

470 يوم  
غزة

حنة أرندت

مكتبة

# التفكير الحر

'مثير وصادم'  
Kirkus Reviews



دار  
الساقية

ترجمة  
مالك سليمان

إهداء لـ..  
الشاعر من غزة

انضم لـ مكتبة .. اصنع الكود  
انقر هنا .. اتبع الرابطا



telegram @soramnqraa

التفكير الحرّ

مكتبة  
t.me/soramnqraa

18 I 2025

Hannah Arendt, *THINKING WITHOUT A BANISTER*  
© 2018 by The Literary Trust of Hannah Arendt and Jerome Kohn

الطبعة العربية  
© دار الساقي 2022  
جميع الحقوق محفوظة  
الطبعة الأولى 2022

ISBN 978-614-03-2112-0

Published 2022 by Dar Al Saqi

Dar Al Saqi  
26 Westbourne Grove, London W2 5RH, United Kingdom  
Tel: +44 (0) 20 7221 9347; Fax: +44 (0) 20 7229 7492

www.daralsaqi.com  
www.saqibooks.com

تابعونا على

@SaqiBooks  @DarAlSaqi

@SaqiBooks  دار الساقي

Saqi Books  DarAlSaqi

@saqibooks  @daralsaqi

حنة أرندت

مكتبة  
t.me/soramnqraa

# التفكير الحرّ

تحرير وتقديم

جيروم كون

ترجمة

مالك سلمان





لديّ مجازٌ لا ينطوي على هذه القسوة، لكنني لم أسقه في كتاباتي وفضلتُ الاحتفاظ به لنفسِي. أسميه التفكير بلا درابزين، وفي الألمانية: *Denken ohne Geländer*. أي، عندما تصعد وتنزل الدرج يمكنك أن تمسك بالدرابزين كيلا تقع. لكننا فقدنا هذا الدرابزين. أنا أفكر بهذه الطريقة. وهذا ما أحاول أن أفعله في حقيقة الأمر.

حَتّة أرندت



تتوفر نسخ أفضل من الكتاب داخل قناة مكتبة على تلجرام

## المحتويات

٩	مقدمة
٣١	كارل ماركس والتقليد الفكري السياسي الغربي
٧١	التقليد العظيم
٩٨	السلطة في القرن العشرين
١٢١	رسالة إلى روبرت م. هتشينز
١٣٥	الثورة الهنغارية والإمبريالية الشمولية
١٨٦	ملاحظة ختامية
١٨٧	الشمولية
١٩٠	الثقافة والسياسة
٢١٥	التحديات التي تواجه الأخلاق التقليدية: ردّ على مايكل بولاني
٢٢٢	تأملات في المؤتمرات الوطنية ١٩٦٠: كينيدي X نيكسون
٢٢٩	ملحق
٢٣٢	الفعل و”البحث عن السعادة“
٢٥٠	محاضرة في الحرية والسياسة
٢٧٥	الحرب الباردة والغرب
٢٨٥	الدولة القومية والديموقراطية
٢٩٢	كينيدي وما بعد
٢٩٥	ناتالي ساروت
٣٠٥	”كأنك تتكلم مع حائط“ محادثة مع واكيم فيست Joachim Fest
٣٢٢	العمل، الشغل، الفعل

- ٣٤٠ السياسة والجريمة رسائل متبادلة
- ٣٤٨ مقدمة لكتاب المحاربون تأليف ج. غلين غري
- ٣٥٤ حول الوضع الإنساني
- ٣٦١ أزمة المجتمع الحديث
- ٣٦٥ محاضرة في الثورة والحرية
- ٣٨٦ هل المجتمع الأميركي عنيف بطبيعته؟
- ٣٩١ الممسوسون
- ٤٠٠ "حرية الاعتقاد": شروط الثورة ومعناها
- ٤١٩ الخيال
- ٤٢٧ كلّه دوايت صرف
- ٤٣٦ كلمة بمناسبة نيل ميدالية إيمرسون-ثور و
- ٤٣٩ النقطة الأرخميديّة
- ٤٥٢ هايدغر في عامه الثمانين
- ٤٦٥ تحية إلى مارتن هايدغر
- ٤٦٧ جرائم الحرب والضمير الأميركي
- ٤٦٨ رسالة إلى محرّر
- ٤٧٢ القيم في المجتمع المعاصر
- ٤٧٨ حنة أرندت حول حنة أرندت
- ٥١٣ ملاحظات
- ٥٢٢ خطاب موجّه إلى الهيئة الاستشارية الفلسفية في جامعة برنستون
- ٥٢٦ مقابلة مع روجر إيريرا
- ٥٤٤ الحقوق العامة والمصالح الخاصة ردّ على تشارلز فرانكل
- ٥٥١ ملاحظات أولية حول حياة العقل
- ٥٥٥ التحوّل
- ٥٦٤ إحياءً لذكرى ويستن هـ. أودن، المتوفّى ليلة الثامن والعشرين من سبتمبر، ١٩٧٣
- ٥٧٥ فهرس عام

## مقدمة

# مكتبة

t.me/soramnqraa

جيروم كون

تشهد جمهورية الولايات المتحدة الأميركية حالة من الانحطاط منذ أكثر من خمسين عاماً، هذا إن أرّخنا هذا الانحطاط منذ كارثة غزو كوبا في موقعة "خليج الخنازير" في سنة ١٩٦١. وقبل ذلك بقرنٍ كامل عبّر جون كوينسي آدمز John Quincy Adams عن قنوطه لما يُسمّى "التجربة النبيلة" (the noble experiment) نتيجة ذلك الانقسام العميق في الرأي العام حول مسألة العبودية البشرية.

واليوم يستنكرُ السياسيون من الأحزاب كافة والنقاد من الأطياف السياسية المختلفة ذلك الفتور الذي يميّز الرأي العام من أجل مصالحهم الخاصة وتعزيز سلطاتهم. أما بالنسبة إلى الناس، فما الذي يعنيه الإدمانُ على الانتخابات - بغض النظر عن نتائجها الملتوية - سوى الهوس بالرأي العام؟ لن يتفاجأ الملمّمون بطريقة تفكير حنة أرندت Hannah Arendt باعتقادها القائل إن الانتخابات، على غرار حملات التبرّع البائسة، تدلُّ إما على ضياع رأيك الخاص أو استلابه. قالت أرندت في حوارها مع مجموعة من الطلبة في شيكاغو في سنة ١٩٦٣ إن كل واحدٍ منا "مُرغمٌ على تشكيل رأيٍ ثم تبادله مع الآخرين. ربما تذكرون"، قالت أرندت، "تشكيكُ المؤسسين بالرأي العام الذي يتعارض مع الروح العامة. فعندما تنحسر الروح العامة يتقدّم الرأي العام ليحلّ محلّها". يشكل هذا، بالنسبة إلى أرندت، نوعاً من "الانحراف" وخطراً على الجمهوريات كافة، وربما بشكل خاص تلك التي تعتبر نفسها ديموقراطية. ولذلك

(الاقْتباس الآن من من كتاب The Federalist Papers [الأوراق الفيدرالية] لجيمس ماديسون James Madison ص. ٥٠)

”عندما يُعْمَلُ النَّاسُ عقولهم ببرودة وحرية حول مجموعة من المسائل المتباينة، فلا بدّ أن يخرجوا بآراء مختلفة... أما عندما تهيمن عليهم عاطفة مشتركة فإن آراءهم، إن جاز لنا توصيفها على هذا النحو، ستكون متماثلة“<sup>١</sup>.

كان توماس جيفرسون Thommas Jefferson ”متفرداً“ ولكن ليس بالمعنى المتضمّن في *The Loners' Manifesto*<sup>٢</sup> [بيان الانعزاليين] الذي يحوّل الانعزاليين، من السياسيين أو غيرهم، إلى نوع من الهوية الجمعية! ففي رسالة إلى فرانسيس هوبكينسون Francis Hopkinson كتبها من باريس في سنة ١٧٨٩، قال جيفرسون: ”أنا لستُ اتحاديّاً لأنني لم أتنازل قط عن نظام آرائي الكامل لأيّ عقيدة جماعية سواء كانت دينية أو فلسفية أو سياسية، أو في أي مجال آخر يمكنني فيه الاعتماد على تفكيري الخاص. فمثلُ هذا الإدمان يدلّل على ذروة انحطاط الإنسان الأخلاقي الحر. فإن لم يكن بمقدوري الذهاب إلى الجنة إلا ضمن مجموعة أو حزب، فلن أذهب إليها على الإطلاق. ولذلك فإنني أعلن لك أنني لا أتمني إلى جماعة الاتحاديين، لكنني أبعد ما أكون عن جماعة المناوئين للاتحاد“.

لو أن الجمهورية الأميركية سقطت، فمن يتحمل المسؤولية؟ يمكن فهمُ هذا السؤال اقتصادياً أو - بأشكالٍ متعددة - نفسياً ممّا يودي، بالنسبة إلى أرندت، إلى إجاباتٍ اجتماعية وليست سياسية. فالمقاربة السياسية تتطلب مراقباً يقف على مسافة من ذلك التضامن الأكيد والغامض بين النساء والرجال. كما أن المقاربة السياسية ستكون لسؤالٍ مختلف نوعاً ما وأكثر دقّة: كيف بدّد مواطنو الولايات المتحدة سلطة جمهوريتهم؟ يحتوي خطابها العلني الأخير، الذي قدّمته في آخر سنة من حياتها في ١٩٧٥ احتفاءً باقتراب المئوية الثانية لولادة الجمهورية الأميركية، على مؤشراتٍ

١ من الجدير بالذكر أن أرندت سمعت كلمات المؤسسين التي تعزّز عنصر المصادفة في أفعالهم. فالعرضية شرطٌ ضروري للفعل الحرّ، وكذلك - في الوقت نفسه - للتأويلات المتعددة التي يقدمها العلماء والمؤرخون السياسيون المحترفون. من هنا تشير أرندت إلى ”عبثية“ الفعل الذي لا يقترن بالكلام.

تدلل على ما يمكن أن تقوله اليوم. فقد أكدت في خطابها ذلك على "تآكل السلطة في هذه البلاد، مما يدل على انعدام الثقة بالنفس عندما يبعث الانتصارُ على واحد من أصغر وأضعف البلدان هذه البهجة الكبيرة في نفوس سكانِ بلدٍ كان منذ عقود قليلة فقط القوّة العظمى على سطح الأرض"<sup>1</sup> (في إشارة إلى الولايات المتحدة في الفترة الممتدة من أواسط حتى أواخر الأربعينيات من القرن العشرين، بعد انتصار الحلفاء في الحرب العالمية الثانية). ثم تأتي على ذكر شيءٍ بدا لها، مع حلول سنة ١٩٧٥، بصفته "الأزمة الصغيرة التي أشعلها جو مكارثي Joe McCarthy" في الخمسينيات من القرن العشرين والتي قادت إلى "تدمير الخدمة المدنية الموثوقة والملتزمة... التي ربما كانت تشكل الإنجازَ الأهم لإدارة روزفلت Roosevelt الطويلة". ومنذ ذلك الوقت كان هناك "سيلٌ عنيف من الأحداث المتلاحقة"، وبكلماتٍ تُقتبس باستمرار، "المنهمرة مثل شلالات نياغارا في التاريخ التي يترك زخمها العنيف الجميع، سواء المشاهدين الذين يحاولون التفكير فيها أو اللاعبين الذين يسعون لإبطائها، مخدّرين ومشلولين". والآن، وبعد أكثر من أربعين سنة على خطاب أرندت ذلك، كم مرة نسمع عباراتٍ تشي أن هذه البلاد هي الأقوى في العالم، أو القوة الوحيدة في العالم، مع تبريراتٍ أقلّ من تلك السائدة في سنة ١٩٧٥؟ والمحير أكثر في الأمر هو أن هذه العنجهية اليوم تترافق مع التحذير الاقتصادي الفارغ سياسياً القائل إن على أميركا أن تستعيد "ثروتها" السابقة و"عظمتها" الآفلة.

كانت التربة التي تغذي فكر أرندت السياسي وكلامها خصبةً جداً على المستويات كافة. إحدى القضايا التي كانت ستتطرق إليها اليوم بالتأكيد تتعلق بتلك الأكاذيب السياسية المترسخة على أعلى مستويات السلطة التنفيذية - وليس بشكل حصري - في الحكومة الأميركية. لا يهدّد هذا الكذبُ الحقيقة - كما يتضمّن ذلك التوصيف المتناقض والفاشل نحوياً لعصرنا، "ما بعد الحقيقة" - لكنه يهدّد قدرتنا على الإيمان بواقع المجريات السياسية. فإن كانت نتيجة فقدان الإحساس بالواقع تُنذر بفقدان السلطة السياسية، من جهة، فهناك قضية أكثر أهمية تتعلق بالكيفية التي تقوم فيها ممارسة المواطنين للحرية بتوليد السلطة، من جهة أخرى. ومن هنا فإن "حرية التمتع

1 Responsibility and Judgment, New York, Schocken Books, 2003, pp. 257-75.

بالحرية“، كما تؤكد بقوة في هذا الكتاب، تشكل - بالنسبة إلى أرندت - الهدف النهائي للثورة السياسية. وبالطبع لا يعني أيّ من هذا كله نكران قدرة الخلل المالي الآلي والتميز العرقي المميت، إضافة إلى أشكال متنوعة أخرى من الوحشية والفساد الإداري والظلم الاجتماعي، على حرماننا من الحرية بطرقٍ تتوضح أكثر فأكثر. فهذه علاماتٌ تدلّ على “شمولية” اجتماعية عدائية تُنذر بقمع الحرية السياسية في - على سبيل المثال - جمهورية تحولت إلى بيروقراطية. لكن ليس على شمولية مثل هذه أن تولّد ذلك الرعب الذي تعتبره أرندت جوهرَ الشمولية في القرن العشرين، مع أن علاماتها - كما أظنّ - تمثل ما حذرنا منه بصفته ”المآزق الحقيقية التي تميز عصرنا في شكلها الفعلي“<sup>(1)</sup>.

مّم تتكوّن الحرية السياسية؟ هل تعني الحرية الانتخاب بحرية كاملة؟ هل تعني الحرية التدريس والكتابة والقراءة؟ بالنسبة إلى أرندت، تبدو القدرة على الفعل والكلام - الكلام بمعناه المليء - الشرط الأساسي للحرية السياسية. وبالتالي، فإن السؤال الذي يلحّ علينا هو أين وكيف يولّد الفعل والكلام معاً السلطة؟ فعلى النقيض من القوة العسكرية - بما في ذلك الجيوش الضخمة والأسلحة الجديدة في الحرب العالمية الثانية، والتي لا تزال موجودة - فإن السلطة السياسية، في مفهوم أرندت، وبالمعنى السلبي على الأقل، لا تكمن في كلام الرجال والنساء مع أقرانهم حول أنفسهم وعائلاتهم ووظائفهم. فالسلطة تتمثل في تعبير المواطنين عن آرائهم ونقاشاتهم العلنية البليغة التي تهدف إلى إقناع المواطنين بآرائهم هذه. إذ إن هذا يمثل نقيض الطاعة. فالمواطنون يكتفون الكلمات تبعاً للأحداث التي - بالتعريف - لا تمت إليهم بصلة؛ إذ لا أحد يقول ”حدّثي“، لأن الحدث موضوعيٌّ، كما أنه يهدّد الكثير من الناس، فضلاً على أن نتائجه تؤثر في مجموعات كبيرة متباينة من البشر. إن السلطة الكامنة في حدثٍ ما هي الطاقة الكمويّة لمواطنينٍ مدرّكين قدرتهم على تحويله، إلى درجةٍ أو أخرى، قابلاً للتقضي. ويتمثل شرط هذه القابلية في الجماعية السياسية الخالية من طابع أو قالب الظلم والتميز بين البشر. إن الجماعية السياسة هي الفضاء العام المتحقق الذي تسميه أرندت ”جزيرة الحرية“. ولم تظهر جزيرة كهذه إلا في حالات نادرة في

1 *The Origins of Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 2004, p. 593.



عالم يمكن تشبيهه في الجزء الأكبر من تاريخه ببحرٍ من الارتياح والارتكاب والجور. إن رسالة أرندت إلى روبرت هتشنز، المنشورة في هذا الكتاب، غنية بالأمثلة التي تدلُّ على مفهومها للقضايا السياسية العامة. وبالنسبة إلى بعض القراء يمكن لهذا أن يشي باحتمالية عالم عام. أما عن الكيفية التي يمكن لهذا العالم أن يتطور بها وما هي أشكال الحكم المناسبة له، فهي مسائلٌ أساسية تُطرح من خلال محاولة فهم عالم كهذا. لم تكن رؤية أرندت لتحقيق عالم عام تفاؤلية قط، كما أنها كانت متحفظة في الخوض في شكلٍ من أشكال الحكم لم يكن قد ظهر إلا لمدّة وجيزة في العالم. ولكن في إحدى المناسبات، عندما سُئلت عن آفاق الحكم القائم على نظام المجالس، أجابت: "ضيقة جداً. ولكن ربما، في نهاية المطاف، بعد الثورة القادمة".<sup>1</sup>

لا تقدم أرندت توصيفاً مفصلاً لمفهومها عن حكم أنظمة المجالس لأنها ستكون بدايات جديدة لا يمكن استشرافها بشكل كامل مقدماً. ومع ذلك، فإن تصوّرها لهذه الأنظمة يتميز بالغنى والكثافة. فقد رأت أرندت الشمولية بصفقتها "شكلاً جديداً من الحكم" يتميز بالتدمير الشامل، كما أنها تفتقر إلى نظيرٍ إيجابي إذا افترضنا أن الملكية هي نظيرُ الاستبداد، والأرستقراطية هي نظير الأوليغاركية، والديموقراطية هي نظير حكم الدّهاء. لقد حافظت هذه النظائرُ على استمراريتها منذ العصور القديمة إلى أن أضافت أرندت نظامَ المجالس بصفته النظيرِ الإيجابي للشمولية، وبالتالي لجميع أشكال الشمولية الأخرى. وقد قدّمت التوصيفَ الأشملَ لنظام الحكم هذا في مقالاتها حول الثورة الهنغارية المنشورة هنا بشكل كامل للمرة الأولى. تتشكل المجالس، على المستوى الأساسي (الذي يشكل أيضاً أساس السلطة)، من رجال ونساء تجمعهم اهتماماتٌ مشتركة في مسائلٍ مثل الأجور العادلة والسكن المناسب والتعليم الأساسي والثانوي والسلامة الخاصة والأمن العام. ومن بعد ذلك تقوم هذه المستويات الأساسية المحلية بانتخاب مستوياتٍ إقليمية أعلى وأدنى من المجالس التي قام أعضاؤها بتمحيص ودراسة التفاصيل المتعلقة بحل هذه المسائل. وفي قمة هذا الهرم يقوم مجلس الحكم أو الإدارة، المُنتخب من القاعدة أيضاً، بتوجيه وتنظيم هذا الخليط من الاهتمامات العامة ضمن صلاحياته المحددة.

1 *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, p. 233.

من الجدير بالذكر هنا أن أرندت قد عارضت بشدة فكرة "الحكومة العالمية" بصفتها أعظم شكل استبدادي يمكن للإنسان أن يتصوّره. إذ يؤمّن الحكم القائم على أنظمة المجالس حرية الحركة والتفكير والفعل على المستويات كافة، لكن السلطة لا تتحقق إلا في مسؤولية المستويات الأساسية عن إنجاز واجبات والتزامات المستويات الأعلى. كما سينتج عن حكومات المجالس عالمٌ عام يفيض بالاهتمامات والمصالح الكامنة في هذا العالم التعدّدي المشكّل من الرجال والنساء الذين يتحولون إلى أفرادٍ فاعلين ومعيّرين مع المحافظة على مسافة كافية بينهم تسمح لكل منهم بمخاطبة الآخرين من وجهة نظره الفريدة. وسوف يوجد هذا الفضاء البيئي في كل نظام من أنظمة المجالس هذه وكذلك في مجموع أنظمة الحكم المشابهة. وبالإضافة إلى ذلك، سوف يتمتع المواطنون داخل أنظمة المجالس هذه بالمساواة في سوق الأفكار والمنتجات الاستهلاكية والمنفعية على حدّ سواء. كما أن الوعي الحسيّ للمساواة السياسية لن يمنع الظلم بقوة القانون فقط، بل سيضمن اندثاره من القاعدة حتى القمة. إن الشيء المؤكد في هذا كله أن حكمَ نظام المجالس سوف يغلب على الفكرة التقليدية المتمثلة في سلطة الدولة.

إن عنوان هذا الكتاب، التفكير الحرّ، هو توصيفُ أرندت - في "حنة أرندت حول حنة أرندت" - لتجربتها الفكرية المتمثلة في نشاطٍ منسحبٍ من العالم وقائم على التوافق مع الذات فقط. وبكلمات أخرى، على الرغم من انسحاب الذات في الحوار الفكري، فإنها تنقسم إلى جزأين تسميهما أرندت "أثنين في واحد". فاختبارُ "الأثنين في واحد"، بالنسبة إليها، يعني التفكير، كما كان الأمر - على ما يبدو - بالنسبة إلى أفلاطون و أرسطو Aristotle و كانط Kant وآخرين تأتي على ذكرهم. يمكن النشاط الفكري أرندت، كما في حالة هيغل Hegel، من التصالح مع العالم كما هو. لكن الوحشية والدمار اللذين اتسم بهما نظاما هتلر Hitler وستالين Stalin الشموليان قد جرّدا أرندت - خاصة أثناء انسحابها من العالم وانغماسها في تفكيرها الذاتي - من أي دعم تقليدي ديني أو أخلاقي أو تاريخي. فقد شعرت بالعبء الثقيل لعصرها عبر نشاطها التأملي هذا.

كان الانغماس في النشاط الفكري، بالنسبة إلى أرندت، أشبه بصعود الدرج ونزوله مع مُداراة ذلك العبء الثقيل الذي تحمله من دون أي درابزين يمكن أن تتكئ عليه.

إن التفكير بلا درابزين يكمل مجازاً آخرَ من مجازات أرندت: الغورُ الذي انفتح فجأة بين الماضي والمستقبل آن اندحرَ جسرُ الأعراف التقليدية القديم، الذي يربط بين الماضي والمستقبل، أمام همجية الجرائم السياسية التي اقترفتها الأنظمة الشمولية. يفتقرُ هذا الغورُ إلى الأبعاد المكانية كافة، بما في ذلك العمق لأنه بلا أي قاع. يا لها من دوامة فظيعة! وقد أبدعَ الشاعرُ الإيرلندي وليام بتلر بيتس William Butler Yeats، الذي كانت أرندت معجبة به، في تصويره لهذه الحالة:

الصَّقرُ في دوامةٍ مَوارةٍ يدور،  
 ينأى، لا يسمعُ الصَّقار؛  
 تتساقطُ الأشياءُ،  
 تنداحُ حول مركزٍ ينهار...

لو كانت حنة أرندت هنا اليوم لربما كانت استشعرت إحساسنا بوطأة الأزمات الطبيعية والسياسية. ولكن هل ستلجأ - كما فعل الآخرون، باسمها في معظم الأحيان - إلى المقارنات مع الحركات الشمولية في القرن العشرين وتفروعاتها؟ تذكر وتصف أرندت الأنظمة الشمولية التي انتهت، بالنسبة إليها، مع موت ستالين في مقالتها Authority in the Twentieth Century [السلطة في القرن العشرين]. أعتقد أنها توضّح للقراء، في هذه المقالة، الحالة الفريدة التي نعيشها اليوم. ومن جهة أخرى، فإن الفكرة المهمة التي تتردد عبر هذا الكتاب والتي تشكل الموضوع الرئيس لست مقالاتٍ على الأقل تتمثل في "الثورة". وتبدو ملاحظات أرندت حول الثورة معاصرة اليوم لأن الروح الثورية، التي تنامت في نهايات القرن الثامن عشر في فرنسا وأميركا، قد أنعشت تلك الحرية الكامنة التي تُختبر عبر الفعل ومن خلال الكلام بصفته فعلاً. وأعتقد أن جدّة الفعل العفوية، أو تلك الدهشة الربانية التي أسبغتها على العالم القديم، هي التي أطلقت فكرة "عشق العالم" التي غالباً ما ترتبط بأرندت.

تحقق روح الثورة بشكل تام في العالم عندما يصل الرجال والنساء النشطاء، تبعاً لأرندت، إلى "نقطة اللاعودة"؛ أي عندما يستحيل الالتفات إلى الوراء، كساعة يمكن ضبطها من جديد. فعلى النقيض من ذلك، هناك شيء جديد تماماً على وشك التخلّق

في العالم، ومرة أخرى يبرع بيتس في التعبير عن هذه الحالة من خلال توصيفه - في سنة ١٩١٦ - لمحاولة نضالية فاشلة في الصراع لانتزاع استقلال إيرلندا:

كما لو أن فرط الحبّ قد أودى بهم  
كفعل من غواية.  
سأقولها شعراً هنا،  
كونوللي ومكبرايد وبيرس ومكدونا  
الآن أو في قادم الأيام،  
وكلما تلامحت بشائر الخضار،  
تغيروا، صاروا ندىً وغمام:  
جمالٌ مريعٌ طالعٌ يروي حكاية.

كانت الثورة الفرنسية الحدث الأكثر تأثيراً من الناحية التاريخية من بين الثورتين العظيمتين اللتين شهدهما القرن الثامن عشر، على الرغم من أن فشلها - على النقيض من الثورة الأميركية - في تحقيق أهدافها في "الحرية" و"المساواة" و"الأخوة" كان بمثابة كارثة فظيعة. تقدم أرندت شرحاً تفصيلياً لأسباب فشل الثورة الفرنسية ونجاح الثورة الأميركية، لكن ما أريد التأكيد عليه هنا هو ما تقوله حول "عشق العالم" فيما يخص ذلك الرعب الذي تخلّق داخل الثورة الفرنسية نفسها وقلب أهدافها رأساً على عقب: "الشيء الأصعب هو حبّ العالم كما هو مع كل ما يحمله من شرور ومعاناة". وكما يقول بيتس، يطلع "جمالٌ مريعٌ" عندما يقضي الأفراد دفاعاً عن قضاياهم. لا شك أن بمقدور قضية إنسانية خاسرة أن تبعث السرور في حنة أرندت بطريقة لم تُسرّر الآلهة القديمة، ولكن هل يتطابق هذا مع مفهوم "حبّ العالم كما هو"؟ إذ يُعرّف عن أرندت قولها إنها لم تحبّ أي شعبٍ من شعوب العالم، باستثناء الأفراد. ويتطابق هذا مع وجهه الآخر: فكما سأحاول أن أبيّن في الجزء الثاني من هذه "المقدمة"، كانت أرندت تحمّل الأفراد المسؤولية الحصرية حتى عن أكثر الجرائم السياسية فظاعة، بما في ذلك الجرائم ضد الإنسانية. وفي أواخر حياتها - بعد وفاة هاينريش بلوشر Heinrich Bluecher (زوجها) وكارل ياسبرز Karl Jaspers، والشخص الذي اعتمدت

عليه بعد رحيلهما، صديقتها الحميم و. ه. أودن W. H. Auden، الذي مات قبلها أيضاً، والسيد هايدغر Heidegger الذي وجدته متهاكماً ذهنياً وجسدياً في لقاءهما الأخير - قالت أرندت إنها شعرت أنها "حرّة كورقة في مهب الريح"، وهي صورة مجازية تشي بالعجز التام. وبما أن تصالّح الفكر مع العالم لا يعني الحب، فإن هذا كله يزرع الشك فيما يتعلق بالحكمة الكامنة في مقولة حنا أرندت، "عشق العالم"، التي طلعت بها في سنواتها الأخيرة.

هنا، أعتقد أنه من الضروري التركيز على ما أهمل في توصيفات أرندت العديدة للثورة. فمن بين النقاط البارزة في الموضوعة الثورية المطروحة في هذا الكتاب والمتعلقة بإحياء الحرية السياسية والسعادة العامة في العصر الحديث إصرار أرندت الفريد على تقسيم الثورات إلى نوعين متباينين: الثورات التي تسعى إلى تخليق "بداية جديدة" في العالم، وتلك التي تهدف إلى "تجديد بداية قديمة". فبالنسبة إلى أرندت، يشكل النوع الثاني ما يصفه فيرجيل Virgil بتأسيس إنياس لروما، أي تجديد طروادة المنهوبة والمدمّرة؛ أما مثالها الرئيس للنوع الثاني فهو يتمثل في البداية الجديدة للولايات المتحدة الأميركية. تريد أرندت من قرّائها أن يلاحظوا هذا الفرق ويشعروا به. فهي تستشعره في تغيير مقولة فيرجيل "تجديد العصور المتعاقبة" إلى المقولة التي لا تزال تظهر على ورقة الدولار الأميركي "تعاقب جديد للعصور"، والتي تدلّ على قطيعة كاملة في تعاقب العصور.

تقتبس أرندت في مرثيتها الجميلة لأودن، والتي تشكل المقالة الأخيرة من هذا الكتاب، قصيدته التي كتبها في ذكرى بيتس والتي تنتهي بهذين البيتين:

مكتبة  
t.me/soramnqraa

وفي سجن أيامه  
تعلم الأحرار فنّ المديح.

ثم تقول:

"المديح هو الكلمة المفتاحية في هذين البيتين، ليس مديح "أفضل العوالم الممكنة" - كأن على الشاعر (أو الفيلسوف) تبرير خلق الله - بل ذلك المديح الذي يناهض كل ما من شأنه أن يعيقَ الوضع الإنساني... ويمتصّ قوته من الجرح".

بالنسبة إلى أرندت، كان أودن أعظم الشعراء الإنكليز في عصره<sup>١</sup>، وذلك نتيجة "رغبته الكاملة في تقبّل 'لعنة' ضعفه أمام 'الفسل البشري'، ضعفه أمام خبث الرغبات، وخيانات القلب، وظلم العالم". وهذا أيضاً لا يتوافق، في اعتقادي، مع "عشق العالم". فما تراه أرندت في الشعراء العظماء كافة يتمثل في تلك الإرادة الصلبة. يعيدنا هذا مرة أخرى إلى فيرجيل الذي تغنى بتأسيس روما وتجديد وطنه المنتهك. ويبدو ذلك في أميركا اليوم، ببدايتها البهية الجديدة منذ أكثر من مئتي عام، بمثابة الحكمة الأخيرة.

\* \* \*

كلوديو: ... الموت شيء مخيف.

إيزابيلا: والعار شيء كريه.

Shakespeare, *Measure for Measure* i, III

قال هانس جوناكس Hans Jonas عن حنة أرندت، التي كانت صديقته منذ أيام الجامعة، إنه بغض النظر عن التقويم الذي ستعرض له في المستقبل، فقد رفعت في حياتها مستوى الخطاب السياسي. لا جدال في ذلك فيما يخص كتاباتها الكثيرة، ولكن ليست هناك أي مؤشرات قوية تدلّ على انتشار مساهمتها هذه بين الناخبين الأميركيين، أو داخل مكاتب الفضاء العام، أو - كما يتوقع المرء - بين الكتاب السياسيين المحترفين. فعوضاً عن ذلك لدينا ذلك الزيف الذي تتميز به صحيفة كانت تتمتع بمصداقية كبيرة فيما مضى، والسطحية التي حلّت محلّ الفطنة والذكاء اللذين كانا يميزان مجلة أسبوعية، وفي أفضل الحالات بعض الأحجيات الذهنية التي تقدمها بعض مراجعات الكتب التي كانت استثنائية في وقت من الأوقات. فعلى ما يبدو، اتفقت غالبية المهنيين الكفوّ على أن جماهيرهم الحالية لا تعدو كونها سلطعوناتٍ تهرع على الشيطان المنحسرة لمجتمع جماهيري شبه أمّي.

بغض النظر عن نوعية الخطاب السياسي اليوم، يبحث فكرُ أرندت في الأحداث

١ تجنّب أرندت، بذلك، مقارنة أودن ببيتس الإيرلندي، أو ت. س. إليوت T.S.Eliot الأميركي.

السياسية مما قادها إلى الوقوع على معنىٍ جديدٍ في الحياة السياسية. وربما يكون من المناسب القول إن ما يميز أعمالَ أرندت يتمثل في الكشف عن حقيقة أن النشاط الفكري هو الشرط الأساسي لفهم الأحداث التي تتلاشى معانيها في ارتسامها على سطح العالم. إذ يتركز تفكيرُ أرندت على الظواهر السطحية، التي يتمحور حولها تفكيرها، ثم يدور حولها ويخترقها عن مسافةٍ لينتهي في إضاءتها من الداخل. لكن النشاط الفكري بحد ذاته يقف تحت الحدث على أرضٍ أكثر صلابة، كما نميل إلى الاعتقاد. كتب ت. س. إليوت عن هنري جيمس - بنوع من الذكاء والفطنة - أن عقله مرهفٌ إلى درجة يتعذر معها انتهاك أيِّ فكرة له. لكنَّ الأفكارَ بهذا المعنى لا تنتهك العقول، بينما تعملُ الأيديولوجيات بأنواعها وانتماءاتها المختلفة على تشتيت المفكرين السياسيين وصرفهم عن الأحداث السياسية، وبهذا المعنى تفتقُ أفضلُ الكتاب السياسيين - من أفلاطون إلى أرندت - عن خيالٍ نشطٍ منتجٍ أشبه بذلك الخيال النشط المنتج الذي تميز به جيمس - وهذا، على الأرجح، ما كان إليوت يشير إليه طوال الوقت.

ربما يمكنني القول إن حضورَ محاكمة أدولف أيخمان Adolf Eichmann في القدس في سنة ١٩٦١ كان الحدثَ الأهمَّ في حياة أرندت خلال الفترة التي يغطيها هذا الكتاب الثاني من الكتابات غير المنشورة وغير المجموعة، أي من أواسط خمسينيات القرن العشرين حتى سنة ١٩٧٥، الذي يحمل العنوان الفرعي *Essays in Understanding 1953-1975* [مقالات في الفهم ١٩٣٠-١٩٥٤]. وبوضوح أكبر، فإن الحدث الذي ترك الأثر الأكبر على أرندت خلال النصف الأول من حياتها الفكرية، والذي يظهر في الكتاب الأول بعنوان *Essays in Understanding 1930 - 1954*، هو ظهور شكلٍ جديدٍ من أشكال الحُكم في العالم للمرة الأولى منذ ألفي عام: الشمولية. إن محاولة فهم الشمولية، حيث اعتقد هتلر وستالين أن أهدافهما متطابقة مع الطبيعة والتاريخ أو مشكلة من الاثنين معاً، إضافة إلى الرعب والتدمير اللازمين لتحقيق هذه الأهداف، عملت حرفياً على إزاحة أرضية التقليد الأخلاقي والقانوني والفلسفي - التي نشأت عليها أرندت وتلقت تعليمها - من تحت أقدامها. وبعد سنوات طويلة فإن حضورَ أدولف أيخمان الاستثنائي في قاعة المحكمة في القدس وخضوعه للمحاكمة

على جرائمه ضد الإنسانية خلال الحرب العالمية الثانية قبل ذلك بخمس عشرة سنة، قد قطع أنفاسها بالمعنى الحرفي للكلمة.<sup>١</sup> سوف أناقش ذلك في هذا الجزء من "المقدمة"، لأن "قضية أيخمان" تشكل برنامج عمل المستنقع الأخلاقي والسياسي والقانوني الذي لا يجد الأميركان فقط أنفسهم فيه اليوم، بل كذلك مواطنو البلدان الأوروبية ومعظم بلدان العالم.

