي لطرف واحد الصلاحية الإحتكارية للنشاط السياسي نظام إيديولوجي لكل حزب شمولي مُسيطر له إيديولوجية خاصة، كما يتميز بإحتكار وسائل الإتصال الجماهيرية ووسائل الإقناع المتمثل في جميع وسائل الإعلام كالإذاعة و التلفزيون و الصحافة... الخ، بالإضافة إلى إدارته المركزية للإقتصاد .

- دعائم التوتاليتارية (أبعاد التوتاليتارية) :

إن مصطلح التوتاليتارية كمصطلح إستعمل تاريخياً قبل أرنت مع "بتنو موسولينى"* منذ 1919 ، كان أول مفكر سياسي يستعمل كلمة توتاليتارية ، إنطلاقاً من وضع إيطاليا آنذاك كان يسعى من خلال قلمه أن يوحد إيطاليا الممزق ناتجة أنانية الأفراد ، أما مفهوم التوتاليتارية كممارسة وُجد منذ القدم يقول كلود بولان Claud Polin: " إن ملامح التوتاليتارية كممارسة وُجد منذ العصور القديمة ، خاصة في المجتمعات الفلاحية (المتمثل في الحكم الإقطاعي) كانت بمثابة المرحلة الجنينية على تفعيل وسائل التوتاليتارية وجعلت ذات طابع شمولي متطور "122 .

¹²¹Arone Rimone,Démocratie et totalitarisme, folio essais.gallimard,paris,1965-p105.

بينتو أندريا موسولينى :ولد في 29 جوان- 28أفريل 1945حاكم ايطاليا ما بين 1943-1922 شغل منصب رئيس دولة ايطاليا ، كما يُعتبر من الشخصيات المهمة في خلق الفاشية .

¹²² Polin Claud , La Totalitarisme , Edition Presses universitaire de france , 2ére edition 1982 , P9-10 .

كلود بولان يُحدد أسس ودعائم الطبيعة الإستبدادية للتوتاليتارية أهمها : الإيديولوجيا أن يكون هناك حزب واحد على رأسه رجل واحد ، يستعمل الإرهاب بكل ألوانه و يستحوذ وسائل الإتصال ، كما يستحوذ على قوة الجيش و يكون له إقتصاد مركزي)¹²³ .

إختلف الفلاسفة و المفكرين في تحديد معالم ودعائم و أسس التوتاليتارية ، فمنهم من رجح العنصر السياسي ، ومنهم من إتجه إلى الجاني الإقتصادي وأخرون ذهبوا الى مفهوم الإيديولوجيا ، فالإختلاف كان حسب رؤيتهم للمرجعية التوتاليتارية أو المحرك الرئيس للحكم التوتاليتاري ، إذا كانت أرنت ترى في عنصر الإيديولوجيا محرك للنظام التوتاليتاري فهناك مجموعة من المفكرين لا يُنظرون إلى الإيديولوجيا إلا باعتبارهم عنصراً خاضعاً إلى الوضع الإقتصاد أو السياسي (الذي ساعد على إفرازها وظهورها) .

إن كلود بولان * يرى في إيديولوجية حنا أرنت هي إسقاط لمفهوم العدمية Nihilisme فهو يرى التوتاليتارية وليدة النظم الإقتصادية و السياسية في المرتبة الأولى ، ثم الإيديولوجيا الناتجة عن الوضعين بمثابة المرتبة الثانية¹²⁴ ، بالإضافة الى الفراغ الروحي والديني اللذان جردا الإنسان من إنسانيته .

1- البعد الإيديولوجي للتوتاليتارية :

يرى "كلود بولان" إن مفهوم التوتاليتارية من حيث الطرح التاريخي كمفهوم سياسي ظهر قبل أرنت وبالتحديد مع "هرمان روشنينق" Hermann Rauschning ، فهما يتقاطعان في محرك التوتاليتارية (الإيديولوجيا كسبب رئيس لظهور السلطة و النظام التوتاليتاري) لكن حنا أرنت شرحت وحللت الإيديولوجيا كمحرك للتوتاليتارية .

يستشهد على مفهوم الإيديولوجيا إنطلاقاً من النازية التي تمثلت في "الحزب الوطني الإشتراكي" هذا الحزب إحتضنته وتبنته الجماهير التي كانت ضد الليبرالية ، فهدف الجماهير الإحاطة بالنظام الليبرالي "هذه الجماهير كانت في حاجة إلى تنظيم من أجل التخطيم" ، وهذا ما أشرفت على تقديمه النازية أو العدمية النازية Le nihilisme Nazi فالحزب الإشتراكي في الحقيقة و بكل بساطة مجرد حركة (إستعملت الإيديولوجيا من أجل

¹²³ Ibid , P 13 .

كلود بولان :ولد 1937 بروفيسور بجامعة باريس 7بالسربون ، و الحاصل على الدكتوراه الفخرية في الفلسفة السياسية و علم الاجتماع ومن أهم مؤلفاته الليبرالية ، مدينة التشويه و التحريف ، و روح التوتاليتارية ... الخ .

¹²⁴ Polin Claude , La totalitarisme , Edition Presses Universitaire de france , 1ére edition 1982 , P 9- 10.

السياسية) ،ينطلق من الإيديولوجيا لتنمية حركته الهادفة إلى التحطيم بكل أشكاله بواسطة العنف¹²⁵ ، إن تجسيد العنف كحقيقة في الواقع من خلال الحزب الوطني الاشتراكي كما يقول "روشنينق" : "الفرد يُشارك مباشرة بطريقة حية في السياسة و أهمية الفعل المباشر تكون فعّالة إلا عندما يتمركز العنف في وسط السياسة لم يُحاط بتبرير إيديولوجيا للواقع"¹²⁶ فالتبرير الإيديولوجي يكون من خلال إقصاء الآخرين لهم من خلال مفهومي العنصرية والوطنية ، إن الحزب يستخدم الإيديولوجيا كأوراق رابحة لتحقيق أطماعه وأغراضه .

فالحزب في الحقيقة لم يكن ثورياً ولا وطنياً ،هدفه الحقيقي والرئيس هو تحطيم القيم والمبادئ ،وكان مبدؤه الوحيد هو الحركة نفسها وهي سره و فعاليته ،في ظل غياب المبادئ كان الحزب يقدّم الجماهير كقادة يأمرّون (بأي شئ من أجل تحطيم كل شيء) لملأ الفراغ الإيديولوجي في هذه النقطة يرى روشنينق تجسيد ل ما يسميه "الثورة العدمية"¹²⁷ التي لا تقرّ ولا تعترف بأي مجال للحرية الفردية فهي تهتمش المجال الشخصي و الخاص للفرد . وسوف يتضح البعد الإيديولوجي للنظام التوتاليتاري مع حنا أرنت فما بعد .

البعد الإقتصادي للتوتاليتارية :

إن التفسير الإقتصادي للتوتاليتارية ظهر مع هلافي E. Halévy في ظهور التوتاليتارية 1946 إعتد في تفسيره على مفهوم التخطيط الإقتصادي الذي يراه أهم عامل في ظهور التوتاليتارية الشيوعية و الفاشية .

إن فكرة التخطيط الإقتصادي التي تبناها وطوّرها "فريدريك فون هايك" الذي يرى المساواة والموازنة بين هيئة التخطيط و الحكم الكلي « فكل هيئة تخطيط تساوي و تؤول بالضرورة إلى تأسيس و بناء حكم كلي شمولي » ،فالتخطيط الإقتصادي يكون من طرف جماعة تتقاسم المصالح ،وعليه فكل تخطيط يكون غير ديمقراطي نتيجة تضارب وتنافر المصالح بين الأفراد في الميدان الإقتصادي ،ومن صفات التخطيط أنه عشوائي و يخدم ويراعي إلا فئة وشريحة محدودة من المجتمع¹²⁸ .

¹²⁵ Claud Polin , La totalitarisme , Op.cit , P27.

¹²⁶ Ibid , P24-25.

¹²⁷ Ibid ,P 25 .

¹²⁸ Polin Claude , La Totalitarisme , Edition Puf 1ére , 1982,P 18 .

إن رجال الإقتصاد هم اللذين يُحركون الجانب السياسي والسلطوي في المجتمع، إن مراقبة الإقتصادية المتمركز بين أيدي المخطيطين تُمكنهم من مراقبة وتوجيه القيم الأخرى في المجتمع والتحكم في حياة الأفراد (مثل سياسة التجويع و تؤدي الى رضوخ أفراد المجتمع كما تؤدي في أغلب الأحيان الى الإنتفاضة و التمرد...إلخ) فمخططي الإقتصاد يُصبحون يُسيرون الجانب السياسي في المجتمع، وكما نعلم أن الممارسة الإقتصادية لا تعكس إلا أنانية الإنسان و الأمل الإقتصادي (إن النظرية الإقتصادية تؤمن و تؤكد أن الإزدهار يكون بالتخطيط) في حقيقته مجرد صورة من صور إستغلال الإنسان لأخيه الإنسان .

فالتوتاليتارية مهما تعددت أسبابها وصورها لها قاسم مشترك هو طمع والسيطرة بكل أنواعها و عليه فالتوتاليتارية و التخطيط مفهومان متردقان ، فالتفسير الإقتصادي يعود الى ما قبل التوتاليتارية أي مرحلة الإمبريالية .

البعد السياسي للتوتاليتارية :

نظر الكثير من المفكرين والفلاسفة ل مفهوم التوتاليتارية و أعطوا لها صبغة و دلالة سياسية، وهذا يرجوعهم الى مفهوم الشر الذي يبرر كل تجاوز وإنحراف سياسي من طرف الحكام ورجال الدولة (إستبداد طغيان وإقصاء للأخر...إلخ) .

"جان جاك روسو" فهو يرى أن الحالة الطبيعية الفطرية للإنسان هي أحسن من الحالة المدنية الوضعية أو المدنية أو السياسية لأن السيطرة والغلبة لا وجود لها في الحالة الطبيعية أما الحالة المدنية فهي مثال لفقدان الحرية والحقوق ، فالسيطرة تكون عن طريق القوة والغلبة وقهر الآخر ، وعليه ففي رأيه أن كل إنسان قوي هو شرير و بالتالي يكون مُسيطر ومُتحكم في الآخرين وعليه عندما تكون السيطرة تخلق بالمقابل ضياع لحقوق الآخرين وتصبح الحالة الطبيعية أحسن و أمثل من الحالة السياسية .

فالحاكم أو أي شخص يتقلد مواطن الحكم سيجد نفسه مُرغمًا على زرع الخوف في أوساط الشعب أو المواطنين، وكلما زاد الخوف بين المواطنين يتناسب طرديًا مع إلزام وإصرار الحاكم وتُسبته بإشاعته¹²⁹، وهنا يكون الحاكم في هذه الحالة التوتاليتارية هي وجه لكل

¹²⁹ Clode Polin , la totalitarisme , Op .cit , P 16.

طغيان وإستبداد سياسي ،وعليه فالحاكم المُستبد يقضي على كل أنواع المقاومة من جهة ويُسيطر على كل التحركات والأفعال وحتى أفكار الجميع ، لذا فهو تجسيد للحكم المطلق فالمجال السياسي هو الأرض الخصبة لولادة الحكم التوتاليتاري لكن أرنت تُخالف وبشكل مفارق فهي ترى فيه تحقيق و تجسيد للحرية الحقيقية وهذا ماورد بصورة مفصلة في كتابها "مسألة الإنسان المعاصر" Condition de l'homme moderne ، كما أنها تُنظر للشخص الجذري عندما تتكلم عن محاكمة إيشمان ، أما "ريمون أرون" يرى أن السلطة هي مُحركة ومُنشئة الشر ، فالإنسان بمجرد أن يتمكن من بلوغ الحكم ينسى الأسباب والدوافع التي من أجلها سُلّم له الحُكم ،وتتحول عنده المصالح من العامة الى المصالح الشخصية الخاصة وللمحافظة على منصب الحكم الذي توصل إليه يلجأ الى إستعمال العنف بكل أشكاله¹³⁰ .

إن "ريمون أرون"* يربط الإرهاب بالإيديولوجيا في النظام التوتاليتاري وهو نفس الرأي الذي ذهب إليه أرنت ، لكن أرنت تربط الإرهاب بقوانين الحركة لأن هذه الأخيرة تقضي وتفضي إلى كسر وتحطيم كل ما من شأنه إعاقة مسار الحركة ، أي القضاء على تفكير الإنسان وحرية و تصرفاته و مبادئه وفرديته وهذا يعني الإرهاب بكل أشكاله .

يستشهد ريمون أرون في هذه النقطة بالإرهاب الذي مُرس في روسيا منذ سنة 1936 بعد عشرون سنة من الإستلاء على الحكم فهو لم يكن موجه فقط للأعداء و المعارضين بل وجه حتى ضد الأوفياء أيضًا ، فالإرهاب عند أرنت و ريمون أرون هو عنف في أقصاه متعسف و بلا معنى.

لكن "كلود بولان" له رأي آخر في مفهوم الإرهاب ، فالإرهاب وسيلة ناتجة عن القوة غايته تجسيد الإيديولوجيا ، فلا شيء يبرر إستمراره عندما يحقق النظام كل أطماعه و في نفس الوقت قضى على كل معارضه و بشكل جذري¹³¹ ، فالإرهاب الذي يقضي على مؤيده لا تبريره أية إيديولوجيا (فهو إرهاب غير منطقي وغير معقول) تحركه "إيديولوجيا

¹³⁰ Ibid , P 33-34 .

ريمون أرون :عالم إجتماع إمتاز بمهارته الفكرية و براعته بالإضافة إلى تنوع مجالات الإبداع لديه ، فقد كان كاتبًا صحفيًا في الكثير من الصحف مما جعل منه ظاهرة ثقافية متميزة حيث كان أرون قد قرأ ما كتبه حنا أرنت في وقت مبكر و بعين فاعدة ، و تولى بكل عناء التعليق على أصول الاستبداد و كان يعمل على فكرة العدالة السياسية : " بدلًا من الإنفعال ، الحقيقة و الدقة" فقد كان منهجه مختلفًا عن حنا أرنت *"الاستبدالها التاريخ الفعلي بتاريخ يكون تراجيديًا و ساخرًا في كل لحظة.

¹³¹ Polin Claude , L'esprit Totalitaire , Edition Sirey , Paris , 1977 , P31_ 32 .

عدمية"رامز لجنون في شخص الحاكم لا يُريد أن يُقاوم بعده حكم أي (نهاية وعدمية الحكم تكون على يده) ¹³² .

إن الإرهاب اللامعقول في رأي بولان هو لغز ،يمكن حله و فكه بالعديد من الإجابات الإحتمالية : مثل جنون الطغيان أو التعطش للسلطة أو إقصاء المنافسين فلا تفسير للامعقول لا إيديولوجيًا و لا سلطويًا أي لا شيء يُفسر كون النظام التوتاليتاري لا يستعمل الإرهاب لأن حقيقته وجوهه هو الإرهاب .

فالتوتاليتارية في نظر بولان هي شكل من أشكال السياسة ، وليس السياسة بما فيه السلطة ،من بين الفلاسفة الذين نظروا للنظام الشمولي والقيم الشمولية والدولة الشمولية الفيلسوفة الألمانية "حنا أرنت" وعليه طرح الإشكال التالي : ما مفهوم السلطة الشمولية عند حنا أرنت ؟ ومما يتكون النظام الشمولي ؟

وما أقسامه ؟ وما الهدف والغاية من الدولة الشمولية ؟

إن حنا أرنت Hannah Arendt إعتبرت نفسها مفكرة حرة لا تنتمي لدائرة الفلسفة متجاوزة بذلك كل تقاليد التفكير ،مثقفة قادمة من اللامكان عجزية التفكير ،فيلسوفة منظرية مفكرة ،عالمة اجتماع ، صحفية .

ولدت حنا جوانة أرنت Hannah Johannah Arendt في هانوفر Hanovre بألمانيا في 14 أكتوبر سنة 1906 ،لأبوين مثقفين من عائلة يهودية ، كانت وحيدتهما ،وقد توفي أبوها وعمرها بضعة سنوات ،فعاشرت مع أمها التي تزوجت مرة ثانية ،زاولت أرنت دراستها الابتدائية والثانوية ب هانوفر .

وبعد حصولها على شهادة البكالوريا درست بجامعة ماربو Marbourg في بارلين وعمرها لا يتجاوز الثامنة عشر ، إختارت فرع علم اللاهوت ، في سنة 1924 تعرفت على "مارتن هدغر" الذي أثر فيها كثيرًا علميًا وعاطفيًا ،ثم تابعت في فريبورخ Fribourg

¹³² Ibid , P42-43 .

دروس الفيلسوف "هوسرل" ثم تعرفت على "كارل ياسبرس"*(Karl Jaspers 1883-1969) الذي ساعدها وأشرف على رسالة الدكتوراه التي كانت حول مفهوم الحب عند أوغستين سنة 1929 Le Concept D'amour Chez Augustin، وكلاهما (هوسرل وياسبرس) أثر على فكرها فينومينولوجيا ووجوديًا .

بعد ظهور الحكم النازي بألمانيا، قامت بمساعدة الشيوعيين، الذين كانوا يريدون الهروب من ألمانيا فكلفها ذلك حبسًا لبضعة أيام، وبعد خروجها من السجن هاجرت الى باريس في 1933، وهناك إنضمت الى منظمات يهودية، ثم أصبحت مديرة منظمة (تساعد أطفال اليهود على الهجرة لفلستين) .

في فرنسا تعرفت على كل من سارتر، وريمون آرون، وكانت تربطها علاقات طيبة معهما، ثم أعتقلت في سنة 1940 من طرف حكومة فيشي Vichy، وذلك بدعوى إلقاء القبض على كل الألمان الأحرار بفرنسا، إلا أنها تمكنت من الفرار والهجرة الى أمريكا مع زوجها وأمها .

وفي نيويورك إستقرت وقامت بالعديد من النشاطات في مجلات مختلفة، ساعدتها على إصدار كتابها "أسس التوتاليتارية"، وفي 1948 عادت الى ألمانيا حيث إلتقت من جديد مع هايدغر بالرغم من مساندته للنازية، في 1951 أصبحت أرنط مواطنة أمريكية شرعية وفي سنة 1952 أعلنت رفضها لسياسة الدولة اليهودية في فلسطين، بعد مجازر قبيحة في الضفة الغربية .

أما من سنة 1953 إلى 1974، فقد مارست مهنة تدريس الفلسفة السياسية في أكبر الجامعات الأمريكية، وإنتقدت أرنط الماركسية والمجتمع الأمريكي (الذي يُكرس مفهوم

كارل ياسبرس : فيلسوف ألماني، ولد في أولدنبورغ بألمانيا 23 فبراير 1883 وإذا كان اسم زميله هايدغر قد غطي عليه إلى ما، إلا أن المتخصصين في تاريخ يعرفون قدره وأهمية ويمكن القول بشكل عام بأنه ينتمي الى التيار المؤمن بالفلسفة الوجودية، في حين أن هايدغر مثل سارتر ينتمي الى التيار الملحد بعد أن كان نؤمنًا، بل ولاهوتيًا في بداية حياته ومهما يكن من أمر فإن المناقشة الخصبة التي اخترقت الفكر الأوروبي منذ بدايات العصور الحديثة كانت هي مناقشة العلاقة بين العلم والإيمان، أو الفلسفة والدين والبعض يحاول أن يحصر هذه المناقشة الكبرى في خيارين متطرفين لا ثالث لهما : فإما أن تكون مؤمنًا تقليديًا رافضًا للعلم والفلسفة، أو أن تكون ملحدًا رافضًا لكل إيمان أو تعال رباني أما كارل ياسبرس فقد فضل اتباع الخط الثالث أي خط الوسط الذي يجمع بين العقل والإيمان والدين، ومن أشهر أعماله الباثولوجيا النفسية العامة و توفي في بازل بسويسرا 26 فبراير 1969.

الطبقية بحيث يُجيد التفرقة بين الأغنياء و الفقراء.) وفي 04- ديسمبر 1975 توفيت أرنت بنويورك .

أهم مؤلفاتها :

- أسس التوتاليتارية Les origines du totalitarisme سنة 1951 ، أول وأكبر مؤلف من ثلاثة أجزاء : معاداة السامية L'antisémitisme،الإمبريالية L'impérialisme والتوتاليتارية Le système totalitaire .

- وضع الإنسان المعاصر Condition de l'homme moderne سنة 1958 .

- إيشمان في القدس Eichman à Jérusalem سنة 1963.

- عن الثورة Essai sur la révolution سنة 1967 .

- أزمة الثقافة La crise de la culture 1972 .

- في العنف Du mensonge à la violence 1973 .

- حياة الفكر La vie de l'esprit سنة 1974 ، هي دراسة تحتوي على ثلاثة أجزاء: الفكر La pensée، الإدارة Le vouloir، الحكم Juger (فهي لم تُولف هذا الكتاب كان مجرد مشروع لم يكتمل)¹³³.

عوامل نشأة الفكر الأرنتي :

إن الفكر الأرنتي لم ينشأ من العدم بل كانت هناك مقدمات و إرهابات أولية أدت إلى بنائه ونسج خيوطه، فهي كانت معجبة كثيراً في مجال السياسة بمقولة "ألكسيس دو توكفيل" "العالم الجديد يحتاج الى سياسة جديدة"¹³⁴ وهذا ما يتجسد بالفعل في كتابات أرنت فهي تبحث من جهة عن عالم جديد مغاير للواقع المرّ والصعب الذي عرفته طيلة نصف قرن

عبود المحمداوي علي وآخرون ، الفعل السياسي بوصفه ثورة "دراسات في جدل السلطة والعنف عاد حنا أرنت"، دار الفارابي ، بيروت، لبنان، "ط1،س2013،ص15-16
¹³⁴ علي عبود المحمداوي ، الفعل السياسي بوصفه ثورة دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنا أرنت ، (مر، س) ،ص 69

تقريباً وهذا إنطلاقاً مما عايشته (من معاداة للسامية والعنصرية والمطاردة والتنكر لليهودية إلى حملة التطهير العرقي بالإضافة إلى ما عاشته من تغيرات في عالم العلاقات الدولية وهذا ما جسده الإمبريالية داخل و خارج أوروبا و ما تولد عن التوتاليتارية داخل أوروبا) لذلك أردت عالمًا ذا مناعة مُحصَّنًا ضد كل أشكال التجاوزات السابقة .
وعلى سأتطرق إلى أهم المحطات الرئيسية والبارزة التي ساهمت ورسمت الفكر الأرنطي:

1-العوامل النفسية (الصدمة الهيدغرية): لعب هيدغر* (Martain

1889-1976 Heidegger) دورًا رئيسًا في حياة الفيلسوفة على الصعدين العلمي والشخصي ، تعلمت من هيدغر الصرامة الفكرية من جهة والإستقلالية الفكرية من القديس أوغسطين ، فأرنت وليدة الحب والكره بالمفهوم البارمنيدسي لأنه يحمل في طياته مفهوم الصيرورة والإستمرارية الفكرية عندها ،ففي البداية كان أستاذها وحببها وملهموها والعين التي ترى بها الأشياء والموجودات ،لأنه رسخ حب التأمل والفلسفة والتفكير عندها فهو حاضرًا في كتاباتها وفي جميع مراحل حياتها .

إن أرنت كانت لها علاقة مُميزة في حياة "هيدغر" لعبت دورًا هامًا في أهم لحظاته الفلسفية وهو يكتب كتابه الشهير " الوجود والزمن "شاركته في مخبره لحظات الكتابة والتفكير ،فكانت حاضرة بأرائها وهو يضع المعالم الكبرى لكتابه الشهير من جهة ،كما تعلمت عملية الغوص في الميتافيزيقا من جهة أخرى ،فكان مُلهمها الأول في شق طريقها الفكري و الفلسفي ،هو يعترف من خلال إحدى رسائله أنه كان يُحبها و يُردها لنفسه كما لم تخرج يوماً من حياته و تفكيره ،كما لم يخرج هو أيضًا من حياتها وتفكيرها سوءًا بالإيجاب أو بالإنتقاد¹³⁵،إن تأثير شخصية الفيلسوف هيدغر الذي أُعتبر " سيد الفلسفة " في تاريخ الفكر الفلسفي وخاصة في القرن العشرين ،وهذا راجع إلى شخصيته الفذة و أسلوبه المميز

مارتن هيدغر : فيلسوف ألماني ولد ، درس في جامعة فرايبورغ تحت اشراف إدموند هوسرل مؤسس الظواهرية الظاهرية ثم أصبح أستاذًا فيها عام 1928 وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل ، ومن أبرز مؤلفاته : الوجود والزمان 1927 ، دروب موصدة 1950 ، ما الذي يسمى فكرًا 1954 ، المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا 1961 ، نداء الحقيقة في ماهية الحرية الإنسانية 1982 ، نيتشه 1983 ، تميز هيدغر بتأثيره الكبير في المدارس الفلسفية في القرن العشرين ومن أهمها الوجودية ، التأويلية ، فلسفة النص أو التفكيكية ، ما بعد الحداثة ومن أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيدًا عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والأسئلة الإنستمولوجية لي طرح عوضًا عنها أسئلة نظرية الوجود (الأنطولوجيا) ، وهي أسئلة تتركز أساسًا على معنى الكينونة ، ويتهمه الكثير من المفكرين و*المؤرخين بمعاداة السامية أو على الأقل بلمونه على انتمائه للحزب النازي الألماني .

¹³⁵ Arendt Hannah et Martin Heidegger , Le tres et autres documents 1924-1975 , traduit par Pascal David , Gallimard , Paris , 2001 , p12

الذي يخترق الظواهر فهو لا يُفكر في الشيء وإنما " يُفكر الشيء " وهذا التأثير سوف نلاحظه في كتابات أرنت ، كما كان لدروس ومحاضرات هيدغر صدى وشهرة في وسط مفكري ألمانيا وخاصة بين تلاميذته .

بعد حصول أرنت على شهادة الدكتوراه ، خرجت من ألمانيا بجروح بالغة من حب تراجيدي مُحاولَة الشفاء منه على المستوى العاطفي والمستوى الفكري بعيدًا عن ألمانيا وحروبها وجروحها ، في هذه اللحظات فقد هيدغر مصدقته وميثاليته وأستاذيته عندها عندما إنقاد وراء الحزب النازي وهذا من خلال كلمة ألقها وهو رئيس لجامعة فرايبورخ يقول : "إنّ المعرفة وامتلاك المعرفة ، يُمكننا أن نصدّق هذا الأمر أخيرًا بفضل الحزب الوطني الاجتماعي"¹³⁶ ، إنها خيبة أمل فكرية وعلمية وعاطفية أُعتبرت في حياة أرنت بمثابة "الأزمة الهدغرية" فهي تشبه بمثابة "النايك المزيف" الذي إبتعد عن الأحداث السياسية فهي تُقر : « عالم يعيش حربين عالميتين متواليتين ، عالم به دمار لكل ما هو كائن وموجود »¹³⁷ ، وعليه أعلنت ثورتها وإنقلابها على كل أفكاره وفلسفته هنا ذهبت مصداقته في عين تلميذته و مُحبته "أرنت" عام 1933 لأنه إنسلخ عن الواقع وقضاياها هنا حاولت أرنت التأسيس لفلسفتها خارج هيدغر (والصدمة الهدغرية).

1- الهوية و مسألة التنكر لليهودية :

إن الحدث السياسي حاضر وبقوة في مسار حياة حنا أرنت الفكرية ، بعد صعود الحزب النازي إنتهت أرنت لمسألة يهوديتها ، فأصبحت تدرك وترى وجودها كمواطنة منبوذة وامرأة مرفوضة ، هنا تكتب أول أعمالها "رحيل فارهجن حياة يهودية " من خلاله تعبر وتسرد حياة رحيل* عبارة (alter-ego) وكأنها تترجم حياتها و اللحظات العصبية التي عاشتها ، وهذا لوجود نقاط تشابه و تقاطع بينهما ، كلاهما يهوديتان منبوذتان ، كما تُسقط

عبود المحمداوي علي و آخرون ، الفعل السياسي بوصفه ثورة "دراسات في جدل السلطة و العنف عد حنا أرنت" ، (كوشنار ، " رسائل حنا أرنت 136 لأستاذها هيدغر " ، حوليات ماربورج ، تشرين الثاني نوفمبر 2012) ، (مر،س) ، ص233.

¹³⁷ Adler Laure , Dans les pas de Hannah Arendt , Gallimard , Paris , 2005, P 317.

(متففة ألمانية من أصل يهودي ، هاجرت من فلسطين و عاشت في ألمانيا عصر الأنوار ، ربطتها علاقة حب قوي برجل أرسنقراطي ألماني ، حُبها له جعل منها امرأة تنسلخ من هويتها من تاريخها من أصولها ، حبها له كان أقوى منها ، حركها نحو إعتناقها المسيحية ، ليس حُبًا في المسيحية كعقيدة و لكنها كغاية تمكنها من الزواج بعشيقها ، رحيل عاشت الأمرين ، الأول هو نبذ حبيبها لها كونها يهودية ، و الثاني كل التنازلات التي قامت بها لم ترضى نرجسته وعائلته ، وفي الأخير تزوج من المرأة المناسبة لوضعه و أرضيه ، هذه النهاية المأسوية لحب لم يقدر تعتبر رحيل التضحية لحب محكوم عليه بالإعدام منذ و لادته « الإلتزام الديني و العرقي لليهودية . » في هذه النقطة تتشابه أرنت و رحيل .
(1933_1771)*

تعامل العشيق الألماني البرجوازي الذي تعامل مع رحيل ببرودة ولا مبالاة بنفس مبالاة وبرودة هيدغر .

حنا أرنت لم تعرف يهوديتها إلا بعد محاربة الحزب النازي لليهود ، وإحتقاره لهم فهي تُقر بعدم ممارستها و إستيعابها للدين اليهودي إلا في هذه اللحظات التي صعد فيها الحزب النازي للسلطة فهي تقول : « ... لم أكن أعرف أنني يهودية ، وكلمة يهودي لم تذكر في المنزل ... وأنا أكبر عرفت أنني كنت أبدو يهودية ، و أبدو مختلفة عن الآخرين ...»¹³⁸ إن مفهوم الرفض الذي عاشته أرنت من المجتمع و السلطة الألمانية (إعتلاء الحزب النازي للسلطة) كمواطنة منبوذة فاقدة لهويتها من جهة ومهجورة ومُحطمة من قبل عشيقها هيدغر و سبب الرفض هو الأصول اليهودية ، أرنت تتأمل ذاتها وحياتها من خلال قصة "رحيل فارهجن" التي تعامل معها العشيق البرجوازي اليهودي ببرودة فالإسقاط ذاته والقصة ذاتها واليهودية نسبٌ و عارٌ و شرٌ يلاحقهما¹³⁹.

"فالتنكر" مفهوم عاشته أرنت بكل معانيه ، أوله عندما تنكر منها أستاذها الذي رأت فيه كل شغف الحب والحميمية والإحتواء والحياة معاً من جهة ، و الفلسفة والفهم و الفكر من جهة أخرى ، و أسوء تنكر يعيشه الإنسان هو تنكر الوطن ، أصبحت ألمانيا لا تسعها كرقعة جغرافية وهوائها يقتل كل ما هو حي في ذاتها ، عاشت أرنت مشكلة الوجود التي كانت إشكالية في كتاب هيدغر "الوجود والزمن" إنتقلت أرنت في هذه النقطة من إشكالية الوجود كفلسفة الى الوجود كحقيقة مّرة ، كمنعطف في حياتها وهي تبحث عن مسكن يأويها وعيش أمن، الخوف و الإضطراب والهروب قدرها ، إنّه الضريبة التي تدفعها حتى تصل في الأخير الى الإستقرار الذي سوف تشهده حياتها في أمريكا بعد حصولها على كرسي الأستاذية بجامعة شيكاغو ، إن الزيف والسراب الذي عاشته "حنا أرنت" زيف المعرفة والفلسفة وزيف أستاذها وزيف وطنها أدى بها الى الإنسلاخ والهروب من الحب والفلسفة والهوية والوطن ، بحيث لم يعد هيدغر مهمّاً ولا ألمانيا مهمة ولا حتى الفلسفة مهمة لا شيء يهم على الإطلاق ، فالوجود والعدم في هذه اللحظات في حياة أرنت سواء وفي هذا السواد

¹³⁸ Elizbieta Etinger , Hannah Arendt/Martin Heidegger , Yale Universtiy ,Llondon , 1995 , p4.

¹³⁹ Laure Adler , Dans les pas de Hannah Arendt , Op.cit , P173

حاولت أرنت الانتحار ووضع حد لهذه الحياة المظلمة بل الحياة السودوية فهي تقول في إحدى مراسلاتها: «أنها غازلت الموت كل يوم، وفكرت جدًّا في الانتحار»¹⁴⁰، إن المميز في هذه الشخصية الفذة المتناقضة أنها حاولت الهروب وعدم الإستسلام قاومت تحايلت وكذبت من أجل الإستمرار، فهي تقرُّ في هذه اللحظات أن الإنسان لا يستطيع أن يكتشف ذاته إلا عندما تَمْتَحِنُه الحياة، فعليه الإختيار الموت أو المقاومة، المقاومة من أجل هذه الذات والحفاظ عليها، أي إكتشاف الذات لذاتها في هذا العالم السودوي المظلم المتأزم أو الإستسلام للموت بكل أنواعه (الروحي والجسدي معًا).

ساعدها على الخروج من الوضع المتأزم كل من كارل ياسبرس في الفكر والفلسفة كما ساعدها من جهة أخرى رجل السياسة والإلتزام الديني (لأنه هناك علاقة جدلية بين الدين والسياسة) الأب اليهودي بلميفيلد* Blimfileld رئيس الحركة الصهيونية، كان بلميفيلد بمثابة المُنْقِذ والموجه لها في وقت فقدت فيه الثقة في كل من حولها وجدت في الأب بلميفيلد ما فقدت في أستاذها من شرف و أمانة وكرامة وإعتزاز وحب مع الأب بلميفيلد لعب القدر والصدقة و التاريخ دورًا لميلاد أرنت جديدة.

3- السامية و معاداة السامية :

نصح ووجه الأب بلمفيد حنا أرنت التوجه بمنهجها لدراسة مذكرات و المرسلات التي كانت تعبر بها "رحيل" عن ذاتها و عن قصتها المأسوية (بين حنا أرنت ورحيل فارهجن قاسم مشترك في الأصول المشتركة، وقاسم في المعناة و التآزم المشترك في مراحل الحياة) لأن بلمفيلد يرى في حياة رحيل مايكفي من نقاط لتفهم أرنت حياتها، و حياة أي يهودي متواجد في ألمانيا بداية القرن العشرين « ونفس المعاناة نجدها عند فلاسفة فرنكفورت أدونو و هوركايمر بالإضافة إلى اسبنوزا و هوسرل ..إلخ، أي معناة كل شخص يعيش في ألمانيا يكتشف إنتماءه اليهودي.»¹⁴¹، فهي تقرُّ لا أهمية لما تعتقد أو لا تعتقد فإنك ولدت يهوديًّا هذا الرأي و الشعور قسمها إيه بلميفيلد.

¹⁴⁰ Laure Adler , Dans les pas de Hannh Arendt , Op .cit , P173-174 .

كورت بلميفيلد (1884-1963) هو الذي سجل التحول في الوعي اليهودي عندما اقتبس كلمات صديقه الناشئ سليمان (1877-1959) "إنك ولدت يهوديًّا"، فلميفيلد هو السكرتير العام للحركة الصهيونية العالمية من 1911 وحتى عام 1914.

¹⁴¹ Ibid , P174.

إن أرنت في كتابها " أصول التوتاليتارية " الذي تُبين من خلاله معاداة للسامية وكيف ينعكس هذا العداء على الذين ينتمون لها بالعرق، فهي تقول : إن عيب اليهود وعيب الشذوذ الجنسي رذيلتين أصبحتا متشابهتين جدًا في التفكير الفردي و في التأثير الإجتماعي هنا أرنت تربط بين الإلتناء اليهودي والشذوذ الجنسي وهذا لشدة التشابه بينهما ، فالشذوذ حسب علماء النفس يُؤدي الى إرتكاب الجريمة والخيانة وعدم الإلتزام والوفاء صفات بذاتها ألحقت باليهود ، فاليهودي في رأي الجميع يُنتظر منه عدم الوفاء ونقض الإتفاقيات والخيانة بكل أشكالها فهي صفات تلحق بالمنتمي إليها بالعار والتكرار إن أرنت ترى في هذه الصفات التي ألصقت وألحقت باليهود راجع إلى اليهود أنفسهم اللذين شاركوا وساهموا في تكوين هذا الحكم لدى عامة الناس (أي أينما تواجدوا سواءً في الدول الأوروبية وغير الأوروبية) إن هذا الحكم على اليهودي وإقصاءهم دينيًا وسياسيًا إنعكس على اليهود أنفسهم ، ليس بالسلب وإنما بالإيجاب المتمثل في زيادة شعورهم بالإلتناء ، بل تعدى هذا الشعور نحو الهوس بالإلتناء و معاداتهم للسامية .

ترى أرنت أن معاداة السامية ناتجة عن مجموعة من الخصائص والصفات وُجدت في الشعب اليهودي المتفرق والمُشتت في مجموعة من الأوطان ، فهي تُقرّ وترى في حق الأصل اليهودي : "كلما فقد الأصل اليهودي أهميته الدينية و الوطنية و الإقتصادية ، كلما أصبح اليهود أكثر هوسًا ، كان اليهود مهوسين ، كما يُمكن أن يكون الإنسان مهوسًا بعيب أوخاصية جسدية و إنغمسوا فيه كما نغمس في الحياة" ¹⁴² .

إن أرنت فيلسوفة الإعتدال والوسطية ،الباحثة عن الحقيقة الشفافة المتعالية عن الأنا في الأحكام الخاصة بمفهوم السامية ومعاداة السامية ،فهي ترى مفهوم الإستغلال الذي كرسه اليهود من وراء " معاداة السامية "كوسيلة ناجعة للحفاظ على وحدة الشعب اليهودي فالمحرقة كانت بمثابة استراتيجية لتوحيد الشعب اليهودي و قيام دولة إسرائيل ¹⁴³ ، إن أرنت في نصها آشمان في القدس "تذهب الى التشكيك في نزاهة وصدق مجالس اليهود

¹⁴² Ibid , p321 .

¹⁴³ Arendt Hannah , Qu'est –ce que la politique , traduit par Sylive Courtine –Denamy , le Seuil , Paris , 1995 , P 328 .

عبر أوروبا فهي ترى مساهمتهم في محرقة اليهود ، وهذه الأخيرة لم تكن ممكنة عملياً وبهذه البشاعة والفضاعة ضد اليهود ، وضد الإنسانية لولا تطواطؤ اليهود أنفسهم من خلال مجالس اليهود ، فهي تُصريح وتكتب "اليهودية ضد اليهود" ، وهذا التصريح أدى بانتقاد اليهود لها عامة و خاصة الأب بلمفيليد إنتقدت أرنت مثلما إنتقد كل من اسبينوزا وهو يبحث عن الحقيقة وأثهما كلاهما بالردّة و الزندقة من طرف أبناء ملتهم وجلدتهم ، وعلى إثر كل هذا دفع كل من اسبينوزا وأرنت ثمناً باهضاً من أجل الحقيقة لا أكثر من البحث عن الحقيقة المعرفية والفلسفية والسياسية¹⁴⁴، إن أرنت ترى في الدراسات الأنثروبولوجية والنفسية للطبيعة اليهودية وتفرقهم في الأوطان كان القاسم المشترك بينهم هو إنشغالهم بالتجارة مما ساعدهم على جمع ثروات طائلة بالمقابل وبالموازات رفضهم للمشاركة السياسية في الوطن الذي يعيشون فيه .

إن اليهود إشتهروا بالأناية واللامبالاة إتجاه الغير (المجتمع الغير اليهودي) اللذين يتقسامون معهم الوطن والعيش ، في هذه النقطة قال كارل ماركس حولهم : "إنكم أنتم اليهود أنانيون ، تطالبون بتحرر خاص بكم ولأنفسكم بصفتكم يهود ، عليكم أن تتصرفوا بصفتكم ألمان ، ومن أجل التحرر السياسي لألمانيا ، وبصفتكم أناس من أجل تحرر الإنسانية"¹⁴⁵ وهذا الرأي يتقاسمه الجزائريون مع كارل ماركس في نبذه لليهود و الإجماع على أنانية اليهود وعدم وفائهم لا للوطن الذي يعيشون فيه ولا للأشخاص اللذين يتقسامون العيش معهم .

جمعت أرنت في فلسفتها بين المتناقضات ، فهي فيلسوفة الحب والحرب ، كما جمعت بين السامية ومعاداة السامية .

معاداة السامية في الجزائر :

تكشف أرنت طبيعة اليهود كمجتمع متشردم يعيش في العديد من الأوطان ، ومن خلال دراستها المتتالية للطبيعة الأنثروبولوجية ل اليهود ، فهي دائماً تعيش الحدث من خلال (الرجوع الى الأصول التاريخية) دراسة الجزئيات (اليهود المتفرقين في غير أوروبا) فهي

¹⁴⁴اسبينوزا باروخ ، رسالة في اللاهوت و السياسة ، تر : د. عمر مهيل ، موفم للنشر ، 1995 ، ص 59

¹⁴⁵ Arendt Hannah , La tradition cachée , Le juif comme paria , Paris, Cristian bourgeois Editeur , 1987 , P 222

تكشف وتعادي السامية مرة أخرى ،وتبين طبيعة اليهود مستشهادة ب "يهود الجزائر" معتمدة على نص "مرسوم كريميو"، الذي منح الجنسية الفرنسية لليهود الجزائري فهي تقول : « سنة 1830 عندما دخل الفرنسيون لليهود ،حاربهم كل السكان من المسلمين بكل قوة لكن رحب بهم حوالي 30000 يهودي .»¹⁴⁶ ،هنا أيضًا تظهر دنائة اليهود وخيانتهم لمن حولهم من الجزائريين اللذين تقاسموا معهم العيش والوطن ، هذا تأكيدًا لرفض اليهود دومًا للمشاركة السياسية ،ولم يشعروا يومًا بالإنتماء للبلد أو الوطن الذي أوامهم ثلاثين قرنًا ، هذه ميزتهم وهذا طبعهم (الخيانة) وعدم الوفاء .

وضعت فرنسا "مرسوم كريميو" ليحل مشكلًا سياسيًا وإقتصاديًا من جهة ،ويغطي خسارة فرنسا في حربها ضد ألمانيا 1871 ،وتتنازل الإمبراطور عن الحكم وظهور ثروات في الجزائر (مثل ثورة الحداد و المقراني) في هذه الظروف حاولت السياسة الفرنسية بزعامة حكومة قمبيتا Gambetta يمنح الجنسية الفرنسية لكل يهود الجزائر وهذا راجع لأسباب منها : -الحكومة تعتبر اليهود هم الجزء الوحيد من الشعب الجزائري الذي يستحق الثقة و المعاملة مثل ما يُعامل الفرنسيين المقيمين في الجزائر

من مميزات طبقة المعمرين في الجزائر عن الفرنسيين الذين يعيشون في الوطن الأم إنه جرى جدًا ،لديه القوة و القدرة على التحمل أكثر من الساكنين بفرنسا ،إنه الشخص الذي يُقرر ما يريد و يعمل جاهدًا من أجل تحقيق ذلك مهما كانت الصعاب ، أي تحقيق ما فشل في عمله و إدارته في فرنسا هناك طبقة من المعمرين و الأغنياء المُسيطر على البلد من خلال الثروة و النفوذ ، توجد إدارة شمولية كيدية روتينية دائمة لخدمة مصالح الأقوياء وهي بلا هوادة مع الضعفاء (عامّة الشعب الجزائري)،هذا النوع من السيطرة يوحى بالنظام الإقطاعي الذي مارسه طبقة المعمرين على السكان الأصليين (الجزائريين)¹⁴⁷ ،جاء المرسوم ليعزز تواجد اليهود من أصل جزائري مع طبقة المعمرين الفرنسيين حتى يُكونوا

¹⁴⁶ Arendt Hannah , The story of algiers and abrogation of the cremieux low ,in contem porary jewish record , 1943 , new york ,P 1_2 .

¹⁴⁷ Michel Ansky , Les Juifs d'algerie du décret cremieux à la libération , edition du centre , Paris , 1950 , P 48 .

جبهة واحدة ضد الجزائريين ، وبالتالي ترتفع نسبة المستوطنين الفرنسيين في الجزائر من جهة ومن جهة أخرى تشجع هجرة الفرنسيين اليهود وغير اليهود الى الجزائر .

يَعُود إستقبال اليهود من أصل الجزائري للفرنسيين إلى كونهم مرتبطين إرتباط وثيق بالوطن (الفرنسا) من خلال إخوانهم اليهود في فرنسا ، بالمقابل ساعد اليهود من الفرنسيين المقيمين في فرنسا والمتواجدين في المجالس اليهودية عامة وفي المجلس الكنسي خاصة على تقديم ضمانات لإدماج سريع لليهود الجزائري في صفوف طبقة الفرنسيين بل أصبحوا أعواناً لهم في إدارة السياسة الفرنسية في الجزائر ، أصبح يهود الجزائر كهزمة وصل بين الجزائريين الساخطين و المعمرين الفرنسيين المعزولين الذين لا يعرفون شيئاً عن هذا البلد لعب يهود الجزائر دوراً مهماً لهم في توفير الجوّ والراحة والمساعدة للمعمرين حتى يستطيعوا العيش و الإدماج في وطن جديد لهم ، فيهود الجزائر كانوا محطة هامة و مكسب بالنسبة ل حكومة وسياسة قومبيتا¹⁴⁸ ، لقد طُبق مرسوم كريميو لمدة سبعين سنة ، وبعد قضية دريفوس التي نشرت الأفكار المعادية للسامية في المجتمع ، جاءت حكومة فيشي وأقرت بإلغاء و سحب الجنسية الفرنسية من يهود الجزائر و حرمانهم من كل الحقوق التي كانت مخولة لهم ، بل تعدت ذلك نحو إخراجهم وتهميشهم من الوظائف والمناصب الحكومية الفرنسية ، ترى أرنت أن إلغاء المرسوم من طرف حكومة فيشي ، تم بطريقة غير قانونية وغير منتظمة أي كانت دفعة واحدة ، بعد إصدار القانون مباشرة بحيث في 1940 تمّ إقصاء كل معلم يزاول مهمته في التعليم الحكومي ، كما تعدى الإقصاء كل من المحامين والأطباء و حتى الطلبة ، يُعد هذا الإقصاء الى معاداة السامية من طرف الفرنسيين والسياسة الفرنسية¹⁴⁹ .

إن إلغاء مرسوم "كريميو" يعود الى سبب رئيس في نظر أرنت وهو : تحليل واقع اليهود في الجزائر : إلى تغير البنية الديمغرافية في الجزائر ، فأصبح عدد المعمرين يرتفع بنسبة كبيرة جداً في المقابل تضائل عدد اليهود في الجزائر "وأصبحوا يمثلون شريحة ضعيفة

¹⁴⁸ Ibid , P55 .

¹⁴⁹ Hanri mselati , Les Juifs d'algerie sous le régime de vichy , l'harmattan , Paris , 1999 , P 7.

مقابل العدد الهائل و المتزايد من المعمرين الفرنسيين " ،أصبح اليهود في الجزائر لا يملكون قوة سياسية و لا حتى قوة معنوية للفرنسيين .

إن تطبيق المرسوم أو إلغائه كان يهدف أولاً وأخيراً نحو مصالح فرنسا والفرنسيين فبالغائه في رأيهم هو معاداة للسامية ومحاولة لإضاء الشعب الجزائري من خلال إحلال التوازن و المساواة بين اليهود و الجزائريين ، فالجزائريين بصفة عامة هم اللذين تضرروا من القضيتين معاً (دريفيس وكريميو) ،وفي المقابل حصد اليهود تطور مشاعر البغض والحقد و الكراهية من طرف الجزائريين والتهميش والإقصاء من طرف السياسة الفرنسية وهذا مأتأكد عليه أرنت في كتابها "أصول التوتاليتارية" عندما تقول : « إزداد حقد الآخرين على اليهود بسبب تضاعف ثرواتهم من جهة ورفضهم المشاركة السياسية في الوطن من جهة أخرى هذا التبرير الوحيد الذي نجده لتفسير عدم إندماج اليهود في الجزائر مع أنهم أقدم من سكنها »¹⁵⁰ إن أرنت هي فيلسوفة الإتزان الباحثة عن الحقيقة لا أكثر من الحقيقة في فهم الحدث السياسي إنطلاقاً من الرجوع الى الحدث ذاته وفهمه في صياغه التاريخي،محافظة على الإتزان والموضوعية في فهم وكشف الحقائق السياسية وكشف الضبابية عن كل ما هو ذاتي في الحقائق التاريخية والسياسية.

الأرضية المعرفية ل حنا أرنت :

تعلمت أرنت عملية الفهم انطلاقاً من فيلسوفين حدثين هما : إسبينوزا وكانط ، فهي تعتبر "كانط" من الفلاسفة القلائل اللذين إعتبروا الفلسفة ضرورية للمجتمع حتى يبتعدوا عن الأحكام السريعة و السلبية في نفس الوقت ، فهي تقول : « نحن بحاجة الى الفلسفة لممارسة العقل كقدرة على التفكير ، للوقاية من الشر .»¹⁵¹ ، أرنت تعود الى كانط وتتوافق معه في نقطة الفرق بين الفكر *Pensée* و المعرفة *Connaissance* ، فهي تميز بين شكلين من نشاط الفكر هما "الفهم" و "الذهن" ، فهو يضع الفكر وسط عملية الفهم و الذهن فالفكر يُترجم الواقع و يسعى إلى تغييره ، هنا تقول أرنت : " القضاء على العوائق التي

¹⁵⁰ Arendt Hannah , Les Origines des totalitarisme , Op, cit , P 317.

¹⁵¹ Arent Hannah , Système totalitaire , Gallimard , Paris , 2002 , P 34 .

يضعها العقل على طريقه "152 ، إستعارة أرنت من كانط مصطلح " الإستعمال العام للعقل " ففي رأي أرنت أن الإنسان يدخل في دهليس و الضوضاء أو كما تسميه أرنت ب " الأزمنة الظلماء " كلما إبتعد و فشل في إستعماله "للعقل العام" ، فكلما توقف عن إستعماله لعقله ترجعت الفلسفة وسقط الإنسان في يد الإيديولوجيا ،فهي تؤكد على حرية إستعمال العقل (حرية الفكر) في الشؤون الإنسانية "التفكير في السياسة ، الإقتصاد و المجتمع ككل" ، إن أرنت تقول في محاضرتها عن كانط (الذي يمثل عصر الأنوار) : « إن عصر الأنوار هو عصر إستعمال العام للعقل ، فإن الحرية بالنسبة له ،لم تتجسد في رأيه اسبنوزا للحرية الفلسفية ولكنها تمثلت في حرية التعبير والنشر .» 153 ، أرنت إستخدمت مفهوم التعبير والنشر الكانطيين في رؤيتها لمفهوم الحدث أو الفعل الإنساني الذي يتجسد من خلاله مفهومها ل البراعة والشجاعة ،كما تعود الى مفهوم الحرية الفلسفية التي تحدث عنها إسبنوزا في كتابه "رسالة في اللاهوت و السياسة" فهو يقول : " إن حرية التفلسف لا تمثل خطر على التقوى (الدين) أو على سلامة الدولة ، بل إقصاء الحرية قضاء على سلامة جهاز الدولة و التقوى و الدين دائماً في أن واحد "154 ، إن أرنت تجمع بين "الحرية السبينوزية" و"الفكر الكانطي" وهذا بمطلبها بإستعمال التفكير كقدرة على التفلسف وعليه فالفهم الكانطي يصبح ضرورة إستعجالية للفكر السياسي "للأزمة الظلماء" ،أعجبت أرنت بقول كانط ب"ملكة الفكر " التي تتجسد في القدرة على التميز بين المتناقضات (القدرة على التميز بين ما هو ضار وما هو نافع ، والجميل و القبيح ...) ، فهي تريد إسقاط "ملكة الحكم" على "عملية التفكير" ، فبهذا الإسقاط تفهم أرنت المقولة الكانطية : « إن العقل لم يوجد للإنعزال والإنطواء و لكنه وُجد لمحاورة الآخر والتواصل معه عن طريق الفكر » 155 فالتواصل الفكري مع آراء الآخرين الذين نتقاطع معهم في التفكير أو حتى اللذين نختلف معهم في الآراء ، فالإختلاف في رأي أرنت هو احتمالات جديدة للتفكير فإن توسيع الفكر في رأي أرنت ليس مسألة تحمل شق أخلاقي متمثل في قبول الآخر والتعايش معه ، وإنما مسألة منهجية تتطلب حضور الآخر كطرف ضروري في عملية التفكير .

¹⁵² Arendt Hannah , Juger , Sur la philosophie de kant , seuil , Paris , 1991 , P 65 .

¹⁵³ Ibid , P 67-68 .

¹⁵⁴ باروخ اسبنوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة ، (مص، س) ،ص 58-59 92

¹⁵⁵ Hannah Arendt , Sur la philosophie de kant , Op.cit , P 68 .

إن فلسفة الأنوار تنطلق من قضية رئيسة تتمثل في وضع قطيعة إبستمولوجية مع الأحكام المسبقة ، وهذه الفكرة أيدها و دافع عنها كانط هنا تختلف أرنت مع كانط ، فهي تدرس الحدث إنطلاقاً من صياغه التاريخي أي تفكير الحدث فهي ترى إستحالة التخلص من الأحكام المسبقة فهي تقول : « لا يمكن لإنسان أن يعيش دون أحكام مسبقة ، لأنه لا يوجد إنسان له كفاية من الحكمة والموهبة الكافيتان تسمحان له بالتميز اللازم و الفائق للحكم على كل ما هو جديد من جهة ، كما غياب الأحكام المسبقة من جهة أخرى يتطلب يقظة و فطنة ودقة فوق طاقة البشر »¹⁵⁶ ، هنا أرنت تعتبر كانط أستاذها في التفكير ، لكنها تختلف معه في مسألة التخلص كلياً من الأحكام المسبقة لسببين هما : 1- كانط يعتبر الأحكام المسبقة في فلسفته مرادفاً فعلاً لمفهوم السلبية هنا ترى أرنت يستحيل أن يتخلص الإنسان من ذاته (الحاضر المنطلق من الماضي المتأمل للمستقبل) .

إن أرنت ترى في "مشروع الأنوار" بما فيه الفكر الكانطي مشروع يتجاوز طاقة البشر كأن أرنت تنتقد ترندستالية الكانطية (المتعالية) في التخلص من الأحكام المسبقة ، فالفكر النقدي هو فكر مستقل من جهة وفي نفس الوقت لا يتأسس دون وجود الآخرين¹⁵⁷ .

تخلص أرنت إلى الربط بين ثلاث مفاهيم في منهجها : بين الفهم و التفكير و الحدث إنطلاقاً من أستاذها كانط وفي هذه النقطة نستدل بموقف "إنتونيا غرونونبرغ" Antonia Grununberg : " إن أرنت تفرق بين نوعين من الفهم : الفهم القبلي الذي يُولد من الحس المشترك و الذي يحمل كذلك الأحكام المسبقة و الفهم كمسار تجريبي الذي يحمل الأسس الفلسفية و البعد التاريخي "158 .

إن هذا التقسيم للفهم يُساعدنا على الإستنتاج : الفهم القبلي مفهوم مستوحى من الفكر الكانطي وعند أرنت يدل على الحوار الداخلي للذات المفكرة أي العلاقة بين الأنا و ال أنا المفكرة ، أما الفهم كمسار تجريبي أنطونيا غرونونبرغ* تُعطينا مثال : تقول أرنت إذا تم فهم النظام التوتاليتاري في ألمانيا يمكن أن نفهم النظام التوتاليتاري في أي بلد أحرابالإضافة إلى

¹⁵⁶ Annah Arendt , Qu'est ce que la politique , Op .cit , P 56-57 .

¹⁵⁷ Annah Arendt , Sur la politique de kant , Op .cit , P 71-72 .

¹⁵⁸ Grununberg Antonia , La Compréhension et L'espace de la compréhension , Université ou Vrière de Genève l'harmattan , Paris , 1998 , P 38 .

* أنطونيا غرونونبرغ :

النقطة المميزة في الفكر الأرنتي أو المنطق الأرنتي أو الألة الأرنتية ، هو الرجوع إلى الحدث الذي يتوسط مسار الفهمين ، وهذا الأخير (الحدث) قد يفاجئ الفهم ، إذ يجد الإنسان نفسه أمام مقولات وأحكام غير صالحة للإستعمال ويصبح موضوع الفهم غير قابل للفهم أوحى غير ممكن الفهم وهذا ما سنلاحظه عندما نناقش فكرة السلطة الشمولية .

إن أسلوب أرنت هو دراسة الأحداث والوقائع، وهذا الأسلوب إكتسبته إنطلاقاً من الأحداث والوقائع التي عاشتها ، هذه الأخيرة جعلتها تفكر الحدث ك رغبة منها لفهم الوقائع الذي يُحيط بها من جهة، وإعتمادها عليه في كتاباتها من جهة أخرى ، فهي تعتمد على روايات المعاصرين لها أو اللذين عاشوا الحدث لتفهم وتفكر وتنتقد ، هنا لفهم التحليل الأرنتي نأخذ المسألة اليهودية لفهم أسلوبها ، فهي تنتقد المسألة اليهودية كإنتماء ديني والمسألة اليهودية ك مجال وقضية سياسية يُدافع عنها كل المُنتمين لها فهي تكتب عن الإلتواء الديني اليهودي من خلال الشخصية اليهودية التي حركتها نحو الفكر والتحليل والفلسفة "رحيل فانجن" فهي تفكر اليهودية من خلال مأسستها و إنتمائها العرقي لليهود كما تفكر اليهودية إنطلاقاً من حياة "والترين يامين" و"افريم لسينغ" و"رزا لوكسمبورغ" و"كارل ياسبرس" و"فرانز كافكا"... إلخ .

إن أرنت تفكر بطريقتها ، لها أسلوبها الخاص ولها فلسفتها المتميزة لقراءة ما يحدث وما سيحدث ، ففي دراستها تركز على السيرة الذاتية ، لأن فهم التاريخ والأحداث يكون من خلال السير الذاتية ، لأن فهم التاريخ و الأحداث يكون من خلال سيرة شخص واحد تُثير وتُضيء أكثر من دراسة تاريخ جيل دفعة واحدة (فالسير هو أسلوب أرنت الفيلسوفة) لأن الحدث هو الذي يبلور ويُسيطر ويوجه الفكر، أرنت تحول الشخصيات الواقعية والتاريخية المستمدة من قلب الحدث أو الواقع أو الفعل إلى الشخصيات الفكرية فهي تقول في كتابها "بين الماضي و الحاضر" : « إذا أردنا أن نكتب التاريخ لعصرنا ، ليس بإعتباره تاريخ أجيال متعاقبة حيث على المؤرخ أن يحترم بالحرف تسلسل النظريات و الموافق ولكن من خلال ببيوغرافيا شخص مُتفرد ، لا تهدف إلا لشيء هو تقارب بلاغي لما حدث داخل أذهانهم »¹⁵⁹ ، فمن خلال البيوغرافيا في نظر حنا أرنت نص فهم لما حدث ، فهي تفهم

¹⁵⁹ Arendt Hannah , La crise de la culture , Gallimard , Paris , 1972 , P 19 .

التهود judaisme الديني و العرقي من خلال حياة "رحيل فانهجين" التي تشبه حياة أرنت في التقاطع اليهودي "المسألة اليهودية" وهي تعيش بيهوديتها وكل ما يتبع هذا الإنتماء الديني المتوارث "اليهودية بالوارثة عند أرنت".

بالإضافة الى مساهمة الإرث الألماني (فلسفة ميكافلي وكانط وهوسرل وهيدغر....الخ) في شخصية أرنت الفكرية ، فالفكر و الفلسفة الألمانية بقيت حاضرة حتى بعد خروج أرنت من ألمانيا ، فلألمانيا فضل كبير على أرنت لأنه تعلمت الفكر والفلسفة ودرست بها وخرجت منها متكاملة الشخصية إلا أن إبداعها كان خارج ألمانيا (ألمانية كانت الأرضية واللبنة الأساسية في بناء الفكر والهوية الثقافية الأرنتية).

السلطة* الشمولية عند ارنت :

ما يلاحظ من الإطلاع على كتب أرنت وما كتبت طيلة مشوارها الفكري في مجموعة المحطات السياسية و الفلسفية ، فهي تعتبر نفسها قد خرجت من الفلسفة يوم اعتلى الحزب النازي ،الحكم في 27 فبراير 1933 "...لقد أخذت منذ مدة عطلة عن الفلسفة... يمكنني أن أتحدث عن 27 فبراير 1933 لقد كان الأمر بالنسبة لي صدمة مباشرة ومنذ تلك الفترة شعرت أنني مسؤولة...لكن كان الأمر يتعلق أولاً بمسألة سياسية وليست شخصية... وبعدها ما كان بشكل عام سياسياً أصبح قدراً شخصياً " 160 ، يبدو أن ما سمته بالقدر الشخصي ، قد تغير بعد ذلك ،حيث عادت في أخير كُتبتها لتطرح سؤالاً فلسفياً داخل الدائرة السياسية التي فرضت ذاتها على أرنت كمفكرة وكفيلسوفة وكمواطنة ألمانية ذات أصول يهودية ،لذا طرحت سؤالاً جوهرياً ماذا يحدث عندما نفكر ؟

لا يمكن القول أن هناك مرحلة أو محطة سياسية في حياة" أرنت" ومرحلة فلسفية لأنها فكرت الفلسفة وفكرت داخل الفلسفة وهي تتناول المسائل السياسية ،كما تناولت المسائل السياسية عندما فكرت "نشاط التفكير " (carl friedrich) يحضر اسم "أرنت" في الفكر المعاصر حضوراً نوعياً خاصة لدى النخبة الثقافية ، خصوصاً بعد صدور كتابها "أسس

*تميز بين السلطة بالمعنى السياسي. Le pouvoir, والسلطة التي تتعلق بمجال محدد هو مجال الفرد وتبدير شؤونه الضيقة L'autorité local
160 Arendt Hannah, la tradition cachée, le juif comme paria , traduit de l'allemand et de l'anglais par courtine-denamy, sylvie, seuil, paris, 1933, p22.

التوتاليتارية" الذي دعم رصيدها الفكري أخرج اسمها الى دائرة النور في الولايات المتحدة الأمريكية (صدور المؤلف أول مرة)، بعد ذلك في فرنسا ، لكن الإنتباس الذي صاحب هذا الحضور يكمن في صعوبة فكرها ، كفيلسوفة وفيه لسنوات الدراسة الجامعية التي كانت على يد "مارتن هايدغر" و "كارل ياسبرس"، أم كفيلسوفة سياسية تابعة لمنهجها في التفكير الذي يضم بحث القضايا السياسية من منظو "أركيولوجي" ، أم هو فكر سياسي جديد مغاير من خلاله تسعى لبلورة نظرية جديدة في علم السياسة . ففي رأي "حنا أرنت" أن الهدف الحقيقي لخلق نظام سياسي ليست السيطرة ولا إضطهاد الأشخاص ، ولا خضوعهم لعبودية أحد ، هدفنا تحرير الفرد من الخوف بإختصار إنّ هدف التنظيم في المجتمع هو " الحرية" تطرح أرنت فرضيتها القائلة بأن عوامل التشابه بين الفاشية والشيوعية هي أكثر عوامل الإختلاف ، فكلاهما يمكن تصنيفه في فئة منفردة هي الشمولية وأهم مثال على ذلك عند الفيلسوفة هي ألمانية النازية وروسيا الستالينية ، وتؤكد الفيلسوفة أن الشمولية تختلف بجوهرها عن جميع الأشكال المعروفة للإستبداد والطغيان أو الدكتاتورية ، وهذا في كل مكان وصلت إليه السلطة ، فالشمولية من وجهة نظرها أحدثت مؤسسات سياسية جديدة كُلياً لقدت دمرت كل التقاليد الإجتماعية ، القانونية والسياسية للدول التي حكمتها ، والنظام الشمولي يُحول دائماً جميع الطبقات إلى جماهير بدل نظام الأحزاب ليس بدكتاتوريات ذات حزب واحد ، ولكن بحزب للجماهير ، ينقل مركز سلطة الجيش والأمن ويضع في التنفيذ سياسة خارجية تريد الهيمنة على العالم¹⁶¹ ، وعليه : ما أسس الكليانية؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال نحدد ماهية الكليانية ، خصائصها و سمّاتها ، إن أول من استعمله في ميدان العلاقات السياسية موسولينبي ، فقد استعمل هذا المصطلح الذي بلوره المفكر السياسي الإيطالي "جوفاني جينيتيلي" ، الذي انتقل من الفكرة القائلة ، للاحدود ولا أماكن لا يحق للدولة التدخل فيها ، وأن الدولة الكليانية هي تجسيد للروح الأخلاقي للشعب وهذا بدوره يفرض ذوبان الفرد في البنية العامة للدولة وحركاتها السياسية ، يُعد كتاب حنا أرندت "أسس التوتاليتارية" وثيقة تحليلية للفكر الأوروبي المعاصر (يتميز هذا المؤلف بالفتنة والحياد عن المؤثرات الوجدانية والإيديولوجية)، إعتمدت الفيلسوفة" أرنت" في

¹⁶¹ Aron Roymond, Machiavel et les Tyrannis Modernes ,le livre de poche, paris, 1995, p322

كتابتها لـ "أسس توتاليتارية" على التأمل الطويل في الوثائق والشهادات التاريخية ومصادر المحاكمات، فضلاً عن الوثائق التي سرّبها لها المعارضون الشيوعيون في روسيا حيث إستطاعت "أرنت" الوصول إلى العوامل والبنى السياسية والإقتصادية والأزمات التي عصفت في تلك المجتمعات، وأدت إلى ميلاد وظهور النازية الألمانية والستالينية السوفياتية، من هنا أبرزت العوامل والكيفيات والبنى التي تحكمت في ميلاد ظاهرة التوتاليتارية وتطورها كمنتوج خاص بالقرن العشرين، تميزت الفترة التي أمضتها "أرنت" في كتابت مؤلفها الذي طال حوالي خمس سنوات، أي أربع بعد سقوط النازية في ألمانيا وأربع سنوات قبل وفاة ستالين بالإتحاد السوفياتي، هي أول فترة اتسمت بالهدوء النسبي بعد حقبة طويلة مليئة بالصخب والتوتر والخوف، إن جيل "أرنت" لم تتح له فرصة التفكير بهدوء في مسار الأحداث المروعة التي طبعت مسار حياة أوروبا على وجه الخصوص لأنه لا يزال الخوف يُخيم على النفوس وكأن لأحد إقتنع بعد أن ما وقع أصبح في طي الماضي والعواطف لاتزال ملتهبة جراء مشاعر الألم والحقد والخجل¹⁶²، إن كتاب "أرنت" أسس التوتاليتارية" كان في ظل تلك الظروف المشحونة عملياً إستبعادياً وإسترجاعياً للأحداث، لكن ليس بعين المتأمل الترندتستندانتالي، وإنما بعين مؤرخة أو منظرية سياسية محايدة وباحثة عن الأم ومراجع الحقيقة .

إن أرنت من خلال كتابها تُقدم دعوة صريحة، وهذه الأخيرة ليست في الواقع مجرد زعم أو فرض نظري، بل من خلال تتبع فصول كتابها الشارح لطبيعة السلطة الشمولية نكتشف شخصية "أرنت" المتوازنة (السيدة اليهودية المثقفة المؤمنة بالحرية والعدالة)¹⁶³ تُحلل و تبحث المآسي التي عاشها اليهود والمثقفون ضمن عموم الشعوب التي خضعت للطغيان الكلياني النازي و البلشفي، بنوع من برودة الأعصاب وحيادة الذهن، من أجل أن تقدم نتائج في مُستوى الشروط العلمية التي راجت في بداية القرن العشرين، ركزت "أرنت" في شرحها وتوضيحها لطبيعة السلطة الشمولية على التجربة الألمانية (النازية) والتجربة السوفياتية لأنهما اعتمدتا على دكتاتورية الحزب الواحد بالرغم من وجود أنظمة شيوعية

¹⁶²Ibid ,P06.

¹⁶³ Arendt Hannah, penser le monde d'aujourd'hui, Magazinelittéraire.n445 Septembre, 2005, P35

أخر المتمثلة في الشيوعية الصينية والفاشية الإيطالية مع موسولوني إلا أن "أرنت" لم تول لهما إهتماماً بارزاً، لأنهما لم يقتربا مجازاً عبثية بحجم الضحايا والخسائر التي خلفتها ورائها الألة الهنترية والسنالينية، بالإضافة إلى ندرة الوثائق على سبيل المثال التي تخص الحزب الشيوعي الصيني الذي بدأ في نظرها كبنية متراسة بدون مداخل و لا مخارج (فلم يكتب للمعارضين الصينين أن غادروا البلاد من جهة ولم يكتب للمُخبرين الغربيين أن يخترقوا المجتمع الصيني ولا الحزب الشيوعي)¹⁶⁴، قامت "أرنت" بتقسيم تاريخ هذه الدينامية الى مرحلتين هما :

- مرحلة الحركة :

بمعنى أن الحركة بوصفها حزباً خاضعاً الى ذات الشرعية القانونية، ويعتمد المنافسة الانتخابية ويتقيد بكل الفضاء القانوني لهذا تكون دعاية الحركة السياسية مرتبطة بتلك القاعدة القانونية والسياسية وبالتالي هي تنتمي الى الشرعية السياسية والقانونية وهي جزء من الخطاب السياسي، هذه الفترة التي كانت فيها النزعات التوتاليتارية مجرد حركات في المشهد السياسي الأوروبي الذي تلى نهاية الحرب العالمية الأولى، هنا تقطنت أرنت في عملية التحليل إلى التميز في إطار النشاط الدعائي بين الدعاية في مرحلة الحركة وفي المرحلة اللاحقة عليها .

- مرحلة السلطة : «أي السلطة المرتبطة بالإستلاء على مقاليد الحكم»

في هذه المرحلة تبين "أرنت" في كتابها توتاليتارية آليات العمل والتنظيم والفعل ستعرف إنقلاباً جذرياً ، في هذه المرحلة نلاحظ تبين وتوضيح أرنت عملية "الخيانة" أي خيانة القواعد التي رسختها المرحلة الأولى، أما الفصل الأخير من الكتاب فهو مخصص لبحث طبيعة البنية الإرهابية وكل بنيات العنف السياسي والاجتماعي كركائز وأسس تستند عليها الإيديولوجيات التوتاليتارية.

أولاً - الشمولية كظاهرة جماهيرية:

¹⁶⁴ هنا أرنت، أسس التوتاليتارية، (مص،س)، ص 10

الشمولية هي حركة "للجماهير" ، ولكن "أرنت" تعطي معنى دقيق وخصوصاً لمفردة "الجماهير" غير المعنى الذي تبنته الماركسية أو الإشتراكية ، الذي يُشير الى "الطبقات الكادحة" ، إن أطروحة "أرنت" هي على العكس من ذلك ، الجماهير أو التكتلات الجماهيرية التي عليها ومعها الحركات الشمولية تُريد التحرك و القيام بسلوكها وأفكرها ليس عبارة عن طبقات بمعنى ليست مجموعات منتظمة مبنية ، لها حالة معينة (هوية وأهداف معينة واضحة ودقيقة في البناء الاجتماعي الكامل والعام) ، ولكن هي مجموعات غير منتظمة غير متبلورة وليس لها شكل ، وهي بهذه البنية الجاهزة كأساس لكل التحولات والمغامرات¹⁶⁵ أيضاً تُشير "أرنت" الى أن الشموليات لم تكن حركات أقلية أخذت في قبضة بعض الرجال الذين سيغتصبون هذه الجماهير و يضحكون عليها ، بل تمت مساعدتها بشكل فعال من قبل أغلبية السكان ، فلا هتلر أو ستالين لم يصلأ الى الحكم و الى السلطة ولم يبقيا فيها لو أنهم لم يحصلوا على ثقة الجماهير ، فلا يمكن الإستناد في حالتها على أنها حصلوا على هذه الشعبية من خلال إنتصار دعاية سياسية كاذبة ومتناغمة مع الجهل و الغباء ، و السؤال الذي يطرح ذاته من خلال الفيلسوفة المُنكرة "أرنت" - لماذا العديد من السكان أو الشعوب وُجدت مُتمركز بشكل أو بآخر « أي حالة وضعية عقلية أو معنوية» ، إستطاعت من خلالها تُقاسم المشاريع مع الشموليات و شاركتها حتى جرائمها؟¹⁶⁶

"حنا أرنت" سلطت الضوء على نقطة أساسية و رئيسة تمثلت في :

¹⁶⁵ حنا أرنت، أسس التوتاليتارية، (مص، س)، ص07

¹⁶⁶ Arendt hannah, la condition de l'homme moderne, calmann.lévy, paris, 1983, p47

ثانيًا : تدمير بنيات المجتمع «تدمير الجماهير»:

ترى "أرنت" أن هناك ظاهرة سبقت تحويل الشعوب إلى جماهير أو كتلة من البشر وهذا راجع للتطور الرأسمالي الذي أحدث تغيرات في المجتمع من خلال قطيعة مع التضامن التقليدي القائم في هذا المجتمع ، ففي البلدان التي إنتصرت فيها الشيوعية التطور الرأسمالي لم يذهب بعيدا ، و لكن عناصر أخرى بقيت موجودة في روسيا، السكان كان بإمكانهم أن يُصبحوا جماهير أو كتلاً بشرية لأن السكان الريفيون لم يكونوا يُشكلون طبقات من جهة أخرى ، الشيوعيون أنفسهم إلتزموا بتفكيك أو تدمير المجتمع من أجل الذهاب إلى عمق منطقتهم في التفكير¹⁶⁷ ، أن جوهر الشمولية يختلف عن غيره من أشكال القمع السياسي الذي نعرفه «الإستبداد و الطغيان و الديكتاتورية» ، فالنظام الشمولي هو خلق مؤسسات سياسية جديدة كليًا ، وتنشأ من خلال تدمير التقاليد الإجتماعية و القانونية و السياسية للبلد أي «تحطيم كل ما هو إيديولوجي»، فالنظام يحول دائما طبقات المجتمع (الجماهير) ويستبدلها بنظام الحزب الواحد¹⁶⁸ ، فمن أجل تحويل الديكتاتورية الثورية عند "لنين" الى نظام شمولي بالكامل ، فستالين كان بداية مجبورًا بخلق أو إنشاء وبشكل مصطنع المجتمع "المتدرج" من الذرة، حيث الظروف التاريخية كانت قد تهيأت مسبقًا في ألمانيا عند النازيين فالنازيون وجدوا جماهيرًا غير مُتبلورة أو لا شكل لها ، البلاشفة دمروا "القروية" أو طبقة القرويين ثم الطبقة العمالية فبعد ذلك بيروقراطية الحزب و الدولة نفسها ، حيث أكثر من 50% من بيروقراطية الدولة تمت تصفيتها بين عامي 1936 و1938 .