ربما لا تمثل المشكلة الراهنة في فقدان الفعل التدريجي الذي لاحظت أرندت تسارعه أولاً ثم تعزيره بشكل كبير بعد الثورة الفرنسية.<sup>٢</sup> إذ يمكن أن تتمثل، بدلاً عن ذلك، في تجميد قوانا الفكرية، وهذا شبيهٌ بشكل كبير لما رأته أولاً في أيخمان وهو يقف متهماً بإرسال الرجال والنساء والأطفال الأبرياء إلى حتفهم على مستوى غير مسبوق. لكن هذه المشكلة لا تهتم فقط نقاداً أرندت المحترفين الذين يتهمونها، بطريقة أو أخرى، بتبرئة مجرم حربٍ نازي. إذ تشمل، بقدرٍ أكبر من التضارب، آراء المدافعين عنها الذين لا يعرفون - في بعض الأوقات - عمّن أو عمّا يدافعون. فمعنى ما حدث، بالنسبة إلى أرندت، يكمن في المساعدة على تفسير ما يحدث. وفوق ذلك، فإن الحاضر المحسوس - على النقيض من اللحظات العابرة - يؤمن الاستقرار الذي يمكن الرجال والنساء من العمل معاً والخوض في المستقبل المجهول. ولكن عندما يكون معنى الماضي غامضاً وفهمه غائباً في نوع من الضباب الفكري، إن صحّ التعبير، فكيف يمكننا تذكره - أو تقيّمه - في الزمن الحاضر؟ لماذا يعتقد الكثير من المثقفين اليوم أن أيخمان كان معادياً شرساً للسامية، أو منظرًا للإبادة الجماعية، على الرغم من اعترافهم بتفاهته ومحدوديته الفكرية؟ لقد رأت أرندت في هذه المسألة مشكلة أخلاقية قبل الخوض فيها وعدّها حقيقة راسخة. فعند انتهاء المحاكمة، ويُعيد ظهور كتابها *Eichmann in Jerusalem* [أيخمان في القدس] في سنة ١٩٦٣، كتبت أرندت

١ تم جمع معظم المقالات التي كتبتها أرندت حول أيخمان في كتاب *Responsibility and Judgment*. كما استلهمت عملها الرائع والصعب وغير المكتمل

(New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978) *The Life of the Mind*

من الحدث نفسه.

٢ هذا هو السبب، المذكور سابقاً، الكامن خلف التأثير الكبير للثورة الفرنسية مقارنة مع الثورة الأميركية. وفي مخطوطات غير منشورة متوفرة في "مكتبة الكونغرس"، تتناول أرندت غياب الفعل بعد الثورة الفرنسية.



أنها "شعرت أن هذه المسألة الأخلاقية بقيت كامنة لأنها كانت مستترة تحت شيء يصعب الحديث عنه والتعاطي معه؛ الرعب نفسه بكل ما فيه من وحشية عارية". ما تعنيه أرندت بعبارة "تفاهة الشر" (التي تشكل العنوان الفرعي لكتابها عن أيخمان انداخ ببساطة أمام الرعب الذي ولده ذلك الحدث المتمثل بتدمير اليهود الأوروبيين - الشعب الوحيد الذي نجا، كشعب، من العصور القديمة على الرغم من كل شيء - إذ إن الحقيقة القائلة إنّ ليس بمقدور شيء الصمود أمام فقدان الاستقامة التي تتبع من، أو تتماهى مع، فقدان القدرة على التفكير تبقى - بالمقارنة - رهينة الضلال.

ما تقوله هنا في غاية الأهمية. فهي ترى، أولاً، أن هناك صعوبة حقيقية - تتجاوز النفور - بين أوساط المثقفين في مواجهة الرعب الناجم عن الهيمنة الكاملة في ظل الأنظمة الشمولية. فهذا ما يُعميهم، ولكن ليس أرندت، من باب المفارقة، عن القضايا الأخلاقية التي تثيرها تفاهة أيخمان بصفته ضليعاً في هذه الجرائم الوحشية. ثانياً، ترى أن ليس هناك أي شيء - أي شيء على الإطلاق - خلف الأقنعة التي لبسها أيخمان في ألمانيا أو النمسا أو هنغاريا أو الأرجنتين أو القدس. وهذا ما يفسر فقدان الشر المطلق الذي مثله لأي جذر أو عمق نفسي، وأيضاً السبب الذي جعله قادراً على الانتشار كالنار في الهشيم، أو الأبواغ في الهواء، في العالم البشري. تتأتى صعوبة "التعاطي" مع "الوحشية العارية" من ذلك الصراع الذهني الضروري لاستيعابها وتحملها. فبالنسبة إلى أرندت، تتطلب هذه المسألة الأخلاقية المراوغة رؤية الشرّ الخالص وفهمه، الشرّ الذي لا يرنو إلى أي غاية مفهومة باستثناء التدمير الصرف، وفوق ذلك، الشر الذي لا يتمتع بأي ارتباطٍ جوهري بمعاداة السامية أو أي إيديولوجية أخرى.<sup>١</sup> في هاوية الدمار الصرف لا توجد أي إمكانيّة للتصالح. فهذا الشر يتحدّى التفكير، وربما الخيال أيضاً. فمن دون العمق - "العمق للطيبين فقط" - لا يمكن أن يكون هناك سندٌ تنكئ عليه أو جذرٌ تمسك به، كما لا يمكن أن يكون هناك شيطانٌ ولا فسادٌ

١ لا يعني هذا نكران إيديولوجيا الطبيعة والتاريخ المحرّكة للنظامين النازي والبلشفي، على التوالي، التي تقوم أرندت بتحليلها بشكل تفصيلي في *The Origins of Totalitarianism* وكتب أخرى. لكنها تفهم أن الدولة الشمولية "المثالية" ستعمل على إلغاء "القناعات لعجزها عن دعم النظام"، وتوضح "أن هذا النظام، المختلف عن الأنظمة الأخرى كافة، قد جعل من الإنسان، من حيث أنه كائنٌ يتمتع بفكرٍ وفعلٍ عفويين، شيئاً زائداً وغير ضروري".

ولا حتى غياباً أو جنوناً يمكننا إلقاء اللوم عليه. هناك ألفةٌ خانقة جعلت من الصعب على أرندت ألا تشك في كون أيخمان مجرد مهرج! مع أن ارتياباً كهذا من شأنه أن يكون "قاتلاً" بالنسبة إلى المحاكمة، وفي أي حالٍ "كان عصياً على التأكيد على خلفية تلك الآلام التي جلبها هو وأمثاله على ملايين البشر... وفوق ذلك لم يلاحظ أحدُ أفعاله التهريجية الأخرى أو يبلغ عنها". فحتى اليوم نادراً ما يتحدث الألمان عن عبثية كلمات أيخمان - تشكل مارغريت فون تروتا استثناءً في هذا المجال كما في مجالات أخرى. من المؤكد أن هذا المجرم أيخمان، في ارتكابه لجرائمٍ ضد الإنسانية، كان يفتقد إلى القدرة في مكتب "الغستابو" على إدراك ماهية ما يقوم به. إذ تتأتى التفاهة من عدم فهمه لطبيعة الشر الذي كان يقوم به. فقد كان "مجرماً مكتئباً" يبرز زملاءه في إتقانه لعمله مما سيؤمن له فرصة التميّز والترقية. ويمكن للمرء القول إن السبب وراء افتقاره لأي نوع من النفور والاشمئزاز لما اقترفته يده نابغ من عجزه عن تخيّل الحيات التي كان يجهّزها للموت والغاز والحرق. حتى إنه لم يستطع أن يتذكرها! والسؤال الجدير بالتفكير هنا هو علاقة غياب ذلك الاشمئزاز بالعجز عن التفكير. هذا سؤال أخلاقي من شأنه أن يمهدَ لبحثٍ مثيرٍ عما كانت أرندت تبحث عنه منذ سنة ١٩٣٣ عندما أشارت إلى حضور الشرِّ في لهب "الرايخستاغ"، هذا البحث الذي صار أكثر تعقيداً خلال الحرب ليصل ذروته في الاستماع لما قاله أيخمان أثناء محاكمته في القدس<sup>١</sup>. سواءً كان أيخمان يؤمن بضرورة تدمير يهود أوروبا أم لا، فمن المؤكد أنه شارك في ذلك. هل يؤمن مؤيدو أرندت اليوم حقاً أن "الإيمان" و"المشاركة" هما الشيء نفسه؟ لماذا لا يتم التمييز بين الاثنين بالطريقة نفسها التي قام فيها هؤلاء المؤيدون بالتمييز بين مسؤولية أيخمان عن موت الملايين من اليهود وتفاهته وحماقته؟ فمعظم الذين يميلون إلى رأي أرندت يرسمون صورةً لأيخمان كرجل مجرم ومتعصب ومبتذل. ولكن هل هذا هو الرجل الذي رأته أرندت في قاعة المحكمة في القدس؟ هل كان أيخمان مبتذلاً على الرغم من الشرِّ الذي ارتكبه، على غرار مفهوم "الرجال

١ لا يتناقض هذا مع أي شيء قاله أيخمان في مكان آخر وهو يرتدي فناعاً مختلفاً في ظروف مختلفة. وتبعاً لمفهوم "الإدراك الحسي" اليوناني، فإن كلمات أيخمان بصفته ضابطاً في "الغستابو" لا تحمل أي قيمة زائدة عن تلك التي قالها في المحكمة، على الأقل بالنسبة إلى القادرين على السماع.

العاديين“ عند كريستوفر براونينغ Christopher Browning؟ هل كان أيخمان رجلاً عادياً من الناحية النفسية تماشى ببساطة مع التيار ليصل إلى مبتغاه؟ أم هل هذه ببساطة النسخة الأخيرة للمدّ القديم الذي سبحت ضده أرندت منذ البداية؟ وهل يساعدنا ذلك، بأي طريقة، على فهم رأيها بضرورة إعدام أيخمان، ليس عقاباً على طموحه الشاذ بل على مسؤوليته في تدمير جزءٍ معين من العالم؟

يميل أصدقاء أرندت ومؤيدوها إلى التعاطي مع مسألة ”ضمير“ أيخمان بالقول، بطريقة أو أخرى، إنه ”أوكل“ به لمعبوده هتلر. كان هتلر رجلاً ضئيلاً حقّق نجاحاً هائلاً، وكان ذلك سبباً كافياً لأيخمان لموالاة هتلر في كل حرف يقوله والتأمل في الترقية في الوقت نفسه. وعلى النقيض من ذلك، رأت - بشيء من السخرية - أن ضمير أيخمان عمل بشكل تقليدي لبضعة أسابيع ثم أخذ يعمل، بشكل مفاجئ، بطريقة مغايرة، بالطريقة النازية، وقد استمرّ على هذا النهج خلال عمله خبيراً لوجستياً في خطة هتلر الرامية إلى إبادة يهود أوروبا. ماذا يعني هذا التغيّر في الضمير؟ يعني الضمير، في الغالب، صوتاً يتحدث إلينا من الداخل محذراً إيانا من الأشياء التي يجب أن نتفادها. أليس هذا ما نعنيه عندما نسأل خبيراً مالياً يقدم نصيحة حول أسهم البورصة: ”هل يمكنك أن تفعل ذلك بضميرٍ صالح؟“. لم يسمع أيخمان، بعد فاصل قصير عندما خمدت الأصداء القادمة من حياته السابقة، سوى أصوات زملائه المتورطين في العمل نفسه. لم يكن لأيخمان أي صوت داخلي. إذ لم يكن - تبعاً لمصطلحات أرندت - ”اثنين في واحد“، مما يعني أنه لم يكن لديه شريك مفكّر، شريك يمكن له أن يتحدث إليه بكلماتٍ تمرّ بسرعة إلى درجة لا يمكن معها سماعها، على الأقل حتى عودة ظهور المفكّر في العالم بصفته واحداً يتحدث إلى الآخرين وليس إلى نفسه: كان أيخمان قادراً على العَدْو ولكن ليس على التفكير.

ربما يتساءل المرء: لماذا لم يحرز أيخمان مناصبَ أعلى في ”الغستابو“؟ لماذا كان زملاؤه ينظرون إليه بصفته ”نافهاً“، ويعامله رؤساؤه كشخص وضع وفظ وغير ذي أهمية؟ فهل هؤلاء هم الأشخاص الذين كان يطمح إلى العمل معهم ويسعى للانضمام إلى أولئك الذين يعتبرون أنفسهم في موقع أعلى منه؟ إن رغبة كهذه مألوفة، في ألمانيا كما في أماكن أخرى، لكن فكرة أرندت تفترض أن أيخمان كان مختلفاً عن ”الملايين

من مواطنيه“ (تتفق في هذا مع براونينغ ولكن لأسباب مغايرة تماماً). فقد كان فرداً محدداً تمت محاكمته بسبب الأفعال التي ارتكبها هو. ولذلك فإن التفكير في دور الضمير في مسألة كهذه يعني أن الضمير المفرد سيئٌ وأنه لا يخاطب إلا الطيبين من الرجال والنساء. فالضمير السيئ شرطٌ أساسي للكرامة الإنسانية، بينما لا يمتلك الضميرُ الصاحي أو النظيف صوتاً ولا يحتاج إليه.

ربما تكون النقطة الأهم التي يروّج لها أنصار أرندت هي أن مرتكبي الجرائم النازية ضد اليهود كانوا على قناعة أن ما فعلوه - بغض النظر عن صعوبته أو ربما بسبب ذلك - لم يكن قانونياً فقط بل صائباً أيضاً. هل كان هتلر يؤمن بـ”صوابية“ أو ”صلاح“ الهولوكوست؟ من المؤكد أن هتلر كان يمتلك ”أسباباً سياسية“ - أو ”دوافع سياسية“، كما يمكن أن تسميها أرندت بقدرٍ كبير من السخرية - لتدمير يهود أوروبا، ولكن هل كان ينظر إلى تلك الأسباب بصفتها مبررة أخلاقياً؟

أو، على النقيض من ذلك، هل كان ”الصلاح الأخلاقي“ موضع احتقار هتلر الدائم؟ لماذا علينا أن نصدق أن جميع مرتكبي جرائم الإبادة الجماعية مقتنعون بالاستقامة الأخلاقية لما يقومون به؟ كتبت أرندت في *The Origins of Totalitarianism* [النظام الشمولي: آليات التحكم في السلطة والمجتمع]: ”إن الموضوع المثالي للحكم الشمولي ليس النازي المقتنع أو الشيوعي الملتزم وإنما الناس الذين لا يعود التمييز بين الحقيقة والخيال والواقع والزيف موجوداً بالنسبة إليهم“. تستخدم أرندت كلمة ”المثالي“ بالمعنى الذي يشي به مفهوم ”النمط المثالي“ عند ماكس فيبر Max Weber وليس في دلالتها على ذلك الرجل الذي ذهب إلى القدس لتراه واقفاً أمامها. ومع ذلك، وتبعاً لتوصيفها، فإن عدم كون أيخمان نازياً مقتنعاً وعجزه عن التمييز بين الحقيقة والخيال يصفانه بشكلٍ دقيق. يكتسب هذا العجز أهمية كبيرة. فعدم القدرة على التمييز بين الحقيقة والخيال ليس مطابقاً لعدم معرفة الفرق بين الصواب والخطأ. إذ إنّ وجوب فعل الصواب وتجنّب ارتكاب الخطأ لا يتطلبان أي نوع من أنواع الخبرة. لكن الحكم على خطأ فعلٍ معيّن لا يتعلق بمعرفة سابقة. فهو القدرة على التمييز بين

١ هل يشير أيخمان إلى فهمه لـ”الإيديولوجيا“ النازية أو إيمانه بها من ناحية تركيزها على إبادة يهود أوروبا؟

الحقيقة والخيال، وهو عكسُ اتفاق الجميع على أن السماء زرقاء، فعندها تكون السماء زرقاء، سواء في الحقيقة أو الخيال. فإن قاومنا إرسال اليهود إلى حتفهم لأنهم لا يلوثون الجنس البشري في حقيقة الأمر، فلن يكون حُكْمنا مستنداً إلى أي معيار، بل هو مبني على تجربتنا في معايشة اليهود أو معرفتهم. ربما كان أيخمان موضوعاً شمولياً "مثالياً" عاجزاً عن التمييز بين الحقيقة والخيال ومسؤولاً عن جريمة نكراء ضد الإنسانية. يمثل هذا أحد أصعب أوجه توصيف أرندت له، وهي صعوبة فهمتها أكثر من مؤيديها ونقادها على حدّ سواء.

عندما تحدثت أرندت عن تفاهة الشر أو حماقته، كانت قد غيرت رأيها عندما وصفت، في *The Origins of Totalitarianism*، معامل الموت أو "الغولاغ" كظواهر نادرة من ظواهر الشر الأساسي على هذه الأرض. وفوق ذلك، لا يمكن في هذه الحالة مصالحة مفهومها هذين للشر من خلال القول إن الأفعال التي تشكل الشرّ المبتدل والأحمق ليست سوى ممارسة فعلية لنظرية الشر. لم يكن هناك أحدٌ تثق به أرندت أكثر من ميري مكارثي Mary McCarthy التي اعترفت لها أنها غيرت رأيها حول هذه المسألة بالذات، أي أنها تعتقد الآن أن الشر لا يمكن أن يكون أساسياً لأنه يفتقر إلى الجذور. وهذا لا يقيد الشرّ بأيّ طريقة بل يعمل، على النقيض من ذلك، بمحو تخومه وتوسيع مدها. فنتيجة افتقاره إلى الجذور يمكن للشرّ المبتدل والأحمق الانتشار على سطح الأرض كله. ربما كان الشرّ الأساسي "نظرية" بالنسبة إلى كانط - لم يعمل على تطويرها قط - لكنه ليس كذلك بالنسبة إلى أرندت.<sup>١</sup>

قبل ذهابها إلى القدس، كانت أرندت قد كتبت عن الشرّ الأساسي "الذي لا نعرف الكثير عن طبيعته، بما في ذلك نحن الذين تعرّضنا لأحد تجلّياته النادرة في المشهد العام. فكل ما نعرفه يتمثل في عجزنا عن معاقبة أو غفران هذه مثل هذه الارتكابات، ولذلك فهي تتجاوز عالم الشؤون البشرية والقدرات الإنسانية اللذين تقوم بتدميرهما بشكل كامل عند ظهورها".<sup>٢</sup> يبدو أن اختفاء جذور الشر من الجرائم التي ارتكبتها أيخمان ضد الإنسانية كان أكثر إشكالية بالنسبة إلى مؤيدي أرندت من معارضيها.

١ لا تدل كلمة "أساسي" على الالتزام بإيديولوجية ما، بل تشير إلى الوصول إلى جذر مسألة ما مثل معاداة السامية السياسية. فكلمتا "الأساس" و"الجذر" يشتركان في المعنى نفسه.

2 *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 241.

فبالنسبة إليها، كان يجب إعدام أيخمان ليس لارتكابه "جريمة ضد الإنسانية"، مع أن الكثيرين - بما فيهم القضاة الإسرائيليون - كانوا يعتقدون ذلك بقوة. ولكن بالنسبة إلى أرندت فقد كانت جريمته ضدّ التعددية الإنسانية - جوهر تفرّد كل كائن بشري، بما في ذلك أيخمان نفسه - مما يرسخ تأكيداً أرندت السابق لطبيعة إنسانية بعيدة عن إدراك البشر ولا يعرفها إلا الله. حُكِمَ على أيخمان بالموت، ليس كعقوبة على ما اقترفت يده (فأي عقوبة يمكن أن ترتقي إلى مستوى جريمته؟) ولكن بسبب فشله في التفكير فيما كان يفعله أثناء خدمته في "الغستابو"، أو عندما هرب بعد الحرب إلى الأرجنتين، أو عندما تم نقله من هناك إلى القدس لمحاكمته على أفعاله. تعتقد أرندت أن ليس هناك مكانٌ لرجل مثل أيخمان في العالم الإنساني. لم يكن بمقدوره رؤية ذلك العالم من وجهة نظر أحدٍ آخر، وعلى وجه الخصوص من وجهة نظر أولئك اليهود الذين كان يكتنّ لهم الاحترام ويعمل معهم. هنا تتجسّد التفاهة، تفاهة (وهذا هو الجزء الأصعب) الشرّ الخالص الذي كان مسؤولاً عنه بصفته كائناً بشرياً، وليس بصفته وحشاً.

كانت الأفعال وحشية، كما قالت أرندت، تحميل البشر في شاحنات مغلقة، و"انتقاء" من يموتون فوراً ومن يعملون كعبيد، فيتم استنفاد إنسانيتهم تدريجياً حتى يتحولوا إلى جثث حيّة؛ التعذيب والتجويع، ومعدات الغاز والحرق، وتكويم الجثث فوق بعضها البعض بطريقة عشوائية في الخنادق والحفر، إلى آخر ما هنالك. لم يقم أيخمان بأي من هذه الأعمال بنفسه، لكنه كان يساهم في إنجازها ويحضّر لتنفيذها، ولذلك كانت مسؤوليته أكبر من تلك التي تقع على عاتق منفي تلك الأعمال. رأى القضاة، وأيدتهم أرندت بقوة، أن مسؤولية أيخمان تزايدت مع ابتعاده عن أولئك الذين قاموا بتجهيز أدوات الموت. وهذا بدهيّ، لأنه لم يكن مدفوعاً بضرورة البقاء التي كانت طاغيةً في معسكرات الإبادة.<sup>١</sup> إن النظر إلى شرّ أيخمان بصفته مشكلة تواجه

١ كان أعضاء القوات الخاصة الذين نفذوا أعمال القتل مهتدين بالقتل في حال تلتكّمهم في تنفيذ الأوامر الصادرة إليهم، وهذا لا ينطبق أبداً على ضباط الاستخبارات الألمانية الذين كانوا منكبّين على دراسة أوجه "الحل النهائي" للمسألة اليهودية. وبطريقة مشابهة من التفكير، يتحدث بريمو ليفي Primo Levi عن أولئك "المقدوفين أخيراً داخل جدران جحيم غامض. يبدو لي هذا الوضع تجسيداً حقيقياً لحالة الطوارئ القصوى الناتجة عن إصدار الأوامر الحاسمة... التي تستدعي شيئاً من اثنين: الطاعة الفورية أو الموت المحتمّ":

البشرية بأسرها يعني رؤيته بصفته ”حجر عثرة“، تبعاً لتسمية ”الإنجيل العبري“ في ”العهد القديم اليوناني“. فهذا يشبه إلى حدٍّ ما المعنى التي تعطيه أرندت للتفاهة، لكن الفروق ضخمة: إذ إننا لم نعد نلقي اللوم على إبليس - أذكى الملائكة - الذي اختار مغادرة الجنة، ويمكننا أن نلاحظ أن لغة أيخمان الوحيدة، التي أسماها ”اللغة الرسمية“، قد ساهمت في تبيد عقله وتعطيل ضميره. وقد اعتقدت أرندت أن ما يفعله البشر ببعضهم البعض يتجاوز الفكرة القديمة ”الإنسان ذئبٌ على الآخرين“. من الناحية السياسية، لا تكشف تفاهة أيخمان أيّاً من مصادر التصميم خلف الأقنعة التي كان يرتديها وكانت تبدّل بشكل عشوائي ومفاجئ تماشياً مع الخيارات والفرص الناشئة.

يجب أن نتفق على أن أرندت أسّمت مسؤولية أيخمان عن الأعمال الوحشية التي لم يرتكبها بنفسه ”تفاهة الشر“. لكن ما بقي دون تمحيصٍ كافٍ هو أن أيخمان كان قد صفع - قبل ذلك في فيينا - الدكتور جوزيف لوينهيرتز Josef Löwenherz الذي كان أحد قادة المجتمع اليهودي الفييني الضخم.<sup>١</sup> وفي وقت لاحق تعاون الاثنان معاً وقام أيخمان بحماية لوينهيرتز إلى الحدّ الذي مكّنه من البقاء في فيينا أثناء الحرب. ومع ذلك، يبدو أيخمان نادماً على صفع لوينهيرتز حتى بعد أن أصبح الأخير - وربما بسبب من ذلك - بكلمات أرندت، ”أول موظف يهودي يقوم بتنظيم مجتمع يهودي كامل في مؤسسة قائمة على خدمة السلطات النازية“. ولكن ما الهدف من التمهيص في هذه القصة؟ للبحث عن أيّ علامة من علامات اللباقة، أو المودّة على الأقل، عند أيخمان في نهاية المطاف؟ أو، من ناحية مختلفة تماماً، للتأكيد على أن قصة لوينهيرتز تعزّز ذلك الاستهتار الذي أبداه كلٌّ من أيخمان ولوينهيرتز تجاه ضحايا تلك الجرائم الشنيعة. فبالنسبة إلى أرندت، يمثل هذا الاستهتار ”الخطر الأكبر“ الذي يفوق في شناعته ”إطلاق الأحكام“،<sup>٢</sup> على الأقل بالنسبة إلى أولئك الذين يدركون قوة الأحكام. ليس المودّة بل الاستهتار.

في هذا الكتاب، وفي المقابلة مع واكيم فست Joachim Fest، تصف أرندت تفاهة

١ راجع، في هذا الكتاب، نهاية مقابلة أرندت الأخيرة مع روجر إيريرا Roger Errera.

2 Responsibility and Judgment, p. 146.

شرّاً أيخمان بأنها ”ظاهرة لا يمكن إغفالها“ من بين تلك الكليشيهات ”العبيثة“ التي كان يرددها باستمرار وبشكل آلي. ثم تنتقل مباشرة إلى القول: ”دعني أوضح لك ما أعنيه بالتفاهة، بما أنني تذكرت حكاية أثناء وجودي في القدس سردها إيرنست يونغر Ernst Jünger مرةً وكنت قد نسيتهُها“. تقول الحكاية: أثناء الحرب، التقى يونغر بعض المزارعين في منطقة ريفية. كان أحدهم قد آوى بعض السجناء الروس الذين كانوا يموتون جوعاً في المعسكرات. قال المزارع ليونغر إن هؤلاء السجناء الروس هم ”أشبه بشر... إذ يأكلون طعام الخنازير“. تقول أرندت: ”هناك شيء غيبي في هذه الحكاية. أعني أن الحكاية نفسها غيبية... فالرجل لا يدرك أن هذا ما يفعله الجوعى... لكن أيخمان كان ذكياً، أمّا في هذا المجال فكان غيبياً... وهذا ما عنيته بالتفاهة. فهي لا تتمتع بأي عمق، بأي بُعدٍ شيطاني! هناك ببساطة رفضٌ لتخيّل ما يعاينه شخصٌ آخر، أليس هذا صحيحاً؟“. يجب أن نذكر هنا أن أرندت لا تصف أيخمان نفسه بالغباء، كما يتضمن العنوان الأصلي *Eichmann war von empörenden Dummheit* بل تشير إلى الحكاية نفسها. كان بمقدور أرندت أن تفهم عبر خيالها الخصب أن محاولة التواصل مع أيخمان أشبه بالتكلم مع ”حائط“.

لو أن الإيمان المسيحي ساد في القرن العشرين، تبعاً لأرندت، لكان الخوف من الجحيم قد حال دون فظائع الهيمنة الشمولية. لكنها ترى أيضاً أن الإيمان المسيحي سيبقى عائقاً أمام معرفتنا لأنفسنا وقدراتنا. وتميّز أرندت بين الإيمان كعقيدة والثقة الدينية الحقيقية في عبثية الخلق. ففي ”صلاة الرب“ جملة ”أعطينا خبزنا كفافاً يومنا“، تليها مباشرة جملة ”واغفر لنا ذنوبنا، كما نحن نغفر لمن أخطأ إلينا“. والآن يمكننا أن نسأل: بما أنه ليس هناك نقطة بين هذين الدعاءين، فما الرابط بينهما؟ فإذا كان الحصول على الخبز كل يوم ليس مسألة تتعلق بالاستهلاك والبقاء بل بكسر الخبز ومشاركته مع الآخرين – كأصحاب، كما عبّر عنها الفرنسيون – فهل تقود هذه الموائمة الاجتماعية إلى السلم والنزاع معاً؟ هل ”كل تأكيد على الحرية الإنسانية هو في الوقت ذاته تأكيد على العبودية الإنسانية“، في كلمات جون كالفن John Calvin التي أسيء فهمها إلى حدّ كبير؟

في مغاور الجليل العميقة في قصيدة Inferno [الجحيم]، يبيّن دانتي Dante تحوّل



المناولة، التي تشكل أكثر الطقوس قدسية، إلى نوع من أكل لحوم البشر. <sup>١</sup> في "النشيد ٣٣" يرى الحاجُّ الكونت أوغولينو Ugolino وهو يعصُّ بنهم عظم ربة رئيس الأساقفة روجيري Ruggieri الذي يدعوه "الجار"، بما أنهما محبوبان معاً إلى الأزل:

بعينين مائلتين

أحكم في الجمجمة البائسة أسنانه

القوية على العظم كأسنان كلب.

II. 76 - 78

خطط روجيري لجريمة قتل أوغولينو وذلك بعد أن تأكد من أن جازه المستقبل سيبقى على قيد الحياة من خلال التهام أجساد أولاده الميتين. إن الجريمة التي ارتكبتها روجيري في غاية الشناعة. فإذا أخذنا بعين الاعتبار العدالة الجزائية، فهل تناسب هذه العقوبة الدائمة القاسية، على يد إله الحب عند دانتلي، مع أي جريمة؟ أما فيما يتعلق بأيخمان، فإن أردت تلجأ ببساطة إلى الاقتباس من الكتاب المقدس، مع أن التوكيد من عندها: "كان من الخير له لو لم يولد".

عمل العديد من نقاد أردت على التمييز بين الجريمة الشنعاء والمجرم الذي ارتكبتها. <sup>٢</sup> لكن هذا لا يتطابق مع التمييز بين وحشية الأفعال وتفاهة الشر الذي، من وجهة نظر أردت، حوكم عليه أيخمان وأعدم. توضح أردت ما تعنيه في حوار فكري تجريه - بشكل أساسي - مع نيتشه Nietzsche. يبدأ نيتشه بتوضيح "زيف" الفكرة القائلة إن "قيمة" فعل ما تركز على ما يسبقه في الوعي، مما يعمل على تحويل

١ راجع:

*Dante: He Went Mad in His Hell*, Robert Pogue Harrison, *New York Review of Books*, October 27, 2016.

لا أعتقد للحظة واحدة أن دانتلي فقد عقله في نهاية "الحجيم"، كما لا أو من أن باخ Bach قد أظهر "هوساً جامحاً بالله" (Alex Ross, "Bach's Holy Dread", *The New Yorker*, January 2, 2017). إذ يمكن للمرء الزعم أيضاً أن مؤلف مسرحية Othello كان يعاني من جنون الارتياب. فقد أنتجت هذه الأصوات الشعرية السامية لدانتلي وشكسبير وباخ - التي تفصل بينها قرونٌ - صوراً لا يدلّ الدمازُ فيها على احتماليته في العوالم التي عاشوا فيها.

٢ أذكر جيداً التساؤل الذي أثاره أحد نقاد أردت البارزين: "لم ترعّم أردت قط أن الشرّ تافه، فماذا تعني مقولة 'تفاهة الشر' إذا؟".

الأفعال إلى "ظواهر ذاتية". كما لا تمكن مطابقة "قيمة" فعل ما بنتائج "المجهولة". فهل "قيمة" الفعل نفسه مجهولة؟ ثم يتابع نيتشه ليتطرّق إلى "نزع السمة الطبيعية عن الأخلاق" التي يعني بها فصل الفعل عن الفاعل، مما يقود إلى فكرة احتقار "الخطيئة" والاعتقاد بوجود "الأفعال الجيدة والسيئة بحد ذاتها". يضع نيتشه مقابل هذا ما يسميه استعادة "الطبيعة"، مما يعني أن أي فعل "بحد ذاته خالٍ تماماً من القيمة". يذكرنا هذا بشروحات ديفيد هيوم David Hume الشكوكية أن الخير والشر مسألتان "منفصلتان عن الحقائق". إذ يمكن للفعل نفسه أن يكون إيجابياً في حالة ما وسلبياً في حالة أخرى، ولدينا اليوم أمثلة كثيرة تتعلق بالمسائل الحكومية والمالية. بالنسبة إلى نيتشه، ما يؤوّل الفعل هو الارتباط الذاتي للقضاة، إضافة إلى الشخص الذي يرتكب الفعل، "من ناحية فائدته أو ضرره عليهم".<sup>١</sup>

هل يتوافق هذا مع تجربة أرندت؟ في البداية، بالنسبة إليها، كانت الهيمنة الكاملة للحكومات الشمولية، أي إلغاؤها للحرية الإنسانية، بمثابة ظهور الشر الأساسي في العالم. وقد لاقى رأيها آنذاك الموافقة والقبول. ومن جهة أخرى، قوبل فهمها الجديد المذهل للشر المتجسّد في الجرائم ضد الإنسانية، وحُكمها على مرتكبها أيخمان، بالرفض والإدانة. فالنسيبة غير ممكنة هنا. إن التعددية نفسها، بما في ذلك التعددية الإنسانية، تشكل قانوناً كونياً بالنسبة إلى أرندت، وكلّ من يخرق هذا القانون - بأي شكل من الأشكال - يفقد حقّه في العيش في ظلّه. ولكن في الوقت نفسه، لا تتعلق هذه المسألة بالمُطلقات. ففي غياب المعايير اللازمة لإطلاق الأحكام على الأحداث الفريدة، تأتي الأحكام مغلوطة فيما يتعلق بالمصالح الذاتية. إذ لا تكون موثوقة إلا في مجتمع من القضاة الذين يشكلون كياناً عاماً يستخلص الهَمّ العام الذي تنطوي عليه، وتشكل منه، الروح العامة. إن المعايير الصالحة الوحيدة لمجموعة من القضاة هي أمثلة، تُسمّى سوابق تضيلاً، مفهومة ومعروفة لهم جميعاً. القديس فرانسيس St. Francis مثال على ذلك، وكذلك بونايرت Bonaparte وبلويرد Bluebeard، وربما يُصبح حكمُ أرندت على أيخمان مثلاً آخرَ مع مرور الزمن.

# كارل ماركس والتقليد الفكري السياسي الغربي

١

## سيرورة التقليد المقطوعة

طالما كان التفكير في كارل ماركس Karl Marx والكتابة عنه ينطويان على شيء من الصعوبة. فقد كان الأثر الذي تركه على الأحزاب القائمة الممثلة للعمال، الذين لم يحصلوا إلا مؤخراً على حقوق المساواة القانونية والسياسية التامة في الدول القومية، هائلاً وواسعاً. كما أن إغفال العالم الأكاديمي والثقافي له لم يدم أكثر من عقدين بعد موته، حيث تزايد تأثيره منذ ذلك الوقت وطال مجالاً واسعاً يمتد من الماركسية المتمزّمة - التي خفّت بعض الشيء في العشرينيات - وصولاً إلى العلوم الاجتماعية والتاريخية. أما في الفترة الأخيرة فكانت هناك محاولات كثيرة للتقليل من أثره هذا. لكن ذلك لم يتأت من التخلّي عن أفكار ماركس والمنهجية التي قدّمها، بل لأنها أصبحت بديهية إلى درجة تناسي منشئها الأصلي. لكن الصعوبات السائدة في التعاطي مع ماركس سابقاً كانت ذات طبيعة أكاديمية مقارنة بالصعوبات التي تواجهنا اليوم. فقد كانت، إلى درجة معينة، شبيهة بالصعوبات الناشئة من التعاطي مع نيتشه وكيركغارد Kierkegaard، إلى حدّ أقل، من ناحية شراسة الدفاع والهجوم وإساءات الفهم الهائلة التي تمخّضت عن هذه النزاعات، فلم يعد من السهل تحديده ما يفكر فيه المرء أو يتكلم عليه. وفي حالة ماركس كانت الصعوبات أكبر بكثير نتيجة تعالقاتها السياسية. فمنذ البداية ارتبطت المواقف المؤيدة والمعارضة بالسياسات الحزبية التقليدية، إلى درجة

أن كل من يؤيد ماركس صار "تقدّمياً" وكل من يعارضه "رجعياً".

ازداد الوضع سوءاً مع صعود أحد الأحزاب الماركسية وتحوّل الماركسية (أو هكذا بدا الأمر) إلى الإيديولوجيا المهيمنة التي تتميز بها إحدى القوى العظمى. فقد بدا الآن أن ماركس لم يعد مرتبطاً بالأحزاب بل بصراع القوى السياسية القائمة، ولم يعد متعلقاً بالمسائل الداخلية بل امتدّ إلى القضايا السياسية العالمية. ومع جرّ شخصية ماركس أكثر من ذي قبل إلى الساحة السياسية، تنامي تأثيره على المثقفين الحديثين الذين استمدّوا اهتمامهم الكبير هذا من التأثير الذي تركه مفكّر، لا رجل دولة أو سياسي، للمرة الأولى على سياسات دولة كبيرة، مما ألقى بظلال الفكر على عالم النشاط السياسي برّمته. فيما أن فكرة ماركس عن الحكم الصحيحة، التي رسم خطوطها الأولية في تصوّره عن دكتاتورية البروليتاريا ثم عزّزها بفكرة المجتمع الخالي من الدولة والطبقات، قد أصبحت الهدف الرسمي لأحد البلدان وبعض الحركات السياسية في أنحاء العالم كافة، فقد صار جلياً أن حلم أفلاطون في إخضاع العمل السياسي لمبادئ الفكر الفلسفي قد أصبح حقيقة واقعة. إذ حقّق ماركس، بعد رحيله، ما عجز أفلاطون عن تحقيقه في بلاط دايونيسيوس في صقلية. وهكذا اكتسبت الماركسية هذا التأثير الذي تتمتع به اليوم من هذا العامل المزدوج المتمثل في التأثير والتمثيل، أولاً عبر الأحزاب السياسية للطبقة العاملة وثانياً عبر إعجاب المثقفين، ليس بروسيا السوفييتية بحد ذاتها بل بحقيقة أن البلشفية ماركسية، أو أنها تتظاهر بذلك. بهذا المعنى أخفت الماركسية تعاليم ماركس الحقيقية وتشويهاها بقدر ما عملت على نشرها وتعزيزها. فإن أردنا أن نتعرف على ماركس وفكره وموقعه في تقليد الفكر السياسي، فإن الماركسية تبدو حجر عثرة أكثر مما هي الحال بالنسبة إلى الهيغلية أو أي مدرسة فكرية متأسسة على كتابات مؤلف واحد. فمن خلال الماركسية تلقى ماركس المديح أو اللوم على أشياء كثيرة كان بريئاً منها. فعلى سبيل المثال، لقي ماركس التقدير الكبير أو النقد اللاذع على مدى عقود طويلة بصفته "مخترع الصراع الطبقي" على الرغم من أنه لم يكن مخترعه (فالحقائق لا تُخترع) ولا مُكتشفه حتى. وفي الفترة

١ تشير أرندت إلى أسفار أفلاطون الأسطورية إلى سيراكيوز كما تم توصيفها في الرسلتين السابعة والثامنة. (محرّر الطبعة الإنكليزية)

الأخيرة، وفي محاولة منهم للنأي بأنفسهم عن اسم ماركس (وليس عن التأثير به)، انكبّ آخرون على التمهيص في تأثيرات أسلافه المعلنين عليه إلى درجة اكتسب معها هذا البحث (في مجال الصراع الطبقي، على سبيل المثال) شيئاً من الهزل والعبثية عندما نتذكر أن هؤلاء لم يكونوا في حاجة إلى التمهيص في كتابات علماء اقتصاد القرن التاسع عشر أو الثامن عشر أو الفلاسفة السياسيين في القرن السابع عشر لاكتشاف ما هو موجود سلفاً عند أرسطو. فقد عرّف أرسطو ماهية الحكم الديمقراطي بصفتها حكم الفقراء وطبيعة الحكم الأوليغاركية بوصفها حكومة الأثرياء وأكد ذلك إلى درجة استبعاده لمضامين المصطلحات التقليدية المتعلقة بحكم الأكثرية وحكم الأقلية. إذ أصّر على تسمية حكم الفقراء بالديموقراطية وحكم الأثرياء بالأوليغاركية حتى في حالة تفوق الأثرياء على الفقراء من ناحية العدد.<sup>١</sup> وبالتالي، فإن بناء نوعين متباينين من الحكم على مفهوم الصراع الطبقي جاء بمثابة أكبر تعزيز لهذا المفهوم. كما لا يمكننا أن نعزو إلى ماركس فكرة الارتقاء بهذه الحقيقة السياسية والاقتصادية إلى عالم التاريخ، لأن ذلك كان قد حصل سلفاً منذ لقاء هيغل بنابليون بونابرت الذي رأى فيه "روح العالم فوق صهوة جواد".

لكن التحدي الذي يواجهنا به ماركس اليوم أكثر جدية من هذه الجدالات الأكاديمية حول التأثيرات والأولويات. فحقيقة أن أحد أشكال الهيمنة الشمولية يستخدم الماركسية - فضلاً عن نشوئه منها - تشكل التهمة الأقوى التي توجهت إلى ماركس. ولا يمكن التغاضي عن هذه التهمة الموجهة إلى ماركس بالسهولة التي يمكن فيها التعامي عن التهم الموجهة إلى نيتشه أو هيغل أو لوثر Luther أو أفلاطون الذين تلقوا تهماً - مع مفكرين آخرين آخرين غيرهم - بصفتهم أسلاف النازية. وعلى الرغم من تجاهلها اليوم، فإن حقيقة نشوء النسخة النازية من الشمولية على مسارات شبيهة بالشمولية السوفييتية واتكائها - مع ذلك - على إيديولوجية مختلفة تماماً تشير على الأقل إلى براءة ماركس من الأوجه الشمولية التي تميز الهيمنة البلشفية. أضف إلى ذلك سهولة الكشف عن التأويلات التي تعرّضت لها تعاليمه، عبر الماركسية واللينينية معاً، وتحويل ستالين للماركسية واللينينية إلى إيديولوجيا شمولية. لكن الحقيقة تبقى

أن هناك ارتباطاً مباشراً بين ماركس والبلشفية والحركات الشمولية الماركسية في البلدان غير الشمولية أقوى من أي ارتباط قائم بين النازية وأيّ من أسلافها المزعومين. ساد في السنوات القليلة الأخيرة افتراضٌ يزعم وجودَ خطِّ متواصل يربط بين ماركس ولينين وستالين وينطوي على اتهام ماركس بوصفه أبّ الهيمنة الشمولية. لكن القليلين ممن يؤمنون بهذه الفكرة يدركون جيداً أن اتهام ماركس بالشمولية يرتقي إلى اتهام التقليد الغربي نفسه بالمسؤولية عن وحشية هذا النوع الجديد من الحكم. فمن ينل من ماركس ينل بالضرورة من تقليد الفكر الغربي؛ ولذلك فإن المحافظة التي يتصف بها نقاد ماركس الجدد تنطوي على نوعٍ من المغالطة التي تميّز التعصّب الثوري للماركسيين العاديين. ولذلك فقد حاول نقاد ماركس القلائل الذين يفهمون جذور فكر ماركس استنباطَ ميلٍ خاص في هذا التقليد يتمثل في هرطقة غربية يُطلق عليها اليوم أحياناً اسم ”الغوصية“ في محاولة لإحياء إحدى أقدم هرطقات المسيحية الكاثوليكية. لكن هذه المحاولة بتقليص النزعة التدميرية الكامنة في الشمولية من خلال التأويل القائل بنشوتها المباشر من ميل كهذا في التقليد الغربي محكومٌ بالفشل. إذ لا يمكن تقليص فكر ماركس إلى ”الحلوليّة“ وكأن بمقدورنا تصحيح كل شيء إن تركنا اليوتوبيا للعالم الآخر وعزفنا عن افتراض إمكانية قياس كل شيء على هذه الأرض وتقويمه بواسطة معاييرٍ أرضية. فجذور ماركس ضاربة في التقليد أكثر مما كان يدرك. وأعتقد أن بمقدورنا البرهنة على أن الخط الذي يمتدّ من أرسطو إلى ماركس يتكشف عن قطيعاتٍ حاسمة أقلّ من تلك التي يتميّز بها الخط الواصل بين ماركس وستالين. ولذلك فإن الجانب الجدّي لهذا الوضع لا يكمن في سهولة الافتراء على ماركس أو تشويه تعاليمه ومشاكله على حدّ سواء. والمهمة الثانية سيئة بما يكفي بالطبع بما أن ماركس - كما سنرى - كان أول من استشفّ مشاكل معيّنة ناشئة عن الثورة الصناعية يعني تشويهاً فقداناً مصدرٍ هامّ، كما ساعد، ربما، في التعاطي مع المشاكل الحقيقية التي لا تزال تواجهنا بقوة اليوم. لكن الشيء الأكثر جدية من هذا كله هو حقيقة أن ماركس - الغريب عن المصادر الحقيقية، وليست المتخيّلة، لا يديولوجيا العرقية النازية - ينتمي بوضوح إلى تقليد الفكر السياسي الغربي. فمن المؤكد أن الماركسية بصفتها يديولوجيا هي الحلقة الوحيدة التي تربط شكل الحكم الشمولي بالتقليد

بشكل مباشر، وإلا فإن أي محاولة لاستنباط الشمولية مباشرة من أي بنية فكرية غربية سوف تفتقد إلى أي نوع من المعقولية.

وهكذا فإن أي دراسة جدية لماركس نفسه، على نقيض الرفض المتعجل لاسمه والتأثر اللاواعي بتداعيات تعاليمه، تنطوي على الخطر من ناحيتين اثنتين: لأنها ستخضع للمساءلة بعض الميول في العلوم الاجتماعية التي تنتمي إلى الماركسية في كل شيء، باستثناء اسمها وذلك العمق الذي يميّز فكر ماركس، كما أنها ستفحص بالضرورة المسائل والإشكاليات الحقيقية التي يتميز بها تقليدنا وتعاطى معها ماركس. وبكلمات أخرى، فإن دراسة ماركس لا يمكن أن تكون سوى استنطاق للفكر التقليدي من ناحية علاقته بالعالم الحديث الذي يمكن تقصّي وجوده إلى الثورة الصناعية، من جهة، وإلى الثورات السياسية في القرن الثامن عشر، من جهة ثانية. فقد قدّم العصر الحديث للإنسان الحديث مشكلتين رئيسيتين مستقلّتين عن الأحداث السياسية كافة بالمعنى الضيق للكلمة: مشكلة "العمل" ومشكلة "التاريخ". لكن أهمية فكر ماركس لا تكمن في نظرياته الاقتصادية ولا في مضمونه الثوري بل في تمسّكه المتمتّع بهذين الإشكاليين الرئيسيين. يمكن للمرء القول إن خيط تقليدنا قد انقطع، بمعنى أن أصنافنا السياسية التقليدية لم تتطرق إلى وضع كهذا، عندما تم توسيع مفهوم المساواة السياسية ليطال الطبقات العاملة. فمجرد فهم ماركس لهذه الحقيقة وشعوره أن تحرير الطبقة العاملة أمرٌ مشروطٌ بقيام عالم متغير بشكل جذري يميّز فكره عن الاشتراكية الطوباوية التي لا تمثل مشكلتها الرئيسة (كما اعتقد ماركس نفسه) في كونها غير علمية بل في اعتقادها أن الطبقة العاملة مجموعة محرومة وأن النضال المكرّس لتحريرها هو نضالٌ لتحقيق العدالة الاجتماعية. كما أن تحوّل الفناعات القديمة للنزعة الخيرية المسيحية إلى عواطف جيّاشة ترنو إلى العدالة الاجتماعية شيء مفهومٌ في وقتٍ توفرت فيه الوسائل اللازمة لإنهاء أشكالٍ معينة من البؤس. لكن مثل هذه العواطف كانت ولا تزال "بالية" من ناحية قابليتها للتطبيق على أي مجموعة اجتماعية وصلاحياتها المحصورة بالأفراد فقط. ما فهمه ماركس هو أن العمل نفسه قد تعرّض لتغيّر حاسم في العالم الحديث، أي أنه لم يصبح فقط مصدر الثروة بأنواعها كافة، وبالتالي أصل القيم الاجتماعية كلها، بل إن الناس جميعهم بغض النظر عن أصولهم الطبقية سيصبحون عمالاً آجلاً

أم عاجلاً وأن المجتمع سوف ينظر إلى أولئك العاجزين عن التأقلم مع صيرورة العمل هذه ويحكم عليهم بصفتهم مجرد طفيليات. وبكلمات أخرى، بينما كان الآخرون معينين بحقوق الطبقة العاملة المختلفة كان ماركس قد استشرّف مسبقاً الزمن الذي سيعمل فيه الوعي المتأتمّي من طبيعة هذه الطبقة - وليس الطبقة بحد ذاتها - ومن أهميتها للمجتمع ككل على حرمان أي أحدٍ من الحقوق، بما فيها حق الحياة، إن لم يكن عاملاً. وبالطبع لم تخلص هذه العملية إلى إلغاء المهن الأخرى بل إلى إعادة تأويل الأنشطة الإنسانية كلها بصفتها نوعاً من العمل.

من وجهة نظر تاريخ الأفكار، يمكن للمرء القول أيضاً إن خيط التقليد قد انقطع في اللحظة التي دخل فيها التاريخ إلى الفكر الإنساني بصفته مطلقاً. لكن هذا لم يحدث مع مجيء ماركس، وإنما من خلال هيغل الذي تدور فلسفته كلها حول التاريخ وتتميز بإذابة الفكر الفلسفي السابق والنزعات الفكرية الأخرى في بوتقة التاريخ. فبعد أن أرخَنَ هيغل حتى المنطق وبعد أن أرخَنَ داروين Darwin - من خلال فكرة التطور - حتى الطبيعة، لم يبقَ شيءٌ خارج الأصناف التاريخية. وقد تمثلت النتيجة التي استخلصها ماركس من هذا الوضع الروحي في محاولته استئصال التاريخ بشكل كامل. فبالنسبة إلى هيغل، ومن منطلق التفكير التاريخي، لا يمكن لمعنى الحكاية أن يتكشف إلا مع نهايتها. إذ أصبحت النهاية والحقيقة متماثلتين؛ فالحقيقة تظهر عندما تبلغ الأشياء خواتمها، أي أنه ليس بوسعنا معرفة الحقيقة إلا مع اقتراب النهاية. وبكلمات أخرى، فإننا ندفع ثمن الحقيقة ذلك الدافع الحي الذي يصبغ حقبة بأكملها، ولكن ليس حيواتنا بالضرورة. إن النسخَ الحديثة المتشعبة لهذا التضارب القائم بين الحياة والروح، خاصّةً في الصيغة النيتشويّة، تنشأ من أرخنة أصنافنا الروحية كلّها، أي من ذلك التضاد القائم بين الحياة والحقيقة.

ما يقوله هيغل عن الفلسفة بشكل عام، أن "بومة منيرفا لا تنشر جناحها إلا مع حلول الغسق"،<sup>١</sup> لا ينطبق إلا على فلسفة متعلقة بالتاريخ، أي أنها تنطبق على التاريخ

١ تظهر هذه الصورة الشهيرة في الجملة التالية من تقديم هيغل لكتابه *Philosophy of Right*: "عندما تظلي الفلسفة رمادياً بالرمادي، عندها تكسب حياة عتيقة. وعندما تُضفي الفلسفة الرمادي على رماديتها لا يمكن تجديدها وتبقى قابلة للإدراك فقط. بومة منيرفا لا تنشر جناحها إلا مع حلول الغسق". (المحرر)



وتتطابق مع رؤية المؤرّخين. وقد استند هيغل في رؤيته هذه إلى اعتقاده أن الفلسفة قد بدأت في اليونان مع أفلاطون وأرسطو اللذين كانا يكتبان في مرحلة أفول الدولة المدنية ومجد التاريخ اليوناني. أما اليوم فنذكر أن أفلاطون وأرسطو قد جاءا كتتويج وليس كبداية للفكر الفلسفي اليوناني الذي كان قد انطلق مع بلوغ اليونان ذروتها تقريباً. لكن الحقيقة الثابتة هي أن أفلاطون وأرسطو شكلا بداية التقليد الفلسفي الغربي وأن هذه البداية، على النقيض من بداية الفكر الفلسفي اليوناني، حدثت عندما كانت الحياة السياسية اليونانية تقارب نهايتها بالفعل. ثم نشأت المشكلة المتعلقة بإمكانية تفادي الإنسان للسياسة إن كان سيعيش في المدينة، وسرعان ما تحولت هذه المشكلة - فيما يشبه عصرنا الحالي بشكل غريب - لتطرح السؤال عن إمكانية العيش دون الانتماء إلى دولة في مجتمع تغيب عنه الدولة، أو ما نسميه اليوم "تلاشي الدولة".

يمكننا القول إن مشكلة العمل تشير إلى الجانب السياسي، بينما تدلّ مشكلة التاريخ على الجانب الروحي، للإشكاليات التي نشأت في نهاية القرن الثامن عشر ثم تجسّدت بشكل كامل في منتصف القرن التاسع عشر. فما دنا نعيش مع هذه الإشكاليات وفيها، بعد أن صارت أكثر حدّة وندرة في التشكيل النظري، فإننا نبقي معاصري ماركس. ويؤكد هذا الأثر الكبير الذي لا يزال ماركس يتركه في مختلف أرجاء العالم. لكن هذا يبقى صحيحاً فقط في حال لم نتطرق إلى بعض أحداث القرن العشرين، أي إلى تلك الأحداث التي قادت في النهاية إلى شكل الحكم الجديد كلياً الذي نعرفه باسم الهيمنة الشمولية. فقد انقطع خيط تقليدنا، بمعنى التاريخ المستمر، فقط مع نشوء المؤسسات والسياسات الشمولية التي لم تعد قابلة للإدراك من خلال أصناف الفكر التقليدي. إذ إن هذه المؤسسات والسياسات غير المسبوقة قد جلبت معها جرائم لا يمكن الحكم عليه بواسطة المعايير الأخلاقية التقليدية وعقوبات نابعة من إطار قانوني قائم لحضارة كان أساسها القضائي فيما مضى وصية "لا تقتل".

يبدو التمييز بين ما يمكن وما لا يمكن إدراكه من منظار التقليد أكاديمياً بعض الشيء. من بين الانعكاسات البارزة لأزمة القرن الحالي - التي تشكل إحدى الدلالات الهامة على أنها لا تنطوي على شيء سوى انقطاع في التقليد - المحاولات الكثيرة التي يقوم بها الباحثون لتأريخ أصل الأزمة. وبالوضوح نفسه تقريباً، تراءى ذلك الأصل

في بعض اللحظات التاريخية ممتداً بين القرن الرابع عشر قبل الميلاد والقرن التاسع عشر بعده. وعلى النقيض من نظريات كهذه، فإنني سأنظر إلى نشوء الشمولية بصفتها نوعاً جديداً من الحكم وحدثاً يمسّ حيواتنا جميعاً، من الناحية السياسية على الأقل، ولا يقتصر على المنظومات الفكرية لمجموعة قليلة من الأفراد أو على مصائر شرائح اجتماعية أو قومية معينة. فهذا الحدث وحده، والتغييرات الملازمة التي ولدها في الظروف السياسية والعلاقات الموجودة، هو الذي جعل "الانقطاعات" المختلفة التي نجمت عنه عصيةً على الإصلاح. فقد عملت الشمولية، بصفتها حدثاً، على ترسيخ الانقطاع في التقليد كحقيقة ناجزة، وبصفتها حدثاً أيضاً لم يكن بمقدور شخص واحد أن يتوقعها أو يتنبأ بها أو "يسببها". لا تزال عاجزين عن استنتاج ما حدث بالضبط من "الأسباب" الروحية والمادية السابقة، إلى درجة أن هذه العوامل كلها لا تبدو أسباباً إلا من خلال ذلك الحدث الذي يلقي الضوء على ذاته وماضيه معاً.

بهذا المعنى، إذًا، لم نعد معاصري ماركس. ومن هذه الزاوية يكتسب ماركس أهمية جديدة بالنسبة إلينا. فهو رجل الماضي العظيم الذي لم يكن معنياً فقط بالمشكلات التي لا تزال تلازمنا، بل أيضاً ذلك المفكر الذي لا تزال أفكاره قابلة للاستخدام والاستغلال من قبل أحد أشكال الشمولية. وهكذا فإن ماركس يقدم لنا حلقة موثوقة تربطنا بالتقليد لأنه كان متجذراً فيه (حتى عندما اعتقد أنه يثور عليه، أو يقلبه رأساً على عقب، أو ينتقل من أولوية التحليل النظري-التأويلي إلى الفعل التاريخي-السياسي) بطريقة عصية علينا الآن. فبالنسبة إلينا أصبحت الشمولية الحدث المركزي الذي يميز زمننا، وبالتالي تلك القطيعة الناجزة في التقليد. ولأن ماركس التفت إلى بعض الحقائق الأولية الجديدة التي لم يقدم لها التقليد إطاراً صنيفياً، فإن نجاحه أو فشله يمكننا من الحكم على نجاح التقليد أو فشله فيما يتعلق بهذه الحقائق حتى قبل أن تنهار معايير الأخلاقية والقانونية والنظرية والعملية وتهاوى مؤسساته السياسية وأشكاله التنظيمية بشكل فظيع. إن حضور ماركس في عالمنا الحالي أكبر دليل على عظمته. كما أن ارتباطه بالشمولية (على الرغم من أنه لم يكن "المسبب" لها) مؤشراً على أهميته الفكرية، مع أنه يشكل في الوقت نفسه مقياساً لفشله النهائي. فقد عاش ماركس في عالم متغير وكانت عظمته تكمن في تلك الدقة التي قبض بها على مركز هذا التغيير.

إننا نعيش في عالم يتميز بالتغيير، عالم صار فيه التغييرُ نفسه حقيقة قائمة إلى درجة تتنا معها مهتدين بنسيان ما تغيّر بشكل كامل.

نشأ التهديدُ الكبير الأول للتقليد مع تحليل هيغل للعالم بصفته عرضة للتغيير في سياق الحركة التاريخية. وقد كان تحدّي ماركس للتقليد - "الفلاسفة أوّلوا العالم... لكن الأهم من ذلك هو تغييره"<sup>١</sup> - أحدّ الدعايات التي يمكن استقاؤها من منظومة هيغل. فبالنسبة إلينا يبدو ماركس كأنه يقول: إن العالم الذي قام فلاسفة الماضي بتأويله، والذي فهمه آخرهم بصفته تاريخاً متواصلاً ذاتيّ التطوّر، يتغيّر بشكل راديكالي في حقيقة الأمر. لذلك دعونا نحاول القبض على هذه السيرورة ونغيّر العالم بطريقة تنسجم مع تقليدنا. وطالما فهم ماركس "التقليد" بمعنى التقليد الفلسفي الذي ستصبح وريثه الطبقة الناجية الوحيدة التي تمثل الإنسانية بمجملها. وقد قصد ماركس نفسه أن حركة التاريخ الجامحة سوف تتوقف يوماً إلى غير رجعة عندما يعصف بالعالم ذلك التغيير الحاسم والأخير. وعادة ما يتمّ تجاهل هذا الجانب من تعاليم ماركس بصفته العنصر الطوباويّ فيها: النهاية المنتظرة لمجتمع لا طبقيّ أنّ يتوقف التاريخ مع توقف محرّكه المتمثل في الصراع الطبقي. لكن هذا يدلّل بطريقة ما على أن ماركس كان مرتبطاً بالتقليد أكثر من هيغل. وبالتالي فإن العنصر الثوري في تعاليم ماركس متضمّن بشكل سطحي فقط في تصوّره لنهاية تفضي إليها ثورة فعلية تتصادى ثمرتها - تبعاً له - مع الحياة المثالية المرتبطة بالدولة-المدينة اليونانية. أما الجانب المناقض للتقليد وغير المسبوق في فكره فيتمثل في تمجيده للعمل وإعادة تأويله للطبقة - الطبقة العاملة - التي طالما ازدرتها الفلسفة منذ نشأتها. فقد نظرت الفلسفة إلى العمل الذي يشكل النشاط الإنساني لهذه الطبقة بصفته شيئاً هامشياً لا يرتقي إلى مستوى التأويل والفهم. ولكي نقدّر الأهمية السياسية لتحرير العمل وتعريف ماركس للعمل بصفته النشاط الإنساني الأساسي، من المفيد أن نأتي في بداية هذه التأمّلات على الفرق بين العمل والشغل الذي يشكل - على الرغم من تهميشه النسبيّ - العامل الحاسم في التقليد كله والذي صار مشوّشاً في الآونة الأخيرة نتيجة تعاليم ماركس.

إن ماركس هو المفكر الوحيد في القرن التاسع عشر الذي تعاطى بجدية مع حدّته

المركزي المتمثل في تحرير الطبقة العاملة من منطلقٍ فلسفي. ولا يزال تأثير ماركس الكبير اليوم متمحوراً حول هذه الحقيقة التي تبين إلى حدّ كبير أهمية فكره بالنسبة إلى أغراض الهيمنة الشاملة. فربما عمل الاتحاد السوفياتي، الذي زعم منذ لحظة تأسيسه أنه جمهورية العمال والفلاحين، على حرمان عمّاله من الحقوق التي يتمتعون بها في العالم الحرّ. ومع ذلك فإن إيديولوجيته متمحورة حول العمال وبقي العمل، من بين جميع الأنشطة الإنسانية الأخرى، يمثل "القيمة" العليا بالنسبة إليها. وبهذا المعنى فهي تمثل النسخة الأكثر راديكالية لمجتمعنا الذي يتحوّل أكثر فأكثر إلى مجتمع من العمال. ومن جهة أخرى، غالباً ما تتم الإشارة المبرّرة إلى وسائل الهيمنة في الاتحاد السوفياتي، التي تجسدت بشكل غير مسبوق في التاريخ السياسي والغريبة على الفكر السياسي، بصفتها وسائل تنتمي إلى مجتمع العبيد. وعلى الرغم من أن هذا المصطلح مجحفٌ بحق طبيعة الهيمنة الشاملة اللانفعيّة، إلا أنه يشير إلى الطبيعة الشمولية لعملية الإخضاع نفسها. ومن الجليّ أن عملية الإخضاع هذه تزداد سوءاً مع غياب الدافع التّفعي الذي كان يشكل الضمانَ الرئيس لحياة العبد. لكن العبودية، في المجتمع الغربي على الأقل، لم تكن أبداً شكلاً من أشكال الحكم، وبالتالي لم يجد طريقها إلى الفضاء السياسي. فقد اقتصرّت المشاركة السياسية في ظلّ أنظمة الحكم العادية وغير الاستبدادية على أولئك الذين يقعون خارج دائرة العبيد. ولكن حتى في ظل الاستبداد بقيّ فضاء الحياة الخاصة كما هو عليه، مما يعني بقاء نوعٍ من الحرية لا يمكن للعبيد التمتع به.

لكن اهتمام ماركس، الذي ترك أثراً هائلاً في الفكر السياسي، بالسياسة بهذا المعنى يبقى مثاراً للشك. فالحقيقة هي أن تأويله للعمل - أو بالأحرى تمجيده له - في سياق تقصّي سيرورة الأحداث فقط، قد قلبَ القيم السياسية التقليدية رأساً على عقب. إذ لم يتمثل العاملُ الحاسم في التحرير السياسي للطبقة العاملة والمناداة بالمساواة الكاملة التي شملت العمالَ اليدويين للمرة الأولى في التاريخ، وإنما في النتيجة المتأتية من ذلك، التي تنطوي على أن العملَ كنشاطٍ إنساني لم يعد من الآن فصاعداً محصوراً بفضاء الحياة الخاصة بل صار حقيقة سياسية عامة وأساسية. ولا أشير بهذا إلى فضاء الحياة الاقتصادي، إذ طالما كان هذا الفضاءُ كله شأنًا عامًا، لكن هذا الفضاء ليس

سوى جزءٍ صغيرٍ من فضاء العمل.

العملُ سابقٌ على أي اقتصاد بالضرورة، أي أن المحاولة المنظمة لأشخاص يعيشون معاً ويعملون على تأمين متطلبات الحياة ورفاياتها تبدأ بالعمل وتستدعي العمل حتى مع تطوّر اقتصادها إلى أعلى الدرجات. بصفته النشاط الأولي الضروري للمحافظة على الحياة، طالما برز العملُ كنوعٍ من اللعنة التي تحيل الحياة إلى مهمة صعبة وتعمل على تعقيدها وتمييزها - بالتالي - عن حياة آلهة الأولمب.<sup>١</sup> لكن القول إن الحياة ليست سهلة ليس سوى طريقة أخرى للقول إنها خاضعة للضرورة بطبيعتها الأولية وإنها لا يمكن أن تتحرّر من العنصر القسري الذي يميّز دوافعنا الجسدية الملحة في المقام الأول. وقد تم تصنيف الأشخاص الذين لا يعملون شيئاً سوى الاهتمام بهذه الدوافع القسرية الأولية كأشخاص يفقدون إلى الحرية بالتعريف، أي أنهم غيرُ جاهزين للقيام بوظائف المواطنين الأحرار. وبالتالي فإن الأشخاص الذين ينجزون هذه المهمة بهدف تحرير الآخرين من القيام بأعباء الحياة الضرورية اكتسبوا صفة العبيد.

في كل حضارة يشكل العمل النشاط الذي يمكن المجال العام من تأمين ما نقوم باستهلاكه. فالعمل بصفته عملية الاستقلاب مع الطبيعة ليس إنتاجياً فقط بل هو استهلاكيّ أيضاً، وسوف يحافظ على ضرورته هذه حتى لو لم يرتبط بالإنتاجية أو تقديم أي إضافة إلى الفضاء العام. فنتيجة ارتباط أنشطة العمل كلها بحاجات أجسادنا البيولوجية تم اعتبارها جزءاً من وظائف الحياة البشرية الدنيا شبه الحيوانية ثم تصنيفها - بالتالي - بصفتها مسألة خاصة. وقد بدأت الحياة السياسية العامة من حيث انتهى هذا العالم الخاص، أو بكلمات أخرى كلما تم تجاوز تلك الحاجات إلى الفضاء العام، أي إلى ذلك العالم القائم بين البشر والمتعالى على الاستقلاب مع الطبيعة بالنسبة إلى

١ في مدخل بتاريخ يوليو ١٩٥٣، كتبت أرندت في *Denktagebuch* (Schocken Books): "نوّه بيركهارت Burkhardt إلى أن آلهة اليونان لم يكونوا في حاجة إلى الخدم؛ البشر فقط يحتاجون إلى الخدم، فالآلهة منحررون من الاحتياجات الأرضية كلها، على الرغم من خضوعها للقدر. هل ترتبط هذه الحرية بالخلود؟ وفي كل حال، تتميز آلهة اليونان بحياتها 'السهلة'، كما أن وجودها خالٍ من الألم". يتكرر هذا النمط الفكري بشكلٍ ملتبسٍ في واحدة من العبارتين الافتتاحيتين اللتين اختارتهما أرندت في سنة ١٩٧٥ لكتابها *Judging* الذي ماتت قبل أن تكتبه. في آخر الجزء الثاني من *Faust*، كتب غوته Goethe أنه لو بمقدور المرء رفض السحر بأنواعه كافة والوقوف أمام الطبيعة بصفته كائناً بشرياً فقط، عندها يصير لألمه وتعبه وشقائه معنى. (المحرر)

كل فردٍ من أفرادِه. فقد بدأت السياسة بالمعنى الأصلي للكلمة اليونانية بالتحرّر من العمل وبقيت على هذا النحو، على الرغم من تنوّعاتها العديدة، قرابة ثلاثة آلاف عام، وقد حصل ذلك - كما نعرف - عبر تأسيس العبودية. ولذلك فإن العبودية لم تكن جزءاً من الحياة السياسية اليونانية بل كانت شرطاً من شروط النشاط السياسي، أي جزءاً من تلك الأنشطة التي تشكل - بالنسبة إلى اليونانيين - حياة المواطن. وبهذا المعنى فقد تأسست الحياة السياسية على الهيمنة على العبيد دون تقسيمها بين الحاكم والمحكوم. فبالنسبة إلى اليونانيين الأوائل كانت الهيمنة على العبيد شرطاً للمواطنة السابق على الممارسة السياسية. وقد طرأ تغييرٌ حاسمٌ على شكل السياسة الأصلي هذا في فترة انحطاط الدولة المدنية اليونانية الذي ترافق مع بلوغ الفلسفة اليونانية ذروتها وسطوتها منذ ذلك اليوم وحتى وقتنا هذا. لكن ازدياد الفلاسفة تركّز على طبيعة النشاط السياسي نفسه دون الأساس الذي بُني عليه. و عوضاً عن النشاط السياسي، الناتج عن التحرّر من ضرورات الحياة البيولوجية، ظهر مثال النشاط الفلسفي. ومنذ ذلك الوقت اجتاحت التمييز بين الحاكم والمحكوم عالم السياسة بشكل مباشر. وبالتالي فقد أصبحت الهيمنة على ضرورات الحياة شرطاً مسبقاً للفلسفة وليس للسياسة، أي أن الهيمنة على الأشياء المادية اللازمة لحياة فلسفية أكثر رقياً قد حلّت محلّ النشاط السياسي. وفي كلتا الحالتين تمت التضحية بالتجربة المبكرة المتمثلة في النشاط المميّز لحياة المواطن لصالح التقليد. لم يكن بالإمكان تحرير العمل، بصفته تمجيداً للنشاط العملي وتجسيدها لمتن الطبقة العاملة بالمساواة السياسية، لولا تلاشي المعنى الأصلي للسياسة الذي يبدو فيه العالم السياسي المتمركز حول العمل نوعاً من التناقض المفاهيمي.

عندما مَوْضَع ماركس العمل بصفته النشاط الإنساني الأهمّ كان يقول، من منظور التقليد، إن ما يشكل إنسانية الإنسان هو الإكراه وليس الحرية. فعندما أضاف أن ليس بمقدور أحدٍ يهيمن على الآخرين أن يتمتع بالحرية، كان يكرر - ومن منظور التقليد أيضاً - ما قاله هيغل بلغة أضعف، في ديالكتيك السيد-العبد الشهير، من قبله: أي لا يمكن للمستعبدين بدافع الضرورة أو للمستعبدين بدافع الضرورة إلى الهيمنة أن يتمتعوا بالحرية. وفي هذا لم يبدُ ماركس كأنه يناقض نفسه فقط، من ناحية وعده

للجميع بالحرية في اللحظة التي حرّم الجميع منها، بل كأنه يعكس معنى الحرية في تأسسها على التحرّر من ذلك الإكراه الأصلي والطبيعي الذي نعاني منه في ظلّ الشرط الإنساني.