ترى "أرنت" قد يصدق أن يكون هتلر قد إستفاد من دعم البرجوازية الصناعية و خدمة مصالحها ، كما إستطاع ستالين بمكره السياسي والتنظيمي أن يجمع حوله عددًا من أعضاء الحزب الشيوعي لأجل وضع خطة في الكواليس لإبعاد كل منافسة عن طريقه ، لكن هذه المعطيات لوحدها لايمكنها أن تكون القوة الدافعة لبروز هذه التوتاليتارية كمشروع طغياني ضخم و متكامل ، لم يكن من الممكن أن تصل الحركات التوتاليتارية إلى السلطة ولا أن تنتشر على الأقل كمعتقد إيديولوجي جديد ، إن لم تكن مستندة إلى قوة جماهيرية ضخمة

¹⁶⁷ حنا أرنت ،أسس التوتاليتارية ،(مص،س)،ص 32

¹⁶⁸ Arendt Annah, les oreignes du totalitarisme. 3é partie , editions du seuil ,c.1972, p580.581

وتحضى بثقتها ، بلغ هتلر السلطة بصورة شرعية منتظمة وفق قاعدة الأغلبية الحاكمة فكل من هتلر وستالين لم يصلا الى السلطة والتحكم بزمامها لولا الرضا و الثقة الجماهيرية التي حازا عليها ، وإستطاعا بفضل العريضة أن يصمداً في وجه العديد من الأزمات الداخلية و الخارجية¹⁶⁹ ، فالجماهير تشكل الهدف الرئيس والقوة الدافعة لبروز الظاهرة التوتاليتارية في بعض بلدان أوروبا دون غيرها ، فبعض الأنظمة الديكتاتورية والطغيانية مثل نظام الحكم الفاشي في إيطاليا و الديكتاتورية العسكرية بإسبانيا لم يكتب لها أن تتحول إلى أنظمة توتاليتارية حتى وإن كانت لها عدّة مميزات منها : الإعتماد على الحزب الواحد في الحكم ،الأفراد في التنظيم العسكري،إستخدام العنف ،إلا أنها تشكوا من النقص الديمغرافي (غياب الجماهير) ،إن النظام الشيوعي الستاليني لوحده دون باقي الأنظمة الأخرى ، يتمتع بقوة ناتجة عن الوفرة الديموغرافية ،سمحت له بأن يتحقق منذ البداية بشكل توتاليتاري كامل،في حين أن النازية الألمانية ظلت في البداية بشكل مجرد ديكتاتورية عسكرية إستبدادية إلى حين الشروع في عملية التوسع في الجهة الشرقية لأوروبا التي وفرت لها جلب أعداد ديمغرافية ضخمة عبر إخضاع شعوب بولندا وهنغاريا والنمسا¹⁷⁰ ، لقد تفتن وأدرك القادة والزعماء التوتاليتاريون أهمية الجماهير كقوة يمكن أن تشق أمامهم الطريق الى السلطة مهما تكن العوائق السياسية أو الإجتماعية .

فهما كان السبب الرئيس والدقيق للتدمير (المجتمع) في كل حالة من الحالات التي عرفها تاريخ المجتمعات الأوروبية ، يبقى أن الحركات الشمولية نشطت بين سكان ضائعين و لم يستطيعوا العمل والحركة إلا بين هكذا نوعية من السكان ، في الواقع مصطلح "الجماهير" وفق "أرنت" يطبق فقط على أناس لأسباب متعددة لم يستطيعوا الاندماج في أية منظمة أو تنظيم مؤسس على المصالح المشتركة ، أحزاب سياسية ، مجالس بلدية ، منظمات مهنية أونقابية و "الجماهير" توجد في جميع البلدان بشكل قوي ، وتشكل الأغلبية من تلك الطبقات الضخمة من الناس الحيادية والمتشابهة سياسياً و التي تُصوت بشكل نادر و لا تنتمي نهائياً لأي حزب ، إن السكان في البلدان المتطورة حيث كانت الشمولية كانوا في أغليبيتهم "مادة

¹⁶⁹ حنا أرنت ،أسس التوتاليتارية،(مص،س) ،ص 32

¹⁷⁰ المصدر نفسه،ص 36

أولية" جيدة و معتبرة كي يتحولوا إلى جماهير أو كتل بشرية لأنه لم يكن لديهم سوى وعي سياسي ضعيف ،ومادامت هذه الجماهير تُعاني من نكبات وجدانية وإقتصادية وإجتماعية من جراء الإستغلال الإقتصادي المُجحف (إستغلال جسدي وروحي بالدرجة الأولى) الذي تُمارسه البرجوازية الصناعية ،فإن هذه الحركات التوتاليتارية أدركت وإستوعبت ميل هذه الجماهير لتمجيد العنف وكل الأعمال التي من شأنها أن تكسر الأغلال الأخلاقية والإقتصادية التي تُكبلها وتُعقها وتُقيدها ، إن تأثر قادة التوتاليتاريون وإقتناعهم بالشر والجريمة إقتناعًا أكيدًا ليس بالأمر الغريب أو حتى الجديد ، إذ لطالما ظهر أن الرعاع يُرحبون بأعمال العنف قائلين بإعجاب «لئن كان ذلك غير جميل،فإنه بالغ القوة بالتأكيد»¹⁷¹ ، مما جعلهم يتفاخرون بإعلان جرائمهم الماضية والكشف عن جرائمهم الأنوية إن ميلاد الحركات التوتاليتارية ناجم عن تدهور الشروط المعيشية لعموم الجماهير الشعبية أثر بالغ في تراجع الإهتمام بالحياة السياسية ،هذه الظروف سمحت لميلاد هذا النوع من الحركات ، وهاته الأخيرة كانت نتيجة المنطق الإقتصادي البرجوازي الذي أفرط في¹⁷² إستغلال الفقراء وتحويلهم الى حشود بشرية فاقدة لمعاني الكرامة الإنسانية والإحساس بالهوية الذاتية و حتى الجماعية ، إن الطبقات البرجوازية في مختلف البلدان الأوروبية آنذاك ما فتئت تُطالب بإصلاح المؤسسات السياسية وإرساء قواعد الممارسة الديمقراطية البرلمانية ، فإنها لم تكن في الواقع تطمح لإعتلاء سيادة السلطة ، لأنها في الحقيقة تركت هذه المسؤولية للطبقة الأرستقراطية وراحت تغالي في تكريس نمط حياة وفلسفة عيش متمحورين بصورة شديدة وحصرية حول ثنائية نجاح الفرد أو فشله في منافسة لاهوادة فيها بحيث تصبح معها واجبات المواطن مسؤولياته مجرد إضاعة للوقت والطاقة على حدّ السواء في ظل هذه الشروط التي تُبين للأفراد عدم جدواهم في التأثير حتى على مجرى حياتهم ،خلقت لديهم لامبالاة شديدة وحياد سلبي إزاء الحياة السياسية والإنخراط في التنظيمات القائمة على المصلحة العامة أو المشتركة المتجسدة سواء في الأحزاب السياسية أم مجالس محلية أو تنظيمات مهنية و نقابية بدأت تنهار بعض الأوهام الديمقراطية التي كانت تُبشر بها الطبقات الأرستقراطية والبرجوازية ،أول هذه "الأوهام" : القاعدة تنص بمشاركة أفراد

¹⁷¹ حنا أرنت ،أسس التوتاليتارية ،(مص،س)،ص33

¹⁷² المصدر نفسه،ص39

الشعب بشكل فعال في الحكم و شؤون البلاد ، وهذا الوهم كشفته لنا مجريات الحياة الواقعية أن الفعالية تنحصر في يد الأقلية ذات مؤهلات ثقافية وإقتصادية وتاريخية في حين أن الأغلبية تظل مجرد خزان إنتخابي يُضفي شرعية شكلية على اللعبة الديمقراطية أما " الوهم الثاني " : إرتبط بصورة المؤسسات البرلمانية المحضنة في وجه عموم الشعب الذي ينتخب دون أن يكون من حقه أن يُرشح ممثله الذين ينتمون الى تربيته الإجتماعية والإقتصادية ، إن هذه التشوهات السياسية المُدمرة حولت الجماهير من عنصر فعال صانع للقرار إلى كتل ديموغرافية عديمة الأهمية في بلدان تسيّدت فيها الأقليات مما سهل أمام الحركات التوتاليتارية من سنة 1930 سواءً في ألمانيا أو روسيا جذب أنصار من هذا الجمهور اللامبالي ، الذين كانوا موضع رفض من الأحزاب الأخرى جميعاً لإعتبارهم غاية في حماقة ، و النتيجة أن غالبية المتعاطفين مع هذه الحركات الهوجاء كانت مشكلة من أناس لم يتح لهم من قبل الظهور على الساحة السياسية¹⁷³ .

إن السبب الحقيقي والدقيق للتدمير ، راجع للحركات الشمولية نشطت بين سكان ضائعين ولم يستطيعوا العمل والحركة إلا بين هكذا نوعية من السكان ، في الواقع مصطلح "الجماهير" وفق "أرنت" يطبق فقط على أناس لأسباب متعددة لم يستطيعوا الإندماج في أية منظمة أو تنظيم مؤسس على المصالح المشتركة «أحزاب سياسية ، مجالس بلدية ، منظمات مهنية أونقابية» ، و"الجماهير" توجد في جميع البلدان بشكل قوي ، وتشكل الأغلبية من تلك الطبقات الضخمة من الناس الحيادية والمتشابهة سياسيا ، والتي تصوت بشكل نادراً ولا تنتمي نهائياً إلى أي حزب كما تمت الإشارة سالفاً ، إن القواعد السياسية والديمقراطية تعود الى عامل رئيس يحركها ، و المتمثل في عدد تضخم المنتسبين لها ، فبفضل هذا الأخير تصبح لها قوة مما يجعلها في غنى عن شرح مواقفها أو ضحدها و إنتقادات خصومها السياسيين بالحجج المقنعة و المناسبة ، بل أثرت نهج وأسلوب الرد الإرهابي والدخول في عمليات إغتيال منظمة للعناصر التي تزرع إديولوجيتها وطموحاتها نحو السلطة ، إن هذه الحركات إذا إشتاحت البرلمانات قدمت دليلاً إحتفالياً على زيف الحياة السياسية والديمقراطية البرجوازية وسمحت وسولت لنفسها إعدام كل أعضاء البرلمان ورجال

¹⁷³ المصدر نفسه ، ص 38

الدولة ، إن الحركات التوتاليتارية لم تهتم بالجماهير ، بالرغم من حاجتها الملحة لإستقطابها وتوظيفها لأغراضها لأنها لطالما كانت في حاجة ملحة لهاته الجماهير المفتتة والمتشردم و إن كنا نلاحظ بعض الإختلاف في الحركة البلشفية حين إستولت على السلطة بين الفترة التي حكم فيها "لنبيين" و الفترة التي حكم فيها "ستالين" ، إن تحول الفكر السياسي الماركسي من الماركسية بقيادة لنبيين الى الماركسية الستالينية ، كان قائمًا على كيفية تحقيق الإشتراكية النابعة من وسط الثورة(الثورة العمالية) ،فتكون هذه الأخيرة نتيجة تدهور وتأزم الأوضاع الإقتصادية و الإجتماعية ،ففي البداية يقوم العمال بإحتجاجات (رفع مطالب أي المطالبة بالحقوق) ،هنا تتحول المعادلة من المطالب الإقتصادية الى مطالب سياسية (من لغة إقتصادية الى لغة السلطة والسياسية) ، إن مفهوم الثورة في الفكر الماركسي هي ثورة عفوية في المجتمعات المتطورة صناعيا ،تكون نتيجة الإستغلال وسلب الحقوق من طبقة العمال، إن "لنبيين"لم يكن يؤمن بثورة العمال ،لأن الثورة التي حدثت في روسيا لم تكن متوقعة من طرف "ماركس" ، فلنبيين" كان يطمح الى ثورة عالمية (أي سيادة الإشتراكية وسيطرتها على العالم أي على الدول الرأسمالية) ، فأصبح ينادي بالإشتراكية في بلد واحد مُتبنى فكرة "ماركس" «يا عمال العالم إتحدوا» ، هذا الشعار كان السبب الرئيس في إندلاع الثورة الروسية ، لكن بعد الثورة ترتب عنها تراجع على جميع الأصعدة"فلنبيين" إستغل هذه الظروف وحاول قلب المفاهيم فقال مقولته الشهيرة«الإشتراكية هي ديكتاتورية البروليتاري زائد التشيد»¹⁷⁴ ، لينين حاول قلب مفهوم الثورة من المفهوم السياسي الى المفهوم الإقتصادي لأنه كان من الواجب أن تبدأ ثورة جديدة تتجسد في البناء و تحقيق التطور الإقتصادي والصناعي حتى تستطيع الشيوعية أن تسيطر على العالم « لأن الشيوعية هي فلسفة الرفاهية »¹⁷⁵ ، إن التوجه نحو التصنيع والنمو الإقتصادي استوحاه "لنبيين"من التطور البروليتاري في الدول الرأسمالية المتقدمة "فالنظرية اللينينية" أدت الى إعادة الإعتبار لتطورات العصري الرأسمالية ومفهوم إعادة الإعتبار هي التي أصبحت أساس النظرية الإشتراكية في البلد الواحد¹⁷⁶ ، فالتوتاليتارية السوفياتية تقوم على أساس

¹⁷⁴Popper karl,société ouverte et ses ennemies ,tome2(hegel et marx), Traduction de Jacqueline barnard et philippe monord,edition du seuil,1979,p75 .

¹⁷⁵ Aron Raymond,Dix huit leçon sur la société,Gallimard,1962,p242.

¹⁷⁶Marcuse Herbt,le marxisme soviétique,traduit del'anglais par barnard Gases,edition Galimaard,1969,p48

الإشترابية في البلد الواحد أي فرض الهيمنة الكلية والتامة على الجماهير في الواقع (هذا هو هدف التوتاليتارية السوفياتية من منظور أرنت)¹⁷⁷، إن "أرنت" تخرج وتستنهي فترة "لنين" من التجربة التوتاليتارية المنجزة، لأنها ترى شخصية "لنين" كرجل دولة أكثر من قناعاته الماركسية الشيوعية «في فترة حكمه»، لأنه أدرك نجاح مشروع الثورة يُدرك أثناء غياب تجانس البنية الإجتماعية، لذا هو كان يريد تحقيق القوميات والتكلمات مهمى كان نوعها، في حين "ستالين" يُجسد بداية هذه المرحلة المروعة، إذا حالت كل هذه كل القوميات والتنظمات التي إصطنعها "لنين" دون تمكن ستالين في بداية حكمه من تحقيق النظام التوتاليتاري، إن "ستالين" قام بخطورة رئيسة تحقق له معرفة القوانين التي تحرك المجتمع أصبحت إيديولوجيا رسمية للدولة الإشترابية، معتمدة على قوانين الجدل المستوحاة من فكر "إنجلز" إن ستالين يُحدد برنامج الحزب التوتاليتاري سياسياً إذ يقول: «يجب على الحزب البروليتاري إجتنب الخطأ في السياسة، وأن يستوحي قبل كل شيء في برنامجه (نشاطه العملية) قوانين تطور الإنتاج وقوانين تطوير الإقتصاد في لمجتمع»¹⁷⁸ إن "ستالين" يعتبر نمو المجتمع نموًا طبيعيًا ألياً مثل نمو الكائنات الحية في الطبيعة هذا أيضا مفهوم ماكس و فيبر لتطور المجتمع، لأنه قام بإسقاط المعرفة الطبيعية من حيث الإمكان على المعرفة الإجتماعية، وهذا ما يسمح بإستخراج قوانين صحيحة تحكم المجتمع منها وجدت قوانين مُحكمة تحكم الطبيعة، هذه الملاحظة العملية هي التي ولدت الإيمان المطلق في الوسط البروليتاري (الإيمان المطلق بالتطور الإقتصادي و الصناعي ضروري لتحقيق الإشترابية)، «فالعنصر الإيديولوجي يؤكد على جعل النمو الإقتصادي عقيدة»¹⁷⁹، إن "ستالين" عمل على الإسراع في التطور الإقتصادي و النمو حتى لا يقضي على الثورة الإشترابية من جهة، ويقابله على نفس المستوى تعزيز تطوير الجيش «لأن قوة الأمة ترتبط بالتنظيم العسكري، ولأن أية جماعة لا يمكن لها أن تستمر إلا إذا إمتلك الحد الأدنى من القوة»¹⁸⁰، أصبح أنصار الحزب البروليتاري يؤمنون بالعنصر الإيديولوجي وبالتالي

¹⁷⁷ Arent Hannah, Le Système Totalitaire, traduit par Jean-loup Bourget. Robert Davreau et Patrik Levy edition, Le Seuil, 1972, p154.

¹⁷⁸ ستالين، المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية، دار دمشق للطباعة النشر (المكتبة الإشترابية)، سوريا، ص49

¹⁷⁹ Herbert Marcuse, Le marxisme soviétique, op.cit, p123-124.

¹⁸⁰ Aron Raymond, Dix-huit leçons sur la société industrielle, Gallimard, 1962, p90.

أصبحت الدولة هي الحزب و هي الحقيقة المطلقة (إلا أن الوعي من طرف لنيين منعدم عند البروليتاريين)، فكان على الحزب أن يؤمن بالدور الطلائعي لتحقيق الاشتراكية بكل مفاهيمها ، لذا نجد الدولة كانت تقوم بهذه المهمة :لأن النظرية الاشتراكية في بلد واحد قدمت الماركسية السوفياتية الإطار العام الذي يبرر تاريخياً ضغط الدولة من خلال الحكم الستاليني¹⁸¹، (غياب الوعي في الطبقة البروليتارية ، إنتهزت الدولة هذا الفراغ وأصبحت تمارس ضغطها على البروليتاري) إن ستالين كان مجبراً على تصفية ما تبقى من صلاحيات مجاليس السوفيات المحلية أو الجهوية التي تساهم في تدبير الشأن السياسي والإقتصادي والثقافي بصيغة أقرب إلى الفيدرالية البرلمانية و تحويل في نفس الوقت مركز السلطة في يد قوة واحد وبالتالي « إنكم ستضعون الحزب في مكان البروليتارية ثم اللجنة المركزية في مكان الحزب وفي الأخير الأمين العام للحزب في مكان اللجنة المركزية وبإسم البروليتارية تتحصلون على السلطة المطلقة،ولوحد فقط »¹⁸² و عليه تكون البروليتارية حققت الأرضية الخصبة للتوتاليتارية التي مبدأها الرئيس «الواحد يهيمن على الكل»، كما أنه شرع في إنشاء خلايا بلشفية محلية مرتبطة ببلجان مركزية تضم كبار الموظفين وما أن قارب عام 1939 على النهاية حتى إنهار النظام البروقراطي القديم (الذي وضعه لنيين) وحل محله نظام جديد يقوم على مركزية شديدة وشلل تام كلي للفعاليات والصلاحيات المحلية والجهوية إلى جانب كل هذا قام "ستالين" بحملة تصفية في صفوف الكوادر الحزبية القديمة التي كانت تُكن الولاء لفكر "لنيين"، وأيضاً كوادر المخابرات الذين نشطوا في المرحلة السابقة كما أضاف لهذه الإجراءات جواز سفر داخلي يتم بموجبه تسجيل كل أسفار الناس بين المدن الداخلية ، حتى يتسنى من خلاله ضبط كل الحركات سواءاً لمواطنين عاديين أو أطر بيروقراطية وجزبية، إلا أن هذه التصفيات كانت عبثية من الناحية السياسية والإقتصادية لأن كل هذه الفئات لم تكن معارضة للنظام ولاتشكل أي خطر عليه ، حيث أن المعارضة الفعالة والمنظمة قد كفت عن الوجود فعياً بالضبط سنة 1930 ،عندما ألقى " ستالين " خطابه أمام المؤتمر السادس عشر للحزب حيث ندد بشدة الإنحرافات الحاصلة في الحزب بامتداد للمقاومات التي أيدها طبقات الفلاحين والبرجوازيين الصغار وإزاء هذا الهجوم

¹⁸¹ Ibid.p145-146

¹⁸² Raymond Aron, Démocratie et totalitarisme, Gallimard, Paris, 1962, p 297

الستاليني كانت المعارضة عزلاء وعارية تمامًا أثرت هذه التصنيفات الستالينية التي طالت مُدراء الوحدات الصناعية والمهندسين بإعتبارهم برجوازيين صغار على المردودية الإقتصادية ، فأصبح الإقتصاد السوفياتي عاجزًا عن سدّ حاجياته الفلاحية من جراء الضّرر الذي أصاب طبقة الفلاحين والنزع العشوائي للملكيات الأرضية ، زيادة على ذلك تناقص الخيرات والكفاءات الصناعية إنطلاقًا من هذه الأوضاع إتسعت دائرة التشتيت الإجتماعي لتشمل الروابط العائلية وعلاقات الجوار والصدّاقة ، فكل فرد تمّت تصفيته يُضع بطريقة آلية كل الناس المرتبطين به موضع إتهام و تصفية في بعض الأحيان ، وهي التقنية التي عرفت ب «الإتهام بالتداعي» ، عمدّ الناس لتجنب هذا الإتهام أن تبرؤوا من بعضهم البعض وتحولوا إلى وشاة ، إلى إختراع الأدلة التي تدعم وشايتهم وولائهم للنظام "الستاليني" كوسيلة وحيدة لإثبات حسن سيرتهم وجدارتهم بالثقة إذا كان تقدير الفرد يقاس بعدد الوشايات عن الرفاق أو أفراد العائلته¹⁸³ هذه التقنية التدميرية للبنية الإجتماعية التي بلغت حدودها القصوى أدت واجبها على أكمل وجه ، فهي في نهاية المطاف خلفت مجتمعًا من الأفراد المعزولين عن بعضهم البعض ولا يخضعون الى أي "ولاء عرقي" أو أسري أو حتى قومي ، سوى ولاء الفرد لجهاز الحزب وأجهزة الدولة البوليسية، وهكذا تكون السيطرة الكاملة و الشاملة على كل النواحي لحياة المواطنين وبالتالي يتم تنظيم السكان بشكل يُسهل إخضاعهم عقليًا وجسديًا مستخدمة "الأدلجة" كوسيلة ناجعة لغسل الأدمغة كما أدخلت الإيديولوجيا الشمولية خليطًا من المفاهيم والقيم : كالمجال الحيوي، إرادة القوة والفتح والتوسع العسكري والأمن المحكم لتصبح كأساس في السياسة الرسمية للدولة الشمولية فحين لم تبتعد النازية الألمانية بدرجة كبيرة عن منطق التصفية وتدمير البنيات الإجتماعية الذي تقنن فيه "ستالين"، إن "موسولين" و"هتلر" وُصلاً إلى الحكم في نفس الفترة الزمنية (الحرب العالمية الثانية) إنطلاقًا من تحالفهما في الحرب العالمية الثانية ، لأن نفس الظروف الإقتصادية و السياسية هي التي أدت إلى وصول كل من "موسوليني" و "هتلر" إلى الحكم كلاهما إنطلاقًا من الحركة العمالية التي نشأت بعد حرب عام 1914، والأزمات الإقتصادية التي تلتها والتي كانت السبب الرئيس فيها هي الطبقة البرجوازية ، إن الحركة

¹⁸³ حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص،س)، ص52

العمالية بإيطاليا تأثرت بالحركة "البلشفية"، وإستطاعت أن تحقق إنتصارًا عام 1919 بدعامة ستالين (الذين حققوا نسبة 80% من الإنتخابات إلا أنهم رفضوا مشاركة الطبقة البرجوازية في الحكم كانوا يطالبون بالكل أو بلا شيء)، هدفهم السيطرة الكلية للطبقة البروليتارية دون الطبقة البرجوازية على الحكم، إن الفاشية كنشاط سياسي منذ 23 مارس 1919 إلى جانب الإتجاهات السياسية المُسيطرَة على الحكم آنذاك الإتجاه الليبرالي والإتجاه الكاثوليكي والإتجاه الإشتراكي، وهاته المبادرة تعود الى "موسليني" عندما دعى إلى الجمعية العامة لإعطاء المبادئ الوطنية للحركة¹⁸⁴، إن شعار موسوليني في تأسيسه للحركة التوتاليتارية «الكل أو لا شيء»، أي السيطرة و التحكم في كل طبقات المجتمع، وعليه إستطاع موسوليني أن يُكون الدولة الفاشية، كما نادى بالوحدة الوطنية أو "وحدة الأمة"، نجد "هتلر" يُنادي بوحدة العرق الآري (الجنس الجرمانى)، لأنه يرى أن العرق الآري سيحكم البشرية، ويكون سيدًا لها (كما نادى بهذا هيجل)، هذه الفكرة نجدها في كتابه "كفاحي" Mein Kampf الذي تُرجم إلى 16 لغة تقريبًا، والذي يُميز الحركة النازية بعنائها للسامية، وهذا ما تُبينه "حنا أرنت" بقوله: «العداوة المشكّلة ضد اليهود هي بالضرورة رد فعل لقدرة تأثيرهم و قوتهم»¹⁸⁵، إن اليهود يراهنون على قوتهم في عدّة مجالات، هذا ما أدى ب "هتلر" لإعادة الإعتبار للعرق الجرمانى بأنه أقوى عرق في العالم في شتى المجالات (لأنه خُلق ليحكم و يُسيطر على البشرية)، إلا أنه وجد نفسه في مواجهة مباشرة مع اليهود في أرض ألمانيا بالذات (لأنهم عززوا إنتشارهم في ألمانيا و النمسا)، لذا "حنا أرنت" تقول: « فكل ما كانت تخافه الدولة - الأمة هو تشكيل أنثيلجنسيا يهودية تطورت بخطوات عملاقة، تجلت في الدخول القوي لعائلات يهودية شريفة في المهّن الفكرية التي كانت بالخصوص في ألمانيا و النمسا مثل الصحافة و النشر و الموسيقى التي أصبحت ميادين يهودية»¹⁸⁶، إن هدف النازية هو تمجيد العرق و القضاء على العرق، هذه الفكرة تعود إلى نظرية "داروين" التي تنص على قانون الإنتخاب الطبيعي، والصراع من أجل البقاء، هذه الفكرة كانت أساس الممارسة الإيديولوجية للنازية خاصة، لإنها تبنت

¹⁸⁴ Milza pierre, les fascismes, le seuil, paris. 1991, p88.

¹⁸⁵ Arendt Hannah, Sur l'antisemitisme, traduit de l'anglais par Micheline ponteau, edition Calmann-ivy, p28

¹⁸⁶ Ibid. p121-122.

فكرة التطهير العرقي الأري (كانت تقوم به الشرطة السرية "المصالح السرية") التي يترأسها هيلمر Himmler و على هذا الأساس تتأسس الإمبراطورية الجرمانية التي سوف تحكم العالم «إن الإمبراطورية الجرمانية كما يقول هيلمر ، أو كما كان من المفروض أن يقول هتلر بالإمبراطورية الأرية ، لم تكن لتحدث غداً لأن في الوقت الحالي ، الأكثر أهمية هو إمكانية صنع عرق بإعدام لعرق بدل أن تقوم بحرب أهدافها محددة»¹⁸⁷ ، بالإضافة إلى تصفية اليهود بالدرجة الأولى ، نجده يريد التخلص من فئة العجزة و المرضى و المعوقين و المعتوهين ، لكونهم عناصر لا تتوفر فيهم الشروط العرقية الأرية المطلوبة ، وصلت النازية بدورها في نهاية المطاف إلى نكران كل الروابط الأخلاقية ، التقليدية و الإجتماعية وجعل الرابطة الوحيدة المشروعة هي الولاء لهتلر يتضح ذلك من خلال الجملة الشهيرة التي خاطب بها "هملر" مدير المخابر رجاله «شرفي هو ولائي»¹⁸⁸ ، إذ لم يكن "هتلر" يسمح لأي مواطن مهما كانت رتبته العسكرية أو البيروقراطية أن يتصرف خارج إرادته وأوامره «كل ما أنتم عليه تُكونونه عبري» والأكثر من ذلك إعتبر "هتلر" حتى الفعالية الفكرية والنشاط الذهني للأفراد في حقيقته ليس إلا إستجابات آلية لأوامر نعطيها و نتلقاها أصبح مفهوم العدمية ليس منتشرًا فقط بين أوساط النخبة المثقفة بل شمل "جيل الجبهة" الذي أصبح يمجد الحرب و ثقافة النار و الفولاذ كوسيلة لتطهير العالم و الحياة من الزيف البرجوازي ، وإن كانت النخبة المثقفة تُعبر بدورها على نفس الرغبة في التدمير فإنها حاولت أن تبلور تصورات جديدة تقوم على الجرأة وإقتحام قوة الغرابة الجارحة إستهدف "نتشه" "تحويل القيم" و تهديم كل أساس للحقيقة و الفضيلة بإعلان "موت الإله" وإصدار وصايا "زرادشت" كقيم لإنسان كامل يُؤسس فضائل الحياة على أساس القوة و الرغبة ، وفي نفس الإتجاه سار كل من : "جورج سوريل" و "باكونين" و "راميو" على هذا النهج ، صار التدمير والفوضى والخراب العميم قيمًا حازت على أسمى صدارة في مجتمع يبحث عن هوية جديدة ، مكنت الحرب جيل الجبهة من إكتشاف قيم المساواة الإنسانية بعيدًا عن الإعتبارات الأخلاقية البرجوازية القائمة على الشفقة والأنانية ، على خط الحرب

¹⁸⁷ Arendt Hannah, le système totalitaire, traduit de par Jean-loup bourget davreau et Patrick levy, edition .le seuil, 1972, p142.

¹⁸⁸ هنا أرنت، أسس التوتاليتارية، (مص، س)، ص52

المفتوحة عاش الجنود تجربة الإنصهار الوجداني وإندثار الإنتماءات الطبقيّة والعرقية والثقافية، أي الجميع في فندق واحد، يتقاسمون العيش (يأكلون نفس الرغيف يحسون نفس الإحساس أمام نفس المصير)، إذ يرى الجميع أن هذه التجربة حُبلى مليئة بالقيم الإنسانية الأصيلة كأساس لتطهير الوعي الاجتماعي من الأمراض البرجوازية في عصر تميز بالنمو الفائق للبؤس وتفاقم اليأس الفردي، حيث كان من الصعب جدًا أن يُحافظ الناس في هذا المجتمع المتدهور على تصوراتهم المثالية للحياة والقيم، بحيث إنقلبت المفاهيم وإستشعرت الحركات التوتاليتارية إلى أن الحرب تحولت إلى أداة فائقة الفعالية لإستقطاب الجماهير وتوحيدها لدرجة الإختلافات الفردية تُمحي لمصلحة الشعور بالألم واليأس الذي يُصهر الجميع في كتلة واحدة، كان "هتلر" في السنوات الأولى من بلوغه السلطة يُوقظ مشاعر "جيل الجبهة" بإعتبارها أداة التطور التاريخي التي تخدم طموحاته التوسعية والإستبدادية حتى أن النازيين أرسوا كل دعايتهم على أساس هذه الوجدانية الرفاقية وبذلك أفلحوا في كسب تعاطف عدد من قدامى المحاربين عبر أوروبا قاطبة وبالتالي إكتشفوا حينها أن حركتهم قادرة على تجاوز الحدود القطرية، وباتوا يسخرون أكثر من تفاهة الشعارات والهويات القومية و الوطنية لأجل خلق "هوية كونية" تذوب وتنصهر داخل كل التميزات الفردية والجماعية، أي خلق إطار ضخم ومثقل بإيديولوجيات الوحدة الإنسانية العالمية يستطيع أن يسلب الفرد شعوره بالكينونة والإرادة والمسؤولية الفردية ليتحول في النهاية إلى مجرد عنصر بسيط في حركة لا حدود لها، لقد إعترف "باكونين" قائلاً «لا أريد أن أكون، أريد أن نكون نحن»¹⁸⁹، وفي نفس الإتجاه كان "نيناشيين" يبشر على طريقة "نتشه" بإنجيل "الإنسان الملعون" الذي ليس له مصلحة شخصية، ولا شؤون خاصة، ولا مشاعر أو إرتباطات أو ملكية أو ليس له حتى إسم يخصه بالضبط، هذه النزوعات المعادية للإنسانية والتي طبعت جيل الحرب تحولت إلى عداء نحو كل شيء محو الليبرالية، والثقافة والحرية و الديمقراطية... إلخ، مقابل الإعلاء من شأن العنف وجعله قوة روحية تحرك الحياة والتاريخ، لقد أدت هذه الثقافة الجديدة إلى مبدأ الذي صاغه هوبز "حرب الكل ضد الكل" كضرورة قيمية وأنطولوجية وتاريخية، وما على الإنسان سوى الخضوع المطلق

¹⁸⁹ موناكس ماكس، رسل الثورة، برلين، 1939، ص180

للقوانين الطبيعية ، وإن كانت هذه النخبة تعتقد ظاهرياً بالقوانين الطبيعية الغريزية فليس لأنها مستعدة لأن تخضع سلوكياتها لقواعد محددة ، بل ما يهمها فقط هو أن تُزرع مشروعية القوانين العقلية القديمة التي كانت تتماشى وتتوازي مع قوانين الطبيعة ، فهؤلاء الجبهويون كانوا فقدوا كل مكانة لهم في العالم ولم يسعوا إلى إلتماس أي نظرية سياسية أو أخلاقية جديدة تدمجهم ثانية في العالم كانوا أنصار بشكل أعمى لكل ما كان قد وضعه المجتمع البرجوازي في خانة المُحرمات أو الرذائل ، وراحو يمجدون العنف والقسوة كفضائل تُناقض الجانب "الإنساني" والليبرالي الذي يُبىد به المجتمع إن هذه العدمية الفائقة ترفع ثقافة هذه النخبة عن وضاعة الحياة الإجتماعية وتفاهة الوظائف الإدارية والصناعية ، إن هذه العدمية دشنت فلسفة جديدة للعنف ، إذ صار الإرهاب دخلياً سياسياً لإثبات الوجود الذاتي وشكلاً للإنتماء إلى المستقبل والتاريخ نظرت هذه "النخبة العدمية" للتاريخ الرسمي كمشروع مزيف ، طالما أن صناعة هذا التاريخ أقصت المعدومين و المضطهدين من دائرة البشرية وأولت عناية خاصة للقاتن و العبقري الخ¹⁹⁰ ، إن رفض فكرة التاريخ وإدعاء زيفه قادت إلى رفض فكرة الحقيقة بشكل عام يُمكن لأي فكرة مهما كان زيفها أن تتحول إلى واقع موضوعي بفعل المكر و المصلحة والألفة ، لاشك أن "هتلر" و "ستالين" استطاعا بمهارة نادرة أن يُضلا الجماهير التي نظرت إليهما كشخصيتين أسطورتين لكلاهما جلالة و عظمة ، ولم يكن أي أحد من الناس يسمح لنفسه بإفتراض احتمال تعرضهما للخطأ، في مناخ كهذا تبعثرت كل القيم وتلاشت الإيديولوجيات التقليدية كان من السهل جداً ومن الحيوي أن يُقبل الناس على فكرة جديدة مهما كانت عبثية وحمقاء ، كان أكبر دليل على ذلك في نظر "أرنت" ، هو إستقبال الحار الذي قوبلت به "أوبرا الفلوس الأربعة" "لبريخت" "في ألمانيا النازية"¹⁹¹ ، أظهرت المسرحية رجال العصابات بمظهر رجال الأعمال المحترمين والطموحين في حين صورت البرجوزين كمجرمين ، فالعبارة التي ظلت تتكرر على لسان الممثلين أثناء أداء المسرحية هي "في البدء الأكل ، وبعد ذلك الأخلاق" فكانت تثير موجة من التصفيق الحار وإن كانت النخبة تُجيد هذه العبارة والمسرحية كنظرة ناقدة لواقع الحياة ، فإن الرعاع وجدوا في المسرحية تكريساً لندالتهم الحياتية كلوحة

¹⁹⁰ ماكس نوماد ، رسل الثورة ، (مص،س)، ص 180
¹⁹¹ حنا أرنت ، أسس توتاليتارية ، (مص،س)، ص 71

نبل جمالي ، بحيث أن الدرس الذي يقدمه " بريخت " في نهاية مسرحيته هو أن يرمي كل فرد قناع الخبث و النفاق وأن يرتضي قيم الرعاع كفضائل حياتية أصلية بعد مرور عشر سنوات على عمل "بريخت" ألف سيلين مسرحية "ترهات في سبيل مجزرة "، إقترح فيها فكرة إبادة كل اليهود، وفي نفس الفترة أيضاً نشر "أندرية جيد" في جريدة الحزب الوطني الثوري الفرنسي مدحاً لفكرة " سيلين " ليس لأنه أراد قتل اليهود وإنما لكونه إستطاع أن يُعبر من دون نفاق عن هذه الفكرة القوية ، شكلت الإزدواجية الأخلاقية التي تبنتها البرجوازية موضوع نقد شديد في الأعمال الفنية أو الفلسفية ، يعكس هذا النقد الصراع الخفي بين الرجل العادي و الرجل البرجوازي ، غير أن تهديم القيم البرجوازية دشّن مرحلة تخالف و تفرق بين النخبة والرعايع من خلال إنتصار قيم الرعاع التي طالما إعتبرتها البرجوازية حقيرة ، قام التحالف بين الفئتين على أساس شعورهما معاً بقدرتهما الخارقة على تجسيد مصير جديد للإنسان ،مصير بريء من كل جمود و تقديس لقيم الماضي والأخلاق المحافظة ،قاد هذا الشعور الوجداني الموحد بين النخبة المثقفة ورفاق الجبهة والجماهير، والرعايع إلى تكوين كتلة إجتماعية جديدة تعيش حالة من الفوران سهل على الحركات التوتاليتارية إستغلالها خدمة لمشروعها التوسعي و التدميري ، وجدت هذه الفئات في الحركات التوتاليتارية حيث كانت لم تصل بعد إلى السلطة خير مُعبر عن أفكارها وأنجع وسيلة لتحقيقها على أرض الواقع ، لكن ما لبثت الحركات التوتاليتارية أن إستولت على السلطة حتى راحت تصفي كل فئة على حدى ، وتنتهج سياسة منتظمة للتفتيت والتشتيت والإرهاب الكلي .

هذه الجماهير الغير موجهة بل الضائعة ، وليس لها مصالح خاصة ومحددة يمكن أن نسميها أو نطلق عليها مصطلح "اللامبالاة "،على هذه الحالة من اللامبالاة الحركات الشمولية تستند وبشكل متناقض من أجل إطلاقهم في مشاريع خطيرة جداً ،وهي الإيديولوجيات الشمولية يأتي في طليعتها ما يسمى : بناء الإشتراكية ، تنقية العرق و غزو العالم ...إلخ .

إن هذه الأهداف المرتبطة بالعدالة هي التي أعطت الشرعية للأنظمة التوتاليتارية بالنسبة للنازيين وفق القانون الطبيعي والقانون التاريخي بالنسبة للبلاشفة هذا ما تؤكد عليه "حنا

أرنت" عندما تقول بأن الشرعية التوتاليتارية بتحديد لها للمساواة وفي إدعائها بأنها سوف تُبسط مباشرة سلطة العدالة على الأرض سواءً بتحقيق القانون التاريخي أو القانون الطبيعي دون ترجمته الى قيم الخير والشر في السلوكات الفردية¹⁹²، لأن الخير هو الخير الأسمى وخير جماعي ، فإنّصار العرق هو خير بالنسبة للجرمان وإنّصار الملكية العامة هي كذلك بالنسبة للبلاشفة .

إن النظام الشمولي لم يؤسس كالنظام الإستبدادي ، على إنتصار المصلحة العامة ، لأنه جاهز تمامًا للتضحية بالمصالح الحيوية فورًا ، وفي هذه الحالة بجماهير جاهزة لهذه التضحية ، من أجلها ومن أجل الآخرين ، ليس بسبب الإيجابية التي تحركها وتدفعها ، بل لأنها لا تملك إرتباطًا خاصًا بها يمكن أن يقف أمام إرتباطها بالشمولية .

وهنا علينا أن نعرف هذه "اللامبالاة" عند هؤلاء ليس بالمعنى المثالي للمصطلح فكلمة "اللامبالاة" تفهم في هذه الحالة من خلال إختلاط عقلي ، وغياب أي نقطة واضحة ، وهذه نتيجة لإنهيار البنية الإجتماعية الداخلية ، إنها حالة مرضية تؤدي إلى نتائج خطيرة ، حيث "اللامبالاة" في جميع الأحوال ، ستسمح لهذه الجماهير بالقبول والإعتقاد والعمل على خلق الإيديولوجيات الشمولية ، فهي تحرير أيضًا ما بداخلهم من شعور إجرامي وتطلق العنان لغريزة الموت .

ومن أجل الحفاظ على هذه الحالة المرضية من قبل الأنظمة الشمولية ، بحيث هذه الأنظمة ستسهر على منع بناء أي "جماعة مستقلة" يمكنها أن تؤدي إلى تغيير في البنية والجوهر لدى الجماهير ، ستقضي على جميع الجماعات الإجتماعية التي تخليقها هذه الأنظمة بيدها و التي لا تقودها بنفسها ، مهما كان سبب وجودها : جماعات نقابية ، سياسية مهنية ، عرقية أو حتى جماعات تهتم بحماية الحيوانات ، وتعتبر هذه الجماعات عدوة لها وتهدها بشكل دائم .

إن ظاهرة تفكيك و تذري الجماهير ، التي تأتي بعد إعادة تنظيمها من قبل الحزب "القائد" هي مستقلة بشكل كبير عن الإيديولوجيات ، ففي هذه الحالة الإيديولوجيات تلعب دورًا ضعيفًا وخاصة في حالة الفاشية و النازية ، فتنظيم الجماهير سيحدث من خلال سلوك

¹⁹² Hannah Arendt, le système totalitaire, Op.cit , p206.

مسرحي ودرامي أكثر مما هو سلوك فكري عقلي ،حيث نرى المظاهرات الدائمة والحركات الجماهيرية ، الإحتفالات في كل مكان...إلخ .

وعليه إن الأنظمة التوتاليتارية في نظر حنا أرنت لا تقف عند حدود تدمير الحياة السياسية أو الحياة العامة بل يطال تدميرها للحياة الخاصة ، إذ تقضي على كل إنتماء مهما كان نوعه (إنتماء الى العالم أو الذات) وهي أقصى وأقسى أشكال الإقتلاع الجذرية "التفقر"، والمرء يكون مقتلعاً في نظر حنا أرنت هو أن لا يكون له مكان في العالم أو وضع معترف به من طرف الآخرين يضمن له صلته بالعالم و إنتماء إلى نسبه أو مجموعة معينة وعلى هذا الأساس يكون الإقتلاع شرطاً أولياً لإنعدام الجدوى ،والبداية التي إن هي إرتبطت بشروط معينة تفود في النهاية الى التفقر ، وهذا الأخير يولد لنا وبشكل واضح مفهوم العنف وأشكاله (الإرهاب) .

المبحث الثاني : الممارسات التوتاليتارية

1- الحركات التوتاليتارية :

تمثل الحملة الدعائية أهم خاصية إستراتيجية في الحركات التوتاليتارية قبل أن تستحوذ على السلطة ، حيث تكون مطالبة بأن تستثمر نفس الأدوات كما هو شأن الأحزاب والحركات التي تُحضر في المشهد السياسي للدولة القائمة ، وعلما تصل الحركات الى السلطة يسقط قناعها الإيديولوجي وتُظهر عملياتها الإرهابية المنظمة ، لذا من صعب جدًا فك الارتباطات القوية بين الحملة الدعائية التوتاليتارية وعمليات الإرهاب المُنظم وإن كانت هذه الحركات تسعى عبر الحملة الدعائية توسيع وعاء قاعدتها فهي لا ترهن بشكل كبير على آليات الإقناع وإثبات أرائها ومزاعمها ، سرعان ما يتسلل ويتدخل العنف الممنهج بأشكاله ليعطي هذه الحملة الإدعائية مفعولاً قوياً أو ليحل محلها¹⁹³ .

لذا طرحت "حنا أرنت" في كتابها "أسس لتوتاليتارية" سؤالاً جوهرياً حول العلاقة الفذة والخاصة بين الحملة الدعائية والحركات التوتاليتارية من جهة ، وكيف يتحول العنف والإرهاب الى بديل دعائي من جهة أخرى : ما ركائز الحملة الدعائية التوتاليتارية ؟ وكيف يتحول الإرهاب الى بديل دعائي ؟

1-1 الحملة الدعائية :

ترى أرنت في مجال الحديث عن الحملة الدعائية سوف تتوقف عند أهم الوسائل المتبعة من طرف الحركة قبل إسلامها للسلطة ، فهي تقول عن الحركة في طريقها للسلطة «وحدهم الرعاع والنخبة من يمكن أن تجتذبهما إنطلاقاً التوتاليتارية نفسها، أما الجماهير فينبغي أن تحمل إلى تأييد التوتاليتارية من خلال الدعاية»¹⁹⁴ ، وهنا تشير حنا أرنت لطالما أوجت الحركات التوتاليتارية قبل أن تستلم زمام السلطة لإقامة عالم منسجم مع عقائدها بوجود عالم متوهم ومتسق العناصر ، عالم يرضي حاجات النفس البشرية أفضل من الواقع نفسه، ذلك أن الجماهير المقتلعة إذ تدخل إلى هذا العالم بمحض المخيلة تستشعر فيه الأمان

¹⁹³ حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ، س) ، ص 79

¹⁹⁴ المصدر نفسه ، ص 79

المنزلي وتجد نفسها في منأى من الضربات المتواصلة التي تكيها الحياة الواقعية والاختبارات الحقيقية للكائنات البشرية ولأها¹⁹⁵.

إستهدفت الحملة الدعائية بالدرجة الأولى الجماهير المحايدة التي ظلت متحفظة بشأن العمل السياسي أو تلك التي كانت تتعاطف مع بعض الأحزاب ، تحتاج هذه الفئات إلى تصورات تميل وتصل نحو الإطلاقية تكون فيها أحداث التاريخ منظمة ومُرتهنة بقوى كبرى مرتبطة بسلسلة قدرية .

إن الحملات الدعائية الموجهة نحو الخارج كانت تقصد دوماً تقديم صورة عن الحركة للجماهير في الدول المجاورة على وجه الخصوص ، بإعتبارها مشروعاً ثورياً علمياً قادراً على حل مشاكل المستضعفين و اليائسين ، لاسيما وأن الحركات التوتاليتارية تطمح دوماً نحو التوسع وبسط نفوذها على العالم ، فالحملات الدعائية الخارجية تسهل مهمتنا الإمبريالية ومفهوم الإمبريالية في رأي أرنت محصورة في مفهومين جوهريين هما : "مراكمة التوسع" و"تعظيم الربح " ، فعالية الإمبريالية كما تقول أرنت : «الإستعاب لا الإدماج وفرض الخضوع لا تحقيق العدل»¹⁹⁶ ، وهذا مايجعل منها ظاهرة إستبدادية تعسفية بإمتياز وبشيء من التحديد المنهجي يمكن القول أن ملامح المشروع الإمبريالي كشفت عنه أرنت في الأبعاد التالية :

أ- تصدير أدوات السلطة السياسية من إكراه و خضوع دون المؤسسات السياسية المدنية وهذا يعني إعطاء الأولوية القصوى لتصدير أدوات العنف وعلى رأسها جهاز الجيش والأمن على حساب المؤسسات المدنية والقوانين المنظمة والضابطة للإجتماع السياسي وبذلك أضحى العنف المنظم في أجواء التوسع الإمبريالي حالة راسخة في إدارة الشأن السياسي ، ويتأسس على ماسبق بيانه إنفصلاً وتباعداً مُتزايداً بين ما أسمته بالأدوات السياسية (les instruments politiques) والمؤسسات السياسية فالأدوات السياسية كانت مُترابطة مع المؤسسات السياسية : مثل البرلمان ومؤسسات الرقابة الدستورية ... إلخ

¹⁹⁵ المصدر نفسه ، ص 95

¹⁹⁶ Alexis Detocqueville , Democracy in america , london:everyman's universty press ,1994,p125.

في المراكز الإمبريالية إنقطعت عنها لاحقاً في مواطن التمدد الإمبريالي ومن ثمة أصبحت أدوات العنف طليقة اليد غير خاضع للرقابة و الضبط¹⁹⁷

ب- تتأسس الإمبريالية من وجهة حنا أرنت على دعمتين أساسيتين : أولهما طبيعة نظرية «أي ذات بعد نظري» تمثلها الإيديولوجيا العنصرية التي أضفت المشروعية على سيطرة القلة الإمبريالية على العامة (تقصد بها عامة الشعب مثلاً في ألمانيا، وتقصد بها أيضاً الشعوب المستعمر) .

أما الدعامة الثانية ذات طبيعة سلطوية إكراهية قوامها يُمثله الجيش و البوليس ثم الجهاز البيروقراطي ، إن أرنت تركزت على مفهوم البيروقراطية وتعتبرها من أهم أدوات إدارة لعبة التوسع و السيطرة الإمبريالية فهي سلطة تعسفية خاضعة لرهانات و توجيهات إدارية العنف الذين يتوارون خلف الجهاز البيروقراطي بإصدار المراسيم والأوامر السرية بغاية السيطرة على الأهالي وإخضاعهم لانتظام شؤونهم المعيشية أي البيروقراطية من منظورها سلطة تعسفية بعيدة عن كل ما هو عقلائي (تجسيد العقلانية) مثلما ذهب إلى ذلك ماكس فيبر*¹⁹⁸ .

في رأي "حنا أرنت" هناك علاقة قوية تربط بين الإرهاب والحملة الدعائية بحجم الحركة التوتاليتارية ،فكلما كانت الحركة ضعيفة أو صغيرة زاد إهتمامها بالدعاية والإستقطاب عن طريق الخطاب ،وحينما تتقوى الحركة لا تعود الدعاية ذات أثر فعال ولا تتماشى مع منطق الحركة ، حيث يتضاءل الإهتمام بالإقناع والتعاش و تقديم الأدلة والحجج للرد على الخصوم وإستقطاب عناصر جديدة ، إذا بلغت سيادة الإرهاب حدها الأمثل تلاشت الحملة الدعائية ، في حالة النازية تبيّن أن الإرهاب كان أكثر فعالية لما أصبح شأن الحركة النازية

¹⁹⁷ Ibid ,p137 .

إن الإختلاف بين حنا أرنت وماكس فيبر في نظرتهما للبيروقراطية يرجع الى عاملين أساسيين هما : أ- نظرة ماكس فيبر للبيروقراطية من لداخل بما هي إنتظام وعقلنة صارمة تبحث عن النجاعة القصوى في حين حنا أرنت تنظر للبيروقراطية عن مسافة ومن الخارج ولذلك ترصد وجوها اللاعقلانية و التعسفية ،وأما الإختلاف الثاني يكمن في جوهر كل من السلطة و الشرعية عند كل منهما فماكس فيبر يعتبر العنف شرط لازم للسلطة السياسية و الشرعية الدولية تماشياً و تواملاً مع التراث السياسي الهوبيسي (الهوبس) ،أما الفيلسوفة أرنت من وجهة نظر ها بالقابلية الإنسانية للإجتماع و العمل المشترك و التعاون و التكافل و فق أسس سلمية ولذلك فهي من هذه الناحية الى أقرب الى روسو و فلاسفة العقد الإجتماعي معناه الميل الى التراث الفكري للهوبس المتحور حول مقولة الصراع و النزوع الى السيطرة و الإستحواذ في مجال الحياة السياسية للدول و الأفراد و الجماعات القومية .

¹⁹⁸ Margret Canovan, The Politique thought of Hanna Arendt ,london Everyman's , university press, P39

أكبر من كل الأحزاب الأخرى إقتنع الجميع أنه من المفيد جدًا للفرد أن ينتسب إلى الحركة حتى يضمن أمنه و سلامة حياته ، عمل النازيون على ترسيخ هذا في نفوس الجماهير عن طريق الإعتراف العلني وجرأتهم وإصرارهم على تصفية كل المخالفين لتوجهات حركتهم الثورية ، فالقاعدة التي إعتدها النازيون تقول : "من هو ليس معنا فهو ضدنا " حيث جعلت كل فرد موضوع إرهاب محتمل¹⁹⁹ .

إستندت ممارسة الإرهاب المنظم على خلفية إديولوجية تبرر عمليات التصفية التي تلحق الأفراد قبل وصول الحركة إلى السلطة وتلحق الجماعات أيضًا حينما تستولي على السلطة كانت النازية توظف مقولة : "قوانين الطبيعة" كأساس يجب أن تنتظم وفقه الحياة لكي تبلغ الكمال المطلوب " كلما إزددنا معرفة بقوانين الطبيعة و الحياة و تتبعناها ...إزددنا امتثالاً لإرادة الكلي ، وكلما رقينا في معرفة إرادة الكلي – القدرة ، تعاضمت نجاحاتنا"²⁰⁰

من هذه المقولة نستنتج أن الحركات التوتاليتارية كانت تهتم بالعلوم و تطورها من أجل توظيفها في صياغة المشروع الإيديولوجي ، فهدفها يكمن في تقديم صورة حداثية عن هذه الحركات من جهة مواكبتها لتطور علوم العصر ، ومن جهة ثانية اقناع الناس برؤيتها كحقيقة عملية وعلمية مضمونة النتائج ، والواقع "العلموية" التي تتسم بها الحركة الدعائية الجماهيرية باتت في حكم التداول العالمي في السياسة المعاصرة²⁰¹ .

هكذا تصبح التوتاليتارية في رأي "حنا أرنت" مرحلة أخيرة في تاريخ تطور العلم حيث يتحول إلى إيديولوجيا شاملة تعد و تتعهد الناس بحل مشاكلهم و إضفاء الإنسجام على حياتهم الإجتماعية وعلى علاقتهم بالطبيعة و الكون* .

لكن الإدعاء العلموي يفتقد لأدلة واقعية تدعم وتسد وتثبت صدقها ، فالحركات التوتاليتارية تجنبت و إبتعدت عن كل نقاش ممكن لإيديولوجيتها ، سواء عن طريق نهج الإرهاب أو

¹⁹⁹ حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ،س)، ص83

²⁰⁰ المصدر نفسه ، ص85

²⁰¹ المصدر نفسه ، ص85

فكرة الإنسان سيد على الطبيعة إنطلاقاً من التطور العلمي فكرة سائدة منذ بداية القرن السادس مع فرنسيس بيكون و الفلاسفة التجريبيون ، فيصبح الإنسان لا يخاف من غضب الطبيعة و يُسيطر و يتحكم فيها من جهة و يسخرها لخدمته من جهة أخرى .

جعل الناس ينصاغون لرؤيتها بالخوف أو عن طريق الإدعاء بأن رؤيتها مخالفة تمامًا لمعطيات الواقع الحاضر و بالتالي فإن المستقبل هو الوحيد الذي يكفل صدق مشروعها .

إن الحركات التوتاليتارية تُقدم مشروع رؤيتها "كنبوة" تتجاوز قدرات الفهم العادي أو العلمي ، وهي وحدها تمتلك فك ألغاز الحياة و التحكم في مسار تطورها نحو الكمال تستجيب هذه "العلموية النبوية" لحاجات الجماهير التي فقدت كل تعلق لها بواقعها المتردي وفقدت الأمل في المستقبل ، وحدها هذه الإيديولوجية النبوية هي التي يمكن أن تحمل هذا الإنسان الغارق في العدمية والبؤس على أن يستعيد بعض الأمل و لثقة في الذات عن طريق الإنخراط في خضم هذه الحركة الثورية دون أدنى تساؤل حول الضمانات الموضوعية والواقعية لهذه المزاعم ، فالجماهير لا تفتن بالوقائع طالما أن الواقع المزري الذي تعيش فيه لا تمتلك أي قيمة مرجعية ، بل إن تماسك الحركة التوتاليتارية والإنسجام الداخلي الذي يطبع مزاعمها يقويان تعلق الجماهير بمشروعها ويقضي على كل صلة لها بالواقع ، ذلك أن الجماهير "المقتلعة " إذ تدخل إلى هذا العالم الطوباوي بمحض مخيلتها تستشعر فيه الأمان وتجد نفسها في الواقع أن هذه الحركات تحمل وتكيل لها في طياتها ضربات لأمالها في الحياة الواقعية و الإختبارات الحقيقية²⁰².

ترى حنا أرنت أن الحملة الدعائية النازية مشحونة بتوهم إدعاء وجود مؤامرة يهودية عالمية تكون ألمانيا ضحيتها الأولى و العالم بأسره في نهاية المطاف ، فراح النازيون يبحثون عن مبررات وهمية أحياناً أوباصطناع تأويل تعسفي لبعض الوقائع بالعودة إلى كتاب "بروتوكولات صهيون" ، جعلت هذه المبررات الجماهير تعتقد أن أول الأمم إتضحت لها لعبة اليهودي و قاتلته سوف تحتل مكانة في سيادة العالم ، مكن هذا الوهم الجماهير من إكتشاف شكل جديد للهوية ، والفعالية التاريخية ، حيث إن إدعاء النازيين بأن العرق الأري يسمو عن باقي الأعراف الأخرى ولد في نفوس الرعاع والجماهير على حد سواء متعة الإنتهاء إلى هذه الهوية العرقية ، و قوي لدى الناس الإعتزاز و غريزة التوحد ، ومن جهة ثانية إنصراف كل واحد من الألمان إلى البحث عن طهارة نسبه من كل لوثة يهودية .

²⁰²Hannah Arendt, le système totalitaire, Op.cit ,p95.

حينها إكتشف كل فرد تائه وتافه و بلا جذور في ظل الوضع القائم و سيلة تعريف ذاتي من شأنها أن ترمم إحترامه لنفسه و لو بصورة جزئية وأن تمنحه الأمان الهستري²⁰³.

أما في روسيا إستطعن ستالين إدعاءً وهمياً أقرب في درجته إلى الوهم النازي بوجود مؤامرة يهودية، إدعى ستالين بوجود مؤامرة "تروتسكية" للإستحواذ على السلطة، وقد نجح في إقناع الجماهير من خلال إصطناع تأويل بعض المعطيات الواقعية .

وبفضل هذه التعميمات الوهمية تمكنت الحركات التوتاليتارية من خلق عالم توهمي متماسك و إيجابي ينافس العالم الواقعي الفوضوي يصعب إثبات بطلانه ، وطالما أن الجماهير إستمسكت بهذه الأوهام أصبح من الممكن تبرير كل الأعمال الإجرامية مهما كانت درجات عنفها تتجاوز حدود العقل ، هكذا شرع هتلر في إبادة اليهود وستالين في تصفية التروتسكيين²⁰⁴، وعليه نخلص إلى أن الجماهير المفككة و المتذرر هي التي تتبنى الحركة أو الحزب الشمولي ، بالنسبة للدعاية أو البروباغندا ، إنها في الغالب موجه نحو الخارج ، أما في الداخل فيمارس الإرهاب و القمع ، وحيث يحكم الإرهاب والقمع ، لا داعي لحكم البروباغندا* وبالتالي فهو ليس ضرورياً.

إن خطاب الأحزاب الشمولية يحتوي على صفات محددة و أساسية أهمها : "العلمية" و"التاريخية"، كما تشترك هذه الأحزاب في تقديم "قوانين ثابتة" حيث تفسر كل شيء ويمكنها إقناع الجماهير بأنها خاضعة إلى حتمية لا يمكن الإفلات منها ، تدعي هذه الأحزاب أنها وضعت اليد على قوانين التاريخ التي تقود بشكل لا يمكن تحاشيه إلى النصر

²⁰³ حنا أرنت ، أسس توتاليتارية ، (مص ،ص)، ص 100

²⁰⁴ المصدر نفسه ، ص 106

البروباغندا أو البروباغندا ، الدعاية أو تعني المعلومات و توجيه مجموعة مركزة من الرسائل بهدف التأثير على آراء أو سلوك عدد كبير من الأشخاص ، وهي مضادة للموضوعية في تقديم المعلومات ، فالبروباغندا في معنى بسيط هي عرض المعلومات بهدف التأثير على المتلقي المستهدف ، كثيراً ما تعتمد البروباغندا في إعطاء معلومات المستهدف ، وبذلك يتم تقديم معلومات كاذبة عن طريق الإمتناع عن تقديم معلومات كاملة ، وهي تقوم بالتأثير على الأشخاص عاطفياً عوض عن الرد بعقلانية ، و الهدف من هذا هو تغيير السرد المعرفي للأشخاص المستهدفين لأجندات سياسية ، و أصل الكلمة هو لاتيني "كونغريغاتيو دي بروباجندا فيدي" و التي تعني (مجمع نشر الإيمان) ، وهو مجمع قام بتأسيسه البابا "غريغوري" الخامس عشر في عام 1622 ، هذا المجمع نشر الكاثوليكية في الأقاليم .

وأستخدم هذا المفهوم من قبل وزير دعاية هتلر "جوزيف غوبلز" مقولته الشهيرة "كذب على الناس حتى يصدقونك"، كان الزمن مختلف ولم تكن التكنولوجيا قد وفرت ما وفرتة الأن من أدوات تواصل و إتصال و إنتقال للمعلومات وحين تم إستخدام البروباغندا في قرع طبول الحرب العالمية الثانية ، من خلال بث الأخبار و الأكاذيب التي تسعى لتغطية الأسباب الحقيقية للحروب لم يكن الوعي البشري السياسي قد وصل الى ماتشده و تلمسه الأن من نضج في فهم و إستعاب الشأن السياسي و مرواغته (مثل السلاح النووي سبباً في الحرب على العراق و الكيمياوي في سوريا إلخ) ، ولا تزال الكينات السياسية تستعين بالبروباغندا لتحقيق أهدافها و لا تزال تشكل جزءاً مهماً في الحروب تبدأ بغوبلز "هتلر" وصولاً الى * ، وتعني propaganda صحاف "صدام" ، وإن كانت ثورة الإتصالات و التكنولوجيا ألبستها ثوباً جديداً .

وبذلك تكون قد قضت أو حذفت كلياً الإنسان من التاريخ و خاصة الطابع الإنساني للتاريخ "أيضاً قوانين الطبيعة من جبهتهم"، هي خاضعة الى إرادة ثابتة ، ومن الضروري معرفة هذه القوانين و إخضاعها ، ضمن هذا المعنى جاء في الكثير من أدبيات الفكر الشمولي مايلي : "نحن نشكل الحياة لشعوبنا و لتشريعنا"²⁰⁵ .

لكن السؤال المطروح هو : كيف نفهم الإعجاب الكبير للجماهير في هذه الخطابات الحتمية ؟

بما أن هذه الجماهير كما رأينا ليس لها سبب بسبب اللامبالاة أي مصلحة خاصة ، فهي فقدت معنى وروح الحقيقة و تترك نفسها للإفتتان بخيالها الوحيد الذي تمتلكه ، الحقيقة دائماً مُعقدة و تخالف الكثير مما نتخيله ،حيث يكون العقل يعيش في اللاحقيقة فإن الإيديولوجيا تأتي لترضي هذا العقل و تكفله ، وهذا ما تسميه بالهذيان الإيديولوجي يمكن مقارنتها بشكل فعلي بالهذيان فهي تشبه في العديد من النقاط أساطير المجتمعات البدائية .

1-2 التنظيم التوتاليتاري :

إن أشكال التنظيم التوتاليتارية هي عكس محتواه الإيديولوجي وشعارات حملته الدعائية وهي تقوم تماماً على فلسفة العدو"أي الإيهام"اليهودية أو الرأسمالية أو التروتسكيين وهذه الأخيرة تساهم في خلق أعداء وهميين في دفع أعضاء المجتمع ،إن التنظيم التوتاليتاري يشكل البنية الداخلية للحركة بعد قولها بالسلطة وفي نفس الوقت الهيئة الخارجية التي تظهر من خلالها للعالم الخارجي ،فالحركة تسعى إلى تنظيم ذاتها على شاكلة جهاز دولة يُقنع الأفراد بإنتمائهم إلى جسم عقلائي ومنظم يضمن لهم السبل الواقعية والإجرائية لتحقيق مصالحهم التي طالما حلموا بها ، ومن جهة ثانية : فإن التنظيم يضيف الشرعية على الحركة و يمنحها نوعاً من الوقار في نظر العالم الخارجي ، تُميز هنا أرنت بين ثلاث إستراتيجيات أساسية : أ- خلق تنظيمات الواجهة ، ب- خلق التشكيلات الموازية ج- التماهي بين الزعيم و التنظيم .

²⁰⁵ Arendt hannah , Qu'est-ce que la politique ?,seuil,paris ,1995,p 66

أ- تنظيمات الواجهة :

إنهم الجماهير التي لم يكن دورها ينحصر في كونها مخزنًا بشريًا من حيث كانت الأحزاب تتخذ لها أنصارًا فقط، بل أنها ظلت قوة سياسية حاسمة في ذاتها وهي تنقسم بالنسبة إلى الحركة التوتاليتارية إلى قسمين : الأول هو جماهير المتعاطفين والثاني هو "المنتسبين" حيث أن الأقلية هي التي تكون ملتزمة بمبادئ الحركة و متشددة للنظال من أجلها في حين أن الأكثرية على درجة من الكسل و الخوف ، لم يكن يخفى على هتلر أن الحركة النازية بلغت من العظمة الجماهيرية التي لم تتحقق لأي حركة سابقة ، وفي نفس الوقت كان يُدرك أن غالبية المتعاطفين والمنتسبين منصهرون في الحركة بدافع الخوف وطلبًا للأمن و السلامة، لذا يُمكننا أن نميز داخل الحركة بين ثلاث فئات من المنتسبين²⁰⁶

1- المنتسب العادي : هو الذي يحتفظ بكل علاقاته بالعالم الخارجي منها العلاقات المهنية و الإجتماعية التي لم تكن قد خضعت كليًا لإنتمائه للحزب .

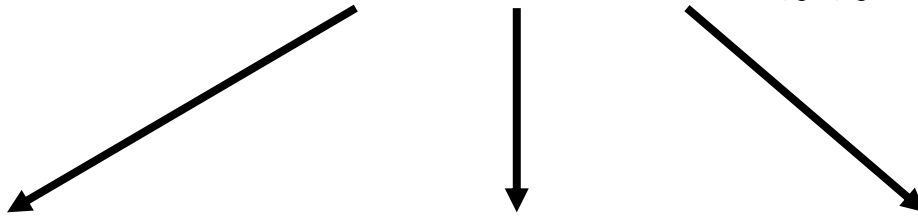
2- العضو المناضل : يتمشى بصورة مطلقة مع الحركة و يفقد الصلة مع العالم الخارجي و الواقعي ، إذ ليس لهذا العضو أية مهنة ولا حياة خاصة يمكن أن تكون مستقلة عن الحركة .

3- المتعاطف : وهو المنتسب بالقوة للحركة ويؤمن بأطروحتها لكنه لا يملك أي ارتباط تنظيمي مباشر معها .

تقوم هذه التشكيلات المتوازية بوظيفة عزل إزاء العالم الخارجي و تحقيق الصدمة في حال التعارض معه ، فالتشكيلات تحيط بعضها ببعض كغشاء حماية ، توجد فئة المناضلين كنواة تحيط بها فئة المنتسبين و تحيط بهما فئة المتعاطفين هذه البنية من شأنها أن تقلص تأثيرات العالم الخارجي على أعضاء الحركة ، تُرسخ في إعتقادهم التقسيم الثنائي للعالم : حيث ينقسم العالم إلى الحركة و ماليس بالحركة و على هذا الأساس يكون من الواجب على المناضلين و المنتسبين تجريم العالم و مقاتله بلا هوادة و لا رحمة أو رثفة .

²⁰⁶حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية، (مص،س) ،ص 111

أعضاء الحركة التوليتارية

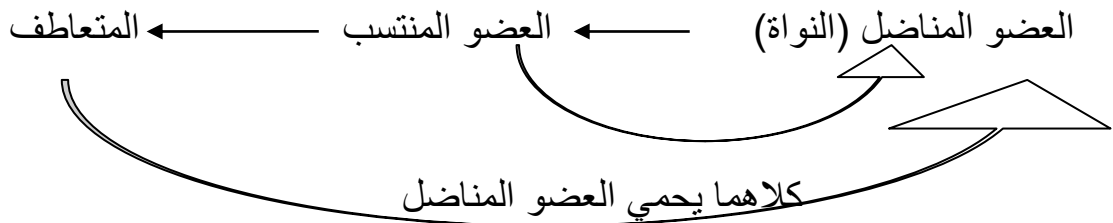


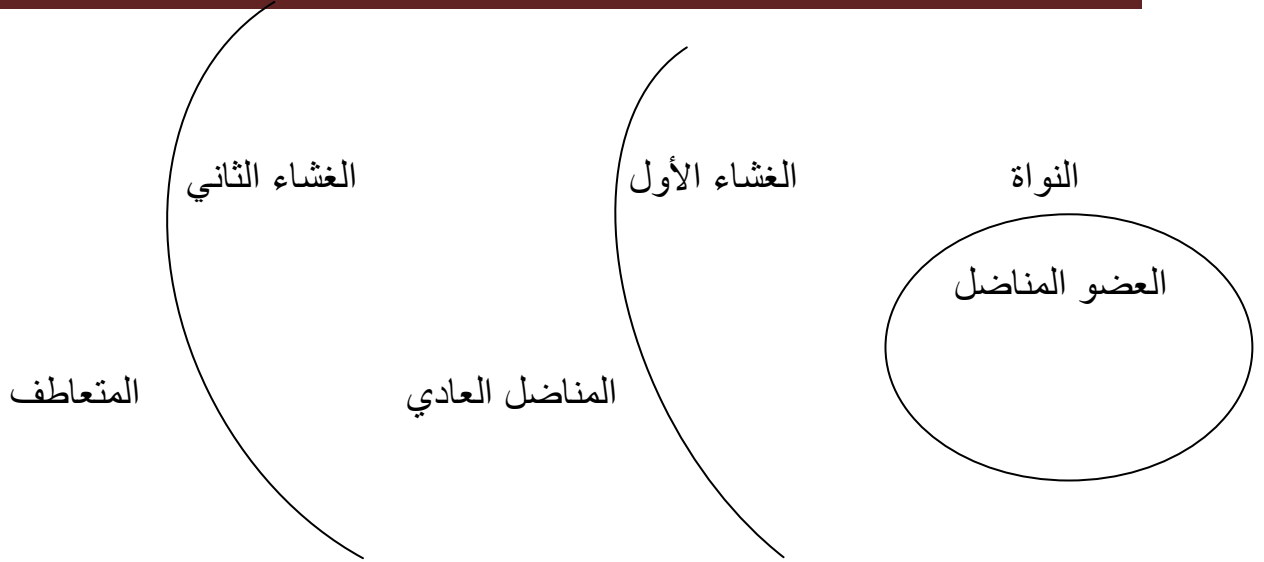
المتعاطف

العضو المناضل

المنتسب العادي

ينتمي للحركة ولكن ليس بشكل ينتهي للحركة بصورة مطلقة ويفقد هو المنتسب بالقوة للحركة كلي، له علاقات مهنية وإجتماعية الصلة مع العالم الخارجي والواقعي ويؤمن بأطروحتها لكنه لا أي له صلة بالعالم الخارجي . فهو لايمتهن أي مهنة خارج الحزب يملك ارتباط مباشر معها . أو الحركة .





تراتبية الحركة تشبه مقطع عرضي لأغشية حبة بصل

من إعداد الطالب.

تراتبية التنظيمات داخل الحزب أو الحركة :

أ- الفرق السرية : ففي البداية

فرق "الصدام" ← وحدات "طلیعة الموت" (وحدات الحرس في المعسكرات) ← فرق الحماية والمراتب المسلحة (S.S) ← وفي آخر المطاف : جهاز الأمن (جهاز المخابرات الإيديولوجي للحزب + جهاز مخابرات مسؤول عن سياسة السكان والمكتب الخاص بمسائل العرق والأعمار .)

إن قاعدة هذه التشكيلات غير ثابتة ، فهي قابلة للتغير و الإستنساخ إلى المآل النهائية وتسمح بإدخال شرائح جديدة و تحديد درجات جديدة في صفوف النضالين ، على ذلك يمكن اختصار تاريخ الحزب النازي كله في التأريخ للتشكيلات الجديدة داخل الحزب ، كانت فصائل الهجوم (S.S) ، التي أنشئت عام 1922 أول التشكيلات النازية التي يجدر بها أن تكون أكثر نضالية من الحزب نفسه وفي عام 1926 أنشئت فرق الحماية و المراتب (S.S) بإعتبارها تشكيلات تضم في صفوفها نخبة فوق الهجوم السالفة ، وبعد ذلك بثلاث سنوات انفصلت فرق الحماية و المراتب عن فرق الهجوم ووضعت تحت قيادة "هملر" هذا الأخير يقوم بعملية التبديل و التغير داخل فرق المخابرات نفسها .

إن التنظيمات راحت تتوالد بصورة متوالية و منتظمة كل واحد منها أكثر نضالية من سابقتها ، أول الأمر كانت فرق "الصدمة" ثم وحدات "طلیعة الموت" (وحدات الحرس في معسكرات الإعتقال) و التي إندمجت فيها بعد لتشكل فرق الحماية و المراتب (S.S) المسلحة و في آخر المطاف جهاز الأمن (جهاز المخابرات الإيديولوجي للحزب النازي) وذراعه المدني (جهاز المخابرات من أجل سياسة السكان) و المكتب الخاص بمسائل العرق والإعمار²⁰⁷ .

تسمح هذه التراتبية المائعة بإستمرار ، بإعادة ترتيب الحركة و المنتسبين لها و الصلاحيات لنفوذها بإستمرار ، فكل فريق جديد يعني إقصاء فريق آخر إلى الخلق ليس لإعتبار التقصير في المهام ، وإنما للحيلولة دون تركيز السلطة زمنياً و سيكولوجياً في يد فئة معينة كما يسمح هذا التبدیل المستمر بخلق تنظيمات أكثر تطرفاً و تزايداً على بعضها البعض في الحدّة و الولاء للحوكة و تنفيذ مبادئها .

وفي الأخير نخلص الى أن الحزب و الفكر الشمولي يريد بناء مجموعات من الشعب في داخلها الجميع مُتساون ، و في خارجها هناك خلاف كبير قي هذه التجمعات أو المجتمعات فالزعيم سيكون له وضع متفرد ، فهو لن يتصرف ضمن سلطة تراتبية نقارنها بقواعد الجيوش أو الدكتاتوريين التقليديين ، الذين يبدون بشكل نسبي مستقرين فالزعيم لن يبقى زعيماً إلا في وضع الجماهير في حالة هيجان أبدي ، و المجتمع لن يبق مجتمعاً إلا إذا إتبع يوماً بعد يوم إرادة الزعيم ، لكن هذا المجتمع بعكس ما تقول البروباغندا هو غير متساو فهو خاضع لتنظيم معين و بشكل قوي من قبل مركز هو "الحزب" ، إلى أو حتى محيط أوطرف هو "المجتمع" ، مع سلسلة من التنظيمات الوسيطة بين الإثنين ، التنظيمات الوسيطة يمكن تسميتها "بمنظمات الواجهة" وهي تلعب دور الوسيط بين التنظيم الشمولي و العالم الخارجي ، إنها تعمل كوسيطه ، و تحمي في الواقع التنظيم الشمولي ضد أي تأثيرات خارجية في الحركتين الشموليتين الشيوعية و النازية ، يمكننا ملاحظة تنظيم أو بنية نوعية "تشبه حبة البصل" ، مع دوائر متتالية أكثر فأكثر سرية ، وهذا يسمح للدائرة الأكثر عمقاً أن

²⁰⁷ حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص،س) ، ص 114-115

تكون بشكل مطلق سرية لأنها محمية كلياً وبعيدة عن الحياة العادية من قبل الأعضاء الذين يُشكلون حلقات متتالية و يفصلون هذه الدوائر عن بعضها ، هذا النوع من التنظيم لا نراه إلا في الجماعات السرية أو بعض الطوائف الدينية ذات التنظيمات الباطنية ضمن هذه التركيبة المعقدة كل من ليس في داخلها يكون مستبعداً ، وكل من ليس بصديق عدو²⁰⁸

ب- التشكيلات المتوازية :

عندما بلغ النازيون السلطة لم يعمدوا مباشرة لحل الإدارات القائمة أو إلغائها بل اعتمدوا خطة تدريجية لإفراغها من محتواها ، وهذا عن طريق إنشاء تشكيلات من المصالح الإدارية الموازية ، حيث أدركوا خطورة إلغاء هذه الإدارات على الحركة ذاتها ، لأن الفراغ الإداري الذي ستسببه من شأنه أن يعمم الإضطراب و الفوضى في التدبير ، يقلل من شأن الحركة إجتماعياً و وظيفياً ، كما أن إستمرار هذه الإدارات في أداء مهامها و لو شكلياً يسمح لأعضاء الحركة بإمتلاك خبرة إدارية و تدبيرية من خلال الإحتكاك و الإنتساب إليها أنشأ النازيون من هذا المنطلق وزارات مثل وزارة الشؤون الخارجية ووزارة الثقافة والرياضة... إلخ ، ولم يكن لهذه الوزارات أية قيمة مهنية تذكر سوى أنها تشكيلات بديلة أو إنتقالية تسمح بتقييم نشاط المؤسسات القديمة في أفق تدميرها حين يستدعي الأمر ذلك²⁰⁹

ج- الزعيم التوتاليتاري :

قامت حنا أرنت بتقديم تعريف متميز وفريد من نوعه ل مفهوم "الزعيم التوتاليتاري" كحالة تاريخية لم يسبق أن أفرزها التاريخ السياسي الأوروبي و الإنساني عامة ، حتى و إن إكتشفنا بعض المواصفات المشتركة بين ستالين وهتلر من جهة وبعض القادة الدكتاتوريين الذين برزوا في نفس الفترة التاريخية في أوروبا مثل الجنرال "فرانكوا" بإسبانيا أو "موسوليني" بإيطاليا أو غيرهم ، فإن الزعيم التوتاليتاري ينفرد بكونه دفع بزعامته إلى أقصى الحدود ليبتلع في ذاته كل بنيات الدولة و الصلاحيات و القوانين و المسؤوليات بحيث يكون الزعيم

²⁰⁸ Arende Hannah ,condition de l'homme moderne,calmann-lévy-paris,1983,p

²⁰⁹ حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ،(مص،س) ،ص 118

في مركز الحركة التوتاليتارية القائد و المحرك الأول الذي يُحرك البنية كلها دون أن يكون مُتحرِّكاً .

ترى حنا أرنت أن المبدأ الرئيس و المنظم لأخلاقيات الحركة التوتاليتارية أن الزعيم هو عاصم الحركة من الإنهيار و ضامن رشدتها و نجاحها ، فالقائد يكون محاطاً بدائرة من المريدين ينشرون من حوله حالة من الأسرار العصبية على النفاذ ، على أن المهارة الأساسية التي يتعيّن على القائد إحترافها بإتقان في نسج الدسائس بمكر وذكاء بين أعضاء نخبته و تبديل أفراد القيادة بإستمرار حتى يدفعهم بلا إنقطاع نحو بذل المزيد من الولاء و الجهد لضمان رضاه و إستحسانه²¹⁰ .

تكمن السمة الثانية للقائد في "التماهي الكلي بالتنظيم " إذ يتبنى كل الأعمال و الإساءات التي يرتكبها أي موظف من قبيل (الإغتيالات و الوشائيات) حتى يظهر و يتبدى لكل موظف أنه إمتداد للزعيم و تجسيداً له على أرضية الواقع ، هذا الشعور الوجداني الغريب يدفع أبسط الموظفين نحو المزيد من الإساءات لأجل تنمية رصيدهم الوهمي و الهستري من عطف القائد²¹¹ .

إن خاصية وسيمة التماهي المطلق بالتنظيم ميزة فارقة للزعيم التوتاليتاري عن القائد المستبد أو الدكتاتوري ، فالمستبد و الزعيم الدكتاتوري يحافظان على مساحة فاصلة بينه وبين مأموريه و لا يتبنى مطلقاً أعمالهم ، حتى نجده يعتمدهم ككباش فداء في التصفية وهذا حينها يكون الحكم موضع إنتقاد أو إستهجان من طرف الشعب أو بعض القوى الداخلية أو الخارجية ، وهذا عكس القائد التوتاليتاري فهو لا يسمح مطلقاً أن يكون موظفوه موضوع لوم أو انتقاد طالما أنهم يعملون تحت رعايته و إمرته و النتيجة الأساسية لهذا التباين المطلق هي ألا تكون لأحد مسؤولية على أفعاله انطلاقاً من ذاته .

إن علاقة الزعيم بأعضاء الحركة لا تكون بنفس الدرجة و لانفس الكيفية ، فأعضاء بطانة الزعيم (المقربون منه) حتى و إن كانوا يُظهرون له الولاء التام فهم مثل باقيه الأفراد

²¹⁰ حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص،س) ، ص 120

²¹¹ المصدر نفسه ، ص 120-121

الأخرين ، إلا أنهم يدركون في قرار أنفسهم مدى فساد قراراته و طيش إرادته وزيف أقواله لكنهم يُكرسون في نفس الوقت مقولة "الزعيم دومًا على حق" ، وهذا راجع إلى مصلحتهم و المراتب التي يحتلونها من مواقع هامة في التنظيم ، كما أن التشكيك في أفكار الزعيم أو معارضة قراراته يعني مباشرة تعريض التنظيم ككل لفوضى المعارضة ويقود حتمًا للإعدام ، في حين أن فئات المتعاطفين و الجماهير و المنتسبين هي التي كانت تثق بالزعيم و تقدس أفكاره و أفعاله ، هي وحدها التي صدقت هتلر حين أقسم بيمينه الشهير "بأن يحترم الشرعية أمام المحكمة العليا في جمهورية "ويمار" لحظة توليه السلطة ، بينما كان المقربين من أعضاء الحركة يدركون أنه يكذب ، لكنهم مجدوا قدراته الخارقة على خداع الجميع²¹² .

يتحول الزعيم التوتاليتاري في تماهيه بالتنظيم ككل إلى قوة خارقة و فريدة غير قابلة للخلافة و التعويض ، كما أن الولاء للقائد هو الولاء للتنظيم ، على عكس الأنظمة الديكتاتورية و الإستبدادية حيث يقوم بوظيفة صورية إزاء وظائف الأجهزة التنظيمية ، كما يُمكن خلافته أو قلب نظامه ، في حين يبلغ الزعيم التوتاليتاري من "الكاريزمية" شأنًا يجعل كل الأتباع لا يتصورون موته أو وجود شخص بشري مماثل له ، وحتى إن تصوروا فإنهم يتصوروا الخراب الذي سيلحقهم من جراء ذلك²¹³ .

²¹² حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ، س) ، ص 133

²¹³ المصدر نفسه ، ص 133

سمات القائد التوليتاري:



التوتاليتارية في السلطة :

لضبط العلاقة بين السلطة والحركات التوتاليتارية لابد من الإجابة على السؤال التالي : هل يقود تولي الحركات التوتاليتارية بناء وتأسيس نموذج الدولة القائمة على استقرار المؤسسات؟

عندما تُنظر حنا أرنت لمفهوم السلطة وعلاقته بالدولة وإستقرارها كجهاز قائم على توازن وتقدم واستقرار المؤسسات التي تنتمي لها .

فهي منذ البداية تُجيب عن السؤال المطروح بالنفي ، وهذا الأخير راجع الى عدّة اعتبارات أهمها :

1- اتجهت الأنظمة التوتاليتارية دوماً الى مقاومة كل استقرار في "العالم الجديد" الذي من شأنه أن يشكل معطيات إختبارية للتحقق من العالم المتوهم الذي تعدّ به الجماهير .

2- من شأن كل استقرار قانوني أو مؤسساتي أن يُحول النظام التوتاليتاري إلى بنية بيروقراطية جامدة تعوق حركة الإستبدال التوتاليتاري .

3- إستسلام الحركات التوتاليتارية لأي استقرار يفقدها طابعها الكلي ، لأن البيروقراطية تقود النظام الى التحقق في الحدود الجغرافية الوطنية في الوقت الذي طمعت و طمحت فيه الحركات التوتاليتارية أن تكون حركة مندفعة بإستمرار نحو العالم ككل ، إن شعار تروتسكي* "الثورة الدائمة" على الرغم من كونه كان يحمل عدّة دلالات ماكراة في نظر ستالين إلا أنه عبر عن مبدأ مقاومة الاستقرار قد يتهدد الحركات البلشفية ، إن امتلاك الحركة التوتاليتارية كل وسائل العنف و السلطة في بلد واحد ليس أمراً ايجابياً يمكنها من بلوغ السيطرة الكلية كهدف أساسي .

ليون تروتسكي اسمه الحقيقي "ليف دافيد وفيتش بروتشتاين" (ولد في 25 أكتوبر 1879-توفي 21أوت 1940) هو ماركسي بارز وهو أحد زعماءها بأوكرانيا الإمبراطورية الروسية من أصل يهودي ، شارك في ثورة أكتوبر في روسيا عام 1917 ، اظافة كما تصدر الصفوف الأول في الحركة الشيوعية العالمية في النصف الأول للقرن الماضي ، وهو مؤسس المذهب التروتسكي الشيوعي بصفته احد فصائل الشيوعية الذي يدعو الى الثورة العالمية الدائمة ، كما كان من المؤسسين الأوائل للجيش الأحمر ، كما كان عضو في المكتب السياسي في الحزب البلشفي ابان حكم لنين ، اشتهر بإسمه المستعار "انتيد -أوتو" كمعلق سياسي ومحلل إجتماعي و ناقد أدبي ، ومن أهم أعماله : جرائم ستالين ، الوضع الحقيقي في روسيا ، الندرية الستالينية في التزييف و الشقاق ، توفي تروتسكي مقتولاً على يد عنصر مخبرات ستالين "رامون ميركادير" في المكسيك في يوم 21أوت 1940*

وعليه : كيف استأصلت الدولة التوتاليتارية كل أسس الدولة التقليدية ؟ وما ملامح الدولة التوتاليتارية؟؟.

1- الدولة التوتاليتارية :

ترى هنا أرنت أن تاريخ الفكر السياسي يبرز الأشخاص اللذين يتولون مقاليد الحكم والسلطة بحث يُحولان كل حركة ثورية مهما كان طموحها الى مجرد حركة لأجل بلوغ السلطة ، وعليه : هل يصدق هذا القانون على الحركة التوتاليتارية في السلطة ؟

وجدت هذه الحركات نفسها مباشرة بعد تولي مقاليد الحكم أمام معضلة ترتيب علاقتها مع القانون ووزنات التشريعات القائمة و تلك الملزمة بوضعها على الصعيد الدولي دخلت ألمانيا في جملة من المعاهدات الدولية منها معاهدة "ميونيخ" ومعاهدة "يالطا" التي وقعتها روسيا الستالينية مع دول الحلفاء ، وعلى الرغم من التنازلات التي قدمتها هذه الدول قصد ادماج الحكومات الجديدة في الجظيرة الدبلوماسية ، إلا أن الدول التوتاليتارية ظلت متمسكة بشعار المؤامرة الدولية التي تحاك ضدها ، كان يبرر لها دوماً التنصل والإنسحاب والغياب من كل الإتفاقيات و القوانين ، ونهج سياسة العدوان و التوسع الخارجي ، سن النازيون على المستوى الداخلي في البداية عددًا هائلًا من القوانين الجديدة كما أنهم حافظوا على المؤسسات التشريعية القائمة و الإدارات الموروثة عن حكومة "ويمار" ، وعليه أدى تعدد هذه القوانين و تداخلها الى حالة من الفوضى التي يستحيل فيها ايجاد قاعدة قانونية واضحة وعملية ، وهي طريقة عبر من خلالها النازيون عن إستحقاقهم بالقوانين و عدم الإيمان بها في روسيا تم اصدار قانون عام 1936 على الرغم من عدم إيمان الثورة الشيوعية بالتشريعات ، عبارة عن إنشاء فضايف من الجمل و العبارات الغامضة ، غير أن ستالين أصدر فيما بعد قرار بإلغاء هذا القانون وإعدام كل اللذين ساهموا في صياغته وإعتبارهم خونة .

أما المعضلة الثانية :التي واجهتها الحركات التوتاليتارية وهي في السلطة تكمن في ترتيب العلاقة بين الدولة و الحزب أي بين السلطة الصورية (سلطة الواجهة) و السلطة الواقعية

(المليشيات و اللجان الحزبية) ، إستثمرت الأنظمة التوتاليتارية هذه الإزدواجية في تقديم صورة مزيفة للخارج باعتبارها بناء دولتياً يقوم على مؤسسات شرعية وبيروقراطية مهل باقي دول العالم ، ومن جهة ثانية زرع المزيد من الإضطرابات والغموض في الداخل لأجل إنجاز مشاريع التصفية و الإبادة .

ومن جملة هذه التعددية الإدارية تُقدم أرنت مثال التقطيع الترابي الذي إعتد في ألمانيا فالتقطيع الذي إعتدته فصائل الهجوم (S.A) ، يختلف عن التقطيع الموروث عن عهد حكومة "ويمار" ، ولا يتطابق مع التقطيع الخاص بفرق الحماية والمراتب (S.S) ، وكل هذه التقطيعات الجغرافية لا تماثل في شيء التقطيع الذي اعتمد من طرف الشبيبة الهتلرية²¹⁴ .

تشير هنا أرنت الى أن الأنظمة التوتاليتارية كانت تنتهج كل ما يضمن لها مقاومة كل تركيز أو انتظام في بنية السلطة ، لم تكن أبداً تقبل تنقيح مركز السلطة من جهاز الى أخر لكن دون أن تعتمد الى حل الأجهزة القديمة أو الإعلان رسمياً عن هذه التعديلات .

بعد إحراق مبنى المجلس الإمبراطوري (رايخشتاغ) كانت "طلائع الهجوم " تمارس كل السلطات التنفيذية ، ولم تكن أجهزة الدولة (وزارة الداخلية و العدل) و حتى الحزب نفسه سوى واجهات ، انتقلت السلطة في ما بعد الى جهاز الحماية و المراتب (S.S) ، ثم بعد ذلك الى جهاز الأمن أو ما يسمى بالشرطة السرية ، إن الأهم من كل هذا "أن أي أحد من أفراد السلطة القديمة أو الجديدة لم يُحرم من حقه في ادعاء تجسيد إرادة القائد"²¹⁵ ، و نفس المنطق نجده يتحكم في الحركة المائعة للسلطة في النظام السوفيياتي ، حيث كلما شاء ستالين أن ينقل السلطة من جهاز الى أخر، ومن خصائصه تصفية الأشخاص القالقيمين على الجهاز السابق وعزم الثضاء على الجهاز نفسه بينما نجد هتلر ينهج أسلوب مغاير لأسلوب ستالين فهو يطبق أسلوب التقليل من الرتب أو إحالة الموظف الى وظيفة مهنية أقل مرتبة دون أن يلجأ الى تصفية الجهاز أو الشخص .

²¹⁴ هنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ، ص) ، ص 152
²¹⁵ المصدر نفسه ، ص 154 ،

إن التعديل المطرد لمراكز القرار والصلاحيات يجعل من العسير ادراك الجهة التي ستوكل لها في النهاية مسؤولية وضع القرار أو محتوى القرار ذاته، ولا يمكن لأي موظف أو مسؤول أن يدرك القرار الذي يكون موضع تداول من طرف الأجهزة العليا، ولا طبيعة الجهاز الأعلى الذي يناط به هذا التداول فربما يناط القرار اليوم بالقسم الخاص في "مفوضية الشعب للشؤون الداخلية"، ثم يحول غدًا لشبكة عملاء الحزب، وقد يوجه في اليوم الموالي إلى اللجان المركزية أو إلى الأقسام الإقليمية²¹⁶

لا تعسف هذه الحركية المائعة المواطن العادي أن يدرك بوثوق في ظل تعدد هذه الأجهزة السلطوية الجديرة بأن توضع في الأعلى من السلطة الأخرى أو من كل السلطات، أو أن يتمثل هرمية الدولة وتراتبية السلطات، لذا يتوجب أن ينمي الحس السادس لكي يدرك في الوقت المناسب الشخص و المؤسسة الواجب الخضوع لهما.

إن حنا أرنت تسلط الضوء على النقطة أساسية كجوهر لترتيب السلطة هي: كلما كانت المؤسسة ظاهرة للعيان و خاضعة لتشريع منظم ومدركة من طرف الجماهير كانت سلطاتها شكلية و فارغة من أي سلطة واقعية سوى أنها ذات وظيفة واجهة، في حين كلما كانت المؤسسة في الظل و المتوارية عن الإدراك الجماهيري تعاضمت سلطتها " فحيث يبدأ السر تبدأ السلطة الفعلية"²¹⁷.

ترى حنا أرنت هناك دوافع مضمرة ومستتيرة تبرر الميوعة التي تطبع بنية السلطة في النظام التوتاليتاري منها:

1- مقاومة كل ارتباط مستقر و واضح بين المصالح و المركز، بمعنى القضاء والإعدام لكل شخصية في أجهزة السلطة في حال ما تبين أن الشخص يراكم "رأس مال رمزي"، لأن من شأن هذه الشخصية أن تزاحم شخصية القائد، فالدولة ستكون جهازًا مضافًا يشوش على القائد الذي يتماهى بالدولة.

²¹⁶ المصدر نفسه، ص 157
²¹⁷ المصدر نفسه، ص 158

2- يُسيطر على زعماء الأنظمة التوتاليتارية خوف شديد من وجود مؤمرات و إنقلابات تحاك ضدهم في السر ، لذا كان من الضروري قلب وتغيير البنيات في كل لحظة حتى لا يستقر أي وضع ولا تتكاثف أية سلطات ، يضمن هذا التبديل الغاء كل فعالية للأجهزة ويكرس تبعيتها لإدارة الزعيم التي تظل هي السلطة الوحيدة الثابتة ، أما في روسيا البلشفية يعرف الكل أن مديرًا لأكبر مجمع صناعي شأن وزير الشؤون الخارجية يمكن أن يُطاح بهما الى أسفل درجة إجتماعية أو سياسية بين عشية وضحاها ، و بيدلان بأي شخصين مجهولين تمامًا ، إضافة الى هذا الإجراء العقابي كان ستالين يعدم كل من كان منصبه يسعه التبرجج بإنتمائه الى الزمرة الحاكمة ، أما فيما يخص أعضاء المكتب السياسي فقد كان يلجأ الى لعبة تخفيض الرتب و الترقيات كلما كانت زمرة على وشك التجدر في موقعها²¹⁸ .

السيطرة الكلية :

إن السيطرة الكلية في نظر حنا أرنت هي شعار للمشروع التوتاليتاري لتطويع العالم والطبيعة البشرية ككل ، على إعتبار أن السيطرة التوتاليتارية كانت نتيجة نحو احتواء العوالم الممكنة القابلة لأن تخضع للتحكم ، قامت السيطرة الكلية على خلفية قناعة مركزية وهي توحيد الكائن البشري وفق نفس القواعد و القوانين ، إستندت هذه السيطرة على دعاية ايديولوجية تقضي بعودة الحياة الإنسانية لقوانين الطبيعة ، حينما سيصير الناس مجرد كائن و احد على درجة عالية من التماثل و الانضباط ، هذه النقطة في رأي أرنت تؤدي الى إصطناع نوع بشري جديد يشبه الأنواع الحيوانية الأخرى في توجيه ادارته نحو الحفاظ على نوعه فقط دون الإهتمام بالغايات الأخلاقية و السياسية²¹⁹ .

تفسر أرنت بلوغ هذه الغاية بضرورة العمل على واجهتين :

الأولى : إعدام النخبة المثقفة و العاملة إعدادًا يجعلها في خدمة المشروع التوتاليتاري أما عن قناعة أو بالإصطناع .

²¹⁸ حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ،س) ،ص 164
²¹⁹ المصدر نفسه ،ص 206

أما الثانية : توفير معسكرات الإعتقال و ممارسة الإرهاب كشكل للتطبيق العلمي والتحقيق الإجرائي للإيديولوجي التوتاليتارية التي تتبناها النخبة .

إن ما كان يجري في معسكرات الإعتقال و الإبادة استهدف عن قصد أو من دونه القضاء على عفوية الكائن البشري ، كما هو شأن كلب "فلوف" الذي أصبح مجرد آلة تتصرف بشكل ميكانيكي ، مصير الناس في المعتقلات هو أن يتحولوا الى كائنات خاضعة وفاقدة لكل احساس أو شعور ، عاجزة عن التقدير الأخلاقي و التفكير بشكل عام ، لا يحق لأحد ، بالنسبة لأولئك الذين هم خارج المعتقلات ، أن يكتب عما يجري في هذه المحميات الجهنمية أو أن ينتابه شعور بالذنب أو الشفقة وهذا يقضي في النهاية الى ظهور نوع جديد من الشر "بشر بدون روح"²²⁰ .

كانت المعسكرات واقعاً معزولاً بطبيعة الحال عن كل واقع حقيقي يتضمن قيمة و جدوى حتى تمنى الموت أصبح مستحيلاً في تلك المعسكرات ، لأن الوجود من أجل الموت بشكل طبيعي و عادي لم يكن مُتاحاً ، لأنه يُباد الجميع بطريقة اما عن طريق الأعمال الشاقة أو الإهمال المعتمد أو الغازات السامة ، ولم يكن في وسع واحد أن يطلب الموت دون أن تقرره السلطة الوحيدة بالأسلوب الذي تراه ملائماً و مناسباً ، يرتبط الطابع العصبي عن التصديق الى حدما بنظرة الجلادين لضحاياهم كعدمي الجدوى ، ولأنفسهم أيضاً والمعتقلات في حد ذاتها ، فهي لم تكن وظيفة انتاجية بالنسبة للإقتصاد الوطني ، فالأعمال الشاقة التي يخضع المعتقلون لها موجهة أساساً لتمويل المعتقدات نفسها ، حتى ابان الحرب العالمية الثانية التي طلبت من النازيين المزيد من اليد العاملة لم تتوقف عمليات الإبادة الجماعية في المعسكرات ، وظلت الجموع القابعة هناك من غير جدوى عملية .

تميز أرنت بين ثلاث أنواع من المعسكرات بما يتلائم مع ثلاث أصناف من أنواع التعذيب الممكنة : المعتقل و المطهر و جهنم²²¹ .

إن المعتقل :

²²⁰المصدر نفسه،ص 211

²²¹حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ،س) ، ص 218

يضم العناصر الغير مرغوب فيهم (اللاجئين والمشردون والعاطلون والمعقون إلخ أي كل شخص يصبح عالية على الآخرين وغير جدوى منه .

أما **المظهر** :

أحسن مثال و صورة له له ، هي معتقدات الإتحاد السوفياتي حيث لازم الإهمال عملاً شاقاً وفوضوياً في طابعه ، في حين تجسيد الجحيم بالمعني الحرفي للكلمة في هذه النماذج من المعسكرات التي أنجزها النازيون فيلقوا منها الكمال في تنظيم مجموع الحياة داخلها تنظيمًا دقيقًا لغاية احداث أعظم أنواع العذاب .

تتشرك هذه الأنواع الثلاثة من التعذيب في نقطة واحدة و هي الجماهير البشرية ، تعامل و كأنها لم تكن موجودة ، وكأنما يحدث لها غير لايهم أحد ، أو كأن ما يحدث لها لا يهم أحد أو كأن موتها قد خُتم عليه للتو أو كأن أرواحًا شريرة راحت تلهو بها متقاذفة ايها بين الحياة و الموت قبل أن يستودها السلام الأبدي .

أثبت الجحيم التوتاليتاري أن القدرة الإنسانية لا تصل فقط حدها الطيب الإيجابي بل تمد الى "الشر المحض" ، وبذلك أمكن للإنسان لأول مرة أن يحقق "القيامة" أي الجحيم على الأرض دون أن تهوي السماء على رؤوس الناس .

سعت الأنظمة التوتاليتارية لتكريس السيطرة الكلية ، إن القدرة الإنسانية تسعى في السيطرة على الطبيعة في كل مستوياتها ، لقد أصبح الإنسان المعاصر منذ القرن التاسع عشر ينكر كل القوى الخارجية عن ذاته ، و بات أيضًا يؤمن بقدرته على إصطناع الفردوس المأمول على الأرض و بإمكاناته الذاتية ، وعليه فإن الأنظمة التوتاليتارية تحقق الشق الثاني من هذا المشروع و هو تحقيق الجحيم أو "القيامة الآن" دون إنتظار قرار إلهي²²² .

ترى حنا أرنت في تحقيق السيطرة الكلية لابد من ثلاث خطوات أساسية في مسار النظام التوتاليتاري .

²²² حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ، س) ، ص219

1- القضاء في الإنسان على شخصه القانوني :

شرعت السلطات في طرح بعض الفئات من الأشخاص خارج الحماية القانونية ، وذلك بتجريدهم من جزائية ، ضمت هذه الفئة في البداية المعتقلين السياسيين ثم أضيف لهم فيما بعد المجرمون ، و بداية من سنة 1983 جيئ بجمهور اليهود هذه الجموع البشرية البريئة في نظرها كانت حقل مثالي للتجريب و اختيار ، إلغاء الشخص القانوني و تدميره إلى النهاية ، كانت سلطات المعتقل حريصة على فصل هذه الفئات من السجناء بعلامات ومواقع متباينة لغاية الحيلولة دون أن يتنامى أي شعور بالتضامن بين المعتقلين ، بيد أن المريع والمضحك في هذا أن المعتقلين أنفسهم ظلوا يتماهون بهذه التفتيات و التقسيمات و كأنها باتت تمثل آخر أصيل متبق من شخصهم القانوني .

2- مسح وإغتيال الشخص الأخلاقي في الإنسان :

قتل كل ما هو أخلاقي في وسط الجماهير ، سواءً الذين كانوا في المعتقلات أو خارج المعتقلات ، بحيث تحول التضامن و الحزن و التذكر (الشعور الأخلاقي في الإنسان) من الأمور الممنوعة ، و بالتالي ينبغي على المرأة التي أعتقل زوجها في روسيا على سبيل المثال أن تباشر على الفور دعوى الطلاق منه بغية حناية روحها و أرواح أبنائها ، بلغت بشاعة قتل الشخص الأخلاقي في الإنسان قمة قدراتها حين ترك النازيون عند احتلال اليونان ، لتلك الأم اليونانية خيار انتقاء واحد من أبنائها لكي يقتل²²³ .

3- القضاء على الإختلافات الفردية :

تم استخدام عدة وسائل في سبيل القضاء على الهوية أي هوية كل شخص ، وكل الطبائع الفردية ، يمكن أن نذكر هنا بعض الأنواع الشائعة فقط : نقل المعتقلين في ظروف مريعة باتجاه المعسكرات ، آلاف من الرجال المكذبون فوق بعضهم البعض في حافلات مخصصة لنقل البهائم ، وحين الوصول الى المعسكرات يظلون أياماً بطولها واقفين وقد اعتراهم الإنهاك من جراء الإرتجاج الدائم للعربات في سيرها عبر الريف ، بعد ذلك حلق

²²³ المصدر نفسه ، ص 229

الرأس و إرتداء ملابس المعسكر المضحكة ، و ثمة أخيراً التعذيبات الصعبة على التصديق أما الغاية من كل هذه المناهج فكانت ذاتها على الدوام : وهي التصرف بالجسد البشري تبعاً للإمكانات اللامتناهية على التألم بحث يؤول ذلك الى تدمير الشخص البشري بصورة لارحمة فيها وهنا تقر أرنت بمفهوم "العتة الجذري" في المسار كله ²²⁴ .

وعليه أثبتت المعتقلات مما لا شك فيه أن الكائنات البشرية يمكن أن تتحول الى نماذج من حيوانات بشرية ، وأن الطبيعة الإنسانية لا تكون بشرية إلا بمقدار ما تتيح للإنسان إمكانية أن يصير شيئاً لا طبيعياً بامتياز يُصبح من السهل جداً تدمير الفرديات بمجرد تدمير الشخصية الأخلاقية والقانونية ، حيث يتحول الفرد الى كائن بدون أي محتوى رمزي أو معنوي سوى أنه مجرد عنصر صوري فاقد للمعنى و الإدارة ، ونتيجة هذا لا يبق من البشر سوى دمي مريعة ذات أوجه بشرية تتصرف جميعها على شاكلة كلب "بافلوف" إذ تتفاعل بطريقة متوقعة تماماً حين تمضي الى موتها ، ففي نظر حنا أرنت هذا هو الإنتصار الحق الذي أحرزه النظام التوتاليتاري ، وعليه يمكن تلخيص السلطة الشمولية في هذا المخطط التلخيصي : في النهاية نستطيع القول أن الرعب الشمولي ينجح في القضاء على كل القرارات الصادرة عن الضمير والوعي ، فهو يقتل بشكل متعاقب للشخصية القانونية الشخصية الأخلاقية ، والشخصية الفردية وعليه يقوم بشطب جذري للشخصية ونهائي للإنسان ²²⁵ .

²²⁴ حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ، س) ، ص 231

²²⁵ Arendt hannah , Qu'est –ce que la politique ? , seuil ,paris, 1995,p85

السلطة الشمولية			
<p>المعسكرات: ظاهرة معسكرات تصبح رمزاً "لا يمكن محيه من تاريخ الإرهاب و الرعب في الأنظمة الشمولية ، ففي المعسكرات كل شيئ ممكناً ، ليس هناك حدود للقمع و الإرهاب .</p>	<p>البوليس: البوليس في الدولة الديكتاتورية لديها الكثير من الإستقلالية من حيث إمتلاكه لمعلومات سرية و تحقيقات خاص به أما البوليس في الدولة الشمولية يخضع بشكل كامل الى الزعيم ويمكن في أي لحظة أن يذهب ضحية هذا الزعيم التشابه بين البوليس السري الإستبدادي و البوليس السري في النظام الشمولي يكمن في ان كلاهما يستغلان مالياً وضع الحزب ويستفدان من حالة الفساد القائمة .</p>	<p>مفهوم العدولموضوعي: الدكتاتورية تقوم بسحق المعارضين و تحاربهم في كل مكان ، الشمولية لديها دائماً "أعداء موضوعين" ويفهم هذا الأخير من إطلاقاً الإيديولوجية، فهي تحدد فئات من البشر تدينهم القوانين الطبيعية و التاريخية موضوعياً مهما فالوا أو فعلوا النظام الشمولي يعامل هؤولاء كأنهم أعداء حتى و لو لم يكن لديهم شيئ ضد النظام ، وبشكل متناقض يعتبرهم مناصرين له بالفطرة .</p>	<p>ذوبان الدولة في الحزب: إن الأحزاب الشمولية تبرهن على تراجع خطير في مراحل التقدم المدني و الحضاري . إن الحزب هو الذي يحكم وليس القانون و القوانين تتغير بشكل دائم حتى أنها تنشر بشكل علني أمام الناس إن الأنظمة الدكتاتورية : تعتمد على الحزب الواحد يستولي على السلطة في الدولة من خلاله يخدم حاجاته على عكس الشمولية تستند على العدمية .</p>

من إعداد الطالب

أيديولوجيا و إرهاب :

إنقطعت الصلة بين الأنظمة التوتاليتارية و العالم المتحضر ، في نظر أرنت نتيجة الجرائم الفظيعة التي إرتكبتها ، لا يمكن أن تعزى المغاللات في الجرائم الى عدوانية صرفة أو وحشية بل الى إنقطاع واع مع "التوافق البشري" الذي اعتبره "شيشرون" Ciceron قاعدة نشوء الشعب ، وهي نفس القاعدة التي أنشأت العالم المتمدن في الأزمنة الحديثة بحكم قانوناً دولياً يظل قائماً حتى أثناء الحروب حجر الزاوية في العلاقات الدولية²²⁶.

يشكل هذا التوافق كل حكم عادل و أساساً للتعاطي مع الواقع ، هنا تكمن السمة الجوهرية التي تطبع في نظر أرنت "الحق التوتاليتاري" الذي يعد الناس بإحلال العدل على أساس التوافق مع قوانين الطبيعة و التاريخ و تجاوز سخافة القوانين الوضعية ، إن كانت القوانين الوضعية من وجهة نظر حنا أرنت تتميز بنوع من الإستقرار على الرغم من التغير الذي يطرأ عليها بالمقارنة مع التغير الذي يطال أحوال البشر و ظروف أفعالهم ، فالديمومة التي تتمتع بها هذه القوانين ، فهي تشكل مصدر الشرعية و تعتبر قاعدة تُسند حياتهم .

غير أن الأنظمة التوتاليتارية تبخس هذه القوانين لإعتبارين :

الأول : هو عدم مواكبتها للحركة المطردة التي تحكم الحركة التوتاليتارية في نموها وتوسعها و ميوعة قيمها و بنية دولتها .

الثاني : هو كون القوانين الوضعية تعتمد في قاعدتها العامة الى مقاومة الإندفاع و العنف الذي يطبع النزوعات الطبيعية²²⁷.

تفهم الحركات التوتاليتارية القانون كقواعد حركة دائمة ، و ليس هناك من قانون سوى قانون الحركة الذي يستمد مرجعيته من الفيزيولوجيا بالنسبة للنازية ، وقوانين التاريخ المادية التاريخية بالنسبة للشيوعية البلشفية .

²²⁶ علي عبود المحمداوي ، الفعل السياسي بوصفه ثورة دراسات في جدل السلطة و العنف عند حنا أرنت ، (مر ، س) ، ص 247

²²⁷ المرجع نفسه ، ص 250

تميز السيطرة الكلية للأنظمة التوتاليتارية عن باقي الأنظمة الإستبدادية التي تشترك جميعها في إيديولوجيا الحزب الواحد وإعتماد الطغيان²²⁸، و إن كانت التوتاليتارية سلسلة هذه الأنظمة و تتويجاً لها بإعتماد تقنية أكثر حداثة و عملية في الكثير من الأحيان ، إلا أن التوتاليتارية تظل ظاهرة فريدة تاريخياً من خلال إعتمادها على نسق من القيم المختلفة جذرياً عن كل الأنظمة الأخرى إن بحث بنية الأنظمة التوتاليتارية بشكل في تقدير أرنت إستكشافاً لأزمة بنيوية في الدول الغربية معاصرة ، لذا نجد أرنت في هذا السياق تطرح سلسلة من التساؤلات بغية اختراق بنية هذه الأنظمة .

آلا يعزي ظهور هذه التوتاليتارية الى الإفلاس الذي أصاب القوى السياسية التقليدية الليبرالية سواءً كانت محافظة - قومية أو اشتراكية أو جمهورية ، ملكية أو تسلطية أوديمقراطية ؟ .

إن اعتبارية السلطة لم تكن بالأمر الغريب في التاريخ السياسي الغربي ، منذ البداية مع الإغريق ، يمكن العودة الى الأنظمة الإستبدادية التي عدها و أحصاها أفلاطون في مؤلفه "الجمهورية"، وعلى امتداد عشرين قرناً التي تفصل أفلاطون عن كانط ، وعلى رغم التغيرات التي طرأت مفهوم السلطة و أخذها لأشكال الإستبداد المتنوعة نجد أنفسنا نفهم التوتاليتارية على أنها شكل معاصر من الإستبداد .

إن حنا أرنت تعرف الإستبداد من وجهة نظرها على أنه هو احتكار للسلطات من طرف شخص واحد فوق كل القوانين ، أو أن القوانين تشرع هذا الإحتكار و تجعله أمراً سلمياً من الزاوية القانونية ، غير أن التوتاليتارية جمعت بشكل غريب كل المفارقات ، فهي سلطة شرعية و لا تعترف بأي شرعية قانونية أو مؤسسية ، تشرع القوانين ولكنها في نفس الوقت تتحدى القوانين الوضعية لأجل الزعيم بالإنسجام مع قوانين الطبيعة و التاريخ ، لكنها لم يترجم أي قامون من هذه القوانين الكلية الفوقية الى معايير خير أو شر تضبط السلوك الفردي فالقانون المستخلص من النظرية "الداروينية" يدفع بالجنس البشري الى حدود لا متناهية لا يكون فيها الإنسان الحالي النسخة النهائية و المتكاملة ، ولا شك أن النازية قد عمدت من

²²⁸ المرجع نفسه، ص 50

خلال السيطرة الكاملة الى إخضاع الطبيعة البشرية لعدت اختبارات من أجل خلق بشر بلا روح كحلقة جديدة في هذه السلسلة التطورية المفتوحة .

وهذا لا يختلف كثيراً عن القانون الماركسي التاريخي حتى شئنا اعتماد العبارة التي مجد من خلالها أنجلز "ماركس" باعتباره "داروين التاريخ" ²²⁹ .

حيث تدخل حركية الطبيعة في اطار حركية التاريخ الذي يبتلع في جوفيه كل الحركات الفيزيائية و البشرية على حد سواء ، على هذا الأساس فالقانون الطبيعي يُقر و يخول البقاء للأقوى ، يمكن تطبيقه و إسقاطه على الرؤية الماركسية في زعمها بأن الطبقة الأقوى هي الأجدر بالبقاء و السيادة .

إن قبول هذه الأطروحات الإيديولوجية المغلقة على أنها نظريات علمية مضموناً خلال ظروف تاريخية فقد فيها الناس الإحساس بجوى الإستكانة للواقع والأمر كما هي ،إنه نزوع نحو التغير حتى و لو كان بتدمير كل شيء للخروج من مأزق اليأس و القدرية .

إستفادت الحركات التوتاليتارية من هذه الدعاوى العلموية و الإستعدادد السيكولوجي والوجداني للجماهير ، لتشرع في ممارسة تصفيات عنصرية وإبادة جماعية بإسم القوانين الطبيعية و التاريخية ، إن تمت إبادة اليهود فإن ذلك مبرر من طرف النازيين لأهمهم نوع بشري منحط و من حق النوع الأري أن يسود وفق ما تمليه حاجاته ،وإن تعرضت الطبقات البرجوزية الصغرى والفلاحين (الكولاغ) للإبادة فمن منطلق البروليتارية البلشفية من واجبها أن تزيح كل العوائق الموضوعية في سبيل تحقيق المجتمع الكامل .

شكل الإرهاب الأداة الإجرائية و الإنجازية لتطابق القوانين و الواقع في سبيل أن تنتصر هذه القوانين الكلية على العوارض و الإختلافات البشرية ، وعليه نفهم : أن المفاهيم التي صبقت وقتها خصوصاً : " العدو الموضوعي " ، كانت تشير في الأذهان أن أفراد أو الجماعات يمثلون فعلاً عوائق تحول دون التقدم الطبيعي أو التاريخي ، شملت هذه النهضة الأعراف الدنية (اليهود) و الطبقات الإجتماعية المتحضر (البرجوازية) والفئات الفاقدة لاي

²²⁹ حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ،س) ،ص 249

جدوى "الأفراد الغير جذرين بالحياة" ، و إن كانت كل هذه الفئات من البشر بريئة ذاتياً من أي جرم ارتكب ، إلا أنها كانت تتمثل بفعل الدعاية و التلقين الإيديولوجيين أن من واجبها الإمتثال للأحكام و قبولها إبتغاء لرضا الحركة والقائد ، في ظل وضع فقد فيه الأفراد كل مقومات هوياتهم الذاتية و الإجتماعية ، ولم يتبق لهم سوى دينامكية الحركة التوتاليتارية لينضموا تحت ولاءها الساحق ، كان كل الضحايا يتقبلون أحكاماً بالإعدام دون أن يدافعوا على براءتهم وأحياناً يقدمون إقرارات مغلوطة ضد أنفسهم لأنهم أصبحوا يؤمنون بأن حياتهم لا تعني شيئاً في سبيل تعاليم الحركة التي بلغت في عيونهم مرحلة النبوة المقدسة .

لقد قاد الإرهاب الكلي الذي قامت على أساس الإيديولوجيا التوتاليتارية الناس الى مرحلة بات الجميع يقدم نفسه كقربان في سبيل الصالح العام الذي يمثله القائد ، وبموجب تعاليمه تتطابق الحياة البشرية و القوانين الكلية للتاريخ و الطبيعة ، إن الإرهاب في الواقع لم يوجد من أجل الناس أو ضدهم و إنما من يُوفر وتيرة سريعة لحركة إنجاز القوانين الكلية .

تقذف الحركة التوتاليتارية في مواطني الدولة التوتاليتارية مفهوم الضحية و الجلاد «أي يُطلب من كل واحد منهم ، هو أن يكون الضحية أو الجلاد» ، وعليه يمكن للجلاد أن يتحول في أي لحظة لضحية ، حتى أن المشهد كله أصبح عبارة عن لعب مُتقلب لأدوار قدرية عمياء لا يجد في خضمها أي أحد سنداً ضامنصا لحياته ، لكن الغريب أن الناس تقبلوا المصير الجهنمي الذي ألمّ بهم أو كانوا مقبلين عليه دون أدنى مقاومة أو أسى ، وهذا في نظر حنا أرنت يكشف القدرات الهائلة التي تمتعت بها الإيديولوجيات التي بلغت أوج فعلتها الأنظمة التوتاليتارية²³⁰ .

إن التاريخ السياسي ما كان ليكشف جميع المؤهلات المطلقة للإيديولوجيا ، إلا بعد ظهور كل من "ستالين" و "هتلر" في تطويع الطبيعة البشرية و إرجاع الحركة التاريخية الطويلة في مسار بناء الذات الإنسانية و كرامتها و حريتها الى نقطة الصفر ، حتى تتساوى

²³⁰ علي عبود المحمداوي وآخرون، الفعل السياسي بوصفه ثورة "دراسات في جدل السلطة و العنف عند حنا أرنت" ، (مر،س)، ص290

السلوكات الإنسانية و الحيوانية وحيث لاقيمة للفرد و النوع على حساب الأنواع الطبيعية الأخرى²³¹ .

لقد أخذت التوتاليتارية طابع علمي ، فنجدها تؤاخي و تربط بين المقاربات العلمية الطبيعية والتاريخية والنتائج الفلسفية ، من أجل تشكيل فلسفة علمية والواقع أن الإيديولوجيا بغض النظر عن الأحكام القدحية التي كانت تحوم حولها من جهة الماركسية نفسها بدعوى أنها وعي زائف ، يتوجب أن يستبدل بوعي علمي ، ليس هذا الإستبدال في نهاية الأمر إلا إيديولوجيا غارقة في دُغمائية قاتمة ، وإذا كانت الإيديولوجيا تزعم معرفة خفايا التقدم التاريخي برمته وأسرار الماضي ومآهات ومشاكل الحاضر وشكوك المستقبل ، فإنها تهتم بشكل أكبر على إضفاء طابع الإنسجام و التجانس المنطقي الداخلي لفروضها و براهينها و أدلتها ، حتى تشكل خليطاً لا يمكن عصيانه و تهديمه وحتى التشكيك في صدقيتها ، إن "حركة التاريخ" وماتنطوي عليه من محتوى منطقي ، فإن الحركة التاريخية في النهاية يجب أن تتطابق مع الحركة المنطقية للإستنتاج بدءاً من المسلمة ، وحتى حينما يتعلق الأمر بالمنطق الجدلي الذي أضافت إليه الماركسية تعديلات ولو شكلية لا يختلف من حيث المبدأ عن الحركة المنطقية ككل ، فإن المنطق الجدلي خدم الدعوى التوتاليتارية في تجريّمها للواقع و إنفصالها عنه و تهديمه بشكل إرهابي عدمي و حالما تأتي للماركسية سيراً على النهج الهيجلي ، تحويل المنطق من ضبط ضروري للتفكير بإعتباره حركة فكر وواقع في أن ، وجدت الحركات التوتاليتارية مبررات علمية لأجل شرعنة سيطرتها الكلية على العالم ذلك أن الإيديولوجيات التوتاليتارية قامت في باطنها على بديهية أن حركة العالم في كل مستوياته تخضع لفكرة واحدة كلية ضرورية في تفصلاتها المنطقية ، إن هذا الإبتدال المنطقي الذي مارسه الحركات التوتاليتارية مكنها من ابدال الحرية الإنسانية في التفكير والفعل بقدرية المنطق اليبال الذي يفرض خضوع الإنسان لكل الضرورات العنيفة التي تفرضها الحركات التوتاليتارية بإعتبارها ممثلة للقوى الطبيعية و التاريخية²³² .

²³¹ حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ، س) ، ص 257
²³² حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ، س) ، ص 262

ترى هنا أرنت أن إيديولوجيات القرن العشرين لم تكن توتاليتارية في ذاتها من حيث المبدأ ، لكن المقولات التي إستندت عليها كصراع الأعراق وصراع الطبقات من أجل البقاء والسيادة ، وُظفت لغايات سياسية كارثية وعبثية ، والأُن كان بوسعنا استخلاص بعض العناصر التوتاليتارية في الإيديولوجيات السابقة ، فإن ذلك لا يبيح لنا بالقدر الكافي من الجزم بوسم هذه الإيديولوجيات بالتوتاليتارية حقًا .

ومن أهم هذه العناصر في نظر هنا أرنت :

1- إدعاء الإيديولوجيا :

تفسير كل شيء في الواقع والفكر يجعلها تولي وجهها شطر التاريخ دومًا لتفسير الماضي و الحاضر و التنبؤ بالمستقبل على قاعدة فكرية واحدة .

2- الإرتفاع فوق الواقع و تبخيس قيمته :

لا تضع الإيديولوجيا فروضها و نتائجها موضوع إختبار واقعي و حسي ، فهي غالب ما تنظر للواقع القائم كسلسلة من المعطيات العرضية و العبثية ، و بالمقابل تضع واقعًا "متوهمًا" كانت خلف الأمور المحسوسة و المرئية ، تطالبنا بإمتلاك الحس السادس لكشفه و عدم الإنقياد وراء العوراض .

فراحت تقوم بالإعداد الإيديولوجي للمناضلين وتأهيل حدوسهم لتقبل الأسرار الكامنة خلف الواقع ، غير أن الإيديولوجيا عبر كل هذه الإدعاءات تنادي بنفسها عن كل إختبار امبريقي وواقعي²³³ .

تعتمد الإيديولوجيا على تماسك عقلي و حاجي من خلال الإنطلاق من مسلمات و مصادرات مرتبطة بواقعة ميدانية أو امبريقية واحدة لتدميجها في سلسلة من الإستنتاجات المتراسة التي تنتهي الى معاكسة الواقع في حد ذاته و افراغه من معقوليته لصالح واقع

²³³ Hannah Arendt, le système totalitaire, Op.cit ,P267.

"متوهم" ، إن المحاججة الإيديولوجية التوتاليتارية بشكل خاص على عنصرين جوهرين يُركبان البناء الإيديولوجي على وجه الإطلاق أولهما :

التحرر حيال الواقع و الإختبار لأن حركة الفكر النظري من صنف الفكر الإيديولوجي تتولد من نفسها و ليس من خارجها أما .

الثاني :

إعتماد عنصر واقعي يتم عزله عن باقي العناصر التجريبية ليُقحم في سيرورات إستدلالية خالصة ، حتى أن الإختبارات الواقعية تصبح فاقدة للقيمة ، وعاجزة عن معاكسة الفكر الإيديولوجي ، لذا تختزل أرنت و تقدم لنا بعضاً من الأفكار الإيديولوجية المحاكاة بشكل إستدلالي عصي على الإختبار ، إذا كان العرق الجرمانى أرقى الأجناس و أحقها في السيادة وحياسة فضائل الحياة كما تقررها قوانين الإصطفاء الطبيعي ، و لما كان اليهود يُحكون المؤمرات تلوى الأخرى تبعاً لبروتوكولاتهم الصهيونية عبر الإستحواذ على الخيرات الإقتصادية و المنافع التجارية و إعتماد الدسائس السياسية ، فإن إبادتهم واجب منطقي وطبيعي ، ولم يكن في مقدور الجماهير والرعايا الفاقدة للهوية والغارقة في البؤس أن تعاكس هذا الإستنتاج الذي يشحن طاقاتها الوجدانية لإيجاد شرف الإلتناء العرقي الجديد وأصبح كل تافه و فاقد للجدوى يعتز بأصله و يرسم حدود هويته بإقحام الآخرين في دائرة الأصول المنحطة²³⁴ .

وعليه ترى أرنت أن فكرتي : صفاء العرق الأري و الصراع الطبقي اللتان حكمتا الإيديولوجيا التوتاليتارية النازية والبلشفية ليستا جديدتين بل الجديد هو التوظيف المنطقي الذي إستثمرتا به و لأجله .

ترى حنا أرنت أن كل من هتلر و ستالين أثرا حجة تتمثل في : لا يسعك أن تطرح "أ" دون تطرح (ب) و(ج) و هكذا دواليك ، حتى تأتي على أبجدية الجريمة كلها ، إذ هاهنا تكمن القدرة القسرية التي ينطوي عليها المنطق وهي تتولد من خوفنا أن نناقض ذواتنا .

²³⁴ Ibid ,P266-267.

تسعى الحركة البلشفية لإنجاح جملة تطهير التي تقوم ، ونجاحها متوقف على مقدار جعل ضحاياها يعترفون بجرائم لم يرتكبوها قط ، فقد أعادت أعادت صياغة الحجة على هذا النحو إننا متفقون جميعاً على مسلمة أن التاريخ هو صراع طبقات ودور الحزب يكمن في قيادة الصراع المذكور ، وعليه الحزب من الناحية التاريخية يملك الحق على الدوام « وهذا يتطابق مع مقاله تروتسكي » "لا يمكن أن تكون على حق إلا مع الحزب و من خلاله ، ذلك أن التاريخ لم يُقرّ لنا و سائل أخرى لنكون على حق" ²³⁵ ، وعليه فإن أرنت ترى علاقة منطقية مؤكدة تبين الإنسجام بين الجرائم المرتكبة مع منطق التاريخ نفسه ، لأن كل الجرائم التي ارتكبتها أو سيرتكبها الحزب مبررة في جميع الأحوال لكونه القوة الوحيدة الضامنة لفهم أسرار التاريخ والأجدر على كشف الأعداء الموضوعين الذين يستحقون العقاب ، وعليه تأكد للجميع وأصبح من قبيل "البداهة الدغمائية" إستحالة تقدم حركة التاريخ هذه دون المعاقبة وبالتالي أصبح تحصيل حاصل إقرار الضحايا بالجرائم الوهمية المنسوبة إليهم كخدمة للتاريخ و طاعة لتعاليم القائد و الحزب ، وأما القوة القسرية في الحجة هي إن رفضت التهمة وضعت نفسك في تناقض مع نفسك ، فتنزع بذلك كل معنى عن حياتك ، و على هذا فإن "أ" التي تضعها من شأنها أن تسود كل حياتك من خلال تبعاتها المنطقية "ب" و "ج" .

إن الإستبداد المنطقي الذي تقوم عليه إيديولوجيا الإستبداد التوتاليتاري ، و إن كان لإضفاء التماسك و العلمية على دعاويها و شعاراتها ، يُولد سلب و مصادرة للحرية الفكرية الداخلية وبالتالي ليس من حق أي أحد في التفكير خارج التعاليم الحزبية و أوامر القائد ، فكل تفكير هو تنفيذ و إمتثال للأوامر لا أكثر .

كان فقدان الناس لعلاقاتهم بالواقع و الإنقطاع عن حريتهم الفكرية نتيجة أساسية و هي عدم القدرة على التمييز بين الواقع و التوهم ، أو حتى التمييز بين الحقيقي و المزيف ، وهذه النتيجة في رأي أرنت تعود الى عزل الناس عن بعضهم البعض ، وكلما غرق المجتمع كله في عزلة عدمية ومتعددة الأشكال ، توفرت لها التربة الخصبة التي ينمو فيها الإرهاب ، إذ ليس للناس المعزولين أية سلطة ولا أية قدرة على الفعل والتأثير وعليه يصير من باب السهل إخضاعهم

²³⁵ حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ، س) ، ص 266

وتطويعهم تبعاً لمعتقدات أو فرضيات عسوية على الفهم ، غير أن العزلة في نظر حنا أرنت لم تكن بالشيء الجديد أو حتى بالمفهوم الغريب في التاريخ السياسي ، وإنما هي سمة مشتركة في الأنظمة الإستبدادية التي كست و طبعت وحفرت حقل حقل التاريخ الإنساني بنماذج منها ، إلا أنها لم تكن لتصل الى حد القضاء على كل الصلات الممكنة بين الناس أو سحق إستعداداتهم الطبيعية المتأصلة في فطرتهم ، هنا تظهر وتكمن فرادة و تميز الأنظمة التوتاليتارية التي دفعت حدود العزلة الى أقصى حدود الخيالية²³⁶ .

وعليه نجد حنا أرنت تعرف العزلة بوصفها ذلك الطريق المسدود الذي ينساق اليه الناس حين تكون دائرة حياتهم السياسية قد دمرت ، حينما يسعون سويًا الى تحقيق مشروع مشترك في وسط صطام و شتات على جميع الأصعدة هنا يكون الطريق مسدود ناتج عن العزلة التي خطتها و فرضتها الأنظمة التوتاليتارية²³⁷ .

إن الأنظمة التوتاليتارية في نظرها لا تقف عند حدود تدمير الحياة السياسية أو الحياة العامة يل يُطال تدميرها الحياة الخاصة ، إذ تقضي على كل إنتماء مهما كانت نوعه (إنتماء الى العالم أو الذات) ، وهي أقصى وأقصى أشكال الإقتلاع الجذرية "التفقر" .

و المرء يكون مقتلًا فينظر حنا أرنت هو اللايكون له مكان في العالم .

أوضح معين معترف به من طرف الآخرين يضمن له صلة بالعلم و إنتماء الى نسبه أو مجموعة معينة ، وعلى هذا الأساس يكون الإقتلاع شرطًا أوليًا لإنعدام الجدوى ، والبداية التي هي إرتبطت بشروط معينة تقود في النهاية الى التفقر ، وهذا الأخير يولد لنا وبشكل واضح مفهوم "الإرهاب" .

تميز حنا أرنت بين "التفقر" و "الوحدة" ، فالوحدة هي إنعزال الفرد عن الآخرين دون أن يفقد ارتباطاته معهم ، فالوحدة تكون حالة عابرة ، لتوضح حنا أرنت هذا التميز "الوحدة والتفقر" تستند على شخصية "اببيكتيت"²³⁸، من خلال "محاورة أفلاطون" ذلك العبد المُعتق

²³⁶ علي عبود المحمداوي وآخرون، الفعل السياسي بوصفه ثورة "دراسات في جدل السلطة و العنف عند حنا أرنت" ، (مر،س) ص 273 .

²³⁷ حنا أرنت ، أسس التوتاليتارية ، (مص ،س) ،ص 270

²³⁸المصدر نفسه ،ص 272

والفيلسوف اليوناني الأصل كان أول من ميز بين التفقر والوحدة ،على حد ما يظهره "ايبكتيت" فإن الإنسان المفقر هو من يجد نفسه محاطاً بأناس آخرين يستحيل أن يجري معهم أي إتصال أو أن يكون عرضة لعدائيتهم .

إن "مل" يجعل الناس عرضة للتفقر التوتاليتاري هو أن أشكال الوحدة و الإقتلاع التي كانت فيما مضى تجارب محدودة عرضية ، كالثيوخية و بعض ظروف التهميش الإجتماعي ، فصارت التجربة القاسية التي ينغمس فيها الجماهير بشكل يومي و على الدوام في عصرنا

239

إن المسار المفقر الذي تقحم فيه التوتاليتارية الجماهير يشبه قراراً إنتحارياً بعيداً عن الواقع ، فيصبح المرء في العلم لا يثق بأحد ، و حيث لا يسعه الإطمئنان الى الى أي شيء تمثل ظروف التفقر والإستبداد المنطقي والإيديولوجي أوضاعاً منافية لمفهوم المجتمع وتنطويان على مبدأ قادر على تدمير أي جماعة بشرية .

عند بداية هذا المؤلف كانت النازية تؤول الى الإنهيار ،على عكس البلشفية التي استقوت بنتيجة الإنتصار في الحرب العالمية الثانية ، لكن أرنت تنهي كتابها بعبارات فيها ايمان قوي بتعاليم "القديس أوغسطين" حيث سبق أن بحثت تصور الحب في في فلسفته "من أجل أن يكون بدء خلق الإنسان " وهذا البدء تضمنه كل ولادة جديدة ، إنه في كل إنسان .

فهي تؤكد من خلال مفهوم "العالم" «إن ما يحدث في العالم ، هو أيضاً من صنع الإنسان الذي يحيا في هذا العالم» ، ومن هنا تظهر فكرة الحرية والقدرة على البدء من جديد²⁴⁰ .

²³⁹المصدر نفسه ، ص 275

²⁴⁰ Arendt Hannah , Le concept d'amour chez augustin , traduit par : Astrup-Anne-Sophie , Rivages Poche , Paris ,p9

ففي النهاية نستطيع القول أن الرعب الشمولي ينجح في القضاء على كل القرارات الصادرة عن الضمير و الوعي ، فهو يقتل بشكل متعاقب الشخصية القانونية والشخصية الأخلاقية والشخصية الفردية وعليه يقوم بشطب جذري للشخصية ونهائي للإنسان²⁴¹ .

²⁴¹ Hannah Arendt , Qu'ce que la politique ? , Seuil- Paris, 1995,p140

الفصل الثالث

التحليلات المعاصرة للنظام

التوتالييتاري

المبحث الأول: نقد فكرة التوتالييتارية

المبحث الثاني: استمرار مبادئ النظام

التوتالييتارية

المبحث الأول : نقد فكرة التوتاليتارية الأرنئية .

العنف عند حنا أرنت :

عندما نردد على لسان هيراقليطس قوله : « كل شيء يبرز إلى حيز الوجود عن طريق النزاع و الضرورة »²⁴² فذلك هو الكلام الذي يختصر واقعاً لا مفر منه ضمن من السياق المجتمعي والسياسي ، الذي يضع العنف كوسيلة لا يمكن الاستغناء عنها عند السعي لنيل مطالب و غايات تعتبرها الأطراف المتناحرة ضرورية ، وهنا تكون الغاية و الوسيلة هي المحرك الأساسي لفئة ما كظاهرة تاريخية لم تفارق أي مجتمع كانفعال يمدت من جيل إلى جيل ولكن قبل التطرق إلى مفهوم أرنت للعنف نعرفه : تعود أصول كلمة عنف (violence) إلى الكلمة اللاتينية (violencia) وهذه في جذرها تعني القوة وهي أيضاً بالكلمة ينتهك (violente) والتي توحى بمعنى الهجوم و الإيذاء و التدخل أو الفشل في إبداء الإحترام أما لغةً : عَنَفَ عَلَيْهِ بِالضَّم (عُنْفًا) و عُنْفَ بِهِ يُعْرِفُ الْعَنْفَ مِنَ النَّاحِيَةِ اللَّغْوِيَّةِ كَمَا يَلِي : هُوَ (العُنْفُ) بِالضَّمِ ضِدَّ الرَّفْقِ ، وَ التَّعْنِيفُ هُوَ التَّعْبِيرُ وَ اللَّوْمُ²⁴³ ،أما إصطلاحاً : "العنف هو أي سلوك مُوجه يهدف إلى إيذاء شخص أو العنف خطاب أو فعل مُؤذي أو مُدمر يقوم به فرد أو أشخاص على الآخرين ، لا يرغبون في ذلك و يحاولون تفاديه "، فكل فعل مُرادف للقوة و الشدة و القسوة فكل فعل (يُخالف طبيعة الشيء و يكون مفروضاً عليه من الخارج فهو بمعنى مفاعل عنيفاً)²⁴⁴ ، كما يعني إستخدام الضبط أو القوة إستخداماً غير مشروع أو غير مطابق للقانون من شأنه التأثير "وعرف في العلوم الإجتماعية" على violence «إرادة فرد ما .»²⁴⁵ ، ومن خلال ما سبق يمكن تعريف العنف بأنه سلوك يُؤدي إلى الحاق الضرر من شخص لآخر ،وقد يكون هذا السلوك كلامياً يتضمن أشكالاً بسيطة من الإعتداءات الكلامية أو التهديد ،وقد يكون السلوك فعلياً حركياً كالضرب المبرح والإغتصاب

²⁴² علي عبود المحمداوي و آخرون ، الفعل السياسي بوصفه ثورة دراسات في جدل السلطة و العنف عاد حنا أرنت ، (مر ، س) ، ص 292

²⁴³ الحنفي عيد المنعم ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ، مصر ، س 2000، ص

²⁴⁴ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، (مص ، س) ، ص 112 .

²⁴⁵ زكي بدوي أحمد ، معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية ، مكتبة لبنان ، بيروت ، لبنان ، س 1986، ص 205

(الحرق والقتل... إلخ) وقد يؤدي إلى إحداث ألم جسدي أو نفسي أو إصابة أو معاناة... إلخ ،وعليه فالعنف شيء غير مرغوب فيه ،وهو يحدث الذعر والخوف لما يؤدي إليه من نتائج .

وعليه - ما مفهوم العنف عند حنا أرنت ؟

إن كتاب أرنت "في العنف" الذي كُتب في ظل عالم مُشتت و مُنهك من حربيين عالميتين "لا يملك أحد اليوم جواباً عن السؤال المتعلق بالكيفية التي يُمكننا بها أن ننتزع أنفسنا من العبثية الكلية لمثل هذا الوضع ،وهي تنبه بذلك أن السؤال عن ماهية العنف إنما ينتمي إلى ميدان اللامتوقع ،ثمة ضرورة للتمييز هنا بين أسئلة تنتمي الى حقل الممكن وأخرى إلى ساحة المستحيل و الثالث الى أفق اللامتوقع .

فنحن نعمل الممكن كي نتأقلم مع الواقع و نطلب المستحيل كي نُغير العالم ، لكننا لا نملك أي شيء إزاء اللامتوقع غير الإنبهار به أو الرعب منه .

إن أرنت تؤكد على عنصر اللامتوقع الذي نلتقيه في اللحظة التي تقترب فيها من ميدان العنف* ، ولأن الحرب كانت ماثلة أمامنا على الدوام فإن مُثولها ليس ناتج عن رغبة قتل دفيئة موجودة لدى النوع البشري ، ولا عن غريزة عدوانية لا يمكننا قمعها لذا في رأيها : ما أصل العنف إذ لم يكن مُتأصلاً في الطبيعة البشرية كما يذهب الى ذلك التصور السياسي التقليدي من أرسطو إلى هوبز ؟

كتبت أرنت عن الحب قبل أن تُفكر في السياسة كمجال لإنتاج العنف ،وأعجبت بما أُنتج عن الأول،قبل أن تتطرق إلى ما قبل في الثاني،ففكر أرنت خليط جمع في طياته المتناقضات فهي تأثرت بأفكار هيجل من خلال كل من هيدغر وهوسرل وقرأت توما الإكويني من منظور ياسبرس،واستقتت جلّ إهتماماتها بالسياسة من إعجابها بولدتها "بروزا لوكسمبورغ"**(ROSA LUXEMBURG 1879-1919)، إننا إذن أمام فكر مُركب ، من

ينتمي مفهوم العنف الى عائلة المفاهيم المثيرة للرعب من قبل : الحرب و الموت و الجريمة و الإرهاب و الإغتيال و الإغتصاب و الإحتراق و *الشنق و القمع و الهيمنة و السطو و الطغيان و الظلم و الفقر... إلخ .

بروزا لكسمبورغ : هي مفكرة و مناضلة بولندية من أسرة يهودية عملت بالتجارة ، تبنت الاشتراكية و انتسبت الى الحزب الماركسي البروليتاري منذ أحداثها ، غادرت الى بولندا الروسية سنة 1889 لتتضم الى الثوريين المنفيين الروس بزعامة بليخانوف في زوريخ حيث درست العلوم و نالت شهادة الدكتوراه ،هاجرت الى ألمانيا و تزوجت هاملا ألمانيًا و اكتسبت الجنسية الألمانية لكي تتاح لها فرصة العمل في أكبر

يعرف علاقة وموقف هيدغر بكارل ياسبرس و علاقة أرنت بهما يستقرأ أثر هذا التركيب ، الذي لا يقف عند مرجعياتها و إنما ينتقل إلى مواقفها لقد إنتقدت أرنت المعذبين في الأرض وإنتقدت في طريقها كاتب مُقدمته ومعهما جورج سورل الذي قال : "مشاكل العنف لا تزال شديدة الغموض " ²⁴⁶ بإعتباره أكبر مُنظر للعنف .

لم تهتم أرنت بالعنف إلا من دائرة إهتمامها بالسياسة ، ولم تمتهن السياسة و تُفكر فيها إلا بناءً على ما عاشته من ألم و إقصاء وإبعاد و نفي ، و لم تهتم أرنت بأي نوع من العلم السياسي لأن ماضي القهر الذي عاشته لم يفتح عينها إلا على التوتاليتاريا والكذب و العنف ، وعليه فإن إهتمامها بالعنف أضحى أمرعادي وطبيعي عندما نتبع مسار تكوينها المعرفي والسوسيو سياسي المملوء بكل تلاوين العنف وأغراضه، والعنف كصراع عاشته مرة كيهودية غير مرغوب فيها ومرة أخرى كطالبة تعيش الخصام و الإنتقادات من طرف مُعلميها ، وفي الأخير كمناضلة تحاول بناء أمة تضع حدًا لضياع اليهود في العالم .

لم تكن أرنت الفيلسوف الوحيدة التي نظّرت و فكرت في العنف ، لأن العنف كظاهرة و مفهوم سبقها في طرحه و توضيحه زمرة من كبار الفلاسفة ومناضلي العصر أمثال سارتر و سورل وفانون و لينين ، إلا أن أفكار أرنت حول العنف لم تكن في الحقيقة مُطابق و موازن لنفس قيم وأفكار هؤلاء عن العنف ، فهي تتنكر وتدّين بشدة العنف على غرار بعض المفكرين والمنظرين له أمثال إنجلز وكلاوزفثش يعتبرون العنف ظاهرة إنسانية قديمة قدم بني البشر ، فإن أرنت تُردد على لسان لينين أن العنف ظاهرة معاصرة ، بل ومن أهم الظواهر المعاصرة في القرن العشرين لأنه قرن الحروب و الثورات بالدرجة الأولى ، أما الصفة الثانية التي تحاول أرنت أن تُضيفها على صفة العنف هو أنه سلاح المُستضعفين ، وبتوضيح أرنت لمفهوم العنف فإنها تورد بعض المواقف التي إنتصرت للعنف أو باركته

الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا ، وعندما اندلعت الثورة الروسية 1917 عادت الى وارسو لكي تشارك فيها فقبض عليها و أفرج عنها في العام التالي ، عادت الى برلين حيث كتبت "تراكم رأس المال" سنة 1913 الذي يعتبر مساهمة فكرية ماركسية رئيسية تزعمت مع كارل ليبكنخت الجناح المتطرف من الحزب الاشتراكي الديمقراطي و عارضت الحرب العالمية الأولى ، عارضت نظرية لينين حول كون الحزب الشيوعي أداة البروليتاريا المطلقة لتحقيق دكتاتورية البروليتاريا على أساس أن ذلك الديمقراطية المباشرة و التي اعتبرتها الوسيلة الوحيدة لتحقيق حكم البروليتاريا ، كما عارضت نظرية لينين في حق القوميات في تقرير مصيرها ، أسست مع ليبكنخت جماعة سبارتاكوس و حولتها الى الحزب الشيوعي الألماني و كتبت برنامجها بنفسها ، استنكرت "الإرهاب البلشقي" في روسيا 1918-1919، في مطلع 1919 أي بعد شهرين من إعلان *ليبيكخيت للجمهورية الاشتراكية الألمانية أعتلت معه من قبل جماعة يمنية عسكرية متطرفة وبذلك قضى على ثورتها في المهدي .

²⁴⁶ أرنت حنا ، العنف ، تر : إبراهيم العريس ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط1، س 1992، ص 31

كحل لكل أنواع الصراع الذي يمكن أن يعرفه الإنسان فالإستعمار لن يوصف إلا بالعنف كما هو الحال بالنسبة لسارتري حيث يموت رجل ليعيش بعده الآخر حرًا ، و العنصرية لن تنتهي إلا بالقوة ، ولن تعرف للمساواة طريقًا غير العنف ، و كما أن العنف وسيلة في يد المستضعفين في أمثلة أرنت فإنه أكثر الوسائل نجاعة بين يدي المهيمنين عليهم²⁴⁷ ، يتطلب البحث في إشكالية العنف عند أرنت في مسارين إثنيين هما :

الأول : معنى العنف عندها أو الكيفية التي تُمثل بها أرنت النشاط المسمى عنفًا .

أما الثاني : وهو الفكر السياسي عند أرنت ، لأن العنف كما تقول لا ينفصل عن السياسة فهي ترى: " كل سياسة إنما هي صراع من أجل السلطة ، والعنف إنما هو أقصى درجات السلطة"²⁴⁸ إن الدولة مثل التجمعات السياسية التي سبقتها تاريخيًا تكمن في علاقة هيمنة الإنسان على الإنسان مبنية على وسيلة العنف المشروع .