اكتسبت المطالبة بحق المساواة للعمال وتمجيد النشاط المتجسد في العمل أهمية كبيرة وثورية نتيجة ارتباط الموقف الغربي من العمل بموقفه من الحياة بمعناها البيولوجي الصرف. وقد تم التأكيد على هذا المعنى بشكل أكبر من قبل في تعريف ماركس للعمل بصفته استقلال الإنسان مع الطبيعة. لم يكن العمال فقط أولئك المحكومين من قبل الأحرار الباحثين عن التحرر من العبودية لضرورات الحياة الصرفة، بل كانوا أيضاً - من الناحية النفسية - أولئك المتهمين بالرؤية الفلسفية للحياة، أي بحبّ الحياة من أجل الحياة فقط. وفي الحقيقة كانت هذه الرؤية الفلسفية هي التي ميّزت بين العبيد والأحرار. ففي العصور القديمة وجدّ الإنسان الحرّ مثله البطولي في أخيل Achilles الذي استبدل حياته القصيرة بالمجد الأبدي. وبعد القرن الرابع قبل الميلاد أصبح الرجل الحرّ ذلك الفيلسوف الذي كرس حياته للأفكار النظرية المتمثلة في "تأمل" الحقائق الأبدية أو، في القرون الوسطى، لإنقاذ روحه الأبدية. ففي العالم السياسي الذي عمل الأحرار على تأسيسه لم يكن هناك مكان للعمل. وفي هذه الحالات كلها - حتى في تلك الحالات التي شهدت تقليصاً كبيراً لقيمة العمل السياسي - تم النظر إلى العمل بصفته نشاطاً مجرداً من الكرامة بحدّ ذاته.

مكتبة  
t.me/soramnqraa

٢

## التحدّي الحديث للتقليد

في الطرف الآخر من هذا الموقع، كما يجب أن يظهر من النظرة الأولى، وعلى النقيض الأقصى منه، تنتصب مقولات ثلاث تشكل الأعمدة التي تأسست عليها نظرية ماركس وفلسفته: أولاً، "العمل هو الذي يخلق الإنسان"، ثانياً، "العنف هو قابلة التاريخ" (بما أن التاريخ يعني لماركس الأفعال السياسية الماضية، فإن هذا يعني أن العنف يجعل من

الأفعال شيئاً مؤثراً وفعالاً)، 'ثالثاً، بما يبدو متناقضاً مع المقولتين السابقتين، "لا يمكن لمن يستعبد الآخرين أن يكون حراً". تعتبر كلٌّ من هذه المقولات، بشكل أساسي، عن أحد الأحداث الحاسمة التي بدأت بها حقبتنا الحالية. فهناك أولاً، نتيجة للثورة الصناعية، التحرير السياسي التام للطبقة العاملة بغض النظر عن الملكية والمؤهلات المهاريّة. لم يسبق قط أن سعى أيُّ نظام سياسي إلى احتواء جميع من يعيشون فيه. وإن أردنا ترجمة هذا الحدث إلى لغة القرنين السابع عشر والثامن عشر يمكننا القول إن الإنسان - حتى في حالته الطبيعية التي لا يتميز فيها بشيء سوى قدرته على الأداء أو العمل - تمتّع بالقبول بصفته مواطناً كاملاً.

صحيح أن هذا المبدأ الشامل قد لاقى تأكيداً كبيراً في الدول القومية الأوروبية حيث تم الاعتراف بأولئك المولودين على أرض الأمة أو المنحدرين من مواطنيها بصفتهم مواطنين. ولكن لم تكن لهذا التأكيد أيّ علاقة بالمبدأ الثوري الجديد نفسه، كما لم يكن مطبقاً، على سبيل المثال، في الولايات المتحدة التي كانت البلد الوحيد الذي لم تتعرّف فيه الثورة الصناعية من خلال تحوّل الولايات الإقطاعية إلى طبقات وحيث نجح تحرير الطبقة العاملة في تجسيد شخصيته الحقيقية. فالنظام الطبقي، الذي يبالغ في أهميته ماركس الذي لم يعرف الثورة الصناعية إلا في نسختها الأوروبية، ليس سوى بقية إقطاعية سرعان ما تلاشت تحولاتها مع اكتمال الثورة الصناعية. فقد اقترنت النتائج السياسية الناجمة عن تحرير العمل في أميركا من تحقيق العقد الاجتماعي بين البشر جميعاً الذي كان لا يزال فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر يعتقدون أنه إما حقيقة ما قبل تاريخية في بداية المجتمع المتحضر أو خيال علمي ضروري لمشروعية السلطة السياسية.

قادت الثورة الصناعية، من خلال حاجتها اللامتناهية إلى قوة العمل، إلى إعادة تأويل العمل بصفته ميزة الإنسان الأكثر أهمية. فقد انطوى تحرير العمل، بالمعنى المزدوج

١ تذكر أرندت، في أماكن أخرى من هذه المخطوطات، أن ماركس كان أول من اعتبر التاريخ السياسي "نتاج أشخاص بصفتهم حيوانات عاملة... عندئذٍ يمكننا أن نصنّع التاريخ في سياق العمل والإنتاجية، أي نصنّع التاريخ كما نصنع الأشياء... ترى نظرية ماركس في التاريخ حركتها الحاسمة في تطوير قوى الإنتاج، كما أن قوى الإنتاج مبنية في النهاية على العمل بصفته قوة". يجدر الذكر هنا أن أرندت، في أطروحاتها عن ماركس، تترجم تعبير ماركس "قوة العمل" بدلاً من التعبير الشائع "طاقة العمل". (المحرر).



تحرير الطبقة العاملة وتمجيد النشاط الكامن في العمل، على "عقد اجتماعي" جديد، أي على علاقة أساسية جديدة بين البشر مبنية على ما يعتبره التقليد نوعاً من المؤثر العام المنحط المتمثل في ملكية قوة العمل. وقد استخلص ماركس نتائج هذا التحرير عندما قال إن العمل - ذلك الاستقلاب الإنساني مع الطبيعة بالتحديد - هو السمة الرئيسة التي تميّز بين الحياة البشرية والحيوانية.

ثانياً، كانت هناك الحقيقة الهائلة للثورتين الفرنسية والأميركية. ففي هذين الحدثين لم تقتصر نتائج العنف على المجازر العشوائية التي تتكشف معانيها للأجيال اللاحقة أو تتجلى من وجهة نظر الأطراف المعنية، بل أسفرت عن بنية سياسية جديدة تماماً. وقد تم رسم هذه البنية في خطوطها العريضة، وبشيء من التفصيل في حالة الولايات المتحدة، من قبل فلاسفة ومؤدجي القرن الثامن عشر، أي على يد أولئك الذين تفتق تفكيرهم عن فكرة يتوقف تحقيقها على العنف فقط.

ثالثاً، تمثل التحدي الأكبر للثورتين الفرنسية والأميركية في فكرة المساواة، أي فكرة مجتمع خالٍ من السادة والعبيد. إن جميع الاعتراضات الحديثة وغير الحديثة - القائلة إن المساواة والحرية متناقضتان ولا يمكن تواجدهما جنباً إلى جنب، وإن الحرية تفرض الهيمنة على الآخرين، وإن الدعوة إلى مساواة الجميع ليست سوى الشرط المعروف للاستبداد أو أنها تقود إليه - تتجاهل النزعة العاطفية المتأصلة في ثورات القرن الثامن عشر وتحديها لمفاهيم الحرية السابقة كلها. فعندما قال ماركس إنه لا يمكن لأحدٍ يهيمن على الآخرين أن يتمتع بالحرية، فإنه أوجز في مقولة عظيمة واحدة ما عمل هيجل جاهداً - كما رأينا سابقاً - على برهنته من خلال ديالكتيك السيد-العبد الشهير؛ أن كلَّ سيدٍ عبدٌ لخدمته، وأنَّ كلَّ خادمٍ يصبح سيّد سيّده في نهاية المطاف.

إن التناقض الذاتي الأساسي الذي يقع فيه عمل ماركس، من كتاباته المبكرة إلى المجلد الثالث من *Capital* [رأس المال] (الذي يمكن التعبير عنه بطرق عديدة مثل حاجته إلى العنف لإلغاء العنف، وأن هدف التاريخ هو وضع نهاية للتاريخ، وأن العمل هو نشاط الإنسان الوحيد لكن تطوّر قوى الإنسان الإنتاجية سوف تقود إلى إلغاء العمل في النهاية، إلخ)، ينبثق من هذا التوكيد على الحرية. فعندما قال ماركس إن العمل

هو النشاط الإنساني الأكثر أهمية، كان يقول، من منظور التقليد، إن الضرورة هي التي تجعل الإنسان إنساناً وليس الحرية. ثم تابع هذا الخط الفكري عبر فلسفته للتاريخ التي تقول إن تطوّر الإنسان محكومٌ بقانون الحركة التاريخية وإن معنى التاريخ متضمّنٌ في هذا القانون الذي يشكل الصراع الطبقي محرّكه السياسي كما تشكل قدرة الإنسان على العمل قوّته الدافعة الطبيعية. وعندما أضاف إلى هذا، تحت تأثير الثورة الفرنسية، أن العنف هو قابِلَةٌ التاريخ فقد أنكر - من منظور التقليد - محتوى الحرية الأساسي الكامن في قدرة الإنسان على الكلام. وقد تقصّى هذا الخط الفكري إلى نتائجه النهائية في نظرية الإيديولوجيات التي تنطوي على أن جميع الأنشطة الإنسانية التي تعبّر عن نفسها في الكلمة المحكيّة، من المؤسسات القانونية والسياسية إلى الشعر والفلسفة، لم تكن سوى ذرائع لا واعيّة لأعمال العنف أو تبريرات لها. (فالإيديولوجيا، تبعاً لماركس، تعبّر عما يتظاهر به المرء خدمةً لدوره الحيوي في العالم، ولذلك فإن القوانين والديانات والفلسفات السابقة كلها تدرج تحت هذه الإيديولوجيات).

من هنا يلي - وقد كان هذا واضحاً مسبقاً في كتابات ماركس التاريخية ثم برز بشكل أكبر في المدوّنات التاريخية الماركسية كلها - أن التاريخ الذي يعني سجلّ الأفعال السياسية الماضية يكشف عن وجهه الحقيقي غير المشوّه في الحروب والثورات فقط، وأنه يجب فهمُ النشاط السياسي - إن لم يكن نوعاً من العمل العنيف المباشر - إما بصفته تحضيراً لعنفٍ مستقبلي أو نتيجةً لعنفٍ سابق. فتطور الرأسمالية هو العنف الناجم عن التراكم الأصلي بشكل أساسي، كما أن تطور الطبقة العاملة هو التحضيرُ لقيام الثورة بشكل أساسي. (عندما أضاف لينين Lenin أن القرن العشرين مرشّحٌ ليكون قرن الحروب والثورات، فقد عنى أنه سيكون القرن الذي يتقدّم فيه التاريخ كاشفاً عن وجهه الحقيقي). وهنا أيضاً قلب ماركس أحد أوجه تقليدنا رأساً على عقب. فمنذ أفلاطون بات بدهياً أنّ "من طبيعة الممارسة أن ترشّح بالكلام أكثر مما تنطوي على الحقيقة". فتبعاً لماركس، لا تنطوي الممارسة بحد ذاتها على الحقيقة أكثر من الكلام فقط بل تحديداً ذلك النوع من الممارسة الذي شكل قطعة تامة مع الكلام. إن العنف، في تميّزه عن أنواع الأفعال الإنسانية كافة، أخرس بالتعريف. أما الكلام، من الناحية الأخرى، ليس محكوماً فقط بالانطواء على الفعل أكثر من الحقيقة،

بل يتم النظر إليه الآن بصفته مجرد ثرثرة "إيديولوجية" تهدف إلى إخفاء الحقيقة في المقام الأول.

إن منظارَ ماركس للعنف لا يقلُّ هرطقةً من وجهة نظر التقليد عن منظاره للعمل، وهناك رابطٌ قوي بين الاثنين. فعبارة "العملُ خلقُ الإنسان"، المشكّلة بشكلٍ واسعٍ مقابل العقيدة التقليدية "الله خلق الإنسان"، ترتبط بالتوكيد على أن العنف يكشف عن الأشياء، والذي يتناقض مع الفكرة التقليدية القائلة إن كلمة الله وحيٌّ. لم يكن هذا الفهم اليهودي-المسيحي لكلمة الله متعارضاً قطّ مع المفهوم اليوناني "لوغوس"، وقد مكّن الكلام البشري، في تقليدنا كله، من استعادة طاقته الكشفية فيكسب المصدقية كأداة للتواصل بين البشر وأداة للتفكير "العقلاني" الباحث عن الحقيقة. لقد أثبت الارتباط الأساسي في الكلام، كما يتبدّى في نظرية الإيديولوجيات عند ماركس - وسبقها شكُّ ديكارت Descartes الفطيع باحتمال حجب الروح الشريرة للحقيقة عن الإنسان - أنه هجومٌ أساسي وفعالٌ على الدين لأنه يشكل هجوماً ضارياً على الفلسفة أيضاً.

يأخذ ماركس هذا الموقف بصفته أساساً للعلم الحديث؛ فالعلم، بالنسبة إليه، "سيكون فائضاً في حال توافق مظهر الأشياء وجوهرها". إن فقدان ذلك المظهر لقدرته على كشف الجوهر (الذي يشكل الشيء نفسه) فأصبح ذلك المظهر نفسه أبكمٌ ولم يعد يخاطب البشر الذين فقدوا ثقتهم بأحاسيسهم وإدراكهم الحسي، مرتبطٌ بقوة بتمجيد العنف الأبكم. فعلى غرار تمجيد العمل، إن هذا يشكل - من الناحية السياسية - هجوماً للحرية، لأنه يتضمّن تمجيد الإكراه والضرورة الطبيعية. لكن الاستنتاج من ذلك أن سعي ماركس إلى "عالم الحرية" لم يكن سوى ضرب من الزيف الصرف، أو أن مقولته بعدم قدرة أحدٍ يحكم الآخرين على التمتع بالحرية متناقضة، لا يعني فقط التقليل من شأن أعمال ماركس بل أيضاً الاستخفاف بالصعوبات والعقبات الموضوعية التي تقف في وجه ما يسمى بالقيم التقليدية في العالم الحديث.

يبدو تناقض ماركس الذاتي في أبهى صورته في المقاطع القليلة التي ترسم ملامح المجتمع المستقبلي المثالي والتي غالباً ما يتم تجاهلها بصفحتها طوباوية. لا يمكن تجاهل هذه المقاطع لأنها تشكل مركز أعمال ماركس وتعبّر بوضوح بالغ عن دوافعها الأصلية. وفوق ذلك، إن كانت الطوباوية تعني أن هذا المجتمع يفتقر إلى "موضوع"،

أي إلى موقع جغرافي وتاريخي على هذه الأرض، فهو بالتأكيد ليس طوباوياً: فموقعه الجغرافي هو أثينا ومكانه في التاريخ هو القرن الخامس قبل الميلاد. في مجتمع ماركس المستقبلي تتلاشى الدولة، إذ لا يعود هناك أي تمييز بين الحكام والمحكومين، كما أن الحاكمة لا تعود موجودة. يتساقط هذا مع الحياة في الدولة-المدينة اليونانية القديمة التي، على الرغم من تأسيسها على التحكم بالعبيد كشرط ما قبل سياسي، استبعدت الحاكمة من التفاعل بين مواطنيها الأحرار. ففي تعريف هيرودوتس Herodotus الرائع (تكاد عبارة ماركس أن تتطابق معه نصياً)، يكون الإنسان حراً عندما لا يسعى "إلى أن يكون حاكماً أو محكوماً". فبالإضافة إلى الدولة، يختفي العنف بأشكاله كافة وتحل الإدارة محل الشرطة والجيش. إذ إن الشرطة فائضة عن الحاجة بعد أن أصبح المشرع "عالمياً طبيعياً لا يسرّ أو يخترع القوانين، بل يكتفي بتشكيلها"، فيتمكن الإنسان من العيش تبعاً لطبيعته لكي يبقى داخل نطاق القانون. إن الزعم القائل بسهولة التزام الإنسان بالقواعد السلوكية الأساسية القليلة التي اكتشفت ووضعت قبل آلاف السنين (كما قال لينين مرة)<sup>١</sup> في مجتمع خالٍ من النزاع على الملكية هو زعم "طوباوي" فقط في حال افتراضنا أن الطبيعة الإنسانية فاسدة أو أن القوانين الإنسانية غير مستمدة من القانون الطبيعي. ولكن هنا أيضاً شبه قوي مع الدولة-المدينة التي ينقذ المواطنون أنفسهم عقوبات الإعدام الصادرة بحقهم تبعاً للقانون، فلا يقتلون على يد قوات خاصة مدربة على استخدام وسائل العنف، بل يساعدهم الأوصياء على الانتحار. كما أن فائضية الجيش تأتي كنتيجة منطقية حالما نفترض مع ماركس أن حياة الدولة-المدينة الأثينية هذه لم تعد محصورة بالمجتمع المدني بل تشمل العالم كله.

اللافت هو، بالطبع، إصرار ماركس بأنه لا يريد "تحرير العمل"، إذ إنه حرّ في البلدان المتحضرة كلها، بل يهدف إلى "إلغاء العمل بشكل كامل". ولا يعني ماركس بالعمل هنا ذلك "الاستقلاب مع الطبيعة" فقط، الذي يشكل الشرط الطبيعي للإنسان، بل مجال العمل كله، بما في ذلك الحرفية والفن اللذان يتطلبان التخصص والتدريب. لم يكن هذا المجال قط في دائرة الاحتقار العام لبؤس العمل الذي يميّز تقليدنا كله

١ كتب لينين في *State and Revolution*: "سيعتاد الناس تدريجياً على احترام قواعد الحياة الاجتماعية الأساسية المتكررة منذ آلاف السنين" (اقتبست أرندت هذه المقولة في النسخة الأولى من كتابها *The Origins of Totalitarianism*). (المحرر)

وكان يميّز بشكل خاص الحياة الأثينيّة في القرن الخامس. فهناك فقط يمكننا أن نجد مجتمعاً قائماً على الرفاهية شبه التامة حيث يتم تدبير الوقت اللازم لمتطلبات العيش، إن صحّ التعبير، في خضمّ أنشطة "التجمّع" الأكثر أهمية، والتجوّل والنقاش في الأسواق، والذهاب إلى النادي الرياضي، وحضور الاجتماعات أو المسرحيات، أو تحكيم النزاعات بين المواطنين. إن أكثر ما يكشف عن دوافع ماركس الأصلية لا يتمثل فقط في إغائه العمل الذي مارسه العبيد في العصور القديمة بل الأنشطة الحرفية والفنية أيضاً: "لا يوجد رسامون في المجتمع الشيوعي، بل رجالٌ يقومون بالرسم من بين أشياء أخرى". وفي حقيقة الأمر، كانت معايير الحياة الأثينية الأرستقراطية تضنّ بالحرية على جميع من تستدعي أعمالهم أي نوع من أنواع الجهد. (ما ثبت أن الجهد، وليس التخصص، كان يشكل المعيار الأساسي، هو اعتبار النحاتين والفلاحين - على النقيض من الرسامين والرعاة - أشخاصاً غير أحرار). وبكلمات أخرى، إن أصررنا على تمحيص فكر ماركس في ضوء التقليد الذي نشأ في اليونان، وفي ضوء فلسفة سياسية نشأت، توافقاً أو تعارضاً، من تجارب الحياة المدنية الأثينية وعملت على تشكيلها، فإننا نهتدي بالموشرات المركزية لأعمال ماركس نفسها.

يشكل هذا الجانب "الطوباوي" من تعاليم ماركس تناقضاً ذاتياً أساسياً يعمل - على غرار التناقضات البارزة في أعمال الكتاب العظام كافة - على تحديد وإضاءة المركز الذي يتأتى منه فكر المؤلف. وفي حالة ماركس، لم يكن التناقض الأساسي نابعاً منه هو، لكنه كان موجوداً بشكل جليّ في الأحداث المركزية الثلاثة التي شكلت القرن التاسع عشر برمته: الثورتان السياسيّتان في فرنسا وأميركا، والثورة الصناعية في العالم الغربي، والمطالبة بالحرية التي ينطوي عليها الحدثان السابقان معاً. إن هذه الأحداث الثلاثة، وليست أعمال ماركس بحد ذاتها، لم تعد متساوقة مع تقليدنا في الفكر السياسي، كما أنها غيرت عالمنا بشكل كامل بالمقارنة مع أي حقبة سابقة. فحتى قبل أن يشرع ماركس في الكتابة، كان العنف قد أصبح قابلاً للتاريخ، وصار العملُ النشاطُ المركزي للمجتمع، كما كانت المساواة الشاملة تتشكل كحقيقة ناجزة. لذلك لا يمكن فهم ماركس أو التغييرات الروحية التي رافقت هذه الأحداث الثورية بمعزلٍ عن التقليد الذي شكلت تحدياً مباشراً له. فحتى اليوم لا تزال أفكارنا

تتحرك داخل إطار المفاهيم و”المثُل” المألوفة التي تتميز بطوباوية أقلّ مما يعتقد البعض وتحتلّ مكاناً محدداً في التاريخ بغض النظر عن إمكانية تناقضها العنيف مع الواقع الذي نعيشه وقدرتها على استيعابه.

لم يكن ماركس يعي - إذ لم يكن ذلك ممكناً، كما سنرى لاحقاً - أن تمجيده للعنف والعمل يتناقض مع الارتباط التقليدي بين الحرية والكلام. لكنه كان واعياً لتناظر الحرية مع الضرورة التي ينطوي عليها العمل ومع الإكراه الذي يعبر عنه العنف. وكما قال: ”لا يبدأ عالم الحرية إلا مع انتهاء العمل المشروط بالحاجة والفائدة الخارجية“. وتبعاً لديالكتيك التاريخ، يمكن للضرورة والإكراه أن يولدا الحرية، إلا أن هذا الحلّ ليس ممكناً إذا قام المرء - على غرار ماركس - بتعريف طبيعة الإنسان - وليس فقط الطريقة التي تحدث بها الأشياء الإنسانية - من منظار الضرورة. إذ سيكون الإنسان الحرّ المُنتعق من العمل الذي سينشأ بعد نهاية التاريخ قد فقد قدرته الإنسانية الجوهرية تماماً كما ستكون أفعال البشر، حال افتقادها لعنصر العنف، قد فقدت فعاليتها الإنسانية.

كان يحق لماركس إغفال العلاقة الوثيقة بين الكلام والحرية كما نعرفها من مقولة أرسطو الملتبسة: أن الإنسان الحر عضو في مجتمع مدني وأن أعضاء هذا المجتمع المدني يتميزون عن البرابرة من خلال ملكة الكلام. وقد تم سلفاً تشتيت هاتين المقولتين المترابطتين على يد تقليد عمل على ترجمة إحداها بالإعلان أن الإنسان كائن اجتماعي، وهي مقولة مبتذلة لا يحتاج المرء إلى أرسطو كي يدركها، والأخرى من خلال تعريف الإنسان بصفته حيواناً عقلياً. وفي كلتا الحالتين تضيع رؤية أرسطو ومفهومه للحرية الذي ينسجم مع الإنسان اليوناني المتحضر.

لم تعد كلمة ”السياسة“ (politikon) تعني طريقة فريدة ومتميزة في العيش والالتحام يمكن فيها لقدرات الفرد الإنسانية الحقة، المغايرة لخصائصه الحيوانية، أن تظهر وتثبت ذاتها. فقد صارت تعني سمة شاملة يشترك فيها البشر مع العديد من الأنواع الحيوانية، وقد وجدت هذه الفكرة التعبير الأمثل في المفهوم الزواقي للجنس البشري بصفته قطعاً ضخماً يقوده راع خارق. كما أن كلمة logos - التي كانت تعني في الاستخدام اليوناني الكلاسيكي الكلمة والعقل معاً، فحافظت على الوحدة بين القدرة

على الكلام والقدرة على التفكير - أصبحت ratio "النسبة". إن الفرق السياسي الرئيس بين الكلمتين يكمن في أن الثانية تتموقع في، وتعود إلى، فردٍ عقلائي في خصوصيته وتفرّده يستخدم الكلمات بهدف التعبير عن أفكاره للآخرين، بينما ترتبط الكلمة الأولى بالآخرين، وبالتالي فهي سياسية بطبيعتها. فما اعتبره أرسطو بمثابة السمة الإنسانية نفسها، أي التعايش مع الآخرين في "طريقة" الكلام، قد صار الآن سمّتين منفصلتين: أن يمتلك المرء عقلاً وأن يكون اجتماعياً. لم تكن هاتان السمتان، منذ البداية، منفصلتين فقط وإنما كانتا متناقضتين؛ إذ يمكننا أن نرى ذلك النزاع بين عقلانية الإنسان واجتماعيته في تقليد فكرنا السياسي.

كان ضياعُ التجارب السياسية في تقليد الفكر السياسي قد تلامح سابقاً في بداية هذا التقليد نفسه الذي يبدأ - تقديراً - بأرسطو، أما فيما يتعلق بالفكر السياسي فإنه يبدأ بأفلاطون. وفي هذا المجال، ومن خلال تأكيده في فلسفته السياسية على تجربة "المدينة"، يبدو أرسطو متعارضاً مع أفلاطون بشكل واضح (فكتاباته السياسية مليئة بملاحظات هجومية عليه)، بينما قام التقليد الذي أعاد تأويل أرسطو للإنسان بالتخلّص من تلك الآراء المتعلقة بطبيعة السياسة وحرية الإنسان السياسية المتعارضة مع الأفلاطونية.

يكمن الفرق الرئيس بين أفلاطون وأرسطو من ناحية فلسفتيهما السياسيّتين في أن أفلاطون - الذي كان واعياً لتعارض كتاباته مع الحياة السياسية للدولة-المدينة اليونانية المتهالكة - لم يعد يؤمن بفعالية ذلك النوع من الكلام الذي ترافق مع الفعل السياسي وشكل وجهه الآخر. فبالنسبة إليه، كان ذلك الكلام مجرد رأيٍ متعارضٍ مع إدراك الحقيقة وعاجزٍ عن الالتزام بها أو التعبير عنها. كان الإقناع، أي الطريقة التي أدار بها المواطنون قضاياهم العامة فيما بينهم، بالنسبة إلى أفلاطون، بديلاً سيئاً لذلك النوع من القناعة الراسخة التي تنشأ فقط من الإدراك المباشر للحقيقة، وهو إدراكٌ يمكن أن تقودَ إليه طريقة "الحوار"، أي مناقشة المسائل بين "أثنين"، فيقوم "واحد" بالتحدث مع "الآخر". يرى أفلاطون، من الناحية الفلسفية، أن إدراك الحقيقة منفصلٌ عن الكلام ولا يمكن تحقيقه عبر الحوار الذي يمكن أن يساهم في تعزيزه فقط. ومن الضروري لسياقنا هذا أن أفلاطون لم يعد معنياً بالحرية على الإطلاق، ربما

نتيجة ذلك الانطباع الذي خلفه فيه مصيرُ أرسطو بالإضافة إلى محدودية الإقناع التي تكشفت بشكل فضائحي خلال محاكمته. فقد أصبح الإقناع بالنسبة إليه شكلاً من الإكراه القسري عبر الكلمات وليس شكلاً من أشكال الحرية، وقد اقترح في فلسفته السياسية بديلاً عن هذا الإكراه القسري يتمثل في فرض الحقيقة بشكل قسري. ومن حيث أن هذه الحقيقة منفصلة عن الكلام ولا يمكن إدراكها خارج حدود العزلة التأملية، لم يعد الإنسان الأفلاطوني حيواناً "متكلماً" بل هو حيوان عقلائي، كائنٌ يكمنُ اهتمامه الرئيس وتنوّزه في ذاته، في عقله نفسه، وليس في ملكة الكلام التي تقترض - بالتعريف - العيش مع أنداده وتدبير أموره الحياتية من خلال علاقته معهم. عندما ربط أرسطو بين الكلام والحرية كان يقف على الأرض الصلبة ذلك التقليد القائم آنذاك والمتجذر في التجربة. لكن أفلاطون بقي منتصباً في النهاية نتيجة التهالك المتسارع للدولة - المدينة اليونانية - وهو شيء كان أفلاطون يدركه بصفته مواطناً أثينياً، على النقيض من أرسطو، بعد أن عانى من آثاره بشكل كبير - الذي كان يخشى دماره الحتمي ويعمل على درئه.

في التقليد الفلسفي، والسياسي بشكل خاص، ربما لم يكن هناك عاملٌ واحد ذو أهمية وتأثير كبيرين على كل ما جاء لاحقاً أكثر من حقيقة أن أفلاطون وأرسطو قد كتبا في القرن الرابع تحت تأثير مجتمع يهاوى سياسياً وفي ظروفٍ هجرت فيها الفلسفة العالم السياسي أو زعمت قيادته بطريقة استبدادية. فقد تركت هذه الحقيقة نتائجها الخطيرة بالنسبة إلى الفلسفة نفسها بحيث لم يكن الأمر بحاجة إلى هيغل للاعتقاد أن الفكرَ بمجمله - وليس الفكر السياسي فقط - مؤشراً على نهاية الحضارة. والأخطر من ذلك كانت تلك الهوة العميقة التي تشكلت من فورها بين الفكر والفعل والتي لم يتم ردمها بعد ذلك أبداً. فقد لعبت جميع الأنشطة الفكرية التي تتجاوز مجرد حساب الوسائل اللازمة لتحقيق الهدف المقصود أو المرغوب دور "الأفكار اللاحقة"، أي بعد تشكيل الفعل وتقريره للواقع. ومن جهة أخرى، فقد الفعلُ معناه وتحوّل إلى عالم الأشياء العرضية والفوضوية لا يمكن لأيّ أفعالٍ عظيمة أن تُلقى عليه ضياءها الخالدة. وفي هذا السياق، لم تترك التجربة الرومانية العظيمة والمتناقضة أي آثارٍ عميقة لأن وريثها المسيحي قد اهتمدى بالفلسفة اليونانية في تطوره الروحي والممارسة الرومانية



في تاريخه القانوني والمؤسساتي فقط. كما أن التجربة الرومانية لم تفرز مفهوماً فلسفياً خاصاً بها لكنها قامت بتأويل نفسها، منذ البداية، استناداً إلى أصناف القرن الرابع اليونانية. وعندما اكتسب الفعلُ معناه في نهاية المطاف، كان ذلك نتيجة الإحساس أن قصة أفعال الإنسان المُستدكَرة كانت "في جوهرها متناقضة وغير أخلاقية" (جون آدمز)، فصار "التقريب الكئيب" للتاريخ ("العرضية الكئيبة" عند كانط) بحاجة إلى "خدعة طبيعية" أو قوة أخرى تعمل خلف ظهور الناس الفاعلين لتحقيق قدرٍ من السموّ يكون جديراً بالفكر الفلسفي. لكن النتيجة الأسوأ تمثلت في تحوّل الحرية إلى "مشكلة" مربكة جداً للفلسفة وعصية على الحل بالنسبة إلى الفلسفة السياسية. إن أرسطو هو الفيلسوف الأخير الذي لم تكن الحرية بالنسبة إليه "إشكالية" بعد، بل هي شيء متجذر في ملكة الكلام. وبكلمات أخرى، كان أرسطو لا يزال يدرك أنّ الناس أحرارٌ ما داموا يتكلمون مع بعضهم ويعملون معاً في سياق الكلام.

لقد أشرنا إلى أحد الأسباب الكامنة وراء إفراز مفهوم ماركس للحرية، وإصراره عليها بصفته الهدف النهائي للسياسة، لذلك التناقض الأساسي في تعاليمه. فقد تمثّل ذلك السبب في فقدان الاهتمام المبكر بالحرية بشكل عام والتغاضي المبكر عن الرابط الأساسي بين الكلام والحرية اللذين يشكلان سمة قديمة من سمات تقليدنا في الفكر السياسي. ولكن علينا أن نضيف إلى هذا صعوبة مختلفة تماماً لا تنشأ من مفهوم الحرية بحد ذاته بل من التغيير الذي طرأ على هذا المفهوم في ظلّ شروط المساواة العامة.

لم يسبق أبداً قبل عصرنا هذا أن اكتسبت المساواة، من ناحية الواقع السياسي، المعنى الحرفي الذي ينص على أن الجميع متساوون. وهذا لا يعني بالتأكيد أن الجميع متشابهون، على الرغم من صعوبة نكران ميول التسوية التي يتميز بها مجتمعنا الحديث. فقبل العصر الحديث، كانت المساواة تدلّ سياسياً على موضوع الحقوق المتساوية لأشخاصٍ يتمتعون بمكانة متساوية. وبكلمات أخرى، كانت تعني أن الأشخاص المتساويين يجب أن يتلقوا معاملة متساوية، لكنها لم تعنِ أبداً أن الجميع متساوون. فالفكرة المسيحية التي تدور حول تساوي الجميع أمام الله، والتي غالباً ما يتم الاستشهاد بها بصفته أصل المساواة السياسية، لم تهدف أبداً إلى جعل الناس

متساوين على الأرض بل - على النقيض من ذلك - أكدت حصر المساواة في مواطني "المدينة السماوية". إن انزياح التوكيد من "المدينة الأرضية" إلى "المدينة السماوية" بصفتها مصير الإنسان النهائي لم يغيّر شيئاً في الفروقات الأساسية لمكانة الإنسان السياسية على الأرض التي يجب أن تشكل الإطار الذي تعمل فيه المساواة السياسية والعدالة. فقد تمكّنت الطريقة المسيحية في الحياة - التي تنطوي على العيش في العالم دون الانتماء إلى العالم - من إغفال الفروقات الأرضية بين الناس للتأكيد على وحدة المصير النهائي. لكن كلمة "النهائي" كانت تشير إلى شيء خارج هذا العالم، مع تركّ الفروقات الأرضية على حالها تماماً، بينما دلّت كلمة "المصير" على بداية ونهاية لا تتجذّر أيّ منهما في الأرض. ولأن المساواة المسيحية أمام الله لم تنطو على المساواة السياسية للمسيحيين جميعاً، فضلاً عن جميع البشر، لا يوجد أيّ مبرر يستدعي مديح المسيحية على المفهوم الحديث للمساواة بقدر ما تستدعي الحالة إلقاء اللوم على الكنيسة لقبولها الثابت بالعبودية والقنانة على مرّ العصور. فطالما كان السياسيون مسيحيين، وليس مجرد سياسيين صدف انتماؤهم إلى الطائفة المسيحية، لم يهتموا بأيّ من هاتين الظاهرتين.

كان الأشخاص المتساوون، في الأساس، فقط أولئك الذين ينتمون إلى المجموعة نفسها، ولذلك فإن سحب هذا المفهوم على الجميع كقيل بتجريده من معناه. كانت الميزة الأساسية الكامنة في هذا المعنى الأصلي تتجسّد في الحقّ الحصري للأشخاص المتساوين في إطلاق الأحكام على بعضهم بعضاً. وانطلاقاً من هذا المعنى تذرّ كاتو في محاكمته الأخيرة من عدم أهلية القضاة للحكم عليه لأن أحداً منهم لا ينتمي إلى جيله: لم يكونوا نظراء له، على الرغم من أنهم جميعاً مواطنون رومانيون أحرار. لا يمكننا إدراك عمق هذا التمييز بين النظراء والآخرين، أو قصور ظروفنا في تحضيرنا لفهمه، إلا إذا استرجعنا ثانية تعريف أرسطو للإنسان، بصفته "حيواناً عاقلاً"، والذي كان يقصد به سكان المدينة فقط للتدليل على الأشخاص المتساوين، والذي أسأنا فهمه على الفور كمقولة عامة تنطبق على الكائنات الإنسانية جميعها. فالسبب الذي دفعه إلى تحديد شروط الحياة الخاصة في المدينة كمضمون إنساني مختلف عن الحياة الحيوانية لم يكن اعتقاده بإمكانية تحقّقه في أي مكان بل لأنه قرّر أنه يمثل

الحياة الإنسانية الأمثل.

لم يظهر تعريفٌ ومفهومٌ للإنسان أكثر عمومية إلا في القرون اللاحقة وذلك أثناء نشوء شرطِ ”الانفلات“ في أواخر العصور القديمة الذي يشبه نشوءَ غياب الدولة في العالم الحديث. لم ينظر الفلاسفة إلى الإنسان بطريقة غير سياسية كلياً، أي بمعزلٍ عن الطريقة التي يعيش فيها مع نظرائه، إلا عند تحررهم من ”مجتمع المدينة“ بشكلٍ فعلي (وليس نظريّ، كما هو الأمر عند أفلاطون) وعندما أصبح التشردُ السياسي الحالة التي تميّز معظم البشر. لكن المفهومَ الرواقِيّ اللاحق للمساواة الإنسانية كان سلبياً على غرار الشرط الذي نشأ منه. إذ إن علاقته بالمساواة العامة بالمعنى الإيجابي الذي نعيشه اليوم متماثلة مع العلاقة التي تربط مفهوم ”السلام الروحي“ الرواقِي، أي الحرية بصفتها سكوناً، بأية فكرة إيجابية عن الحرية. وبكلمات أخرى، إن استخدامنا اليوم للمفاهيم العامة وميلنا لتعميم القواعد لتمكينها من استيعاب كل حدّثٍ فردي ممكن مرتبطان بشروط المساواة العامة التي نعيش ونفكر ونتحرك في ظلّها.

بمقدورنا أن ندرك إلى أي مدى كان ماركس واعياً لهذه المساواة العامة ومهووساً بها من خلال مفهومه المستقبليّ لمجتمع خالٍ من الطبقات والقوميات؛ أي لمجتمع تُلغى فيه المساواة العامة جميعَ الحدود السياسية بين الناس. ما لم يره ماركس، والذي يتجلّى بوضوح في تعريف هوبز الرائع للمساواة الإنسانية في القدرة المتساوية على القتل، هو أن هذه الحدود - على غرار التخوم كافة - لا تفصل بين الناس فقط بل تربطهم أيضاً. تكمن عظمة ماركس، وكذلك سببُ تأثيره الهائل على الفكر السياسي الحديث والحركات السياسية الحديثة، في اكتشافه للشخصية الإيجابية لهذه المساواة في طبيعة الإنسان نفسه؛ أي في مفهومه للإنسان بصفته قوة عمل. كان يعي جيداً أن هذا التعريف الجديد للإنسان كان ممكناً لأن ”مفهوم المساواة الإنسانية ينطوي سلفاً على صلابة التحامل الشعبي“. فقد جاء تعريف ماركس للإنسان بصفته ”حيواناً عاملاً“ متناقضاً مع التعريف التقليدي للإنسان بصفته ”حيواناً عاقلاً“.

كان مفهوم ”الحيوان العاقل“ لا يزال يشترك مع تعريف أرسطو في عدم انسحابه المتساوي على الجميع، إذ ليس الجميع ”عقلانيين“ بشكل متساو وليسوا متساوين في القدرة على التفكير النظري. فقد كانت صفة ”العاقل“ تدلُّ بشكلٍ أساسي على القدرة

على ممارسة التفكير العقلاني النظري والاستماع إليه، وليس على ذكاء الناس العمليّ. فلم يُستخدم التأويل اللاحق لجانب الإنسان العقلاني بصفته "الحس السليم" - بالرغم من مدلولاته السياسية البارزة، أو ربما بسببها - في تعريف جوهر الطبيعة الإنسانية، على الرغم من الاعتقاد بمتانة هذا الحس السليم وإفرازه النتائج نفسها عند كل فردٍ من الأفراد. قبل ماركس، كان هوبز Hobbes - الذي كان، إضافة إلى مونتسكيو Montesquieu، أعظم مفكرٍ في مطلع الحقبة الجديدة، مع أنه لم يكن أكثرهم تأثيراً - قد استشعرَ ضرورة وضع تعريفٍ جديدٍ للإنسان ينطوي على الافتراض القائل بالمساواة العامة. وتبعاً لهوبز، فإنّ هذه المساواة تكمن في حالة الطبيعة الأصلية كما أن "القدرة المتساوية على القتل" تحدد المؤشر المشترك للإنسان. ومن هذا الافتراض الأساسي، استدلّ هوبز على أسس الأنظمة السياسية الإنسانية بعقلانية صارمة لا تقلّ شأنًا عن تلك التي ميّزت لاحقاً تطوير ماركس لأسس المجتمع الإنساني استناداً على قوة العمل الإنتاجية.

إن مطالبة ماركس بعدم إطلاق صفة الحرية على كل من يحكم الآخرين متوافقة تماماً مع حقيقة المساواة العامة التي تفرض - بالتعريف - شرطاً ينتفي فيه الحقُّ لأحدٍ يحكم الآخرين. لكن إلغاء الحكم، وبالتالي نسف ذلك التمييز القديم بين الحاكم والمحكوم، لا يشكل الشرط الوحيد والكافي للحرية، مما دفع تقليدنا إلى اعتبار الحرية مستحيلةً من دون الحكم. فقد تم اعتبار من لا يخضعون لحكم أحدٍ أحراراً، ولا يمكن لهذه الحرية أن تتحقق إلا بين النظراء فقط وحيث - كما طالب ماركس - يختفي ذلك التمييز بين الحكام والمحكومين. لكن هذه الحرية المبنية على حكم العبيد لم تكن ممكنة من دون حكم أساسي كهذا، ليس لأنها تنطوي على حكم الآخرين بل لأنها تستدعي السيطرة على تلك الحاجات الأساسية للحياة الكفيلة بإحالة أنواع الحرية كلها إلى ضرب من الوهم في حال فقدان السيطرة عليها عبر تحرير العمل الذي تتطلبه. كانت الحرية بهذا المعنى الأصلي حالة وجودية أكثر منها ملكة؛ ولذلك فإن السياسة، بأي معنىٍ دقيقٍ للكلمة، تبدأ عند تحقق هذه الحالة. كانت الحياة السياسية تستند إلى الحاكمية، لكن مضمونها لم يكن يكمن في الحكم والمحكومة. وحيثما كانت تلك هي الحالة، كما هو الأمر في الاستبداد الشرقي، كان اليونانيون

ينظرون إلى الشعوب المعنّية بصفقتها تعيش في ظل شروط العبودية، أي أنها تعيش في ظل شروطٍ سابقة على السياسة. ولذلك لم تكن الحرية أحد أشكال "الفضائل" السياسية، على غرار الشرف أو العدالة أو الثروة أو أيّ من الفضائل الأخرى، كما لم تصنّف كواحدة من الشروط المميّزة لخير الإنسان وسعادته. كانت الحرية الشرط ما قبل السياسي للأنشطة السياسية وبالتالي لجميع الفضائل التي يمكن للناس التمتع بها من خلال العيش المشترك. ومن هذا المنطلق، تم الاستخفاف بالحرية وإغفال وضع تعريف لها. فعندما قال أرسطو إن ما يميز الحياة السياسية للمواطن الحرّ هو "العقلانية" التي تنشأ من طريقة الكلام، كان يقدم تعريفاً لجوهر الناس الأحرار وسلوكهم وليس لجوهر الحرية بصفقتها فضيلة إنسانية.

لا يمكن للمساواة العامة أن تتعايش مع الحرية بصفقتها الشرط ما قبل السياسي للحياة السياسية ومع الحكم المطلق على العمّال؛ فهذا الأخير هو الذي يمكن المواطنين الأحرار من الهروب من الضرورات القهرية للحياة البيولوجية، على الأقل إلى الحدّ الذي تتطلبه مثل هذه الضرورات من أنشطة الإنسان الخاصة. إن مقولة ماركس بتنافر الحرية مع حكم الآخرين تعزز هذه الصعوبة. فلو كان الأمر صحيحاً، كان بمقدور أيّ يوناني أن يجيبه بالقول إن الحرية مستحيلة إذاً: إذ الناس جميعهم سيكونون عبيداً للضرورة، ضرورة الأكل والعيش والحفاظ على استمرارية الحياة. فالأمر لا يقتصر على انعدام إنسانية العبيد، بل لا يمكن لأيّ إنسان أن يكون حراً في ظل هذه الشروط. كما أن التطوير اللاحق لمفهوم الحرية، الذي جعلها واحدة من الفضائل الأساسية داخل الحقل السياسي، لم يغيّر شيئاً في هذا التنافر التقليدي الأساسي بين الحرية والمساواة العامة. ويمكننا أن نرى سلفاً للتغيير الكبير والمؤثر عند أرسطو الذي لم تتساقط تعاريفه للحكومات مع تعريفه للإنسان بصفته مواطناً. يبدو الأمر وكأنه قد نسي مسبقاً ما سيُغرقه التقليد اللاحق كله في بئر النسيان، أي تلك الرابطة الوثيقة بين الحرية والكلام، من جهة، وبين الحكم والضرورة، من جهة أخرى. فالذي حدث هو أن حكم الآخرين، الذي تم اختباره في الأصل بمثابة حكم العبيد وبالتالي بصفته شرطاً ما قبل سياسي لحياة المدينة، دخل إلى الحقل السياسي نفسه من خلال تقسيم الناس المتعايشين إلى حكامٍ ومحكومين وأصبح العامل المهيمن فيه. ومنذ ذلك الوقت،

أي بعد أرسطو مباشرة، أصبحت مشكلة السلطة المشكلة السياسية الحاسمة، فصار من الممكن تعريف عالم الحياة الإنسانية كله ليس بصفته عالماً من الحياة المشتركة بل كعالم يتميز بالصراع على السلطة ويقوم بشكل رئيس على من يحكم من. توقف حكم الآخرين باكراً عن كونه مجرد شرطٍ ما قبلٍ سياسيٍّ للحياة السياسية كلها، فحالما دخل الحقل السياسي الفعلي أصبح مركزه الرئيس على الفور. وتمكن ملاحظة هذا التغيير في تعريف أشكال الحكم التي لم تعد تعني طرقاً متنوعة للعيش المشترك بل أشكالاً متعددة للحاكمية بين المواطنين. ثم تحولت الملكية والأرستقراطية، التي أصرّ أفلاطون على تعريفهما من خلال استنادهما إلى التمييز (يكمن الفرق الأساسي الوحيد بينهما في أن الأولى تعتمد على تمييز شخص واحد من بين المواطنين الحاكمين، بينما تتميز مجموعة من الأشخاص في الثانية) إلى حكم الملك والأوليغاركية. ففي حكم الملك يتمتع رجل واحد بالسلطة على الآخرين، بينما يتمتع بها عدة أشخاص في الحكم الأوليغاركي. كان أفلاطون لا يزال يعتقد أن شكلي الحكم هذين هما نوع من الانحراف الواضح، إذ لا يشكلان جسمين سياسيين حقيقيين نتيجة نشوئهما عن الاضطرابات العنيفة واعتمادهما على العنف. لا يمكن لأي شكل من أشكال الحكم الاعتماد على العنف لأنّ العنف، تبعاً للمفهوم القديم، يبدأ حيث تنتهي "المدينة"، أي العالم السياسي الحق. فهي تنتهي إما بالحكم على العبيد، الذي يجعل هذا العالم ممكناً بالدرجة الأولى، أو بالدفاع عن جدران المدينة، أو بخرق الحدود القانونية التي أعلن المواطنون جميعاً خضوعهم لها بشكل طوعي. إن أرسطو، الذي بصّر على استخدام المفاهيم القديمة للحكم الملكي والأرستقراطية والدولة للإشارة إلى أشكال الحكومات "الفاضلة"، يعتقد سلفاً أن مسألة من يحكم من، أو عدد الأشخاص الذين يمسكون بزمام السلطة، تشكل المعيار الحاسم الذي يميّزها عن بعضها بعضاً. وبكلمات أخرى، يصف أرسطو الملكية على أنها حكم الفرد الواحد، والأوليغاركية على أنها حكم الأقلية، والديموقراطية على أنها حكم الأكثرية. ولكن بما أن عامل العنف موجود في هذا النوع من الحكم كفيلاً - بالنسبة إليه أيضاً - بنسف أشكال الحكم هذه، فقد كان عليه تقديم القانون بمعنى مختلف تماماً. لم يعد القانون الآن يتمثل في ذلك الحدّ (الذي على المواطنين الدفاع عنه كما يدافعون

عن جدران المدينة، لأن وظيفته بالنسبة إلى حياة المواطنين السياسية مشابهة لوظيفة جدار المدينة بالنسبة إلى وجودهم الفعلي وتميزهم، كما قال هيراقليطس (Heraclitus) بل صار معياراً لقياس الحكم. أصبح الحكم الآن إما متساوياً مع القانون أو متجاوزاً له، وفي الحالة الثانية كان الحكم يُسمى استبدادياً - إذ يفرض عادة، ولكن ليس بالضرورة، من قبل رجل واحد - وبالتالي يُسمى نوعاً من الملكية المنحرفة. ومنذ ذلك الوقت، صار القانون والسلطة العمودين المفاهيميين لجميع تعاريف الحكم، ولم تتغير هذه التعاريف كثيراً خلال الألفي سنة التي تفصل بين أرسطو ومونتيسكيو. وبما أن العنف في شكله القسري بقي عاملاً يطيح بأهلية الحكم، فقد صار السؤال الآن متعلقاً بتساوق الحكم مع القوانين القائمة أو تعارضه معها، بينما فقد موضوع عدد الأشخاص الممسكين بزمام السلطة الفعلية أهميته. اعتمد كانط على النتيجة الأخيرة من تقليد الفكر السياسي هذا عندما قلص عدد أشكال الحكم إلى اثنين: حكم الآخرين تبعاً للقانون، والذي أسماه جمهورياً، ونقيضه المتمثل في الحكم القسري الخارج عن القانون، والذي أسماه استبدادياً.

يشكل هذا التطور، بمعنى ما، قلباً كاملاً للتجربة السياسية اليونانية السابقة التي تتمثل فيها أهلية الحياة السياسية في الحكم ما قبل السياسي على العبيد؛ أي فقط عند تصنيف الممسكين بزمام السلطة بصفتهم أحراراً ومؤهلين للمشاركة في الحياة السياسية. لكن هذه التجربة المبكرة لم تتلاش تماماً. فقد بقيت السياسية مرتبطة بالحرية بطريقة ما، ولكن بشكل مختلف تماماً، كما بقيت الحرية مرتبطة بفرض الحكم، كما بقيت الحرية صفةً حصرياً للحكام. هذا هو السياق الذي يمكن فيه للحرية أن تصبح "فضيلة"، شيئاً يمكن التمتع به، شيئاً مرتبطاً بشكل وثيق بالسلطة التي تمكن المرء من القيام بما يرغب فيه ضمن حدود القانون أو خارجها. بقيت الحرية حكراً على "الطبقة الحاكمة"، كما استمرت في الاتكاء على محكومة الآخرين، على الرغم من أنها لم تعد تمثل شرط الحياة السياسية بل أصبحت محتواها الفعلي. وهكذا، عندما ظهرت المساواة العامة كمطلبٍ حتميٍّ للعدالة الشاملة، لجسم اجتماعي وسياسي يتمتع فيه الجميع بالحرية ولا يخضع فيه أحدٌ للحكم، كانت تتسم بجميع تبعات ذلك التناقض المفاهيمي: فضمن تقليد الفكر السياسي كان مفهوم

المساواة العامة يعني استحالة الحرية.

مع تلاشي الحكم والهيمنة في مجتمع ماركس المنفلت من الدولة، تصبح الحرية كلمة عبثية إلا في حال فهمها بمعنى آخر تماماً. فيما أن ماركس لم يكلف نفسه - هنا أو في أي سياق آخر - عناء إعادة تعريف مصطلحاته وبقي ضمن الإطار المفاهيمي للتقليد، لم يجانب لينين الصواب عندما توصل إلى أنه في حال لم يكن بمقدور الحكام التمتع بالحرية، فإن الحرية لا تتجاوز كونها ضرباً من التحامل أو الإيديولوجيا، مع أنه يجرد أعمال ماركس هنا من أحد دوافعها الرئيسة. كان التزام ماركس بالتقليد السبب الكامن وراء ذلك الخطأ القاتل - الذي ارتكبه لينين أيضاً - المتمثل في الافتراض بأن الإدارة، على النقيض من الحكم، هي الشكل المناسب للأشخاص المتعايشين تحت شرط المساواة العامة والراديكالية. لقد تم تجريد الإدارة من خصائص الحكم، إذ يمكن أن تكون نوعاً من الحكم لا يحكم فيه أحد، أي بيروقراطية تمثل شكلاً من أشكال الحكم مجرداً من المسؤولية. فالبيروقراطية هي شكل من الحكم الذي يختفي فيه العامل الشخصي من الحاكمة، ويمكن فعلاً لهذا النوع من الحكم أن يمارس الحكم بعيداً من مصالح أي من الطبقات القائمة. لكن هذا الحكم اللاشخصي، حيث لا يمكن لأحد اعتلاء كرسي الحكم في بيروقراطية حقيقية، لا يعني تلاشي شروط الحكم. إذ يمارس هذا الحكم اللاشخصي سلطة فعالة عند مقارنته من منظار المحكومين، والأسوأ من ذلك فإنه - بصفته شكلاً من أشكال الحكم - يشترك في سمة هامة مع الحكم الاستبدادي. يعرف التقليد السلطة الاستبدادية بصفتها سلطة قسرية، وكان ذلك يدل في الأصل على حكم منفلت من التبرير؛ أي حكم لا يدين بالمسؤولية لأحد. وينطبق الشيء نفسه على الحكم البيروقراطي اللاشخصي، ولكن لسبب آخر مختلف تماماً. هناك الكثير من الأشخاص في الحكم البيروقراطي الذين يمكن أن يطالبوا بالتبرير دون أن يوجد أحد ليقدم هذا التبرير لغياب أي طرف مسؤول. فعوضاً عن القرارات القسرية للحاكم المستبد نجد التسويات العشوائية للإجراءات العامة، تسويات خالية من المكر والقسرية لعدم تخلّفها من أي إرادة محدّدة لكنها لا تفسح المجال أمام أي نوع من الاحتجاج والرفض. وبالنسبة إلى المحكومين، تصبح شبكة الأنماط التي يقعون



في شركها أكثر خطورة وشراسة من الاستبداد القسري. ولكن علينا ألا نخلط بين البيروقراطية والهيمنة الشمولية. فلو قُدِّرَ لثورة أكتوبر الالتزام بالمبادئ التي رسمها ماركس ولينين، وهذا لم يحدث، لأنتجت ربّما نوعاً من الحكم البيروقراطي. إن الحكم اللاشخصي - وليس الفوضوية، أو تلاشي الحكم، أو القمع - يمثل الخطرَ الكامنَ في أي مجتمعٍ مبنيٍّ على المساواة العامة.

يشير العمل والعنف والحرية إلى التحديات الرئيسة التي واجهت تقليدنا الذي ظهر في الأحداث الثلاثة الكبرى في العصر الحديث وحاول ماركس تشكيلها ودراستها. وبالمقارنة مع هذه التحديات فإن قلبَ "القيم" التقليدية الذي أدركه ماركس والمتمثل في التحوّل من "المثالية" إلى "المادية" - الذي اعتقد من خلاله أنه قلبُ هيغل رأساً على عقب، والذي غالباً ما تلقى عليه المديح أو اللوم - لا يتمتع بتلك الأهمية الكبيرة. لكن عمليات التحويل تلك كانت من سمات ذلك التمرد الواعي، في العصر الحديث، ضد التقليد والاستلاب اللاواعي له في الوقت نفسه. يذكرنا هذا بقلب كيركغارد للعلاقة بين الفلسفة والدين رأساً على عقب، وكذلك بالأفلاطونية المعكوسة عند نيتشه التي اتفقت مع أفلاطون على أن الجوهر الأزلي والحياة الفانية متناقضان لكنها توصلت إلى النتيجة المتناقضة مع الأفلاطونية والقائلة إن ما يعيق الإنسان، بصفته كائناً حياً، هو ما يسمى بالأشياء "الجوهرية". ينطوي هذا المثال الأخير على درسٍ معرفيٍّ بما أن أفلاطون قد اعتقد سلفاً أنه حقق عملية تحويلية في مقولته التي تنص على أن الخلود لا يقتصر على الجسد الحيّ الفاني فقط بل يتحقق عن طريق الروح - بصفتها شيئاً غير ملموس - عبر الانخراط في الواقع الحقيقي الذي لا يتمثل في مواضيع الحواس وإنما في الأفكار المرئية والمُدركة عبر الروح فقط. كانت "الاستدارة" التي دعا إليها تنطوي على عملية تحويلية يتم من خلالها إيقاف جميع الأشياء التي كانت سائدة في اليونان والمتساوقة مع الدين الهوميريوسي على رأسها. ومن الواضح أن هذا متطابق مع اعتقاد أفلاطون. ربما يعتقد المرء أن نيتشه، عندما قلبَ أفلاطون رأساً على عقب، كان يعود إلى فلسفة ما قبل أفلاطونية؛ لكن الأمر ليس على هذه الشاكلة بالطبع، إذ إن نيتشه - على غرار ماركس - بقي في إطار التقليد على الرغم من هذه العمليات التحويلية. فلتمجيد المحسوس، كما فعل نيتشه، يحتاج المرء

إلى واقع الروحيّ، تماماً كما احتاج أفلاطون إلى واقعية المحسوسِ الفظة بصفته الخلفية التي يمكن للروح تحقيق "الاستدارة" عليها، أي تحوّلها إلى عالم الأفكار. لم يعمل أفلاطون، الذي تفيض أعماله بالإجابات الجدالية المباشرة وغير المباشرة على هوميروس Homer، على قلبِ هوميروس رأساً على عقب، لكنه أسسَ لفلسفةٍ لا تظهر فيها مثل هذه العمليات التحويلية إمكانية صعبة المنال بل ضرورةً ملحة. إن التطور الشامل للفلسفة في أواخر العصور القديمة، بمدارسها الكثيرة المتناحرة وعصبّياتها الفريدة في العالم ما قبلَ المسيحي، يتكوّن بشكل كبير من العمليات التحويلية القائمة على مفهوم "الاستدارة" عند أفلاطون والتي قام بتأطيرها فصلُ أفلاطون لعالم التراثيات الغامضة عن عالم الأفكار الأزلية الصائبة.

عندما قام هيغل بمحاولته العملاقة في تجميع التوجهات الفلسفية التقليدية المتنوعة كما تطوّرت من مفهوم أفلاطون الأصلي وصياغتها في بوتقة متساوقة، انبثق انشطارٌ مماثلٌ لمدرستين فكريتين متعارضتين على مستوى أفل؛ إذ هيمنَ الهيجليّون اليمينيون واليساريون على الفكر الفلسفي لفترة قصيرة. لكن الانقلابات الثلاثة العظيمة التي نشأت في النهاية - قفزة كيركغارد من الشك إلى الإيمان، وأفلاطونية نيتشه المقلوبة، وقفزة ماركس من النظرية إلى "الممارسة" - (على الرغم من استحالتها جميعاً دون هيغل ومفهومه عن التاريخ، إذ بقيت كلها مرتبطة بهيغل وتابعة له) تشير كلها إلى قطعة أكثر راديكالية مع التقليد مما تتطلّب أيّ عملية تحويلية. ومن بين هذه القطيعات، أفرزت قطعة ماركس النتائج الأكثر إلحاحاً لملامستها تقليدنا في الفكر السياسي وتأثيرها المباشر على التطورات السياسية.

لم تكن قطعة ماركس مكوّنة من "مادّيته" أو من قلبه لهيغل رأساً على عقب. فقد كان لينين محقّقاً تماماً عندما نوّه إلى استحالة فهم *Das Kapital* دون معرفة وثيقة بكتاب هيغل *Logik* [المنطق]. وفي رأي ماركس الشخصي، ما جعل الاشتراكية علميةً وميّزها عن نظريات أسلافه من "الاشتراكيين الطوباويين" ليس نظريةً اقتصاديةً تنطوي على رؤاها العلمية وأخطائها معاً بل اكتشاف قانونٍ حرّكي يحكم المادة ويتجلّى، في الوقت نفسه، في قدرة الإنسان العقلية المتمثلة في "الوعي" الذاتي أو الطبقي. تميّزت اشتراكية ماركس "العلمية"، ولا تزال، بتفوقٍ عملي كبير على

الاشتراكية الطوباوية يتمثل في تحرير الحركة الاشتراكية من مواقفها الأخلاقية البالية وإدراكها لاستحالة حلّ الأسئلة الطبقيّة في المجتمع الحديث عبر "شغف العدالة" أو على أساس نزعة خيرية مسيحية معدّلة بشكل طفيف. فإذا كان العملُ يشكل النشاطَ المركزي للمجتمع الحديث، فمن العبثية التفكير في أفراد الطبقة العاملة بصفتهم محرومينَ بغض النظر عن مستوى القمع والاستغلال اللذين يتعرضون لهما في أي وقت من الأوقات. إن إدخال حركة تاريخية دياكتيكية، يحتلّ فيها الأخيرُ مرتبة الأولوية، قدّم - على الأقل - توصيفاً للطاقة الهائلة الكامنة في هذه الطبقة تلامحت معالمها قبل موت ماركس ببضعة عقود فقط. إن الحركة الديالكتيكية المتمثلة في الأطروحة والنيقيز والتركيب - التي تصبّح لامتناهية مع كلّ تأسيسٍ تركيبٍ لنفسه كأطروحة جديدة يتخلّق منها نقيضٌ جديد وتركيبٌ جديد - تقبض على الإنسان والمادة وتخلطهما معاً ثم تفصلهما عن بعضهما بشكلٍ تناقضيّ فيبدو ان متباينين كالمادة والروح، لتعمل بعد ذلك على توحيدهما مرة أخرى بشكلٍ تركيبٍ. إن أساس التجربة الذي يستند إليه دياكتيك هيغل وماركس هو عملية استقلال الطبيعة الأبدية الشاملة التي يشكل فيها استقلال الإنسان مع الطبيعة جزءاً متناهياً في الصغر، من جهة، وحقيقة التاريخ الإنساني، من جهة أخرى. يمكن منطلق الحركة الديالكتيكية ماركس من مزج الطبيعة والتاريخ، أو المادة والإنسان؛ فيصبح الإنسان مؤلّف تاريخٍ معبّرٍ شاملٍ لأن استقلاله مع الطبيعة - على النقيض من الحيوان - لا يقتصر على الاستهلاك فقط بل يتطلّب نشاطاً يتمثل في العمل. فبالنسبة إلى ماركس، يشكل العملُ الحلقة الرابطة بين المادة والإنسان، بين الطبيعة والتاريخ. فهو "ماديٌّ" من نظرتِه إلى الشكل الإنساني لاستهلاك المادة بصفته بداية لكل شيء، وهو "مثاليٌّ" من ناحية اعتقاده بعدم نشوء أي شيء من المادة من تلقاء نفسه من دون النشاط الاستهلاكي الكامن في طبيعة الإنسان والمتمثّل في العمل. وبكلمات أخرى، فقدت كلّ من "المادية" و"المثالية" معناها على الرغم من عدم إدراك ماركس لذلك. إن عظمة النظام الهيجلي، والسبب في صعوبة تفادي وطأته إذا أردنا البقاء داخل مجال الفلسفة التقليدية، يكمنان في دمج "عالمي" أفلاطون في كلّ واحدٍ متحرك. إذ إن التحوّل التقليدي من عالم المظاهر إلى عالم الأفكار، أو التحوّل من عالم الأفكار إلى عالم

المظاهر، يحدث في الحركة التاريخية نفسها ويصبح شكل الحركة الديالكتيكية - وليس مضمونها، الذي يمثل تحقّق "المطلق".

تتسم كل واحدة من مقولات ماركس الثلاث - "العمل هو الذي يخلق الإنسان"، و"العنف هو قابلية التاريخ"، و"لا يمكن لمن يستعبد الآخرين أن يتمتع بالحرية" - بالثورية، من ناحية تناغمها وتعبيرها عن الأحداث الثورية الثلاثة التي ميّزت العالم الحديث. ولكنها ليست ثورية من ناحية قدرتها على تفعيل أي ثورة حقيقية. كما أن المقولة الأولى هي الوحيدة التي تنطوي على معنىٍ ثوريٍّ من ناحية تناقضها الصارخ مع تقليد الفكر السياسي برّمته. أضف إلى ذلك أن هذه المقولة الأولى لا تتكشّف بشكلٍ واضح عن أي "ميلٍ ثوري" بالمعنى التهديمي للمفهوم، وبالتالي يبقى فهمها أصعب من فهم المقولتين الآخرين. إن الفرق الوحيد الذي يميّز عالمنا الحالي عن العصور السابقة كافة، والذي يتمثل في تمجيد العمل، قد اكتسب سلفاً سمة الابتذال، وقد حدث ذلك في غضون قرنٍ واحد فقط. ربما كانت نبوءات ماركس خاطئة من معظم النواحي، على الرغم من أن أخطاءه لم تتجاوز أخطاء بقية العلماء الاجتماعيين. ولكن من هذه الناحية بالذات - في قناعته أن المستقبل للإنسان بصفته حيواناً عاملاً، أي لأولئك الذين لا يملكون سوى قوّة عملهم والذين يطلق عليهم اسم "البروليتاريا" - فقد كان محقاً إلى درجة لا نكاد ندرکها حتى في أيامنا هذه. لا تتعلق المسألة بصوابية علماء الاقتصاد الكلاسيكيين - الذين اقتدى بهم ماركس في نظرياته الاقتصادية على الرغم من انتقاداته الكثيرة - في اعتبار العمل مصدر الثروات كلها، بل بفكرة أننا نعيش في عالم من العمّال، أي أننا نعيش في عالم يعتبر فيه الناس أنشطتهم كلها بصفتها عملاً، بمعنى أنها تهدف إلى "الحفاظ على الحياة الفردية"، وينظرون إلى أنفسهم بصفتهم مُلاكاً لقوّة العمل. وبهذا المعنى بالذات يتم اعتبار أولئك الذين لا يعملون - أي الذين لا يكسبون قوتهم من خلال عملهم - في مجتمعٍ مكوّن من العمال بصفتهم كائناتٍ طفيلية.

بسبب فقدان العمل لأحد ميزاته الرئيسة، والذي لا يتبدّى فقط في جميع التعاريف التقليدية للكلمة بل أيضاً في جذر الكلمة في معظم اللغات، غالباً ما يتم إغفال هذا الشرط الأساسي للحياة الحديثة. فقد صار العمل سهلاً تماماً كما صارت الولادة أقلّ

المأ. يعود ارتباطُ الجهد الذي ينطوي عليه العمل بألم الولادة - إذ يأتي ذكرُهما في الفصل الثالث من السفر الأول في الإنجيل بصفتيها عقوبة على خطيئة الإنسان - إلى تعبيرهما عن حقيقة خضوع الإنسان لإكراه الضرورة كشرطٍ أساسي لحياته نفسها. كان العملُ والجهدُ الذي ينطوي عليه ضروريّين لاستمرار الحياة الفردية والحفاظ عليها، تماماً كما كانت الولادة والألمُ المرافق لها ضروريّين لاستمرارية الجنس البشري. لم يكن الجهدُ والألمُ مجردَ عَرَضَيْن، بل الطريقتين اللتين تجلّت فيهما تلك الضرورة الأساسية المتأصلة في الشرط الإنساني. فالعمل - أي ذلك النشاط المطلوب والمتأصل في الحياة البشرية - لا يفقد سمةَ الإكراه لأنه صار أكثرَ سهولة، على الرغم من أن إدراكَ الضرورة القسرية المقنّعة بالسهولة أكثرُ صعوبة من تمييزها في سياق قسوة الألم والجهد.

استشرّف ماركس أن الثورة الصناعية ستؤدي إلى "توسيع عالم الضرورة الطبيعية"، أي عالم العمل، على الرغم من جميع التطورات التقنية التي تفرّغ العمل من الجهد. وترتبط عملية التوسيع هذه بتكاثر الحاجات السريع التي ينضوي تحقيقها ضمن ضروريات الحياة والتي تجلّت أهمُّ نتائجها الملموسة في تمّوقع "صورة العامل" في قلب المشهد المجتمعي. ففي هذا المجتمع اكتسب البيت الشعري القديم "من لا يعمل لا يأكل" أهمية مباشرة لم تكن معروفة في التاريخ الإنساني من قبل. تكمنُ الثورة الاجتماعية الحديثة في الحقيقة البسيطة القائلة إنه حتى قبل نحو مئة سنة من الآن كان العمالُ العاديون محرومين من الحقوق السياسية بينما تتقبّل اليوم الرأْي القائل بتجريد كل من لا يعمل من حقه في الحياة.

كان أملُ ماركس، المستندُ إلى إيمانه بالبنية الديالكتيكية لكل ما يحدث، يتمثل في حتمية إنتاج - أو تحوّل - حُكم الضرورة المطلق هذا لحُكم الحرية المطلق. ويشكل هذا العنصرَ الطوباوي الوحيد في فكر ماركس. لكنه يشكل أيضاً النتيجة الوحيدة واليائسة التي يمكن أن نستمدّها من تقليدٍ مبنيٍّ على الإيمان - بكلمات ماركس نفسه - أن "عالم الحرية يبدأ مع انتهاء العمل". فتبعاً لماركس، من الغباء التفكير بإمكانية تحرير وإعتاقِ العمال - أي أولئك الذين يعمل نشاطهم نفسه على إخضاعهم للضرورة. فعندما يصبح الجميعُ عمالاً سوف يتلاشى عالمُ الحرية. والشيء

الوحيد الذي يبقى عندها يتمثل في تحرير الإنسان من العمل، وهو شيءٌ مستحيلٌ على غرار أمل الفلاسفة القديم في تحرير روح الإنسان من جسده.

يتضمّن تقليدُ الفكر السياسي، في الدرجة الأولى وقبل كل شيء، موقفَ الفلاسفة التقليدي تجاه السياسة. فالفكر السياسي أكثرُ قدماً من تقليدنا الفلسفي الذي يبدأ بأفلاطون وأرسطو، كما أن الفلسفة نفسها أقدمُ وأكثرُ غنى مما قبله التقليدُ الغربي وعمل على تطويره. ولذلك في بداية تقليدنا الفلسفي السياسي، وليس تاريخنا السياسي أو الفلسفي، يقف أفلاطون ممتعضاً من السياسة لقناعته أن "شؤون البشر وأفعالهم ليست جديرة بالتمحيص الجدي" وأن السبب الوحيد الذي يدفع الفيلسوف للاهتمام بها هو الحقيقة المؤسفة أن الفلسفة - أو، كما سيقول أرسطو لاحقاً بطريقة مماثلة، الحياة المكرّسة لها - مستحيلة من الناحية المادية دون ترتيبٍ معقول لجميع الشؤون التي تعني البشر في حياتهم المشتركة. في بداية التقليد توجد السياسة لأن البشر أحياء وفانون، بينما تتعلق الفلسفة بتلك القضايا الأزلية مثل الكون. ومن حيث أن الفيلسوف شخصٌ فإن أيضاً فإنه معنيٌّ بالسياسة أيضاً. لكن هذا الاهتمام يؤثر سلباً فيه كفيلسوف: فهو يخشى، كما وضّح أفلاطون مراراً وتكراراً، أن الإدارة السيئة للشؤون السياسية سوف تعيقه عن ممارسة الفلسفة. إن كلمة *Scholē*، على غرار الكلمة اللاتينية *otium*، لا تعني أوقات الفراغ بالمعنى المألوف بل تقتصر على معنى غياب الواجب السياسي، أي عدم المشاركة في الحياة السياسية، وبالتالي حرية العقل للتفرغ للأزلي التي يرتبط تحققها بتلبية حاجات الحياة الفانية وضرورتها. ولذلك فإن السياسة، من المنظار الفلسفي الصرف، تبدأ سلفاً مع أفلاطون لتشمل أكثر من تلك الأنشطة التي تتسم بها المدينة اليونانية القديمة التي كان فيها مجرد تحقيق حاجيات الحياة وضرورتها شرطاً سابقاً على السياسة. أي أن السياسة تبدأ، إن صحّ التعبير، بتوسيع عالمها نحو الأسفل إلى ضرورات الحياة نفسها، إذ أضيفَ إلى ازدهار الفيلسوف لشؤون الفانين العابرة ذلك الاحتقار اليوناني لكل شيءٍ ضروري بشكل حصري للحياة والبقاء. فكما يقول شيشرون *Cicero*، في محاولته العبثية للتنبّل من الفلسفة اليونانية حول هذه المسألة المتعلقة بموقفها من السياسة: لو أنه من الممكن "توفير الضرورات اللازمة

لحياتنا وراحتنا بطريقة سحرية، كما يحدث في الأساطير، لكان بمقدور أي شخص يتمتع بقدرات استثنائية التخلي عن جميع المسؤوليات الأخرى وتكريس نفسه بشكل حصري للمعرفة والعلم“. وباختصار، عندما بدأ الفلاسفة الاهتمام بالسياسة بشكل منهجي سرعان ما صارت السياسة بالنسبة إليهم شراً لا بد منه.