مقاربة حنا أرنت للعنف مقارنة مُتميزة لأنها طرحت الحقل الدلالي للعنف فهي ترى مفهوم العنف و القدرة AUTORITE أو النفاذ FORCE أو القوة POUVOIR غالبًا ما يتم خلطه مع مفاهيم أخرى مثل السلطة ، إنها مفاهيم يعجز العلم السياسي عن التمييز بينهما بشكل واضح فحتى أكبر المفكرين تقول أرنت على PUISSANCE يستخدم مفاهيم السلطة و النفاذ و القدرة بشكل تعسفي ، رغم أن هذه المفاهيم تشير إلى ظواهر ENTREVES لأن الإستعمال الصحيح لهذه الكلمات ليس مسألة لغوية فقط ، بل لكل مصطلح له دلالاته و أبعاده ، وهنا ترفض "أرنت" أن تمتهن لعبة التعريفات ، لأن الأمر هنا يتعلق بالتصور التاريخي للمفهوم ، وترى هنا الأمر يرجع الى الإهمال اللغوي ، ف وراء هذا الغموض الواضح يترتب إعتقاد محدد ، والمشكل السياسي يكمن أساسًا في مجرد المؤشرات "معرفة من المهيمن و المهيمن عليه" ، و عليه تبقى مثل هذه المفاهيم : السلطة أو النفاذ أو القدرة أو القوة إلخ ، أدوات الهيمنة

²⁴⁷ Weber Max , Le Savant et le politique , 10-18 Edition Librairie Plon 1959 , P 101

²⁴⁸ Arendt Hannah , Du Mensonge a la Violence , Traduit par Guy Durand , Pocket 2007 , P 105 .

التي يستعملها الإنسان من أجل الهيمنة على الإنسان ، إن مايميز العنف عما يشابهه من مفاهيم هو طبيعته PUISSANCE الأداة²⁴⁹ .

إن أرنت تربط السلطة السياسية في المجتمعين المعاصر و الحديث بالعنف ، إلا أنها تكشفه لنا بعد أن إكتشفته هي نفسها في شروط الإنسان المعاصر ، إن المجال العام لم يظهر إلا كنتاج لثقافة القول ، على خلاف المجال الخاص الذي إرتبط ظهوره بحضارة الفعل ، و هذا مايعني أن السياسة و السلطة السياسية بصفة عامة بإعتبارهما أحد تجليات المجال العام* إن لم تقل المجال العام نفسه لم ترتبط بالفعل إلا بالقول أي بالحوار و النقاش ،وعليه إعتبرت أرنت المجال الخاص هو العائلة أو الأسرة على وجه التحديد ظاهرة قياسية²⁵⁰ .

إن المجال العام يتميز عن المجال الخاص يكون فيه حقلاً للحرية و للمساواة بإمتياز لأن السياسة و المدينة في البداية مفهومان خُلقا من مبدأ الضرورة ، فتعايش الناس مع بعضهم تحت راية اللاعنف و ليس العكس ، إنهم يخضعون لقوة الحياة التي تفرض المعاشرة من أجل بقاء الفرد و النوع .

إن تجربة التسلط وُجدت في نظر حنا أرنت في المجال الخاص قبل العام ، لذلك تقول أرنت إن بحث أفلاطون و أرسطو عن التجربة السلطوية في عالم السياسة أضحي أمراً مُتعدراً بل ومستحيلاً ، نظراً لغياب النموذج في هذا المجال تجتمع فيه صفات المتسلط أو المستبد ، هذا ما دفعها للبحث عن نموذج للمستبد داخل الأسرة من خلال العلاقات الأسرية "أي بين أفرادها" فرب الأسرة يحكم كطاغية و له سلطة غير مُحدودة على أفراد أسرته و العبيد الموجودين في منزله²⁵¹ ، إن المجال العمومي "العام" كان لحظة و لادته مجالاً للحرية أكثر من كونه مجالاً للعنف و السلطة و التسلط ، فإنه مجال إحتضن كل أشكال المساواة التي غابت في المجال الخاص حيث أن الأفراد لم يجدوا حريتهم إلا خارج هذا المجال ، لقد كان المجال العام مجالاً للفردانية والدفاع عنها و مجالاً للعقل والتفكير فيه ، لذا نجد أفلاطون لم يطلب على رأس جمهوريته حاكماً ماكراً كما فعل ميكيافلي، ولا حاكماً مُستبداً يحكم بالسيف والجيش

²⁴⁹ حنا أرنت ، في العنف ، (مص ، س) ، ص 38

* المجال العام : عند اليونان يقصد به المدينة و أنذاك أثينا .

²⁵⁰ Arendt Hannah , Les Condition de L'homme Moderne , Pocket 2008 , PP 68 -70 .

²⁵¹ Arendt Hannah , Crise de la culture , Pocket , 2007 , P139 .

، وإنما طلب على قمة جمهوريته ملكًا فيلسوفًا ، يجعل من العقل قائدًا في المجال السياسي ، و يُمارس الإكراه بإسمه إن الخضوع في جمهورية الملك الفيلسوف لا ولن يحتاج إلى وسائل العنف من أجل تحصيله ، لأنه ستجمع بين الملك ومواطنه علاقة يسودها الإحترام و التكامل شبيهة بعلاقة الطبيب بمريضه والسيد بعبده ، فسلطة الملك لا تكمن فيما يملكه من وسائل للإكراه و إنما فيما يمتلكه من أفكار .

تري أرنت أن السياسة يصعب تحديدها أنطولوجيًا لأنها ليست كامنة في ذات الإنسان كما ظن أرسطو ، بل تتجلى في العلاقات بين الناس كما ذكرت سالفًا ، وعليه فالسياسة بحكم أنها نظام من العلاقات ، فإنها ترتقي بإختلاف البشر وتميزهم ، وبالقانون يتساو البشر رغم إختلافهم ، وكل تغيب للإختلاف و التمايز حتمًا إلى تفكير السياسة و إنحدارها ²⁵² .

تري حنا أرنت عند تحليلها للنظم الكليانية، أن العنف يتعارض جوهريًا مع السياسة بل يُقصيها و يغيبها تمامًا لكونه يرتبط بأفعال غير سياسية في عمقها كالتحليل والضبط أو التطويع الإجتماعي و التخدير الإيديولوجي ، فتذهب في كتابها في إلى "إن السلطة و العنف يتعارضان فحين يحكم أحدهما حكمًا مطلقًا يكون الآخر غائبًا و يظهر العنف لما تكون السلطة مهددة ، لكن إن ترك على سجيته سينتهي الأمر بإختفاء السلطة" ²⁵³ ، إن العنف لا يمثل إلا مسلكًا من المسالك التي تلجأ إليها السلطة و هي لما تقوم بذلك تحاول تبريره و الحقيقة لا تحتاج إلى تبرير ، أما العنف فإنه يُوجب في أغلب الأحيان التبرير ، وتقول أرنت في هذا السياق : " لا يمكن للعنف أن ينحدر من نقيضه الذي هو السلطة ، و أن يتعين علينا لكي نفهم العنف على حقيقته أن نتفحص جذوره و طبيعته" ²⁵⁴ ، في هذا السياق تُميز حنا أرنت بين السلطة والإرهاب ، فالسلطة هي قدرة جماعية تتبع من إرادة جماعية على العيش معًا في ظل قوانين مدنية و تظل موجودة طالما بقيت الجماعة وتسقط كلما تفتنت الجماعة و إنحلت إلى طوائف متناحرة ، حين تنهزم القدرة الجماعية على الوجود معًا ، ينتصر العنف و تسقط السلطة ، أما الإرهاب تعرفه أرنت كما يلي : "الإرهاب ليس هو العنف ، إنه بالأحرى شكل

²⁵² Arendt Hannah , Qu'est ce que La Politique , Seuil , Paris , 1995 , P 31 .

²⁵³ حنا أرنت ، في العنف ، (مص س) ، ص 40

²⁵⁴ المصدر نفسه ، ص 51

الحكومة التي تحل في السلطة حين يكون العنف بعد أن دمر كل سلطة قد رفضت التنازل عن مكانتها، إن فعالية الإرهاب ترتبط كلياً بدرجة التفتت الإجتماعي " 255، إن تحليل أرنت لظاهرة العنف يندرج ضمن الأنطولوجيا السياسية التي قامت على نقد الدولة التوتاليتارية بما أنها دولة بوليسية قائمة على الإرهاب ضد مواطنيها (ما قام به ستالين نموذجاً).

تُميز أرنت بين الطغيان القائم على العنف و الدولة التوتاليتارية القائمة على الإرهاب الكلي تقول: إن الفارق الحاسم بين الهيمنة التوتاليتارية القائمة على الإرهاب والطغيان و الدكتاتورية القائمة على العنف، يكمن في أن الأول لا تقف فقط ضد أعدائها، بل كذلك ضد أصدقائها ومناصرها، حيث أنها تكون على رُعب من كل سلطة بما في ذلك سلطة أصدقائها أنفسهم والحال أن ذروة الإرهاب تكون حين تبدأ الدولة البوليسية بالتهام أبنائها فيصبح جلاذ الأمس ضحية اليوم و تكون تلك أيضاً اللحظة التي تختفي فيها السلطة كلياً .

كل انحطاط يُصيب السلطة هو دعوة مفتوحة للعنف، وكل عنف من قبل الحاكم أو من قبل المحكومين قد يؤدي الى إحلال الإرهاب أو الفوضى محل المجتمع المدني .

وتماشياً مع منهج الفينومينولوجي ترى أرنت أن العنف يُعبر في الكثير من الأحيان عن مشاعر لا ترتبط بالضرورة بالسياسة كالخوف من الموت و الفناء و البحث عن الخلود عن طريق إستمرارية الجماعة ، و يظهر العنف المضاد للسلطة عند غياب الحرية ، فالحرية تعني القدرة على الفعل أو القدرة على التأثير، وهنا تقول أرنت : "إن العنف لا يكفي لوصف ظاهرة الثورة، وإنما التغيير هو الوصف الأجدر بها ولايمكننا الحديث عن الثورة إلا حين يحدث التغيير ويكون بمعنى بداية جديدة ، و إلا حين يُستخدم العنف لتكوين شكل مُختلف للحكومة لتأليف كيان سياسي جديد ، و إلا حين يهدف التحرر من الإضطهاد إلى تكوين الحرية" 256 .

تعتبر أرنت أن العنف السياسي يؤثر على مرحلتين : أولاً : يحطم الفضاء الذي يمكن أن يخلق بين مجموعة من البشر المختلفين وعندما يتم تحطيم هذا الفضاء ، تبدأ المرحلة الثانية :

²⁵⁵ المصدر نفسه ، ص 49

²⁵⁶ أرنت حنا ، في الثورة ، تر : عطا عبد الوهاب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، س 2008 ، ص 47

المتمثلة في إقصاء الآخر من هذا الفضاء، إن العنف كمارسة ضد الفلسطينيين، كسر عمود كُو-أووا (KAUWA-AUWA)، فأفشل و حطم إمكانية طلق عالم سياسي في فلسطين .

في رأي أرنت إن التأسيس للدولة الإسرائيلية هو تأسيس فاشل سياسيًا ، لسببين رئيسان :

1- تغاضى و تجاهل الوجود السياسي للفلسطينيين اللذين يتقاسمون معهم الأرض .

يتأسس من خلال مشروع الدولة – الوطنية ، لقد اعتبرت "أرنت" من خلال بحثها الشهير "أصول التوتاليتارية" "أن اليهود تجاهلوا ، دومًا واقع العالم ،وقد تسبب هذا في نقص الوعي سياسي لديهم ، وأصبح مُدمرًا" ²⁵⁷ .

ترى "أرنت" هناك تطابق بين مشروع الدولة الإسرائيلية و المشروع الألماني النازي فهما يتشابهان و يتقطعان في التصور : " أن الشعب لا يمثل تنظيم سياسي ،لكنه عبارة عن شخصيات بيولوجية فوق الإنسانية" ²⁵⁸ (فاليهود ينطلقون من مفهوم شعب الله المختار ، والألمان من مفهوم الجنس الأري) ، كيلاهما ينطلقون من التعالي و هذا الأخير هو الذي يُحرك مسار الإيديولوجيا فالعناصر السياسية لنجاح الدولة غير قائمة ، فأرنت لا تعرف بمايسمى بالدولة الإسرائيلية و إنما نتحدث عن البعث اليهودي في فلسطين .

فهي ترى المشروع اليهودي في فلسطين هو مشروع إنتحاري (فاشل)، ولم يستمر طويلاً في المنطق العربية ، لأن اليهود خلقوا كمًا هائلًا من الكره إتجاههم ، ففي رأيها الحل الوسط أو الحل الأسلم هو بناء دولة فيدرالية لا دولة إستعمارية ، دولة تجمع بين الشعبين العربي و اليهود في رأيها هذا هو الحل السياسي المناسب لليهود في المنطقة التي ظلت تُسميها بفلسطين حتى موتها هذا ما يميز شخصية أرنت الوسطية و المعتدلة ، و الصارمة قي تحديد المفاهيم ، وهذا ما انعكس عليها بالسلب ، وخلق لها العديد من الأعداء سواءً في إنتقادها للجنس اليهودي (كما أشرت سابقًا) بصفة عامة و إنتقادها لتأسيس الدولة الإسرائيلية على الأرض الفلسطينية ودفاعها عن أيشمان بصفة خاصة ، تعاملت أرنت مع كل هذه القضايا بنوع من اللاحب ، هذا

²⁵⁷ Hannah Arendt , l'origine du totalitarisme , op , cit , p 206 .

²⁵⁸ Hannah Arendt , Réexamen du sionisme , op.cit , p124.

ما أدى بالحكم عليها من خلال العديد من اليهود و خاصة صديقها "شولم" و الأب الروحي لها "بن فليد" ب أنها لم تكن تعرف يوماً حباً لإسرائيل .

2- ربطت أرنت مفهوم العنف إنطلاقاً من توظيفها لمفهوم الشر الجذري أو ماتسميه بتفاهة الشر المستوحى من محاكمة "آيشمان" ، فهي ترى بفقدان التفكير يترتب عنه أفضع الكوارث فهي ترى عدم القدرة على التفكير يؤكد القدرة على الشر* « ما أثار في لدى آيشمان ، هي القدرة رهيبية على غياب التفكير »²⁵⁹

إن آيشمان AD لم يفكر : أي لم يفكر فيما بصدده فعله ، حيث يرتبط الفكر هنا بالقدرة على تكوين الوعي وصنع الحكم السليم ، ليس المشكل مع آيشمان أنه كان نازياً و لكن كونه فاقداً لقدرة التمييز (DISTINCTION) ، التمييز بين ما يجب فعله و ما لا يجب فعله ، بين الخير الذي يختفي وراء الشر و الشر الذي يختفي وراء الخير و عليه "أرنت" تريد التأكيد على فكرة "فقدن التمييز" هو في حد ذاته القابلية للأنظمة التوتاليتارية ، إن العنصر المثالي للحكم التوتاليتاري لا يتمثل في النازي المقنع و لا في الشيوعي الملتزم ، ولكنه الإنسان الذي يعتبر الفرق بين الواقع و الخيال و التمييز بين الصحيح و الخطأ لم يعودا موجودين²⁶⁰ .

إن الشخص الفاقد القدرة على التمييز بين الواقع و الخيال ، يُصبح عنصراً مثالياً للأنظمة التوتاليتارية لا يكون بالضرورة شخصاً غيبياً أو لم يبلغ مستوى من التعليم و المعرفة بل بالعكس قد يكون متعلماً لكن حقائقه فارغة فقدت علاقتها بالواقع ، فأرنت ترى آيشمان فاقداً القدرة على التفكير فيما كان بصدده فعله أرنت تقول آيشمان هو شخص عادي : "عادي لأنه لا يمثل أي إستثناء في النظام النازي"²⁶¹ ، آيشمان لم يكن يعرف شخصية هتلر ولا يدرك أهداف النازية و عندما عرض عليه الإنتماء إلى قوات الأمن الخاص (S.S) ، فهو لا يمانع الإنتماء

عادة ما نميز في الشر بين أربعة مستويات أساسية : أ- الشر الطبيعي : كل ما يصدر عن البشر من ردود أفعال طبيعية حاملة للشر المتمثلة في القلق الإنتقام والغضب... إلخ .

ب - الشر الميتافيزيقي : ويتعلق بالوجود عامة (تشكل العالم) من جهة ، وبالموجود (كل الظواهر و الأشياء و الكائنات في العالم) من جهة أخرى ج - الشر الأخلاقي : ويتعلق بالسلوك البشري أي كل الأفعال التي لا تتوافق مع القوانين الأخلاقية (كالخطيئة ، الجريمة... إلخ) .
د - الشر السياسي : ويراد به في نظر حنا أرنت كل أفعال الشر و السلوكات السيئة و الإجرامية التي ترتكب في حق البشر بموجب سلطة سياسية* أو قوة أو عنف سياسي و بعبارة أدق بموجب غياب الفكر أو عوز الفكر .

²⁵⁹ Arendt Hannah , Considération Morales , traduit par Ducassou Marc et Maes , petite bibliotheque , Paris , 1999, P35.

²⁶⁰ Hannah Arendt , Système Totalitaire , op .cit , P224.

²⁶¹ Hannah Arendt , Les Origines du Totalitarisme , Eichmanna a Jérusalem , Gallimard , Parid , 2002, P1284

الى قوات الأمن الخاص (إنظامه كان من أجل الحاجة ، حاجته ليحسن مستوى معيشتة ، ولم تكن له أية نية للدفاع عن أفكار هتلر العنصرية ، ولم تكن له مشاعر معادية للسامية ولم تكن له خلفية إيدولوجية ولا حتى إنتماء حزبي تسمى أرنت آيشمان ب (السفاح الموظف) ، الموظف الإداري الذي تصنع منه آلة الأنظمة سفاحًا يُطبق الأوامر الأكثر دموية بكل برودة تحت شعار "طاعة الواجب" تقول " أرنت " :إن المُشكل مع آيشمان* هو وجود العديد ممن يشبهونه لم يكونوا مصابين لا بالشذوذ ولا بالسامية، كانوا ولا زالوا أشخاصًا عاديين لدرجة رهيبة ومخفية²⁶²، آيشمان نموذج للمواطن الذي لاوعي له ولا ضمير ، نموذج للشخصيات القابلة للإنقياد قال هنا آيشمان في المحاكمة و أمام الجرائم الرهيبة التي قام بها ضد اليهود (جرائم ضد اليهود وجرائم ضد الإنسانية و جرائم إبان النظام النازي) يقول "لقد قمت بدوري مثل أي مواطن"²⁶³

وعليه فالقدرة على التميز هي التي جعلت من آيشمان مجرمًا و ممارسًا للعنف بكل أشكاله

ولد أدولف ايخمان في 19 مارس 1906 و عمل ضابطاً في القوات الألمانية الخاصة الألمانية الخاصة (قوات العاصفة) كأحد الكبار المسؤولين عن إبادة اليهود و حرقهم ،باعتياره رئيساً للبوليس السري المسؤول عن الجيستابو و هو أيضاً المسؤول عن الإعداد اللوجيستكي و التقني لتلك الجرائم ، ينتمي ايخمان الى عائلة مهتمة الى حد ما بالسياسة ، غادر المدرسة دون أن يحصل على أي شهادة تعليمية، وبدأ في تعلم الميكانيك و فشل في المهنة الجديدة أيضاً ، وفي سنة 1932 استدعى مع أبيه لاجتماع الحزب النازي من طرف صديق قديم لعائلته أرنتست كالنتبرور و الذي جنده في أبريل من نفس السنة في القوات الخاصة كعضو ، وتدرج بعد حتى بلغ أعلى سلطة ، ففي ربيع 1933 حيث استولى هتلر على السلطة طلب انخراطه المطلق في القوات الخاصة وفي نوفمبر من نفس السنة عُين في الفريق الإداري لمعسكر بداشو الذي بدأ في استقبال المعتقلين السياسيين منذ ماري 1933 تدرج فيما بعد في الأجهزة الامنية و تكلف بصياغة الحل الثالث القاضي بإبادة اليهود في أفران الغاز و في معسكرات الإعتقال ، التي يصفها معظم الناجين منها بأنها صحراء ممتدة لا تليق لأي نشاط حيواني ناهيك عن النشاط الإنساني ، في سنة 1960 تم إلقاء القبض على ايخمان في بوينوس أيرس من طرف المخابرات الإسرائيلية ليرحل الى القدس حيث قدم هناك للمحاكمة التي بدأت في أبريل من سنة 1961 في أورشليم لا ترى أرنت أن ايخمان يمكن نعتة بالرجل الشرير أو بالأحمق أو الشيطان بل على العكس من ذلك هو رجل عادي جدًا تصرف كما يتصرف أي مواطن لا يمتلك الفكر أو القدرة على القرار ، فهو ضحية من ضحايا النظام التوتاليتاري و رغم ذلك فهو مسؤول عما قام به ، ليس لأنه لا إنساني أو شرير بطبعه و إنما لأن بإمكانه أن يتخذ قرارًا شجاعاً ضد النظام النازي .

²⁶² Ibid , 33.

²⁶³ Ibid , p33 .

أهم الانتقادات التي وجهت لأرنت (أهمها انتقادات إيريك فوجلان) :

إن أرنت لم تكثرث إلى إنتقادات المفكرين اللذين عَصروها ، ولم ترد عليهم وواصلت مشروعها الفلسفي ، بعد الرواج الذي تلقاه كتابه "أسس التوتاليتارية" ، ثم أصدرت كتاب أخرى نال شهرة لا تقل عن الأسس التوتاليتارية هو "مسألة الإنسان المعاصر" تطرح فيه حنا أرنت ضرورة العودة إلى السياسة وأهميتها كمخرج من الدمار التوتاليتاري للإنسان على جميع الأصعدة .

إن "إيريك فوجلان " من أهم المفكرين اللذين قدموا نقدًا للفكر الأرنتي من خلال كتابين ألفهما بعنوان : الدولة المثقفة الراقية L'ETAT AUTORITAIRE وكتاب أخرى بعنوان : الديانة السياسية LES RELIGIONS POLITIQUE ، فهو يرى في التوتاليتارية كنظام يشبه نوع من الديانة السياسية .

إن إيريك فوجلان في إنتقاده لكتاب أسس التوتاليتارية يقول : « إن فساد و إنحلال الحضارة الغربية أفرز سمًا قاتلاً إنتشر عبر جميع أعضاء الإنسانية .²⁶⁴ »

لفهم النظام التوتاليتاري و ما حمله من عدوانية و إرهاب و إقصاء للأخر ، في رأي فوجلان لا يمكن إرجاعه فقط إلى الظروف السياسية (الحزب النازي و الحزب الشيوعي) ، وإنما تحليل الظاهرة يعود الى ما قبل ظهور النظم التوتاليتارية ، في رأيه لا بد من الرجوع إلى التاريخ أي إلى الحضارات السابقة و ما تحمله من تجارب دينية وهذا من أجل إستقراء و تشريح أحداثها منذ ألفية من الزمن ، وهذا بغية الفهم والترجيح السليم للتوتاليتارية ، لأن التوتاليتارية في رأيه ذروة التحول على مدار قرن من الزمن ، هو تحول تاريخي يطرأ على الفكر ، لكن تمظهراته كانت كارثية من إبادة و بؤس الملايين من الناس ، فالتحول الذي كان

²⁶⁴ Pierre Bouretz , Arendet Les Origines Du Totalitarisme , Eichman Jérusalem , Edition Gallimard , 2002,P958 .

على مستوى الوضع الأمني بالمقارنة بالحقبة التي كانت سائدة قبلها ، هو التحول صادم للفكر الإنساني ، تحول مجهول الهوية (لا ندرك طبيعة و كيفية هذا التحول .) ²⁶⁵ .

وقعت حنا أرنت تحت الصدمة العاطفية لبشاعة الممارسات التوتاليتارية على اليهود من مطاردة و إغتيال جماعي... إلخ ، في نظر فوجلان من جهة ، كما إستيقظت وعاشت بنفسها معنى الخوف التوتاليتاري و التميز العنصري و الفرار و الهجرة الى فرنسا عام 1933 ، لذا يرى "فوجلان" كل هذه العوامل النفسية أثرت على أرنت في كتابتها ل أسس التوتاليتارية فهي عاشت التشويش و الخلط الفكري الذي هو الصفة البارزة و العامة لذلك العصر ²⁶⁶ .

يُطالب "فوجلان " أرنت في كتابها "أسس التوتاليتارية" بالعودة إلى الموضوعية (وهذا بالتخلص من عاطفتها) التي عهدنها بها في كتابتها الأولى مثل "معادة السامية " الذي أُعتبر أكبر مشروع تحليلي ل مشكلة السامية تميز طابعه العام بالحياد و الموضوعية بالرغم أنه كُتب بقلم يهودي ، و الكتاب الثاني "الإمبريالية" هو كتاب يُحدد المصطلحات و المفاهيم ، يشرح بدقة مبادئ الإمبريالية و أسسها و أهدافها التوسعية و العنصرية الطاغية عليها .

إن "فوجلان" يوجه إنتقاد للرؤية الأرننتية ل كتاب "أسس التوتاليتارية " الذي حوى دراسة المجتمع الذي ألغيت فيه الطبقات وتوسعت فيه الدعاية التوتاليتارية، والشرطة التوتاليتارية والمعتقلات... إلخ ، يقول فوجلان : «إن الذي يجمع كل هذه العناصر بل و يتسببها هو التفكك الذي أصيبت به الحضارة ، فأنتج جُموع من الناس محرومة و مقصاة من الأمن الإقتصادي والمكانة الإجتماعية .» ²⁶⁷

فوجلان يعود لرؤية تونبي الذي قدم تفسيرًا يُبين كيفية اندثار الحضارة (العودة الى توينبي).

"فوجلان" ينتقد بشدة أرنت عندما لا تحمل الإنسان المعاصر مسؤولية تلك الأحداث ، و أن ما أصاب ضحايا المعتقلات يُلام عليه الحُكام و السجانين و حدهم على عكس "فوجلان "

²⁶⁵ Ibid , P 958 .

²⁶⁶ Ibid , p 958.

²⁶⁷ Ibid ,p 959

فالإنسان المُعتقل بكل ما يمثله من طبع و عواطف و حرية فكرية و حتى كجسد ، يُعتبر طرفاً في تحمل مسؤولية ما يحدث ، وليسوا كضحايا فقط .

يُرجع " فوجلان " الظاهرة التوتاليتارية إلى سبب رئيس هو: الفراغ الروحي بالإضافة إلى الأسباب الأخرى كالاقتصادية و السياسية و الإيديولوجية ، يقول "فوجلان" عن الفراغ الروحي يُسميه ب المرض الروحي الخاص بالجموع المعاصرة (اللأدرية) L'AGNOSTICISME، لكن أرنت في رأيه لم تشرح بصورة دقيقة و إنما أشارت إليه فقط في قولها : « ما يُميز الجموع البشرية المعاصرة بصورة جذرية عن السابقة هو فقدان الإيمان باليوم الآخر »²⁶⁸.

إن "فوجلان" يربط أي ظاهرة ما سواءً كانت سياسية أو إقتصادية بالحضارة ، ويرى الفكر الإنساني عبارة عن استمرار ولا وجود مقتلع مختلف عن إنسان العصر الحديث أو العصور الوسطى ... إلخ ، في هذه النقطة ينتقدها عندما قالت : « هدف التوتاليتارية ليس في تغيير العالم الخارجي ، ولكن في تغيير طبيعة الإنسان نفسه»²⁶⁹ ، في نظره جوهر التوتاليتارية ما هو إلا صورة من المذهب أو الإتجاه " الحضورى " SECTARISME IMMANENTISTE الذي ظهر في العصور الوسطى يُنادي بفكرة أن الإنسان "يشعر بوجود الله "، لكن هذا الشعور يعجز أن يكون موضوع علم واضح لذا بدلاً من الشعور بالذات الإلاهية الإيمان بها (أي تُستبدل فكرة الشعور بالله نحو الإيمان و التصديق بالذات الإلاهية)

ففي رأي فوجلان جوهر التوتاليتارية ما هو إلا صورة للمذهب " الإعتقاد الحضورى " ومن خصائص التوتاليتارية أنها لا تسعى لعلاج أمراض و مشاكل المجتمع و لكنها تدعي بعث الإنسان من جديد بتغيير طبيعته و هذا ما تؤكد عليه أرنت عندما تقول : « الأمر يتعلق بطبيعة الإنسان من حيث هي كذلك . » ، فوجلان يرفض هذه الفكرة و يرى تناقض في طرح أرنت في هذه النقطة لأنه لو كانت الطبيعة تُغير لماذا سميت طبيعة أصلاً ، لأن أي تغيير يحدث

²⁶⁸ Annah Arendt , Le système totalitaire , Op .cit , P 184 .

²⁶⁹ Piree Bouretz , Arendt , Les origines du totalitarisme ..., Op.cit , P810.

في طبيعة الشيء يُؤدي إلى تشويهاها و تدميرها فالتغير في طبيعة الإنسان ما هو إلا صورة تعكس التصدع الفكري للحضارة الغربية (وهذا بالفعل ما شهده الحضارة الغربية أثناء الأنظمة التوتاليتارية عرفت نوع من التحطيم و الإندثار على جميع الأصعدة .).

"فوجلان" يرى أرنت تقع مرة ثانية في التناقض عندما تقول أن تغير طبيعة الإنسان أمر لم يُحسم بعد ظلما لم تعمم التجارب ذلك هذا من جهة و من جهة أخرى تُقر أرنت بقولها: « إن تغير طبيعة الإنسان في إعتقادنا مستحيل لأن معنى ذلك ضياع كل معيار لتحديد أي طبيعة للإنسان»²⁷⁰.

إن "فوجلان" ينتقد أرنت بتناسها للتاريخ ، وتركيزها فقط على التجربة التوتاليتارية ، ففي رأيه أرنت أقصت و مسحت ثلاثة آلاف سنة من تاريخ الإنسانية و أصبح خلق القوانين والتشريعات هي مهمة الإنسان الحاضر أي الإنسان المعاصر لتلك الأحداث فقط ، فأصبح الإنسان هو المشرّع الجديد فوق منصة خالية من كل ماض (من تاريخ و عادات و تقاليد و قيم... إلخ) فهو يقول: « ... أصبح من هنا وصعدًا مهمة خلق القوانين و بناء التاريخ هي مهمة الإنسان وحده المنسلخ من كل ماض ومن كل حضارة...»²⁷¹.

في رأي "فوجلان" هذا التحليل الأرنطي سيؤدي إلى القول بوجود نوع من الكابوس العدمي COUCHEMAR NIHILISTE ، ومع ذلك يُشيد "فوجلان" بكتاب أرنت " أسس التوتاليتارية لأنه يعكس بشكل كلي كل البلبلة و القلق الذي عرفه القرن العشرين ، كما أنه يحمل إشارات وعلامات على تردي النظريات ، التي كان الغرب يعمل بها ، كما إعتبر أن حدس أرنت في هذا الشأن كان عميقًا ، مما يشهد و يبرهن على تمكنها الفلسفي ، و لكن عندما تتماهى في حدسها في إستنتاج بعض القضايا نحو الخلط الفكري الناتج عن تجربتها القاسية و التي كانت أقوى من القدرة الفكرية عندها على مقاومة ذلك .

²⁷⁰ Pierre Bouretz , Arebdt , Op.cit , p867 .

²⁷¹ Ibid , P871.

المبحث الثاني : استمرار مبادئ النظام التوتاليتاري .

علاقة الديمقراطية بالتوتاليتارية :

نجد العديد من الفلاسفة و المفكرين أمثال "كلود روسو" Claude Rousseau ، وكلود لوفر Claude Lefort اللذين نظروا ل مفهوم الديمقراطية في القرن العشرين بالإضافة إلى كلود بولان Claude Polin ، فالديمقراطية في نظرهم ستتولى و تتكفل بتنظيم حياة الناس سياسياً و إجتماعياً و إقتصادياً ، لكن الإختلاف الموجود بين الفلاسفة و المفكرين كان حوله فهمهم لمعنى الديمقراطية من جهة و كيف مُورست أو ستمارس من جهة أخرى ؟ و ما إنعكسات ذلك الفهم على الحياة اليومية للناس ؟ .

-1

فسير كلود روسو :

فسّر "روسو" الديمقراطية بالبعد المادي (التفسير الإقتصادي) من جهة ، وكيف تطورت هذه الديمقراطية إلى المفهوم التوتاليتاري (التحول إلى النظام التوتاليتاري) .

يرى "كلود روسو" أن التوتاليتارية تعني توسيع ملكية الدولة والسلطة من جهة ، وهي بالإجماع نوع من الاستبداد و الطغيان السياسي ، هي نظام ينشأ عندما لا تكون لسلطة الدولة حدود ، وترمي بكل ثقلها على الأفراد ، بغية ضمان الرقابة العامة عليهم ، و حتى يتحقق هذا الأمر يجب أن تهيمن الحكومة على الإقتصاد (تسيطر على عملية الإنتاج و التوزيع) وتعزز هذه السيطرة بالوسائل التكنولوجية و بالقمع البوليسي على الجماهير²⁷² ، يرى "كلود روسو" أن السياسة بعيدة كل البعد عن القمع و الشر بكل أنواعه و إنما يعود إلى العنف الإقتصادي فهو يقول : « ليست السياسة تتصف بالعنف و لكن الإقتصاد »²⁷³

إن النظام اللبيرالي هو النظام الذي يؤمن بتحقيق الفردانية و الحرية عن طريق الإقتصاد وفي رأيهم هذه المبادئ لا تؤدي ولا تنحرف إلى النظام التوتاليتاري لكن ما يحدث في

²⁷² Polin Claude et Claude Rousseau , Les illusions de l'occident , Edition Albin Michel , Paris ,1981, P 211

²⁷³ Ibide , P 213.

حقيقته هو العكس ، لأن في رأيه الإقتصاد هو الذي يقضي على الحرية والمساواة في النظام تأخذ أبعاد أهمها : المساواة تكون بين المتبادلين في هذه النقطة يقول "مونتسكيو" : "التجارة هي مهنة الرجال المتساوين" لكن في حقيقة هذه المساواة من خلال الممارسة يسعى كل طرف للتميز والتغلب على الآخر ، وأن يربح منه بأقصى درجة (في هذه الحالة تتحقق وتتجسد اللامساواة) وهذا الجو موجود في المنافسة الإقتصادية المشحون بالأنانية و التنافس والغلبة ، تتغذى وتنمو من خلاله التوتاليتارية (و عليه الإقتصاد هو السبب الرئيس و الكاف لنشوء النظام التوتاليتاري) .

أما الوجه الآخر في نظر "كلود روسو" للديمقراطية الغربية تفرض على كل فرد أن يكون مثل الآخر متساو معه فقط ، ولا يتميز عنه ، لكن هذه المساواة تتحقق فقط في مجال واحد هو مجال العمل (ساعات العمل فقط) .

ترى الدولة أن المجال الإقتصاد هو المجال الوحيد للمساواة بين الأفراد ، لكن طبيعة المجال الإقتصادي تفرض فصل الناس عن بعضهم البعض حتى يتواجهوا و يتحقق الربح ، وتتطور المبادلات في هذه النقطة نجد الدولة تفرض المساواة على الناس بالقوة و القهر (و كأن السلطة يُريدها كل إنسان وفي الوقت ذاته يخونها) .

فالديمقراطية تنادي بالمساواة بين الناس في مجال العمل ، هذه الديمقراطية كنظام تُنشأ مجتمع بمواصفات غربية ، مُجتمع مستعبد لبعضه البعض موسوم بالمساواة ، هذه المساواة في حقيقتها مساواة مبتذل غيبية حمقاء لا تعيش و لا تنمو ولا تستمر إلا جو التلقين الإيديولوجي الممارس من النظام التوتاليتاري²⁷⁴ .

فالمساواة هنا تصبح هاجس عند الإنسان ، لأن النظام الإقتصادي الذي ينادي بالمساواة خلق لنا مفاهيم لا علاقة لها بالمساواة كمفهوم الإستلاب (وهو أحد مكونات النظام التوتاليتاري) وكلما تطور الإقتصادي ينشأ عند الفرد شعور بالماهية الإقتصادي و هاته

²⁷⁴ Ibid , P 218 .

الأخيرة تفرز لنا مفهوم اللامساواة ، ليس هذا الأخير كمفهوم و إنما كحقيقة ملموسة على أرضية الواقع .

فاللامساواة تُنشأ حالة من الإستنفار و الفلق في أوساط الناس ، و الدولة هنا تُتخلص الإنسان من كل ريب وشك وخوف تقوم بقمع هذا الشعور (وهنا تظهر الممارسة التوتاليتارية بكل معانها) .

وعليه فالتوتاليتارية المشحونة بالإيديولوجيا لا تسعى لتحقيق عالم أفضل ، بل إلى عالم لا يشك أحد في فسادة²⁷⁵ .

ومن هنا ترسم وتظهر ملامح الحكم التوتاليتاري الذي يتكفل بمهمة تحقيق هذه المساواة بنفسه ، وهاته الأخيرة لن يقدر عليها أحد ، لأن الناس أعداء لبعضهم البعض²⁷⁶ .

لقد فسّر المعاصرون الديمقراطية تفسيراً مادياً ، بإعتباره هو الإطار الطبيعي للعلاقات البشرية المبنية على الأنانية ، وعلى عارض الفكر المعاصر (العقلية المعاصرة) و نبذت فكرة السلطة الفردية ، و إستبدالتها بالسلطة الجماعية كسلطة شرعية ووحيدة .

إن الحياة في نظر " كلود روسو" هي مجرد بحث عن اللذة ، وتتجسد هذه الأخيرة في الحرية الإقتصادية ، كما أن الحرية الإقتصادية ينتج عنها تصور العالم كسوق هذا ما يزرع في نفوس الناس نوع من التخوف من هاته التكتلات الإقتصادية .

إن التصور الإقتصادي يُميز خط العقلية الليبرالية الحديثة الذي يبيلور هدفها كمنظمة هو تسير التبدلات ، هنا يسعى الأفراد من خلالها نحو تكوين وتوسيع ثرواتهم بطريقة لا محدودة (من أجل تحقيق التي يبحثون عنها) ، هنا تفقد الديمقراطية إستهلاكها و خراب معالمها ، لأنها من جهة تدعي إرضاء كل الحاجات المادية لكل الناس ولكن عن طريق إبطال و إلغاء علاقات التبادل ، تقع هنا الديمقراطية في تناقض صريح ، وهذا ما ينتج عنه ضياع الفعالية

²⁷⁵ Ibid , P219 .

²⁷⁶ Claude Polin et Caude Rousseau , Les illusion de l'occident , Op.cit , P 218 .

الإقتصادية ومهما تعددت أشكال و مفاهيم الديمقراطية فإنها في الحقيقة هي توليد و إعادة توليد اللامساواة (بين الناس في جميع الأصعدة سواءً سياسياً و إقتصادياً و إجتماعياً) .

يرى "كلود روسو" أن الإنسان في بحثه الدائم عن المساواة و رغبته في الحصول عليها من خلال الديمقراطية الحديثة ، ما هو في الحقيقة إلا مجرد سراب نسج و حاك بنفسه خيوط التوتاليتارية .

حاول "كلود روسو" تفسير تسلسل و تغلغل الأولوية الإقتصادية في عقل و قلب و وجدان الإنسان و إرادته ، ولتبيان طغيان الإقتصاد على جوانب حياة الإنسان ، إنطلق "روسو" من مجموعة من الإجابات و الفرضيات المبدئية أهمها :

ربط "كلود روسو" ظهور "عفريت الإقتصاد"²⁷⁷ بتراجع الدين أو التدين أو الجانب الروحي في الإنسان ، فضعف الإيمان في قلب و روح الإنسان تولدت على إثره الرغبة المادية و انفلتت من كل عائق و قيد يحدها و يكبحها (فالإنسان هنا جوف فارغ من الإيمان و الأخلاق) و عليه هناك تناسب بين الجانب الإقتصادي و الديني في رأي "كلود روسو" وإذا كانت العصرية تعني تبني الإقتصاد ، و تبني الإقتصاد يعني اللاتدين ، لأن الدين هو ضابط الطاقة السلبية في الإنسان (و الإيمان بالمادة أي بالإقتصاد يُولد لذة جامحة لا حدود لها) .

لكن هذه الفرضية لم تكن كافية في نظر "كلود روسو" ، لأن التفكير المادي الإقتصادي وُجد منذ القدم (أي في فترة ما قبل الديانة) ، لكن سلبياته لا تظاهي و لا توازي سلبيات الإقتصاد الآن .

إن التطور الإقتصادي الحقيقي في رأي "كلود روسو" عُرف في فترة ما بعد المسيحية و كأنه إستعار منه القوة الروحية ، ومن خلال كل هذا يرفض "روسو" التفسير الديني للإقتصاد كما يرفض تصوير التوتاليتارية كما لو أنها من المعادة للدين -Contre-

²⁷⁷ Ibid , P222.

278 religion ، ففي رأيه أن التوتاليتارية تنشأ من تطور بعض الخصائص الكامنة في طبيعة الإقتصاد كإقتصاد وعليه فيما تكمن هذه الخصائص ؟

إن المشكلة الإقتصادية في نظر "روسو" تعود إلى إنعدام وفقر المحدثين ل فلسفة سياسية مُتعلق بالإقتصاد (الموازنة بين السياسة و الإقتصاد) ، فحب المادة في الإنسان passion matérialiste ، أقصى خاصية التفكير في الإنسان و هذا بدوره إنعكس على الإنتاج الفلسفي (تراجع التفكير الفلسفي و الفلاسفة) 279 .

فالديمقراطية بأبعادها السياسية و الإقتصادية و الإجتماعية تربة خصبة لظهور التوتاليتارية وهذا ما أثبتته "كلود روسو" من خلال تحليله للبعد الإقتصادي للديمقراطية ، و الفكرة ذاتها عالجها "كلود لوفر" الذي حلل البعد السياسي للديمقراطية على ضوء التحليل الإجتماعي وعليه نطرح السؤال التالي :- كيف يستمر النظام التوتاليتاري تحت مظلة الديمقراطية في رأي "كلود لوفر" ؟

ف

-2

كرة (الديمقراطية / التوتاليتارية) عند كلود لوفور Claude Lefort :

كلود لوفور من بين أكبر المفكرين و المهتمين بالمفاهيم السياسية (ك الحكم ، السلطة الطغيان ، الإستبداد) ، كما عالج و حلّل الظاهرة التوتاليتارية ، و أقرّ بعد دراسته لها أنها تعود في أصولها و جذورها إلى الفكر الستاليني و البلشوفي ، على غرار أرنت التي نسبت التوتاليتارية للنازية و الإتحاد السوفياتي (ما بين 1936-1953) .

يتميز النظام التوتاليتاري عند "لوفور" بخصيتين رئيستان هما :

1 - التوتاليتارية كنظام يسمح كل الحدود الفاصلة بين الدولة و المجتمع ، فالسلطة تتدخل في كل العلاقات الإجتماعية و هذا بغية التقليل من فعالية الروابط الإجتماعية .

278 Ibid , P 222.

279 Ibid , P 226

2- حاول النظام التوتاليتاري تحويل المجتمع إلى طبقة واحدة ذات بُعد واحد أي هدم الحيز الاجتماعي و إدماجه مع السلطة السياسية ، فهي تسعى في المجتمع إلى تجسيد وتأكيد فكرة وحدته ككل لا يتجزأ ، فلا وجود للحرية مهما كان نوعها خارج إطار الدولة فكل منظمة أو جمعية أو نشاطات حرفية أو مهنية خاضعة و تابعة لمشروع الدولة²⁸⁰ .

إن هدف التوتاليتارية هو خلق مجتمع مُوحد و مُغلق و ذا نسخة واحدة يتكون من أفراد متجانسين ، يجمعهم القاسم المشترك وحدة الإنتماء للهدف نفسه ، لهم نفس الرأي و الإتجاه فلا وجود ل تعدد الآراء المعبرة عن أوجه الديمقراطية وهذا من أجل المحافظة على تماسك أعضاء الجسم الاجتماعي .

حاول "لوفور" وضع مقارنة بين التوتاليتارية و الدكتاتورية ، ففي رأيه لا علاقة للنظام التوتاليتاري بالنظام الدكتاتوري ، فالدكتاتورية لا تهدف إلى هدم أو إستعاب المجتمع وإنما تُسيطر على المجتمع (لكنها لا تقضي على الإختلاف الطبيعي الموجود في المجتمع) ، على عكس التوتاليتارية تطمح إلى طمس المجتمع و القضاء على كل إختلاف بناء و إيجابي في المجتمع .

الدكتاتورية من خصائصها تقبل المنافسة و التعدد و مبدأ المفارقة مثل الدين على عكس التوتاليتارية التي هي إيديولوجيا مغلقة و مغطاة بالطابع الديني الذي يُوحد المجتمع ولا تقبل أية منافسة (تعدد الأديان و الطوائف إلخ) .

من مميزات الحكم الدكتاتوري أنه حكم الدولة ضد المجتمع ، و المجتمع التوتاليتاري مقسم الى طبقتين جهاز الدولة (الحاكم) و المحكومين (المجتمع) ، وهذه نقطة إختلاف و تمايز بين النظامين (التوتاليتاري / الدكتاتوري) .

إن مشروع الحزب التوتاليتاري يتجسد في التماهي بين الدولة و المجتمع في جهاز واحد موحد يصبُ نحو تحقيق مشروع ما قبل "الإشترابية" في الإتحاد السوفياتي و النازية في ألمانيا .

²⁸⁰ Lofrt Claude , L'invention Démocratique , Librairie Arthème Fayard , 1981 , P 98-99.

يؤكد "لوفور" أنه كلما توفرت هذه الخصائص المتمثلة في نظام الشعب الواحد **Peuple-un** ، والتماثل والتجانس بين الحكم و المجتمع في حيز واحد و إنغلاق المجتمع والسلطة، كل هذه الخصائص تولد لنا أرضية خصبة لميلاد النظام التوتاليتاري²⁸¹ .

إن جوهر النظام التوتاليتاري في رأي "لوفور" هو الشخص القائد التوتاليتاري الذي يهدف نحو سيرورة وحدة النظام التوتاليتاري ، فهي دائماً تدعوا إلى وجود جبهة مقابلة لنظامه يُسميها "بالآخر" **L'autre** أو الآخر السيئ **L'autre maléfique** ، فوحده النظام التوتاليتاري يتطلب في المقابل وجود عدو من الخارج (أي بين الشعب الواحد و الآخر السيئ) هنا يقول "لوفور" : "إن بنية الشعب الواحد تتطلب خلق أو إيجاد أعداء من الخارج باستمرار و هذا من أجل خلق حالة من الإستنفار في أوساط الشعب ضد العدو أو الآخر السيئ الذي يجب محاربته دائماً"²⁸² .

إن النظام التوتاليتاري في نظر "لوفور" يتحقق بواسطة الإرهاب و الإبادة و بالتالي يؤكد على إستحالة إستمراره لأنه هش يحمل في طياته التناقض و الفساد و القضاء على شخص الإنسان الفرد ، لأن طموح إرادة الحزب التوتاليتاري تسعى نحو الوحدة المطلق للجسم الإنساني **Corps Social** ، وعليه فهو يبرر كل الممارسات .

يؤسس "لوفور" تصوره للديمقراطية على ضوء فكرة التوتاليتارية إنطلاقاً من تحليله للأنظمة الأوروبية - الشرقية - و الإتحاد السوفياتي .

إن السلطة التوتاليتارية عند "لوفور" تتجسد في سلطة القائد التوتاليتاري ، وعند موت القائد السياسي ، في هذه النقطة (موت الملك) تكون بمثابة أرضية خصبة لتأسيس الديمقراطية فالمكان الشاغر (مكانة الملك الممثل للسلطة المطلقة) يصبح الجميع يتناوبون و يتداولون عليه لفترة محددة تكون عن طريق الإقتراع و الإنتخاب (الإنتخابات) ، فالديمقراطية عنده هي النظام الذي يتميز بتأطير و تعميم مؤسسات الصراع داخل المجتمع .

²⁸¹ Ibid , P 103 .

²⁸² Ibid , P176 .

فالسطة على ضوء ما سبق في رأي "لوفور" هي عبارة عن مجموعة أجهزة ، وضعت مؤقتاً تحت سيطرة من يحصل على أغلبية الأصوات أثناء الإقتراع هنا يقول " دومينيك كولا" Dominique cola في الديمقراطية المختلفة و الخلاقة "السطة تتبع من (مصدرها) الشعب و في الوقت نفسه ليست سلطة أحد "283 ، فالديمقراطية هنا تحمل في طياتها مبدئين رئيسان متناقضان هما : - السطة تتبع من الشعب .

- و الثاني أنها ليست سلطة أحد .

فهي تعيش على ضوء هذا التناقض ، فينظر للأفراد اللذين يمارسون السطة على أنهم أفراد مثل باقي أفراد المجتمع ، ولكن تحت مظلة مفهوم شرعية الحكم (الخاصة بالأفراد اللذين يمثلون السطة .) ، يبدأ مفهوم الخصوصية بالظهور ، فتتوسع و تظهر و تبرز النزعة الفردية المتمثل في مؤسسات الدولة التي يحرص فيها كل فرد على مصلحته الشخصية .

يُعرف "كلود لوفور" الديمقراطية على أنها إنعكاس للإرادة الإنسانية و صيغة إنسانية للمجتمع ، معناه قدرته على التشكل على حسب ما يريد ، في عصر الأنوار وجد المجتمع نفسه أمام تطور علمي و معلوماتي سمحت له بتشكيل نفسه (أي إنشاء نظام خاص به) ، وهذا ما تستغله و تتبناه التوتاليتارية فيما بعد (التغير الذاتي بطريقة لا محدود للمجتمع) "لوفور" يؤكد على الديمقراطية كتصور ينتج عنه معالم ومبادئ و أهداف التوتاليتارية (أي لا يمكن تصور التوتاليتارية إلا بالنظر في الديمقراطية) ، هذا راجع في نظره الى طبيعة مفهوم الديمقراطية ، بأنها نظام يتميز بخصائص وسمات أهمها : التردد و الغموض Indetérmination ، و عدم إكمال مبادئه Son inachèvement ، و هذه الميزات بمثابة تربة خصبة ل نمو ونشأة و تطور النظام التوتاليتاري .

إن "لوفور" يرى : الديمقراطية بأنها (إبداع) ، أي قوة خلاقة قادرة على القضاء على تنين التوتاليتارية ، وهذا يكون من خلال فتح مجالاً أكبر لتعبئة الأفراد ، وتعيين الملابسات

²⁸³ Cola Dominique , «Lefort claude –Sondictionnaire des oeuvres politique » , Presse Universitaire de France , 2001,4ème Ed , P 589 .

المتجددة في إطار الصراع ضد الظلم و الإضطهاد²⁸⁴ ، و عليه "لوفور" يعتبر أشكال المعارضة و الإحتجاج ضد التوتاليتارية هما أشكال الديمقراطية ، لأنهما يُولدان و يخلقان حيزًا من الديمقراطية ضمن النظام التوتاليتاري .

يؤكد "لوفور" أن خطر و شبح التوتاليتارية ينشأ من التجربة الديمقراطية ذاتها ، إن سمة الديمقراطية الحديثة تدّعي التدخل اللامحدود في كل مجالات الحياة الإجتماعية ، وما فعلته التوتاليتارية هو البحث عن نقاط عجز النظام الديمقراطي في تحقيق أهدافها و طموحها .

يتقاطع "لوفور" مع "أرنت" في بعض النقاط التحليلية للنظام التوتاليتاري أهمها :

- 1- نظام ذات صبغة إجتماعية (يُؤسس إنطلاقًا من وحدة الجسم الإجتماعي) .
- 2- كلاهما يُقرّ بأنه شكل غريب لمجتمع مؤسس على رفض أسس المجتمع السياسي .
- 3- رفض الإعتراف بالأخر .

إنطلاقًا من هذه النقاط يعترف "لوفور" بالفضل العظيم لتحليل الأرنتي للمفهوم والتصور التوتاليتاري ، لكنه يُخالفها الرأي في : إدراك عمق آليات الحكم التوتاليتاري ، فقانون الحركة التوتاليتارية تحصره "أرنت" فقط في مجرد تأسيس الإيديولوجيا ، بل في رأيه يتعدى الإيديولوجيا نحو مفهوم الفعالية الرمزية للقانون الوضعي ، وهنا يظهر عمق و إدراك "لوفور" لآليات الحكم التوتاليتاري .

إن النظام التوتاليتاري يعتمد على القانون الوضعي المؤسس في شقيه على ما هو شرعي وما هو غير شرعي أي يبين الفعالية الرمزية للقانون و بين الهوس الإيديولوجي ، هنا تظهر عبقرية التوتاليتارية في إبداع شرعية تُذيب كل الحدود و الفواصل القائمة بين ما هو شرعي وما هو غير شرعي إنطلاقًا من صورية القانون الوضعي عند "لوفور" كحقيقة و فساد النظام التوتاليتاري الذي يبرر الإرهاب و البيروقراطية و العنف و صورية القضاء هنا يستشهد "لوفور" بقانون العقوبات السوفياتي الذي أصدر قائمة طويلة و مفتوحة لتأويل

²⁸⁴ Ibid , P 586.

السلوكات المضرة بالمجتمع تسمح لضباط الشرطة " بآتهام أي إنسان بأي شيء " ولم تستنتج "أرنت" في رأي" لوفور " من قانون الحركة إلا نتيجة واحدة هي تسريع الإرهاب ، لم تنتبه إلى الأجهزة الأخرى التي تضمن دوام النظام المتمثل في فعالية القانون الذي يضمن إختلاف "أعداء الشعب" وفق المواصفات الموضوعية²⁸⁵ .

إن كل من "أرنت" و"لوفور" يؤكدان على ضرورة إعادة التفكير في الوضع السياسي على خلفية التوتاليتارية .

وعليه إذا كانت الإيديولوجيا هي المبدأ المحرك لإخفاء المعقولية وفعالية القانون ، فإن "لوفور" يجعل من القانون الوضعي كأساس رئيس و أداة أولى في الأنظمة التوتاليتارية القادرة على توهم و خلق المغالطات و التجاوزات غير الإجتماعية و غير الأخلاقية على أنها إجتماعية .

إن كل من "إيف كوسي" Yves Cusser ، و"جان بيكو" Jean Pico إستدلا على كل من "لوفور" و "أرنت" في تحذيرهم من التنامي و التطور العشوائي للمجتمعات المعاصرة تحت مضلة الديمقراطية (الخالقة للنظام التوتاليتاري)²⁸⁶ .

4- علاقة الديمقراطية بالتوتاليتارية عند كلود بولان (Claude Polin) :

يعتقد "بولان" أن كل المجتمعات الصناعية تحمل في طياتها خطر التحول إلى التوتاليتارية لأن المجتمع ينشأ عندما يترسخ في أذهانهم فكرة العيش مجتمعين أهم من تواجدهم منفردين فالكل يمكن أن يمارس سلطته الكلية على الفرد (أي الفرد خاضع للكل .) ومن هنا تتولد المشاعر السلبية لدى الأفراد في المجتمعات الصناعية الحديثة فالشعور بالحاجة إلى وجود الآخرين ينتزع من الإنسان كرامته و مروءته و عزة نفسه شيئاً فشيئاً (الفرد يفقد ذاته في إطار الجماعة و المجتمع ككل .) ، فالفرد في المجتمع الصناعي يفقد كل حقوقه و شرعيته إلا في حالة وجود دور يُخوله له المجتمع ، ففي هذه المجتمعات يُنظر

²⁸⁵ Picojean Yves Cusset , Philosophie politique pour notre temps , Ed : Odile Jakab , Paris , 2005 , P 172 .

²⁸⁶ Ibid , P 171-172 .

بنظر سلبية لكل ما هو فردي (ينتزع الفرد من المجموع) ، فهم لا يؤيدون الملكية الفردية لأنها تحرر الفرد من قبضة أمثاله .

إن المجتمعات الصناعية في نظر "بولان" تسعى لأن تجعل حياة الأفراد أكثر إجتماعية فلا حقوق للفرد إلا فيما يراه و يُريده منه الكل المتجسد في المجتمع ، فالجسم الإجتماعي هو الذي يمنح و يعطي للفرد الوجود و الكينونة ، فالمجتمع يُحرك أفعال الفرد و يحدد له الأهداف و هذا وفق ما يتلائم و يطابق موصفات المجتمع التوتاليتاري .

هنا يقول : " إذا أردنا فهم التوتاليتارية ربما يجب فهم المجتمعات الصناعية و الأنظمة الديمقراطية كمنطقتين قابلتين للتحويل إما إلى اللبيرالية أو إلى التوتاليتارية"²⁸⁷

ينتقد "كلود بولان" المجتمع الصناعي في مجموعة من النقاط أهمها :

يُسخر المجتمع ككل لتطوير الحياة المادية لكل الأفراد و هذا عن طريق التنظيم المتمثل في تقسيم النشاطات الإقتصادية (الأعمال و المهام في مجال الإنتاج و الإستهلاك) ، يخلص "بولان" هنا إلى كشف الضبابية عن تناقض خطير تعيشه هذه المجتمعات الصناعية مفاده : أن الأفراد فيه مُطالبون بالعمل و الكد أكثر فأكثر من أجل الآخرين هذا من جهة ، و من جهة أخرى هم مُدعون لحب العمل و الإخلاص و التفاني فيه (و هذا أساسه حب الذات و ما يتولد عنها من أنانية و مصلحة ... إلخ) ، و هذا يتناقض بالأساس مع حب الآخر L'autre أو الغير و هم مطالبون بالإنتاج أكثر من أجل توزيع الخيرات على الآخرين ، هنا يسعى الفرد لأن يُخلص نفسه من حبال و شباك هذا المجتمع و من تبعيته للآخرين و تتحول المعادلة تباعية للآخرين إلى تباعية الآخرين له ، هذا الطموح يولد في نفس كل فرد من الأفراد نوع من الإنتهازية ، أي يسعى الكل لأن ينتزع نفسه من هذه المساواة الوهمية الموجودة في المجتمع المبني على إعتقاد الكل على الكل .

إن المجتمع التوتاليتاري في رأي "بولان" هو مجتمع يُجسد ذاته ممثلاً في مجموع أفراد و هذا المجموع هو أهم وأعلى من كل فرد منعزل ، إن المجتمع يمارس سلطته الكلية على

²⁸⁷Clode Polin , La totalitarisme , Op .cit , P 109 .

هذا الأخير في حرمانه من حقه في أي معارضة و تُهيمن عليه كليًا ، مما يُولد في نفسه روح التبعية و الخضوع الكلي و المطلق للمجتمع²⁸⁸ .

يقترح "بولان" مجموعة من التحليلات و الفرضيات يبيّن من خلالها كيفية تحول المجتمع الصناعي إلى مجتمع يحكمه النظام التوتاليتاري .

أ- إن العامل الرئيس في رأي "بولان" لظهور التوتاليتارية يعود إلى نقطة أساسية وجوهرية وهي :أ- إنتصار الحقد و الكره في قلب كل فرد من أفراد المجتمع الصناعي إزاء الآخرين ، ويكون هذا عن طريق العامل المحفز للتوتاليتارية في ذات كل فرد فالفرد في المجتمع الصناعي يحس ويشعر بإنقياده للعامّة أي للكل ، فالكل يملك أمره (والكل هو الذي يعطي للفرد الحق و الشرعية فغير الكل لا و جود للفرد) ، و حتى إذا أراد أن ينفصل عن المجموع أو يصبح في القمة فعليه بمنافسة الآخرين ، والكل أيضًا لديه نفس الرغبة هنا يتحقق المبدأ الرئيس للنظام التوتاليتاري فكل من يعترض رغبتني فهو عدوي²⁸⁹

ب- لعدوانية التي تنشأ من التوتاليتارية ، تكمن في صفة المطلق الذي يكسو مفهوم العدوانية ، فالرغبات تصبح لا محدودة في نفس الوقت مشروعة ، فكل فرد له الحق في أن يفعل ما يشاء دون وجود ضوابط تكبح الشر و العدوانية و السيطرة ضد الآخر، و اللذين يُريدون الحد من إرادتهم هم بالضرورة أعداء له ، و عليه فالتوتاليتارية ببساطة هي كل الصور الممكنة لعجرفة و غطرسة و إنحطاط الإنسان و خروجه عن إنسانية²⁹⁰

ج- الإضافة إلى وجود علاقة وثيقة و قوية تجمع بين تطور التوتاليتارية و تحول رغبة الإنسان نحو المطلق و اللامحدود و إرضاء رغباته و أهوائه و غرائزه (الأنانية و التسلط والطغيان... إلخ).

²⁸⁸ Ibid , p 116 .

²⁸⁹ Ibid , P 117.

²⁹⁰ Ibid , P118.

يرى "بولان" هناك تزامن وتقاطع وتناسب طردي في المجتمع الصناعي و ظهور النظام التوتاليتارية بالموازاة مع ظهور فلسفة إقتصادية تتمحور في تعريفها للإنسان بأنه "حيوان إقتصادي" ، وعليه هنا يكمن تعريف التوتاليتارية و حصرها في الجانب الإقتصادي على الجوانب الحياتية الأخرى (الأسرة، الدين ، الصداقة ، القراءة و الرياضة ...إلخ)

ليصبح فاعلاً إقتصادياً بإمتيازه ، وهذا يخلق اللاتوازن في المجتمع المدني (فيصبح المجتمع المدني مختل)، ويتولد على إثر كل هذا مُجتمع ذا بعد واحد . Unidimensionnelle .

نفس الأفكار نجدها عند " هربت ماركيز " Herbet Marcuse العالم الإجتماعي الألماني الأمريكي في كتابه " الإنسان ذو البعد الواحد " L'homme Unidimensionnel تكلم "ماركيوز" في هذا الكتاب عن الظاهرة التوتاليتارية في المجتمعات المتقدمة صناعياً بحيث تسعى أجهزتها الإقتصادية و التكنولوجيا للتدخل و التحكم في حياة الإنسان وفي كل النشاطات ، وحتى في أمنيات الإنسان "إن أجهزة الإنتاج في هذا المجتمع تميل إلى التحول نحو التوتاليتارية ، من حيث أنها تحدد الأنشطة و السلوكات التي يتطلبها الوضع الإجتماعي كما تحدد الأمنيات و الحاجات الفردية " ²⁹¹ .

إن الدولة التوتاليتارية الإقتصادية تسعى إلى تحقيق مطامحها و مُتطلباتها السياسية المتمحور في الدفاع عن حدودها و التوسع كمشروع ، كما تسعى إلى تكوين عالم مغلق يعتمد على النشاط الإقتصادي المتميز بالصرامة و الشمولية كما يُحرك الأفراد و يُخضعهم لقواعده و منطقته " الشاذ" ، وبالتالي يُحول الإنسان المتعدد الأبعاد بطبعه ، نحو إنسان إقتصادي جديد ذو بعد واحد منحصر في زاوية (منتج- مستهلك) Producteur- Consommateur .

يرى "ماركيوز" صفة الإغلاق و الإنغلاق على الإنسان المعاصر ذو البعد الواحد في المجتمعات الصناعية نتيجة قهر خارجي وارد و منصب على الأفراد ، فالمجتمع يفرض

²⁹¹ Marcuse Herbert , L'homme Unidimensionnel , Ed : De minuit , Paris , 1968, P21 .

أهدافه و قواعده ، في المقابل الأفراد يفقدون شيئاً فشيئاً الإحساس بالطابع الإلزامي لعالمهم الذي يكبت الإستجابة للمطالب الحيوية ، ويحرر المطالب الثانوية ، فالمجتمع هو الذي يحرر الأهداف عن طريق وسائل الإعلام و الإتصال²⁹² .

إن الحكومات في الدولة الليبرالية تعتمد سياسة إقتصادية ، جوهرها هو الرغبة الملحة في زيادة الإنتاج ، فنظرتها مادية للإنسان، فهي تُسخر حياة الإنسان (الناس) كما تُسخر الآلات (النظرة الألية للإنسان) وتفرض رقابة إقتصادية مشابهة تماماً للرقابة السياسية الموجودة في الأنظمة التوتاليتارية ، كما حلّ التجنيد الإعلامي محل الدعاية السياسية ، كما سعت هذه الدول إلى طمس الشخصية الفردية و هذا بتوحيد الأذواق و المشاعر و العادات و حتى نمط و عادة الإستهلاك وعليه " فالهدف لم يتغير من جوهر التوتاليتارية إلى الديمقراطي المعاصر ، هو دائماً نفس المسعى نحو توحيد المجموع الواحد"²⁹³ .

إن داء التوتاليتارية في نظر المفكرين المعاصرين أمثال : "لوفور" و "بولان" و "كلود روسو" و صولاً إلى "ماركيوز" إكتسح الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة ، لأنها لم تسلم من شوائب التوتاليتارية سواءً أكان بالتركيز الصناعي التكنولوجي أو التركيز السياسي الإجتماعي (فهي لم تكن محصنة ضد التوتاليتارية .) .

لم ينتقد الديمقراطية قبل ظهور التوتاليتارية ، إلى غاية الحرب العالمية الثانية خاصة عندما أقدمت الحكومات الليبرالية على تفجير مدن بسكانها (هيروشيما -نكازاكي) هذه الحادثة التاريخية ترجمت وحشية هذه الحكومات و السياسات الديمقراطية (في الدول الليبرالية) .

أكد فلاسفة مدرسة "فرنكفورت" "أدورنو" و "هوركهايمر" Adorno et Horkheimer على البعد التوتاليتاري للحادثة في ممارسات الديمقراطيين على لسان " ألان دوبنوا" ، بحيث إعتبروا ظهور التوتاليتارية علامة على تطرف العقل و إنحرافه و فساد التفكير الحديث (فالتوتاليتارية تمثل مرحلة لاعقلانية التفكير) ، بحث إنقلب مفهوم

²⁹² Ibid , P 21-22 .

²⁹³ Debenoist Alain , Economisme et Nazisme , Ed : du Labyrinthe , Paris , 1998, P 138.

الحدثة كتفسير الغاية منه تطوير الإنسان في جميع المجالات ، إلى مجرد أداة إخضاع و إستعباد و قهر (فأصبح الإنسان يمثل أزمة الحدثة أو بالأحرى ضحية الحدثة)²⁹⁴ .

لقد تحدث "توكفيل" Tocqueville عن الديمقراطية كنظام في كتابه : "الديمقراطية في أمريكا Démocratie Amérique فهو يقول : « أظن أن أشكال الطغيان التي يمكن أن تهدد المجتمعات الديمقراطية في المستقبل ، لا تشبه في أي حال من الأحوال أشكال الطغيان القديمة ، المعاصرون لا يمكن لهم تصور ذلك بإستدعاء ذكرياتهم، أنا نفسي أبحث عبثاً عن العبارات التي تترجم الفكرة ،الفكرة التي تعمل في صدري ، الإستبداد والطغيان ليست هي الكلمات المناسبة"²⁹⁵ .

حاول "توكفيل" ترجمة نوع من الطغيان و الإكراه خارج إستعمال القوة أي إخراج الإنسان عن إنسانيته و حرمانه منها .

إن آراء "توكفيل" و تحذيراته ، تنبه بعض المفكرين إلى وجود بعض الإرهاصات الأولية لبناء و ظهور الفكر و النظام التوتاليتاري في بعض المجتمعات المعاصرة ، وتتمثل هذه الإرهاصات في :

- 1- تحويل أي فكرة علمية تكنولوجية إلى واقع عملي .
- 2- الإهتمام بالصناعة و التركيز على الألة في المجالات العلمية و الصناعية (إستبدال الإنسان بالألة) بالإضافة إلى إنشاء محركات صناعية .
- 3- إنشاء مخابر وقرى صناعية .
- 4- بالإضافة إلى التروستات* في توحيد العادات و التقاليد و توحيد و توجيه الذهنيات أكثر فأكثر .

²⁹⁴ Ibid , P 133-134 .

²⁹⁵ Detocqueville Alexis , De la démocratie en Amérique , eneg édition , Alger , 1992 , P 415 .

*التروستات : إتحاد و إندماج عدّة مؤسسات في شركة واحدة ، و يتنوع هذا الإتحاد بين التركيز الأفقي و العمودي و المالي .

وعليه "تروكفيل" يرى في هذه المجتمعات قيام شكل من الطغيان ، النتائج عن فوضوية المجتمع الغارق في النزعة الفردية من جهة و الثقافة العشوائية المتذرر نتيجة و سائل الإعلام و غياب القاسم المشترك بين أفراد هذا المجتمع ، يتوافق في رأيه مع الكتابات المعاصرة حول التوتاليتارية ، مع الإتفاق حول سقوط الأنظمة التوتاليتارية ، إلا أن شبح تقمص أساليب التوتاليتارية لا يزال قائماً في الديمقراطية المعاصرة وهذا ما سوف نراه في القانون الدولي الجديد (العولمة) ، وهذا ما حذرت منه "أرنت" وهو استمرار أساليب التوتاليتارية مع غياب الأنظمة المماثلة لها ²⁹⁶ .

يرى "توكفيل" في الديمقراطية الليبرالية يُوجد نوع من التوتاليتارية ، وهذا بالرغم من تبنيها الدفاع عن حقوق الإنسان ، تتضمن دائماً إغفال حقوق البعض أو حتى الاغلبية ، و حتى التعددية في حقيقتها ماهي إلا تعددية الواجهة ، لأنها لا تؤمن "بتعدد القيم" التي هي أساس الديمقراطية ، فالمنادة بحقوق الإنسان بوسائل عقلية دون مراعاة أهداف و غايات و أمال الأفراد المختلفة ، وهنا تقع في فخ الإقصاء و الإستبعاد فكل من لا تلائمه تلك الحقوق يُستبعد وبالتالي فهي لا تقبل المخالفين ، وعليه في رأي "ألان دوبنوا" إستبدلت الإيديولوجيات والجيش التوتاليتارية ب السوق التكنولوجية و الإعلام في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة و هنا يقول : إنه مثلما إستعمل في الماضي مفهوم ضد الفاشية لتبرير الشيوعية و ضد الشيوعية لتبرير النازية فاليوم أيضاً تستعمل التوتاليتارية لتبرير الليبرالية أو خسائر السوق ²⁹⁷

علاقة العولمة بالتوتاليتارية :

عرف إنسان العصر الحديث مجموعة من التحولات على أصعدة متنوعة و بارزة منها الفكرية و الثقافية و العلمية ، شملت و إنعكست على باقي مجالات الحياة (السياسية والإقتصادية و الإجتماعية ...الخ)، وخاصة في الغرب الأروبي الحديث ، فبعد تخطيه لأزمات العصور الوسطى ، وإملاكه لشروط النهضة و ما إنعكس عنها من قوة و تقدم ،

²⁹⁶ Ibid, P 415 .

²⁹⁷ Alain Benoist , Economisme et Nazisme , Op .cit , P 139 .

جعلته يبني حضارة قوية أسسها الحرية و العلم والتكنولوجية ، مظهرها : درجة عالية من الإزدهار الإقتصادي و الرفاهية المادية الناتجة عن كثرة الإنتاج الصناعي و تنوعه ، وتطور عملية التسويق والتجارة و البنوك والبورصات ... إلخ ، بالإضافة إلى تطور وسائل النقل و الإتصال ²⁹⁸ كل هذا التطور أفرز لنا قانون دولي جديد يُعرف بمفهوم العولمة Mondialisation ، الذي يرتبط بمفاهيم عدّة قام عليها الفكر الغربي الحديث : مثل الحرية ، العقلانية ، العلمية والعلمانية والحداثة و التحديث ، كل هذه المفاهيم قامت بأدلجة العولمة ، حيث نشأت وتمت الظاهرة وأصبحت موضوعاً يشغل الجميع ، الغرب الذي يسعى لبسط نفوذه على العالم من جهة وتصدير حضارته من جهة أخرى (عاداته ، تقاليده ، وديانته) بالمقابل يُشغل الجهات الأخرى من العالم بحاجتها إلى التنمية ، ومحاولة تفقيها في شتى المجالات ، فهي تحاول فرض هيمنتها و فلسفتها عن طريق التطرف الإيديولوجي اللبيرالي والإستبداد السياسي وما يترتب عنه من فساد إقتصادي .

وعليه نطرح التساؤل التالي : ما علاقة العولمة بمبادئ التوتاليتارية؟ وكيف تحمل العولمة في ثناياها بذور التوتاليتارية ؟

نهاية التاريخ محور و أساس فلسفة العولمة :

إن كتاب "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" للمفكر الأمريكي الجنسية والياباني الأصل "فرنسيس فوكوياما * Francis Fukuyama" ماهو في الحقيقة إلا نوع من البيان النظري الإيدلوجي و السياسي للنظام الجديد ، ينطوي على خلفية نظرية فلسفية ترتكز عليها إيدولوجيا العولمة وسياستها اللبيرالية في الإقتصاد وفي ممارسة السلطة والحكم وفي جوانب الحياة العامة (الإجتماعية و الفكرية و الثقافية عامة) ، ولم يكن الكتاب ذا طابع علمي كما أقرّ "فوكومايا" يعتمد على ثلاثة عناصر : 1- هو أن الديمقراطية قد بدأت في

²⁹⁸ فرنسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ و خاتمة البشر ، تر: حسين أحمد أمين ، مركز الأهرام للترجمة و النشر ، القاهرة ، مصر ، ص 139
فرنسيس فوكوياما : كاتب و مفكر أمريكي من أصل ياباني ، ولد ب شيكاغو ، كان من أنشط منظري المحافظين الجدد ، بتأسيسه هو مجموعة من الباحثين 1933 ، مركزاً للبحوث عرف "بمشروع القرن الأمريكي" ، وإصداره للعديد من المؤلفات أهمها : بناء الدولة وأخر في الإنهيار و التصدع العظيم ، وكتاب الثقافة ، عمل خريج بجامعة كورنيل ، بإعتباره حاصل على الدكتوراه في العلوم السياسية بجامعة هارفرد و تخصص فيها ، كما عمل بالعديد من المناصب أكسبته الكثير من الخبرة و الثقافة منها مستشاراً في وزارة الخارجية الأمريكية ، بالإضافة إلى التدريس بالجامعة و من أهم الكتب التي لقيت رواجاً : نهاية التاريخ و الإنسان الأخير الصادر عام : 1989 ، و كتاب الإنهيار و التصدع العظيم (يبحث فيه عن الفطرة الإنسانية و إعادة تشكيل النظام الإجتماعي) .

النمو منذ بداية القرن التاسع عشر وانتشرت بالتدريج كبديل حضاري في مختلف أنحاء العالم للأنظمة الدكتاتورية .

1- فكرة الصراع التاريخي المتكرر بين "السادة" و "العبيد" لا يمكن أن يجد له نهاية واقعية سوى في الديمقراطيات الغربية و إقتصاد السوق الحر .

2- إن الإشتراكية الراديكالية لا يعطي لها الأولوية والأهمية وهذا لعدة أسباب أهمها : التنافس مع الديمقراطية الحديثة و عليه سيكون المستقبل للرأسمالية أو الإشتراكية الديمقراطية²⁹⁹ بقدر ما كان هذا الكتاب بياناً نظرياً و خطاباً سياسياً وإيديولوجياً ، فالهدف الرئيس منه هو تبرير و توجيه العولمة و بسط القوى المهيمنة نفوذها على العالم تحت مضلة النظام العالمي الجديد و مادام اليسار الإيديولوجي يعارض ، ولا يزال يُعارض الرأسمالية و الديمقراطية حتى بعد إنهيار المنظومة الإشتراكية و سقوط الإتحاد السوفياتي ، فإنه يرى العولمة وليدة الرأسمالية المتوحشة والمتطرفة و ما يترتب عنها من تداعيات خطيرة على جوانب حياة الإنسان وإستجابة العالم للعولمة و النظام العالمي الجديد و التعاطي معها بإيجابية ، وهذا ما نلاحظه في توجه دول المعسكر الشرقي صوب الديمقراطية و إقتصاد السوق ، وعندما بدأت فكرة العولمة و النظام الدولي الجديد تنتشر وأصبحت كل الدول تتبنى هذا النظام ، في المقابل "فوكوياما" يؤسس رؤية سياسية ويصوغ إيديولوجيا ذات أبعاد فلسفية تتسم و تركز على مُنتجات النهضة الأوروبية الحديثة المتمثلة في التقدم العلمي و التكنولوجيا الهائل بالإضافة إلى نتائج الحرب العالمية الأولى والثانية ، وعجز و نفاذ قوة اليسار في الإستمرار على الساحة السياسية في كل هذه الظروف أسس "فوكوياما" "مقولة نهاية* التاريخ " القائمة على الديمقراطية الليبرالية ، " إن المشروع الليبرالي الحديث عمل على نقل أساس المجتمعات الغربية من التيموس إلى الأساس الأكثر إستقراراً و هو الرغبة ، وذهب إلى أن الديمقراطية الليبرالية تمكنت من حل مشكلة رغبة الفرد في نيل الإعتراف بالتفوق على الآخرين"³⁰⁰ ، وهنا يذهب "فوكوياما"

²⁹⁹ فرنسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ و خاتم البشر ، (مص ،س) ، ص 09

* تعريف النهاية :

³⁰⁰ أسعد السحمراني ، صراع الأمم بين العولمة و الديمقراطية ، دار النفائس ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، ص 2000 ، ص 19

إلى القول بضرورة إستغلال عامل التيموس كممارسة و إشباع الرغبة في تحقيق ووضع حدود للأفكار الإيديولوجية في تاريخ الإنسان وإنتشار القيم الليبرالية الديمقراطية الغربية ، وبهذا يكون التيموس أو ما يُعرف بالإمتلاء الذاتي ، يكون قد مهدّ الطريق في صنع مايسمى نهاية التاريخ .

فنهاية التاريخ و مفهوم الرغبة أو التيموس مفاهيم تُهيئ الأرضية لوجود التوتاليتارية أوالمفاهيم التوتاليتارية التي ستتحوّل فيما بعد إلى نظام (التيموس مقابل الصفاء العرق) و كأن بذور التوتاليتارية أو المفاهيم التوتاليتارية موجودة في كل الأنظمة فكلماً أُتحت لها الفرصة ظهرت وتجسدت لكن تحت مُسميات مُختلفة وهدفها دائماً واحد ، إن رؤية "فوكومايا" تُعبّر عن قراءة للتاريخ و المجتمع والفكر في الغرب الأوروبي وفي الولايات المتحدة الأمريكية وهي سلاح فكري فلسفي إيديولوجي إلى جانب القوة الإقتصادية و العسكرية للدفاع عن الوضع الذي تُجسده العولمة و تعممه في العالم أجمع ، ومن صور الدفاع عن العولمة كما جاء على لسان "فوكوياما" "كلما إقتربنا من نهاية الألف الثالثة فإنه يُلاحظ أن الأزمتين المزدوجتين للتسلطية و الإشتراكية لم تتركاً في ساحة المعركة إلا إيديولوجيا واحدة محتملة ذات طابع شمولي ، هي الديمقراطية الليبرالية كعقيدة للحرية الفردية و السيادة الشعبية ، فبعد مائتي سنة من إطلاقها للثورتين الأمريكية والفرنسية ، برهنت مبادئ الحرية و المساواة ليس فقط على أنها دائمة بل أيضاً أنها تستطيع أن تنبعث من جديد ، و بعد مرور عقد من الزمن على نظرية "فوكوياما" الواردة في كتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" يكتب مقالاً صدر عام 1999 عنوانه " عشر سنين على نهاية التاريخ" يطرح فيه أطروحته السابقة ويؤكد عليها فيقول لاشيء مما طرأ على السياسية العالمية أو الإقتصاد الكوني مدة عشر سنوات الأخيرة يشكك - حسب نظري - في صحة ما إنتهيت إليه ، ألا وهو أن الديمقراطية الليبرالية وإقتصاد السوق المنقذان للوجود بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة³⁰¹ .

³⁰¹ Francis Fukuyama , Un rapport du dix ans la finde l'histoire , La culture National Démocratique , 2000 , P 33

إذ يمكننا القول أن "فوكوياما" أسس فلسفته التاريخية من المضمون الهيجلي خاصة في تصورهِ للدولة الديمقراطية الليبرالية باعتبارها الغاية القصوى ، إن نظرية "فوكوياما" في إطارها العام الأوسع ، هي قراءة تاريخية للمجتمع و الفكر الغربيين إنطلاقاً من الجدلية الهيجلية للوصول إلى أننا نعيش بعد نهاية الماركسية من جهة ، وإكتمال حركة الحداثة من حيث هي مطلق مُتحقق في النموذج الليبرالي بقيمه الرأسمالية و الديمقراطية من جهة أخرى 302 .

وبهذا إستند "فوكوياما" إلى مرجعية فلسفية هيجلية باعتبارها الصياغة المكتملة للإتجاه التاريخاني في مشروعهِ الداعي إلى ردم التصدعات التي ندى بها مشروع الحداثة في جميع مستوياتها : الدولة ، الذات ، و المطلق ، وكذا إنتهاء الوعي المتمثل في الدولة المنسجمة الكلية

فهيجل سبق "فوكوياما" في فكرة نهاية التاريخ ، إذ أكد هيجل على أن التاريخ قد وصل إلى نهايته بقيام الثورتين الأمريكية و الفرنسية بالنظر إلى أن هذا النضال من أجل الإعتراف الذي كان يُحرك عملية التحول التاريخي، قد حقق مُرادهِ في مجتمع يتميز بالإعتراف المتبادل والشامل، ونظراً لأنه ليس هناك ترتيب آخر للمؤسسات الإجتماعية الإنسانية يمكنه أن يُشبع هذه الحاجة على نحو أفضل، فليس بالإمكان حدوث المزيد من التحولات التاريخية بعد الآن 303 .

فنهاية التاريخ بالنسبة ل هيجل تُؤسس وفق ضوابط أهمها : الكشف و التعريف بطبيعة الدولة الغربية الحديثة و التي إعتبرت أول دولة بعترافها "بحرية الإرادة" كمبدأ تتأسس عليه الحركية ، فإنها في الآن نفسه أكثر دولة سلطوية في التاريخ ، وأبعدها تدخلاً في قولبة أنماط المعرفة و السلوك الفردي الجماعي و بهذا فقد كان "هيجل" أعمق تفكيراً و نظراً من تلميذه "ماركس" في ضبط حركة الوقائع، بحيث عرضها في قالب نسقي تحكمه غائية "العقل المطلق" في مسار تجسيده التاريخي .

³⁰² السيد ولد أباه ، إتجاهات العولمة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، ص 148

³⁰³ المرجع نفسه ، ص 14

لجأ "فوكوياما" في تعريفه للتاريخ و دراسته له إلى مرجعية فلسفية صلبة ، بالرغم من التشدد في قراءته لهيجل ، وذلك بإعادة طرحه لنظرية نهاية التاريخ التي قام بها هيجل في سياق غربي .

وبهذا فقد بنى "فوكوياما" نظريته من خلال قراءة سياق جديد لفكر هيجل في تحديد مسار التاريخ في تطور الفكر البشري ، ليصف بذلك الوضع الجديد الذي خلفه إنهاء النظام الإشتراكي ، بإعتبار أن فلسفة هيجل أهم ترجمة فكرية للتوجهات الرأسمالية "ويذهب فرنسيس فوكوياما إنطلاقاً من مفهومه للتاريخ تفسيراً و حركة و مساراً ، والمُستقاة و المستوحى أصلاً من هيجل وشارحه "كوجيف" إلى ثمة إجماعاً ملحوظاً ، ظهرت بوادره في ثمانينات القرن الفائت في جميع أنحاء العالم حول شرعية الديمقراطية الليبرالية³⁰⁴ .

تأثر "فوكوياما" بفلسفة "كوجيف" في القرن العشرين التي تُعلن و تُقر : "أن التاريخ قد إنتهى لأن ما أسماه بالدولة العامة و المتجانسة،تحت مظلة الديمقراطية الليبرالية،لحل مسألة الإعتراف بالمنزلة التي حلت به مكان علاقة السيد بالعبد إعترافاً يعمُ البشرية و يقوم على أساس المساواة"³⁰⁵

لأن الهدف الذي يسعى إليه الإنسان طوال حياته هو الإعتراف به ، أو بالنهاية في العالم الحديث ، وبهذا فقد إستثمر "فوكوياما" من "كوجيف" كيفية الحصول على الإعتراف والتقدير .

فالإعتراف والتقدير هو السبيل لحل المشكلة السياسية الأساسية ، لأن منبع الطغيان والإمبريالية ، والرغبة في السيطرة فبالرغم من الجانب المظلم فإنه ليس بالوسع إستئصالها ببساطة من الحياة السياسية ، لأنها تشكل في نفس الوقت الأساس السيكولوجي للفضائل السياسية مثل : الشجاعة والهمة و الغضب و الكرامة و العدالة .

³⁰⁴ فرنسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ و خاتم البشر ، (مص ، س) ، ص 54

³⁰⁵ المصدر نفسه ، ص 16

فالمجتمعات السياسية كافة عليها إستغلال الرغبة في الحصول على صياغة تُوفر لها الإعتراف و التقدير في الوقت الذي تسعى فيه إلى حماية نفسها من أثارها المدمرة³⁰⁶ ،وعلى هذا يُؤكد "كوجيف" بأن البشرية قد وصلت إلى نهاية التاريخ ، بفضل تجانس الدولة وإعترافها المشبع للحاجة إشباعاً كاملاً ، وفي هذا السياق يقول "فوكوياما" : " بأن كوجيف قد أكد على الرغبة في نيل الإعتراف المتبادل في إطار مُناسب لفهم مُستقبل الليبرالية ذلك بالنظر إلى أهم الظواهر التاريخية في القرون الأخيرة (الدين ، القومية،الديمقراطية) ، في جوهرها تسعى من أجل نيل الإعتراف وإرضاء التيموس في المجتمع المعاصر، وهو بذلك مجرد تحليل الرغبة³⁰⁷

لقد أعتبرت فلسفة التاريخ عند "فوكوياما" إعادة صياغة لمسار التاريخ الإنساني من خلال القراءات السابقة لنهاية التاريخ ، فإننا نجد "زرادشت" يُصورها في نقطة الالتقاء بين الخير والشر ،وإنتصار الأولى على الثانية ، كما أن مقولة " التيموس" مأخوذة من سقراط وأفلاطون وكذلك مقولة الإنسان الأخير مُقتبسة من "نتشه" و القول بنهاية التاريخ و بداية الدولة الليبرالية مستوحاة من هيجل .

أما بالنسبة لفكرة الإنسان الأخير مأخوذة من " نتشه" ،بإعتباره المواطن النموذجي في الديمقراطيات الليبرالية ،وهو بذلك خاتم البشر ،وهذا الأخير نشأ من طرف مؤسسي الليبرالية الحديثة كونهم مُتفوقون عن غيرهم من البشر ،في هذا الصدد يقول "فوكوياما" : « أن الديمقراطية الليبرالية قد أنجبت أناساً لا صدور لهم ، يجمعون بين الرغبة والعقل ، ويفتقرون إلى التيموس ،ولن تكون لدى خاتم البشر أية رغبة في أن يُعترف به ،بإعتباره أعظم من الآخرين ، و بالتالي ظل إنعدام هذه الرغبة ، و بالتالي فإن خاتم البشر لم يُعد بشراً .»³⁰⁸

إستند "فوكوياما" في قوله و عرضه لخاتم البشر على إسترجاع فلسفة "نتشه" ، حيث يرى في (الفيلسوف إرادة القوة) بأن الناس مُختلفون في طبائعهم الإنسانية و لذلك رفض

³⁰⁶ المصدر نفسه ، ص 16-17

³⁰⁷ فرنسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ و خاتم البشر ، (مص ، س) ، ص252

³⁰⁸ المصدر نفسه ، ص 17

مبدأ المساواة بين البشر لأنها تولد إنسان فاقد لحس المغامرة و الشجاعة ، فالإنسان بالنسبة "لننتشه" هو القوى أو كما سماه (السوبرمان) ذلك الأخير الذي يتطلع إلى أهداف معينة و النظر الى آفاق عظيمة .

ينسج "فوكوياما" خيوط مقولته من العقيدة المسيحية ، بإعتبارها أولى الروايات التي عبرت عن تاريخ عالمي حقيقي في التراث الغربي في مقابل المحاورات اليونانية و الرومانية لكتابة تاريخ العالم المعروف في ذلك الوقت من العقيدة ، التي عبرت عن الإنسان الأخير الذي دعى إليه "فوكوياما" بإعتبار أنه سيظهر في نهاية التاريخ خاتم البشر .

يُقر "فوكوياما" بأن المسيحية تسعى إلى بناء و خلق المساواة بين البشر ، وذلك بتحقيق المثال المسيحي الخالص بالمساواة بين كافة المؤمنين في ملكوت السماء و تحقيق الإرادة الإلهية ، كما عبرت كذلك عن التاريخ في إطاره الزمني المحدود إنطلاقاً من خلق البشرية إلى تحقيق خلاص الإنسان النهائي ، أو نهاية التاريخ التي قال عنها المسيحيون و المتمثلة في يوم الحساب الذي يبدأ مع ملكوت السماء ، وذلك من خلال إنتقاء الأرض و أحداثها و تحديد تلك النهاية المستوحاة من المفهوم المسيحي إنطلاقاً من نهاية التاريخ العالمي ، يقول "فوكوياما" : "أنه لايمكن أن يكون لأحداث تاريخية معينة معنًاً إلا في ضوء علاقتها بهدف أعظم يتمثل في غاية متى تحققت ننتهي بتحققها لمسيرة التاريخ ، إذ هو الهدف النهائي والوحيد للبشرية الذي يُمكنه من تفسير كل الأحداث"³⁰⁹ ، هنا تتفق غاية كل من الإتجاه المسيحي و المفهوم النهائي الذي قال عنه "فوكوياما" في تحديد نهاية مسار التاريخ ، ووصفه بالغاية السامية لتحقيق الديمقراطية أو دولة المساواة في إطار تاريخ عالمي شامل .

يذهب "فوكوياما" إلى المساواة أو الديمقراطية ، بحيث تصبغ هذه الأخيرة بصبغة عالمية تتميز بالتجانس ، و إستنتاجه لحتمية تاريخية مفادها، أن التاريخ يقود الإنسان بطريقة أو بأخر إلى الديمقراطية الليبرالية ، و ذلك بفوز الإنسان الأخير الذي لا يلبث أن يرقى إلى أعلى الكون وهذا بوصول التاريخ إلى نهايته ، " بإعتبار أن الرأسمالية الراهنة هي الممثل

³⁰⁹ فرنسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ و خاتم البشر ، (مص ، س) ، ص 66

الوحيد لنهاية مسار الكينونة الفردية و الإجتماعية ، باعتبارها النظام السياسي والإقتصاد الذي يمثل التجسيد الأعلى للرجبة التيموسية التي سينتهي معها التاريخ"³¹⁰ .

يُحدد "فوكوياما" مسار التاريخ إستناداً على دعامتين هما:الرجبة المطلقة (المتعلقة) والإعتراف العقلاني ،وذلك بإعتراف الديمقراطية الليبرالية الحديثة على أنها النظام السياسي الأفضل لإشباع الإثنيين و توازيهما .

يرى "فوكوياما" "إن الخطر الرئيس على الديمقراطية ، يكمن في الحيز الديمقراطي وذلك لتحديد الجانب المحيط بالخطر ، حيث نجد كل المجتمعات الحديثة تسير نحو الديمقراطية إذ يصل الفكر الحديث إلى الطريق المسدود ،وذلك لعجزه عن الإتفاق لحقيقة ما يُشكله الإنسان في ذاتيته ،وبالتالي عجزه عن تعريف حقوق الإنسان ،مما يؤدي به إلى مطالبة عنيفة بالإعتراف بحقوق مُساوية من جهة و إعادة تحرير الميجالوثيميا*³¹¹ .

و من خلال كل ماورد يتبين تبني النهاية للعولمة كمركز و بديل عن الماركسية و التيارات الشيوعية التي أفل نجموها و خمدت نارها ، لتحلّ محلها فكرة النهاية ،أو نهاية الإيديولوجية المنافسة للرأسمالية والليبرالية الديمقراطية ،لتشكل بذلك مرحلة عالمية جديدة ينتهي فيها التاريخ البشري ،وبعد الإقرار بتلك النهاية ، يميل "فوكوياما" إلى إعتبار الثقافة الأمريكية ثقافة العولمة ،وحاملها التاريخي الذي ستعتمد عليه ،باعتبارها الثقافة الكونية المستقبلية التي سيعتمد عليها السوق .

وبهذا فهي تُعزز كمضمون لقيام الثقافة الكونية ،والتمهيد لنهاية الإختلاف أو التعدد الثقافي (هنا تتجسد المفاهيم التوتاليتارية) ،إلا أن الأفكار التي دعى إليها "فوكوياما" تُوضع موضع مُؤيد و رافض ،فهو لا يكثرث إلى النتائج السلبية التي ستخلفها مبادئ هذه النظرية ،و من أهم الانتقادات التي وجهت له هي التنظير للدولة الكليانية ،لأن نظريته حامل لبذور التوتاليتارية بكل مفاهيمها وأسسها (الإيديولوجية ، التيموس ، النهاية ، العالمية ...إلخ)

حمادي عمار ، الأسس الثقافية للغرب (جولة في مراحل تكوين الثقافة الغربية) ، دار الهادي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1425هـ ، ص 112-113³¹⁰

* الميجالوثيميا : رجبة العدو في نيل الإعتراف بالتفوق على الآخرين .
³¹¹ فرنسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ و خاتم البشر ، (مص ،س) ، ص 293

وعليه فالعديد من المفكرين يعتبرون أطروحة نهاية التاريخ و ما تنطوي عليه ليست بالأمر الجديد فهي لاتقدم رؤية جديدة ، أو مفاتيح معقولة لحقيقة انفصلت فيها الدلالة عن الحدث ، وإنما هي أثر لأزمة نظرية متفاقمة ، تُحيل في ماوراء مقصد "فوكوياما" إلى أزمة إنسداد أفاق المعقولة التي تتبع في سياق الحداثة من المحددات الإنسانية النظرية (الذات المفكرة) والمقاييس الموضوعية في وصف الظاهرة (العلم التجريبي) و التاريخانية الغائبة (مقولة التقدم) ، ولذا فإن نهاية التاريخ لا تنفصل عن موت الإنسان الذي أعلنه " ميشال فوكو" (أي تفويض مقولة الوعي في علاقة تمثله المباشر لموضوعه) ، كما لا تنفصل عن "موت التجربة الوضعية" التي أبرزت المقاييس الإبيستمولوجيا زيفها وعُقمها ،ولاتنفصل كذلك عن إنتكاسة التصورات التاريخية التي قامت على أنقاضها المناهج الجديدة في كتابة التاريخ وقراءته .

إنتشرت و توطدت و تجدرت العولمة بالمنظور الرأسمالي الغربي لسببين أساسيين هما :

1- غياب نموذج تنموي بديل (عن العولمة و مظاهرها .)

2- آثار الثورة التقنية للمعلومات من جهة أخرى .

يُمثل التاريخ عند "فوكوياما" كغيره من المفكرين الغربيين المعاصرين في إطار العقل والحركة في المجتمعات الغربية و مجتمع الولايات المتحدة ، فيه يكون الزمن مليئاً بالإيجابية في الفكر و الممارسة في حياة الناس ، فالعلم هو محرك التاريخ ، وليس حركة مُتطلبات الإقتصاد و السياسة و الإجتماع البشري ، والثورة العلمية والتكنولوجية في مجال البيولوجيا كفيلة بضمان التغير الكيفي للعنصر البشري ، يستمد "فوكوياما" خلفيته الإيدلوجية التاريخية على "الإيديولوجيا العلمية" ، فهو يستند على نتائج البيولوجيا التي ستشهد تطورات مذهلة (مثل : تقنيات التصرف في الجينات،الإستنساخ،الهندسة الوراثية... إلخ) ، لم يفقد "فوكوياما" نزعتة التفاؤلية التي إنطلقت بدءاً من إيمانه بإكتمال حركة التاريخ و بدأت تتأسس على مُراهنة كل تطور علمي و تقني و ماينجم عنهما من تغير لشكل البشرية ذاتها التي ستنتهي و يحل محلها نموذج إنسان جديد ،وعليه فهو حصيلة إنتقاء توفرت فيه ميزات السموّ الكفاءة و التفوق

إن تطور العلوم البيولوجية و التجريبية ، إنعكست على مشكلات الإنسان مما أدى إلى إفراز نزعات إيديولوجية عديدة تبناها وقادها مفكرون وعلماء و ساسة ، نتج عنه ظهور حروب بيولوجية (فيروس كورونا السارس ... إلخ) .

كما تطورت الهندسة الوراثية و أصبحت تتحكم في العنصر العرقي الوراثي و الجني في مصادر و أساليب و منتجات التقدم والتحضر ، وعليه فتقنيات التصرف في الجينات و ماتوفره من فرص و إمكانيات تحسين النوع البشري ، تحمل في طياتها خطر ليس على التوازنات الإجتماعية والأخلاقية فحسب ، وإنما تقود إلى ما هو أخطر من ذلك أي نحو إستعباد جديد للبشر بتحويلهم إلى مادة قابلة للتكيف و التصرف ، وعليه تحويل العلم من مشروع السيطرة على الطبيعة نحو مشروع السيطرة على الإنسان (هنا يتحقق الطموح التوتاليتاري) .

إن العولمة كإتجاه أصبح حقيقة تقنية و إقتصادية لا مجال لإنكارها ، وبالتالي فهي لم تعد مشروع ثقافي كوني ، كما يعتقد الكثيرون ، وإنما تجاوزت ذلك ، فهي أعمق من أنها حركية الوقائع و الأحداث و فضاء المعقولية و الدلالة ، إذا كان الفكر الوضعي (مع كونت) قد ولد إيديولوجيا جديدة أمنت بقدرة العلم على شتى مطامح البشرية ، وعليه فالإيديولوجيات العلمية الراهنة التي يستند إليها "فوكوياما" في بنائه للثيموس و النهائي ، أصبحت تتحدد من جهة في نتائج الثورة العلمية ، والتقنيات البيولوجية من جهة أخرى ، و بالموازات مع الثورة الإعلامية (المعلوماتية والاتصال) هي التي ستفرض خيار العولمة ، بالإضافة إلى التطور المذهل على مستوى البيولوجيا سيفرُز الإنسان الأسمى الجديد ، والحقيقة أن التقدم العلمي و التقني لا يتحرك من تلقاء ذاته ، بل تُحركه المنازع الإنسانية (الدين ، الأخلاق ، الإيديولوجيا و سائر المصالح)، وبالتالي فمنازع ورغبات الإنسان هي التي تحدد مسار العلم والتكنولوجيا في الحياة إما في إتجاه البناء و التطور و الإزدهار أو في إتجاه الدمار و الخراب و الظلم و الإستبداد والعبودية مثلما تحصده العولمة و النظام العالمي (الذي يحمل

في ثنياه بذور النظام التوتاليتاري .) فكلماً أتحت له الأرضية كما حذرت منه أرنت أدت الى تجسيده على أرضية الواقع³¹² .

العولمة و الهيمنة و ثقافة الموت :

إن التطور العلمي و التكني و كل ما أفرزته العولمة من تقنيات الإعلام والإتصال والإشهار و المعلوماتية ، لها دور رئيس في صناعة الواقع و الحدث المرتبط بالوجود الإنساني إلا أن هذا التطور يصحبه إيديولوجيا تُحرك الحدث و الوجود و العالم ، لأن الإيديولوجيا بهذا المفهوم هي أكسيولوجيا الوجود الإنساني ، المحرك لكل مفاهيم و صور وإستراتيجيات العولمة ، في إطار الإتجاه الشمولي الكوني في تطبيق الرأسمالية والديمقراطية التعددية و الدفاع عن حقوق الإنسان و غيرها ، وكل ذلك تزيفاً للحقائق و تكريس للتناقض بين مفهوم العولمة كخطاب و العولمة كواقع يُخفي وراءه مفهومي القوة و الهيمنة .

إن "فوكوياما" يُقر و يُعلن عن إنتصار الليبرالية الديمقراطية على ما يقابلها من النزاع العقائدي و المذهبي ، مع العلم أن المجتمع الأمريكي خليط من الأجناس و المنازعات الأصولية ، إذا كان "فوكوياما" يُعلن عن نهاية التاريخ و حلول الدولة الديمقراطية الليبرالية في المقابل يُعلن "هانتنغتون" صراع و تصادم الحضارات ، محاولاً إيجاد محل وموقع "نهاية التاريخ" من الصراع الإيديولوجي وصراع الهويات الثقافية و صراع المصالح فهذا الصراع لا نهاية له ، لايتوقف عند مثالية أفلاطون وجمهورية ولا عند "أوغسطين" في مدينة الله و لا في المدينة الفاضلة ولا عند "هيجل" في المملكة البروسية وفي شخص ملكها ولا في حالة الوضعية حسب النزعة الوضعية "أوغست كونت" و لا عند الإنسان الأخير والأسمي حسب "فوكوياما" مهما بلغت العلوم من تطور والتقنيات من إزدهار ، فالتاريخ ومساره تحركه الطبيعة البشرية بمكوناتها المُتشابهة و المتداخلة و المتعدد .

³¹² عباس فيصل ، العولمة و العنف المعاصر جدلية الحق و القوة ، دار النهضة اللبنانية ، بيروت ، لبنان ، س 2008 ، ص 292

إن التاريخ لا يمكن أن يتوقف طالما أن علم الطبيعة الحديث ليس له نهاية ، في المقابل نجد التطورات العلمية الجديدة من حيث المضمون إلى القضاء على البشرية (مثل السلاح النووي و القنبلة الهيدروجينية ...إلخ) ، ومقولة نهاية التاريخ والإنسان الأخير من أبرز مرتكزاتها الإيديولوجية العلمية .

إن الإيديولوجيا التي تركز عليها مقولة نهاية التاريخ شبيهة إلى حد كبير بالإيديولوجيا الاشتراكية التي وعدت ببناء مُجتمع الرُّقي و الكمال في العدالة و المساواة الإجتماعية ، ومحو التمييز و الفقر و الظلم و التشتت الإجتماعي ، لكن الزمن كفيل بإثبات أنها من أسوأ الإيديولوجيات التي عرفها التاريخ ، لم تورث سوى الإستبداد السياسي و الفساد الإقتصادي والمالي ، ولم تنتج سوى الظلم و الفقر لشعوبها التي غدت فريسة لهيمنة الديمقراطية الليبرالية و العولمة و الأمركة المدعومة بالتقنية البيولوجية و تقنية الإعلام والاتصال و الإشهار والتقنية الحربية النووية وغيرها ، هي مُنطلقات و أسس نهاية التاريخ و أطروحة الإنسان الاسمي وخاتم البشر .

إن "فوكوياما" يريد تطبيق فكرة نموذج "الذرة" على المجتمعات ، وهذا هو أساس المجتمع التوتاليتاري أي المجتمع المذرر و المشتت الذي تكلمت عليه "أرنت" ، إن "فوكوياما" يُعلن بوضوح عن الوجه الحقيقي للعولمة من وجهة نظره بالقول ب "النواة" و المجتمع الأمريكي هو صورة للمجتمع المتذرر أو المجتمع النواة في رأيه ، إذا كان إكتشاف أمريكا قد مثل مُفجأة للإنسان ، فإن العالم يعيش هذه المفاجأة الهمجية منذ القرن السادس عشر، فالمغامر الغربي الباحث عن الذهب لم ولن يتوقف حتى الآن ، فذلك الأمريكي الخليط الذي تكون من الهجرات من جميع أنحاء العالم بخلفيات ثقافية متعددة ، عرقية غير منصهرة إلا تحت القوة و الرعب والخوف وبسبب كل هذا الخليط من العنف و التدين و الهمجية و المغامرة والشعور بعقدة الذنب ، تُحاول أمريكا أن تجعل العالم على شاكلتها و نموذجها³¹³ .

³¹³ فيصل عباس ، العولمة و العنف المعاصر ، (مر ، س) ، ص 293

أصبحت العولمة تعني الأمركة بكل ما تحمله الكلمة من دلالة ، و بالتالي هي هيمنة الولايات المتحدة على العالم بما فيها البلدان الغربية (الأوروبية) إستخدامت أمريكا الإمكانيات اللامحدودة التي توفرها العولمة نفسها ، أعني الجوانب الإيجابية منها ، وفي مقدمتها العلم والتقنية ، وهذا ما نلمسه بوضوح في تخطيطات الدول الأوروبية التي يدق في كثير منها ناقوس "الغزو الأمريكي" الإعلامي الثقافي الذي يتهددها و خاصة على مستوى لغتها و سلوك أبنائها و تصوراتهم (الوعي الجمعي) الذي يُوظف أرقى و سائل العلم والتقنية و منها الأقمار الصناعية في إكتساح مختلف الحقول المعرفية و الخصوصيات الثقافية .

إن القاسم المشترك بين مقولة "صدام الحضارات" ل "هنتنغتون" و مقولة "نهاية التاريخ" ل "فوكوياما" هو التفوق و الإنتصار للحضارة الغربية إنطلاقاً من "التيتموس" أو "صدام الحضاري" ، و لن يتحقق هذا التقدم والتفوق إلا بواسطة التقدم العلمي و التكنولوجي و التفوق العسكري والديمقراطية الليبرالية ، إنطلاقاً من العلاقة العدائية بين المركز والأطراف بإستحواذ و سيطرة المركز على القوة و التعسف في إستعمالها ، من منطلق الحق للقوي أن يعمل كل ما يشاء إتجاه الضعيف دون تبرير (و إن وجد تبرير فهو بسيط و غبي في نفس الوقت كتدخل مثلاً أمريكا في العراق شعارها محاربة الإرهاب و حماية الشعب العرقي من الرئيس صدام حسين وهذا ما تُعيده في سوريا و ليبيا و باقي الدول الأخرى) ، لأن العالم في ظل العولمة لا مكان فيه للضعفاء ، عالم لا وجود فيه للضعفاء ، عالم يتنافس فيه الأقوياء في مجالات متعددة أهمها السباق العلمي و التكنولوجي و السباق العسكري ، بالإضافة إلى السباق الإقتصادي و التجاري .

إن الصراع الحضاري ليس دائماً تتحكم فيه موازين قوة العنف كما يراه البعض ، بل هو مشدود لفعالية العنف و غير فعالية العنف ، وهي فعالية الإقتدار الإنساني الذي يُعطي لكل حضارة شخصيتها و يُميزها عن سواها ، و من جدلية العلاقة بين العنف و الإقتدار صيغة الشخصية المفهومية للحضارة ، التي تتعدى حدود الأمم و هويتها الذاتية المندرجة تحت دائرتها ، و ماتعنيه و تُترجمه مقولة "نهاية التاريخ" هو إنتصار الإقتدار الإنساني على

تاريخه الأنتربولوجي (حرب الكل ضد الكل) ، أي العنف والعنف المضاد ، والحضارة التي تبلغ هذه النهاية هي المرشحة وحدها لحمل و تحمل أعباء المدينة (فالمدينة هي مطلب حضاري تاريخي يصطدم بأنظمة عنف إمبراطورية العولمة و الأمركة ، والعصر الراهن هو عصر عالمية المدينة ضد العولمة و خصوصيتها و نظامها السياسي العنيف المتمثل في الإمبراطورية الموظفة لمبدأ القوة والإستبداد والطغيان .)، وذلك بالإنفتاح على الشرط الإنساني الذي ساهمت حضارته في تجارب الإعداد للسلام العالمي المستديم ، إن العصر الراهن حقق في شقه الإيجابي تميزه عن عصور التاريخ السابقة ، وهذا بإنجاز التواصل بين مختلف شؤون الروابط الإنسانية ، يسمح بمشاركة الجميع في صنع المدينة العاكسة لإنفتاح الإنسان ، وهذا ما فوق مبدأ الهويات المتناحرة ، ما بين أقطابه المستقوية و المستضعفة ، لكن مع عودة "ثقافة الموت" مع إنبعاث الإمبراطورية سيجعل من العنف وسيلة ليؤكد الإنسان المضطهد إنسانيته ضد القمع و الهيمنة اللذان يُواجههما³¹⁴ .

إن منطق مقولة "نهاية التاريخ" أو مقولة "صدام الحضارات" تتقاطعان في فكرة واحدة هي العولمة ومعها الأمركة ضرورة حتمية و مكسب حضاري ، إرتبطت أساساً بالنمو الإقتصادي و التطور العلمي و التكنولوجي و الديمقراطية الليبرالية ، هذا المنطق يهدف الى تشيئ و تسليع كل شيء في العالم ، بحيث يُصبح الإنسان مجرد سلعة أو شيء في سوق العمل وفي عملية الإنتاج حتى في مجال السياسة ، فأصبحت جوانب الوجود الإنساني المعبرة عن هويته و شخصيته (وجوده الإجتماعي و الثقافي و الفكري والأخلاقي والديني .) عبارة عن أشياء و سلع .

فالرأسمالية تتعاطى مع الإنسان في ظل العولمة على أنه سلعة أو مجرد شيء ، و مادامت الرأسمالية تعتمد على التقنية المتطورة فهي ترى الإنسان كألة منتجة وفي المجتمعات الفقيرة فهي تنظر إلى الإنسان أقل شأنًا من الألة و في هذه النقطة بالذات نلمس بوادر التوتاليتارية بل نلمس النظام التوتاليتاري بكل معالمه و حذافره أي تقضي على الشخص الإنساني في الإنسان هنا يصل الإنسان الى مرحلة تسميها "أرنت" بمرحلة فقدان

³¹⁴ السيد ولد أباه ، إتجاهات العولمة ، (مر،س) ،ص 152

القدرة على التمييز بين ما هو ايجابي من العولمة (من التقنية في مجال العلم ، ومن الكم الهائل من وسائل الإعلام والاتصال من البنك الهائل للمعلوماتية .) أما الشق السلبي الذي تتركه العولمة على الإنسان الغارق في هذا الكم الهائل من التطور على جميع المستويات هنا تقول أرنت " إن فقدان القدرة على التمييز هو القابلية للأنظمة التوتاليتاري".

إن العنصر المثالي للحكم التوتاليتاري لا يتمثل في النازي المقتنع و لا الشيوعي الملتزم ولكنه الإنسان الذي يعتبر الفرق بين الواقع و الخيال و التمييز بين الصحيح و الخطأ لم يعودا موجودين³¹⁵ .

فقدان القدرة على التمييز (عنصر رئيس لظهور وإنتشار النظام التوتاليتاري) ، لا يكون بالضرورة إنسان غبي أو له مستوى من التعليم و المعرفة ، بل بالعكس يكون فاقداً للقدرة على التفكير ، وهذا ما ينتج عن التراكم الهائل للعلم والمعرفة و التكنولوجيا بحيث قدرة الإستعاب تكون غير موجودة و يصبح الإنسان مستهلك للتكنولوجيا فقط (هنا يفقد القدرة على التفكير والتمييز). .

إن العولمة تحطم روابط المجتمع و تقتل الوجود الإنساني بكل معانيه (السياسي ، الثقافي الإجتماعي ...إلخ) ، وهذه الأزمة فجرتها في الحقيقة العولمة التي تفرض النموذج السياسي والإقتصادي و الثقافي الغربي و الأمريكي على العالم أجمع ، و هو "نموذج طابعه مادي صناعي تقني" يعتمد على التقنية ، علماني ، يسير نحو إيديولوجية التسليح، تشيئ المادية في التعامل مع بني البشر دون مراعاة الكرامة الإنسانية ، مما يؤلد مشاعر الكراهية و البغضاء التي عادة ما تنتهي بممارسة العنف بكل أشكاله في مواجهة و رفع الظلم و المهانة

316

وعليه فإن مشكلة التوتاليتارية حسب "أرنت" هي مشكلة الإنسان المعاصر مشكلة حضارة وعليه فالتوتاليتارية هي وليدة المجتمع الديمقراطي ، والديمقراطية بمفهومها الحديث وليدة حضارة الغرب منذ الإصلاحات الدينية ، وعليه فالتوتاليتارية لا يمكن أن

³¹⁵ Hannah Arendt , Systéme Totalitaire , P 224.

³¹⁶ فيصل عباس ، العولمة و العنف المعاصر جدلية الحق و القوة ، (مر ، س) ، ص 299

تكون طفرة في هذه المجتمعات ، فيبقى البحث في حضارة الغرب و إنسان الغرب هو الحل المقترح على العموم هنا لم تتعد "أرنت" كثيراً عن هذه الفكرة التي سيأتي جوابها عنه عبر ثاني إصدار لها : "مسألة الإنسان المعاصر" في هذه الدراسة تلتقي "أرنت" مع الدراسات المعاصرة لها التي تراوحت بين مستجدات هذا العصر من ديمقراطية و صناعة و تكنولوجيا وفراغ روحي ، هذا الفراغ الروحي تشير إليه "أرنت" لكنها لا تؤكد عليه ، وإنما تؤكد من خلال كتابه "مسألة الإنسان المعاصر" على المجال السياسي فهي تريد أن تجد حلاً من خلال السياسة ، لأنها الميدان الوحيد الذي يحمل إمكانية بناء مأهـدم في الإنسان ، أي إيجاد إنسان محض ضد طلاسـم التوتاليتارية وسمومها .

صنعت أرنت من العالم وطناً وجعلته "قيمة"، قيمة سياسية وأخلاقية (تتمثل في المواطن الذي يُحب وطنه)، فهي تقول: " إن العالم يُشرفنا "317

وعليـنا أن نحبه و نحترمه وأن نعتـرف بجميله ، وهذا الجميل يعكس في ذاتنا و واجباتنا إتجاهه ، فهي تُقر : " في قلب الإعتبارات الأخلاقية التي تتعلق بالسلوك الإنساني توجد الذات في قلب الإعتبارات السياسية يوجد في العالم "318 .

³¹⁷ Hannah Arendt , Vie Politique , Traduit par Barbara Cassim et Aléas , Gallimard , Paris , 1974 , P 11 .

³¹⁸ Ibid , P 19 .

الفصل الرابع

الحل في العودة إلى الإنسان

المبحث الأول: أشكال النشاط

الإنساني

المبحث الثاني: إمكانية

الفلسفة السياسية

المبحث الأول : أشكال النشاط الإنساني

يشبه "بول ريكور" * Paul Ricour "أرنت" بدمى الماروينت الروسية³¹⁹ ففي كل مؤلف تظهر أرنت بشخصية مغايرة تمامًا عن المؤلف السابق لها فهي تدافع عن آراءها وأفكارها الفذة ، فبعد عشر سنوات من إصدارها ل كتاب "أسس التوتاليتارية" ، غيرت "أرنت" جبهة الصراع ، بل غيرت نظرتها للحياة بإصدارها لكتاب " مسألة الإنسان المعاصر" Condition de l'homme moderne ، يعتبر هذا المؤلف بمثابة نقطة تحول في حياة أرنت (أرنت الفيلسوفة و المفكرة المتقابلة و الإيجابية) ، من خلاله سجلت عوتها لأحضان الفلسفة ، بعد إنغماسها في الشؤون و القضايا السياسية فكريًا و علميًا ، هنا يقول "بول ريكور" : " يجب ألا نتصور أنها تحولت من السياسة إلى الفلسفة ، و لكن العكس هو الصحيح ، في البداية كان ذلك بإرادتها ثم بإلزام من الأحداث التاريخية"³²⁰ . لأنها ناضلت من أجل هويتها السياسية اليهودية ، كما ساهمت في بناء دولة اسرائيل ، كما سعت إلى فكرة إيجاد التقارب بين اليهود و العرب على أرض فلسطين ، لكن محاكمة آيشمان و الأحداث التي وقعت في اسرائيل أقنعتها بأنها لم تخلق من أجل الفعل السياسي فتخلت عن ذلك .

إعترفت "أرنت" عند كتابة "مسألة الإنسان المعاصر" ل "ماركس" أنها بدأت مؤخرًا تُحب العالم ، بعدما فقدت الأمل في الحياة و العالم ، بعد الثورة الانفصالية و الإضطراب والخوف و اليأس كحالات شعورية في كتابتها ل مؤلفها الشهير "أسس التوتاليتارية" استطاعت تجاوز محنتها ، وترى العالم بمنظور جديد ، رؤية مليئة بالأمل و المحبة والإمتنان و الإعتراف لكل من ساعدها على البدء من جديد ، كانت تود تسمية كتابها "مسألة الإنسان المعاصر" Condition de l'homme moderne ب " محبة العالم" Amour

بول ريكور : فيلسوف فرنسي و عالم لسانيات معاصر ولد سنة 1913 و توفي سنة 2005 من ممثلي التيار التأويلي ، اشتغل في حقل الاهتمام*التأويلي ، وبعده ريكور راند سؤال السرد من أشهر كتبه : نظرية التأويل ، التاريخ و الحقيقة ، الزمن و الحكي ، الخطاب و فائض المعنى .

³¹⁹ علي عبود المحمداوي و آخرون، الفعل السياسي بوصفه ثورة (دراسات في جدل السلطة و العنف عند أرنت) ، (مر ،س) ، ص220
³²⁰ Arendt Hannah , Condition de l'homme moderne , Op . cit , P7 .

Mundi، هنا يقول "ريكور" في تقديمه لكتاب "مسألة الإنسان المعاصر" بأنه كتاب يعبر ويترجم « مقاومة و إعادة بناء »³²¹.

إن "أرنت" تحاول إيجاد مخارج لمآسي النظام التوتاليتاري الذي ينطلق و يُؤسس من فريضة : "كل شيء ممكن" فإنه يجب تصور فرضية معاكسة لها تأخذ بعين الاعتبار طبيعة الإنسان القادرة على بناء مُخلفات النظام التوتاليتاري ، ترى من خلاله "أرنت" الحل والمخرج من المآسي التي عرفها الإنسان المعاصر ، كما يصف "بول ريكور" كتاب أرنت "مسألة الإنسان المعاصر" بنوع من "الأنثروبولوجيا الفلسفية" تنطلق أرنت في كتابها من فرضية : غياب الثبات في طبيعة البشر، وإمكانية تحويل هذه الطبيعة ، ومحور دراستها في هذا الكتاب هو دراسة و تقييم لمُختلف نشاطات الإنسان³²².

ترى "أرنت" ضرورة العودة إلى الإنسان كذات من خلال أشكال النشاط التي يقوم بها ويُمارسها ، وهذا ما تُركز عليه بالتحليل في مؤلفه "مسألة الإنسان المعاصر" ، هذا المؤلف لا يقل شهرة و إنتشارًا عن باقي مؤلفاتها وخاصة " أسس التوتاليتارية " .

وعليه : ما أشكال النشاط الإنساني عند أرنت(الواردة في كتابها مسألة الإنسان المعاصر) ؟.

أشكال النشاط الإنساني :

تعرض و تَسردُ "أرنت" في كتابها "مسألة الإنسان المعاصر"، لدراسة مُجمل و مُختلف نشاطات الإنسان ، أو بالأحرى "تُحدد" وضع الإنسان في هذا العالم ، من أجل الوصول إلى البنيّات التي تُؤسس و تحدد حياة الإنسان التي تعرضت إلى كل مظاهر الإستغلال والإستلاب في الفترة المعاصرة ، و الوضع المزري الذي آلى إليه خاصة في فترة التي شهدت بلوغ الأنظمة التوتاليتارية سلطة الحكم في بعض الدول الأوروبية ، ومن بين أهم المفاهيم الرئيسية التي كانت منطلق التفكير الأرنتي نجد : مفهوم العالم Le monde

³²¹ Ibid , P 14 .

³²² Ibid , P 15.

ومفهوم الحياة *La vie* ، فبالحياة يستمر وجود الإنسان في العالم ، فالحياة ضرورة طبيعية وعندما تتوقف الحياة ، يظهر مفهوم اللاوجود وهذا يعني إختفاء الإنسان .

ترى "أرنت" أن حياة الإنسان لا تُماثل حياة أي كائن موجود على وجه المعمورة ، فهي تعلو مرتبة على كل أنواع الحياة الأخرى ، فيتوسع مجال الحياة الإنسانية على حساب الحياة الحيوانية .

تُركز "أرنت" في كتابها على مفهوم "العالم" الذي لا يتعدى حدود العالم المرئي الملموس الجامع لكل الكائنات و الموجودات ، بل هو العالم الذي يربط و يُجمع الأفراد في عالم العلاقات البشرية (الأخلاقية ، السياسية ، الجمالية ... إلخ) بالإضافة إلى مفهوم العالم هناك مفاهيم لا تقل عنه ، و إنما تُفهم من خلال كتابها " مسألة الإنسان المعاصر " هو مفهوم الخلود *Le concept d'éternité* أي استمرار الحياة فوق الأرض في هذا العالم ، ففي رأي أرنت "الموت" مصطلح خاص بالإنسان ، لأنه هو الكائن الوحيد الذي يموت في الكون الخالد من جهة ومن جهة أخرى تنظر إلى الإنسان بأنه يُولد ، فمفهوم الولادة *Natalité* كأساس لمفهوم السياسة من خلال التصور الأفلاطوني تقول أرنت : إن المعجزة التي تنفذ العالم، وميدان الشؤون الإنسانية من الخراب العادي تكون طبيعية في الأخير هي فعل الولادة الذي تتجدر فيه أنطولوجيًا ملكة الفعل³²³ ، وعليه فكل مولود يُولد في هذا العالم يسعى للبقاء و الإستمرار بواسطة العمل ، كما يسعى لتحقيق نوع من الإستمرارية بواسطة النشاط السياسي .

تُدرج أرنت في تحليلاتها شبكة من المفاهيم : مثل مفهوم الميدان الخاص *Le monde privé* ، ومفهوم الميدان العام *Le domaine public* ، ويقصد بالميدان العام بالمنظور اليوناني القديم كل ما كان يظهر لمجموع الناس أي يُسمع و يُرى ، ومعناه بالضبط "المدينة" *La cite / Polis* ، أينما يكون الإهتمام بالشؤون العامة .

³²³ Arendt Hannah , La condition de l'homme moderne , Op. Cit , P32 .

أما الميدان الخاص يُقصد به "كل نشاط له علاقة بضرورات الحياة" كالحياة الإقتصادية أي الشؤون الخاصة بالإنسان ، كما يُعتبر الميدان الخاص ضرورة يَمُرُّ بها الإنسان الى الميدان العام .

تُورد "أرنت" مفهومين ضروريين لفهم كل الأنشطة التي تصدر عن الإنسان هما :

1- حياة التأمل : Vita contemplativa / Vie contemplative

2- حياة العمل : Vita activa / Vie activ

توظف أرنت هذان المفهومين في النشاط السياسي الذي يمارس في العالم إنطلاقاً من إرتباطهم بمفهوم الحرية .

تقصد أرنت بمفهوم "حياة التأمل أو التفكير" هو أن الجانب المادي في راحة وتقصد به أيضاً (جسم الإنسان) ، والجانب الروحي أو العقلي في حالة نشاط و حيوية ، وهذا في رأيها ما ينطبق على تفكير الإنسان المتدين بالدين المسيحي ، الذي يتأمل في حياة ما بعد الموت ، أو يتأمل عالم الخلود ، أما مفهوم "حياة العمل" فيندرج تحته ثلاثة أنشطة رئيسة في رأي "أرنت" وهي : العمل أو الكد Le travail وصناعة أو الحرفة L'oeuvre والفعل أو النشاط السياسي L'action .

- فالمقصود "بالعمل" هو ذلك النشاط الذي يتمشى و يتناسب مع النمو البيولوجي لجسم الإنسان ، وهذا العمل ينحصر في خانة الحياة الإقتصادية وعليه هو شرط الحياة وإستمرارها .

1- والمقصود ب "نشاط الحرفة" : ذلك الإبداع الذي يشكله الإنسان بيده إنطلاقاً من مفهوم المحبة و الرغبة و الحرية ، وهي شرط الإلتئام في رأي أرنت إلى "العالم الإنساني"

2- و المقصود ب "الفعل السياسي" : هو ذلك السلوك الإنساني الحر ، ويظهر هذا الأخير في المساهمة و البناء الخاص بالأحداث السياسية من جهة ، ومن جهة أخرى فالفعل السياسي إنعكاس ل خصائص الذات و قدرتها بالتغلب على الجهل بواسطة العلم و على

الطبيعة بواسطة التقنية وعلى مشاكل المجتمع بالفردانية و الإستغلال الذاتي ، وإظهار القدرات الكامنة في كل إنسان ، شرطه هو أن يكون عدد من الناس تسميه أرنت بتعددية الناس أو تعدد الناس أو جماعية الناس La pluralité humaine .

هذه الأنشطة الثلاث هي محور كتاب "مسألة الإنسان المعاصر" الذي أصدرته سنة 1958 ، فهي تبين من خلاله أشكال الإستلاب المعاصر في الأنماط المتعددة للفعالية الإنسانية كدراسة و "أزمة الثقافة" La crise de la culture 1972 ، يضم عدّة مقالات أساسية و متنوعة في السياسة و الحرية و التاريخ ومن خلال هذين المؤلفين غايتها الرئيسية هي إعادة الإعتبار للسياسة كممارسة للحرية في المجال العمومي .

تقترح أرنت ضرورة التفكير فيما نعمل Penser ce que nous faisons ، هنا تسعى إلى إعادة تفعيل إمكانيات الإنسان من جديد ، بالنظر الى أنشطته في الماضي محاولة البحث عن مواطن التغيير التي تنطلق منها مرتكزة على الأنشطة الثلاث لحياة العمل أقترح لفظ "الحياة العملية" لكي أشير إلى ثلاث أنشطة إنسانية جوهرية هي العمل ، الحرفة والفعل إنها جوهرية لأن كل واحد منها يتطابق مع الأوضاع الأساسية التي تعطي الحياة للإنسان على الأرض³²⁴ ، وعليه سنتوقف بالعرض و التحليل ل الأنشطة الثلاث : العمل الحرفة والفعل .

³²⁴ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op .cit , P 15 .

- من خلال الجدول التوضيحي التالي :

(الحياة النشيطة الفاعلة (Vita activa)		
حيث الأنشطة الانسانية منقسمة على ما تمارسه في حياتنا الفعلية		
نشاط خاص		نشاط عام
كدح Labor	عمل Oeuvre	فعل L'action
مزاولة نظام صناعي انتاجي Poiesis		ممارسة نظام تفاعلي Praxis
بتجسد في مطالب الجسد والجنس وما يتعلق بنظام العائلة - قديما	يتجسد في العالم حيث السوق ومنطق الغابات والوسائل	يتجسد في السلطة حيث الحرية
يقابله الكادح الحيوان L'animal Laboran	يقابله الانسان الصانع أو المنتج L'homo Faber	يقابله الانسان الفاعل الحر Vrai Acteur

- ما مفهوم العمل أو الكد؟ وما أهم خصائصه؟

- ما مفهوم الحرفة أو الصنعة؟ وما أهم خصائصها؟

- ما مفهوم الفعل؟ وما خصائصه؟ عند حنا أرنت .

أ- العمل أو الكد :

إن العمل هو بمثابة نشاط للجسم الإنساني يُلائم نموه البيولوجي ، ولا يُعرف له نهاية لأن الحاجة البيولوجية لا نهاية لها ، فهي تُعتبر مسألة العمل شرط ضروري و رئيس لحياة الإنسان³²⁵ ، فالعمل يُغذي المسار الحيوي للإنسان ، ترى "أرنت" أن العمل في إطاره العام هو المحافظة على حياة النوع و أفراده محرومين من العالم ، وعليه فهو لم يشهد لا

³²⁵ Ibid , P 15-16 .

ولادة ولا موت أي بالمعنى الذي تعتقده و الذي يفترض ثبات عالم يظهر فيه و يختفي ، ومن خصائص العمل هو عجزه عن تنظيم الحياة العمومية ، أي أنه يبقى الإنسان في مرحلة ما قبل السياسة ، لأن الهدف منه مجرد حفظ البقاء ، إذا كان العمل مثل الفعل و معاكس للتأليف في المسار فإن هذا المسار البيولوجي غير تواصلية ، لا يمكن التخلص منه ، و إذا كان كل نشاط له علاقة ب ما يسمى الميلاد و الموت ، أرنت في هذه النقطة تُقر بالخلق القريب للعمل (و هذا من خلال إستغلال الإنسان على مستوى الجانب الإقتصادي والعملي) وذلك بشعور الواحد بالألام من أذية الآخر .

إن المفاهيم التي تشتغل عليها أرنت هي بمثابة شبكة من المفاهيم تساعد على تحليل وإستقراء الواقع الخاص بالإنسان ، فهي مفاهيم منظورية فهي تقصد بالخلق القريب والطفولة تعني الميلاد بالمعنى الخاص للكلمة وهو الشرط الجذري الأنطولوجي للفعل لاسيما وأن العمل هو فعل يُقرّ بميلادنا بوصفه ميلاد ثان ، وإذا كان الخلق القريب ينتمي إلى العمل فإن الميلاد هو المقولة الأساسية للسياسة ، أما الفكرة الثانية هي المجال الخاص له وظيفة حماية و إخفاء عدد معين من النشاطات و الممارسات الجسدية مثل الولادة والموت .

ترى "أرنت" أن هناك قسط من العمل في كل النشاطات التي يُمارسها الإنسان ، حتى وإن كانت علوًا و رُقياً وأن هناك حد أدنى من المحاولة نعثر عليها في النشاطات التي يفرضها الشغل أو الخلق القريب على الإنسان .

لكن أرنت تقبل القسمة بين الضرورة والحرية في ما يتعلق بظاهرة العمل و ترى أن التحرر في العصور القديمة يَمُرُّ لا محالة عبر العنف ما قبل الطرح السياسي ، فهو يمرّ بالإشتباك بين الكائنات الإنسانية و العبيد ، والعبيد يقولون حبيسي الضرورة الحياتية ، هنا تطرح "أرنت" سؤالين جوهرين مرتبطان بالثورة : الأول : هو الإنعتاق السياسي للطبقة العاملة ، والثاني هو إنعتاق العمل ذاته من كل استغلال و إستلاب .

تقوم "أرنت" بإحداث و إدراج مصطلحات و مفاهيم و مقولات مميزة أعطتها دلالات فلسفية أنتروبولوجية سياسية معاصرة أولها كانت بين : العمل و الحرفة و الفعل و بين حياة التأمل و علم توثيق الأنشطة وقي المرحلة الثانية بين التاريخ المحكي و المجال ، أما المرحلة الثالثة : بين المجال الخاص التاريخي و بين الصُّنع Fabrication وفي المرحلة الرابعة بين الفعل Action و الجمهور Espace Pulique إنطلاقاً من الخلود وبين الأبدية Eternité و الإنشاء Poiesis و البركسيس Praxis، و عليه "أرنت" ترى أن تفتيت العمل و التحقيق من مسار و تزايد العنف ليسا بالضرورة لفائدة الحرية ، لأن المطلوب في رأيها ليس إلغاء العمل بقدر ماهو التحكم الفعلي في حقل الإنتاج و الإستهلاك و اللذان يقع مضاعفتهم عبر مضاعفة التحرر الفعلي للشعب خارج إطار دائرة العمل .

2 _ الحرفة أو الصنعة :

وتعني إنجاز أو إبتكار شيء ما ، أو تحويل الفكرة إلى شيء، أي تجسيد لفكرة ما أو التشيؤ La réification ، يقدم هذا النشاط نوعاً من الإستمرارية للحياة عبر المنتوجات التي تبقى بعد موت الصانع لها .

إن للحرفة مميزات أهمها أن لها بداية معينة و نهاية معينة واضحة ، وهذا على عكس مفهوم العمل الذي يتميز بالإستمرارية أي بشكل دوري مستمر ، الغاية منه إنتاج مواد سرعان ما تستهلك فتزول من العالم ، فيحتاج الإنسان للعمل ثانية و ثالثة ، أي بلا إنقطاع مادات الحياة (الحياة البيولوجي) .

إن منتوج الحرفة يبقى واحد متواجد في عالم الأشياء لمدة معينة ، فصفة الديمومة و بقاء المنتج Durabilite هي صفة وميزة رئيسة في الحرفة³²⁶ لأنها تصبغ على المنتج صفة الإستقلالية عن المنتج لها ، فهي لا تبلى بالإستعمال كمنتوج العمل ، من هنا نجد أن منتوج الحرفة لا يخضع للضرورة البيولوجية وإنما تطبع عليه صفة روحية تجسد مفهوم الحب (حب الحرفة و الصنعة) و الحرية (حرية صنع و تصور المنتج الحرفي) .

³²⁶ Hannah Arendt , Condituion de l'homme moderne , Op.cit , P187 .

وعليه فالعمل Oeuvre في رأي "أرنت" أنه نشاط خاضع لضرورات الحياة كما يُحافظ على الحياة الفردية و النوعية ، كما تترجم الحرفة على أنها صنع عالم من البراعات المُشيدة بواسطة يد الإنسان هنا يقول "جان لوك" Jean luck "عمل أجسدا و تحفة أيدنا" فالعمل منذ القدم إلى يومنا هذا نشاط خاضع للضرورة الحياتية أي أنه معنى تجديد الحياة والمحافظة عليها بدون إنقطاع بالنسبة للفرد و النوع البشري ، فالكائن البشري يعمل من أجل أن يثبت أنه حي و من أجل أن يستمر في الحياة ، أما الحرفة فتترجم بالأثر و التأليف (أحيانا تترجم الحرفة حسب أرنت بمصطلح الشغل)وفي رأيها كل مصنوع أتقنته اليدين في حين أن خلوّ العمل من هذه Durable ، تمثل الحرفة مملكة ما هو دائم الخاصية يطرح مفارقة خاصة إذ ما إعتبرنا تراكم الوسائل و الألات وتكوين رأس مال ووفرة البضائع و الخيرات في المجتمع الصناعية المتقدمة ، يقابلها مشكل نفاذ مدخرات الطاقة و الم منابع الغير قابلة للتجدد ، هنا الحرفة تلعب الدور الرئيس في عالم الإقتصاد .

ترى "أرنت" أن منتجات العمل تشكل طبيعة زائلة لأنها مُعدة للإستهلاك ، لأن إستهلاك شيء ما يعني إستنفاد قيمته ، والعامل أيضا تستهلك قوته وطاقته وبالتالي إستنفاد قيمته الإستعمارية (لأنه مستعمر و مستعبد من طرف العمل) وإحالاته إلى التقاعد الإجتماعي (فهو يطابق السلع من حيث الإستهلاك) .

تُهاجم "أرنت" الحداثة لأنها جعلتنا نُغير الحرفة إلى العمل³²⁷ ، إن العمل لا يترك شيئا وراءه ، فمنتجات العمل هي موجهة نحو الإستهلاك و الإستعمال هو بالتحديد فارق زمني وهو يرسم الهوية التي تفصل بين ما يمر و يدوم و بين ما يتغير وما يستمر ، إن الخاصية الأساسية للحرفة من وجهة نظرنا للزمن هي قدرتها على الديمومة ، وبوصفها الماهية الصناعية للإنسان تُنتج منافع نستعملها و لا نستهلكها ، إن منتجات الحرفة تشكل عالما خاص بالإنسانية مغاير للطبيعة ، فالعالم هو مجموعة الأشياء الدائمة التي تُقاوم صيرورة الزمن ، إن منتجات العمل لا يمكن أن نجعلها أكثر ديمومة بمجرد الإهمال بينما "منتجات الحرفة" تزداد قيمتها بالإهمال .

³²⁷ Ibid , P 99.

إن الانتقال من الحرفة إلى العمل تم تحصيله بواسطة بنية الحرفة ذاتها ، إن الحرف هي وثائق وأثار تذكارية عن الماضي تمثل و تشهد على حضارة الإنسان وسلوكاته الراقية فالحرف تشهد على الفرق بين الزمن كديمومة و الزمن كمرور و مضي و إنقطاع و ذهاب إن المرور يطبع العمل و الديمومة تطبع الحرفة .

إن الحرفة تعتبر و جهًا من وجوه الحرية للإنسان و يحقق الإنسان الصانع L'homo faber بذلك نوع من الإنعتاق أثناء إنجازهِ للمصنوع ، وهذا لا نجده عند الإنسان المكدم Homo Laborans ، ثم إن منتج الصناعة يُتوجه به إلى الميدان العام Domaine public ، و يقصد بالميدان أو الفضاء هنا هو السوق ، الذي يتم فيه تبادل منتجات الأيدي بين المنتجين ، و على العكس فإن منتج العمل يبقى حبيس الميدان الخاص ، فمنتج الصناعة عند "أرنت" هو إحدى وسائل حماية الإنسان و طمأنينته على حياته ، و تحقق له بعض الخلود .

فأرنت تُفرق بين العمل و التحريف معتمدةً في ذلك على "جان لوك" فمن خصائص العمل يستثمر كل الجسد ، لأنه يعتمد على الجهد العضلي 100% ، أما التحريف يعتمد على الأنامل (اليدين) اللتان تصنعان العالم و تُصنعان للعالم ، فالفرق بينهما تقول "أرنت": " الحيوان العامل خارج العالم"³²⁸ و تقصد أرنت بالعالم الإطار و المجال السياسي ، فالعامل موجود خارج العالم .

إن المجال السياسي حسب أرنت لم تحده إنطلاقًا من الإغريق معتمدين في ذلك على مفهوم وجوه الحرية ، فهي تربط بين المواطنة و المدينة Polis ، فالعمال و العبيد اللذين يعتمدون على العمل في رأي فلاسفة اليونان هم ليسوا أحرارًا ، لأنهم خاضعون لحتمية العمل التي تضمن لهم الإستمرار ، وبالتالي ليسوا مواطنين وهم خارج ال Polis وهو ما تعتبره أرنت خارج العالم في المقابل أن التحريف أو الحرفي يوجد في العالم ، لأنه لا يعمل ليأكل (حفظ البقاء) بل يعمل ليبدع ليصنع ، ليخلق ليضيف شيئًا لم يكن موجودًا ، شيئًا لا يُستهلك سريعًا ، ولكن شيئًا يبقى في العالم ، إن المُتحف في رأي "أرنت" موجود في العالم

³²⁸ Ibid , P89 .

إلا أنه لا يهتم بمصير الآخرين و لا بمصير العالم ، لكن في المقابل يوجد الفعل بمثابة الوحيد الذي يحقق للإنسان إمكانية الوجود في العالم و للعالم تقول "أرنت" : " بالمعنى العام للفعل agir أكسيون ، بمعنى إتخاذ مُبادرة ، إقامة إجراء ، كما يُبينه الفعل الإغريقي archein بداية أي قيادة و بالتالي الحكمُ "329 .

و عليه فالفعل (أكسيون) يتجاوز كلا الفعلين (العمل و التحيف) ، فالعمل يكون بوجود الآخرين ، فهو ليس موجودًا في العلم فقط ، وإنما هو من العالم فالعلاقة بالعالم تحدد الدرجات السياسية لهذه الأفعال الثلاث : العمل Labor لا يحمل أي دلالة سياسية ، وإنما يكون كتقنية يمكن إستغلالها إقتصاديًا وسياسيًا (لأنه يكمن أن يُساهم في تغيير شيء ما) فهو anti- politique في حين أن التحيف تكون له دلالات سياسية من خلال المشاركة في العالم لكنه كجوهر فهو ليس سياسيًا a-politique وفي نفس الوقت فهو ليس ضد السياسة anti-politique ، وحده الفعل يكون سياسيًا لأنه يجمع بين ثلاث أفعال سياسية يُقحم الإنسان في العالم و يجعله مسؤولاً عن العالم و منتجًا للعالم ، وعليه "أرنت" تصل إلى طبيعة "الفعل السياسي" المرتبط جوهرياً بمفهوم الحرية بالمقابل لا التحيف و لا العمل يعتبران فعلاً حُرّان ، فالفعل السياسي وحده الذي يُنتج العالم ، لأنه مبني على مفهوم جوهرى آلا و هو الحرية.

3_ الفعل L'action :

مفهوم الفعل Action "أكسيون" إنه مفهوم قديم الطرح ، ظهر عند اليونان مع "أرسطو" " البيوس – بولتكس" أي الحياة السياسية ، وأُستخدم فيما بعد عند الرومان و في الفلسفة المسيحية ب" الفيتا-أكتيفيا" Vita-Activa أي الحياة العملية (فالفيتا أكتيفيا هي ترجمة للمفهوم الأرسطي البيوس بوليتكس وهي الحياة السياسية) ، لذا تقول "أرنت" : " إن عبارة الفيتا أكتفا فقدت معناه السياسي على وجه التحديد لتعبر عن كل شكل من أشكال

³²⁹ Ibid , P233.

المشاركة الفعالة في شؤون العالم³³⁰ ، إن البيوس – بوليتكس يمثل الميدان العام للشؤون الإنسانية إنطلاقاً من البركسيس أي الفعل السياسي .

تعتقد "أرنت" أن الفعل السياسي غير ممكن إلا في المكان المتعدد Espace Puriel الذي يضم أفراد متساوين ، لذلك يجب تحديد معنى الفعل السياسي L'action عند أرنت فهي تقصد بكلمة "فعل" ليس الفعل الجزئي الذي يحدث في مرحلة زمنية ما وإنما مبدأ الفعل ، فكلمة فعل agir هو قدرة الإنسان على البدء و المبادرة (البناء) ، وهو فعل حقيقي من غير سبق يتناسب و يتوافق مع إرادة الإنسان Le vouloir Humain ، هنا تقول "أرنت" : « أن يكون الإنسان حرًا وأن يفعل ،هما شيء واحد »³³¹ Etre libre et ne font qu'un .

إن شرط الفعل السياسي من منظور "أرنت" هو تواجد عدد من الناس ، أو ما يمكن أن نطلق عليه "تعددية الناس" La Pluralité Humaine .

تعود "أرنت" إلى مفهوم "أرسطو" – الزون بوليتكن – Zoon Politikon عندما قال: " إن الإنسان بطبيعته حيوان سياسي ، إن الذي يوجد خارج المدينة Polis يكون إما كائنًا منحلًا وإما كائنًا فوق البشر ، لذلك يبدوا واضحًا أن الإنسان حيوان سياسي أكثر من حيوان قطيعي ، لأنه و كما قلنا الطبيعة لا تفعل الأشياء عبثًا ، حيث وحده الإنسان من بين كل الكائنات من يملك اللغة"³³² أي يملك الحوار.

تري أرنت من خلال "أرسطو" أن : " السياسة تُولد في الفضاء الذي يوجد بين الناس"³³³ فلا حياة للإنسان خارج المدينة ، فالإنسان الحر والكامل خلق بكل الإمكانيات التي تُهيئه للعيش في المدينة ، أما اللذين يعيشوا خارج المدينة حسب "أرسطو" إما من العبيد أو البرابرة أو فوق (ألهة) ، غير أن الطرح الفلسفي للإنسان ، فقد تمّ إعتباره كائن واحد مُنفرد ، في حين أن التعدد هو الحقيقة الواقعية الوحيدة التي يجب أن تُأخذ بعين الإعتبار

³³⁰ Hannah Arendt , La crise de la culture , Op. Cit , P 217.

³³¹ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op .Cit , P 198 .

³³² Aristote , Politique ,Ed : Gallimard , Paris , 2011 , P56.

³³³ Hannah Arnedt , Qu'est que la politique , Op.cit , P33.

لفهم الوجود الإنساني ، وعليه تقول "أرنت" : " إن من يقطن في هذا العالم ليس الفرد الواحد ، بل أناس متعددون " ³³⁴ ، ومن هذا المنطق كان دافع الفعل عندها هو المحرك للنشاط الإنساني ، لأنه يُعبر عن الخلود من ناحية ، ويمثل محور الثبات في العالم الإنساني من ناحية أخرى .

إن التواصل بين الأفراد يكون عن طريق الكلام ، فالكلام هو الوسيلة الوحيدة و الأساسية التي يوضح بها الإنسان ما يفعله وما سيفعله و مايجب أن يفعل ، فلا يمكن أن يكون للفعل معنى إذا غاب التعبير و الكلام ، "فأرنت" تُقر إستحالة تصور حياة دون أن يكون هناك إتصال بين الناس " فذلك هو الموت " ³³⁵ ، إن الأفراد المتصلون فيما بينهم و التواصلون بالغة و الكلام ، فهم متميزون و متساوون « إن بني الإنسان لو كانوا غير متساوين لفقدوا القدرة على فهم بعضهم البعض ، ولو كانوا غير متميزين ، ماكانوا بحاجة للقول ، لفهم بعضهم ولا القيام بالفعل » ³³⁶ ، إن "أرنت" ترى هناك تلازم بين المساواة و التمايز ، فكلاهما مطلبًا رئيس من متطلبات و ضرورات العالم السياسي فهي ترى في المساواة أنها ليست مجرد مساواة في الوجود و متطلبات الحياة الفردية ، بل هي مساواة بالمدلول و المفهوم السياسي فهي تُعرفها : " هي القدرة على أن نحيا بين نظائرننا " ³³⁷ .

في مقابل المساواة نجد مفهوم التميز ، فهي لا تعني به التميز الطبقي أو العنصري وإنما هو دلالة القدرة الكامنة في الفرد ، أي ما يتمتع به الفرد من خصائص تُميزه و ينفرد بها دون غيره ، وعليه فصاحب الفعل السياسي لا يتصرف وحده ، بل يتصرف وفقًا للآخر (الأخرين) ، فالآخر عند "أرنت" هو شرط رئيس لبناء العالم السياسي ، فالميزة الفردية لا تستطيع البروز و البرهنة على ذاتها إلا بوجود الآخر هنا تقول "أرنت" : « لا ريب أن كلمة المقدر لها دلالة عن شيء المفرد ، إنها خاصة تنسب إلى الشخص ، ومع ذلك فإنه لا يتسنى لها البرهنة على ذاتها إلا بالعلاقة مع الآخرين » ³³⁸ .

³³⁴ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op.cit , P7.

³³⁵ Ibid , P233 .

³³⁶ Ibid , P213.

³³⁷ Ibid , P 39 .

³³⁸ أرنت حنا ، في العنف ، (مص ، س) ، ص 93

إن "أرنت" في عالم الحياة كما يُعرفه كل من "هوسرل" و"هيدغر" يتصف بشيء من الإزدواجية فمن جهة هو طبيعي ومن جهة أخرى فهو أصيل³³⁹ ، هنا يقول "هيدغر": إن إدراك العالم الحقيقي يكون عن طريق الفكر ، فهو يقول عن الحياة و التفكير: "إن الذي يفكر الأكثر عمقاً ، يُحب الحياة أكثر" ³⁴⁰ .

إن "أرنت" ترى أن عالم الظهور لا يُوجد قبلياً ثم يظهر الناس بداخله ، إن الناس هم الذين يصنعون العالم بعد ظهورهم على أن يكون هذا العالم هو الفضاء الذي يظهر بين الناس (العالم) هو مكان ميلاد السياسة ، فالعالم عند "أرنت" ماهو إلا علاقات كما تطرح ذلك من خلال تعريفها للسياسة : "السياسة تظهر في الفضاء الذي يشترك فيه الناس" ³⁴¹ ، إن موقف "أرنت" فيما يتعلق بالعالم كان موقفها عكس "هيدغر" ، فهو بقي تقليدياً حتى وهو يُؤكد على فينومينولوجيته .