وهكذا عمل تقليد الفلسفة السياسية - بشكل مؤسف ومدمر ومنذ البداية - على تجريد الشؤون السياسية، أي تلك الأنشطة المعنوية بالحقل الشعبي العام وتنشأ من العيش المشترك، من أي أهمية يمكن أن تتمتع بها. فتبعاً لأرسطو، السياسة وسيلة للوصول إلى غاية ما وليس لها أي هدفٍ بحد ذاتها. وأكثر من ذلك، الغاية الحقيقية للسياسة هي نقيضها بشكل ما، أي عدم المشاركة في الشؤون السياسية، *scholē*، شرط الفلسفة، أو بالأحرى شرط الحياة المكرسة لها. وبكلمات أخرى، لا يظهر أي نشاط آخر متناقضاً مع الفلسفة أو معادياً لها مثل النشاط السياسي بشكل عام والفعل بشكل خاص باستثناء العمل الذي لم يُصنّف بصفته نشاطاً إنسانياً على الإطلاق. ومن هنا كان يمكن لسبينوزا Spinoza وهو يمسح النظارات أن يصبح الصورة الرمزية للفيلسوف، تماماً كما يمكن للعديد من الأمثلة المأخوذة من تجربة العمل والمهارة اليدوية والفنون الحرة منذ عصر أفلاطون أن تقود - عن طريق القياس - إلى المعرفة الأسمى المتمثلة بالحقائق الفلسفية. ولكن منذ سقراط لم يعد بمقدور أي شخص منغمس في الفعل - أي، أولئك الذين تتمحور تجاربهم الأصلية حول السياسة، كشيثرون على سبيل المثال - أن ينال احترام الفلاسفة. كما لم يعد بمقدور أي أفعال سياسية، أو أعمال إنسانية عظيمة ناجمة عن الفعل، أن تصلح كأمثلة فلسفية، على الرغم من مديح هوميروس الخالد لشخصية البطل. لقد تناءت الفلسفة عن "الممارسة" *praxis* أكثر مما تباعدت عن "الفعل الإنتاجي" *poiēsis*.

ربما تتمثل النتيجة الأخطر لازدراء السياسة في أنها - من المنظار الفلسفي الذي يعتبر أن الأصل والمبدأ شيء واحد متماثل - لا تتمتع بأصلٍ خاص بها. فقد نشأت نتيجة الحقيقة البدئية ما قبل السياسية للضرورة البيولوجية التي تدفع البشر إلى الاعتماد على بعضهم بعضاً في عملية البقاء الشاقة. وبكلمات أخرى، تبدو السياسة اشتقاقية بمعنى مزدوج: يتموِّع أصلها في المعطيات ما قبل السياسية للحياة البيولوجية، وتتمركز

غايئها في الإمكانية الأعلى ما بعد السياسية للمصير الإنساني. وبما أن الضرورات ما قبل السياسية تستدعي لعنة العمل - كما رأينا سابقاً - يمكننا أن نقول الآن إن السياسة مقيدة بالعمل من الأسفل وبالفلسفة من الأعلى. ويقع كلاهما خارج نطاق السياسة، الأول بصفته أصلها الوضع والثانية بصفتها هدفها وغايتها الأسمى. فعلى غرار نشاط طبقة الحرّاس في "جمهورية" أفلاطون، تعمل السياسة على مراقبة وإدارة حاجيات العمل وضروراته الوضيعة من جهة، وتلقى أوامرّها من النظرية الفلسفية اللاسياسية من جهة أخرى. لا تعني مطالبة أفلاطون بالملك-الفيلسوف ضرورة تحقّق الفلسفة، أو قدرتها على التحقق، في دولة مثالية، لكنها تعني السماح للحكّام الذين يقدرّون الفلسفة أكثر من أي نشاطٍ آخر بالإمساك بزمام الحكم بطريقة تسمح بنشوء الفلسفة وتطورها وتمنح الفلاسفة الشرط الفلسفي بعيداً من تلك القضايا المنبثقة عن العيش المشترك والتي تتجذر أصولها في قصورات الحياة الإنسانية.

لم تتعافَ الفلسفة السياسية من هذه الضربة التي وجّهتها الفلسفة للسياسة في بداية تقليدنا. فازدراء السياسة المتمثل في الاعتقاد أن النشاط السياسي شرٌّ لا بد منه - نتيجة ضرورات الحياة التي تُجبر البشرَ على العيش كعمّال أو حُكم العبيد الذين يؤمنون لهم متطلبات العيش، من جهة، ونتيجة الشرور التي تنشأ عن العيش المشترك نفسه، من جهة ثانية، أي نتيجة تهديد الحشود، التي أطلق عليها اليونانيون اسمَ "الرعاع"، لوجود كل فرد من الأفراد - يمتدّ كخيوطٍ أحمرَ عبر القرون التي تفصل أفلاطون عن العصر الحديث. وفي هذا السياق لا يهمّ إن كان هذا الموقفُ يعبر عن نفسه من خلال مفاهيمٍ دنيويّة، كما هو الأمر عند أفلاطون وأرسطو، أو يتجلّى في المسيحية. كان ترطليان Tertullian أول من قال إنه "بالنسبة إلينا [كمسيحيين] لا شيء يمكن أن يكون بعيداً من اهتماماتنا أكثر من الشؤون العامة"، لكنه أصرّ في الوقت نفسه على ضرورة الحكم العلمانية الناشئة عن الخطيئة البشرية وتشتت المسيحيين، كما قال لوثر لاحقاً، الذين يعيشون بعيداً عن بعضهم بعضاً ويعانون من العزلة بين الحشود كما كانت الحالة بالنسبة إلى الفلاسفة القدامى. المهم في الأمر هنا هو أن الفلسفة ما بعد المسيحية قد أخذت هذه الفكرة نفسها، بمفاهيمها العلمانية أيضاً، التي قاومت جميع التغيّرات والتحويلات الراديكالية، لتعيد إنتاجها في تأملات ماديسون الكئيبة



التي تنطوي على أن الحكم لا تعدّي كونها تفكيراً بالطبيعة الإنسانية يفقد ضرورته لو كان البشر ملائكة، ومن ثم في كلمات نيتشه الغاضبة التي تشكك في أداء الحكم فيما يتعلق بقضايا البشر. وفيما يخص تقويم السياسة حصرياً، لا يهتم إن كانت "المدينة السماوية" تُغدق المعنى والنظام على "المدينة الأرضية"، أو إن كانت "الحياة النظرية" تُملي قوانينها وتشكل هدف "الحياة السياسية" النهائي.

المهم، بالإضافة إلى ازدياد الفلسفة المتأصل لهذا المجال الحياتي، هو ذلك الفصل الراديكالي بين تلك الأشياء التي يمكن للبشر الوصول إليها وتحصيلها عبر العيش والعمل المشتركين وتلك التي يدركها الإنسان ويثمنها في وحدانيته وعزله. وهنا أيضاً لا يهتم إن قام الإنسان في عزله بالبحث عن الحقيقة، والوقوع عليها أخيراً عبر التأمل الصامت في فكرة الأفكار، أو التفتت إلى خلاص روحه. فالمهم في الأمر هو تلك الهوة الفاعرة التي لم يتم ردمها بعد والتي لا تفصل بين ما يسمى بالفرد وما يسمى بالمجتمع (وهي الطريقة الأحداث والأكثر زيفاً للتعبير عن المشكلة الحقيقية القديمة) وإنما بين الانغماس في العزلة والعيش المشترك. وبالمقارنة مع هذه الحالة المعقدة، تبدو المشكلة الغربية والمؤرقة المتعلقة بالعلاقة، أو غيابها، بين الفعل والفكر ثانوية من حيث الأهمية. فلم يتم التشكيك في الفصل الراديكالي بين السياسة والتأمل، بين العيش المشترك والعزلة بصفتهما طريقتين متباينتين في العيش، أو في بنيتهما الهرمية، بعد أن قام أفلاطون بتأسيس الاثنين معاً. والاستثناء الوحيد هنا أيضاً هو شيشرون الذي شكك - استناداً إلى خبرته السياسية الرومانية الكبيرة - بأهمية تفوق "الحياة النظرية" على "الحياة السياسية"، أي بتفوق العزلة على الانخراط في المجتمع. فقد عبّر شيشرون عن اعتراضه بالقول إن من يكرس نفسه "للمعرفة والعلم" سوف يهرب من "عزله ويسعى لإيجاد رفيق دراسة يعلمه أو يتعلم منه، يحدّثه أو يستمع إليه". وهنا، كما في مواقع أخرى، دفع الرومان ثمناً باهظاً نتيجة ازديادهم للفلسفة التي نظروا إليها بصفقتها "مثالية". فقد تمثلت النتيجة النهائية في الانتصار الساحق للفلسفة اليونانية واندحار التجربة الرومانية أمام الفكر السياسي الغربي. ولأن شيشرون لم يكن فيلسوفاً فقد فشل في التصدي للفلسفة وتفنيدها.

نشأت الحاجة إلى تصنيف ماركس، الذي فنّد إجماع التقليد الراسخ حول العلاقة

المناسبة بين الفلسفة والسياسة، بصفته فيلسوفاً بالمعنى التقليدي، أو بأي معنى حقيقي آخر، أم لا. فقد تمت صياغة مقولتيه الحاسمتين اللتين توجزان رأيه في هذا الموضوع بشكل مباشر - "لقد فسّر الفلاسفة العالم... لكن المشكلة تكمن في تغييره"، و"لا يمكنك تجاوز [aufheben] بالمعنى الهيجلي الذي ينطوي على الحفظ والارتقاء والإلغاء] الفلسفة دون تحقيقها" - في الفكر الهيجلي بحيث يمكن اعتبارهما - على الرغم من الرخم الذي تنطويان عليه - استمراراً طبيعياً وموارباً لفلسفة هيغل. إذ لم يكن بمقدور أحد التفكير قبل هيغل أن الفلسفة لا تتعدى كونها تأويلاً (للعالم أو لأي شيء آخر) أو أنّ تحقّق الفلسفة مقتصرٌ على "الحياة النظرية"، أي حياة الفيلسوف نفسه. كما أن المشكلة ليست في إدراك أي فلسفة محددة أو جديدة - كفلسفة ماركس نفسه، على سبيل المثال - بل في إدراك مصير الإنسان الأسمى كما قامت الفلسفة التقليدية، التي وجدت ذروتها في هيغل، بتعريفه.

لا يعارض ماركس الفلسفة لكنه يفند الزعم القائل بمثاليتها. إنه يعارض انسحاب الفلسفة من الحياة العملية واعتكافهم الكليّ على إيجاد موقع لهم في هذا العالم عوضاً عن تغيير العالم وتحويله إلى فضاءٍ "فلسفي". ولا ينطوي هذا على مجرد تجاوز لمقولة أفلاطون في أحقية الفلاسفة بحكم العالم بل يفترق عنها بشكل حاسم لأنه لا يقتصر على تمكين الفلسفة من حكم البشر بل يتجاوز ذلك إلى تحويل البشر إلى فلاسفة. يتمثل ما استمدّه ماركس من فلسفة التاريخ عند هيغل (إذ يتمحور عمل هيغل الفلسفي كله، بما في ذلك كتابه *Logik*، حول موضوع التاريخ فقط) في أن الفعل - على النقيض من التقليد الفلسفي - لم يكن نقيضاً للفكر بل أدواته الحقيقية، وأن السياسة لم تكن أقلّ شأنًا من الفلسفة بل النشاط الفلسفيّ الحق الوحيد.

# التقليد العظيم

١

## القانون والسلطة

منذ أفلاطون ارتكزت جميعُ تعاريف أنماط الحكم المختلفة على دعامتين مفاهيميتين: القانون والسلطة. إذ اعتمدت الفروقات بين أشكال الحكم المختلفة على توزيع السلطة، سواء تمركز الحكم في رجلٍ واحد أو مجموعة متميزة من المواطنين أو الشعب بشكل عام. وقد استند تقويمُ طبيعة هذه الأشكال إلى الدور الذي يلعبه القانون في ممارسة السلطة؛ فالحكومة القانونية جيدة والخارجة عن القانون سيئة. لكن معيارَ القانون كمقياسٍ لصلاح الحكم أو فسادها تعرّض للاستبدال بشكل مبكر، في فلسفة أرسطو السياسية، بفكرة المصلحة المختلفة كلياً مما جعلَ الحكم السيئة نوعاً من ممارسة السلطة لمصلحة الحكّام، والحكم الجيدة نوعاً من ممارسة السلطة لمصلحة المحكومين. كما أن أنواع الحكم، المصنّفة تبعاً لمبدأ السلطة، لم تتغير في أيّ من الحالتين؛ إذ طالما بقيت الأشكالُ الأساسية المتمثلة في الملكية والأرستقراطية والديموقراطية وكذلك الانحرافاتُ الأساسية الثلاثة المقابلة لها والمتجسدة في الاستبداد وحكم الأقلية وحكم الرعايا. ومع ذلك لا يزال الفكرُ السياسي الحديث يجنح إلى إساءة فهم مفهوم أرسطو للمصلحة والمبالغة في توكيده؛ إذ إن مقولة zèn kai euzèn (أي أن تدينَ لأحدٍ بحياة جميلة) لا ترتقي بعد إلى مستوى الحكم الذي "يلزم الملك" (كما قال الكاردينال روهان Rohan لاحقاً) بل تشير إلى الاهتمامات

المختلفة للأثرياء والفقراء التي يجب على القوانين التعاطي معها تبعاً لمبدأ "لكل ما له". ولذلك فإن الحكم الذي يحقق مصلحة الجميع ليس أكثر من تأويل معين للحكم تبعاً للقوانين العادلة.

بقِي التباسٌ غريب فيما يخص العلاقة بين القانون والسلطة مخفياً في هذه الكليشيهات المعروفة. فمعظم المنظرين السياسيين يستخدمون تشبيهين متباينين تماماً في هذا السياق دون أن ينتبهوا إلى ذلك. فمن جهة، يُقال إن السلطة تعزز القانون لتحقيق الشرعية؛ ومن جهة أخرى، يتم التعاطي مع القانون بصفته الحدّ المقيد للسلطة والذي يجب عدم تجاوزه. في الحالة الأولى، يمكن فهم السلطة بصفتها شراً لا بد منه، بينما في الحالة الثانية من الأفضل إسناد هذا الدور للقانون الذي يُدين بوجوده إلى ضرورة تأطير قوة حرة و"صالحة". وتبعاً للصنف التقليدي للوسائل والغايات، تبدو السلطة في الحالة الأولى وسيلة لتنفيذ القانون، وفي الحالة الثانية يبدو القانون كأداة لضبط عمل السلطة. يتجلّى أحد نتائج هذا الفهم الملتبس للعلاقة بين القانون والسلطة من النظرة الأولى. فإذا كانت السلطة موجودة بهدف تعزيز القانون وتنفيذه، فلن يكون هناك فرق كبير سواء كانت السلطة متمركزة في شخص واحد أو بضعة أشخاص أو في الشعب كله. إذ إنّ هناك فرقاً جوهرياً واحداً فقط يتمثل في التباين بين الحكومة الشرعية أو الدستورية والحكومة اللاشرعية أو الاستبدادية.

وهكذا تم استخدام مصطلح "الاستبداد" (tyranny) منذ أفلاطون ليس فقط للتدليل على الانحراف المتمثل في حكم الرجل الواحد بل بشكل عام للإشارة إلى أي حكومة مجردة من الشرعية، أي على أي حكومة تنبثق قراراتها من إرادتها ورغباتها الخاصة - حتى لو كانت هذه تعبيراً عن إرادة الأغلبية ورغباتها - بعيداً من القوانين التي لا تخضع للقرارات السياسية. نجد النتيجة الأخيرة لهذا الخط الفكري في مقولة كانط Ewigen Frieden (السلام الأبدي)، فيقترح أنه عوضاً عن التمييز بين أشكال الحكم، يمكن القول إن هناك حكومتين اثنتين تتمثلان في الحكومة الدستورية أو الشرعية - بغض النظر عن من يمسك بزمام السلطة وعددهم - والهيمنة القائمة على الاستبداد. فبالنسبة إلى كانط، تمثل جميع أشكال الحكم التقليدية نوعاً من الهيمنة؛ في استبدادية لتمايزها تبعاً لمبدأ السلطة، كما أن كل من يملك السلطة فيها يمتلكها بصفته "حكماً

مطلقاً لا يشترك فيه الآخرون ولا يملكون القدرة على ضبطه. يقترح كانط الحكومة الدستورية بدلاً من الملكية والأرستقراطية والديموقراطية، فيقوم الآخرون بضبط آلية سلطتها، ممّن يطلق عليهم اسم "الجمهوريين"، بغض النظر عن أيّ معايير أخرى. ولكن إذا انتقلنا إلى التشبيه الثاني في العلاقة بين القانون والسلطة، الذي يرى في القانون سباجاً أو حائطاً يحيط بالأقوياء المعرضين لاستغلال قوتهم من دون هذا القيد، فإن الفروقات بين أشكال الحكم التقليدية، وبين الملكيات، والأرستقراطيات، والديموقراطيات، تكتسب أهمية بالغة. والسؤال الآن هو إن كان يجب السماح لشخص واحد، أو لمجموعة متميزة من الأشخاص، أو للشعب كله، بممارسة السلطة ضمن قيود القانون. وفي هذا السياق يتضح السبب الذي يدفع المرء لربط الحكم الفردي بالاستبداد أو ما يشبه الحكم الاستبدادي، وكذلك السبب الذي يجعلنا ننظر إلى الديموقراطية بصفاتها أفضل أشكال الحكم. فالملكية تعني الآن أن هناك شخصاً واحداً يتمتع بالحرية، كما تعني الأرستقراطية أن الأختيار هم من يتمتعون بالحرية، بينما تنفرد الديموقراطية بالحكم الحرّ. نجد النتيجة الأخيرة لهذا الخط الفكري في فلسفة هيغل للتاريخ حيث يتم تقسيم تاريخ العالم إلى ثلاث حقب: الاستبداد الشرقي، فيتمتع شخص واحد بالحرية، والعالم اليوناني والروماني القديم فيتمتع البعض بالحرية، وأخيراً العالم الغربي المسيحي الذي يتمتع فيه الجميع بالحرية لأنّ الإنسان كائن حر. تتمثل السمة اللافتة المميزة لهذا الالتباس المتكرر في مفهومي القانون والسلطة في أننا لا نتعامل هنا مع توجّهين مختلفين يحزّكان تقليدنا بل - على النقيض من ذلك - نرى أن معظم المفكرين السياسيين العظام يلجؤون إلى استخدام التشبيهين بشكل اعتباطي.

قدّمْتُ هنا عرضاً لأشكال الحكم بالطريقة التي تم تشكيلها وتعريفها في التقليد، والتي لم يتم تأسيسها عبر الفضول التاريخي حول أساليب الحياة المتنوعة للشعوب المختلفة بل عبر بحث أفلاطون عن الشكل الأمثل للحكم، هذا البحث الذي انبثق عن الدولة-المدينة الأثينية على الرغم من انطوائه على موقفٍ سلبيٍّ دائمٍ منها. ومنذ ذلك الوقت ساهم البحث عن الحكم الأمثل في مَهْمَة وتحويل جميع تلك التجارب

السياسية التي تنتمي إلى تقليد الفكر السياسي، والذي يكشف عن شموليته بشكل واضح في الحقيقة المذهلة المتمثلة في عدم إضافة شكل جديد واحد من أشكال الحكم منذ ٢٥٠٠ سنة. فلا "الجمهورية الرومانية" أو "الإمبراطورية الرومانية"، ولا الملكية القروسطية أو نشوء الدولة القومية كانت مؤهلة لمراجعة رؤية أفلاطون أو تقديم أي إضافة عليها. ومن المدهش بالنظر إلى نتائجه الهائلة أن التمييز بين الحكم والمحكومة كشرط لجميع المجتمعات المنظمة قد صدر عن أفلاطون بطريقة ارتجالية، بينما لا يأخذ مفهوم القانون مكانه المركزي بصفته مضمون الحياة السياسية كلها إلا في أطروحته الأخيرة [القوانين] - ضاعت ولم يُعثر عليها إلا في القرن الخامس عشر - التي تظهر فيها القوانين بصفتها الترجمة السياسية المرئية لأفكار "الجمهورية".

ومع ذلك، إذا كانت مسألة القوانين قد أدت دوراً ثانوياً في البحث عن الحكم الأمثل، فقد كان دورها رئيساً في تعريف الاستبداد كأشوأ شكل من أشكال الحكم. ويكمن سبب هذا النمط في التجربة السياسية المحددة للمدينة التي لم يكن بمقدور أفلاطون أو أرسطو إلا أن يسلّم بها. لقد فهّمت التجربة السياسية اليونانية ما قبل الفلسفية القانون بصفته حدوداً يؤسسها البشر بين بعضهم بعضاً أو بين مدينة وأخرى. إذ كانت تسيّج الفضاء الحياتي الذي ينتمي إلى كل فرد، وكانت مقدّسية بصفتها العامل المحافظ على استقرار الوضع الإنساني، أي على ظروف البشر المتغيرة وتحركاتهم وأفعالهم. كما أنها كانت تمنح الاستقرار لمجتمع مكوّن من البشر الفانيين تتعرّض استمراريته لخطرٍ دائم يشكّله أشخاصٌ جددٌ يولدون فيه. إن استقرار القوانين يتوافق مع الحركة الدائمة للشؤون الإنسانية، هذه الحركة التي لا يمكن أن تنتهي ما دام البشر يولدون ويموتون. فكل ولادة جديدة تهدد استمرارية المدينة لأن كل ولادة جديدة تُنبئ بولادة عالم جديد. تقوم القوانين بتسوير هذه البدايات الجديدة وتضمن الوجود السبقيّ للعالم مشترك ولديمومة استمرارية تتجاوز الفترة الحياتية الفردية لكل جيل والذي يمكن فيه لكل فردٍ فإن أن يأمل بترك أثرٍ دائم خلفه. وبهذا المعنى، الذي ترسّخ مع نشوء المدينة اليونانية، تشكل القوانينُ العالمَ العام المشترك الذي تجرّد الحياة الإنسانية خارجه - تبعاً

ليونانيين - من اهتماماتها وقضاياها الجوهرية.

كانت الميزة العظيمة للتنظيم المدني للحياة العامة تكمن في قدرة المدينة - الناشئة عن متانة جدار القانون - على منح الشؤون الإنسانية نوعاً من المتانة لا يمكن أن يمتلكها الفعل الإنساني في عبثته المتأصلة واتكائه على تخليد الشعراء. ونتيجة تحصيل نفسها بجدار القانون الدائم، كان بمقدور المدينة كوحدة أن تضمن استمرارية أي شيء يحدث داخلها بعد فناء الفاعلين في ذاكرة الأجيال المستقبلية. وقد تجلّت أفضليتها على حكم الملك - وهو السبب الذي دفع اليونانيين، بالمفهوم الأسطوري، إلى اعتبار تأسيس الملك ثيسوس Theseus لأثينا آخر مشروع ملكي عظيم - في مقولة بير كليس Pericles الذي امتدح أثينا لأنها لم تكن بحاجة إلى شخص مثل هو ميروس لتخليد "المآثر الكثيرة" التي تدلّ على أفعال أبنائها.

لا يزال المعنى القديم لكلمة *nomos* (القانون) حاضراً عند أفلاطون عندما يستحضر زيوس بصفته إله الحدود في مطلع خطابه حول القوانين، كما كان حاضراً عند هيراقليطس عندما قال إن على الشعوب أن تحارب من أجل قوانينها كما تحارب من أجل جدار المدينة. فكما تنشأ المدينة فعلياً مع تشييد السكان لجدار يحيط بها، فإن الحياة السياسية للمواطنين تبدأ مع وضع القوانين. كان سياج القانون ضرورياً للدولة-المدينة لأنها المكان الوحيد الذي يعيش فيه البشر معاً بحيث لم يعد الفضاء نفسه ضماناً كافية لحرية كل واحد منهم. اكتسب وضع القوانين أهمية كبيرة كشرط للحياة المدنية إلى درجة لم يتم معها اعتبار التشريع، أي إرساء القوانين، نشاطاً سياسياً. إذ يمكن أن يتم استدعاء المشرّع من الخارج أو يكون - على غرار سولون Solon - شخصاً قد تقاعد من الحياة العامة، لوقت قصير على الأقل، بعد العمل على إرساء القانون. كان الاعتقاد السائد أن القانون شيء يضعه أشخاص لا يتمتعون بأي سلطة متعالية إلى درجة أن الفلسفة ما قبل السقراطية، في اقتراحها التمييز بين الأشياء تبعاً لأصولها النابعة من الأشخاص أو المتجذرة في طبيعتها نفسها، طرحت مفهومي *physei nomô*، أي عبر القانون أو الطبيعة. وهكذا تم تمييز النظام الكوني، أي عالم الأشياء الطبيعية، عن عالم الشؤون الإنسانية الذي يضع نظامه الأشخاص بما أنه نظام للأشياء يقوم الأشخاص بتخليقه وتنظيمه. وقد بقي هذا التمييز أيضاً في بداية تقليدنا،

إذ يقول أرسطو إن العلم السياسي يتعاطى مع الأشياء القانونية وليس الطبيعية. وفي هذا السياق فإن المستبدّ الذي يزيل الحدود التي يرسمها القانون يدمر بذلك الفضاء السياسي برمّته. فهو ليس حاكماً بل مخزّباً يعمل على تدمير جدران المدينة التي تمثل الشرط ما قبل السياسي لوجودها.

ولكن قبل ذلك بوقت طويل، حتى قبل تشكّل تقليدنا، كان هناك فهمٌ مختلف تماماً للقانون. فعندما يقول بندار Pindar: nomô basileus pantôn نستطيع أن نترجم كلماته كالتالي: "القانون يحكم الأشياء كلها"، ونفهمها بمعنى أنه كما يحكم الملك ويصدر الأوامر لكل من يتبع له، فإن القانون أمرٌ متأصلٌ في الكون ويحكم حركته. وهذا القانون لم يوضع من قبل البشر أو الآلهة؛ فإن كان يُسمّى "إلهياً" فذلك يعود فقط إلى أنه يسري على الآلهة أيضاً. لم يكن بالإمكان النظر إلى هذا القانون بصفته جداراً أو حداً أقامه البشر. فالقوانين المشتقة منه أو التي تغذى عليه كانت تتمتع بتأثيرٍ لا ينحصر في مجتمع واحد أو في الفضاء العام أو في الأمور التي تحصل بين البشر المتميزة عن تلك التي تحصل داخل البشر. كان القانون الكونيّ عالمياً من النواحي كافة وقابلاً للتطبيق على جميع الأشياء وجميع البشر في الأوضاع الحياتية كافة. ولذلك فإن التمييز بين "الطبيعة" و"القانون"، أي بين الأشياء التي تنمو بشكل طبيعي والأشياء التي تدين بوجودها للبشر، يفقد أهميته لأن هناك قانوناً واحداً يحكم الصنفين معاً. لقد تمت الإشارة سلفاً إلى المفهوم اللاحق للقانون الطبيعي، كما تم تطويره في الفلسفة الرواقية اليونانية، ولكن بالنسبة إلى مفهوم القوانين بصفته أسبجة وحدوداً تسوّر وتحمي وتؤسس عوالم المدينة العامة المتنوعة كان مصطلح "القانون الطبيعي" سيبدو نوعاً من التناقض المفاهيمي بما أنه يفترض أن الأشياء موجودة نتيجة الطبيعة أو القانون وليس الاثنين معاً.

الأكثر أهميةً بالنسبة إلى التقليد يتمثل في أن فضائي الحياة الخاص والعام، تبعاً للافتراض القائل إن هناك قانوناً واحداً يحكم جميع الأشياء الأخلاقية والسياسية، لم يعودا متميزين بشكل واضح بل صارا جزءاً خاضعاً لنظام الكون الأزلي. ينتمي البشر إلى هذا الكون لأنّ "السماء المرصعة بالنجوم فوق"، كما قال كانط، تتطابق بسموها القانوني المنظم مع "القانون الأخلاقي الكامن في". وقد فقد هذا القانون شخصيته



التقييدية البارزة في جميع المبادئ القانونية الوضعية التي تتضمن المحظورات بدلاً من القواعد والأنظمة والتي تترك الأشياء الواقعة خارج المحظورات للمشيئة الحرة للأشخاص الخاضعين لها. الصراع بين الأخلاق الخاصة والعامة، بين الأشياء المُجازة والمطلوبة في التواصل الشخصي التي تستدعيها ضرورات الحياة السياسية على حساب الأخلاق الخاصة - كما هو الأمر، على سبيل المثال، عند هوبز الذي ينطلق من الفضاء السياسي العام حيث تنشأ السلطة ليستتج أن طبيعة الإنسان هي طبيعة "حيوان متعطش للسلطة" - أو على النقيض من ذلك، انسجاماً مع سلوك كل شخص في خصوصيته الفردية، كما هي الحالة عند كانط حيث يعمل القانون المتأصل في الارتقاء بي إلى مستوى المشرع الكوني. في كلتا الحالتين تبقى كونيّة قانون واحد: أولئك الذين يطعون قوانين السلطة ويخضعون لها بخنوع متعطشون بطبيعتهم للسلطة؛ أما أولئك الذين يطعون قوانين المدينة فيدركون في أنفسهم طبيعة الشرعية الأخلاقية.

حافظ تقليدنا على هذا التمييز بين القانون الكوني بصلاحيته الشاملة والقوانين والأنظمة التي تنحصر صلاحيتها في مجموعة بشرية محدّدة بوضوح، وقد تمثلت العلاقة بينهما بشكل ما في الصورة التي نراها للمرة الأولى عند هيراقليطس: "تستمد جميع القوانين الإنسانية زخمها من القانون الإلهي الواحد الذي يطال كل شيء، ويكفي كل شيء، ويسود كل شيء" (الجزء ١١٤). ومن الأهمية بمكان أن تقليدنا القانوني اعتبر أيضاً أن المبادئ القانونية الوضعية ليست فقط مشتقة من، بل تعتمد على، القانون الكوني الواحد الذي يشكل مصدر سلطتها النهائي. وهذا هو التمييز نفسه والعلاقة نفسها للذات نراهما لاحقاً بين *ius naturale* و *ius civile*، أي بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي أو المشيئة الإلهية. ففي كل حالة، تبقى الفكرة القديمة للقانون بصفته سياجاً في مبادئ القوانين الوضعية التي تتم من خلالها ترجمة القانون الكوني إلى معايير الصواب والخطأ الإنسانية.

يتبدى القانون الكوني الواحد - أو "مشيئة الله"، كما تم التعبير عنه لاحقاً - أزلياً وثابتاً، ومن هذه الأزلية تستمد القوانين الوضعية ديمومتها النسبية التي تعمل من خلالها على ترسيخ شؤون البشر المتغيرة. وقد رأينا ما يحدث عند غياب هذا

التمييز بين القانون الكوني والقانون الوضعي - أي، عندما يصبح القانون الكوني في الشكل الحديث لقانون التطور، الطبيعي أو التاريخي، قانون حركة يطغى على المبادئ والقواعد الوضعية - في أشكال الهيمنة الشمولية. فالرعب هنا، بصفته تنفيذاً يومياً لقانون الحركة الكوني المتغيّر أبداً، يُحيل القوانين الوضعية كلها بديمومتها النسبية إلى الاستحالة ويدفع بالمجتمع كله إلى فيض من الكوارث. ويكون هذا الخطر كامناً عندما يتم تجريد المفهوم القديم للقانون الكوني من أزلّيته ودمجه مع مفهوم التطور الحديث لتخليق حركة دائمة للطبيعة أو التاريخ. فإذا نظرنا إلى هذه العملية من وجهة نظر تاريخ الأفكار يمكننا أن نستنتج، بسهولة وهمية، أن الهيمنة الشاملة لا تشكل قطعاً مع تقاليد الإنسان الغربي كلها بقدر ما تمثل تنامياً لتلك "الهرطقة" الفلسفية التي بلغت ذروتها عند هيغل ووجدت تطبيقها العملي عند داروين وماركس، الذي وصفه إنغلز Engels على أنه داروين التاريخ.

بقيت فكرة القانون الكوني الواحد، بشكل أو آخر، محطّ اهتمام الفلاسفة بينما استمرّ المشرّعون القانونيون - على الرغم من اتفاقهم على ضرورة سلطة نهائية ومتعالية تُضفي الشرعية على قوانينهم - في النظر إلى القوانين بصفته حدوداً وعلاقات بين البشر. ويظهر هذا الاختلاف جلياً في أصل القانون الطبيعي المزدوج الذي تطوّر أيضاً بشكل مستقلّ عن *ius gentium*، أي القانون القائم بين شعوب مختلفة عملت مدنها على تشريع قوانين مدنية متباينة. هنا، لا يتبدى القانون الطبيعي على أنه ينبثق من، ويعمل داخل، كل كائن إنساني أو أنه يوجه الأشياء من الأعلى ويحكم أحداث الكون كلها، بل بصفته أفتية التواصل والتفاعل المحددة الضرورية بين مدينة وأخرى، وبين نظام قانوني وآخر، إلا في حال رغبت مدينة ما، على الطراز اليوناني، في الانعزال أو تدمير مدينة أخرى. بقي التأثير الروماني قوياً في التقليد القانوني حصراً، لكن تأثيره في التقليد الفلسفي للفكر السياسي بقي معدوماً على غرار التجارب الرومانية الأخرى.