هنا يقول "إتيان تسان" * Etienne Tassin ، حول فكرة "أرنت" عن العالم : « عندما فكرت العالم إنطلاقاً من الظهور وفي أفق الظهور ، إن أرنت أرادت أن تُوجد خارج الحقل التاريخي الميتافيزيقي حتى تندد بالمواضيع التقليدية للفلسف .» ³⁴² .

تؤكد "أرنت" على التقارب الموجود بين الفكر و السياسة ، فكلاهما يتقاطع في العالم فهي لا تحصر الفكر في الوجود فقط و إنما : "بدلاً أن نفكر الوجود إنطلاقاً من الفكر علينا أن نفكر إنطلاقاً من العالم" ³⁴³ ، فهي تتناول مسألة الفلسفة (الفكر) و النشاط الفلسفي وعلاقتها بمسألة الظهور ليس ظهور الوجود L'etre ، و لكن ظهور الوجود المشترك Etre- commun ترى "أرنت" أن ما يحرك الإندهاش الفكري ليس الوجود و لكن العالم فهي ترفض فكرة "وجود فردي" (خالص) تنبئاً لفكرة أن حياة كل فرد عبارة عن ظهور

³³⁹ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op.cit , P 249.

³⁴⁰ هيدغر مارتن ، التقنية - الحقيقة و الوجود- ، تر: محمد سبيل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، س1995 ، ص 65 .

³⁴¹ Hannah Arendt , Qu'est ce la politique , Op.cit , P298.

* إتيان تسان : برفيسور بجامعة "باريس8" ، باحث متخصص في الفكر الأرنطي .

³⁴² Tassin Etienne et collectif , La question de l'apparence en politique et pensée , Ed : petite bibliotheque Payot , 3éme edition 2004 , Paris , P88 .

³⁴³ Ibid , P 88-89.

تقول : في كتابها "حياة الفكر" : « لا يوجد شيء في العالم ، ولا شخص ، لا يتطلب وجوده وجود مُتفرج »³⁴⁴ .

تري "أرنت" أن العلاقة التي تربط بين الناس تتجسد في حيز أو مجال تسميه ب "مساحة الظهور" Espace d'apparences ، تقول أرنت : « إن فضاء الظهور يبدأ بالتواجد منذ أن يبدأ أشخاص بالإجتماع من خلال نظام الكلام و الفعل ، وبالتالي فهو يسبق كل مؤسسة رسمية للشؤون العامة و أشكال الحكومة »³⁴⁵ .

فمن خلال النص نستقرأ أن اللحظات السياسية ، تأتي بعفوية كاملة في فضاءات للظهور Espaces D'apparences ، هي فضاءات اللحظة الأولى تكون عن طريق التوافق من خلال الكلام و الفعل ، هنا تعود "أرنت" الى "أرسطو" الذي ربط بين مفهومي الوجود و الظهور ، فهو طابق بين الظهور و الوجود L'etre " إن الذي يظهر للجميع ماتسميه الوجود أما ما يختفي عن الظهور ، فيبدو كالحلم ليس له واقع " ³⁴⁶ .

إن الوجود الذي يظهر هو البوليس Polis عند "أرسطو" ، وهو ما تعتبره "أرنت" أساس الوجود السياسي ، هذا الوجود يُسميه "أرسطو" « الزون-بولتكن » Zoon - Politikon ، ولو أن "أرنت" تحاول أن تخلق من البولتكن الأرسطي سياسة حقيقية لإدارة شؤون المدينة من خلال الظهور ، فالظهور يصبح بذاته فعلاً سياسياً يسبق أي عمل في فضاء حزبي أو نقابي أو برلماني (وكل الفضاءات مُهيأة للعمل السياسي) ، لنفهم إن لحظة ما هوسياسي du Politique هي اللحظة الماقبل - سياسية (لَمّا هو من السياسة) De la politique ، ففضاء الظهور الذي هو فضاء السياسة بإمتياز هو فضاء فينومينولوجي تُنظر للحرية قبل أي شيء آخر .

إن الفضاء الفينومينولوجي يأخذ طبيعته أولاً من الفكر "الأرنتي" من مفهوم أساسي هو العالم ، فالطبيعة الفينومينولوجية للعالم هي التي تجعل منه الهدف الأخير للسياسة وبغياب

³⁴⁴ Hannah Arendt , La vie de l'esprit , Op.cit , P 34 .

³⁴⁵ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op.cit , P 259 .

³⁴⁶ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , (Aristote Ethique a Nicomaque) , Op.cit , P257 .

هذا المفهوم تغيب إمكانيات إنتعاش السياسة ، و عليه فما يحدث في العالم يؤثر على السياسة و ما يحدث في السياسة يُؤثر بدوره على العالم .

إن "أرنت" لا تقصد ب "مساحة الظهور" التحديد المكاني فقط ، وإنما ذلك الفضاء السياسي الذي يجعل العلاقات بين الناس ممكنة ، وبالتالي هو مجال يسمح ببروز الفاعلين الحقيقيين ، وعلى إثره يتم تقييم الذات لكل فرد أن يكون أمام الآخر ، وفي مواجهة كذلك وبالتالي إستحالة إمكانية التخفي لأي أحد من المشاركين ³⁴⁷ .

وعليه فإن "أرنت" ترى غياب الآخر الذي يظهر من خلال الفعل في ساحة الظهور ، فإن السياسة كمجال تنتكس (الفعل السياسي) ، وتتحول إلى نوع من الطغيان ، تكون فيه المعرضة على سلوك يحمل صفة الذات الفردية ، وبالتالي تتحول السياسة إلى تركيز توتاليتاري همها الأساسي إذابة و إزالة الخصوصية الفردية وجعلهم كجسم واحد ³⁴⁸ .

موقوفات الفعل السياسي :

إن الفعل السياسي L'action في رأي "أرنت" ، وهو فعل تقف أمامه الكثير من المعوّقات و العراقيل ، بحيث تتراجع مرتبته في إطار "حياة العمل" Vita Activa ، فمن هذه المعوّقات الخاص بالفعل السياسي نجد صفة اللانهاية L'infinitude ، أي إستمرارية الفعل الناتج عن تعدد الأشخاص المشاركين فبذور اللاتناهي موجودة في ثنايا الفعل السياسي ، فمهما كان منحصراً ولو بين شخصين ، ومهما كان بسيط ، فالفعل السياسي له القدرة على إثارة ردود الأفعال ، " في بعض الأحيان يكفي لكلمة واحدة من شخص أو سلوك معين حتى تتغير تركيبة الموقف كله " ³⁴⁹ ، و من هنا تصبغ الشؤون السياسية بصغة الهشاشة La fragilite وهذا راجع لسببين رئيسان هما :

عدم القابلية للتراجع في الفعل الذي بادرنا به Irréversibilité ، وعدم القابلية للتنبؤ بمسار ذلك الفعل Impévisibilité ، وعليه فالفعل السياسي لا يمكن أن تتراجع نتائجه

³⁴⁷ Ibid , P 259 .

³⁴⁸ Hannah Arendt , Systéme Totalitaire , Op .cit ,P 212 .

³⁴⁹ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op. Cit , P249 .

أوتتقلص ، لأن قوة الفعل تكبرو تتسع كلما تضاعفت نتائجه ، وهذه التطورات تستمر مع البشر إلى نهايتهم³⁵⁰ .

إن استمرار المجتمعات سياسياً عن طريق القوة ، وفقدان هاته الأخيرة يُؤدي إلى موت هذه المجتمعات ، لأن عيب السياسة هو أنها لا تستطيع تمتلك و تدخر و تدبير وسائل الحرب ، فالقوة لا تكون إلا في حالة الفعل أي أثناء الممارسة السياسية من حين لآخر .

وتجديد السلطة في نظر "أرنت" يكون من خلال تطابق الكلمة مع الفعل بحث يكونا وجهان لعملة واحدة ، أي عندما تُعبر الكلمة عن الواقع ، ويُساعدنا الفعل على إنشاء حقائق جديدة .

وتفعيل القدرة *La puissance* الناشئة من توحيد القول و الفعل فيجب في رأي "أرنت" : " ألا تكون الكلمة فارغة و مستترة عن النوايا الحقيقية لأصحابها كما يجب ألا تكون الأفعال فضة و عنيفية و مهدمة للعلاقات بين الناس "³⁵¹ .

وللحفاظ على هذه القدرة التي تعتبرها "أرنت" خاصية المجال السياسي ، يجب على الناس البقاء موحدين ، أي يجب عليهم أن يبقوا قريبين من بعضهم حتى تكون فرصة العمل حاضرة دائماً .

إنطلاقاً من كل هذه الأسباب عند "أرنت" تجعل الإنسان لا يكثرث بالشأن السياسي عامة لأن نتائج الفعل تقع عليه أكثر من غيره و إن كان هو المبادر بالفعل أول مرة ، والحرية التي يبحث عنها تضيع و تندثر هنا يقول "روني شار" : "الحرية وكأنها ميراث لم يسبق بأية وصية "³⁵² .

فالكنز الموروث لم تترك معه وصية ترشدنا إلى كيفية إستغلاله و الحفاظ عليه ، هنا ترى "أرنت" أن الثورة تبدأ كالمعجزة و تنتهي كالسراب ، فكل هذا جعله يُمسك عن المشاركة في الفعل السياسي لإنقاذ حريته .

³⁵⁰ Ibid , 298 .

³⁵¹ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op.cit , P 206 .

³⁵² Hannah Arendt , La crise de la culture , Op.cit , P12.

تُجدر الإشارة هنا إلى تركيز "أرنت" على فكرة الفعل السياسي مقصودة من أجل أن تتبع انعكاساته على الأفراد ، خاصة عندما تشكلت القناعات بالتخلي عن المشاركة السياسية (إذا تخل الجمهور عن المشاركة السياسية يؤدي إلى تشكل حشود لا سياسية وهذه الأخير تكون كأرضية لقيام النظام التوتاليتاري ، و بالتالي تُعتبر تربة خصبة لنموه).

وقد أدرك "أفلاطون" منذ القدم خطورة الفعل السياسي ، المتمثلة في أن الذي يبدأ بالممارسة السياسية ليس هودائماً الذي يُتممها ويُنهىها ، لقد أقترح أن يكون الفعل السياسي في يد فرد واحد هو "الملك الفيلسوف" .

إن "أرنت" ترى أن الموت و مصير سُقراط أصبحا هاجس أفلاطون وجعله يبتعد عن ميدان الحياة العملية و السياسية هي خير مأمّن للفيلسوف ، وهكذا ترى أرنت أن أفلاطون أراد للفيلسوف أن يحكم جمهوريته فقط ، ليتفادى وضع مصيره بين يدي أي حاكم متهور إن الأمر بالنسبة لها لا يحمل في طياته أي دلالات تتعلق بإهتمام هذا الفيلسوف الكبير بالسياسية وبالتالي تختصر أرنت المسألة السياسية ورؤيته لها (أفلاطون) في "الخوف من الموت" ، و إهتمام أفلاطون بالسياسة لم يكن فكراً حقيقياً ،فهو إهتمام يعكس شخصيته (أفلاطون) بعد التهديد الذي شعر به بعد وفاة معلمه سقراط .

تُسقط "أرنت" أفكار "هيجل" على "أفلاطون" لوجود تشابه بينهما من حيث القول بعالم المثل على سبيل المثل و الجدل الديالكتيك و رؤيتهما للدولة و الحكم ، كما تعود "أرنت" إلى مقولة "هيجل" وظيفية الفلسفة من خلال صورة : " البومة التي تحلق بعد الغسق " فهو يشبه الفلسفة في تحليها و أثناء تأسيسها التاريخي ببومة مينرفا ، كما أن ما يمثل قبل الغسق هي حرب البيلوبوناز Péloponnésé تقول : " إن بومة مينرفا تمثل أفلاطون وأرسطو بعد خروجها ، إن صح التعبير من حرب البيلوبوناز Péloponnésé " ³⁵³ ، هنا ترى "أرنت" بعد إنحطاط أثينا ، تؤكد على أن الفكر الأفلاطوني و الأرسطي لا يمكن إعتبارها فلسفة سياسية و لكن في الحقيقة يمكن إعتبارها رؤى فلسفية لا علاقة لها بالفكر السياسي هنا يقول "بليز بسكال" : « لا يمكن تخيل أفلاطون و أرسطو إلا بفساتين إدعاء

³⁵³ Hannah Arendt , La vie de l'esprit , Op.cit ,P175 .

طويلة ، لقد كان رجلين شرفيين... و عندما رفها عن أنفسهما بكتابة "القوانين" و "السياسة" قاموا بذلك وهما يلعبان ، لقد كان الجزء الأقل فلسفة و الأقل جدية في حياتهما .³⁵⁴ ، تعتبر "أرنت" أن اليونان لم يعرفوا الشعور بالإستمرارية كما عرفه الرومان ، وغياب هذا الشعور أي الشعور بتعاقب الأجيال ، جعل من القابلية بالشؤون الإنسانية تجري من دون تخفيف أو سلوى عند اليونان³⁵⁵ ، إن التأثير هذه الخاصية اليونانية إنعكس بالعلاقة السيئة على ميدان السياسة " إن هذا هو الذي أفتع الفلاسفة الإغريق أنهم ليسوا بحاجة الى أخذ ميدان الشؤون البشرية مأخذ الجد ، وإن البشر أن يتجنبوا الإضفاء لهذا الميدان وقاراً لا يستحقه أبداً"³⁵⁶ ، إن قيمة هذا النقد الذي توجه "أرنت" إزاء الإغريق (أفلاطون وأرسطو) هو ما يُعزز سبب إختفاء تلك المعجزة التي سمتها "الولادة" Natalité و عدم بروزها كظاهرة تستحق التفكير والإنشغال ، وهي التي تمثل أكثر ما تُمثل ميدان السياسة فاليونان عرفوا تعاقب الأجيال دون أن يُغير ذلك شيء من شؤونهم الحياتية ، فالشيء الوحيد الجديد الذي كان يشعر به اليونان هو أن الناس يولدون ، لكنهم يولدون في نفس المشهد الطبيعي و التاريخي ، وكأنه جيل واحد يستمر طيلة القرون و هو شكل من أشكال الشعور ببطئ الزمن ، وهو ما يعطي للزمن مفهوم الزمانية Temporalité المختلفة ولعل هذا الشعور بأن الزمن يكاد يتوقف هو ما يجعل مفهوم "الولادة" حدثاً سطحياً لا يستحق التوقف عنده و لا التفلسف حوله .

بالرغم من إنتقاد "أرنت" لمفهوم الملك "الفيلسوف" عند أفلاطون ، ولكن أفلاطون بإقراره للملك الفيلسوف حتى يضمن إستمرارية الأحكام و عدم تدخل من يعقبها " هنا على الملك أن يطبق الأحكام و يصنع مدينته ، مثل الحرفي الذي يصنع تمثاله ، وتتحول أفكار الملك إلى قوانين لم يبق لها إلا أن تطبق"³⁵⁷ ، إن الإصرار على تطبيق الأحكام السياسية هو التقليد الأفلاطوني الذي تم توارثه فيما بعد ، بحيث أصبح مفهوم العمل Le concept

³⁵⁴Ibid , P96 .

³⁵⁵ أرنت حنا ، في الثورة ، (مص ، س) ، ص 37

³⁵⁶ المصدر نفسه ، ص 37_38

³⁵⁷ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op .cit , P291.

d'action يُفسر بمفهوم العمل و الصنعة³⁵⁸، وعليه أصبح مجال العمل السياسي ، هو مجال التطبيق لا يختلف عن العمل اليدوي والحرفي .

وفي الفترة المعاصرة و بعد أن تلاشت النظرة السلبية للعمل كما كان في الماضي لم يعد هناك مانع لأن يعرف الإنسان بأنه : "حيوان صانع" Homo Faber ، وأن يُفسر الفعل السياسي بلغة العمل ، لتفادي ما يعانیه هذا المجال من أوصاف اللغو و إنعدام الفائدة والنفع.

تنتقد "أرنت" أفلاطون عندما ألغى ما سمته بالميدان العمومي ، وهو جوهر الحياة السياسية في نظرها ، " فهي ترى أهمية كبرى للميدان العمومي كساحة للظهور في الحياة السياسية ، لذلك كان الحل عندها يتمثل في إقتراح أمرين هما : العفو Le pardon والوعد: La promesse³⁵⁹ ، فإمكانية العفو تسمح بإزالة أخطاء الماضي وإمكانية قطع الوعد ، وبتث الأمل في الناس ، تسمح لهم بأن يستمروا في المشاركة السياسية في المستقبل.

ترى "أرنت" في التسامح إمكانية عظيمة في المجال السياسي من أجل التخلص من الأخطاء الماضية و الشروع في البدء من جديد ، وهي قدرة على الخلاق و الإبداع والإبتكار³⁶⁰ ومثال الإبتكار نجده عند "أرنت" يتجسد في الإمبراطورية الرومانية* ، الذين إبتكروا دولتهم ، ووضعوا أساسها ، تسمها ب "المعجزة الرومانية" Le miracle Romain³⁶¹ ويتحقق هذا الحل عند "أرنت" بفضل الولادة أو "معجزة الولادة" Le miracle de la naissance ، فتوالد الإنسان و تجدد البشر كفيل بإحياء الأمل

³⁵⁸ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op .cit , P 292 .

³⁵⁹ Ibid , P 302 .

³⁶⁰ Ibid , P 306 .

* الرومان أحسن من اليونان ، لأنهم عُرفوا بتنقيف الشباب ، حتى يكونوا جديرين بأسلافهم .

³⁶¹ Bouretz Pierre , Arendt , Les origines du totalitarisme ,Eichmann a jerusalem , Edition : Gallimard , 2000 , P 62 .

للتخلص من معوّقات الفعل السياسي من جهة ، وبالمقابل لأنقاذ ذاكرتهم من نسيان ذلك البحث الدؤوب عن الخلود .

الميدان العام و الميدان الخاص :

تربط "أرنت" بين الأنشطة الثلاث (العمل ، الصناعة ، الفعل السياسي) بالميدانين (الميدان العام ، الميدان الخاص)، بحيث العمل و الصناعة ينتميان إلى الميدان الخاص والفعل السياسي إلى الميدان العام ، لأن السياسة تتطلب إلتقاء الأفراد في حيز أو مجال عام وهذا ما عرف عند اليونان ، أين يجتمع المواطنون في ساحة L'agora (أغورا) للمناقشة و الحوار .

إن الحرية لا تتحقق في الميدان الخاص ، عند اليونان ، لأن العبيد في المدينة Polis مسخرون لإنتاج مواد الإستهلاك ، و بالتالي يُحرمون من المواطنة (أي من حقوقهم كمواطنون)، فقد حُرّموا من إمكانية التواجد في العالم تقول : « أن نكون محرومين من الحقوق ، هذا يعني أننا محرومين من أي مكان في العالم ، الذي يجعل آراءنا ذات معنى وأفعالنا ذات قيمة .»³⁶² ، و يخضعون للضرورة الطبيعية ، و الحياة في الميدان الخاص عند "أرنت" تعني الحرمان من كل ما هو إنساني (إن الأفراد اللذين يعيشون في الميدان الخاص يكمن في تحقيق الحياة الطيبة من أجل الإستمرار لأكثر).

أما الميدان العام عند "أرنت" هو ذلك التصور الذي يدركه جميع المواطنون ، وهذا الإدراك عن طريق الرؤية و السمع ، تقول "أرنت" : « معناه يرون ما ترى ويسمعون ما تسمع هو ما يؤكد لنا وجودنا و وجود الآخرين معنا»³⁶³ .

وبهذا تُؤكد "أرنت" على صفة "تعدد البشر" كشرط من شروط الحرية والممارسة السياسية ، بالإضافة إلى الميزة الرئيسية للميدان العام هو "الحرية" ، لأن الحرية كمفهوم

³⁶² Arendt Hannah , L'impérialisme , Traduit par M .Leiris , Fayard ,Paris , 1973 , P 281 .

³⁶³ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op.cit , P 90 .

وكغاية تمارس في الفعل السياسي و الميدان العام ، و بما تتحقق السعادة التي أكثر من مجرد التمتع بحياة طبيعية .

في نص "ما الحرية" ل " أرنت" تعود من خلاله إلى "أوغسطين" وبالخصوص الى "مفهوم البدء" الذي يقول حوله "أوغسطين": " أن الإله خلق الإنسان بهدف تقديم للعالم مَلَكَةَ البدء (الحرية) "364 ، وفي المقابل تعرف "أرنت" بدورها "البدء": " إن البدء ، من خصائص الإنسان ،بإمكانه أن يبدأ وأن يكون إنساناً و أن يكون حراً يُعتبر نفس الشيء

365"

إن الحرية هي البدء (Le commencement) فكل إنسان عندما يبدأ في الحياة يبدأ معه كل شيء جديد في الحياة ، فالإنسان يولد ليبدأ : " بل يولد ليُقم في العالم ملكة البدء " تقرّ "أرنت" بالحرية العفوية هي المُبادرة (L'initium) ليست الحرية هي إرادة القيام بشيء ، ولكن إمكانية القيام بشيء إنطلاقاً من لا شيء أي بعفوية خالصة ، لهذا عندما تقول "أرنت" أن الفعل السياسي هو فعل حر و عليه : "إذا كانت العفوية الخالصة هي التي تحرك الفعل السياسي ، فلا تتفاجئ إذا أصبح ميدان السياسة هو ميدان ألا متوقع و ميدان المفاجآت، بل هو ميدان المعجزات لأنه ميدان تلك العفوية المطلقة التي تسميها (الحرية) "366 و عليه فإن مفهوم الحرية و مفهوم التعدد البشري عند "أرنت" وثيق الصلة بالسياسة و عليه فما علاقة السياسة و التعدد البشري ؟

السياسة و التعدد البشري :

إن السياسة عند "أرنت" هي دراسة المجتمع و علاقة التبادل بين أفراده المختلفين و عليه فأساس السياسية هو تواجد عدد من الناس أو كما تسميه "أرنت" "تعددية البشر" La pluralité Humaine³⁶⁷ ، فالتعدد البشري هو شرط السياسة كمفهوم و كتطبيق ، و هذا ما تجده "أرنت" في لغة الرومان ، أي لغتهم مساوية ل "مفهوم الحياة" أو "العيش في

³⁶⁴ Hannah Arendt , La crise de la culture , Op .cit , P 217 .

³⁶⁵ Ibid , P217-218 .

³⁶⁶ Ibid , P14.

³⁶⁷ Hannah Arendt , Qu'est que la politique , Op.cit , P 39.

هذا العالم " و مفهوم "التواجد ضمن (أو مع) الآخرين " être parmai les (intre homines ess)(hommes)

في حيز تسميه ب المدينة polis و عليه فالسياسة هي حصيلة علاقة أو علاقات تربط بين الناس ، إن مفهوم " عدم التواجد " (الموت) ، فالموت في اللغة الرومان تساوي " عدم التواجد بين الناس " . inter homins esse desiner « cesser d' etre parmi les hommes »³⁶⁸

إن أرنت ترفض مفهوم " الشعب " ، و تضع مكانه التعدد Pluralité ، كما تستعمل كلمة إنسان في الجمع ، بدل من إستعمال كلمة "شعب" ، فمفهوم الشعب ليس جزءاً من فكرها السياسي ، كما تتجنب و تبتعد عن كل المصطلحات التي تعدنا إلى الوحدة و الكل و هي أساس النظام التوتاليتاري كالشعب ، المجتمع ، الجماعة ، الطبقة و تُفضل أن تتحدث عن التعدد ، في هذه النقطة بالذات يظهر عداء "أرنت" لكل النظريات السياسية ، التي قامت على منطوق تحويل الأفراد نحو الجسم الواحد منذ "أفلاطون" مروراً ب " روسو" و صولاً إلى " ماركس" هذا من جهة و من جهة أخرى "أرنت" ترفض مفهوم "الشعب" لأنه منافي لأي سياسة شعبية و شعبية Politique populaire /populiste ، فهي ترى مشاركة الشعب في صنع السياسة ، هو تحويلها عن هدفها الأول المتمثل في التأسيس للحرية وبالتالي مسارها يتحول إلى أهداف إجتماعية الغاية منها إسعاد الشعب ، إن هذا التحول تحركه المسألة الإجتماعية (القضايا الإجتماعية) ، هو منحى الثورات وما ينتج عن هذا الأخير هو سياسة شعبية populiste ، وترى : « الإنتقال من الجمهورية إلى الشعب يعني الوحدة الدائمة للذات السياسية لا تجد ضمانها في المستقبل ، داخل المؤسسات التي كانت فاعلة و مشتركة بين هذه الشعوب ، ولكن في إرادة الشعوب نفسها . »³⁶⁹ ، إن مسألة الإنتقال إلى الشعب في رأي "أرنت" يُمثل هذا التحول شكل من أشكال الإنتقال إلى اللاسياسة non-politique ، وهذا هو السبب الرئيس لفشل الثورات ، فهذه الثورات

³⁶⁸ Hanne Arendt , Condition de l'homme moderne , Op.cit , P 42 .

³⁶⁹ Hannah Arendt , Essai sur la révolution , Op.cit , P 108-109 .

شعارها الشعب "يريد" ، في الحقيقة هذا الشعار ، لا علاقة له بتأسيس الحرية و إنما هدفه التحرر لبلوغ أهداف خارج المفهوم الجوهري للحرية.

إن أول من إستعمل مفهوم "التعدد" هو الفيلسوف اليهودي "اسبنوزا" الذي يُترجم ب Multitude في النخبة الفرنسية في كتابه "اللاهوت و السياسة" للتعبير عما يسمى "بالشعب" .

إن الغاية من قول "أرنت" بمفهوم "التعددالبشري" ، فهي لا تقصد به مجرد تكرار نموذج الإنسان كتكرار لنموذج الحيوان ، بل تقصد به تعدد و تنوع قُدرات و مواهب الناس تقول في كتابها "مسألة الإنسان المعاصر" : "إننا كنا متشابهون - أي كوننا بشر - من غير أن يكون أي إنسان مشابه لأي إنسان كان قد عاش أو على قيد الحياة أو أنه سيولد" ³⁷⁰ ، فهي تركز على فكرة التنوع و التعدد ، لأنها الكفيلة بخلق المبادرات الجديدة من طرف مولود جديد .

لأن كل مولود يحمل الحرية في ذاته، أي القدرة على التصرف و الفعل ³⁷¹ Agir ، وهو جوهر السياسة عند "أرنت" من أجل أن تُتحقق الغاية التي نرجوها من الفعل السياسي هي الإبداع و التجديد في الحياة أي إعطاء معنى للحياة.

السياسة و الحرية :

"أرنت" عاشت في جوّ مُكهرب و مليء بالعنف و الإستبداد و الحروب و الإضطهاد أي خُلقت في عالم بعيداً كل البعد عن الحرية ، لذا شرعت تبحث عن الحرية المفقودة في زمن التوتاليتارية ، هذه الأنظمة سعت نحو إلغاء حرية الإنسان و عليه أصبح الإعتقاد بأن السياسة تتعارض مع الحرية ، بل في رأيها تبدأ الحرية عندما تنتهي السياسة ³⁷² .

³⁷⁰ Ibid , P 42-43 .

³⁷¹ Hannah Arendt , Qu'est ce que la politique , Op. Cit , P 71 .

³⁷² Ibid , P 65 .

رفضت "أرنت" المفهوم القديم للحرية (القدرة على الاختيار بين شيئين مثل : الخير والشر.) كما تعني الابتعاد عن حيز السياسة و الانسحاب من العالم والتوقف عن المساهمة في الفعل (الفعل السياسي) .

ترى "أرنت" أن الحرية في جوهرها تُولد مع الإنسان فهي حق طبيعي فطري حقيقته تبدأ لحظة ميلاده ، كما تعني القدرة على الفعل ، وهي القدرة على الإبداع أي إيجاد ما لم يكن موجوداً من قبل .

إن وجود الحرية الذي يتجسد بالممارسة وهذا ما ينعكس على الإنسان ، ويجعله مواطناً سياسياً ، يلتقي مع أمثاله و يعمل معهم بشكل متناغم « لقد لعبت حرية التعبير و ما يستتبعها من حق الاعتراض ، دوراً أساسياً في نظر "أرنت" لوجود الاستبداد و أفوله فالقول بهذا النمط من الحرية إذا ماتحقق وجوده في مكان ما ، فإنه من الإستحالة بمكان ما أن يكون مجالاً للإستبداد بل هو دليل على أفوله »³⁷³

فهي ترى أن الحرية و السياسة وجهان لعملة واحدة فهي تقول : " إن معنى السياسة هو الحرية"³⁷⁴ ، فالحرية مُتضمنة في السياسة ، ودليلها في ذلك عودتها الى "أرسطو" الذي عرف الإنسان "حيوان سياسي" فهو في "أرنت" أدرك العلاقة الموجودة بين (الحرية / السياسة) ، فهو يُقرّ بالعيش في المدينة (Polis) ، وعليه فالمدينة هي أعلى صورة المجتمع الإنساني " أن تكون حرًا وأن تسكن المدينة Polis ، كان يمثلان تقريباً نفس الشيء ، لم يكن ممكناً أن يكون من يسكن المدينة عبداً يتحمل قيود شخص ، ولا عاملاً يدويًا خاضعاً لحتمية ربح قوت يومه "³⁷⁵ ، فالإنسان الحر هو الذي يتفرغ للحرية في الإطار السياسي بعد أن يكون حقق الحرية في الإطار الأسري .

تُفرق "أرنت" بين الحرية كمعطى سياسي و الإرادة الحرة Libre arbitre كمفهوم فلسفي .

عبد الله محمد شعبان، البوتويبا اليهودية قراءة في فلسفة أرنت السياسية ، المكتبة المصرية للطباعة و النشر، الإستاندرية ، مصر ، 2003 ، ص38³⁷³

³⁷⁴ Hannah Arendt , Qu'est ce que la politique , Op.cit , P48.

³⁷⁵ Hannah Arendt , La crise de la culture , Op.cit , P56 .

إن حرية الإرادة كمفهوم فلسفي يعود إلى اليونان Proérisis ، عرفه "أرسطو" :
«الملكة الأكثر علوً وأكثر خصوصية من مجرد إرادة ، تتطلب التحرر ، وتمارس على كل
ما يخصنا، هكذا يصبح الإنسان هو مبدأ أفعاله»³⁷⁶ .

إن "البدء" يجعل من "حرية الإرادة" ملكة قبلية ، أي توجد قبل ظهور الفعل ، أما
الحرية السياسية التي تطرحها وتوضحها "أرنت" في نص " ما الحرية" ، و "مالسياسة"
تختلف كلياً عن "الإرادة الحرة" و تتحقق بعد الظهور ، أي من خلال الفعل "الأكسيون"
Action الذي هو مجال الظهور و مجال السياسة معاً ، وهنا تحاول "أرنت" إخراج
الحرية من الإرادة الحرة ، وإخراج السياسة من التقليد الفلسفي المتوارث عن اليونان
فالحرية ليست متعلقة بالإرادة ، والإرادة ليست وجهاً لمسألة الحرية ، والإرادة هي مسألة
القدرة Capasitie ، مسألة إستطاعة و كفاءة ، والفعل حتى يكون حرّاً عليه التحرر من
قيود الإرادة .

لتوضيح الخط الفاصل بين الديالكتيك القاتل كما تسميه "أرنت" تعود لتوظيف إجابة كل
من القديس "بول" و القديس "أوغسطين" : « لأنني ، لا أعرف ماذا أفعل : ولا أفعل ما
أريد وأفعل ما أكره .» ، إن الحد الفاصل في رأيها هو ذلك الصراع القاتل بين الإرادة
والإستطاعة ، هنا تتجسد لحظة الحرية ولحظة البدء، الحرية لدى "أرنت" " لاتعني الإرادة
الحرّة و لا تعني السيادة ، والتي نادى بها جان جاك روسو تحت مفهوم الرأي العام
Opinion publique ، هنا يُقرّ "روسو" بمفهوم "الإرادة العامة" بقوله : « إن السيادة
بما هي إلا ممارسة لإرادة جماعية ، وأن صاحب السيادة الذي لا يُمكن أن يكون إلا كائن
جماعي لا يُمكن أن يُمثل إلا من خلال ذاته .»³⁷⁷ ، هنا "أرنت" ترى مايسمه "روسو"
بالإرادة العامة تُسميه هي بإضطهاد الإرادة L'oppression de la volonte فالشعب
حسب "روسو" يكون جسداً معنوياً واحد ويخلق أنا واحدة يسميه "روسو" بالإرادة الجماعية
فأرنت في المقابل ترفض مصطلح الإرادة الجماعية و الحرية الجماعية ، لأن على أرضية

³⁷⁶ Ibidé , P 196-197.

³⁷⁷ علي عبود المحمداوي و آخرون ، الفعل السياسي بوصفه ثورة ، (مص ، س) ، ص 443

الواقع يستحيل وجود ذاتاً واحدة مكونة من ذرات (في رأيها هذا مجرد تأسيس لنظام توتاليتاري يُحول المجتمع إلى جسم واحد .) .

ترى "أرنت" مقابل مفهوم "إرادة الواحد" هاته الأخيرة إما جمهورية أو ملكية ، إن "أرنت" ترى موقف "روسو" يُمثل بامتياز شكل من أشكال تدخل الفلسفة في السياسة من خلال تقديمه لحلول عملية لقيادة و رجال الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر ، فطرح "روسو" لمفهوم السيادة و الإرادة العامة تمّ ترجمته على أرضية الواقع السياسي الفرنسي بمفهوم " إرادة الواحد" ، هنا ترى "أرنت" أن "روسو" أثر في الثورة و الثوار الفرنسيين من خلال تقديمه لهم حلول سحرية عملية مفاهيمية تملأ الفراغات القانونية على المستوى السياسي ، يقول هنا "روبسيير" * "لا بد من إرادة واحدة ، لا بدّ أن، تكون جمهورية أو ملكية"³⁷⁸

لأن الفرنسيين في رأي "أرنت" لم يستطيعوا تصور شيء آخر مكان سيادة الملك ، لأنهم لم يعرفوا طوال تاريخهم شيء آخر غير إرادة الواحد ، ففي رأيها إستطاع "روسو" بكل ذكاء طرح مفهوم " إرادة العامة" بدل "إرادة الملك" ، وفي الحقيقة أن إرادة العامة هي موازية ومساوية ل "إرادة الواحد" وفي نفس الوقت هي البديل الذي تمّ إستعباه بسهولة قادة ورجال الثورة الفرنسيين أمثال روبسيير³⁷⁹ .

وعليه فالحرية في نظرها فعل يكون عليه الفرد عندما يخرج للعالم وهو يبحث عن البراعة ويصبح العالم همّة ، وبالتالي : - كيف تكون الحرية وسيلة ناجعة لتحقيق السياسة؟

من خلال ما سبق ليست السياسة و سيلة لتحقيق الحرية ، بل الحرية هي وسيلة لتحقيق السياسة ، وهذا من منطلق القول بأن الحرية هي القدرة على الإبداع ، فإن السياسة بإعتبارها إبداعاً إنسانياً ، فالسياسة تُعلم الإنسان كيف خُلق ، وكيف يعيش في هذا العالم وكيف يُغير و يُبدع في فضاء الظهور من جهة ، وإيجاد من جهة أخرى أهداف سامية

* التعريف بروبسيير :

³⁷⁸ Annah Arendt , Essi sur la révolution , Op.cit , P 109-110 .

³⁷⁹ Ibid , P 109 .

يعيش من خلالها و يعيش لها (إيجاد ماهو عظيم ومُجدي في حياته .) ، و بالتالي فالسياسة في رأي "أرنت" خارج التقليد التاريخي الفلسفي للسياسة (أهم المفاهيم التي أُعطيت للسياسة منذ اليونان إلى العصر الحديث) ، و عليه فهي القدرة على المشاركة الإيجابية في الحكم ، و إلا فهي لا تعني شيئاً على الإطلاق³⁸⁰ .

و عليه فالحرية والسياسة وجهان لعملة واحدة في رأي "أرنت" ، فالحرية لا تنفك و لا تتسلخ و لا تنفصل عن السياسة ، ترى "أرنت" الحرية كحقيقة لا توجد إلا في دائرة و مجال السياسة ، و إلا فإن هذه الحرية تكون بلا مشروعية ، وفي المقابل سياسة بلا حرية لا يمكن إلا أن تكون قهراً و إستبداداً .

إن هدف "أرنت" من تحليل النشاطات الإنسانية الثلاثة ، ماهو إلا إسقاط نستشف على إثره أهم الأمور التي تغيرت في عصرنا هذا ، بالمقارنة على ماكانت عليه في العصور الماضية بدءاً من العصر اليوناني .

إن أرنت ترى في التحولات التي طرأت على حياة الناس ، أدت الى ضياع ما أسماهه بالتقاليد *La tradition* ، إن هذا التراجع في رأي "أرنت" راجع إلى تلاشي الحواجز شيئاً فشيئاً ، ما كان يمثل الميدان الخاص ، وماكان يمثل الميدان العام في فترة ما قبل سقراط بفعل عوامل متعددة على رأسها أنانية الإنسان ، تعكس تراجع القيم و التقاليد ، وأن المعالم التي كانت تميز العمل عن الصنعة و عن الفعل السياسي ، والتي تميز الفعل السياسي عن العمل بدأت تضمحل و تضيع شيئاً فشيئاً ، وألت في آخر المطاف إحداها .

إنقلاب تراتبية النشاطات الثلاثة :

إن الغاية و الهدف الذي حددته "أرنت" من دراستها التاريخية لأنواع النشاط الإنساني هو الجواب عن تساؤلها المحوري و الرئيس : **كيف كانت المعاصرة سبباً في إستلاب الإنسان أهم مقومات حياته و إنتزاعها منه ؟**

تعرضت أرنت للمسألة قديماً ، وكيف بدأت و تطورت حديثاً و ما عواملها ؟

³⁸⁰ Ibid , P 109-110 .

إن أفلاطون (العصر اليوناني) هو من قلب بين "حياة التأمل" أو "التفكير" و بين "حياة العمل" ، فقد وجه أفلاطون تفكير الإنسان نحو عالم المثل ، وتحقيق "حياة التأمل" عندما يتوقف الإنسان عن العمل من أجل أن يتأمل ماهو حقيقته جميل Le beau ، و حقيقة ما هو خالد Eternel .

إن "حياة التأمل" عند أفلاطون ، لم تكن للفيلسوف ، بل هي أيضاً للإنسان الصانع المتحول Travesti ، أي الإنسان الذي يؤثر على الطبيعة من أجل أن ينشئ مستقراً فيها ثم إقتنع بأن يتخلى عن قوته و كل حركاته ، ويرى الأشياء على ماهي عليه ، وأن يلجأ إلى التأمل حتى يُساير ماهو أزلي و خالد ³⁸¹ .

أرنت ترى منذ أفلاطون شاعت فكرة إزدراء الفعل السياسي وإحتقار مكان الحرية والمساواة في "الأغورا" ، على عكس سقراط ، فهي تجد في شخصية سقراط نموذجاً للمفكر " الذي يجمع بين رغبتين يبدوا أنهما متناقضتين هما الفكر و الفعل " ³⁸² ، فالمفكر في رأيها عليه أن يبق في العالم ، ألا يغادر مجال "الشؤون الإنسانية" و "الساحة العمومية" وهذا ما وجتدته عند الكاتب و المفكر "لسينغ" * Ephraim Lessing في عصر الأنوار نموذجاً للمفكر الذي يُمارس الفكر دون أن ينغلق و يبتعد عن نفسه "ليسنغ" « ينسحب إلى الفكر دون أن ينغلق على ذاته. » ³⁸³ ثم تضيف " يفتح على الفكر ، لأنه يكتشفه كذلك ، شكلاً من أشكال التحرك بحرية في العالم ³⁸⁴ .

أما بالنسبة للفلسفة الحديثة ففقدان مقومات الإنسان يعود إلى سببان هما :

1- يتعلق بالتطور العلمي و التكنولوجي مما أدى إلى إعلاء مكانة "الرجل الصانع" كرجل فاعل مقابل الرجل المتأمل ، وخاصة عندما تمّ إختراع التلسكوب الذي كشف عوالم لم تكن في حسابان ولا في عقل الإنسان ،فإنتقل طموحه إلى خارج عالمه الأرضي بالإضافة إلى "غاليلي غاليليو" في القرن السابع عشر ، إن هذه العوامل لعبت دوراً في تراجع

³⁸¹ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op.cit , P 379 .

³⁸² Hannah Arendt , La vie de l'esprit , Op.cit ,p96 .

* لسينغ (1729-1781) كاتب و ناقد و مسرحي من عصر الأنوار .

³⁸³ Ibid , P 18.

³⁸⁴ Hannah Arendt , De l'humanité dans sombres ,

مكانة التأمل وإعطاء أهمية للحياة العملية و الصناعية الناتج عن التطورات العلمية ، هذا ما يميز العالم المعاصر ، بحيث وضع الإنسان كل ثقته في الأشياء التي يصنعها وتبعد وتقصي كل تفكير لا تكون غايته إنتاج الأدوات³⁸⁵ ، وهذا ما انعكس على مهمة السياسة فقد إختصرت في تحقيق هذا الهدف و في تنظيم الأفراد مثل ما تحقق في الإشتراكية ، ففقد الإنسان جزءاً كبيراً من مجال وحيز حريته السياسية وأصبح خاضعاً لما تحققه المصلحة الجماعية .

ثم جاء الشك الدكارتى "الكوجتيوه" لينزع من الإنسان كل يقين إمتلكه عن وفي هذا العالم و بالتالي لم يعد أي دور و أهمية ل"حياة التأمل" في سبيل تحقيق الخلود ، وبالتالي "لم تتخل و تنسلخ الفلسفة عن عالم الخيال والمثل لتدخل في عالم الحقائق الخالد الأبدية ، بل عن كليهما للغوص في أعماق ذاتها"³⁸⁶ .

2- أما السبب الثاني ، يعود إلى ظهور المسيحية ، أحدثت نوع من الانقلاب فالمسيحية وعدت الإنسان بنوع آخر من الخلود « الحياة الأخرية أي الخلود بعد الموت في العالم الآخر .»³⁸⁷ ، إنطلاقاً من هذا المعتقد ضيع الإنسان كل رغبة في ترك أثر في هذا العالم وحصرت المسيحية النشاط السياسي فقط في مهمة نزع ومسح و التكفير عن آثار الخطيئة الأولى أو ما يُسمى بالخطيئة الأصلية ، والإستجابة لمُتطلبات الحياة الدنيوية (لأنه عن طريقها "المسيحية" يكسب الخلود) .

هنا يظهر تأثر أرنت بمكيافلي الذي حثَّ على إبعاد التدين عن السياسة ، فهو يرى الدين لا يخلق بالضرورة مواطنين صالحين ، لأن كل من يعتبر أنّ العالم زائل وفان لا يُمكن أن يُحافظ عليه و يحبه ، فهي تستشهد به في نصها "ما السياسة" عندما قال سنة 1527: "لا تُدخلوا هؤلاء الناس إلى ميدان السياسة ، إنهم لا يهتمون كفاية بالعالم ، أناس يعتقدون أن العالم فان وأن لهم حياة أخرى ، هم أناس خطيرون ، نريد حقيقة الاستقرار و النظام لعالمنا

³⁸⁵ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne ,Op.cit , P379.

³⁸⁶ Ibid , P 381 .

³⁸⁷ Ibid , 267 .

هذا "388 ، إن أرنت ميكافيلية بامتياز عندما تؤكد ما قاله ميكافلي أن وجود أفراد طبيين متدينين لا يكفي لتكوين مواطنين مناسبين ، بل على العكس من ذلك فقد يُعرقل مسار المواطنة هنا يقول ميكافلي : " ليس من المهم أن نعرف إن كان الفرد طيبًا ، ولكن إن كان سلوكه يُلائم العالم الذي يعيش فيه "389 ، ففي رأيه ليس مهمًا أن يكون المواطنون يحملون فضائل أخلاقية و يخافون الله بقدر ما يهم أن يكون سلوكهم يُناسب العالم و يُحافظ عليه لأن من يعتبر أن العالم فان ، يُعتبر شخصًا سلبيًا لابد من ابعاده عن السياسة ، فمّا يهم في السياسة "العالم" و ليس "الأنا" ، أرنت تعتبر التدين من أهم أشكال الخلط بين ما هو إتيقي و سياسي ، فالخلط ينجم عنه عرقلة التفكير في تحديد المسؤولية السياسية .

فلا العادات و لا التقاليد و لا الأخلاق و لا حتى الضرورة الحتمية المتمثلة في "الواجب" تضمن المشاركة الفعالة و المسئولة ، إن ما يضمن المواطنة الصالحة عند أرنت شيء واحد هو "القدرة على التفكير" ، " النشاط الوحيد الذي يُناسب هذه الافتراضات الأخلاقية والعلمانية و يتحقق من صحتها هو التفكير "390 .

إن الغرب ينظر إلى الحياة الدنيا كمخلص له ، بإعتبارها الخير الأعظم ، و أعيد النظر في التميز القائم في إطار "حياة العمل" ، وأعادت المسيحية صياغتها لمجموعة من المفاهيم الخاص بالنشاط الإنساني : ك "الكد" و "الصناعة" و "النشاط السياسي" كلها بإعتبارها خاضعة لمُتطلبات الحياة الحاضرة 391 ، وأصبحت الحياة الدُنيوية هي الخير الأعظم Le souverain bien و ليس العالم 392 ، إن الحياة هي مجرد التكفير عن الخطيئة الأصلية وهذا ما يؤكد عليه فلاسفة المنهج التجريبي (فرنسيس بيكون و جان لوك ... إلخ) .

إستطاعت "أرنت" الوصول إلى تشخيص الداء من خلال وضعية الإنسان المعاصر إلى:-
- تراجع ما أسمته "بالنشاط السياسي" عبر الحقب التاريخية هو الذي ترك المجال لتوسع العمل بالمفهوم العام ، وبشكل خاص لتحرير القدرة من أجل خلق و إيجاد الوسائل التي

³⁸⁸ Hannah Arendt , Qu'est ce que la politique , op .cit , P 36.

³⁸⁹ Arendt Hannah , La responsabilité collective , traduit par sylvie courtine-Denamy , in politique et pensée , Payot , Paris ,2004 , P 251 .

³⁹⁰ Hannah Arendt ,Condition de l'homme moderne ,op.cit , P264 .

³⁹¹ Ibid , P 398 .

³⁹² Ibid , P 396 .

تساعد على تجسيد إرادة الحياة ، وهو ما ترجمته "أرنت" بإنتصار "الإنسان الصانع" وإستحواذه على المكانة التي يحتلها "النشاط السياسي" ، فتراجع مفهومه الفعل وتطابقه مع مفهوم العمل .

ترى "أرنت" في إنتصار ما تسمية ب "الحيوان الصانع" L'animal la boran في المقابل تراجع النشاط السياسي ، إنعكس على ماتسميه ب "تراتبية النشاط الإنساني" فتصدر المرتبة الأولى "الكد" أو "العمل" .

والمرتبة الثانية لما تسميه ب نشاط الصنعة ، والتقهر الذي أصاب النشاط السياسي بعد مرتبة الكد و الصنعة ، مما يؤكد على إنتصار الإنسان الحيوان على الإنسان المتأمل (تسميه أرنت بالتقهر الأول). .

أما التقهر الثاني : الذي وقع لنشاط السياسة ، بعد إقتناع الإنسان بأن العيش هو أهم ما في هذه الحياة من جهة ، وبعد أن تراجعت قوة الإيمان بالدين لدى أفراد المجتمع الغربي وحلول نزعة الشك التي جاء بها ديكارت وأصبح الإنسان يشك في إمكانية الخلود ، فأنسج الإنسان من وراء ذلك الشك و عمليات عقله الفارغة سوى أوهام ، وشهوات الجسم السخيفة إنساق الإنسان و راء مطالب الجسم الشهوانية اللامتناهية ، هي الممثل الرئيس لفكرة الحياة فنتج عنها حفظ النوع البشري فقط³⁹³ ، في المقابل لم تكن مسألة تحقيق المنفعة الفردية كافية أصبحت المنفعة الجماعية هي الأهم ، وهذا ما يوازى النظرية الماركسية التي كانت كل ما يهملها هو النوع البشري لا الإنسان كإنسان .

ومن كل هذا ضاع أثر للنشاط السياسي ، ولم يتبق إلا الدافع السوسولوجي من أجل حفظ البقاء له من جهة ، و ضمان حياة عائلته من جهة أخرى ، ويكون ذلك عن طريق "الكد" Le travail ، وفي المقابل فقد التفكير أو التأمل Le contemplation كل معنى له ، وأصبحت وظيفته مقتصرة على مجرد حساب نتائج العمل و الكد، هنا أصبح الإنسان مجرد آلة صناعية مُبرمجة لا أكثر .

³⁹³ Hannah Arendt , Condition, de l'homme moderne , Op.cit , P 399.

إن مفهوم العمل أو الكد كما تُقَرُّ به "أرنت" أخذ صور جديدة مغايرة عما كان عليه في الماضي و قبل عصر النهضة ، فبوجود الوسائل و الآلات ، خلص نفسه من عناء و شقاء العمل "الكد" ، وهذا ما إنعكس في شقه السلبي على سلوك الإنسان ، فأصبح سلوكه شرطي أي مكيف و مبرمج للألة ، في إطار العمل المنجز ، هنا تتساؤل "أرنت" و توجب في نفس الوقت على السؤال التالي :- إلى أين ألت القدرة على الفعل La capacité d'agir التي هي السمة الرئيسية للفعل السياسي ؟؟ .

تُجيب "أرنت" أن مصير "القدرة على الفعل" يكون بتحول هذه القدرة من أيدي رجال السياسة إلى أيدي رجال العلم ، اللذين وسعوا من مجال نشاطات الإنسان إلى درجة إلغاء ما كان يُميز عالم الإنسان في شقه السياسي .

إستقطب رجال العلم الناس بعد إطلاعهم على صنعاتهم و إبتكاراتهم التقنية ، بحثت في أعين هؤلاء أكثر جلبًا للإهتمام ، وهذه الأهمية بحيث فاقت أهميتهم (رجال العلم) كل التحركات الإدارية و الدبلوماسية لرجال الدولة و رجال السياسة ³⁹⁴ .

إن رجال العلم كان هدفهم السيطرة على الطبيعة و تسخيرها لهم ، فإستطاعوا الكشف عن الكثير من أسرارها ، في المقابل "أرنت" ترى تأثيراتهم على العلاقات البشرية محدود و ناقص و بالتالي فهم غير قادرين على الإبداع في المجال السياسي ، ولا يملكون رؤية مستقبلية للأحداث (رؤية إستشرافية) .

إن النشاط السياسي في رأي "أرنت" تعرض لأول إنقلاب مع "حياة الفكر" و ثاني إنقلاب مع نشاط الصناعة ، وفي آخر المطاف تبدد هذا النشاط و ضاع في "نشاط الكد" الذي أصبح يتصدر و يترأس قائمة نشاطات " حياة العمل" ، وترك المجال مفتوح لمطالب و أهواء الجسم ، و بذلك تراجعت المبادرة السياسية و انحصر و تقلص الفعل السياسي .

و عليه تتصور "أرنت" الفترة المعاصرة التي بدأت بإعلان عن فجر جديد مليئ بالوعد المغربية و الحلول السحرية ، قد إنفجرت فيه إبداعات الإنسان ، لكن إنتهت هذه الفترة

³⁹⁴ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op.cit , P 402 .

بالسكون التام و الجذب و القحط السياسي ، الذي لم يعرف التاريخ مثاله قط ³⁹⁵ ، ترى "أرنت" أن ميل الإنسان نحو السكون والضيق التدريجي لكل ممارسة سياسية هو قضية بالغة الخطورة ، لأن الفعل السياسي هو مُستقبل الإنسان ، الذي يجب أن يكون من مهامه الجوهرية و الأساسية (لأن السياسة و العالم هو مستقبل الإنسان) .

و تُنتهي "أرنت" كتابها بإقتراح إمكانية أن يبحث الإنسان عن الخلود فيما عدا نشاط الحرفة و الفعل السياسي ، ألا وهو نشاط التفكير ، الذي سيكون محور رئيس في موضوع كتابها "حياة الفكر" ³⁹⁶ ، وفي الأخير إن كل تفكير أرنت السياسي يدور ويتمحور حول مفهوم العالم ، كل ما يحافظ على العالم المشترك يكون شرطاً سياسياً و ما ينقص من قيمة العالم يُعتبر عائفاً سياسياً ، فالعالم كبيت سياسي هو الذي يسمح لنا بالتعايش دون أن يُمثل وجود أحدنا مشكلاً لوجود الآخر فهي تقول : " إن الفضاء العمومي ، العالم المشترك يجمعنا ولكن يمنعنا في نفس الوقت ، من أن يسقط بعضنا على الآخر " ³⁹⁷ ، إن عبارة يسقط "بعضنا على بعض" تريد أرنت من خلالها التأكيد على العامل الذي لا يجعل الناس كتلة واحدة هو الإيمان بالسياسة كتنظيم لهذا العالم المشترك ، فالإيمان بالسياسة لا يكفي لتنظيم العلاقات ، بل لابد من المشاركة في تنظيم هذا العالم ، فهي تنتهي في الأخير إلى القول "الفكر من أجل العالم" .

³⁹⁵ Ibid , P 401.

³⁹⁶ Ibid , P 403 .

³⁹⁷ Ibid ,P89.

المبحث الثاني : إمكانية الفلسفة السياسية .

مناقشة فكرة الفصل بين النشاطات الثلاثة :

بعد العرض المفصل لنشاطات "الحياة العمل" يمكن أن نطرح عدّة أسئلة منها :

- هل يمكن الفصل بين هذه الأنشطة الثلاث على أرضية الواقع؟؟

ترى "أرنت" من خلال كتابها "وضعية الإنسان المعاصر" أن الحواجز التي كانت تفصل بين النشاطات الثلاث الكد و الصنعة و الفعل السياسي قد مُحيت معالهما ، وهذا هو منطلق بداية الأزمة عندها .

- و عليه يمكن طرح التساءل التالي : - هل إستطاع التطور العلمي و التكنولوجي والإجتماعي أن يُحدث تغييرًا على المعنى الذي أعطته "أرنت" لتلك التصورات ؟ وهل الإختلاف الذي تقيمه بين الكد و الصنعة مثلاً ؟ له ما يبرره في ظل واقع التطورات الإقتصادية الهائلة ؟

إن تصور "أرنت" لمفهوم "الكد" بإعتباره عمل مُنحط (أقل قيمة و درجة) كما تصوره أرنت (كما أشرت سابقاً) ، هو من مهام العبيد في المدينة Polis اليونانية ، وبالتالي من خصائصه أنه لا يُقيم علاقات بين الناس ، فالتصور الأرنطي للعمل لم يعد صحيح لان العمل في العصر المعاصر كحقيقة على أرضية الواقع سبباً رئيس في خلق شبكة من العلاقات بين الناس (من إحترام و زمالة ...إلخ) ، وعلى الصعيد السياسي بالذات ، فالعمل يشترك الناس إبتداءً من مستوى الإنتاج و الإدارة و التسير ، الى مستوى التسويق و التوزيع ، و عليه فهو يشترك الدول و يؤثر ساساتها و سياساتها .

إن إنتقاد "أرنت" للمعالم التي مُحيت بين "الكد" و "الحرفة" عبر التاريخ مما خلق نوع من التقارب بينهما ، لأن الحرفة في رأيها تخلق عالماً من الأشياء يستمر و جودها نسبياً ويُخلد الإنسان من خلالها .

لكن بظهور عصر التقنية أصبحت تُؤد (الحرفة) في شكل عمل من طرف الألات ويبدو هنا أن "أرنت" لم تحمد التطور العلمي الذي أحدثه في عالم الشغل ، ولم تر في إدخال التقنية على العمل حتى يُؤدي بسهولة أكثر و بمشقة أقل وبلا أية مزية تذكر ، بل رأت في ذلك سبباً لتراجع مناصب الشغل ، وإنتراع الشغل من أيدي لا يعرفون ولا يحسنون من النشاطات إلا العمل ، ومع هذا يجب الإعتراف و الإشادة برأي "أرنت" من إستفحال ظاهرة البطالة في المجتمعات الصناعية ، وهو المشكل الرئيس الذي تعاني منه المجتمعات الصناعية (إرتفاع نسبة البطالة .) ، في المقابل لا يمكننا إنكار فضل وسائل التكنولوجيا التي ساهمت في تحرير قدرات الإنسان أكثر فأكثر من أجل الإبداع في كل مجالات الحياة وهو ما تريده "أرنت" من أجل تخليد الإنسان عبر الآثار التي يُخلفها بعد موته .

إن "أرنت" تقع في التناقض عندما تُعرف بأهمية العمل الذي غايته إنتاج الخيرات الضرورية للحياة و من جهة أخرى يجب تجاوزه ، فالكد الذي تنامي إلى أن طال مجال الصناعة في نظرها هو بداية لتدهور وضعية الإنسان المعاصر .

إن ساسة العصر المعاصر لا يولون أي إعتبار لهذه الرؤية الأرننتية ، لأن همهم الأول والرئيس ، هو كيفية توفير الإمكانيات الأولية للعيش الحسن لمجموع المواطنين حتى يكون هناك إستقرار ، في المقابل كانت "أرنت" حريصة على ضرورة الفصل بين الإقتصاد والسياسة³⁹⁸ و هذا ما جعلها ترفض نظرية ماركس التي لم تفصل بين العمل و نشاط الحرفة لأن الغاية الماركسية في نظر "أرنت" هو توجيه نشاط الإنسان إلى هدف واحد هو الإستهلاك فقط ، وعدم الحرص على خلق محيط بالإنسان يفصله عن الطبيعة يشهد له بالوجود ويحقق له الخلود ، في هذه النقطة تُعتبر فكرة "أرنت" إيجابية لأنها حذرت من خطورة إنحصار إهتمامات الأفراد في دائرة الإستهلاك ، وهي و إن خالفت نظرة الماركسيين الماديين تقع بطريقة لا شعورية فيها من جديد ، وهذا عندما تريد أن تفتح مجال المشاركة السياسية لكل الأفراد بدون تمييز ، لن تضمن عدم إنغماس فئات معينة من المجتمع في المصالح المادية .

³⁹⁸ علي عبود المحمداوي و آخرون ، الفعل السياسي بوصفه ثورة دراسات في جدل السلطة و العنف عند حنا أرنت ، (مر ، س) ، ص 81

إن النتيجة التي توصلت إليها "أرنت" من خلال كتابها الشهير "التوتاليتارية" و التي مفادها أن الكثير من الأفراد في العالم المعاصر تنازلوا عن حرياتهم المدنية و مسؤولياتهم السياسية وفي المقابل إنغمسوا في الأمور الشخصية ، هذا ما مهّد الأرضية لظهور و نمو الإتجاه التوتاليتاري ، وقد تزامن هذا التحول مع تنامي النظام الرأسمالي في القرن 18 و 19 ميلادي و إكتساحه لميدان السياسة و الحياة العامة ، بعد أن كان منحصراً في الإطار العائلي بالإضافة إلى الجانب السياسي ، فهي لا تنكر تأثير الإقتصاد في السياسة (هذا في إنتقادها للفلسفة الماركسية) .

ترى "أرنت" أن السياسة هي المجال الوحيد الذي يحفظ للمواطن حريته و مشاركته في الحكم ، فهي ترى النموذج اليوناني القديم ، أحسن تمثيل للمجال السياسي في التاريخ وخاصة (فترة سقراط)* ، الفترة التي تميزت بإعلاء ل حياة العمل على حساب حياة التأمل وأين كان الفعل السياسي ، فعلاً مُناهضاً و مُناقضاً للعنف و القهر و التسلط و الإكراه و الطغيان ، أما الفترة التي تلت سقراط ، فترة أرسطو وخاصة فترة أفلاطون فهي تراها أسوأ صورة ممثلة للسياسة عبر تاريخها ، لأنها إنتزعت أهم نقطة في السياسة وهي الحوار فهذه السياسة في رأي "أرنت" هو المشاركة الفعلية ل جميع الأفراد كمواطنين من أجل إتخاذ القرارات المهمة في حياتهم .

ترى "أرنت" في كتابها "مسألة الإنسان المعاصر" فهي لا تراهن في السياسة إلا على "تعدد البشر" و كانت من قبل في كتابها التوتاليتارية تُقرّ بالجموع التي يمكن أن تستدرج إلى أي جهة يحددها الحكام لهم ، و بالتالي كانوا سبباً في ظهور التوتاليتارية ، و عليه تطرح التساؤل التالي : - ما الكيفية التي ترى بها أرنت هذه الجموع ؟ تارة مُنقادة بلا إرادة و بلا تفكير و من جهة أخرى تراهم : أصحاب المبادرات و الإبداعات بل و القدرة على إيجاد ما لم يكن موجوداً ؟ و عليه - فكيف يكونوا سبباً في ظهور التوتاليتارية وفي منعها و قمعها في ذات الوقت ؟

ترى "أرنت" و هي تنتقد التوجه الأفلاطوني الذي أصبح توجه الفلسفة بعد ذلك ، إن هذا التوجه و إن حمل صوت سقراط فإنه توجه لا سقراطي لأن سقراط بقي مرتبط بالواقع ، مرتبطاً بالحشد ، إن أفلاطون هو مثال "المفكر - المحترف" ، و سقراط هو المفكر اللامُحترف ، و عليه فالمفكر اللامُحترف هو صوت المفكر المحترف (أفلاطون) ، فعودة "أرنت" إلى سقراط ، أعادت "أرنت" إلى التفكير في وظيفة المفكر و عن الميكانيزمات التي تجعل من المفكر محترفاً .

إن "أرنت" لم تشير في تحليلاتها إلى قضية البرنامج السياسي كما يقول "كارل بوبر": «المشكلة ليست من بيده الحكم و لكن المشكلة هي مشكلة الحكومة ، أي كيف يجب أن تحكم إرادة الحكومة»³⁹⁹.

إن تركيز أرنت على ضرورة مشاركة الجميع في الحكم جعلها تغفل عن معنى المشاركة السياسية ، وعليه كيف يمكن للدولة أن تحمي مواطنيها من تعسف بعضهم لبعض وإعتداء بعضهم على بعض ؟

إن "أرنت" لا تريد أن يكون هناك مصدر خارجي لأقتراح "أخلاقيات الحكم" بل يجب إستنباط (أخلاقيات الحكم) من صلب المناقشات و الحوارات التي تكون بين المشاركين السياسيين ، وهو أمر خطير لأنه يفتح الباب على مصرعيه لكل الطفيلين الجريئين أصحاب المصالح الشخصية و النزوات المنحطة ، وهنا تضيع معالم ما يجب أن يكون مما هو متعارف بين الناس ، أو مما أرسته الديانات و القيم الأخلاقية عبر العصور .

إن "أرنت" تسعى نحو ديمقراطية تشاركية ، يمكن أن تتحقق هذه الديمقراطية في ظل التقدم التكنولوجي ، فوسائل الإعلام والإتصال خاصة الأنترنت تسمح لعدد أكبر من المواطنين في المشاركة السياسية وفي القرار السياسي (لكن هذه الإقتراحات عن طريق وسائل الإعلام و الإتصال سلاح ذو حدين ، لأن الحرب التي نعيشها حالياً هي حرب إعلامية بالدرجة الأولى ، وكانت سبباً في ظهور الثورات العربية في سوريا ، مصر تونس ، ليبيا ، اليمن ... إلخ ومانتج عنها من دمار وخراب .)

إن موقف "أرنت" الذي ستوضحه و تبرزه في كتابها "مسألة الإنسان معاصر" فهي تريد أن تُعيد الإعتبار السياسي ، في نهاية الخمسينات ، وهذا ما كان صحيحاً في المرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانية ، بحث نجد الأفراد فقدوا ثيقتهم و إهتمامهم بالسياسة عامة ، أما في الفترة المعاصرة و خاصة بعد سقوط جدار بارلين في التسعينات فقد شهد العالم إهتماماً مُتزايداً بالشأن السياسي بعد أن أصبح التدخل في شؤون بعض الدول تحدد قرارات هيئة

³⁹⁹ Poper Karl , La leçon de ce siecle (philosophie politique pour notre temps) , Edition Odile Jacob , Paris ,2005 ,

الأمم المتحدة ، وهذا الأخير إستقطب إهتمام العديد من الأفراد بكل ما هو سياسي على الصعيد الداخلي للدولة و على الصعيد الخارجي أو العالمي ، و أدرك الجميع مخاطر القرارات السياسية العالمية .

تبين و تصرح "أرنت" في ملتقى جرى ب "تورانتو" Toronto بكندا 1972 تحت عنوان Hannah Arendt sur Hannah Arendt مصرحةً : إن العيب الأساسي و الخطأ في كتاب "مسألة الإنسان المعاصر" هو كالتالي : لقد تصورت ما يسمى حياة العمل من منطلق "حياة التفكير" أو التأمل هو الوهم الأول لأنني أعتقد اليوم أن التجربة الأساسية لنا التي تفكر توجد في هذه الكلمات التي قالها كونتون القديم : «عندما لا أفعل أي شيء، هنالك أكون في قمة النشاط، وعندما أنغمس في التفكير في ذاتي أكون أقل إنعزالية ووحداً»⁴⁰⁰ .

تعترف "أرنت" بأن أفكارها لا تلامس الواقع ، فقد كان محور كتاب "حياة العمل" الذي رفضت عبره كل ألوان النشاط الذي يثدُّ الإنسان إلى التراب والذي يزول بزوال الإنسان ولم تقبل إلا بالنشاط الذي يبقى بعد الإنسان ، أي النشاط الذي يربطه مع الآخرين والممثل في النشاط السياسي .

إن إنتقاد "أرنت" ل "كتابها مسألة الإنسان المعاصر" بعد 14 سنة مرّت على كتابته ، في "ملتقى تورنتو 1972" أي بعد تجارب كثيرة و متنوعة مرت بها في الجانب السياسي والحياة معاً ، فقد كانت آراء و مواقف حول قضايا اليهود وخاصة بعد أن أنشأوا دولة إسرائيل ، ولا حظت عن كثب تعقد الممارسة و إتواء مساراتها و تشعب مخارجها إلى درجة أن أصيبت بخيبة أمل في السياسة التي تروج منها تحقيق الخلاص ، أي خلاص الإنسان المعاصر مما صار فيه من أعباء الحياة و التشاغل عن ما يحقق له الحرية ، فقد تبين لها قصور النظرة المجرد للعلاقات الإجتماعية وأن ميدان الواقع هو ميدان المغلطات قل ما ينجو منه الإنسان (هذه النتيجة التي توصلت لها في آخر حياتها) .

⁴⁰⁰ علي عبود المحمداوي و آخرون ، الفعل السياسي بوصفه ثورة دراسات في جدل السلطة و العنف عند حنا أرنت ، (مر ، س) ، ص 389

إن قراءة "إتيان تاسين" Etienne Tassin لأحداث العالم المعاصر على ضوء أفكار "أرنت" عن التوتاليتارية في أيامنا هذه ، أي بداية القرن الواحد والعشرون ، هل يمكن إعتبار فكرها بحث خاص بنوع معين من الحكم الشاذ ، أم أنه نمط معين من التفكير يمكن أن يتكرر في أي زمان ؟ و هل العناصر المساعدة على قيام الأنظمة التوتاليتارية مازالت قائمة في المجتمعات الليبرالية المعاصرة ، أي في المجتمعات ما بعد التوتاليتارية

. Société libérale post totalitaire

يرى "تاسين" أن عوامل نشأة التوتاليتارية التي حددتها "أرنت" ، وهذه الأخيرة ساعدت على قيام النظام التوتاليتاري في أوروبا ، هي في الحقيقة مطابقة و لصيقة ، بل هي مواكبة لظاهرة الحداثة ، فهو يرى المشاكل و المعاناة التي طرحت في ظل الأنظمة التوتاليتارية إستمرت في ظل الحداثة و ما بعد الحداثة⁴⁰¹ ، فهي مازالت حاضرة و بقوة فمثلاً :

1- نجد مسألة اليهود حاضرة دومًا على الساحة الدولية (بما يعرف الصراع العربي الإسرائيلي) .

2- ظاهرة العنصرية منتشرة في أماكن عديدة من العالم (في أوروبا و خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية) .

3- بالإضافة إلى الإنقسامات و الخلافات الإقتصادية و السياسية و الثقافية الموجودة في العالم و ماينتج عنها من صراعات و حروب و إستمرار للإيديولوجيا (وهذا ما أشرت إليه في الفصل الثالث في عنصر التوتاليتارية و العولمة) .

4- ركز "تاسين" على فكلو نفي العالم Négation du monde وهو ما كانت "أرنت" تسميه ب Monde acosmique ، فهي ترى "نفي العالم" يكمن في تقطع العلاقات التي تربط الأفراد فيما بينهم ، وحتى العلاقات التي تربط الفرد بذاته ، والتي تربطه كذلك بالعالم الخارجي ، وهذا ما جسده ومارسته التوتاليتارية على الأفراد بحيث شعروا ب "التفقر" ، وما أحدثته التكنولوجيا و التطور العلمي و النووي فما أحدثه الانفجار

⁴⁰¹ Tassin Etienne , Le trésor perdu , Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique , Payot, Paris, 1999, P 84-85.

النووي في كل من هيروشيما و نكازاكي من شعور بإمكانية "نفي العالم" و طمسه والقضاء عليه⁴⁰²

يرى "تاسين" السمة الرئيسية لظاهرة الحداثة La modernité هي صفة التحكم الكلي في الفرد و العالم، "أرنت" إسبطاعت أن تحلل و تبرز وجهًا واحدًا من أوجه التحكم الكلي وهو الوجه السياسي من خلال الأنظمة التوتاليتارية، وفي المقابل هناك أوجه أخرى ومجالات لهذا التحكم الكلي، مثل المجال الإقتصادي L'acosmisme économique و المجال العلمي و التكنولوجي L'acosmisme technoscientifique

إن التحكم الكلي مثلاً في المجال الإقتصادي يكون عبر توجيه عمليتي الإنتاج والإستهلاك و حتى عمليتي التبادل، ولقد تمّ هذا في الدول الرأسمالية من خلال توسيع نطاق العمل "الكذ" و إستحواذ نشاطي الحرفة و العمل السياسي، هنا ترى "أرنت" إستسلام الإنسان لمنطق الإستهلاك وحده يُؤدي إلى مضاعفة الإنتاج⁴⁰³، هنا ما يُفرز لنا مفهوم تراكم رؤوس الأموال في الأنظمة الرأسمالية، إنعكس هذا الأخير على الإنسان بحيث جُرد الإنسان عن عالمه، وتخلّى عن كل ما يشكل إنتماءً لعالم الإنسان .

يرى "تاسين" أن ما يُعرف ب إسم العولمة على المستوى الإقتصادي، هو توجه نحو حكم كلي في إقتصاديات الشعوب، بحيث أخضعت شعوب العالم لنمط واحد من قوانين وسياسات السوق و الإنتاج والإستهلاك (ظهور ماركات عالمية و نمط واحد في اللبس والغذاء... إلخ)، وتصاعد الإهتمام بالإنتاج و الإستهلاك ينعكس على تراجع القيم والروابط التي تربط الإنسان مع بقية أفراد المجتمع .

تعدى الحكم الكلي المجال الإقتصادي نحو المجال التكنولوجي و العلمي، فقد نتج عن تطور الوسائل التكنولوجية التي وصلت الى الحد الذي تريد به التحكم في شروط حياة الإنسان، إبتداءً من غزو الفضاء، الى تجارب الإستنساخ الى تجارب تعديل الجينات الوراثية Les OGM، وهو قد لاحظته "أرنت" منذ الخمسينات من القرن العشرين وعليه

⁴⁰² Etienne tassin , La question de l'apparence , op .cit , p97.

⁴⁰³ Hannah Arendt , Condition de l'homme moderne , Op.cit , PP 57-58.

عندما توصل العلماء الى التحكم في الطاقة النووية ، التي أعطت للإنسان قدرة أكبر لتهديم العالم ، كما غرست تجارب غزو الفضاء في الإنسان الرغبة في الخروج من هذه الأرض نحو عوالم أخرى يقول "تاسين" : « إن هذه التكنولوجيا التي وصلت الى حد التحكم حتى في الجينات الوراثية للكائن الحي ، هي هدم للعالم الإنساني »⁴⁰⁴ une destruction du monde humain

يستنتج "تاسين" أن العناصر التوتاليتارية يمكن أت توجد في أي مجال (علميًا وإقتصاديًا وفكريًا) بالإضافة للمجال السياسي ، وأن العوامل التوتاليتارية هي توتاليتارية في ذاتها لأنها تُؤسس للحكم أو التسلط الكلي أو الشامل و التام و الجذري ، فزوال الأنظمة التوتاليتارية لا يضمن زوال أشكال التعسف و القهر و الظلم في المجتمعات والدول ، وعليه فالمجتمعات اللبيرالية (بعد التوتاليتارية) ، لم تتخلص من إستمرار عهد التوتاليتارية ، لأنها تقمصت أساليبها وأبدعت صورًا أخرى للحكم الكلي ، وبالتالي تحققت النتيجة نفسها و التي هي نفي العالم L'acosmisme ، ومنه فالتوتاليتارية نمط تفكير يتخذ أي شكل مُتاح له .

تربط "أرنت" بين "مشكلة الإنسان المعاصر" و بين "مشكلة السياسة" .

فهي ترى إمكانية التخلص من "التوجه الكلي في الإنسان المعاصر" ، وذلك بفكرة "التعددية" إلى إقترحتها ، أي تعددية الأفراد و تعددية المجتمعات ، وهنا الإتاحة للجميع فرصة التعبير عن الذات ، وإمكانية إثبات و تحقيق الذات حتى يُنشأ عالمًا يسع الجميع بخصوصياتهم و تفردهم دون إقصاء للآخر ، وهذه المهمة في رأيها هي مهمة السياسة وهنا يُوافقها "تاسين" الفكرة ، لكن الإشكال هنا يكون حول مدى واقعية و صحة طرح "أرنت" "ل مشكلة الإنسان المعاصر هي مشكلة سياسية بالدرجة الأولى" .

تعتقد "أرنت" أن السياسة هي المتسبب الأول في الأزمات الإجتماعية ، كما تبنى العديد من المُفكرين و الفلاسفة و الأدباء رأي "أرنت" ، وهذا راجع الى الأحداث المتنوعة التي شهدها القرن العشرين ، منها السياسية و الإجتماعية و العلمية وهذا ما ذهب إليه "جان

⁴⁰⁴ Etienne Tassin, la question de l'apparence , Op.cit , p 93-94.

لوبي دال بايل " Jean – louis loubet del bayle ، أن هناك إجماع حول المشاكل التي يُعاني منها الإنسان هي من طبيعة سياسية ، لذلك فجلُّ رأي المفكرين أن تكون الحلول أيضاً سياسية ، و في رأي "جان إلول" Jean Ellul هو موقف غير سليم : «فأن تتمكن السياسة من حل مشاكل الإدارة و التسيير المادي للمدينة و مشاكل التنظيم الإقتصادي ، هذا أمر لا خلاف حوله ، لكن أن تحل أيضاً المشاكل الخاصة بالإنسان أي مشاكل الخير والشر و الحقيقة و العدل و عن معنى للحياة ... إلخ ، فهوليس إلا أكبر و أسوأ و هم نعيشه في هذا الزمان »⁴⁰⁵ .

يرى "دال بال" أن "الوهم السياسي" هو الذي أوقع هؤلاء المفكرين فالوهم السياسي نتيجة تطور ما يعرف ب « إغراء الديانة الدنيوية » La tentation des religions عند الإنسان الغربي ، أي الرغبة الملحة في العثور على حلول لمشاكل الأنظمة السياسية ذات التوجه التوتاليتاري ، كما توجد رأى لا تتوافق مع الفكر الأرنتي مثل المفكرين والأدباء الذين كان لديهم إهتمام بأحداث القرن العشرين أمثال "جورج برنانو" George Bernanos و "أندري مالرو" André Malraux ، يرى "جورج بارنو" أن مشاكل الإنسان المعاصر لا يمكن حصرها في الجانب السياسي وإنما يُنظر إليها في إطار أعم (الجانب السياسي و الأخلاقي و الإجتماعي و الإقتصادي) وهي مشكلة الحضارة الغربية ككل .

إنّقد "برنانو" الحركات التحررية في إسبانيا و الفاشية بإيطاليا عام 1937 فهو يرى ممارسات هتلر و موسوليني : « من يعتبرهم مجرد وسائل سياسية فهو مغرر به ، لا يقدر فداحة الموقف من يعتبرهم كذلك ، بل هم في الحقيقة تعبير عن شرخ كبير في وعي الإنسان الغربي ، له علاقة بالأزمة الروحية للمسيحية المتحللة »⁴⁰⁶ ، يرى أيضاً "برنانو" أن إنسان العصر المعاصر يعاني أزمة روحية و دينية بالدرجة الأولى فهو يقول : « تشهد المجتمعات المعاصرة ظاهرة فريدة من نوعها ، دون أن نتمكن من فهمها ، وهي فساد

⁴⁰⁵ Louis Loubet del Bayle –Jeans , L'illusion politique , Edition economic , Paris , 1994 , P 182 .

⁴⁰⁶ Ibid , P 274 .

أوتحلل الشعور الديني في الإنسان المعاصر و الذي يُخل بالتوازن في الحياة الإجتماعية وقد بدأ يُطور في الأفراد حماسة جماعية توشك أن تطال مجتمعات كثيرة»⁴⁰⁷.

يرى "برنانو" الأنظمة التوتاليتارية (المتمثل في الدكتاتورية الفاشية) هي أنظمة ليست ذا طابع سياسي في العمق و إنما ذات بعد ديني (فهو يرى وجهتها سياسية و نواتها فراغ روحي) هنا يقول : « يُؤمن الملايين من الرجال بأنهم قد وجدوا في التوتاليتارية نوعاً من العقيدة أو الدين بكل ما تحمله من روحانية و أخلاق و عقيدة»⁴⁰⁸.

إن "برنانو" يرى أن المجتمعات المعاصرة تعاني من ظاهرة فريدة دون أن تتمكن من فهمها وهي فساد أو تحلل الشعور الديني في الإنسان المعاصر وهو ما يُخل بتوازن الحياة الإجتماعية وهو كما أن يُنظر الى النازية و الشيوعية و الفاشية كحركات قائمة على نفس المبدأ وهو « الفراغ الروحي أو الإفلاس الروحي أو ما يُعرف بالفقر الروحي للإنسان»⁴⁰⁹ La misère spirituelle de l'homme moderne ، وعليه فالفاشية و النازية لم تنشأ إلا عقب ضياع الإيمان بالمسيحية أي(ضياع الوازع الديني) .

يرى "برنانو" أن المشاكل الإقتصادية و السياسية و الإجتماعية هي في الحقيقة أعراض لمشاكل الحضارة و يُلخصها في أمرين رئيسيان هما :

1- توسع صلاحيات الحكومة إلى درجة تدخلها في كل صغيرة و كبيرة في حياة الأفراد و هو يتحقق بتضافر كل من الرأسمالية و الديمقراطية و الإشتراكية ، فالرأسمالية بالتركيز الإقتصادي و الديمقراطية بإشراف الدولة على مراقبة هذه القوة الإشتراكية بتحقيق هذه السيطرة ، وكل هذه المؤسسات هي في طريق تحقيق الدولة التوتاليتارية .

2- فهو يعود إلى التطور التكنولوجي الذي منح للدولة وسائل التحكم في الناس وإخضاعهم ، وهم لا يستغنون عن التقنية و تريد الدولة أن تشغلهم عما فقدوه في أنفسهم من إهتمامات تمس الجانب الروحي و الديني ، فهو يقول هنا : « تمثل الحضارة

⁴⁰⁷ Jean Louis loubet del bayle , L'illusion politique , Op .cit . P274 .

⁴⁰⁸ Bernanos George , Lettre au anglais , Edion Gallimard , Paris , 1946, P 54 .

⁴⁰⁹ Bernanos George , Français vous saviez , Edition Gallimard , Paris , P 206 .

التوتاليتارية مرض الإنسان المفرغ روحياً»⁴¹⁰ ، الإنسان الذي يعاني من الإنصال و الإنسلاخ عن الذات .

أما الحل الذي يراه "برنانو" لهذه الأزمة فهو إعتقاده يجب أن يكون حلاً من نفس طبيعة المرض ، أي يجب أن تكون هناك ثورة روحية : «ثورة تشبه الثورة التي قامت منذ 2000 عام (العودة الى تعاليم عيسى عليه السلام) ، أي إعادة ما فقدته الإنسان من روحانية»⁴¹¹ ، أي الراج الى طبيعة الإنسان المتزنة من جهة و المؤمن من جهة أخرى.

وفي الأخير نوصل "برنانو" أزمة الإنسان المعاصر ، فهي أزمة لا يمكن حصرها لا في الجانب الإقتصادي أو السياسي أو الإجتماعي ، بل هي أعمق من كل هذه الجوانب هي أزمة ذات بعد روحي ، أزمة تمس شخص الإنسان و ليس مجالات حياة الإنسان و شاركه في الرأي كل من "ألكسندر سولجنيتين" Alexandre Soljenitsyne (كاتب روسي عاش ما بين 1918-2008) ، درس أحوال الإنسان في الغرب وخلص إلى أن تبرير مشاكل الإنسان المعاصر بالأسباب السياسية غير كاف ، فالأزمة أعمق من ذلك نحو تصدع كامن في شخصية و حياة الإنسان بكاملها و هي في نظره (أزمة روحية) سببها الرئيس في رأي كل من "سولجنيتين" و"برنانو" هو التصور المادي للوجود الإنساني الذي يرسم مصيره في الإطار الدنيوي و سرّ الوجود و السعادة يكمن في السيطرة المتواصلة على الطبيعة « و التكفير عن الخطئة الأولى » .

نفس الرأي نجده عند "أندري مالرو" André Malraux فهو أيضاً تساءل عن الفوضى و القلق و التناقضات التي يعيشها إنسان القرن العشرون ، وعن الشعور بالعدمية الذي طغى على الأفراد في الحضارة الأوروبية ، وبعد أحداث طلبة فرنسا في ماي 1968 أكد "مالرو" بأن الفرنسيون ليسوا بحاجة الى إصلاحات سياسية فالمشكلة في رأيه هي أزمة ميتافيزيقية ، ففي رأيه الفرنسيون أمام أزمة عميقة لم تعرف حضارتهم لها مثل⁴¹² .

⁴¹⁰ Georges Bernanos , La liberté pourquoi faire ? , Edition : Gallimard , Paris , P 62 .

⁴¹¹ Ibid , P 62-63 .

⁴¹² Georges Bernanos , Français si vous saviez , Op.cit , P293 .

كذلك عبر الفيلسوف الفرنسي "جاك ماريتان" Jacques Maritain عن أحداث الطلبة في فرنسا بـ "الألم الميتافيزيقي" Un mel métaphysique ، وعليه نخلص إلى أن أراء هؤلاء المفكرين مُتفقة في القول أن السبب الرئيس يعود إلى ما يعانية الإنسان في الغرب من شعور بالعبثية و العدمية كامن في أصل الحضارة الغربية ذاتها ، أما المشاكل السياسية في رأيهم مجرد أوهام يُعلقون عليها أخطأهم .

يعتقد "دال بايل" أن أوجه الأزمة في الحقيقة هي بمثابة مرآة عاكسة ل نظرة الإنسان الغربي للعالم ، والتي نسج على منوالها ثقافته منذ القرن الثامن عشر و التي على إثرها تنامي لديه الشعور بالعدمية .

فهذا الشعور تسلل شيئاً فشيئاً إلى النسيج الإجتماعي في رأيه ، يرى "دال بايل" يرى أن التجربة السياسية للأنظمة التوتاليتارية في القرن العشرين ليس سوى إنعكاس لتلك الأزمة (الروحية) ، فقد كان أمل الناس في تلك الأنظمة أن تغير المجتمع بصورة كلية و شاملة وأن توجد شكلاً ونمطاً جديداً من الحياة (إعطاء معنى جديد للوجود الإنساني) ، إن تجربة الفراغ الروحي وفقدان الأمل هما سبب تأييد الأفراد للأنظمة التوتاليتارية فكانوا بحاجة ماسة للتمسك بمبدأ ما⁴¹³ .

وهذا ما أدى بـ "دال بايل" بربط مشاكل السياسة بمشاكل الحضارة ، فهما مرتبطان إرتباطاً وثيقاً ، وبالتالي يُفسيران المظهر "الكلي" لسياسة بعض الدول في القرن العشرين كون هذه الأخيرة إستحوذت على كل أبعاد الوجود الإنساني ، وهذا ما نجده في الأنظمة التوتاليتارية كصورة و مثال تحكمت في المؤسسات السياسية و كل المؤسسات الإجتماعية وطالت حتى السلوكات الجماعية للأفراد و حتى الخاصة منها .

هنا يُؤكد "دال بايل" أنه لا يمكن حصر سبب الأزمة في السياسة ، بل يكمن في التطور الفكري الذي إنعكس على كل جوانب حياة الإنسان ، وعلى إثره تضاعفت المجالات التي تسمح بتسلل و تدخل الدولة فيها مثل التطور الإقتصادي الذي إستوجب تدخل الحكومة

⁴¹³ Jean Louis loubet del bayle , L'illusion politique , Op.cit , PP 356-357.

لتسيير العملية الإقتصادية و توزيع الخيرات ، كما شكل التطور العلمي و خاصة التقني سبباً آخر لتوسيع صلاحيات الحكومة و بسط نفوذها من جديد ، سبب تدخل و تأثير التقنية على حياة الإنسان .

خلص في الأخير "دال بايل" إلى أن وضعية الإنسان لا تخرج عن الإطار الحضري الذي يوجد فيه ، وهذا ما إنعكس على الأزمات المثالية التي مست كل جوانب حياته في علاقته مع نفسه و مع غيره ، و بما أن الحضارة لها علاقة "بفكرة الكلية" L'idée *totalité* كانت لأنظمة التوتاليتارية أو الشمولية نفس الصورة ⁴¹⁴ .

يرى هنا أيضاً "إدغار موران" Edgar Morin أن التطور في السياسة إنما هو إنعكاس للتطور الذي غز مجمل جوانب الوجود الإنساني يقول: « ... إن المكونات المختلفة لحياة الإنسان عبر الزمن وعبر أرجاء العالم هي التي تصب في مجرى السياسة » ⁴¹⁵ . نفس الفكرة نجدها عند "ريمون آرون" Raymond Aron وبعض المفكرين الغربيين حول "أزمة الإنسان المعاصر" ، التي وصلت إلى ذروتها بحيث أصبحت أزمة البحث عن معنى الحياة *Crise de sens* هنا يقول "آرون" : « ... إن المعاصرون لا يدركون إلى أين يتوجهون يمتلكهم شعور قوي بأنهم مقذفون إلى مصير مجهول ، فقد فقدوا الثقة في قيم آبائهم و لم يعثروا على قيم أخرى بديلة » ⁴¹⁶ ، إن هذا الإحساس بضياح القيم و ضياح المعنى الذي توصل إليه الإنسان المعاصر ، إنتبه إليه "موريس دوفرجي" Maurice du Verger ، وهذا ما حذر منه "موريس دوفرجي" لأنه سيكون هذا الأخير سبباً نحو عالم مستبد يحكمه الطغاة *Un monde autoritaire* ، أصبح عقل الإنسان عقلاً مطلقاً لا حدود له نتائجه و أفعاله متطرف لا مبرر لها على أرضية الواقع .

إن تدهور الإنسان المعاصر نتيجة فقدان إيمانه بالمنظومة القيمية لمجتمعاتهم ، ولا يتمسكون بها ، تضطر الدولة لإستخدام قوة البوليس للحفاظ على إستقرار النظام من أجل حماية المجتمع يقول : « يجب ألا نعجب من نشأة حكومات تريد تحقيق ذلك النظام على

⁴¹⁴ Ibid , P352 .

⁴¹⁵ Morin Edgar , Introduction à une politique de l'homme , Ed : Seuil , Pris , 1995 , P10 .

⁴¹⁶ Aron Raymond , Les désillusion du progrès , Ed : Calmman Lévy , Paris , 1996 , P 170 .

المستوى السياسي و الاجتماعي بطريقة كلية أي حكومات توتاليتارية للإستجابة لمطلب البحث عن المعنى»⁴¹⁷ La quete du sens ، وعليه أجمع جُل مفكري العصر المعاصر ، أنه من الصعب تصور حلولاً سياسية بعيدة عن الإطار الحضاري الذي ظهرت فيه، بل حتى عن إطار الوجود الإنساني ككل وحياته، وهذا ما أكد عليه "جان فوراستيه" Jean Fourastie بحث قال أن الفكر السياسي أصبح يخوض و يطرح مسائل بعيدة عن الحقل السياسي ذاته : « لم نعد نكتفي بالتساؤل عن أي نوع من المدينة يجب إنشاؤها ، ولا عن أي مجتمع نريد تأسيسه ، وعن أي نوع من العلاقات التي نريد إقامتها ، بل أصبح التساؤل عن أمر أكبر من ذلك مثل : من هو الإنسان ؟ ما أصل وجوده ؟ ما الغاية من وجوده ؟ وبسؤال أعم ما الحياة ؟ و ما معناه ؟⁴¹⁸ ، أسئلة وجودية نظراً لطغيان الماديات عن الجانب الروحي للإنسان أصبح الوجود الإنسان هو آخر شيء يبحث عنه الساسة العالم و حكومات العصر المعاصر (أصبح الإنسان عبارة عن جوف فارغ من الجانب الروحي) وهذا ما يجري في العراق البترول العراقي أغلى من المواطن العراقي في رأي أمريكا وسياستها ، فالسياسة الأمريكية في العراق لامبرر لها (لا عقياً و لا إنسانياً و لا حتى دنياً)

لقد وافقت "أرنت" أفكار هؤلاء المعاصرين ، في تصورها أنه لفهم التوتاليتارية يجب فهم الإنسان المعاصر ، لكنها حافظت على نفس التبرير الذي إنطلقت منه و هو التبرير السياسي في المقابل جل المفكرين الذين إنطلقوا من السياسة كأرضية لفهم الحياة السياسة لشعوبهم ، قد حادوا عنه ، وأقروا بتدخل عناصر و أمور أخرى في إطار طرح أعم بكثير من الطرح السياسي و الطرح الحضاري .

أما مظاهر العنف و الإرهاب بكل أشكاله في الحقيقة هي علاقات تدل على تصدع وتكسر العلاقات بين الناس في هذه الحضارة ، و التي أساسها الإنسان هونفسه ليس ببعده المادي فقط وإنما بكل أبعاده الروحية و الأخلاقية هنا يقول "ريمون آرون" عن حضارة الغرب « لأنها فقدت الإيمان بالمبادئ العلوية ، فقد إنسأقت وراء البحث و تحقيق علماً أكبر

⁴¹⁷Ibid , P 171.

⁴¹⁸ Fourastié Jean , Faillite de l'université, Ed : Gallimard , Pris , 1972 , P161 .

وسلطة أقوى، ولكن دون أن يكون ذلك بفرض مبدأ سام و لا حكمة»⁴¹⁹ من هنا يجوز لنا أن نتساءل عن سبب تمسك "أرنت" بالحل السياسي ، وسط المواقف المعاصرة لها ، والتي تجاوزت إلى حد بعيد المعطى السياسي ، هنا - نتساءل عن سرّ إصرار أرنت على موقفها السياسي كحل لأزمة الإنسان المعاصر ؟

إن حماس "أرنت" و قناعتها بأن السياسة هي الحل الرئيس لمشاكل كل الإنسان المعاصر ، إستتبطته بعد تحليلها لظاهرة معاداة السامية ، وغياب الشعور بالمسؤولية السياسية عند اليهود ، هو الذي لعب دورًا كبيرًا في تنحيهم عن المشاركة السياسية الفعلية وتشكيل قوى الشر عليهم .

تطرح "أرنت" من خلال الفلسفة كتفكير دائم حول الإنسان كوجود وكمعرفة ، والسياسة كمارسة وتنظيم لشؤون المدينة و الدولة وبناء حضارة تعكس قيم الإنسان من جهة وتحافظ على إنسانيته من جهة أخرى . السؤال المطروح هل يمكن الجمع بين السياسة و الفلسفة تحت مفهوم "الفلسفة السياسية " ؟، وعليه : ما مدى إمكانية الفلسفة السياسية من وجهة "أرنت " ؟

إمكانية الفلسفة السياسية : (فلسفة السياسة كحل عند أرنت) :

في نص بين "الماضي و المستقبل" تطرح أرنت إمكانية وجود فكر سياسي و فلسفة سياسية في اللحظة التي يقطع فيها حبل تقليد الفلسفة السياسية ، الحبل الذي يبدأ "بأفلاطون" و"أرسطو" و إنتهى تقريباً مع النظريات السياسية مع النظريات السياسية ل"كارل ماركس" ، تحاول "أرنت" أن تحدد من خلال لحظتي البداية و النهاية علاقي الفلسفة بالسياسة ووظيفة الفيلسوف داخل الفلسفة السياسية تقول : « إن الفلسفة السياسية تعني ضمناً موقف الفيلسوف إتجاه السياسة ، بدأ ميراثنا ، عندما تحولت الفلسفة عن السياسة ثم

⁴¹⁹ Aron Raymond , La révolution introuvable , Fayard , Paris , 1969 , P16 .

عادت لتفرض معاييرها على الشؤون الإنسانية ونهايتها عندما يتحول الفيلسوف عن الفلسفة حتى يُحققها في السياسة. ⁴²⁰ .

ترى "أرنت" إمكانية الفلسفة السياسية مشروط و مُقترن بالخروج عن الإرث الأفلاطوني وعن التأثيرات الماركسية .

1- النظر لمسار الفلسفة السياسية بصفته تاريخ نسيان الفعل (على غرار نسيان الوجود لدى هيدغر .) ، "أرنت" ترجع النسيان الى اللحظة الأفلاطونية ، فهي ترى أن الحداثة السياسية جذرت هذا الإتجاه وأوصلته لمداه ، تقوم الأفلاطونية من هذا المنظور على إهمال جوهر الفعل السياسي (من حوار عمومي و نشاط تناغمي و تعددية فعلية .) وهذا إنطلاقاً من حلم مدينة الفيلسوف الأحادية التي ينظر فيها للحوار العمومي كمجرد صراع بين آراء ظنية لا حقيقة لها .

ترى "أرنت" أن الفلاسفة المحدثين عمقوا نسيان الفعل السياسي وإقصاءه في تصورهم للفكر من حيث هو إنسحاب و انفصال عن الحياة العملية إنطلاقاً من مرجعية الوعي مع إختزال الفعل في الصناعة و الحرفة كما أشرت سابقاً .

وهكذا أصبح الفهم الحديث للسياسة كأنها فرض نظام خارجي على مجتمع مفكك في كينونته الطبيعية ليس له بناء ذاتي داخله ، مع تقسيم الفعل السياسي الى لحظتين متميزتين هما : لحظة التصور و لحظة الإنجاز ، وهذا ما يترتب عليه فهم الممارسة السياسية وفق ثنائية الأمر و الخضوع ، مع إلغاء الأبعاد الترابطية العضوية في الفعل السياسي .

إن الفكرة الرئيسة لهذا التصور هي أن البشر عاجزون بأنفسهم عن وضع قواعد وقوانين تعایشهم المشترك ، وكأنهم بحاجة الى سند نظري الذي توفره الفلسفة من أجل تشكيل بنائهم السياسي المنظم ، الفلسفة السياسية تقوم بالضرورة على مسلك الفيلسوف إزاء السياسة يبدأ تقليدها عندما يصرف الفيلسوف نظره عن السياسة لكي يعود إليها لفرض معايير الخاصة على الشؤون الإنسانية .

⁴²⁰ Hannah Arendt , Crise de la culture , Op.cit , P 29.

يندرج هنا النكوص عن التقليد بصفته باقياً عما يشكل الإنتظام الذاتي الطبيعي للمجتمع الإنساني في تعدديته و تنوعه و إستبداله بالطوبائيات النظرية التي لها مكان في الواقع حين أرنت تبين أن فلاسفة القطيعة مع التقليد (أبرزهم ماركس و كيركيغارد و نيتشه) لم يتمكنوا من الخروج على التقليد للفلسفة السياسية في تناولهم للظواهر الحديثة ، فإستخدموا "الأدوات التصورية" المستعارة من التقليد (التراث) ، بحيث بدأ التقليد الفلسفي بإكتشاف أفلاطون عن التجربة الفلسفية التي تقتضي ضرورة النظر الى "العالم المشترك للظواهر الإنسانية" و إنتهى هذا التقليد عندما لم يبق من هذه التجربة سوى التقابل بين "الفكر والفعل" الذي أفضى الى عدمية كاملة يُقصى و ينتفي فيها معنى الفكر و الفعل معاً .

إن الفكر الذي يظهر بعدما يُقطع حبل التراث ، هو الفكر المنبثق من الواقع السياسي أي يظهر كتجربة في البركسيس ، قبل أن ينتقل الى التيوريا* ، إنه فكر لا يصدر هن التراث لأن " الماضي لم يعد يُنير المستقبل " ، إن الذي يُنيرها في رأيها هو التجربة و الواقع السياسيين ، إن مفهوم "أرنت" للفكر الذي تريده كمشروع لمستقبل الفكر السياسي تقول من خلال قناعتها الخاصة : « ...إن الفكر في حدّ ذاته يولد من أحداث التجربة المعاشة وعليه أن يبق مرتبطاً بها ، كما لو كانت الدليل الوحيد الذي يُرشدهُ »⁴²¹ .

السياسة وفق "أرنت" تقوم على تأسيس على مفهوم جوهرى هو التنوع الإنساني كما يتجسد في الفعل الواضح بين مجالين ينتمي إليهما الإنسان ، مجال المواطنة بصفته إطار الإعتراف داخل عالم مشترك ، ومجال الحياة الإجتماعية حيث الترابط الضروري لتحقيق الحاجات الطبيعية الحيوية⁴²² ، من دون هذا الفصل الحاسم لا يمكن الحديث الحديث عن مجتمع سياسي ، وما تنتقده "أرنت" في الفلسفة السياسية الغربية هو تمويه هذا التميز وإخفاؤه ، تلاحظ أن ثمة سببين رئيسان لهذا التمويه هما : 1- تعريف الإنسان بأنه حيوان سياسي ، وكأن السياسة جزء من ماهيته ، في حين أن الإنسان كائن لاصلة فطرية تربطه بالسياسة ، لأن لا معنى للحديث عن السياسة خارج مجال الترابط الإنساني الجماعي

* تعريف التيوريا :

⁴²¹ Hannah Arendt , La crise de la culture , Op.cit , P 17 .⁴²² Claude Lefort , H. Arendt et la Question du politique , Essais sur le politique , Seuil , Paris , 1986 , P 69.

السياسة تنشأ في " الفضاء الوسيط" و من داخل العلاقات بين البشر في تنوعهم و إختلافهم التصور الديني للإنسان الذي خلقه الإله على صورته ، بحيث يكون ثمة كائن إنساني واحد فالبشر في تنوعهم ليسوا سوى نسخ مُتكررة عن ذلك الواحد ، إنه الإنسان المُتفرد المتوحد الذي لا يمكن أن يُنتج سوى الصراع و الحروب (حرب الكل ضد الكل بالمفهوم الهوبزي) مدام وجود الآخرين لا معنى و لاقيمة له في تصور ينطلق من كون الإله خلق كائناً واحداً على شاكته⁴²³ .

تري "أرنت" أن الغرب حاول الخروج من هذا المأزق (إستحالة السياسة داخل النسق اللاهوتي) ، بتعويض السياسة بالتاريخ ، بمعنى النظر الى التنوع الإنساني ضمن منظور كلي أي للتاريخ الكوني بحيث يزوب الفرد في هذا التاريخ الكلي أي " فرد واحد يُدعى الإنسانية"⁴²⁴ .

إن "أرنت" في مقالتها أن الماركسية ماهي إلا بداية جديدة لهذا الميراث الذي مادام أن لم يُقطع ستبقى علاقة الفلسفة بالسياسة مُتأزمة و تفشل في كل مرة الفلسفات السياسية ، بغض النظر عن كل الإنتقادات التي و جهتها "أرنت" للماركسية و لماركس من حيث إهتمامه بفلسفة التاريخ أكثر من الفلسفة السياسية ، وإعتماده على مفهوم الدولة يُعيدنا الى الميراث اليوناني وكذا مفهوم العمل الذي يُعتبر مفهوماً لا سياسياً ، هذه الإنتقادات نجدها بالخصوص في كتابها " **وضعية الإنسان المعاصر**" ومقالها "**بين الحاضر و الماضي**" فماركس في رأيها لا يختلف أن أفلاطون كيلاهما يرى الفيلسوف بديلاً للسياسي ، فهي ترى بالرغم من تصرف و تغير ماركس للفكر اليوناني (الميراث) ، إلا أنه لم يتخلص من الأفكار الأفلاطونية (الميراث الفلسفي السياسي بصورة عامة)⁴²⁵ هنا ترى "أرنت" أن ماركس خلق علاقة مُتأزمة بين الفعل و الفكر بين "التيوريا" و " البركسيس" .

فالفكر الماركسي في رأيها ما هو إلا تواصل لتاريخ طويل من العلاقة الخاطئة بين الفيلسوف و السياسة ، وما تقترحه من خلال مشروعها المتمثل في تجاوز هذا التاريخ ، هو

⁴²³ Hannah Arendt , Qu'est que la politique , Op.cit , PP41-42.

⁴²⁴ Ibid, P42 .

⁴²⁵ Hannah Arendt , La crise de la culture , Op .cit , P57 .

في الحقيقة الخروج بمفهوم الفكر ، يحقق علاقة جديدة مع الحدث و يتفادى في نفس الوقت كل التشوهات التي يمكن أن تطرأ على الفكر ، وهو يقرأ الحدث و هذا الأخير يطرأ على السياسة "أرنت" تريد من خلال مقالتها " بين الحاضر و الماضي" أن تجعل من السياسة كموضوعاً للفكر .

إن "أرنت" و إنتقادها للتراث الفلسفي السياسي في رأي "مجال أبنسور" Miguel Abensour ، ورفضها للفلسفة السياسية و للقب الفيلسوفة السياسية إلا أنها في رأيه تبقى فيلسوفة للسياسة تبذع داخل الفلسفة السياسية⁴²⁶ .

لا يعني نقد مسار الحداثة السياسية و إعادة الإعتبار للتقليد نمطاً من النكوص للماضي و الرجوع لعصر ذهبي نموذجي ، "فحنا أرنت" هي قبل كل شيء فيلسوفة الحدث ، ترى أن سؤال الفلسفة هو تفكير الحدث ، أي التفكير في ظروف الإنسان الراهن ، ويرتبط هذا الموقف الفلسفي بنظرتها العميقة للسياسة التي تراها بوضوح في قولها : « إن معنى السياسة هو الحرية»⁴²⁷ والحرية ترادف البدء كما أشرت سابقاً ، تعتبر "أرنت" ملكة "البدء" التي تجعلها ميدان (المعجزات) ، كل هذه المعاني يكون "أبنسور" على حق عندما يعتبرها معان سياسية لمفهوم البطولة إن "أرنت" : « تصرح بمفهوم بطو للسياسة طالما تتبنى مفهوماً سياسياً للبطولة »⁴²⁸ ، و عليه علاقة الفلسفة بالسياسة من خلال التصور البطولي للفكر ، فالفكر عندما يتحرر يصبح بطولياً ، وكذلك الفعل عندما ما يتحرر يصبح بطولياً و عليه حرية التحرك نحو البطولة هي ما يربط الفكر بالفعل لدى "أرنت" ، إستنتجت "أرنت" المفهوم البطولي رأي "أبنسور" إنطلاقاً إسقاطها ل " نص ما الثورة" على الحدث السياسي إنطلاقاً "ما سياسية" فهي تقرّ ما يصدق على مستقبل الثورة أي الثورة كحدث سياسي يصدق كذلك على مستقبل الفكر السياسي ، و عليه "أرنت" حولت العناصر التي عجزت بسببها الفلسفة السياسية الى مفهوم للسياسية تعتمد في مبادئها على الفلسفة إن ما يميز فكر "أرنت" السياسي هو مفهومها للسياسة فهي لم تتأثر بالماركسية فقد بقيت متأثرة

⁴²⁶ Abensour Miguel , Pour une philosophie politique critique , Paris , 2009 , P 236 .

⁴²⁷ Hannah Arendt , Qu'est que la politique , Op.cit , P42 .

⁴²⁸ Miguel Abensour , Pour une philosophie politique critique , Op.cit , P257.

بالجو الهيلنستي ، وكأن علاقة السياسة بالتحويلات الإجتماعية و بالنظريات الماركسية المعاصرة لم يتغير وفائها لسقراط ولليونان بشكل عام "أرنت" في نصها "ما بين الماضي و المستقبل" تقرُّ بوجود فتحة تربط بينها تسميها (بالفكر) ، ففي رأيها تلك الفتحة هي بمثابة الحلقة التي تربط الحاضر بالماضي ، (فهي تفكر الحدث بالعودة الى البيوغرافيا أي الى الماضي "الجزور") ، فالعودة الى الماضي إستقتها "أرنت" من أستاذها أو كما يُسمى سيد الفلسفة "هيدغر" ، تقول "أرنت" : " يتحدث عن الكنوز الثقافية للماضي كنا نتصور أنها قد ماتت ، وهاهو يقترح أشياء جديدة "429 .

عن طريق حدث الميلاد نلج الى العالم ، أي الى المجال الواسع الذي يتجاوزنا ، وكل ميلاد يضيف جديدًا على العالم و يُغير شكل العالم برمته مما يجعل من المستحيل والخطير محاولة بناء قواعد صلبة و نهائية لنظام الإجتماع البشري على غرار ما تطمح إليه الإيديولوجيا الإجتماعية الحديثة ومن هنا أهمية الذاكرة و السرد في تثبيت البناء الإجتماعية المتغير و المتحرك ، لا تقول "أرنت" بطبيعة إنسانية ثابتة ، بل تقدم حسب "بول ريكور" " نمطًا من الإنتروبولوجيا الفلسفية" تنزع فيها الى تحديد المظاهر الأكثر ثباتًا في ظرفية الإنسان ، أي أقلها هشاشة في مواجهة تذبذبات و تصدعات الحداثة 430 .

إن المفارقة حاضرة بقوة في نصوص "أرنت" هي إنقطاع حبل التقليد و إن كان المنقذ للكليانية بصفقتها ضياعًا للعالم المشترك و من ثمة نهاية السياسة ، فإن نهاية التقليد تسمح من جهة أخرى بندشين علاقة غير مسبوقة بالماضي ، لابصفتها مرحلة تاريخية متجاوزة و فُق سرديّة التقدم التي تنتقدها "أرنت" ، وإنما من حيث هو منبع واسع للمعنى ، بهذه الدلالة ليس التقدم مُرادفًا للماضي بما أنه يتضمن دومًا تلك القدرة المتجدد على الإبتداء والنشوء التي هي مضمون الحرية .

لكل مجموعة إنسانية " مجال تجربة معيشية" هو "هويتها السردية" (بلغة ريكور) أي أفقها المرجعي الذي يتشكل من ذاكرتها الحية و لا بد منه إطارًا للفعل و النشاط ، كما أن

⁴²⁹ Arendt Hannah , Heidegger à quatre , Gallimard , Paris , P310.

⁴³⁰ Ricouer Paul , Preface a la condition de l'homme moderne le juste , Edition : Esprit , 1995 , P51 .

لكل مجموعة بشرية أيضاً "أفق الإنتظار" يحدد توجهاتها و غايات أفعالها ، حثة ولو كان مجال التجربة تقلص في عصور الحداثة المهوسة بالقطيعة مع الماضي⁴³¹ .

لا نلمس لدى "أرنت" نمطاً من الحنين الطوبائي للماضي-النموذج (على غرار لفي سترأوس) لكنها ترفض بوضوح لا ليس في الأطروحة التاريخية التي تكرر القطيعة مع الماضي ، مؤكدة أن للماضي " طلاوة غير متوقعة" يستكشفها من له القدرة على حسن الإستمتاع ، ومن هنا خطر نسيان الماضي الذي يعني التضحية بما في الوجود الإنساني من أعماق بعيدة .

تري "أرنت" أن القاسم بين الفلسفة و الفلسفة السياسية هو الإندهاش فهي تريد الإندهاش من الفلسفة نحو الفلسفة السياسية (الإندهاش فلسفة للتعدد) ، وعليه فالإندهاش يحرك "الفلسفة السياسية" كما يحرك الفلسفة بصفة عامة ، فالجسر أو الواصل بين الفلسفة والسياسة يكون ممكناً إذا تمكن الفلاسفة من الإندهاش أمام التعدد

إن الإندهاش في رأي "أرنت" لا بد أن يكون مُصاحباً للفلسفة ، ليس فقط في مرحلة المعرفة و الفهم و التحليل ، بحيث الإندهاش يجعل من الفلسفة طريقة للحياة و هذا أهم شيء و ليس مجرد طريقة تفكير (شكل من أشكال الفعل) ، وعليه "أرنت" ترى أن الوجود دائماً في علاقة مع العالم كما الوجود في إندهاش أمام العالم .

إن الاندهاش كفعل فلسفي يعطي للفلسفة معنى الحياة ، يستخدم "ألان باديو" Alain Badiou ، بفعل الإفساد Corrompre فالعلاقة بين الفلسفة و السياسة يقول : " يُمكن أن تقول أن ما يعرف الفلسفة ليست قواعد الخطاب ، ولكن تفرد الفعل ، وهذا هو الفعل إعتبره أعداء سقراط "إفساد الشباب" ، إفساد الشباب هو الإسم المناسب للتعبير عن الفلسفة لكن مع ضرورة الفهم الصحيح لمعنى الإفساد ، فالإفساد يعني تدريس إمكانية رفض كل خضوع أعمى للأراء الموجودة (رفض الإنقياد لِمَا هوسائد و رائج ومنتشر) ، " فالإفساد بالمنظور السقراطي" : هو إعطاء الفرصة للشباب لإستبدال التقليد و الخضوع بالتعايش و النقد

⁴³¹ Myrian Revault D'allonnes , Hannah Arendt penseur de la crise ,etudes , 2011 ,9 , P 197- 206 .

...الخ أي كسر وشق عصا الطاعة و إستبدال الطاعة بالتمرد"⁴³² ، حتى يكون هنا مجتمع متحرك مغير صانع متحدي على عكس المجتمعات الساكنة الجامدة .

يرى "باديو" أن "فعل الإفساد" بدأ مع سقراط من خلال الإمتحان النقدي وعاد إستخدمه كفعل و كمنهج مع "إسبنوزا" و تحت مصطلح "حرية التعليق" و مع "كانط" من خلال "الإستعمال العام للعقل"، وصولاً الى "حنا أرنت" من خلال إستخدام مفهوم "تعميم الحقيقة" دون أن ننسى فلاسفة آخرون أمثال لسينغ .

في رأي "باديو" الإفساد كمصطلح سقراطي هو الشيء الذي يتحرك داخل تاريخ الفلسفة هذا الإفساد في حد ذاته دلالة على الإندهاش الإفساد هو محور الفلسفة الذي يجعلها دائماً تحيا في كل عصر .

إن الفعل الفلسفي (الناتج عن الإندهاش) الممثل ل فعل الإفساد بالإضافة الى الفعل التغييري ، والفعل الثوري والفعل البطولي كلها أفعال حاضرة و بقوة في السياسة و التفكير السياسي .

إنطلقت "أرنت" في كتابها "مسألة الإنسان المعاصر" من الرؤية السياسية كحل لكل مشاكل الإنسان ، ثم إنتقدت عبر التاريخ إستحالة الجمع بين الفلسفة و السياسة ، فهي كانت من جهة رافضة للفلسفة وللقب الفيلسوفة ، إلا أنها إستطاعت أن تحلل الفعل و الحدث وتصل في نهاية المطاف الى ضرورة فلسفة سياسية ، وعليه و من خلال فلسفته التي تعلمنا " كيف نفكر" ، و ربط التفكير بالحدث من جهة ، ومن جهة أخرى ما يحدث عندما نفكر (أي نُفكر الحدث ونُفكر مع الحدث) هنا يقول "كلود لوفور" : " إن الفكر السياسي الذي يبدأ من جديد من خلال الحدث هو الفعل لا يكرر لا فلسفة التاريخ و لا إحياء للتراث (هذا ما نددت به أرنت) ، بل هو ذلك الحدث الذي يخلق فكراً سياسياً متميزاً يحمل في طياته مواطنة سياسية سليمة من كل إيديولوجيا ، هذه الأخيرة تركز على تربية وتمرن فلسفي خالص (لأن الفلسفة هي مدرسة الحياة وما الغاية من عدم ممارسة الفلسفة و الفكر الفلسفي على أرضية الواقع) وهذا من خلال إحلال التفكير (الوضع العام للحقيقة)⁴³³ .فالتربية في رأيها " إن التربية محافظة بجوهرها ، وكل تربية ليست محافظة عي رجعية بالتأكيد...محافظة لكن ليس بالمعنى الإجماعي للكلمة ، ووظيفتها لا تتمثل في تمتيع النخب بإمكانية الحفاظ

⁴³² Badou Alain , La relation énigmatique entre philosophie et politique , Germina , Paris , 2011 , P56 .

⁴³³ Claude lefort , Essi sur le politique , Op.cit , P 66 .

على سلطتها أو امتيازاتها⁴³⁴ إذ على التربية أن تعمل على تحفيز حفظ التراث المعرفي و تجارب الماضي ، وإمكانية نقل ذلك الى الأجيال الجديدة ، إن التربية في رأيها : " التربية و الفعل مرتبطان بظاهرة مركزية في الولادة ، فالولادة جوهر التربية ومعنى الولادة يكمن في تزايد الكائنات البشرية في هذا العالم ، إن مايفسر طبيعة العلاقة التي تجمع السياسة و التربية يكمن في إعتبار أنّ " الثورة السياسية نفسها محكوم عليها بالفشل إذ لم يصحبها إلغاء الأخلاقيات القمعية " فالتربية في تصور أرنت في فعلٌ إنسانيّ متجذر في الذات من حيث النشأة ، فهو يعمل على إنارة العقل و تقويم الطبع و تنمية الإدراك من أجل الوصول الى السعادة وبالتالي هناك منفعة براغماتية تجمع الفرد و المجتمع و عليه التربية هي تصرف في الوجود و عملاً إنسانياً محضاً سعياً نحو الإستمرارية و التكيف في وسط العالم ، و التربية مقترن بالتعليم، و التعليم في رأيها هو الوسيلة الوحيدة القادر على حماية مجتمعاتنا من الإنهيار المحتمل سواءً كان هذا الإنهيار عنيفاً أو تدريجياً فالتعليم هو النقطة التي من خلالها يتم تقرير ما إذا كنا نحب العالم بما يكفي لتحمل المسؤولية ، إن التربية في رأي أرنت التربية هي الجمع بين المحافظة و الحداثة أو التقدم يجب على التربية في رأيها أن تكون محافظة ، ولكن المحافظة " الديناميكية " في خدمة استمرار متجدد للعالم الإنساني (لأن الفلسفة هي مدرسة الحياة و ما الغاية من عدم ممارسة الفلسفة و الفكر الفلسفي على أرضية الواقع) وهذا من خلال إحلال التفكير (الوضع العام للحقيقة)

⁴³⁴ Ibid 67 68

خاتمة

خاتمة :

وفي الأخير يمكن القول إن العالم السياسي عند "أرنت" هو تلك التربة الخصبة التي يتسنى للحرية النمو فيها هذا العالم الذي أرادته ، ليس قائمًا بالفعل ، وإنما هو صورة للعالم في رأي أرنت ، إن نظرتها للعالم السياسي كانت تريد وضع أسس ليوتوبيا واقعية تقوم على التغيير الحر لجميع الأفراد و في الوقت نفسه إشركهم في إتخاذ القرارات و خلق عالم مشترك يسع الجميع .

لقد تمكنت "أرنت" من إثبات أن هناك علاقة بين الممارسة السياسية و الحرية و عليه فالحرية هي جوهر الفعل السياسي ، وبالتالي هناك علاقة طردية ، بمعنى كلما وجدت الممارسة السياسية وجدت الحرية ، ومع العلم أن الحرية فطرية في كل إنسان (بالمفهوم الديكارتي) تمكنت أساليب التوتاليتارية من تعطيلها .

لقد كان هناك إختلاف حول الحقيقة و جوهر الفكر الأرنتي ، هل هي فيلسوفة ؟ أم مفكرة ناقدة للحدثة؟ أم مفكرة سياسة ، في رأينا كل هذه الأوصاف تجمعت في هذه الشخصية الفذة ، لكن كل هذه الآراء مهما إختلفت إلا أنها تُجمع على أنها فيلسوفة إنسانية ، إهتمت بالإنسان وبالجوهر الذي يحقق ماهيته .

فهو يُحقق ماهيته إنطلاقًا من الحرية الكامنة فيه ، لتحقيقها إتخذت "أرنت" من السياسة كوسيلة مثلى ، على أرضيتها تتحقق الحرية و الإنسانية معًا .

رفضت "أرنت" إعتبار علمًا ، لأن للعلم قوانين صارمة دون تحقيق الفعل الإبداعي (الذي يمثل جوهر الحرية عندها) ، كما رفضت إعتبار السياسة فلسفة (فقالت ب إمكانية فلسفة سياسية كما أشرت سابقًا) وهذا هو الأمر الإيجابي في الفكر الأرنتي .

إن البحوث الحديثة و المعاصرة عن الظاهرة الشمولية (التوتاليتارية أو الكليانية) بتصورات جد مُتنوعة منها ماهو في النسق المادي الإقتصادي ، ومنها ماهو سياسي له علاقة بالنظام الديمقراطي و منها ماهو إيديولوجي (ديني) .

و عليه فرضت الظاهرة التوتاليتارية على المُفكر الغربي ، إعادة النظر و الإعتبار للعلاقات الإنسانية و الإجتماعية التي تربط الأفراد فيما بينهم ، ومو ما يشكل في رأينا ناقوس الخطر الذي ينبئ بسوء عاقبة الحضارة التي ولدت في رحمها ظاهرة التوتاليتارية إنتقدت التوتاليتارية ، لتؤسس المجال السياسي ، فالسياسة هي تجسيد للحرية على أرض الواقع ، وبتحقيقها الفعلى يصل الإنسان الى إنسانيته ، وهذا ما يصدق حتى على الذين لا ينتمون الى الوطن (تقصد به يهود الجزائر كما أشرت سابقًا) .

إن "أرنت" في فكرها السياسي دعت الى المبادئ ، وقفت على طرفي نقيض مع حقيقة السياسة اليهودية ، إلا أن هذا لايعني أنها تخلت عن يهوديتها ، بل على العكس من ذلك إنها من بين المفكرين اليهود اللذين عرفوا بحماسة الفكر و الموضوعية و الحياد في ظل البحث الدائم عن الحقيقة (أرنت ، سبنوزا ، وكيركيغارد... إلخ) ، دافعت "أرنت" عن اليهود وهذا بإثارة قضيتهم أمام الرأي العام الأمريكي و العالمي ، بالرغم من أنها لم تكن يهودية مُتدنية (لم تعرف بممارستها للطقوس اليهودية) إلا أنها أمنت بأن من يتخلى عن هويتهم كأنما تخلى عن وجوده وذاته بصورة عامة (فالهوية هي صانعت الإنسان و صانعت تاريخه) .

فأرنت بحثت في تاريخ اليهود مجمله ، كما تصوراتها لا تخلو من إنتماءها اليهودي ففكرها من مرجعية وأسس يهودية ، إنطلقت من تاريخ اليهود (هجرة موسى عليه السلام و إعادة بناء الوطن و الوعد بأرض جديدة و العفو و المسامحة على الأخطاء ونسيان الماضي من أجل البدء من جديد ، والعجل الذهبي) ففي رأينا حملت همّ اليهود الى آخر لحظة من حياتها ، و التهم التي وجهت لها هي إجحاف في حق المفكرة و الفيلسوفة "أرنت" (عيبها الوحيد أنها تتطرق الى الفعل في إطار الحدث)

إن الفكر السياسي الأرنطي هو دعوة صريحة للتغيير ، و العودة الى بعض المحطات التي إنتقدتها من التاريخ بحذر كبير و ببراعة شديدة ، أخذتها من تاريخ اليونان و المسيحية و اليهودية فهي تسعى الى تغيير وضع الإنسان و تحقيق إنسانيته و حرته التي ضيعها و فقدها .

إن الفكر الأرنطي هو صرخة في وجدان الضمير الإنساني ، كي يصح من سكرة التقدم التكنولوجي المهلك ، و تُذكر أن إنسانية الإنسان أسمى من كل ذلك ، و بعبارة أعم على الإنسان أن يتذكر أنه بالرغم من التقدم التكنولوجي الهائل الذي أدى الى سيادة الألة ، فالإنسان لا ينسى أنه هو صانع الألة ، صنعها لخدمته لا لتدميره ، فالتغيير الذي تُنادي به "أرنت" غايته القصوى هو المُحافظة على الإنسان قبل كل شيء ، فإتخذت من البعد الإنساني غاية لجل فكرها ، وهذا ما يظهر في إصدار كتابها "حياة الفكر" ، فمن خلاله تحاول فهم أعماق الإنسان الذي هو سبب الرئيس في العنف و القتل والإرهاب و الدمار بصفة عامة . و كل ما هو شرٌ (عملية التدمير) و ثمة إعادة بناء عالم إنساني من غير حروب و لا توتاليتارية و لا قنابل نووية ، و من أخطر النتائج التي توصل إليها المفكرين اللذين حللوا ظاهرة التوتاليتارية و ربطوها بالديمقراطية ، فوقعوا في مَطب الديمقراطية في مُجملها هي التي خلقت التوتاليتارية أو ما يُعرف بأزمة الحداثة و التأكيد على الديمقراطية بكل الإنحرافات السياسية ، الى أن تولت التوتاليتارية زمام السلطة ، فأصبحت الإنحرافات تنسب الى التوتاليتارية لا الى الديمقراطية .

ترى "أرنت" أنه لا جدوى من الهروب ، مثل ثروب اليهود من مصر بل يجب مواجهة هذا العالم و محاولة فهمه و إعادة بنائه ، عالم يكون الإنسان فيه حُرًا في فعله ، و حرًا في تفكيره مُؤكدة دائماً على مقولة "توكفيل" " العالم الجديد يحتاج الى سياسة جديدة " .

و عليه "أرنت" فيلسوفة الإعتدال و التوازن ، فيلسوفة الجرأة و الشجاعة ، فيلسوفة المُواجهة لا الهروب ، موافقها كانت مُتزنة من جهة و ثورية من جهة أخرى واجهت و عاكست بها كل التيارات و التوجهات ، واجهت بها أصدقائها و حتى ذاتها (لأن الحقيقة في ذاتها مرة تحمل مرارة في طياتها) .

فلسفة "أرنت" نابعة من رحم الحياة و قساوتها ، كلامتها نابع من منطق الحياة ، تعلمت "أرنت" عماية التفكير في فوضى و دهليس اللامنطق و اللاتفكير أيام التكفير ، تعلمنا "أرنت" مواجهة الأصولية بالرجوع الى التأصيل و الى التقاليد و العادات و الدين ... إلخ

إن "أرنت" رغم الألام التي عاشتها و رغم النبذ الذي واجهته في حياتها (نبذ الحبيب والوطن... إلخ) ، إلا أن أعمالها كانت ذات منطق و رؤية متألمة تدل على إستمرار فكرها الدائم للبحث عما حدث فعلاً ، ففلسفته هي تأسيس و تشجيع نحو بناء عقول حرة بالمفهوم السقراطي ، دارستها للواقع كان بعيون نقدية ثاقبة ، بعيون حيادية غايتها تغير الواقع و تجسيد الحرية ، والمحافظة على إنسانية الإنسان في عالم طُغَت فيه الماديات و فُقد فيه وجود و كرامة الإنسان .

قائمة المصادر والمراجع

المصادر و المراجع :

مصادر أرنت باللغة الفرنسية :

1. Arendt Hannah , le système totalitarisme , Traduit de l'américain Gean – Loup Bourg et Robert Davreu et Patrick Lévy , édition du Seuil ,1972 .
2. Arendt Hannah , Considerations morales , Paris ,Rivages poche , 1971 .
3. Arendt Hannah , Correspondences Hannah Arendt et Mary Mc carty (1949- 1975) , Françoise adelstain , Paris , Stock , 2009.
4. Arendt Hannah , Du mensonge à la violence (essais de politique contemporaine) , Pais , Calmann-lévy, 1972.
5. Arendt Hannah , Du mensonge à la violence , Paris , calmann-levy , 1972.
6. Arendt Hannah , édifier un monde , traduit de l'allemand et de l'anglais par Mira koller et Dominique séglard , Paris ,Seuil , 2007
7. Arendt Hannah , Essai sur la révolution ,Traduit par Michel chrestie , Paris , Gallimard , 1967 .
8. Arendt Hannah , Juger (sur la philosophie de kant) , traduit par Myriam Revault D'allonnes , Paris , seuil , 1999.
9. Arendt Hannah , La condition de l'homme moderne , Paris ,Calmann-lévy , 1983 .
10. Arendt Hannah , La crise de la culture , traduit par Patrick lévy ,Paris ,Gallimard , 1972 .
11. Arendt Hannah , la tradition cachée , le juif comme paria ,traduit de l'allemand et de l'anglais par sylvie courtine – Denamy , Paris , 1993 .
12. Arendt Hannah , la vie de l'esprit 1, La penssée , traduit par lucienne lotringer , Paris , PUF , 1981 .
13. Arendt Hannah , La vie de l'esprit 2 , le vouloir , Traduit par lucienne lotringer , Paris ,PUF, 1983 .

14. Arendt Hannah , Le concept d'amour chez Augustin , traduit par Anne-Sophie Astrup , Payot Rivaes , 1999.
15. Arendt Hannah , Les Origines du totalitarisme suivi de E ichmann a Jérusalem ,Paris , Gallamard , 2002 .
16. Arendt Hannah , L'impérialisme , traduit de L'anglais par Mrtine Yeiris , édition , Fayad , Paris , 1982.
17. Arendt Hannah , Penser l'événement , traduit sous la direction de Claude Habib , Paris , belin , 1989 .
18. Arendt Hannah , Qu'est ce que la politique , Paris ,le seuil , 1995 .
19. Arendt Hannah , Vies politiques , Traduit par Eris Adda et aléa , Paris , Gallamard , 1974 .
20. Arendt Hannah et Heidegger Martin, lettres et autres documents 1925-1975 , traduit par Pascal David , Paris ,Stock , 2009.
21. Arendt Hannah et Jaspers Karl , La philosophie n'est pas tout à fait innocente , Paris ,petite bibliothèque Payot , 2006 .

مصادر أرنت باللغة العربية :

1. حنة أرنت ، في الثورة ، ترجمة عطا عبد الوهاب ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، لبنان ، 2008 .
2. حنة أرنت ، في العنف ، ترجمة إبراهيم العريس ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، 1996.
3. حنة أرنت ، أصول الترتاليتارية ، ترجمة أنطوان زيد ، دار الساقى ، بيروت لبنان ، 1993، .

المراجع باللغة الفرنسية :

1. Alain De Benoit , Communisme et Nazisme , édition du labyrinthe , Paris , 1998 .
2. Alexis de Tocqueville ,De la démocratie en Amérique , éditions Enag , Alger , 1991 .
3. André Enegrén , La pensée politique de hannah arendt ,édition presse universitaires de france , 1ère édition 1984 .
4. Claude Lefort , L'invention démocratique , édition libarairie Arthème fayard , 1981 .
5. Claude Polin , Le totalitarisme , éditions Puf , 1ère 1982.
6. Claude polin ,L'esprit totalitaire ,édition Sirey , Paris , 1977.
7. Claude Polin et Claude Rousseau , Les illusions de l'occident , édition Albin Michel , Paris , 1981 .
8. Edgar Morin , Introduction à une politique de l'homme , édition le Seuil , Paris , 1965 .
9. George Bernanos , Français si vous saviez ! , Paris , édition Gallimard , 1961 .
10. George Bernanos , La liberté pourquoi faire ? , Paris , édition Gallimard , 1953 .
11. George Bernanos , lettre aux Anglais , édition Gallimard , 1946 .
12. Herbert Marcuse , L'homme unidimensionnel ,édition de minuit , Paris ,1968 .
13. Jean Fourastié , Faillite de l'université , Paris , édition Gallimard , 1972 .
14. Jean –Louis Loubet del Bayle , Lillusion Politique au Xxe Siécle , édition Economica , Paris , 1999 .
15. Jean Pico yves cusset , Philosophies politique pour notre temps , édition odile Jakob , Paris , 2005 .
16. Karl Poper , La leçon de ce siècle , Paris , édition du Rocher , 1993 .
17. Pierre Bouretz , Arendt les origines du totalitarisme , Echman à Jérusalem , édition Gallimard , 2002 .
18. Raymond Aron , Les désillusion du progrès , Paris , Calmann lévy , 1969 .
- 19.

قائمة المعاجم باللغة العربية و الفرنسية :

1. الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة فؤاد و جلال العشري و عبد الرشيد الصادق ، دار القلم ، بيروت ، لبنان .
2. الموسوعة الفلسفية ، إشراف م روزنتال و ي يودين ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1980
3. المنهل ، قاموس عربي فرنسي ، تأليف د سهيل إدريس و د جبور عبد النور ، دار العلم للملايين ، الطبعة السادسة ، مايو 1980
4. المجدد ، في اللغة و الأعلام ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، الطبعة السابعة و الثلاثون .
5. المعجم الفلسفي ، جميل صليبا ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، 1986 .
6. الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي و الإجتماعي عربي إنجليزي، الحاج كميل ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، لبنان ، 2000.
7. موسوعة لالاند الفلسفية ، أندري لالاند ، منشورات عويدات باريس لبنان .
8. معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية ، أحمد زكي بدوي ، مكتبة لبنان ، بيروت .
9. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، عبد المنعم حنفي ، مكتبة مدبولي ، مصر
10. Larousse , dictionnaire de Français , Imprimé en France par Maury – Eurolivres à Manchecoute , Juin 2000 .

المراجع باللغة العربية :

1. أحمد إدريس ، الفكر السياسي في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، 2011.
2. إبراهيم درويش ، النظرية السياسية العصر الذهبي ، دار النهضة العربية ، مصر ، 1973 .
3. إسماعيل زروخي ، دراسات في الفلسفة السياسية ، دار الفجر ، مصر ، 2000 .
4. بدوي ثروت ، النظم السياسية ، دار النهضة ، مصر ، .
5. بطرس بطرس غالي و محمد خيرى عيسى ، مدخل الى علم السياسة ، مكتبة الأنجلومصرية ، مصر ، 1976 .
6. جان وليام لابييار ، السلطة السياسية ، دار الكتاب اللبنانية ، بيروت ، لبنان .
7. حسن شحاته سعفان ، أساطير الفكر السياسي و المدارس السياسية ، دار النهضة العربية بيروت ، لبنان .
8. حنا خباز ، جمهورية أفلاطون ، دار التراث ، بيروت ، لبنان ، 1983 .
9. ستالين ، المادية الديالكتية و المادية التاريخية ، دار دمشق (المكتبة الإشتراكية) ، سوريا
10. السحمرأوي أسعد ، صراع الأمم بين العولمة و الديمقراطية ، دار النفائس ، بيروت ، لبنان ، 2000 .
11. شعبان عبد الله محمد ، اليوتوبيا ، المكتبة المصرية للطباعة و النشر و التوزيع ، مصر ، سنة 2003 .
12. شمس الدين مهدي ، في الإجتماع الإسلامي ، دار الثقافة للنشر ، إيران ، 1994
13. عادل مصطفى ، كارل بوبر مائة عام من التنوير و نظرة العقل ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 2002.

14. عبد الرحمن مرحبا ، مع الفلسفة اليونانية ، منشورات عويدات ، بيروت لبنان ، 1988 .
15. علي عبد الفتاح المغربي ، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة ، مكتبة وهبة ، مصر ، 1990.
16. علي عبد المعطي محمود و محمد علي ، السياسة بين النظرية و التطبيق ، دار وهدان للطباعة و النشر ، مصر ، 1976 .
17. علي فياض ، نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، 2008.
18. عمار حمادي ، الأسس الثقافية للغرب (جولة في مراحل تكوين الثقافة) ، دار الهادي ، بيروت ، لبنان .
19. فيصل عباس ، العولمة و العنف جدلية الحق و القوة ، دار النهضة اللبنانية ، بيروت ، لبنان ، 2008.
20. ماكس ، نوماد ، رسل الثورة ، بارلين ، ألمانيا .
21. محسن كديفر ، نظريات الحكم في الفقه الشيعي ، دار الجديد ، بيروت ، لبنان ، 2000.
22. محمد بن إسماعيل المقدم ، كتاب المهدي ، دار العالمية للنشر و التوزيع ، الإسكندرية ، مصر ، .
23. محمد عبد الرحمان مرحبا ، الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، 1998 .
24. محمد فتح الله الخطيب ، دروس في مبادئ العلوم السياسية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، مصر ، 1968 .
25. محمد فتحي الشنطي ، نماذج من الفلسفة السياسية ، دار الحمامي للطباعة و النشر ، القاهرة ، مصر .
26. مصطفى غالب ، في سبيل الموسوعة الفلسفية (أفلاطون، أرسطو، ننتشه) منشورات دار مكتبة الهلال ، بيروت 1988 .

27. ملحم قربان ، قضايا الفكر الفلسفي (القوة) ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1983 .
28. ولد أباه السيد ، إتجاهات العولمة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب . 2000 .

المصادر باللغة العربية :

1. أبو ناصر الفارابي ، أراء المدينة الفاضلة ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، 1994
2. أبوناصر الفارابي ، السياسة المدنية (مبادئ الموجودات) ، دار مكتبة الهلال بيروت لبنان .
3. بيار بورديو ، الرمز و السلطة ، تر : عبد السلام بنعيد العلي ، دار توبقالالدار البيضاء المغرب ، 2007.
4. جان جاك شوفاليه ، تاريخ الفكر السياسي ، ترجمة محمد عرب صاصيلات ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر ، 1993 .
5. فرنسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ و خاتم البشر ، ترجمة حسين أحمد أمين ، مركز الأهرام للترجمة و النشر ، مصر .
6. كارل بوبر ، المجتمع المفتوح و أعداءه ، ترجمة تقادي السيد ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، 1998 .
7. كارل بوبر ، منطق الكشف العلمي ، ترجمة ماهر عبد القادر ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1986 .
8. ليوستراوس جوزيف كروسي ، تاريخ الفلسفة السياسية ، ترجمة محمد سيد أحمد المجلس الأعلى الثقافة .
9. مارتن هيدغر ، التقنية –الحقيقة- الوجود ، ترجمة محمد سبيلا ، المركز الثقافي العربي 1995
10. مارتن هيدغر ، كتابات أساسية ، ما الميتافيزيقيا ، ترجمة إسماعيل المصدق ، 2003.
11. نيكولا ميكافيلي ، الأمير ، ترجمة محمد بن بار ، دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع القاهرة ، مصر 1988 .

الفهرس

الفهرس

أ	مقدمة
12	الفصل الاول : كرونولوجيا وجنيالوجيا
12	المبحث الأول : جنيالوجيا السلطة
	• التعريف لغوي للسلطة
	• التعريف الإصطلاحي للسلطة
	• التعريف الفلسفي للسلطة
16	المبحث الثاني : أهم المرجعيات الكبرى لمفهوم السلطة
	• السلطة عند اليونان (أفلاطون ، أرسطو)
	• السلطة في العصور الوسطى (أوغسطين ، الفارابي) .
	• السلطة في العصر الحديث (ميكافيلي ، فلاسفة العقد الإجتماعي ، ماكس فيبر ، بيار بورديو)
66	الفصل الثاني : السلطة التوتاليتارية أو الشمولية عند أرنت
66	المبحث الأول : مفهوم التوتاليتارية أسسها ومبادئها و أبعادها
	• مفهوم التوتاليتارية .
	• مبادئها التوتاليتارية .
	• أبعاد التوتاليتارية .
117	المبحث الثاني : الممارسات التوتاليتارية
	• السلطة التوتاليتارية .
	• الحركات التوتاليتارية .
	• إيديولوجيا و إرهاب .
154	الفصل الثالث : التحليلات المعاصرة للتوتاليتارية
154	المبحث الأول : نقد فكرة التوتاليتارية الأرننتية
	• مفهوم العنف عند أرنت كنتيجة عن النظام التوتاليتاري .
	• إنتقادات إيريك فوجلان للفكر التوتاليتاري الأرننتي .

167.....	المبحث الثاني : استمرار مبادئ النظام التوتاليتاري
	• توتاليتارية الديمقراطية .
	• توتاليتارية العولمة .
199.....	الفصل الرابع : الحل في العودة الى الإنسان
199.....	المبحث الأول : أشكال النشاط الإنساني
	• مفهوم العمل .
	• مفهوم الحرفة .
	• مفهوم الفعل السياسي .
	• تراتبية أشكال النشاط الإنساني .
245.....	المبحث الثاني : إمكانية الفلسفة السياسية
	• مناقشة فكرة الفصل بين النشاطات الثلاثة على أرضية الواقع .
	• إمكانية تأسيس فكر سياسي بعيون فلسفية .
254.....	خاتمة
259.....	قائمة المصادر والمراجع
	الفهرس

ملاحقہ

ملحق : ما الحرية ؟ بقلم حنا أرنت ترجمة : عبد الرحمن باجورة – السعودية (مقتبس من كتاب عبود المحمداوي علي وآخرون ، الفعل السياسي بوصفه ثورة (دراسات في جدل السلطة والعنف عند حنا أرنت)، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان، ط1، 2013.

إن طرح سؤال : ما الحرية ؟

يبدو بأن سيكون مشروعًا بلا أمل ، إنه بعمر المفارقات والنقائص العتيقة التي باتت تنتظر العقل لتقحمه في معضلات المستحيل منطقيًا ، بحيث يصبح إدراك الحرية أو نقيضها مستحيلًا على حسب موقعك من طرفي الكماشة – كاستحالة إدراك الدائرة المربّعة.

ويمكن تلخيص هذه الصعوبة بشكل مبسط في التناقض الحاصل بين وعينا وضميرنا ، هذا التناقض الذي يخبرنا بأننا أحرار وبالتالي مسؤولين ، والذي يخبرنا أيضًا بتجربة الحياة اليومية مع العالم الخارجي التي نسير فيها أنفسنا وفقًا لمبدأ السببية ، فنحن نأخذ حرية الإنسان على أنها حقيقة بديهية في كل الأمور العملية ولاسيما السياسية منها ، حيث إنه بناءً على هذه الفرضية المسلّم بها اتُخذت القرارات ومرّرت الأحكام ووضعت القوانين في المجتمعات البشريّة .

في المقابل نحن ننطلق في كل ميادين الجهود العملية والنظرية معتمدين على الحقيقة التي لا تقل بدهاة – عن حرية الإنسان- وهي : أنه لا شيء يأتي من العدم ، وأن لكل شيء علّة حيث نفترض أنه حتى «حياتنا في نهاية المطاف خاضعة للسببية». فإن كان من الواجب أن تكون في لأنفسنا أنا حرة، فإنها بالتأكيد لا تصنع أبدًا مظهرًا واضحًا لها في عالم الظواهر وبالتالي لن تصبح أبدًا موضوعًا لليقين النظري.

وعليه، تنكشف الحرية لتكون سرابًا فب اللحظة التي يبحث فيها علم النفس عما يفترض أن يكون من صميم مجال الحرية لأن « الدور الذي تلعبه القوة في الطبيعة كسب للحركة ، له نظيره لدى الحيز الذهني في الدافع كسب للسلوك »⁴³⁵

⁴³⁵ Follow Max Planck, «Causation and free will» (in the new science ,New York ,1959) because the two essays written from the standpoint of the scientist , possess a classic beauty in their non simplifying simplicity and clarity

إن إختيار السببية – حيث يمكنك التنبؤ بالنتيجة إذا عرفت كل الأسباب- لا يمكن تطبيقه على عالم الإنسان وشؤونه ،هذا صحيح ،لكن هذه القدرة العملية على عدم التنبؤ ليست إختياراً للحرية ،إنها بكل تشير الى أننا في موقف لا يستطيع معرفة كل الأسباب المؤثرة دائماً وذلك جزئياً بسبب العدد الهائل من العوامل المشاركة ،وأيضاً بسبب أن الدوافع الإنسانية – المختلفة عن قوى الطبيعية – مختبئة عن المشاهدين ،ومتخفية عن تمحيص الإنسان وأيضاً عن النفس .

نحن ندين لكائظ الإيضاحات العظيمة في هذه المسائل المستعصية وبصيرته النافذة في أنّ الحرية ليست أكثر يقينية للحس الداخلي ،وضمن صعيد التجربة الداخلية ،من الحس الذي بواسطته نعرف ونفهم العالم ،حيث سواء كانت السببية مؤثرة في منزل الطبيعة والكون أم تكن ،فهي بالتأكيد قالب عقلي ينظم معطيات الحس أياً تكن طبيعتها فتجعل التجربة شيئاً ممكناً لذا التناقض ما بين الحرية العملية ونقيضها النظري – وهما متساويان كحقائق يديهية في حقولهما المختلفة – لايهتم فقط بالإنفصال بين الأخلاق والعلم ،بل بجميع جوانب تجربة الحياة اليومية التي نقطة انطلاقهما .

ليست النظرية العملية بل الفكر نفسه – في إدراكه ما قبل العلمي وما قبل الفلسفي – من يبدو لا غباً للحرية بحيث أن سلوكنا العملي لا يستند الى الشيء ففي اللحظة التي نتأمل فيها فعلاً تم أخذه بشكل حر بناءً على فرضية كوننا فاعلين أحراراً ،يتبين أنه يتأرجح بين نوعين من السببية : سببية الدافع الداخلي في جانب ،ومبادئ السببية التي تنظم العالم الخارجي في الجانب الآخر .

لقد أنقد كائظ الحرية من هذا الهجوم الثنائي من خلال التمييز بين العقل (الخالص) أو النظري وبين (العقل العملي) الذي مركزيته حرية الإرادة ،لكن في ظل أنه من المهم أن نضع في إعتبارنا أن الفاعل صاحب الإرادة الحرة والمهم جداً عملياً لا يظهر أبداً في عالم الظواهر لا في العالم الخارجي لحواسنا الخمس ولا لمدرجات الحس الداخلي التي بواسطتها أشعر بذاتي

وضع أوامر الإرادة في صراع مع إدراك العقل حل ذكي بشكل كاف، بل حتى ربما يكتفي لتأسيس قانون أخلاقي ذي منطقتين متسلقتين لا يمكن أن يكون باي حال من الأحوال أقل شأنًا من القوانين الطبيعية، لكنه لا يفعل سوى القليل لتقليل الصعوبة الأكبر والأكثر خطورة وهي أن الفكر نفسه في شكله النظري وأيضًا شكله القبل نظري يجعل الحرية تختلف، بكل تأكيد يجب أن تكون ملكة الإرادة التي نشاطها الجوهرية يتضمن إصدار الأوامر والتوجهات ملجأ الحرية بغض النظر عن أنها يجب أن تظهر بشكل غريب .

إن مشكلة الحرية مصيرية في سؤال السياسة، ولتطبيق أي نظرية سياسية أن تبقى صامته وغير مهتمة حيال حقيقة الحرية أن الحرية هي «الغابة المظلمة التي ظلت الفلسفة في طريقها»⁴³⁶ إنها جدل الإعتبارات التالية: في أن سبب هذه الظلمة هو أن ظاهرة الحرية لا تظهر في عالم الفكر أبدًا، وفي أن الحوار الذي بيني وبين ذاتي ضمن السياق الذي تظهر الأسئلة الفلسفية والميتافيزيقية الكبرى لم يختبر الحرية ولا نقيضها، وفي أن التقليد الفلسفي – الذي سنأخذ أصوله من هذه الناحية بعين الإعتبار لاحقًا – بدلاً من أن يوضح فكرة الحرية الحقيقية زيفها ينقلها من أرضيتها الأصلية حيث عالم السياسة والشأن الإنساني عامة إلى أرضية داخلية حيث تكون الإرادة أكثر عرضة للتمحيص الذاتي .

وكمسوِّغ تمهيدي أولي لهذه الطريقة في تناول الموضوع، قد يكون ألمح له سابقًا، هو أن مشكلة الحرية تاريخيًا في آخر ما أصبح موضوعًا للنظر الفلسفي، من الأسئلة الكبرى التي يفخر بها التاريخ كأئلة الوجود والعدم والروح والطبيعة والزمان والقدم... إلخ، إذ لم يكن هناك أي انشغال بالحرية على مدى تاريخ الفلسفة العظيمة من المرحلة ما قبل سقراط حتى أفلوطين، آخر الفلاسفة القدامى وإنه حينما ظهرت الحرية لأول مرة في تقليدنا الفلسفي كانت تجربة التحول الديني من منحتها إشراقها.

تحول بوليس أولافم أوغسطين .

إن المجال الذي عُرفت دائمًا الحرية لا كمشكلة بل بوصفها إحدى حقائق الحياة اليومية هو المجال السياسي بدون شك، وسواء عرفنا هذا أم لم نعرفه، إلى اليوم يجب أن نستحضر في

⁴³⁶Ibid

أذهننا سؤال السياسة وحقيقة نعمة الفعل التي وهبها الإنسان حينها نتحدث عن مشكلة الحرية إن الفعل والسياسة من بين جميع قدرات وممكنات حياة الإنسان وهما الوحيدان اللذان لا يمكننا أبداً تصوّرهما دون إفتراض وجود الحرية، ولن نستطيع طرق أي مشكلة سياسية دون أن نتطرق بشكل واضح أو ضمني الى مشكلة حرية الإنسان إلا بصعوبة بالغة بالإضافة الى ذلك، الحرية محسوبة ضمن مشاكل السياسة وظواهرها المتعدد كالعقل أو السلطة أو المساواة ليست واحدة فقط، إذ أردنا أن نتحدث بشكل صحيح، ففي زمن النكسة أو الثورة نادراً ما تصبح الحرية الغاية المباشرة من الفعل السياسي، لكن تضل في الواقع في سبب حياة الناس ضمن إجتماع سياسي مع بعضهم البعض في كل الأحوال، إن الحرية هي منتهى الغاية من وجود السياسة، والفعل هو ميدان ممارستها .