لمعايير الصواب والخطأ كما تمّ تشكيلها في القانون الوضعي وجهان، إن صحّ التعبير: فهي مطلقة من حيث أنها تدين بوجودها لقانون عام خارج عن سلطة الإنسان، لكنها أيضاً مجرد أعراف تخصّ شعباً معيناً وتتمتع بصلاحيّة محدودة من حيث وضعها

وتأطيرها من قِبَل البشر. فمن دون الوجه الثاني لا يمكن أن يتحقق القانون الكوني في عالم البشر، ومن دون الوجه الأول ستفقد القوانينُ والتنظيماتُ الموضوعة من قبل البشر المصدرَ النهائي للسلطة والشرعية. ونتيجة هذه العلاقة ووجهها المزدوج يمكن أن تصبحَ شرعيةُ الحكم المحددة، المميّزة تاريخياً للمدينة والأشكال الجمهورية المتنوعة المستمدّة منها، الدعامة الأساسية لجميع الثنى السياسية في إطار التقليد. يتبدّى تعزيزُ القانون أخيراً بصفته واجبَ الحكم الرئيس وتظهر الحكم الشرعية بصفتها الإيجابية بغض النظر عن عدد المشاركين، أو الممسكين بزمام السلطة، فيها. وفي نهاية هذا التقليد نقع على فلسفة كانط السياسية حيث يمتصُّ مفهومُ القانون جميعَ المفاهيم الأخرى. فهنا يصبح القانون المعيار الأساسي للفضاء السياسي كله على حساب التجارب والاحتمالات السياسية. تشكل الشرعية المحتوى الشرعي الوحيد للبشر الذين يتمتعون بعيش مشترك، كما يتم تشكيل النشاط السياسي كله في النهاية بصفته تشريعاً أو تطبيقاً للأُنظمة القانونية.

قدّمتُ صورة سريعة لهذا التطور اللاحق للوصول بشكل مختصر إلى موقع يتقاطع فيه الحُكم والقانون؛ حيث لا تتبدّى الحكم الدستورية كواحدٍ من الاحتمالات المتعددة للحُكم والعمل ضمن إطار القانون بل تظهر بصفتها حكومة تهيمن فيها القوانين نفسها وينحصرُ دورُ الحاكم فيها في إدارة هذه القوانين والالتزام بها. هذه هي النتيجة المنطقية للمرحلة الأخيرة من فكر أفلاطون السياسي كما نعرفها من كتاب *Laws*.

بدأت هذه الاعتباراتُ ضرورية لفهم آخر مفكّرٍ بحث، في ظلّ التقليد العظيم، في طبيعة السياسة وطرح الأسئلة القديمة المتعلقة بأشكال الحكم المختلفة. كان مونتسكيو، الذي اعتمدت شهرته على اكتشاف أفرع الحكم الثلاثة التشريعية والتنفيذية والقضائية - أي على الاكتشاف العظيم القائل بإمكانية تقسيم السلطة - كاتباً سياسياً أكثر منه مفكراً منهجياً. وقد مكّنه هذا من تناول مشكلات الفكر السياسي الكبرى، وإعادة تشكيلها بشكلٍ عرضيٍّ تقريباً، كما وصلته دون تحجيم رؤاه من خلال التعاطي معها كمشروع واحد ودون تعكير تناغم فكره الداخلي بدوافع خفية

تتعلق بطريقة تقديم أفكاره. تبدو أفكاره في جوهرها أكثر "ثورية" وإيجابية من أفكار روسو Rousseau الذي يساويه في وزن تأثيره المباشر على ثورات القرن العشرين وتأثيره الفكري على الفلسفة السياسية في القرن التاسع عشر. ومن جهة أخرى، أدى النقص المنهجيّ عند مونتسكيو والتنظيم السيئ لأعماله إلى تجاهل التناعم الداخلي لأفكاره المبعثرة والترابط الجليّ في مقارنته لجميع القضايا السياسية، مما يفصله عن أخلافه بدرجة أقلّ بقليل فقط من أسلافه.

وراء اكتشاف أفرع الحكم الثلاثة (كان كانظ الوحيد الذي فهمها بصفته المعيار الحاسم للحكومة الجمهورية الحقّة والتي لم تتحقق بشكل ملائم إلا في دستور الجمهورية الأمريكية) تكمن رؤية للحياة السياسية تبدى فيها السلطة منفصلة تماماً عن إحياءات العنف كافة. كان مونتسكيو الوحيد الذي يمتلك مفهوماً للسلطة يقع خارج الصنف التقليدي المتمحور حول الوسائل والغايات. تمثل الأفرع الثلاثة للحكومة بالنسبة إليه أنشطة البشر السياسية الثلاث الرئيسة: صناعة القوانين، وتنفيذ القرارات، والحكم المقرّر الذي يرافق الاثنين. ينطوي كلٌّ من هذه الأنشطة على سلطته الخاصة. يمكن تقسيم السلطة - بين أفرع الحكم، وبين الدول الفدرالية، وبين الدولة والحكومات الفدرالية - لأنها ليست أداة واحدة يتم استخدامها لتحقيق غاية واحدة. فجدورها تكمن في قدرات البشر المتعددة على الفعل. وليس لهذه الأفعال غاية ما دامت البنية السياسية حيّة وفعالة؛ كما أن أهدافها المباشرة تنتج عن ظروف الحياة الإنسانية والسياسية المتغيرة على الدوام التي تشكل بحدّ ذاتها، ونتيجة حدوثها ضمن مجتمعات محددة أو حضارات معينة، فضاءً من الشؤون العامة التي تنشأ بين المواطنين بصفتهم أفراداً فتربطهم معاً أو تفصلهم عن بعض بصفتهم مصالح مشتركة أو متنازعة. ولا تنطوي المصالح في هذا السياق على مدلولات الحاجات المادية أو الجشع المادي، لكنها تشكل بشكل حرفي مفهوم *inter-esse*، أي الأشياء الموجودة بين البشر. تشكل هذه البينية المشتركة والتي تهّم الجميع الفضاء الذي تحدث فيه الحياة السياسية.

انبثق اكتشاف مونتسكيو لطبيعة السلطة القابلة للتقسيم والأفرع الثلاثة للحكومة من انكبابه على ظاهرة الفعل بصفته المعطى المركزي لعالم السياسة بأكمله. فقد

قَادَتَهُ تَسْأَلَاتُهُ إِلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ طَبِيعَةِ الْحَكْمِ "ce qui le fait être tel" ومَبْدئِهَا "ce qui le fait agir" (*De l'esprit des lois* [روح القوانين])، الْكِتَابِ الثَّلَاثِ، الْفَصْلِ الْأَوَّلِ). عَرَفَ مونتسكيو أَنْوَاعَ الْحَكْمِ بِتَعَابِيرٍ مُخْتَلِفَةٍ قَلِيلاً. فَهُوَ يُهْمَلُ شَكْلَ الْأَرِسْتَقْرَاطِيَّةِ وَيَقُولُ إِنَّ الْجُمْهُورِيَّةَ هِيَ حُكُومَةٌ دَسْتُورِيَّةٌ يَتَمَتَّعُ فِيهَا الشَّعْبُ بِسُلْطَةٍ مُطْلَقَةٍ، وَالْمَلَكِيَّةَ حُكُومَةً شَرْعِيَّةً يَتَمَتَّعُ فِيهَا شَخْصٌ وَاحِدٌ بِسُلْطَةٍ مُطْلَقَةٍ، أَمَا الْحَكْمُ الْاِسْتِبْدَادِي فَهُوَ حَكْمٌ غَيْرُ شَرْعِيٍّ تَمْرَكُزُ فِيهِ السُّلْطَةُ فِي شَخْصٍ وَاحِدٍ وَتَتَّبَعُ مِنْ إِرَادَتِهِ التَّعَسُّفِيَّةِ. أَمَا اِكْتِشَافُهُ الْأَعْظَمَ فَيَتَمَثَّلُ فِي مَقُولَتِهِ أَنَّ كَلَامًا مِنْ هَذِهِ "الْبُنْيُ الْخَاصَّةُ" يَحْتَاجُ إِلَى "مَبْدَأٍ" مُخْتَلَفٍ يَعْمَلُ عَلَى تَفْعِيلِهَا، أَوْ بِكَلِمَاتٍ أُخْرَى، أَنَّ هَذِهِ الْبُنْيُ بَحْدَ ذَاتِهَا مَيْتَةٌ وَلَا تَتَسَجَّمُ مَعَ حَقَائِقِ الْحَيَاةِ السِّيَاسِيَّةِ وَتَجَارِبِ الْأَشْخَاصِ الْفَاعِلِينَ. وَكَمَبْدَأٍ حَرْكِيٍّ، قَدَّمَ مونتسكيو التَّارِيخَ وَالْعَمَلِيَّةَ التَّارِيخِيَّةَ عَلَى مَجْلِسِ بُنْيٍ ظَهَرَتْ فِي الْأَصْلِ ثَابِتَةً نَظَرًا لِأَنَّهَا تَدِينُ بِوُجُودِهَا لِلْفِكْرِ الْيُونَانِيِّ. أَوْ بِالْأُخْرَى، وَقَبْلَ مونتسكيو، كَانَتْ الْإِمْكَانِيَّةُ الْوَحِيدَةَ لِلتَّغْيِيرِ تَمَثَّلُ فِي التَّغْيِيرِ إِلَى الْأَسْوَأِ، فِي التَّغْيِيرِ أَوْ الْاِنْحِرَافِ الَّذِي مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَحْوَلَ الْأَرِسْتَقْرَاطِيَّةُ إِلَى حَكْمِ أُولِيغَارِكِيٍّ أَوْ مَلَكِيٍّ أَوْ اِسْتِبْدَادِيٍّ. وَهَنَّاكَ بِالطَّبَعِ اِحْتِمَالَاتٌ أَكْثَرُ لِمِثْلِ هَذَا الْاِنْحِرَافِ؛ فَقَدْ تَمَّتِ الْإِشَارَةُ بَاكْرَأً، عَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ، إِلَى أَنَّ حَكْمَ الْأَكْثَرِيَّةِ يَتَمَتَّعُ بِنَزْعَةٍ خَاصَّةٍ إِلَى التَّحْوَلِ إِلَى حَكْمِ اِسْتِبْدَادِيٍّ. وَبِالْمُقَارَنَةِ مَعَ مَبْدَأِ الْفِعْلِ عِنْدَ مونتسكيو بِصِفَتِهِ مَحْرَّكَ التَّغْيِيرِ، تَنْطَوِي جَمِيعُ هَذِهِ الْاِنْحِرَافَاتِ عَلَى طَبِيعَةِ مَادِيَّةٍ أَقْرَبَ إِلَى الْعَضْوِيَّةِ. إِنَّ تَكْهَنَ أَفْلَاطُونَ الشَّهِيرِ أَنَّ أَفْضَلَ حُكُومَةٍ مُمْكِنَةٍ عَاجِزَةٌ عَنِ الْاِسْتِمْرَارِ إِلَى الْأَبَدِ وَتَفْسِيرُهُ لَزْوَالِهَا النَّهَائِيِّ عِبْرَ بَعْضِ الْأَخْطَاءِ الْمَحْتَوَمَةِ فِي اخْتِيَارِ أَيْوَيْنِ مَنَاسِبِينَ لِدَرِيَّةٍ مَرْغُوبَةٍ، لَا يَتَعَدَّى كَوْنَهُ مِثَالًا سَاطِعًا عَلَى عَقْلِيَّةٍ يُمْكِنُ أَنْ تَفْهَمَ التَّغْيِيرَ كَنَوْعٍ مِنَ الدَّمَارِ فَقَطْ. لَكِنَ مونتسكيو، عَلَى النَّقِيضِ مِنْ ذَلِكَ، رَأَى فِي الْحَرَكَةِ الشَّرْطَ الْأَسَاسِيَّ لِلتَّارِيخِ نَتِيجَةً فَهَمَهُ لِلْفِعْلِ كَعَامِلٍ جَوْهَرِيٍّ لِلْحَيَاةِ السِّيَاسِيَّةِ بِرَمْتِهَا. فَالْفِعْلُ لَا يَرْتَبِطُ بِالْحُكُومَاتِ فَقَطْ، وَلَا يَقْتَصِرُ ظَهُورُهُ عَلَى فِي أَعْمَالِ الْأُمَمِ الْمَسْجَلَةِ، كَمَا لَا يَفْقَدُ زَخْمَهُ فِي سِيرُورَةِ الْحَكْمِ وَالْمَحْكُومِيَّةِ: "نَحْنُ نَسِيءُ فَهْمَ الْأَشْيَاءِ. فَغَالِبًا مَا تَدْخُلُ السِّيَاسَةُ فِي تَحْصِيلِ مَنَفْعَةٍ صَغِيرَةٍ بِالْقَدْرِ الَّذِي يَسْتَدْعِيهِ الْحَصُولُ عَلَى الْبَابُويَّةِ". ("حَوْلَ السِّيَاسَةِ"، فِي *Mélanges inédits de Montesquieu* [مونتسكيو]:

مقالات غير منشورة]، ١٨٩٢). يتقاطع مونتسكيو مع التقليد في إدراكه للشخصية الدائمة للحكومة الجيدة المؤسسة على الشرعية، لكنه يرى بنية القوانين هذه كمجرد إطار يتحرك فيه البشر، كعاملٍ يحافظ على استقرارٍ شيءٍ حيٍّ بحد ذاته يتحرك دون أن يتطور بالضرورة إلى وجهةٍ محددة تقود إلى الهلاك أو التقدم. ولذلك فهو لا يكتفي بالكلام على طبيعة الحكم أو جوهرها بل يتجاوز ذلك إلى بُنياتها التي تنطوي، بديمومتها النسبية، على الظروف والأفعال المتغيرة للبشر الفانين.

تناغماً مع أشكال الحكم الرئيسة الثلاثة، يحدد مونتسكيو ثلاثة مبادئٍ ”تدفع المجتمع إلى الفعل“: الفضيلة في الجمهورية، والشرف في الملكية، والخوف في الحكم الاستبدادي. لا تماثل هذه المبادئ مع الدوافع السيكولوجية. إذ إنها تشكل المعايير التي يتم من خلالها تقييم الأفعال العامة والتي تعبّر عن الحياة السياسية كلها. وبناءً على هذا، تكون هي نفسها بالنسبة إلى الحكومات والمواطنين، والحكام والرعايا. فإذا كان مبدأ الخوف يولّد الأفعال كلها في الحكم الاستبدادي، فهذا يعني أن أفعال الحاكم المستبد تنطلق من خوفه من رعاياه وأفعال الرعايا من خوفهم من الطاغية. فكما أن الرعية في النظام الملكي يستمدون الفخر من تميّزهم وإسباغ الشرف العلنيّ عليهم، يستمدّ المواطنُ في النظام الجمهوري إحساسه بالفخر التساوي مع مواطنيه في القضايا العامة مما يشكل ”فضيلته“. لكن هذا لا يعني أن مواطني الجمهورية لا يعرفون معنى الشرف، أو أن الرعايا في النظام الملكي لا يتمتعون بالفضيلة، أو أن على البشر جميعاً الالتزام الدائم بقوانين الحكم التي يعيشون في ظلّها. فهو يعني فقط أن فضاء الحياة العامة يتحدد على الدوام بواسطة قواعد معينة يتقبّلها الجميع وأن هذه القواعد متباينة بالنسبة إلى أشكال المجالس السياسية. فإن تلاشت هذه القواعد، وإن فقدت مبادئ الفعل سلطتها بحيث لا يعود أحدٌ يؤمن بالفضيلة في النظام الجمهوري، أو بالشرف في النظام الملكي، أو إذا لم يعد الطاغية يخاف رعاياه أو لم تعد الرعية تخاف الطاغية، فعندها ينتهي كلُّ شكلٍ من أشكال الحكم.

تحت ملاحظات مونتسكيو العرّضية التي تفتقد إلى المنهجية حول العلاقة بين طبيعة الحكومات ومبادئ عملها، تكمن رؤيةٌ أعمقٌ لأساسيات الوحدة في الحضارات المحددة تاريخياً. إذ إن ”الروح العامة“، عند مونتسكيو، هي الكفيلة بتوحيد بنية

الحكم ومبدأ الفعل المتطابق معها. صارت هذه المقولة لاحقاً الفكرة الملهمة للعلوم التاريخية وفلسفة التاريخ على حد سواء. إذ تتكشف "روح الشعب" Volksgeist عند هيردر Herder و"روح العالم" Weltgeist عند هيغل عن الأثر الذي تركته هذه المقولة. إن اكتشاف مونتسكيو الأصلي أقل ميتافيزيقيةً من أي من هاتين المقولتين وربما يكون أكثر خصوبةً بالنسبة إلى العلوم السياسية. إذ كان لا يزال مونتسكيو، الذي يكتب في أواسط القرن الثامن عشر، غافلاً عن "التاريخ العالمي" الذي سيعطي لنفسه الحق بعد مئة سنة - في فلسفة هيغل وأعمال المؤرخين البارزين - بإطلاق الأحكام على العالم: "يكمن الحكم الأخير في تاريخ العالم". تتمثل الروح الموحدة العامة عنده في التجربة الأساسية للبشر الذين يشتركون في العيش والفعل والتي تعبّر عن نفسها، في آن واحد، في قوانين البلد وأفعال البشر الذين يعيشون في ظل هذه القوانين. فالفضيلة بهذا المعنى مبنية على "حب المساواة" بينما يتأسس الشرف على "حب التميّز". إن قوانين الجمهورية مبنية على المساواة، إذ يشكل حب المساواة المصدر الذي تنبع منه أفعال المواطنين؛ وبما أن القوانين الملكية مبنية على التميّز فإن حب التميّز يلهم الأفعال العامة للمواطنين.

يشكل التميّز والمساواة التجارب الأساسية للحياة الاجتماعية الإنسانية. ويمكننا القول إن البشر متميزون ومختلفون عن بعضهم بعضاً بالولادة وإن جميع البشر "يولدون متساوين" ويتميزون عن طريق الوضع الاجتماعي فقط. طالما كانت المساواة، من حيث كونها تجربة سياسية - على النقيض من المساواة أمام الله، هذا الكائن الأعلى الذي تتلاشى أمامه جميع الفروقات والتباينات - تعني أن البشر يتمتعون بقيمة متساوية بغض النظر عن الفروقات القائمة لتلقي كل فرد - بطبيعته - قدراً متساوياً من القوة. إن التجربة الأساسية التي تتأسس عليها القوانين الجمهورية والتي تنبع منها أفعال المواطنين تتمثل في العيش مع، والانتماء إلى، مجموعة من الأشخاص المتساوين في القوة. ولذلك فإن القوانين في الجمهورية ليست قوانين تميّز بل قوانين تقييد؛ فهي مصممة لتقييد قوة كل مواطن بطريقة تفسح المجال لتجلي قوى المواطنين الآخرين. إن الأرضية المشتركة للقانون الجمهوري والفعل فيه تتجسد في الفكرة القائلة إن القوة الإنسانية غير مقيدة من قبل قوة عليا - الله أو الطبيعة - بل بواسطة قوة

الأفراد المتساوين والمتعة التي تتخلّق منها. أما الفضيلة، بصفاتها حياً للمساواة، فتنبع من تجربة السلطة المتساوية التي تتفرّد في حماية البشر من ذلك الخوف المتمثل في العزلة. "الواحد واحد ووحيد وسيبقى هكذا طول الدهر"، كما تتجرّأ أغنية الأطفال الإنكليزية في لفّت انتباهنا إلى مأساة الله الكبرى.

إن التميّز، الذي تنبّي عليه الملكيات (كما جميع أشكال الحكومات الهرمية)، تجربة سياسية بامتياز. فمن خلال التميّز وحده يمكنني أن أكون على حقيقتي كشخصٍ فريدٍ لا يتكرّر أبداً. ولا يمكنني أن أوّسّ هذه الفريدة إلا بقياس نفسي بالآخرين جميعاً بحيث يعتمد دوري في المسائل العامة على القدر الذي يمكنني فيه انتزاع اعترافهم بي. فمن الميزات الهامة للحكم الملكي أن الأفراد، الذين يكتسبون حالتهم الاجتماعية والسياسية تبعاً للتميّز الذي ينتزعونه ضمن مجالاتهم الحياتية، لا يواجهون كتلة من "الأشخاص الآخرين" المُغفلين المتشابهين الذين لا يمكن للفرد أن يستحضر شيئاً أمامهم سوى أقلية مكوّنة من شخصٍ واحد. ومن مخاطر الحكومات المبنية على المساواة أنه ضمن بنية الشرعية - التي تستمدّ السلطة المتساوية معناها ووجهتها وتقيدها من إطارها - يمكن لقوى الأشخاص المتساوين أن يُلغي بعضها بعضاً إلى أن يعمل استنفاد العجز على تمجّس الجميع لقبول الحكم الاستبدادي. ولأسبابٍ وجيهة، فشل مونتسكيو في تحديد الأرضية المشتركة لبنية الخوف وغياب القانون كمبدأ للأفعال في أشكال الحكم الاستبدادي.

١٩٥٣

## ٢

### الحكم والمحكومة

إذا نظرنا الآن، في ضوء مقولات مونتسكيو، إلى التقليد من بدايته وليس من نهايته وسألنا أنفسنا عن الدور الذي أدته تجربة الحكم والمجال الحياتي الذي تموّعت فيه، علينا أن نتذكر أن أشكال الحكم التقليدية - المصنّفة على أساس حكم الرجل الواحد



أو مجموعة من الأشخاص أو حكم الشعب بأكمله، التي تنتج عن التفريق بين الحكام والرعايا، إضافة إلى الانحرافات التي تنشأ عنها - كانت دائماً مترافقة مع تصنيفٍ مختلف تماماً. فعوضاً عن الملكية نسمع عن حكم الملك *basileia*، كما يتم استخدام الملكية في هذا السياق للتدليل على الاستبداد. ولذلك تتم أحياناً الإشارة إلى حكم الرجل الواحد أو الملكية أو الحكم الاستبدادي بصفتها انحرافاً عن حكم الملك. لا تزال الأوليغاركية، أي حكم الأقلية، انحرافاً عن الأرستقراطية، أي حكم النخبة، ولكن عوضاً عن مصطلح الديموقراطية، أي حكم الأكثرية، نجد الدولة *polity* التي كانت تدلُّ في الأصل على المدينة *polis* أو الدولة-المدينة ثم أصبحت الجمهورية فيما بعد، أي *res publica* الرومانية. وتتبدى الديموقراطية الآن بصفتها انحرافاً عن هذه الدولة على مجلس حكم تتركز فيه السلطة في أيدي الرعايا.

يُعتبر حكم الملك والأرستقراطية والدولة أفضل أشكال الحكم أو، كما أكد شيشرون باكراً وأصرّ عليه لاحقاً، يتم الترويج لخليطٍ يضمّ الأشكال الثلاثة معاً. لكن هذه "الحكومات الخليطة"، التي تجسّد أفضل المزايا التي ينطوي عليها كل شكلٍ من أشكال الحكم هذه، مستحيلة انطلاقاً من تمايز هذه الحكومات عن بعضها بحكم الرجل الواحد أو حكم مجموعة من الأشخاص أو حكم الشعب، إذ إنّ أشكال الحكم هذه مغلقة على ذاتها ومحددة بطبيعتها. أما الحكم الاستبدادي، الذي يتعرّض للرفض في هذا السياق بشكل أكبر مما يتعرض له في التعريفات التقليدية، فلا يواجه الرفض لتعسّفه وابتعاده عن الشرعية بل يبقى شكلاً ممكناً للعيش المشترك أو شكلاً شبه مقبولٍ لموقفٍ إنساني من الآخرين. يُستبعد الطاغية من المجتمع الإنساني استبعاداً كاملاً، إذ يُعتبر بمثابة وحشٍ على مجلس إنسان لا يصلح للتفاعل الإنساني ويقع خارج الجنس البشري. وبكلماتٍ أخرى، لا يبدو حكم الملك والأرستقراطي والدولة "الأشكال الجيدة" للحكومة التي تتشكل عنها الانحرافات المتجسدة في الملكية والأوليغاركية والديموقراطية، إذ لا يمكن تعريف الأولى ضمن الإطار التصنيفي للأشكال الثانية.

تشير توصيفات حكم الملك والأرستقراطي والدولة إلى تجاربٍ سياسية فعلية تبلورت في أشكالٍ مختلفة من العيش المشترك وتجسّدت فيها، تجارب سابقة على تلك التي ولّدت مفاهيم الحكم القائمة على القانون والسلطة ولا تماثل معها

بالضرورة. أما مسألة المَفهَمَة المبكرة لهذه التجارب، التي لا تزال موجودة بقوة في التعاريف والتوصيفات التقليدية للحكومات، فهي قضية أخرى. فحقيقة أن ثوسيديدس Thucydides يذكر ما سُمّي لاحقاً “الحكومة الخليطة” (الكتاب VIII، ٩٧) وأن أرسطو يشير إلى نظرياتٍ مشابهة في كتابه *Politics* [السياسة] (1265B33) تبدو أنها تشير إلى تجاوز وامتصاص وإبطال أثر سابق من الفكر السياسي مع نشوء تقليدنا. خلاصة القول أنّ التفريق بين الحكام والرعايا ومعايير القانون والسلطة لا يعني شيئاً عند تطبيقها على “الأشكال الجيدة” التي، على النقيض من ذلك، سرعان ما تتحوّل إلى “أشكالها المنحرفة” إذا حاولنا تعريفها تبعاً لذلك التفريق وتلك المعايير. إذا كان حكم الملك يعني حكم شخص واحد، فمن الواضح أنه سيكون مماثلاً للملكية، الملكية الدستورية كما نسميها اليوم، في حال توافقتها مع القوانين، وللحكم الاستبدادي في حال تعارضها مع القوانين. لكن الحقيقة هي أن الملك *basileus* لم يكن يتمتع بالسلطة المطلقة التي يتمتع بها الحاكم المطلق وأن حكمه ليس وراثياً بل نتيجة عملية انتخابية، كما لم يكن يُسمح له أن يكون أكثر من *primus inter pares*، أي الأول بين النظراء. ففي اللحظة التي يتم تعريفه من منظور الحكم بصفته الممسك بزمام السلطة يكون قد تحوّل إلى طاغية. فإذا كانت الأرستقراطية تعني حكم الأقلية، الذين يشكلون النخبة، فإن سؤالاً ينشأ على الفور عن ماهية هذه النخبة وطريقة تحديدها - التي لن تكون عن طريق الانتخاب الذاتي بالتأكيد - وعن إمكانية تمسك هذه النخبة بفضائلها النخبوية أثناء فترة حكمها. ففي اللحظة التي يتم تعريف الأقلية تبعاً للمعايير الموضوعية ستكون هذه الأقلية من الأثرياء والنبلاء الذين أطلق أرسطو على حكمهم صفة الأوليغاركية، أي الأرستقراطية المنحرفة. أو إذا كانت هذه الأقلية تتمتع بالقدر الأكبر من الحكمة فإنهم - تبعاً لأفلاطون - أولئك العاجزون عن إقناع الشعب والمرغمون على حكم الرعايا المستائنين عن طريق العنف، مما يقودنا مرة أخرى إلى الحكم الاستبدادي. من غير الممكن تعريف الدولة أو الجمهورية انطلاقاً من مفاهيم الحكم والمحكومية هذه. فبعد أن يعلن أرسطو عن المقولة البدئية “كل مجتمع مدنيّ يتكوّن من حاكم ومحكوم”، يسارع إلى القول إنه “من الضروري” في شكل الحكم هذا “أن يتشارك الجميع في الحكم والمحكومية بالتساوي” وإن

الطبيعة نفسها تدلّ على أهليّة الحكام والمحكومين في تشكيل المدن التي تضم الشباب والعجائز معاً (Politics, VII, 14, 1332b12-36). من الواضح أن التمييز بين الحاكم والرعايا يتلاشى هنا ليدوبّ في التمييز بين المعلم والتلاميذ، أو بين الأب والأبناء. يتبدّى رفض تنظيم الحياة المدنية للتمييز بين الحاكم والرعايا جلياً في نقاش هيرودوتس الشهير حول أشكال الحكم حيث يستأذن حامي المدينة اليونانية أخيراً، بعد هزيمته في منافسة، بالتقاعد من الحياة السياسية بشكل كامل لأنه لا يرغب في أن يكون حاكماً أو محكوماً. والحقيقة هي أن الحياة المدنية اليونانية لم تعرف أيّ تفريق كهذا بين مواطنيها. إذ لم يكن يتم اختبار الحاكمية المبنية عليها، كما أشار أرسطو مراراً، في الفضاء السياسي العام بل في الفضاء المنزلي الخاص الذي يحكم فيه سيّد المنزل عائلته وعبده.

تشكّل الفضاء العائلي والمنزلي الخاص هذا من ضروريات الحياة، من ضرورة المحافظة على الحياة الفردية عبر العمل وضمان بقاء النوع البشري عبر التناسل والولادة. إن تعريف شرط الحياة الإنسانية استناداً إلى المشقة المزدوجة المتمثلة في العمل والولادة (تستخدم كلمة labor في اللغة الإنكليزية ومعظم اللغات الأوروبية للتدليل على الكدح وآلام الولادة) وفهم هذين النشاطين كشيئين مترابطين ومتناغمين - سواء لأن الله قرر، بعد الخطيئة الإنسانية في الجنة، أن يجعل الحياة شاقة على الكائنات البشرية أم نتيجة النظر إلى هذه الضرورة بالمقارنة مع حياة الآلهة "السهلة" - طالما كان إحدى المزايا البارزة القليلة التي اتفقت عليها المنظومتان اللتان تحكمان ماضينا: المنظومة العبرية والمنظومة اليونانية. وقد أعاد ماركس تأسيس هذه الرابطة، في الوقت الذي كادت أن تختفي فيه، من خلال فهمه للعمل والإنجاب بصفتهما الشكليين الرئيسيين لـ "إنتاج الحياة؛ إنتاج المرء لحياته عبر العمل، أي وسائل البقاء، وإنتاج الحياة الجديدة عبر الولادة" (Deutsche Ideologie [الإيديولوجيا الألمانية]، ١٧). ولكن بينما وضع ماركس إنتاج الحياة هذا في مركز فلسفته السياسية، عمل التقليد كله - بالتوافق التام مع الماضي ما قبل التقليدي - على موقعة العمل خارج الفضاء السياسي، محوِّلاً إياه إلى مجرد اهتمام شخصي بطريقة التعامل مع مشكلة البقاء، كما نظر إلى هذا الفضاء كله بنوعٍ من الاحتقار ليس لأنه "خاص" بل لأنه

خاضعٌ للضرورات الكامنة في مسألة الوجود والبقاء. إذ لا يمكن لأي شخصٍ خاضع لهذه الضرورات، كالعمال والنساء، أن يتمتع بالحرية؛ فالحرية تعني في المقام الأول التحرّر من أي أنشطة ضرورية للحياة نفسها.

تم اختبارُ التفريق بين الحكم والمحكومية للمرة الأولى في هذا الحقل الخاص حيث قام بتمييز الحكام عن أولئك الخاضعين للضرورة. وقد استندت الحياة السياسية العامة إلى هذا التفريق بصفته شرطها ما قبل السياسي، لكن مفهوم الحكم نفسه لم يؤدّ أي دورٍ فيها. ينطبق هذا على الدولة المدنية ومفهومها عن المساواة بين المواطنين والتي تمثل الحرية بالنسبة إليها شرطاً ما قبل سياسيٍّ وليس مضمونَ السياسة ولا مثلاً سياسياً، لكنه ينطبق سلفاً على زمنٍ سابق. فقد كان أغاممنون Agamemnon ملك الملوك، وحتى في تمجيد هيسiod Hesiod للعمل نرى على الدوام ذلك العبد أو الخادم الذي ينفذ أوامر سيده.

في الفكر السياسي التقليدي، ينعكس هذا التحرّر من الضرورة - والذي ينحصر تحقيقه عبر حكم الآخرين - التأكيدات المتكررة أن الحياة الوحيدة الجديرة بالعيش هي تلك التي تصبو إلى شيءٍ أسمى من الحياة نفسها وأن النشاط الذي تتجاوز غايته النشاط نفسه جديراً بالاهتمام. فحتى الفرق الأبرز بين حياة الناس الأحرار في العصور القديمة والعصر الحديث، ذلك القدر من السهولة الذي لولاه لما كان النشاط السياسي بالمعنى اليوناني والروماني bios politikos ممكناً، والذي كان يتكئ بشكل كامل على حقيقة عمل العبيد، لا يشكل بالنسبة إلى تجربة الحرية الفعلية لأولئك الناس أهميةً تضاهي أهمية نظيره السلبي، أي التحرر من anagkaia، أي من ضرورات الحياة الصرفة. بكلماتٍ أخرى، كان التمييزُ بين الحكم والمحكومية وبين الحكام والرعايا - الذي تعتبره التعاريف التقليدية لأشكال الحكم جوهرَ التنظيمات السياسية كلها - في أصله تمييزاً ينطبق على الحياة الخاصة فقط، ثم شرطاً ليس مضموناً للسياسة. إن الأسباب التي دفعت الفلاسفة إلى فرضه على التجارب السياسية الفعلية عندما شرعوا في تشكيلها ومفهمتها تعتمد على مواقف الفلاسفة من السياسة - وهو موقفٌ له أسبابه ومضامينه السياسية - أكثر مما تتمفصلُ حول السمات الثابتة للفضاء السياسي العام نفسه.

إن حكم الملك والأرستقراطية والدولة أو الجمهورية أشكالٌ مبنية على هذا التحرر من الضرورة التي تتكشف في حكم النساء والعبيد والتي لا يكمن تمايزها في عدد الحكام أو هوية الحكام والمحكومين، بل في المسائل المتعلقة بالشأن العام والعلاقة بين أولئك المهتمين بالفضاء العام. ففي حكم الملك يتجلى الشأن العام، بالدرجة الأولى، في نشاطٍ عامٍ لا يحمل صفة الحدث اليومي بل يتمتع بأهمية الحدث الذي يقاطع سياق الحياة اليومية العادي. فللمشاركة في الشؤون العامة على الحكام الخاصين الذين يتبعون قائدهم المختار، basileus، التخلي عن حياتهم الخاصة والخروج من إيقاعها اليومي بشكل كامل.

لا يمثل ما يثمنه هيسود على هوميروس في العمل نفسه بل في سمو الحياة اليومية. فكما يشير عنوان *Works and Days* [الأعمال والأيام]، وكما يتجلى بشكل أكبر في التحذيرات الموجهة إلى البحار المسافر، يُطري هيسود على لزوم المنزل والابتعاد عن الخوض في المشاريع والمغامرات بأنواعها كافة. فنراه يتملى جمال الحياة اليومية الهادئ الذي يتسم بتعاقب أيام السنة والعمل في المنازل والحقول الذي يقوم به، عند هيسود أيضاً، العبيد ويُشرف عليه رب المنزل. تكمن أهمية هيسود في ثنائه على حياة تنأى عن الفضاء العام بشكل كلي؛ فبالنسبة إليه، ليس هناك أي أهمية للأمجاد والأفعال العظيمة. إنه اليوناني الوحيد الذي يُطري، دون أي خجل، على الحياة الخاصة التي تتميز بالنسبة إلى اليونانيين الآخرين بعجزها عن توفير ذلك الفضاء العام الذي يمكن للمرء أن يظهر ويحقق ذاته فيه. إن السبب الذي دفع الروح اليونانية، على النقيض من نظيرتها الرومانية، للنظر إلى الحياة الخاصة بصفتها مجرد شرطٍ حتمي لتشكيل عالمٍ مشترك يكمن في أن الخصوصية عاجزة عن توفير أي إمكانية تشكل doxa بمعانيها المتعددة: المظهر والوهم، والشهرة والرأي. وبما أن هذا هو ما يظهر ويُرى، فإن فكرة أفلاطون العليا عن الصلاح بواقعه الشامل والمهيمن تتجلى في phanotaton، أي أنه يشعُ بغزارة ويتحلّى بالمظهر الأكثر سطوعاً (C518، Republic).