هذه الحرية التي نأخذها نحن بشكل مسلم فيه في النظرية – والتي يجب أن يأخذها حتى أولئك الذين يمجدون الإستبداد بعين الإعتبار – هي على النقيض تماماً من "الحرية الداخلية" ذلك العالم الداخلي الذي عن طريقه يهرب الإنسان من القهر الخارجي ليشعر بالحرية، فهذه المشاعر الداخلية تبقى إفصاح خارجي، وبالتالي من إسمها هي لا تمد للسياسة بصلة وهي ظاهرة حديثة تاريخياً بغض النظر عن شرعيتها وبلاغة التعبير عنها في العصر القديم والمتأخرة، وقد كانت في الأصل نتيجة الإغتراب عن العالم قد حوّلت فيه تجارب الحياة الى تجارب لا تتجاوز الذات التي يملكها الشخص، فتجارب الحرية الداخلية تجارب غير أصلية فهي دائماً تفترض سلفاً الإنعزال عن العالم الذي سُلبت فيه الحرية الى أغوار داخلية لا يمكن لأحد آخر الوصول إليها، ويجب أن لا يتم الخلط بين العقل والقلب وبين العالم الداخلي الذي تأوي إليه الذات ضد العالم، فالعقل والقلب لا يمكن أن يكونا أويديا وظيفتهما إلا ضمن علاقة متبادلة مع العالم، وهما لم يُكتشفا من قبل أولئك الذين لم يجدوا مكاناً لهم في العالم فأخذوا الأغوار الداخلية التي لا تتجاوز الذات التي يملكها الشخص كمستودع للحرية المطلقة وهم بالتالي إفتقدوا شرط تجربة الحياة العامة التي كانت باتفاق الأراء من العصور المبكرة وحتى منتصف القرن التاسع عشر شرط الحرية .

إن السمات المتفرعة للحرية الداخلية – أو لنظرية أن "القبلة الصحيحة لحرية الإنسان" هي 'حيز الوعي الداخلي'⁴³⁷، تتبدى بشكل أوضح إذا رجعنا إلى جذورها ليست هذه الجذور مع فرد العصر الحديث في رغبته للكشف والتطور والتوسع، ولا في خوفه المبرر خشية أن يقهر المجتمع فردانيته، ولا في إصراره اللافت للنظر إلى "أهمية العبقرية" والإبداع الفريد بل أحد المرشحين في هذا الصدد المذاهب التي اشتهرت وراجت في العصور القديمة والمتأخرة والتي لا تكاد تشترك مع الفلسفة في شيء إلا بالإسم، ولذا أكثر الحجج المقنعة في العلو المطلق للحرية الداخلية نزل نجدها في أحد مقالات أبكتاتوس⁴³⁸، والذي بدأها بقوله: -إن الأحرار هم من كما يشاء - هو تعريف بردد بشكل غريب صدى جملة في كتاب أرسطو وضعت على لسان أولئك الذين لا يعرفون ما هو معنى الحرية⁴³⁹، وهي تقول "الحرية تعني فعل ما يحبه المرء"، بعدما يكتمل أبكتاتوس ليبين أن المرء لا يكون حرًا إلا حدّ نفسه بما يكون تحت قوته، وإذا لم يصل بعد إلى العالم الذي من الممكن أن يعوق مسيرته⁴⁴⁰، فإن "علم الحياة"⁴⁴¹، يتوقف على معرفة المرء كيفية التفريق بين العالم الخارجي الذي لا يملك المرء فيه أي قوة وبين الذات التي يتصرف فيها تبعًا لما يراه مناسبًا⁴⁴² ولذلك من المثير تاريخيًا النظر إلى أنّ ظهور مشكلة الحرية في فلسفة أوغسطين سُبقت بمحاولة واعية لفصل مفهوم الحرية عن السياسة، كـب تصل إلى صياغة يمكن من خلالها للشخص أن يبقى حرًا حتى وإن كان عبدًا في العالم، ومع ذلك حتى الخلفية السياسية التي صيغت فيها الحرية أبكتاتوس التي تتوقف على كون المرء المتحررًا من رغبته تبرهن بنفسها على الدور الذي لعبته مفاهيم كالقوة والسيطرة والملكية وذلك بمنهاهضتها للتراجع الواضح للحرية في آخر الإمبراطورية الرومانية، وهي أيضًا لا تزيد على أن تكون مفهومًا عكس المفاهيم السياسية القديمة الحاضرة في عصرنا اليوم، فوفقًا للفهم القديم، لا يمكن للمرء أن يحرر نفسه من الضرورة إلا من خلال السلطة على الآخرين ولا يمكنه أن يكون حرًا إلا إذا ملك مكانًا ووطنًا في العالم، أبكتاتوس نقل هذه العلاقات الخارجية إلى علاقة لا تتجاوز. «

⁴³⁷ John Sturant mill ,On Liberty .

⁴³⁸ See'On Freedom In Dissertationes ,book,IV,1,P1.

⁴³⁹ 1310a25ff.

⁴⁴⁰ Op.cit ,P75.

⁴⁴¹ Ibid,P118.

⁴⁴² PP81and83

الذات التي يملكها الشخص ،ومن خلالها اهتدى الى أنه لا توجد قوة مطلقة جدًا كتلك التي يُخضع المرء نفسه لها، وأن الفضاء الداخلي الذي يكافح المرء فيه ويكبح جماح نفسه هو فضاؤه قلبًا وقالبًا،بمعنى أنه محمي بمتانه قوية من التدخلات الخارجية أكثر من أي وطن أرضي محتمل .

إذن ،مهما يكن من تأثير كبير لمفهوم الحرية الداخلية – غير السياسية- قد مورس على تقليد الفكر ،يظهر أنه لا مخاوف من قول إن المرء لم يكن ليعرف شيئًا عن الحرية الداخلية هو لم يجرب قبلاً ،كواقع محسوس أرضي ،حالة كونه حرًا،حيث إننا نصبح واعين بالحرية أو بنقضها في علاقتنا مع الآخرين أولاً،لا في علاقتنا مع أنفسنا ،ومن قبل أن تُصبح الحرية سمة للفكر أو ميزة للإرادة ،فُهمت على أنها حالة الإنسان الحرّ التي تمكنه من الحركة والهروب من الوطن والخروج الى العالم واجتماعه بأناس آخرين في القول والفعل وهذا النوع من الحرية يسبقها بشكل واضح التحرر:لكي يكون الإنسان حر يجب أن يحرر من ضروريات الحياة .لكن فعل التحرر لم تتبعه مباشرة حالة الحرية ،فهي بالاضافة الى التحرر المجرد احتاجت صحبة أناس آخرين كانوا في الحالة نفسها ،والى فضاء عام ومشارك للقائهم وعالم منظم سياسيًا ،أو بعبارة أخرى عالم يُمكن الإنسان الحر من إثبات نفسه بالقول والفعل.

وبالتأكيد ليس كل أشكال الإتصال الإنساني ولا كل أنواع المجتمعات تتصف بالحرية فالحرية في المكان الذي يعيش فيه الناس مع بعضهم دون أن يشكلوا هيئة سياسية ليست أحد العوامل التي تتحكم في أفعالهم وسلوكهم ،بل ضروريات الحياة والاهتمام بحفضها هي من تفعل ذلك،كما هو – على سبيل المثال- في المجتمعات القبلية أو في خصوصية الأسرة وحينها لا يصبح العالم الذي صنعه الإنسان مكانًا للفعل والقول ،وتصبح الحرية بلا واقع مادي كما هو حاصل في المجتمعات المحكومة بالديكتاتورية التي تعزل أفرادها داخل المسكن مما يؤدي الى منع ظهور الفضاء العام،فبدون الفضاء العام المكفول سياسيًا لا يمكن للحرية أت تكشف عن وجهها ،وبلا شك في قد تبقى ساكنة في قلب الإنسان كرغبة أو كإرادة أو كامل أو كحنين لكن قلب الإنسان كما نعلم جميعًا هو مكان مظلم جدًا ،وأي شيء يختلج في ظلمته .

يكاد يستحيل أن نسميه واقعًا ملموسًا، الحرية – كواقع ملموس- والسياسة مرتبطين ببعضهما وهما وجهان لعملة واحدة .

ورغم ذلك، فهذا الارتباط بين السياسة الحرية بالتحديد لا يمكن أخذه كأمر مسلم به على ضوء تجربتنا السياسية الحالية، إن تعالي الشمولية هلى حق الحرية من السياسة وعلى حقوق الخصوصية، واستمرار الشمولية في عدم الاعتراف بالحقوق المدنية، وكل ذلك بدعوى أنها أخضعت جميع مناحي الحياة لمطالب السياسة، يجعلنا نشك ليس فقط ارتباط السياسة الحرية بل حتى في الحقيقة إمكان توافقهما، نحن نميل الى الإيمان بأن الحرية تبدأ حيث تنتهي السياسة، لأننا شهدنا ومازلنا نشهد إختفاء الحرية متى ما اعترضت الإعتبارات السياسية - المزعومة – كل شيء ألم يكن مبدأ الليبرالية "سياسة أقل... حرية أكثر" على صواب آخر المطاف؟ وبالفعل ألسنا بصحيح أنه كلما صغرت المساحة المحتجزة من قبل ما هو سياسي كبر النطاق المتبقي للحرية؟ وبالفعل ألسنا بحق نقيس مدى الحرية في أي مجتمع بالفضاء الحر الذي يكفله للأنشطة الثقافية والفكرية؟ أليس بصحيح – كما نؤمن جميعًا بطريقة أو بأخرى- في أن السياسة تتوافق مع الحرية فقط بسبب مقدار ما تكفله من إمكانية الحرية من السياسة؟

هذا التعريف للحرية السياسة كحرية مرتقبة من السياسة لعب دورًا كبيرًا في تاريخ النظرية السياسية، ولا تحثنا عليه فقط تجاربنا الأكثر حداثة، نحن لا نحتاج أن نذهب أبعد من المفكرين السياسيين في القرن السابع عشر والثامن عشر الذين الأحيان وضعوا الحرية مع الأمان، لقد كان أقصى غرض للسياسة هو ضمان الأمان – الحد الذي لا تتجاوزه الحكومة- وفي المقابل، الأمان جعل الحرية ممكنة، وكلمة "الحرية" عينت جوهر الأنشطة التي تحدث خارج الساحة السياسية، فحتى مونتسكيو – كمفكر يملك ليس فقط رأيًا مختلفًا حول جوهر السياسة، بل رأيًا رفيغًا مقارنة بهوبز وسينوزا – ظل بشكل متكرر يعادل الحرية السياسة مع الأمان، أيضاً صعود العلوم السياسية والإجتماعية في القرن التاسع عشر⁴⁴³ .

⁴⁴³See Esprit des Lois, XII, 2: « La liberté philosophique consiste dans l'exercice dans la volonté...la liberté politique consiste dans la sareté »

والقرن العشرين قام بتوسيع الفجوة بين الحرية والسياسة ، لأن الحكومة – والتي عُرفت منذ بداية العصر الحديث ضمن مجال السياسية العريض- اصبحت الان معتبرة لتكون الحامي المكلف لمسيرة الحياة – مصالح الفرد والمجتمع- وليس الحرية ، وبقي الامان كمعيار حتمي ليس امان الفرد من الموت "الموت العنيف" حيث "شرط كل الحريات التحرر من الخوف كما هو عند هوبز بل الامان الذي يسمح بتطور غير متعثر لمسيرة حياة المجتمع ككل فمسيرة الحياة هذه غير مرتبطة بالحرية، هي فقط تتبع ضرورتها الملازمة لها فمن الممكن ان يطلق عليها حرة كمعنى حديثنا عن فيضان جار بحرية .هنا الحرية ليست حتى الغاية اللاساسية من السياسة ، بل مجرد ظاهرة هامشية ترسم بشكل ما الحد الذي يجب ان لا تتجاوزه الحكومة الا حينما تكون الحياة نفسها ومصالحها وضرورتها الملحة على المحك .

لذا تم فصل الحرية عن السياسة ليس فقط من قبلنا نحن الذي نملك اسبابنا الخاصة في دعم الثقة بالسياسة في سبيل الحرية ، بل حتى من قبل العصر الحديث اجمع ، بامكاني ان انقب ابعده من هذا الماضي واستدعي ذكريات وتقاليد قديمة ، فالتصور الدنيوي للحرية في العصر ما قبل الحديث كان بالتأكيد لافتا للنظر في اصراره على فصل حرية الافراد عن اي مساهمة مباشرة للحكومة ، كما لخصها تشارلز الاول في خطابه على المشنقة : " تحرر الافراد وحريرتهم تتوقف على وضع الحكومة لقوانين تنص على ان حياتهم وممتلكاتهم في قب الغالب لهم : لا ان يكون لهم نصيب في الحكم ، ذلك ليس في شأنهم في شيء " ، في اخر المطاف لم تكن مطالبة الناس بنصيبيهم في الحكم او قبولهم في الساحة السياسية نابعة من رغبتهم في الحرية ، بل كانت في عدم ثقتهم في اولئك الذين ملكوا السلطة على حياتهم وممتلكاتهم .

ايضا التصور المسيحي للحرية السياسية ظهر نتيجة ارتياب المسيحيين الاوائل وخصامهم مع الساحة العامة من حيث هي ، وهذه الحرية المسيحية من اجل الخلاص سبقت كما راينا من قبل بامتناع الفلاسفة عن السياسة كشرط مسبق لارفع طرق الحياة شانا واكثرها خرية الحياة الفاعلة .

بصرف النظر عن الوزن الثقيل لهذا التقليد ، وعن ربما حاجتنا الماسة التي تخبرنا بها تجربتنا – كلاهما يدفعان لذات الاتجاه في فصل الحرية عن السياسة – اتوقع بان القارئ ربما ظن حينما قلت ان منتهى غاية السياسة هي الحرية وان هذه الحرية تجرب اول الامر ليبدأ عمله ، "مادمت لاصالح للحب ولا للاستمتاع بهذه الايام الجميلة الزاهرة ، فلانح تلك الايام ومتعتها اللذينو بغضي وحقدي "، هذه الحرية بالاحرى –ولكي نبقي مع شكسبير – في الفعل بانه قرأ حقيقة بديعية قديمة .فيمايلي لن افعل اكثر من اتامل مليا هذه الحقيقو البديهية .

الحرية كما هي مرتبطة بالسياسة ليست ظاهرة من ظواهر الارادة ، نحن هنا لانتعامل مع حرية الارادة – حرية الاختبار التي تحكم وتختار بين معطين احدهماخير والآخر شر – والتي هي محددة سلفا بدافع يحتاج فقط في ان يبعث في حرية بروتس" على ان يتم هذا الامر او نهلك دونه ، تلك الحرية هي تدعة شيئاً لم يكن من قبل حتى كموضوع للتفكير او الخيال والذي بالتالي لم يكن ليعرف بالمعنى الدقيق للكلمة .

الفعل كي يكون حرا يجب ان يكون متحررا من الدافع في جانب واحد ، من هدفه المقصود كآثر متوقع على الآخرين ذلك لايعني اننا نقول بان الدوافع والغايات ليست عوامل مهمة في كل فعل ، بل هما عوامله المحددة ، والفعل يكون حرا للمدى الذي يستطيع فيه ان يسمو بهما توجه الفعل بمقدار قوة تصميمه ، غاية مستقبلية تستحسن الفكر الذي استوعبها قبل لن تشاءها الادارة ، حيث الفكر يستدعي الادارة ، مادامت الادارة وحدها من تستطيع ان تملي الفعل اختصارا لو صف مميز لهذه العملية قام به دنس سكوت⁴⁴⁴ ،فعاية الفعل تختلف وتعتمد على الظروفالعالم المتغير ، وإدراك الغاية ليس من شؤون الحرية ،بل من شؤون الحكم الصائب أو الخاطى .

⁴⁴⁴ Intellectus apprehendit agibile antequam volunas volunas illud velit ,sed non apprehendit hoc esse agendum
هنا قد توضح عبارة "أول الفكر أخر العمل وأول العمل أخر Oxon ,IV,d,46,qu,1,non
الفكرة "المراد من وصف دنس سكوت .

الإرادة كملكمة إنسانية يُرى بأنها متميزة ومختلفة تتبع ملكة الحكم، ذلك بأن القول، تتبع التفكير في الغاية الصحيحة ومن ثم تنفذ أو امره، قوة أن تأمر، أن تملّي الفعل ليست من مسائل بل من أسئلة القوة والضعف .

الفعل بقدر ما هو حر يظل غير متأثر بتوجه الفكر ولا بإملاء الإرادة – حتى وإن كان يحتاجهما في إنفاذ أي غاية محددة – بل هو ينبع من شيء مختلف تمامًا سأسية – تبعًا لتحليل مونتسكيو المشهور لأنواع الحكومات – مبدأ المبادئ لا تشتغل من داخل الذات كما تفعل الدوافع – ب "خلفي الشائبة" أو ب "بنيّتي" ⁴⁴⁵، لكنها تلهم إذا جاز التعبير من الخارج فالمبادئ أكثر عمومية بكثير من أن توجب غاية محددة، حتى وإن كان من الممكن الحكم على كل غاية مستقلة على ضوء مبدئها ما إن يُشرع في الفعل، لأن المبدأ الملهم يصبح بينًا تمامًا فقط في أداء الفعل ذاته، على العكس من حكم الفكر الذي يسبق الفعل وعلى العكس من أمر الإرادة التي بادته، حتى حين تفقد مميزات ملكة الحكم قيمتها وتستنزف قوة الإرادة المملية نفسها في خضم الفعل الذي ينفذه معًا، يظل المبدأ الملهم للفعل دون أي فقدان لقيمه أو قوته أثناء الفعل .

للتفريق بين المبدأ وبين غايته، المبدأ من الممكن أن يكرر المرّة تلو المرّة فهو غير قابل للاستنزاف، وللتفريق بينه وبين دافعه، المبدأ قيمته كونية فهي غير مرتبطة بأي شخص معين أو فئة معينة، وعلى كل ظهور المبادئ الإغريقية هي الرّفعة أو المجد، حب العدالة والتي يسميها مونتسكو فضيلة، أو ميزة أو براعة، أن تكون دائمًا الأفضل: "دائمًا إسمع جاهدًا لفعل أفضل ما عندك لتكون الأفضل بين الجميع"، لكن أيضًا خف أو راتب أو حقد تظهر الحرية أو نقبضها في العالم متى تحولت تلك المبادئ الى أفعال فظهور الحرية كتجل للمبادئ مرتبط بأداء الفعل، لبس قبله ولا بعده، أن تفعل أو أن تكون حرًا هما الشيء نفسه للمبادئ مرتبط بأداء الفعل، الناس أحرار بمعنى مختلف عن امتلاكهم نعمة أن يكونوا أحرارًا – متى ما باشروا الفعل، ليس قبله ولا بعده أن تفعل أو تكون حرًا هما الشيء نفسه ربما أفضل من يؤكد الحرية كشيء كامن في الفعل هو مفهوم الفضيلة هند ميكيا في البراعة التي يستجيب بها الإنسان للفرص التي يفتها به العالم قبله في شكل حظ يتجلى معناها عن

⁴⁴⁵ رتشارد الثالث، شكسبير، ترجمة الدكتور عبد القادر القط، ص 14-15

طريق "البراعة الفنية الراقية"، البراعة التي نعزوها للعرض الفنية – بمعنى⁴⁴⁶

مختلف عن فنون الصناعة الإبداعية – حيث الإنجاز يمكن في العرض ذاته لا في المنتج النهائي الذي يدوم أكثر من الأفعال التي أحضرته للوجود ويستقل عنها، إن البراعة فضائل ميكافلي تذكرنا بشكل ما بحقيقة حتى ميكافيللي عرفها بصعوبة وهي أن الإغريق، دائماً إستخدموا مجازات كالعزف على الناي والرقص والتطبيب الإبحار ليفرقوا بين الأنشطة السياسية والأنشطة الأخرى، وذلك من خلال استحضارهم لهذه التشبيهات من الفنون التي تكون فيها البراعة الفنية ضرورية .

طالما أن كل فعل يتضمن عنصراً من عناصر البراعة، ولأن البراعة هي الأصالة التي نعزوها للعروض الفنية، السياسية غالباً ما تعرف على أنها فن – بالتأكيد ليس كتعريف بل كمجاز، والمجاز يصبح خاطئاً تماماً إذا سقط أحدهم في الخطأ الشائع في اعتبار الدولة أو الحكومة عملاً فنياً، كمجموعة من القطع الفنية، فالسياسة تصبح النقيض التام للفن – وبالمناسبة لانعني بأنها علم- ضمن سياق الإبداع الفني الذي ينتج شيئاً محسوساً والذي يجسد فكر الإنسان الى مدى يصبح فيه العمل المنتج مالكا لوجود خاص به .

محور الجدل هنا ليس إذا ما كان الفنانون المبدعون أحراراً في عملية الإبداع، بل في أن العملية ليست ظاهرة للعيان، وليس المقصود منها أن يرصدها العالم، لذلك عنصر الحرية في العمل الفني بدون شك – يظل مخفياً، فليست عملية الإبداع الحرة هي التي تظهر في النهاية والتي تهم العالم، بل المنتج النهائي لهذه العملية، العمل الفني نفسه، لذا في المقابل العروض الفنية لها بالتأكيد مصادر متينة مع السياسة، فقانون العروض – الرقاصون وممثلوا والموسيقيون ومن شباههم – يحتاجون الى جمهور بكي تظهر براعتهم تماماً كالإنسان الفاعل الذي يحتاج الى ظهور الآخرين قبل أن يتمكن من الظهور الجميع

يحتاجون الى فضاء عام منظم ل "أعمالهم" وجميعهم يعتمدون على الآخرين لأجل العرض نفسه لكن أينما عاش الناس لينتظموا في مجتمع يجب أن لا يؤخذ مكان العروض في حد ذاته كمسلم فيه .

كانت دولة المدينة الإغريقية مرّة هذا "النوع من الحكومة" بالتحديد ،مما وفر للإنسان مكاناً للعرض يستطيع الفعل فيه ، نوعاً من المسرح تستطيع أن تظهر فيه الحرية ،استخدم كلمة "سياسي" بمعنى دولة المدينة الإغريقية ليس اعتباراً ولا ببعيد المنال (تشير الكاتبة هنا الى الإشتقاق والتشابه بين ،تردد هذه الكلمة تحديداً – التي لا تزال مستمدة في جميع اللغات الأوروبية من التنظيم الفريد تاريخياً لدولة المدينة الإغريقية – ليس فقط من ناحية اشتقاقية وليس فقط ،للعالم ،صدى تجارب المجتمع الذي كان أول من اكتشف جوهر السياسة وعالمها إنه بالتأكيد صعب وحتى مضلل الكلام من السياسة ومبادئها العميقة دون أن تستمد إلى حدّ من تجارب العصور الإغريقية والرومانية ،وذلك بدون أي سبب غير أن الإنسان مافكر أبداً يشكل رفيع جداً في الفعل السياسي وما أسبغ على عالم السياسة الكثير من المهابة سواء من قبل أو من بعد ، كما في صدد علاقة الحرية بالسياسة ، هنا سبب إضافي وهو في أنّ أن المجتمعات السياسية القديمة فقط أوجدت خصيصاً لغرض خدمة الأحرار أولئك الذين لم يكونوا عبيداً ولاهدفاً للقهر من قبل الآخرين ولا عمالاً تحركهم وتستحثهم ضروريات الحياة إذا كنا بالتالي نفهم السياسي بمعنى دولة المدينة ، مبلغ هدفه أو منتهى غايته سيكون خلق فضاء يستطيع أن تظهر فيه الحرية واقعاً أرضياً محسوساً في الكلمات المسموعة والأفعال المشاهدة والأحداث المتحدث عنها ، ومتذكراً ومتحولاً لقصص قبل أن تكون في آخر المطاف مدرجة في كتاب الحكايا العظيم لتاريخ الإنسان ،أيا يكن ما حدث في فضاء العروض هذا هو السياسي بالتعريف ، حتى و إن كان ليس مُنتجاً مباشراً للفعل وما يبقى خارجه ليس سياسياً بالمعنى الدقيق للكلمة ، كالمآثر العظيمة للإمبراطورية البربرية المثيرة والمستحقة للإهتمام .

أي محاولة لاستناد مفهوم الحرية من تجارب في العالم السياسي تظهر بشكل غير مألوف ومنفر وذلك لأن كل النظريات هي هذه المسائل تسيطر عليها فكرة أن الحرية سمة من سمات الإرادة والفكر عوضاً عن الفعل ، وهذه الأولوية ليست مستمدة بشكل مجرد من فكرة أن كل فعل يجب أن يسبق نفسياً بفعل معرفي للفكر وإملاء من الإرادة كي تنفذ أوامره ، بل هي تُستمد – وربما بشكل رئيس – مما هو مزعم في أن " الحرية الكاملة لا تتوافق مع بقاء المجتمع" ، وبأن كمال الحرية يستساغ فقط خارج العلاقات الإنسانية ، هذه الحاجة الجارية لا تعتقد – ما قد يكون صحيحاً – أن الحاجة الى الحرية أكثرنا تكون مطلوبة في طبيعة الفكر أكثر من أي أنشطة أخرى للإنسان لكن عوضاً عن ذلك تعتقد أن التفكير نفسه غير خطير لذا الأفعال فقط من تحتاج أن تقيد : « لا أحد يزعم أن الأفعال يجب أن تكون حرة كالأراء »⁴⁴⁷ هذا بالتأكيد ينتمي الى المبادئ الجوهرية للبيرالية ، والتي أخذ اسمها ، بالرغم من ذلك نصيبه في إبعاد فكرة الحرية من عالم السياسة ، بناءً على هذه الفلسفة ، يجب على الحكومة أن تكون اهتمامتها محصورة بشكل كبير في صيانة الحياة وحفظ مصالحها حالياً ، حيث الحياة على المحك ، كل الأفعال بالتحديد تحت هيمنة الضرورة ، والعالم المناسب لرعاية ضروريات الحياة هو عالم الحياة الإجتماعية والإقتصادية الهائل والذي يزداد اتساعاً والذي طغت إرادته على عالم السياسة منذ بداية العصر الحديث ، فقط الشؤون الخارجية التي يظهر أنها الوحيدة التي بقيت كميدان سياسي خالص ، بسبب أن العلاقات بين الأمم لا تزال تضرر العداوة والمودة التي لا يمكن اختزالها في عوامل إقتصادية ، وحتى النزعة السائدة هنا هي تصور مشكلات القوى والمنافسات العالمية كمشكلات نابعة أساساً من عوامل ومصالح إقتصادية .

كما نؤمن بأن القول : « الحرية هي منتهى الغاية من وجود السياسة » مجرد حقيقة بديهية – بصرف النظر عن كل النظريات والمذاهب – نظل حتى الآن نتمسك – على الرغم من اعتمادنا المقصور على الحياة – في أن الشجاعة هي أحد أهم أساسيات الفضائل السياسية لطبيعة الحال ، وحتى وإن كنا – إذا كانت المسألة عبارة عن اتساق منطقي ، وهي بشكل واضح ليس كذلك – أول من يجب أن يدين الشجاعة كمسعى أحرق وضار للحياة ومصالحها

⁴⁴⁷ Johns Stuart Mill , Op.Cit.

ذلك لأن الحياة ظاهرياً أسمى الخير ، الشجاعة كلمة كبيرة ، وأنا لا أعني بها الجرأة المغامرة ، في أن تخاطر بالحياة بكل سرور من أجل أن تكون حياً يشكل كامل ومكلف كما يحصل ذلك للمرء في وجه للمرء الخطر والموت ، والذي بل يمكن أن يحصل عن طريق ذلك فاهتمام التهور بالحياة ليس بأقل من الجين ، تطلب منا شجاعة التي نظل نؤمن في أنه لا غنى عنها للفعل السياسي والتي قال عنها تشرشل « تعتبر بحق أول الصفات الإنسانية لأنها الصفة التي تضمن بقية الصفات » بسبب الطبيعة الحقيقية للفضاء العام ، رغم أنها لا تشبع إحساسنا الفردي بالقيمة ، لا يستطيع أن يمنح الأفراد والمصالح المرتبطة بهم اهتماماً رئيساً بالحياة لأنه وجد قبلنا ولأنه قُدر له أن يدوم لفترة أطول منا ، على هذا النحو يقف الفضاء العام في أقصى نقيض ممكن لفضائنا الخاص حيث في حماية العائلة والمنزل كل شئ يخدمك أمان مسيرة الحياة ، حتى مغامرة أمان جدراننا الأربعة الحامي ودخول الفضاء العام تتطلب شجاعة ، لبس بسبب خطير معين قد يكمن لنا ، بل بسبي اقتحامنا لعالم فقد فيه الاهتمام بالحياة قيمته ، فمن أجل حرية العالم تحرر الشجاعة الناس من مخاوف الحياة ، لا مفر من الشجاعة لأنه في السياسة لا تكون الحياة ، بل العالم ، على المحك .

هذه الفكرة في الاعتماد المتبادل بين الحرية والسياسة تقف بوضوح في تناقض مع النظريات العصر الحديث الإجتماعية ، لسوء الحظ ، وهي لا تدرك أننا فقط نحتاج الى العودة للأقدام الى نظريات وتقاليد العصر ما قبل الحديث .

تبرز الصعوبة البالغة في الوصول الى فهم ما الحرية من حقيقة العودة البسيطة الى التقاليد لا تساعدنا - وتحديدًا - الى ما نريد أن نطلق عليه : التقليد العظيم ، لا التصور الفلسفي للحرية كما ظهر أولاً في العصور القديمة المتأخرة - حيث الحرية أصبحت ظاهرة من ظاهر الفكر التي يستطيع من خلالها الإنسان كما كان من قبل أن يفكر في نفسه خارج العالم ، ولا الافكار المسيحية والحيثة عن الحرية الإرادة تملك أساساً في التجربة السياسية ، إن تقليدنا الفلسفي يكاد يكون مجمعاً على الاستمساك بأن الحرية تبدأ أينما غادر الناس عالم الحياة السياسية الذي يقطن فيه العديد ، وذلك ليس مجرداً في العلاقة مع الآخرين بل في علاقة المرء مع نفسه، سواء على شكل الحوار الداخلي والذي منذ سقراط مسميه تفكيراً أو في

الصراع ضمن الذات ، صراع الداخل بين ما أفعل وما أريد أن أفعل الذي كشفت جدليته القاتلة أولاً لبوليس ثم لأغسطين ، عجز قلب الإنسان و التباسه .

التقليد المسيحي بالتأكيد لعب دورًا حاسمًا في تاريخ مشكلة الحرية .

نحن تقريبا نعدّل تلقائيًا الحرية مع حرية الإرادة و عي ملكة غير معروفة فعليًا للعصور الكلاسيكية القديمة ، لأن الإرادة كنا اكتشفت المسيحية تملك القليل من القواسم المشتركة مع القدرات المعروفة للرغبة و للعزم ولطلب غاية ما ، ذلك لأنها أثارت الإهتمام فقط بعد أصبحت في صراع مع هذه القدرات .

إذا لم تكن الحرية سوى ظاهرة من ظواهر الإرادة سيجب علينا حينها أن نصل الى نتيجة أن القدماء لم يعرفوا الحرية ، هذا بالتأكيد غير معقول ، لكن إذا أراد أحدهم أن يؤكد ذلك ، يستطيع أن يحتاج بما عرضت له من قبل ، تحديدًا ، أن الحرية لم تلعب أي دور في الفلسفة قبل أوغسطين السبب في هذه الحقيقة اللافتة للنظر ، أن الحرية في العصور الإغريقية وأيضًا الرومانية كانت مفهومًا سياسيًا بشكل حصري ، بالتأكيد جوهر دولة المدينة وجوهر المواطنة .

إن تقليدنا الفلسفي في الفكر الفلسفي بدءًا من بارمنيدس و أفلاطون أسس بشكل صريح على النقيض من دولة المدينة ومواطنتها ، إذا الحرية – قلب الحياة السياسية كما فهمها الإغريق – كانت فكرة من سمة لم تستطيع تقريبًا دخول بنية الفلسفة الإغريقية ، استطاع مفهوم الحرية دخول التاريخ الفلسفة فقط عندما اكتشف المسيحيون الأوائل ، خاصة بوليس نوعًا من الحرية لم يكن ذا علاقة مع السياسة ، فحينها جُريت الحرية كشيء يحدث في العلاقة بيني وبين ذاتي وخارج العلاقات بين الناس ، أصبحت حرية الإرادة و الحرية مفاهيم مترادفة⁴⁴⁸ وحضور جُرب في عزلة كاملة ، « حيث لا أحد يقوى على تهدة

⁴⁴⁸ Leibniz only sums up and articulates the Christian tradition when he = writes : « Die frage ,ob unserem willen freiheit zukommt ,bedeutet e eigentlich nichts anderes , als ob ihm willen zukommt . Die Ausdruccke Prinzipien » Zu Artikel 39)

العاصفة التي عصفت بي حين خلوت بذاتي » ، في المعارك المميّنة التي أخذت مكانها في "داخل الأعماق" الروح ، وفي "تجاويف القلب" المظلمة⁴⁴⁹ ، لم تكن العصور الكلاسيكية بأي حال من الأحوال غير مجربة لظاهرة العزلة ، لقد عرفت بشكل جيد أن المرء في عزلته لا يظل شخصاً واحداً ، بل يصير شخص واحد ، ذلك إن العلاقة بيني وبين نفسي تبدأ في اللحظة التي ينقطع فيها الإتصال وبين أخي الإنسان لأي سبب كان ، بالإضافة الى هذه الثنائية التي هي الشرط الوجودي للفكر ، أصرت الفلسفة الكلاسيكية منذ ثنائية الروح والجسد ، حيث قدرة الإنسان على الحركة عهدت الى روح التي كانت من المفترض أن تحرك الجسد بالإضافة الى ذاتها ، وقد ظلت ضمن نطاق الفكر الأفلوطيني – نسبة الى أفلوطين – لتفسير هذه القدرة كحاكم للروح على الجسد مع ذلك عزلة أوغسطين "العاصفة" داخل الروح بعينها كانت غير معروفة بشكل مطلق لأن الصراع الذي صار في خلوته لم يكن بين العقل و العاطفة ، وبين الفهم وإعادة التفكير⁴⁵⁰ ، بين قدرتين مختلفتين للإنسان ، بل كان صراعاً داخل الإرادة نفسها ، وهذه الثنائية ضمن قدرات الذات نفسها عُرفت على أنها سمة الفكر ، كالحوار الذي أحتفظ به مع ذاتي ، بعبارة أخرى عزلة الشخص في واحد ، التي تصنع عملية التفكير في حركة تملك تماماً أثر مناقضاً للإرادة ، إنها عزلة تشمل الإرادة وتحبسها ضمن ذاتها ففي العزلة تشاء الإرادة دائماً ولا تشاء تريد في الوقت نفسه أثر الشلل الذي يظهر على الإرادة حينها تأمر وتطاع ، يأتي بشكل غير متوقع كما يحدث مع جوهرها الحقيقي ، ذلك لأنه يظهر ك"حدث غريب" أن يأمر الإنسان نفسه ولا يُطاع حدث غريب لا يمكن تفسيره إلا حظولاً متزامناً للأننا – أريد وللأننا- لا أريد في الوقت ذاته⁴⁵¹ ، هذا تفسير لأوغسطين على كل حال ، الحقيقة التاريخية هي في أن ظاهرة الإرادة في الأصل أظهرت نفسها في تجربة ليست أفعل ما أريد ، ذلك أن هناك شيئاً ك "الأننا أريد" لكن لا

⁴⁴⁹ Augustine , Confessions , Book VIII , ch 8

⁴⁵⁰ We find this conflict frequently in euri

⁴⁵¹ « insofar as the mind commands the mind wills , and insofar as the thing commanded is not done , it wills not » as Augustine put it , in the famous ch , 9 of book VIII of the Confessions , which deals with the will deals with the will and its power to Augustine , it was matter of course that « to will » and « to command » are the same.

أستطيع ، مالم تعرفه العصور القديمة ليس إمكانية أن هناك أنل أعرف لكن لا أريد ، بل لأن الأنا أريد والأنا أستطيع كان مألوف لدى القدماء ، نحن فقط نحتاج أن نتذكر كم أصرّ أفلاطون على أنه فقط أولئك الذين عرفوا كيف يحكمون أنفسهم كان لهم الحق في حكم الآخرين والحق في أن يكونوا أحرارًا من واجب الطاعة ، وإنه لصحيح أن ضبط النفس بقي كأحد الفضائل السياسة الخاصة ، حتى ولو بغير سبب ، سوى أنه مظهر واضح للفضيلة حيث الأنا أريد والأنا أستطيع يجب أن يوفق بينهما جيدًا فيرتبطان بشكل عملي .

لوكانت الفلسفة القديمة تعرف صراعًا محتملاً بين ما أستطيع وما أريد لفهمت بالتأكيد ظاهرة الحرية كطبيعة متأصلة للأنا أستطيع ، أو ربما تصورًا لعرفتها كتوافق للأنا وأريد وللأنا وأستطيع ، وبالتأكيد لم تكن اتفكر بها كخصلة للأنا أريد وللأنا أود ، هذا التأكيد ليس مجرد توقع خاو ، حتى الصراع بين العقل والعاطفة البور وبيدسي في تجلها معًا في الروح – نسبة الى يوروبيدس – كلاهما بشكل نسبي ظاهرة متأخرة ، إدانة العاطفة بأنها قد تعمي عقل الإنسان أكثر نمطية وأقرب الى سياق حديثنا ، لكن هذا العقل نجح مرة في أن يجعل نفسه مسموعًا في أنه لم تبق أي عاطفة تمنع الإنسان من أن يفعل ما يعرف ما يفعل ما يعرف أنه صواب مازلت هذه الإدانة تكمن وراء الدرس السقراطي في أن الفضيلة كانت "عقلانية" – إنها مانت من الممكن أن تتعلم وتُدرس – من إطلاعنا على إرادة واهنة في ذاتها تشاء ولا تشاء في الوقت نفسه ، أكثر بكثير من أي نظرة متعالية حول الضعف المزعوم للعقل .

في عبارة أخرى ، الإرادة وإرادة القوة وإرادة السلطة أفكار متماثلة ، فبالنسبة إلينا مقر السلطة هو ملكة الإرادة كما عرفت وجُربت من قبل الإنسان في علاقته مع ذاته ، من أجل إرادة القوة هذه نحن لم نخلص فقط تفكيرنا وقدراتنا المعرفية ، بل إضافة الى ذلك قدرات "علمية" أخرى ، أليس جليًا لنا في أنه كما قلنا بندار « هذا هو الأسى الأعظم ، أن يقف المرء على قدميه خارج الحق و الجميل الذي عرف – قهرته الضرورة -؟ »⁴⁵² ، تلك الضرورة التي تمنعني من أن أفعل ما أعرف وما قد ينبثق من العالم ، أو من جسدي ، أو من عجز المواهب ، والعطايا والمزايا التي جبل عليها الإنسان بالولادة والتي بالكاد يملك عليها قوة أكثر من

⁴⁵² Augustine ,Ibid .

قوته التي يملك على الظروف الأخرى ، كل هذه العوامل ، حتى النفسي منها ، تشرط على الإنسان من الخارج بقدر ما الأنا أريد والأنا أعرف مضطربتان وهما الذات نفسها ، والقوة التي تقابل هذه الظروف والتي تحرر الإرادة والمعرفة من الإستبداد – إذا جاز التعبير - الى الضرورة ، وهي الأنا أستطيع يكتب للحرية الحصول .

هناك طرق أخرى موجودة للتحقق من تصورنا الحالي لحرية الإرادة وُلدت نتيجة المآزق الديني وصيغت في لغة فلسفية ضد التجارب السياسية الصارمة والقديمة للحرية ، في إنتعاش الفكر السياسي الذي رافق صعود العصر الحديث ، نستطيع أن نفرق بين أولئك المفكرين الذين يمكن أن ندعوهم فعلاً بأباء العلوم السياسية ، منذ أن أخذوا إلماعاتهم من الإكتشافات الحديث للعلوم الطبيعية – على رأسهم هوبز" وبين أولئك الذين بم يتأثروا نسبياً بهذه التطورات الحديثة المعهودة ، العندين للفكر السياسي للعصور القديمة ، ليس فقط نزوعاً للماضي بكل بساطة أن الفصل بين الكنيسة والدولة ،بين الدين والسياسة ، أعطى صعوداً لفضاء سياسي علماني لم يكن معروفاً مثلاً منذ سقراط الإمبراطورية الرومانية . منتسكيو كان الممثل الأعظم لهذه العلمانية السياسية ، والذي وإن كان غير مهتم بمشكلات ذات طبيعة فلسفية صارمة ، وكان واعياً بشكل عميق بضعف التصور المسيحي والفلسفي للحرية في الأغراض السياسية .

ومن أجل الخلاص منه ، وهو مميّز بين الحرية الفلسفية والحرية السياسية ، والفرق تضمن مستقلة عن الإرادة في أن الفلسفة لا تطلب أكثر من الحرية من طلبها ممارسة الإرادة عن الظروف ومن نيل الإرادة الأهداف التي وضعتها لنفسها في المقابل تتضمن الحرية (la liberé ne peut السياسية أن تكون قادرة على فعل مايجب أن يريده الإنسان
consister Qua pouvoir faire ce que l'on doit vouloir)⁴⁵³

عند منتسكيو كما هو عند القدماء كان واضحاً أن الفاعل لم يعد L'exercice de la الممكن أن يطبق عليه حرّاً حينما يفقد القدرة على الفعل ، ولايهم إن كان سبب هذا الفشل هو الظروف الداخلية والخارجية .

⁴⁵³ Esprit lois , XII , 2and XI , 3.

أنا اخترت مثال ضبط النفس بسبب أنه ، وبشكل واضح لنا ، ظاهرة من ظواهر الإرادة و إرادة القوة ، يفكر الإغريق أكثر من أي قوم آخرين في الإعتدال وكبح جناح النفس ، ومع ذلك لم يصبحوا أبدًا واعين بالإرادة كقادرة مستقلة ، منفصلة عن قدرات الإنسان الأخرى تاريخيًا ، اكتشف الإنسان الإرادة أول الأمر حينما جرب ضعفها لا قوتها ، حينما قال مع بوليس : " لأن الإرادة حاضرة عندي ، وأما أن أفعل الحسنى فلست أجد" . إنها ذات الإرادة التي اشتكى منها أوغسطين في أنه " ليست الغرابة في تجزئة الإرادة ، فتريد في هذا الجزء ولا تريد في ذلك " ، وعلى الرغم من أنه أشار الى أن هذا « مرض من أمراض هو يعترف بأن هذا المرض – إذا صح التعبير – طبعي لعقل يمتلك الإرادة » * النفس» الإرادة تخلق إرادة مشابهة لها كليًا ... لو كانت – الإرادة كاملة لما أمرت بأن تكون ، لأنها موجودة»⁴⁵⁴ بعبارة أخرى ، إذا كان الإنسان يملك إرادة كلية ، يجب أن تظهر هذه الإرادة وكأن هناك إرادتين حاضرتين في الشخص نفسه ، تتصارعان مع بعضهما من أجل السلطة على نفسه ذلك لأن الإرادة قوية وضعيفة حرة وغير حرة .

حينما نتحدث عن ضعف الإنسان مقارنة بالعالم المحيط به ، لذلك من المهم الى حدّ ما ملاحظته أن في هذه الشهادات المبكرة لم تكن الإرادة مهزوزة من قبل شيء من قهر ساحق للطبيعة أو الظروف ، فلم تكن الجاهدة التي ينحسر عنها مظهرة الإرادة صراعًا بين الواحد ضد الكثرة ولا مغالبة بين النفس والجسد بل على العكس من ذلك ، علاقة النفس بالجسد لم تكن عند أوغسطين حتى المثال البارز للقوة الهائلة الكامنة في الإرادة : « النفس تأمر الجسد فيطيعها فورًا ويتأمر ذاتها فلا تطاع »⁴⁵⁵ الجسد في هذا السياق يعبر عن العالم وهو ليس بأي شكل من الأشكال مطابق لذات الشخص ، هو ضمن الشخص * الخارجي ، هناك حيث أبكتاتوس ظل (interior demus) ذاته ، في المسكن الداخلي كعضو يؤمن أن الإنسان يكون سيد نفسه المطلق ، ذلك لأن الصراع اندلع بين الإنسان ونفسه ، وأن الإرادة هزمت ، اكتشف إرادة القوة المسيحية كعضو .

* اعترافات القديس أوغسطينوس ، نقلها الى العربية الخوري يوحنا الحلو ، ص 160

⁴⁵⁴ Op.cit .

⁴⁵⁵ Ibid

* اعترافات القديس أوغسطينوس ، نقلها الى العربية الخوري يوحنا الحلو ، ص 161

تحرير النفس ومباشرة وجدت الرغبة ،فهى كما لو أن الأنا أريد شلت الأنا أستطيع حالاً كما أن اللحظة التي أراد الناس فيها الحرية ،فقدوا قدرتهم في أن يكونوا أحراراً ، في هذا الصراع المميت بين الرغبات الأرضية و النوايا ، الذي كان من المفترض أن تحرر فيه إرادة القوة نفسها ، كان الإضطهاد أكثر ما قدرت على بلوغه الإرادة بسبب ضعف الإرادة وعدم قدرتها على انتاج قوة حقيقية هزم استقرارها في الصراع مع الذات ، فحينها تكون القوة الأنا أستطيع أرهقت نفسها ، تتحول إرادة القوة فوراً الى إرادة للقهر ، هنا أستطيع فقط الإشارة الى العواقب المصرية للنظرية السياسية لهذه التسوية بين الحرية وقدرة الإنسان على الإرادة : لقد كانت واحدة من المسببات في لماذا حتى اليوم نعاذل القوة بالإضطهاد أو على الأقل بحكم على الآخرين تقريباً بشكل تلقائي ؟

كيفما قد يكون ذلك ، نشأ ما نفهمه عادة من الإرادة القوة من هذا الصراع بين الإرادة وذات مؤذية خارج تجربة أنا أريد لكن لا أستطيع ، والتي تعني أنا الأنا أريد ، مهما يكن ما تريد تبقى موضوعاً للذات ترد الصفة لها ، تحفزها تحرضها أكثر ، أو تدمر بها ، مهما يبعد ما قد تصل إليه إرادة السلطة حتى لو بدأ أحد من حاز عليها احتلال كل العالم ، الأنا أريد لا يمكن أبداً أن تتخلص من نفسها من الذات ، إنها دائماً تظل مرتبطة بالذات ، وبالتأكيد تحت رقتها هذه العبودية للنفس تميز الأنا أريد من الأنا أفكر التي هي أيضاً علاقة بيني وبين نفسي ولكن فيمن تكون الذات في حوار له ليست موضوعاً لنشاط الفكر ، حقيقة أن الأنا أريد أصبحت متعطشة جداً للقوة ، ذلك أن الإرادة و إرادة القوة أصبحتا متطابقتان عملياً ربما بسبب أن وجودها مجرب أول الأمر في ضعفه ، والاستبداد أيًا تكن درجته هو النوع الوحيد للحكومة الذي ينبثق مباشرة من الأنا أريد ، أنانيته الوحشية مدينة لأننا أنانية غائبة بشكل مطلق من طوباوية استبداد العقل الذي تمنى الفلاسفة معه إجباري الناس ، والذي تصوره كنموذج للأنا كنموذج للأنا أفكر .

قلت من قبل : إن الفلاسفة أولاً ، بدأوا في إضهار اهتمامهم بمشكلة الحرية حينما لم تعد الحرية مُجربة في الفعل ومرتبطة مع الآخر ، بل في الإرادة وفي علاقة المرء مع ذاته ، باختصار حينما أصبحت الحرية حرية إرادة ، منذ ذلك الحين صارت الحرية مشكلة فلسفية في المقام

الأول ، كما كانت مرتبطة بعالم السياسة ولذلك أصبحت مشكلة سياسية أيضاً ، بسبب التحول الفلسفي من الفعل الى ارادة القوة ، من الحرية – كحالة تكون ظاهرة في الفعل – الى حرية الإرادة ، لم تعد الحرية مثالية براعة المعنى الذي قلناه مسبقاً ، بل تصير سيادة عامة مثالية حرية الإرادة ، مستقلة عن الآخرين وفي نهاية المطاف صاحبه سيادة ضدهم ، العراقة الفلسفية لمفهومنا السياسي الحالي للحرية يظل الى حد بعيد معبراً عنه لدى الكتاب السياسيين في القرن الثامن عشر ، حينما أصرّ توماس بين مثلاً على أن « يكفي – المرء- أن يريد الحرية لتكون حرة » .

كلمات تردد صدى فلسفة جان جاك روسو السياسية بشكل واضح ، الذي بقي أكثر الممثلين اتساقاً لنظرية السيادة العامة التي استمدها مباشرة من الإرادة لكي يستطيع تصور القوة السياسية في الصورة الصارمة لإرادة القوة الفردية .

فقد حاجج ضد منتسكيو في أن القوة يجب أن تكون ذات سيادة ، ذلك بأنها لا تتجزأ ، لأنه "لا يمكن تصور الإرادة متجزأة " هو لم يتجنب عواقب هذه الفردية المفرطة ، بل هو تمسك بذلك في الدولة المثالية حيث " لم يكن بين المواطنين بعضهم بعضاً تواصل " ، ذلك من أجل تجنب الجماعة "كل مواطن يجب أن يفكر فقط أفكاره" ، في الواقع تقف نظرية روسو مدحوضة لسبب بسيط وهو « أنه من غير المعقول للإرادة في تقيد نفسها من أجل المستقبل»⁴⁵⁶ ، وأي مجتمع أسس فعلاً على هذه الإرادة ذات السيادة سيكون مبنياً ليس على رمل ، بل متحرك ، كل الأمور السياسية الآن وسابقاً أجريت ضمن إطار دقيق للعلاقات و الحدود من أجل المستقبل – كالقوانين و الدساتير ، والمعاهدات و التحالف – والتي كلها مستمدة في المقام الأخير من القدرة على الوعد وحفظ الوعود في وجه عدم اليقين الجوهرية للمستقبل ، بالإضافة الى ذلك ، في أي دولة لا يوجد فيها تواصل بين المواطنين ، وحيث كل مواطن يفكر فقط في أفكاره هي دولة مستبدة بالتعريف ، ذلك لأن ملكة الإرادة وإرادة القوة – في ذاتها وبنفسها غير متصلة بأي ملكات أخرى – ملكة جوهرية غير سياسية ، بل حتى

⁴⁵⁶ See the first four chapters of second book of the soda contract . Among moden political theorists ,Carl schmit is the most abel defender of the notion of sovereignty . he recongnizes clearly that the root of sovereignty is the will : Sovereing is who wills and commands .see especilly . see especilly his Veifassungslehre , 1928 , PP7FF ,146

القدرة ضد السياسة ربما غير بادية للعيان كما هي في اللامعقولية التي كان روسو متحرّكًا بها وفي البهجة الغريبة التي تقبلها بها .

سياسيًا هذا التطابق للحرية مع السيادة ، ربما ، هو أكثر العواقب الوخيمة والخطيرة للتسوية السياسية بين الحرية وحرية الإرادة ، لأنها تؤدي إما الى إنكار حرية الإنسان – أي إذا وعت أنه مهما قد يكون الإنسان ، فهو ليس صاحب سيادة أبدًا – أو الى نظرة أن حرية رجل واحد أو مجموعة أو هيئة سياسية لا يمكن أن تشتري إلا بثمن حرية جميعًا ذلك بأن تقول سيادتهم بالتأكيد من الصعب جدًا فهم كيف يمكن للحرية أن تُعطى للإنسان تحت شرط اللا سيادة ، في الحقيقة ، كما هو غير واقعي نكران الحرية بسبب حقيقة عدم سيادة الإنسان ، هو أيضًا خطير جدًا الإيمان بأن المرء يمكن أن يكون حرًا – كفرد أو كمجموع – فقط إذا كان ذا سيادة ، السيادة المشهورة للهيئات السياسية كانت دائمًا مجرد وهم ، والذي من الممكن أن يحصل عليها أيضًا عن طريق أدوات العنف ، وذلك عن طريق أدوات غير سياسية جوهريًا تحت الظروف الإنسانية التي هي منضبطة بحقيقة ليس فقط بإنسان بل بكل الناس الذين عاشوا على الأرض ، الحرية و السيادة متطابقتان بشكل صغير جدًا ، بحيث إنهما لا يمكن حتى أن توجدا معًا ، يجب أن يسلم الناس أينما تمنى أصحاب السيادة أن يكونوا كأفراد أو كمجموعات منظمة لقهرة الإرادة ، تكون هذه الإرادة الفردية التي أرغم نفسي عليها ، أو "الإرادة العامة" لمجموعة منظمة ، إذا أراد الناس أن يكون أحرارًا لا بد أن يهجروا السيادة تحديداً .

IV

طالما أن مشكلة الحرية بكلها ظهرت لنا من أفق التقاليد المسيحية من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، من فلسفة هي في الأصل ضد التقليد الفلسفي السياسي ، نجد أنه من الصعب ربما أن نتصور وجود حرية ليست صفة للإرادة لكن ثانوية للفعل والعمل ، دعنا نعود مرة أخرى الى العصور القديمة ، الى تقاليدنا السياسية و الما قبل فلسفية ، بالتأكيد ليس من أجل توسيع دائرة المعرفة ولا حتى للإستمرار في تقليدنا ، بل بكل بساطة بسبب حرية جربت في

عملية الفعل – رغم أن الجنس البشري بالتأكيد لم يُضع أبدًا هذه الحرية كليًا – لأنه أخرجتم التعبير عنه مرة أخرى بنفس درجة الوضوح الكلاسيكي .

مع ذلك ولأسباب ذكرناها مسبقًا لا يمكننا مناقشتها هنا ، وهذا التعبير لا يوجد نكان أكثر صعوبة في فهمه من كتابات الفلاسفة ، وهذا بالتأكيد قد يقودنا أبعد مما يجب - إذا جاز التعبير – لتقطير مفاهيم كافية من جسد الأدب غير الفلسفي ، من الكتابات الشعرية الدرامية والتاريخية والسياسة ، فتعبيره ترك التجارب داخل عالم الأبهة الذي هو ليس بعالم الفكر النظري ، وهذا غي ضروري بالنسبة لأغراضنا ، أيًا كان نل يجب أن يخبرنا عنه الأدب القديم ، الإغريقي وأيضًا اللاتيني ، عن هذه المسائل ، هو في النهاية راسخ في الدلالة المثيرة للفضول في أن كلا اللغتين الإغريقية واللاتينية تملكان فعلين للإشارة الى ما نطلق عليه بشكل موحد : " أن تفعل" وكلمتان الإغريقيتان هما (ἀπXLv): أن تبدأ ، أن تقود ، وأخيرًا أن تحكم ، وكلمة (μπάttelv) : أن تتم بنجاح ، والكلمتان اللاتينيتان المقابلتان لهما هما (agere) : أن تجعل شيئًا يتحرك و (gerere) التي يصعب ترجمتها والتي تعني بشكل من الأشكال بقاء ودعم استمرارية أفعال سابقة نتيجتها هي منتهى الغاية : الأفعال والأحداث التي نسميها تاريخية ، في كلا المثالين ، الفعل يحدث في طورين مختلفين أول طور هو بداية من خلالها ينبثق شيء ما جديد داخل العالم ، الكلمة الإغريقية (ἀπXLv) ، التي تغطي البداية القيادة ، الحكم ، وهي الصفات الخارجية للإنسان الحر تبقى شاهدة على تجربة يترابط كونك حرًا والقدرة على بداية شيء جديد ، فالحرية جُربت كما قد نقول اليوم ، في العفوية ، المعنى المتعدّد ل (ἀπXLv) ، يشير الى التالي : فقط أولئك الذين كانوا حكمًا بإمكانهم أن يبدووا شيئًا جديدًا (على سبيل المثال أرباب الأسر الذين حكموا العائلة و العبيد) وبالتالي تمكنوا من تحرير أنفسهم من ضروريات الحياة من أجل مشاريع في أراض بعيدة أو مواطنة في دولة المدينة ، وفي كلا الحالتين ، هم بم يعودوا محكومين ، بل صاروا حكمًا بين الحكام متحركين بين نظرائهم ، الذين مساهمتهم بالمساعدة كقادة هي من أجل بداية شيء جديد ، من أجل افتتاح مشروع جديد فقط مع المساعدة من قبل الآخرين يستطيع ال (ἀπXLv) ، الحاكم ، المبتدئ والقائد ، حقًا الفعل (μπάttELv) مُتمًا بنجاح أيًا ما يكن قد شرع في فعله .

في اللاتينية ، أن تكون حرًا وأن تبدأ أيضًا مترابطة ولو بشكل مختلف ، الحرية الرومانية كانت تراثًا تركه مؤسسه وربما للشعب الروماني ، حريتهم كانت مرتبطة منذ البداية التي أسسها أجدادهم بإنشاء المدينة ، والتي كان على الأحفاد أن يديروا شؤونها ويشهدوا عواقبها و"يحتاجوا" مؤسسها ، هذه كلها مع بعضها هي منتهى الغاية من الجمهورية الرومانية وبالتالي علم التاريخ الروماني هو سياسي بشكل جوهرى كعلم التاريخ الإغريقي ، لم يكن أبدًا مكتفياً بالسرد المجرد للأفعال والأحداث العظيمة ، بل المؤرخون الرومانيون على العكس من ثوسيديس أو هيرودوتس شعروا دائماً بالارتباط مع البداية التاريخ الروماني لأن هذه البداية تتضمن العنصر الحقيقي للحرية الرومانية ، وبذلك جعلوا تاريخهم سياسياً فأياً ما كان عليهم أن يروونه هم بدوره (ab tacondi urbe) ، ب تأسيس المدينة ضمان الحرية الرومانية .

لقد ذكرت من قبل أن التصور القديم للحرية لم يلعب أي دور في الفلسفة الإغريقية ، تحديداً بسبب جذورها السياسية الحصرية ، الكتاب الرومانيون تمردوا من حين لآخر على النزعات ضد السياسة للمدرسة السقراطية ، لكن فقدانهم الغريب للموهبة الفلسفية – كما يبدو – منع من اكتشافهم لتصوراً نظرياً للحرية ، الذي كان من الممكن أن يكون كفؤاً لتجربتهم الخاصة ولمؤسسات الحرية العظيمة الحاضرة في الشؤون العامة الرومانية ، إذا كان تاريخ الأفكار غير متناقض كما تخليه مؤوخوه أحياناً ، وجب علينا أن نملك ربّما أملاً أقل في أن نجد فكرة سياسية معتبرة للحرية عند أوغسطين والحيرة المصاحبة لها داخل تاريخ الفلسفة – أوغسطين المفكر المسيحي العظيم هو في الواقع من عُرف بحرية الإرادة كما هي عند بوليس – مع ذلك نحن نجد عند أوغسطين ليس فقط مناقشة للحرية كحرية الإرادة – رغم أن هذه المناقشة أصبحت حتمية للتقليد – لكن أيضاً نجد مفهوماً متصوراً مختلفاً تماماً يظهر بشكل مميز في رسالته السياسية الوحيدة ، مدينة الله .

في مدينة الله ، أوغسطين ، كما هو الحال فقط الدنيوي ، يتحدث بشكل كبير من خلفية التجربة ، تحديداً ، الرومانية أكثر من أي كتاباته الأخرى ، والحرية متصورة هناك لا كنزعة إنسانية داخلية ، بل كسمة للوجود الإنساني في العالم ، فالإنسان لا يملك الحرية بقدر

ماهو – أو أفضل بقدر مجيئه الى العالم – سُوي مع ظهور الحرية في الكون ، الإنسان يكون حرًا لأنه بداية ، وأيضًا خُلق بعد قدوم الكون الى الوجود (Initium esste ut ante fuit quem homo est creatus⁴⁵⁷ ، ففي ولادة كل إنسان هذه البداية الأولية هي إنسان هذه البداية الأولية هي إعادة تحقيق ، لأنه في كل مرة يجيء شيء جديد الى العالم هو موجود قبلاً وسيستمر وجود هذا العالم أيضًا أيضًا ، بعد موت كل الأفراد ، لأن الإنسان بداية ، الإنسان يستطيع أن يبدأ ، أن تكون إنسانًا وأن يكون حرًا هما الشيء نفسه ، فالله خلق من أجل أن يُحضر داخل العالم قدرة البداية : الحرية .

فكرة أن المفكرين المسحيين كانوا أول من صاغ الدلالات الفلسفية للتصور السياسي القديم للحرية تثير عجبنا ، بما فيها من تناقض تقريبيًا ، وقد كانت مؤلوفة للنزاعات ضد السياسة القوية في المسيحية المبكرة ، التفسير الوحيد الذي يحضر في الذهن هو أن أوغسطين كان رومانيًا كما كان أيضًا مسيحيًا ، وأنه صاغ في هذا الجزء من أعماله التجربة السياسية المركزية للعصور الرومانية القديمة ، والتي كانت في أن هذا الحرية هي في أي مكان صارت فيه البداية جلية في فعل التأسيس ، مع ذلك أنا أتصور أن هذا الانطباع سيتغير جدًا إذا أخذت أقوال يسوع النَّاصري بشكل أكثر جدية في تضميناتهم الفلسفية ، نحن نجد في فذف الأجزاء من العهد الجديد فهمًا إستثنائيًا للحرية ، وتحديدًا للقوة الكامنة في حرية الإنسان ، لكن مقدره الإنسان التي تقابل هذه القوة ، والتي بعبارة الإنجيل قادرة على إزالة الجبال ، ليست إرادة بل إيمان ، عمل الإيمان ، في الحقيقة نتيجة الإنجيل "معجزات" : كلمة ذات معان متعددة في العهد الجديد ويصعب فهمها ، نحن نستطيع نفي الصعوبات هنا فقط بعد الإحالة الى هذه النصوص التي فيها معجزات بشكل واحد ليست وقائع خارقة بل مايجب فعلاً أن تكون عليه كل المعجزات- تلك التي تؤدي من قبل الناس ليس بأقل خارقة التي تؤدي من قبل فاعل إلهي – هي اعتراض شيء من سلسلة الأحداث الطبيعية ، شيء من الحوادث التلقائية ، اعتراض سياقها الذي تشكله وغير المتوقع بتاتًا .

بلا شك حياة الإنسان الموجودة على الأرض مُحاطة بحوادث تلقائية ، بالحوادث الطبيعية للأرض والتي في المقابل مُحاطة بحوادث كونية ، ونحن أنفسنا مدفوعين بقوى مشابهة بقدر

ما نحن أيضًا جزء من الطبيعة العضوية زيادة على ذلك ، حياتنا السياسية بغض عن كونها ميدان الفعل ، أيضًا تأخذ مكانها وسط الحوادث التي ندعوها بالتاريخية ، والتي تميل الى أن تصبح بذات تلقائية الحوادث الطبيعية أو الكونية ، رغم أنها بدأت مع الإنسان ، في الحقيقة هذه التلقائية كامنة في كل الحوادث ، لا يهم ما قد تكون أصولها ، وبسبب ذلك لم يستطيع أبدًا لا فعل واحد ، لا مرة ولادائمًا أن ينفذ ويخلص إنسانًا أو أمةً أو الإنسانية جمعاء ، هذا كامن في طبيعة الحوادث التلقائية التي يكون الإنسان موضوعًا ، لكن ضمن وضد ما يستطيع هو فرض نفسه من خلال الفعل ، ذلك لأنهم فقط يستطيعون إلحاق الخراب بالحياة بحياة الإنسان ، مرة من صنع الإنسان ، الحوادث التاريخية أصبحت تلقائية ، وهي ليست أكثر أكثر خرابًا من حادثة الحياة الطبيعية التي تفقد نوعنا العضوي والذي بمصلحته ، بيولوجيًا يقودنا من الوجود الى العدم ، من الولادة الى الموت ، العلوم التاريخية تعرف تمامًا وجربت مثل قضايا التحجر ، وسقوط الحضارات بلا أمل متى ما ظهر الهلاك كقدر محتوم كضرورة بيولوجية ، وطالما أن تلك الحوادث التاريخية للجُمود تستطيع أن تدوم وتجتُم لقرون ، وهي يحتل حتى الآن المساحة الأكبر من التاريخ المدوّن ، الفترات الحرّة كانت دائمًا قصيرة نسبيًا في تاريخ البشرية .

قدرة الحرية نفسها هي تسلم عادة من الخطر في عصور التحجر والهلاك المحتوم قدرًا المقدرّة الهائلة على البدء والتي تحرك وتلهم كل نشاطات الإنسان ، وهي المصدر الخفي في إنتاج كل الأشياء العظيمة و الجميلة ، لكن طالما بقي هذا المصدر مخفيًا ، الحرية لا تكون أرضية وواقعا محسوسًا ، لأنها حينما تكون غير سياسية ، لأن مصدر الحرية يبقى حاضرًا حتى وإن أصبحت الحياة السياسية متحجرة والفعل السياسي أضعف من أن يعترض الحوادث التلقائية ، الحرية من الممكن عدم تمييزها بكل سهولة عن الظاهرة الغير السياسية جوهريًا ، الحرية في مثل هذه الظروف غير مجربة كطريقة للوجود مع مثيلاتها من الفضيلة والبراعة بل كمنحة رفيعة ، الإنسان وحده من بين كل المخلوقات الأرضية يظهر أنه من تحصل عليها ، والتي بإمكاننا أن نجد آثارها وعلامتها تقريبًا في كل أنشطته لكن مع ذلك لا يكتمل تطورها إلا حينما تصنع الأفعال عالمها الأرضي ، حيث تستطيع الظهور من الخفاء وتصنع مظهرها .

كل فعل، يُنظر إليه ليس من زاوية الفاعل بل من زاوية الحوادث التي إطارها يقع وتلقائياً تُعرض – هو "المعجزة" – ذلك لأنه شيء ليس من الممكن توقعه ، إذا كان صحيحاً أن أفعال و البدايات متمثلان جوهرياً ، يتبع ذلك أن المقدرة على أداء المعجزات يجيب أن تكون كذلك ضمن نطاق القدرات الإنسانية ، هذا معناه أغرب مما هو فعلاً عليه ، إنه الى حد بعيد في طبيعة كل بداية جديدة تقتحم العالم ك "استحالة مطلقة" ، وأيضاً بشكل محدد هو هذه الإستحالة المطلقة التي تشكل نسيج كل شيء نسميه حقيقياً وواقعياً ، كل وجودنا في نهاية المطاف يتوقف على سلسلة من المعجزات – إذا جاز التعبير – المجيء الى الأرض الموجودة نمو الحياة العضوية فيها ، تطور البشرية من صنف الحيوانات ، لأنه من وجهة نظر الحوادث الحادثة في الكون والطبيعة ، واحتمالياتها الساحقة إحصائياً ، المجيء الى الأرض الموجودة نتيجة للحوادث الكونية ، تشكل الحياة العضوية نتيجة للحوادث غير العضوية تطور الإنسان ، أخيراً نتيجة لحوادث الحياة العضوية : كلها "استحالات مطلقة" كلها "معجزات" بلغة الحياة اليومية ، هذه الأحداث مهما كانت كيفية توقعتها ، خوفاً أو أملاً تدهشنا بصعقة من المفاجات حينما تحدث بسبب هذا العنصر "الإعجازي" الحاضر في كل الواقع فالأثر الفعلي لحادثة ما لا يمكن أبداً تفسيره بشكل كامل ، قدرتها تفوق مبدئياً كل التوقعات والتجربة التي تخبرنا أن هذه الأحداث هي معجزات ليست مستبعدة ولا معقدة هي بالعكس أكثر طبيعية ، وبالتأكيد مألوفة تقريباً في الحياة العادية ، بدون هذه التجربة المألوفة ، الجزء المحدد عن طريق الدين للمعجزات الخارقة سوف يكون تقريباً غير مفهوم .

اخترت مثال الحوادث الطبيعية ، والتي تُعرض بحدوث بعض الاستحالات المطلقة من أجل التأكيد أن مانطلق عليه حقيقياً في التجربة العادية هو في الغالب جاء الى الوجود عن طريق صدف هي أكثر غرابة من الخيال ، وبالتأكيد المثال به حدود ولا يمكن تطبيقه بكل بساطة على عالم الشؤون الانسانية ، لأنه سوف يكون محض خرافة الأمل في معجزات "استحالات مطلقة" في سياق الحوادث التاريخية أو السياسة ، حتى وإن كان لا يمكن استبعاد ذلك أبداً ، التاريخ في تناقض مع الطبيعية ، مليء بالأحداث ، هذا هنا معجزة الحادث والاستحالة المطلقة تحدث كثيراً لدرجة أنه يصبح من الغريب الحديث عن المعجزات بشكل كلي ، لكن السبب في هذه الكثرة بكل بساطة أن الحوادث التاريخية صنعت .

واعترضت بشكل مستمر من قبل المبادرات الإنسانية ، من قبل الإنسان المبادر بمقدار ما هو كينونة فاعلة ، وبالتالي أقل خرافة بل هو حتى محامي الواقعية ، البحث هم ما لا يمكن التنبؤ به ، لكن يكون جاهزاً ومتوقعاً لل " المعجزات " في عالم السياسة .

وكلما تم ترجيح الموازين كبير لصالح الكارثة ، كلما زاد المعجز الذي تقوم به الأفعال في ظهور الحرية ، لأن الكارثة لا الخلاص هي ما يحدث دائماً بشكل تلقائي ، وبالتالي يجب أن تظهر دائماً لتكون غير مقاومة .

كوضوعياً ، ذلك ينظر إليه من الخارج وبدون أخذ أن الإنسان هو بداية وبادئ في عين الاعتبار ، فاحتمالية أن الغد سيكون كالأمس في دائماً احتمالية ساحقة ، ليس بالضبط ساحة جداً لنكون متأكدين ، بل قريبة جداً ، وبذلك كانت احتمالية أن سوف تنمو أبداً من حوادث غير عضوية ، وأنه لا انسان سيخرج من تطور حياة الحيوان ، الفرق المصيري بين "الاستحالات المطلقة " التي يتوقف عليها واقع حياتنا الأرضية وبين السمات الإعجازية الكامنة في تلك الأحداث التي أسست الواقع التاريخي هو أنه في عالم الشؤون الإنسانية نحن نعلم مؤلف ال " المعجزات " ، إنه الانسان من يؤديها : الانسان الذي بسبب تحمله على موهبة الحرية والفعل المزدوجة يستطيع تأسيس واقع خاص به .

ملخص باللغة العربية :

عنوان الأطروحة : بنية السلطة في الفلسفة المعاصرة وعلاقتها بالقيم الشمولية "حنا أرنت" أنموذج

إن مصطلح التوتاليتارية Totalitarisme مشتقة من الفعل اللاتيني totalitat أي الكل أو الإمتلاء وهي نظام المجتمع المغلق وشكل من أشكال الحكم الشمولي السياسي للطغيان بحيث ينعكس على مستواه القانون والنظام وتكون السلطة في يد رجل واحد فقط، فالشمولية هي إحدى طرق الحكم وفي أغلب الكتابات السياسية تكون مقابلة للديمقراطية، وهي باختصار في رأي حنا أرنت تعني نظام سياسي يسيطر فيه الحزب الواحد فقط على الحياة السياسية في الدولة، ولا يسمح بوجود معارضة أو تداول سلمي للسلطة، فهي مرتبطة إرتباطاً وثيقاً بوجود نظام بوليسي قوي يعتمد على القمع والإرهاب ويتدخل في الشؤون الخاصة للأفراد، كما يمنع ويضع حدّ لحرية التعبير عن الرأي فيسيطر تماماً على وسائل الإعلام وكافة النشاطات السياسية .

الكلمات المفتاحية : السلطة، السلطة الشمولية، الإيديولوجيا، العنف، الحرية .

Titre de la these :

Structure de l'autorité dans la philosophie politique contemporaine et ses relation avec les valeurs universelles totalitaires (Hannah arendt) exemple

Resumé

Le mot totalitarisme vient du terme latin (totalitat) qui veut dire le tout ou la totalité , c'est le statut d'une société renfermée et une forme des gouvernement totalitaire politique tyrannique ou il n'existe ni loi ni ordre car l'autorité est détenue par une seule personne seulement .

Donc le totalitarisme est l'une des voies gouvernementales parallèle a la démocratie dans la plupart des écrits politique

Et selon Hannah arendt c'est le statut politique dominé par un seul peuti dans la vie politique de l'Etat et ne permet pas l'existence d'une opposition et d'une alternance pacifique de l'autorité policière tres forte qui utilise la répression et le terrorisme et se permet de s'infiltrer dans la vie particulière des personnes et interdit toutes les libertés d'expression et contrle tous les moyens d'information et de communication ainsi que toutes les activités politique .

Mot- cles : statut, autorité, totalitaire, ideologie, violence, liberté .

The structure of authority in Modern political philosophy and its relation with the values of totalitarianism .

The concept « totalitarianism » is taken from the Latin verb « totalitas » which means the all of full. It is the system of closed society and one of the forms of ruling over all and the policy of dictators, where there is no law and order and authority is possessed by one man only. Totalitarianism is one way to rule and in most political writings it is the counterpoint of democracy. Briefly it means a political according to (Hannah Arendt) system in which only one party controls the political life in the country, and doesn't allow other parties as opponents and the peaceful use of authority. It is fully connected to a strong police system which depends on cruelty and terror and interferes in the private affairs of individuals, as well as preventing and limiting the freedom of expression and it controls completely the media and all the political activities .

Words-Keys : Authority , Totalitarianism , Ideology , Violence , Freedom