بقي الفضاء الخاص، حتى مع "التحكم" الناجح والاهتمام بضرورات الحياة، فضاءً مسكوناً بالمسائل الظليلة الصامتة والقائمة؛ فالحياة الخاصة تفتقر إلى الواقعية لعجزها عن إظهار نفسها والتراثي للآخرين. فالاعتقاد أن ما يظهر ويتراءى للآخرين

هو الوحيد الذي يكتسب الواقعية الكاملة والمعنى الحقيقي بالنسبة إلى الإنسان اعتقاداً متجذراً في الحياة السياسية اليونانية كلها. إذ تمثل غاية الطاغية الرئيسة في الحكم على الناس بالتزام منازلهم، أي في تجريدهم من إمكانية تحقيق إنسانيتهم. فالمنافسة agon والسعي إلى التفوق aristuein على الآخرين لا يتمثلان في التنافس بين "خزافٍ وخزاف، أو حرفيّ وحرفيّ، أو متسوّلٍ ومتسوّلٍ آخر"، كما يقول هيسود في مديحه لإيريس Eris (Works and Days، 24)؛ فعلى النقيض من هذا، تتمثل هذه المنافسة في المساواة السياسية للواقع مع الترائي للآخرين. إذ لا يمكن للحياة الإنسانية أن تبدأ إلا في حضور الآخرين. كما أن تحقّق إنسانية المرء مشروطٌ بوجوده وتمايزه بالنسبة إلى الآخرين.

وبالتالي فإن الحياة الإنسانية والتجربة الإنسانية، وليس الحياة السياسية والتجربة السياسية فقط بالمعنى الضيق للكلمة، هما اللتان تبدآن حيثما تنتهي الحياة المنزلية والإشراف عليها؛ ومن ثم يبدأ العالم العام المشترك الذي يراه الآخرون بضوئه الساطع العام. ينطبق هذا على حكم الملك والمدينة، لكن الميزة التي تتمتع بها الأخيرة في هذا السياق تتمثل في تقديمها عالماً مشتركاً لحياة مواطنيها اليومية وليس فقط للمشاريع المتفرقة. وبالطريقة نفسها فإن الحياة في الدولة المدنية تفتقر إلى الأحداث الاستثنائية، ولذلك فإن الرؤية السائدة فيها تتحول بشكل تدريجي إلى رأيٍ يستعين به المرء لتمييز نفسه عن الآخرين في الحياة المدنية politeuesthai، ولا تعود ذلك المجد الساطع للشهرة الخالدة التي تتخلّق من الأفعال العظيمة. فما يميّز حكم الملك عن الدولة والجمهورية ليس العلاقة بين الحكام والرعايا، كما أنها ليست العلاقة المختلفة بين المواطنين، أي أولئك الذين يعيشون ويتحركون معاً في عالم مشترك. فالفرق التاريخي الرئيس يكمن في الدور الذي يلعبه الفعل في هذه الأشكال المتباينة من التنظيم العام. ينبني حكم الملك، الذي ربما يجسّد الشكل التنظيمي السياسي الأساسي، على تجربة الفعل بالمعنى العام للبدء بشيء جديد، لمجموعة من الأشخاص الذين ينكبون معاً على مشروع جديد. إذ يشكل الفعل نقطة التجمّع لأرباب المنازل الذين قرروا اعتزال مشاغلهم الخاصة وتشكيل جسم سياسي تدوم بديمومة المشروع الذي يجمعهم معاً. ويتمثل العامل المحفّز لمثل هذا التجمّع في الرغبة في الفعل التي لا

يمكن لشخصٍ واحدٍ إشباعها؛ فعلى النقيض من العمل والتلفيق، اللذين يمكن التفرّغ لهما في فضاءٍ من الوحدة أو العزلة، لا يتولّد الفعلُ إلا عبر التجمّع والعمل الجماعي المنسق. ويستدعي هذا العمل المنسق وجودَ الملك - بل يعمل على تخليقه، إن صحّ التعبير - الذي يصبح، بصفته "الأول بين المتساوين"، القائد المنتخب الذي يتبعه الآخرون بقرارٍ حرٍّ منهم ويظهرون له الولاء. فحيثما يغيب عنصر الالتزام الحرّ يتحول حكم الملك إلى ملكية ثم إلى حكم استبدادي، تبعاً لأفلاطون، عندما تصبح الطاعة قسرية. فقد قام حكامُ البيوت الملكية الذين تبعوا الملك أغاممنون في حملته على طروادة بمساعدته هو ومينيلائوس Menelaos لأنهم كانوا يأملون في تحصيل "المجد الأبدي"، أي مظهر المجد الساطع في عالم البشر الفانين، الذي سيدوم بعد موتهم. إذ لا يمكنهم خارج هذا العالم المشترك الذي تبرز فيه شخصياتهم وأفعالهم للآخرين أن يأملوا في التغلّب على مصائرهم الشخصية وتجاوزها؛ أي كأشخاص يولدون ويعيشون ويموتون أفراداً فريدين لا يسعهم أن يتركوا من خلال عوالمهم الخاصة أي أثرٍ مديدٍ يدلّل على وجودهم الأرضي.

طالما كان الوجود الخاص - وهو المصطلح الذي استخدمه اليونانيون، و *res privata* عند الرومان بدرجة أقل نتيجة إدماج العائلة في الفضاء السياسي العام - يشي، بسبب تفاهته وعبثيته، بحياة مجردة من معظم الإمكانيات الإنسانية الأساسية. لكن شيئاً من هذه العبثية متأصلٌ في المغامرات العظيمة لما يسمى بالعصر البطولي. إذ يختفي الفضاء المشترك نفسه، والمشكّل تبعاً لمتطلبات الفعل، حالما تبلغ هذه المغامرة نهايتها، بعد دمار طروادة وقتل أهلها أو توزيعهم كعبيد في بيوتات الأبطال الخاصة. وبمعنى ما، فإن حكم الملك ومشاريعه ومغامراته، المتخلّقة من الإقدام والتحمّل - هناك علاقة وثيقة فريدة في اللغة اليونانية بين كلمتي *poiein* (يصنع) و *pathein* (يعاني)؛ فهما أشبه بوجهي الشيء نفسه من حيث تدليلهما على مصائر البشر المتغيرة والمتقلّبة - تؤسّس لعالم الشؤون الإنسانية المشترك والمستقر الذي يظهر أخيراً في المدينة. ويستوعب هذا العالم المشترك اللاحق ويضمّن البقاء لكل شيءٍ يفعلها البشر لبعضهم بعضاً أو يعانونه من بعضهم بعضاً، فيتبدّى أن العظمة الإنسانية ليست محصورة في الفعل والفاعل بالمعنى الضيق للكلمة ولكن يمكن لها أن تفيض

على أولئك الذين يتحمّلون ويعانون.

لم يكن الفعلُ التجربةَ السياسيةَ الرئيسةَ بالنسبة إلى الدولة اليونانية أو "الجمهورية الرومانية". إذ تتأسّس الدولة المدنية على إمكانية العيش المشترك الدائم وليس فقط على المساهمة في مشروع عظيم. فالشؤون السياسية - بالمعنى الضيق والمألوف - تتولّد بين المواطنين، كما أن تجارب المواطنين الرئيسة تنبع من هذا العيش المشترك أكثر مما تنشأ من الفعل الجماعي. ففي اللحظة التي تنشأ فيها الحاجة إلى الفعل، تنتكس المدينة إلى الشكل التنظيمي الملكي القديم وسيكون على المواطنين اتباع قائدهم المختار (stratègos) لكي يقودهم في الحرب الهجومية أو الدفاعية. لكن هذه الأفعال، التي تحدث عادة خارج أسوار المدينة، تقع أيضاً خارج النشاط السياسي؛ إذ إنها لا تعود تشكل، كما كانت تفعل في حكم الملك القديم، الفضاء الوحيد الذي يأتي إليه الناس ويعيشون معاً. وعندما صار العمل العسكري أساسَ الحكم مرة أخرى، لم نشهد عودة حكم الملك القديم بل تأسيس الملكية، كما حدث عند انتخاب الأباطرة الرومان بصفتهم جنوداً محترفين. يحدث تحوّل القائد المختار (stratègos) إلى حاكم مطلق (monarch)، أو إلى rex روماني - كانت كلمة rex في القرن الخامس قبل الميلاد مقبلةً على آذان الجمهوريين الرومان على غرار كلمة monarch بالنسبة إلى اليونانيين - عندما أصبحت الحروبُ شأناً يومياً وصار العملُ العسكري أكثر أهمية من جميع الشؤون المدنية. عند ذلك فقط يكتسب حكمُ الرجل الواحد أو الحكم المطلق سمة مختلفة عن الحكم الاستبدادي. لكن المدينة اليونانية والجمهورية الرومانية منفصلتان بقدرٍ متساوٍ عن تجربة الفعل القديمة بصفتهما بداية مشروع ما، من جهة، وعن نظرة الجندي المحترف اللاحقة عن الحرب بصفتهما عمله اليومي، من جهة أخرى.

إن ما يحكم فكرة أفلاطون وأرسطو حول جوهر السياسة هو العيش المشترك الذي تتمتع به مجموعة من البشر داخل أسوار فضاءٍ مكاني محدود. هناك تجربتان تربطان هؤلاء البشر ببعضهم بعضاً: "المساواة" و"الاختلاف". لكن مفهوم المساواة، كما نشأ مع تأسيس المدينة، كان مختلفاً جداً عن مفهومنا للمساواة العامة. ففي الدرجة الأولى، لم يكن المفهومُ عاماً بل محصوراً في الأشخاص الذين يتمتعون بالمساواة ولا يشمل الفئات التي لا تتمتع بالحرية مثل العبيد والنساء والبرابرة. ولذلك كانت



الحرية والمساواة في البداية فكرتين مترابطتين وغير متناقضتين. فيما أن المساواة لم تكن ميزة يتمتع بها الجميع، لم تبدد على خلفية مصير إنساني مشترك كما هو الأمر في حالة تساوي البشر أمام الموت، كما لم يتم قياسها على واقع الكائن المتفوق على غرار المساواة أمام الله. لم يدخل أي من مفهومَي المساواة هذين إلى الفضاء السياسي قبل القرون التي شهدت تداعي الإمبراطورية الرومانية. إذ كانت المساواة تعني، بالمعنى الإيجابي، التحرر من الوحدة والعزلة، لأن العزلة تعني غياب النظراء ولم يكن لحاكم العائلة الريفي أي نظراء إلا في حالة ذهابه إلى الحرب. وقد وجد العرفان بالجميل لتواجد البشر معاً على هذه الأرض تعبيره السياسي الأول في الجسم السياسي المتمثلة في الدولة المدنية.

فهناك بين النظراء، وليس في السيادة المنعزلة على البيوتات الريفية، يمكن لذلك الشغف اليوناني العظيم المتمثل في *aei aristuein* - أي في الجهد الدائم الهادف إلى التميز عن الآخرين - أن يتطور إلى طريقة في الحياة والأمل بتخليق نظام أرستقراطي، ليس بمعنى حكم الأخيار بل بمعنى السيادة الدائمة لهؤلاء الأخيار في الحياة المدنية. في مقطع شهير يخبرنا هيراقليطس عن هوية هؤلاء الأخيار وسبب تميزهم عن المواطنين العاديين: "الأخيار يفضلون شيئاً واحداً على جميع الأشياء الفانية وهو المجد الأبدي، أما الرعا ع فيكتفون بملء بطونهم كالبهائم" (B29). كانت الحاجة إلى التميز عن الآخرين - كشرط لتحقيق إنسانية الفرد وفرادته وحاجته، النابعة من حتمية فئائه، لإيجاد موطن دائم له يبقى بعد فناء أعماله وشخصه - أحد أقوى الدوافع الكامنة وراء المغامرات والمشاريع العظيمة في مرحلة حكم الملك المبكرة. فالسمة التي تتميز بها المدينة عن حكم الملك تتمثل في أن العالم العام المشترك، الذي تترأى فيه أفعال البشر وتترك آثارها الدائمة، ليس محصوراً في الزمن المحدد لمشروع ما، أي في بدايته ونهايته، لكنه دائم بذاته ويشكل موطن الذرية الدائم. وفوق ذلك، يمكن للنشاط المميز أن يصبح أداءً يومياً ويغدو جزءاً من الجسم السياسي. فطالما كانت المدينة اليونانية تستلهم الروح التنافسية، إذ حافظت على طابعها الأرستقراطي بغض النظر عن تمرکز السلطة في أيدي الأقلية، كما كان الأمر في البداية، أو في أيدي الرعا ع في العصور الكلاسيكية. فقد أدت سماتها الأرستقراطية، المتمثلة في الفردانية

المستَهترَة للروح التنافسية الصرفة aristuein، إلى هلاك المدينة بسبب التحالفات المستحيلة التي عقدتها بين المدن المختلفة.

تأسس نظيرها المتمثل في "الجمهورية الرومانية" منذ البداية على إقامة التحالفات مع الأعداء المهزومين حيث وُضعت الثروة المشتركة التي يتمتع بها الجميع فوق أي مجدٍ فردي، مما حال دون تحقق الأفراد بصفتهم أفراداً. كان الاختلاف والتميز ثانويين بالمقارنة مع المساواة التي تحوّلت هناك فقط إلى مبدأ عملي يمثل طريقة في الحياة وليس، كما كان الأمر عليه في أثينا، نوعاً من نقطة انطلاقٍ يبدأ منها المرء في العمل على تمييز نفسه عن الآخرين. إن الشيء المشترك بين روما وأثينا يتمثل في أن المفهومَ الباكرَ للفعل، بصفته مركزياً بالنسبة إلى الحياة السياسية ومرتبطاً بشكل وثيق بفكرة المغامرات العظيمة، قد وُلدَ فكرة الحياة النشطة القائمة على تعاطي المواطنين الدائم في الشؤون العامة. كان محتوى هذا النشاط في روما وأثينا مختلفاً باختلاف المصطلح اللاتيني agree (الالتزام) عن المفهوم اليوناني politeuesthai (السلوك المدني). ينطوي الأول على مهمة الالتزام الدائم التي أُلقيتها روما وقوانينها على كاهل مواطنيها - والمتمثلة في الانكباب على الرعاية والنمو - بينما يبنّي الثاني على التأمل الدائم والنظر في المسائل الإنسانية لأن الأشياء الإنسانية الجوهرية، تبعاً لروح الحياة المدنية، لا بدّ أن تبرزَ على حقيقتها في الفضاء السياسي العام. ولكن في كلتا الحالتين كان على المواطنين الراغبين في الانغماس النشط في المجالات التي توفرها لهم عواصمهم أن يقضوا جلّ أوقاتهم برفقة نظرائهم - سواء في النوادي الرياضية أو المسارح أو المحاكم أو الأسواق، أي في التجمعات العامة أو مجلس الشيوخ - بعيداً من بيوتهم وشؤونهم المنزلية. إذ كان عليهم تدير أعمالهم الخاصة وإدارة شؤونهم المنزلية والإشراف على الحرفيين الذين يعملون عندهم والاهتمام بمزارعهم خلال الاستراحات القصيرة التي تتخلل انشغالهم بالأمر اليومية الأهم المتعلقة بالفضاء العام. ولذلك فإن فكرة "ال فراغ" - سواء بمعنى scholê (التسلية) أو otium (الراحة) - كانت تعني بشكل محدد وحصريّ الفروع من الشؤون السياسية العامة وليس الانتهاء من العمل الذي يدلّل، حتى قبل أن يطالب به الفلاسفة بصفته شرطاً للحياة التأملية الساكنة، على نوعٍ من العزلة الذي امتنعت وعجزت المدينة

والجمهورية على حد سواء عن توفيره في حضور المواطنين الآخرين.

إذا نظرنا إلى أشكال الحكم الثلاثة في ضوء التجارب السياسية الفعلية فإنها تختفي في ثلاثة أشكال مختلفة من العيش المشترك. يتأسس حكم الملك بالدرجة الأولى على الفعل بمعنى الشروع في المشاريع الفردية ومتابعتها، ولذلك فقد تم تصميمه للمناسبات الفريدة وليس للحياة اليومية. يظهر حكم الملك في التاريخ اليوناني على النقيض من التاريخ الروماني الذي تبدى حتى النهاية عن استياء شديد لفكرة الملك لأن التجربة الوحيدة التي عرفها لحكم الرجل الواحد تجلّت في الاستبداد. وبما أن الحياة الرومانية السياسية بدأت بعد تأسيس روما، الذي شكّل المشروع الأعظم، فلم تختبر تجربة التجمعات البشرية المنكّبة على تشكيل عالمها المشترك الخاص. كان التاريخ الروماني يحتوي على الأدلة والشواهد *res gestae*، أي الأشياء التي حملتها لمواطنيها والتي حملها مواطنوها (فكلمة *gerer* تعني في الأصل "يتحمّل") وتعاطوا معها بروح عظيمة وعادلة.

كما أن الأرستقراطية أيضاً تجربة يونانية تتأسس على العيش المشترك في نمطٍ مدينيّ يستدعي المقارنة مع الآخرين والتميّز عنهم. وفي مقابل ذلك، وليس بالضرورة في شكلٍ آخر من أشكال الحكم، تنشأ روح الدولة التي ازدهرت في روما وليس في أثينا. فالروح الرومانية تجسّد وتمجد - إلى درجةٍ تصعب علينا استعادتها - المتعة العظيمة المتأتية من رفقة النظراء المتساوين التي تُبعد المرء عن العزلة ووسّمت التأسيس الأول للمراكز المدنية وتقاطر الجموع من المناطق والمشاغل الريفية. وهنا يبدو احتمال تأسيس "الحكم المختلط" جلياً؛ إذ لا يعني أكثر من دمج التجارب الرئيسة الثلاث التي يتميز بها البشر في عيشهم المشترك ووجودهم الجمعيّ - مزيج من "حب المساواة" و"حب التميّز" (كما قال مونتسكيو لاحقاً) يتم دمجه مع ميزة الفعل "الملكية"، أي التجربة التي تنطوي على الفعل كبداية وعلى عجز المرء عن الفعل بمفرده.

يتبدى أيضاً استبعاد الحكم الاستبدادي كطريقة في العيش المشترك، على النقيض من حكم الرجل الواحد أو الملكية بصفتهما شكلي الحكم الأسوأ. فالطاغية يرتكب خطيئة بحق المزايا الأساسية للشرط الإنساني بصفته السياسية؛ فهو يتظاهر بالقدرة

على الفعل بشكلٍ منفرد، ويعزل البشرَ بعضهم عن بعض عبر نشر الخوف والشك بينهم مما يعمل على تدمير المساواة وقدرة البشر على الفعل، كما أنه لا يسمح لأحدٍ بالظهور أو البروز فيبدأ حكمه بتأسيس نوعٍ من الاتساق *uniformity* الذي يشكل شكلاً منحرفاً من أشكال المساواة.

هذا هو الماضي، بتجاربه السياسية الهامة، الذي عملَ التقليدُ على مفهّمته عندما عرّف أشكال الحكم في إطار الحُكم والمحكومة، والقانون والسلطة. فكما أشرنا سابقاً، كان التفريق بين الحكام والمحكومين غريباً عن هذه التجارب، بما أن الحكم كان شرطاً ما قبلَ سياسيٍّ للعيش المشترك وبالتالي فإن هذا - تبعاً لمفاهيم العصور القديمة - يعني شيئاً واحداً يتمثل في تطبيق أحد أصناف الحياة الخاصة على الفضاء السياسي العام. وفي حقيقة الأمر، لا شيء يميّز الأوجه السلبية للتاريخ اليوناني أكثر من عجز اليونانيين عن الحُكم، ويظهر ذلك من المغامرة الطروادية العظيمة - التي انتهت بدمار طروادة وذبح رجالها واستعباد نساءها وأطفالها - وصولاً إلى سلوك أثينا المشين تجاه الميليّان في "حرب البيلوبونيز" وتجاه جميع الحلفاء بشكل عام. فقد فشل اليونانيون في حكم الشعوب المهزومة، أي في تأسيس الحكم كمبدأ سياسي راسخ يدرأ الدمارَ - من جهة - ويحول دون العبودية، من جهة أخرى. كان الغزو والتدمير كفيّلين بإثراء عالم المواطنين الخاص، لكنهم لم يتمكنوا قط من تأسيس فضاءٍ عام يحكم فيه المواطنون - بصفتهم مواطنين - شعباً آخرَ كما يحكم زعماء البيوتات عبيدهم ونساءهم. إن غيابَ هذا الحكم في الفضاء العام هو الذي يميّز القساوة الكبيرة للتاريخ اليوناني.

أما روما فكانت تتمتع بالعظمة التي تمكّنها من حلّ هذه المشكلة. لكن الحلّ الذي قدّمته لم يكن متصلاً بالحكم أيضاً. فقد تأسست الهيمنة *dominium* والسلطة المطلقة *imperium* على الملكة الرومانية في تأسيس التحالفات *societates* مع الأعداء السابقين. فالسلطة الرومانية تعبّر عن نفسها من خلال تأسيس فضاءاتٍ عامةٍ محددة بين روما وجيرانها من الأصدقاء والأعداء على حد سواء مما يفسح المجال لنشوء عالم مشترك مغايرٍ لروما نفسها ومختلفٍ - في الوقت نفسه - عن التركيبات السياسية السابقة للمهزومين؛ عالم قائم بحد ذاته بين الاثنين يتأسس على القانون الروماني

ويفترق في الوقت نفسه عن القانون المُلزم للمواطنين الرومان، إذ يتميز بخصوصيةٍ بِنِيَّةٍ مدروسة تمكَّنه من لعبِ دور الوسيط بين قوانين المدن المتباينة. فقد صارت روما "السيد الكوني" في انحدارها، ثم دَمَرَت العالم العام المشترك الذي كان يمثل أولَّ "كومولث" بَنَتْهُ السلطة الرومانية Imperium Romanum التي تتأسس فيها السلطة على "مجد روما وأصدقائها المخلصين"، كما يقول شيشرون (*De Officiis* [المهام]، ٨٨).

وهكذا، أثناء انحدار روما وبعد سقوطها، كان بمقدور هذا التفريق التقليدي بين الحكم والمحكومية - بصفته ضرورة أولية للمجتمعات المنظمة كافة - أن يتأسس على تجربة أولية في الفضاء السياسي. وخلال هذه الفترة نفسها التي شهدت أفولَ العصور القديمة، صار التمييزُ الأساسي الذي قامت عليه الحياة السياسية كلها في العالم القديم - ذلك التمييز بين عالم الأحرار، الذي يتمتع بصفة سياسية حصرية، والحكم المنزلي على العبيد، الذي بقي خاصاً - مشوشاً بصورة متزايدة. ويعود هذا، بشكل جزئي، إلى انهيار الفضاء العام للأحرار إلى درجة برزت فيها عوالمهم الخاصة بشكل آلي، كما يعود - من جهة أخرى - إلى تحرير الكثير من العبيد، فلم يُعد هذا التفريق نفسه يحمل أي أهمية خاصة. ولكن منذ ذلك الوقت، اكتسب التفريق بين الحكام والمحكومين أهمية أكبر خلال العصور الوسطى والقرون الأولى من العصر الحديث. وفي نهاية المطاف، تأسسَ فضاء الحياة السياسية العامة بمجمله والعالم المشترك الذي يتحرك فيه على هذا التفريق الذي أصبح المقولة الأساسية للفكر السياسي الغربي التقليدي. فحيثما يغيب هذا التفريق - كما هو الأمر، على سبيل المثال، في الآمال الطوباوية بتأسيس مجتمع مستقبلي يعمل دون تدخل سلطة الدولة المباشرة - فإن الاستنتاج الحتمي يتمثل في مقولة تلاشي الفضاء السياسي والدولة معاً.

## السلطة في القرن العشرين

### ١

نشأت الحركات الفاشية والشيوعية والشمولية وتطوّرت النظامان الشموليّان المعروفان - نظام ستالين بعد سنة ١٩٢٩ ونظام هتلر بعد سنة ١٩٣٨ - على خلفية الانهيار العام والدرامي للسلطات التقليدية كلها. لم يكن هذا الانهيار نتيجة مباشرة للأنظمة والحركات بحد ذاتها، ولكن بدا كأن الشمولية في مجلس أنظمة وحركات كانت المؤهلة لاستغلال مناخ عام سياسي واجتماعي طالت فيه ظلال الشك القاتمة فعالية السلطة.

تجلّى هذا المناخ - الذي ميّز قرننا منذ بدايته، مع استثناءات جغرافية وزمنية قليلة - في أبهى صورته في الانهيار التدريجي لشكل السلطة الموجود في جميع المجتمعات المعروفة تاريخياً المتمثل في سلطة الأهل على الأولاد، والمعلمين على الطلاب، والعجائز على الشباب بشكل عام. إذ طالما قبلت حتى أشكال الحكم الأقل "سلطوية" هذا النوع من "السلطة" كشيء مسلم وبدهي. فقد بدا شيئاً ضرورياً تفرضه الحاجات الطبيعية، كعجز الطفل مثلاً، كما تقتضيه الضرورة السياسية، المتمثلة في استمرارية حضارة قائمة مشروطة بتوجيه المولودين الجدد تبعاً لمعايير عالم متأسس سلفاً يأتون إليه بصفتهم غرباء. ونتيجة الميزة البسيطة والأولية لهذا الشكل المحدود من السلطة فقد تم استخدامه واستغلاله، عبر تاريخ الفكر السياسي، كنموذج لأنظمة سلطوية مغايرة وأكثر شمولية.<sup>١</sup>

١ يبدو أن أرسطو كان أول من اتكأ على هذا النوع من التحليل عندما عبّر، في كتابه *Politics*، عن

يبدو أن قرننا هو الأول الذي لم تعد فيه هذه المقولة تحمل قدراً كبيراً من المصادقية؛ فقد أعلن روحه المناهضة للسلطة بشكل خاص في وعده بتحرير الشباب كطبقة مقموعة وأطلق على نفسه اسم "قرن الطفل". لا يمكننا هنا تقفّي المضامين المتنوعة التي ينطوي عليها هذا التأويل الذاتي الباكر، كما أننا لسنا مهتمّين الآن بالمدارس العديدة التي تقوم على "التعليم التقدّمي" حيث تجسّد هذا المبدأ في مرحلته الأولى. ولكن من الجدير القول إن هذا الموقف المناهض للسلطة قد وجد تعبيره الأقصى في "التعليم المجرد من السلطة" في الولايات المتحدة فقط - هذا البلد الغربي الأكثر مساواة والأقل ارتباطاً بالتقليد - حيث تقود نتائج هذه التجربة الراديكالية، أكثر من أي عامل سياسي أو اجتماعي منفرد، إلى مراجعة مفهوم السلطة نفسه. يتأسس تيارُ المحافظين الجدد، الذي كسب عدداً مذهلاً من الأتباع في السنوات الأخيرة، على دعائم ثقافية وتعليمية، وليس على قواعد سياسية أو اجتماعية في مظهرها العام؛ فهو يخاطب مزاجاً وهمّاً تولّداً بشكل مباشر عن تلاشي السلطة من العلاقة القائمة بين الشباب والعجائز، والمعلّمين والطلاب، والأهل والأولاد.

أذكر هذا الوجه الأغرّب، والأقل أهمية من نواح أخرى، لمشكلة السلطة في عالمنا لأنه يبيّن المستوى الذي يمكن أن تنحدر إليه السلطة في إهمالها للضرورات الطبيعية الجليّة. فمن شأن هذا أن يشير إلى ضآلة احتمال نشوء الأشكال السلطوية الحقيقية للحكم في قرننا هذا إلى الحذر الذي يجب أن نتوخّاه كيلا نخلط بين أشكال السلطة الاستبدادية، التي تحكم بقوة النظام والتشريع، والبني السلطوية. صحيح أن قرننا شهد عدداً من التنوعات الجديدة للاستبداد والدكتاتورية التي يجب أن نعدّد من بينها أنماط الأنظمة الفاشية والشيوعية الباكراة القائمة على حكم الحزب الواحد. لكن هذه الأنماط تختلف في البنية الدستورية ونوع التنظيم والمحتوى السياسي عن الأجسام السلطوية بقدر تباينها عن الهيمنة الشاملة. فإن لم نعرّف السلطة بعيداً من محتواها التاريخي والفعلي ونمائلها مع الأوامر التعسفية والإلغاء الكامل للحرية - أي مع الحقائق السياسية التي تمثل نقيضها الدائم - سوف نواجه صعوبة كبيرة في

رغبته في البرهنة على أن "كل مجتمع سياسي مكوّن من حكام ومحكومين" (1332b12). ثم يقول: "فقد ولّدت الطبيعة نفسها هذا التمييز... [بين] الشبان والعجائز وأهلت البعض للحكم والبعض الآخر للمحكومة" (1223b36).

الكلام على "صعود أشكال الحكم السلطوية في قرننا هذا". إن أقصى ما يمكننا قوله هو أن مؤسسة سلطوية فعلية واحدة قد نجحت، حتى الآن، في الحفاظ على نفسها في العصر الحديث متمثلة في "الكنيسة الكاثوليكية" التي لم تعد، منذ وقت طويل، جسماً سياسياً بالمعنى المعروف.

إن أشكال الحكم الاستبدادي والسلطوي قديمة جداً، إذ تعود أولاها إلى العصور اليونانية القديمة وتتأصل الأخرى في روح "الجمهورية الرومانية". أما الهيمنة الشمولية فهي جديدة، على غرار الكلمة نفسها، وكذلك الهيمنة الكاملة التي لا تقتصر على الفضاء السياسي. كما أن معرفتنا بها لا تزال محدودة جداً، إذ إن النوع الوحيد المتوفر لنا هو نظام هتلر الذي صارت موارده الوثائقية متوفرة في السنوات الأخيرة. ومما لا شك فيه أن هذه المحدودية تغرينا بتفحص الجسم السياسي الأحدث في تاريخنا استناداً إلى أدوات مفاهيمية مستمدة من تجارب مألوفة أكثر، إلا أن مُماثلةً كهذه - أي الاستبداد من جهة والسلطوية من جهة أخرى - ستؤدي إلى إغفال تلك الخصائص والمؤسسات التي تنتمي إلى هذه الظاهرة بالذات وليس إلى أي ظواهر أخرى.

إن مُماثلةً الشمولية بالسلطوية موجودة بكثافة عند الكتاب الليبراليين. فهم ينطلقون من الافتراض القائل إن "ديمومة التقدم... باتجاه الحرية المنظمة والمضمونة، هي الحقيقة المميّزة للتاريخ الحديث"<sup>١</sup> وينظرون إلى كل انحراف عن هذا المساق بصفته عملية رجعية في الاتجاه المعاكس. وهذا ما يجعلهم يغفلون عن وجود فروقات مبدئية بين تقييد الحرية في الأنظمة السلطوية، وإلغاء الحرية السياسية في الأنظمة الاستبدادية والديكتاتورية، وإلغاء تام للعفوية؛ أي للتجلي الأكثر عمومية وأساسية للحرية الإنسانية والذي تفرّد الأنظمة الشمولية في استهدافه عبر طرائق التكمي، إذ لا يهدف الرعب ومعسكرات الاعتقال إلى التخويف بل إلى التكييف. لكن الكاتب الليبرالي، المهتم بالتاريخ وتقدم الحرية أكثر من اهتمامه بأشكال الحكم، لا يرى هنا سوى فروقات في الدرجة ويتجاهل أن الحكم السلطوي - المعتكف على تقييد الحرية - يبقى

١ يظهر هذا التشكيل في مقالة "المقالة الافتتاحية حول دراسة التاريخ" للورد آكتون Lord Acton، أعيد طبعها في كتاب *Essays on Freedom and Power*، نيويورك، ١٩٥٥، ص ٣٥.



مرتبطة بالحرية التي يعمل على تقييدها إلى درجة أنه يخسر كيانه في حال إلغائها بشكل كامل؛ أي أنه سيتحول إلى حكم استبدادي. والشيء نفسه ينطبق على التمييز بين السلطة الشرعية والسلطة غير الشرعية الذي تتمفصل عليه جميع أشكال الحكم السلطوي. يميل الليبرالي إلى إغفال هذا التمييز نتيجة قناعته أن السلطة مفسدة، ولذلك فإن ديمومة التقدم تتطلب تلاشياً متواصلاً للسلطة، بغض النظر عن أصلها.

خلف المماثلة الليبرالية للشمولية والسلطوية، والميل لرؤية النزعات "الشمولية" في كل تقييد سلطوي للحرية، يكمن خلطٌ أكثرُ قدماً بين السلطة والاستبداد وبين السلطة والعنف. طالما كان الفرقُ بين الاستبداد والحكم السلطوي متمثلاً في أن الطاغية يحكم تبعاً لإرادته ومصالحه الشخصية بينما يبقى أشرسُ أنواع الحكم السلطوي خاضعاً للقوانين. إذ يتم تقييم أفعاله بواسطة منظومة ليست من صنع الإنسان، كما هي الحال بالنسبة إلى قانون الطبيعة أو "الوصايا الإلهية" أو الأفكار الأفلاطونية، أو بواسطة قواعد لا تصدر على الأقل عن أولئك الذين يمسكون بزمام السلطة. إن مصدرَ السلطة في الحكم السلطوي خارجيٌّ دائماً وأعلى من سلطته نفسها؛ إذ إن هذا المصدر الخارجي يتجاوز الفضاء السياسي الذي تستمدُّ السلطات "سلطتها" منه، أي شرعيتها التي تعمل على تقييد سلطتها.

يتوق المدافعون الحديثون عن السلطة - الذين يبقون واعين، حتى في الفترات الفاصلة القصيرة التي يوقر فيها الرأي العام مناخاً مناسباً للفكر المحافظ الجديد، لهزلة موقفهم - للإشارة إلى هذا التمييز بين الاستبداد والسلطة. فبينما يرى الكاتب الليبرالي تقدماً مضموناً في اتجاه الحرية، التي تعرض للاعتراض المؤقت من قبل قوى الماضي المظلمة، يرى المحافظ عملية تدميرية نشأت مع تراخي السلطة الذي أدى بدوره إلى إضعاف الحرية بعد أن فقدت تلك القيود التي تحمي حدودها ودفعها إلى الهلاك المحتوم.<sup>١</sup> مرة أخرى تتم مماثلة الاستبداد والشمولية لكن الحكم الشمولي الآن

١ ليس من العدل القول إن الفكر السياسي الليبرالي هو الوحيد المهتم بالحرية؛ فمعظم مدارس الفكر السياسي التي شهدتها تاريخنا تتمحور حول فكرة الحرية، كما أن مفهوم الحرية يمكن أن يتنوع تبعاً للكاتب المختلفين والظروف السياسية المختلفة. يبدو لي أن الاستثناء الوحيد المؤثر يتمثل في الفلسفة السياسية لتوماس هوبز Thomas Hobbes الذي لا ينتمي، في أي حال من الأحوال، إلى التيارات المحافظة. (المحرر)

يتبدّى بصفته نتيجة حتمية للديموقراطية - إن لم يكن مماثلاً لها مباشرةً - أي نتيجة تلاشي جميع السلطات التقليدية. ومع ذلك تبدو الفروقات بين الأنظمة الاستبدادية والدكتاتوريات، من جهة، والهيمنة الشاملة، من جهة أخرى، واضحة على غرار الفروقات بين السلطوية والشمولية. لم يقدّم سكُونُ المقابر الذي غطى به الطغاة بلدانهم، بدءاً بحُكام الدول، المدن القديمة وصولاً إلى الطغاة الجدد، أيّ فائدة تذكر للشعوب التي تعيش في ظلّ الأنظمة الشمولية.

تشبه دكتاتوريات الحزب الواحد الحديثة الأنظمة الاستبدادية من حيث استناد حكمها إلى الأحزاب وليس إلى الحركات. صحيحٌ أن الحركات، في معظم حالات الدكتاتوريات الفاشية، هي التي أتت بالدكتاتور إلى السلطة، لكن هذه الحركات تقلّصت لاحقاً إلى أحزاب بعد الاستيلاء على السلطة. إن النقد المتكرر الذي وجهه النازيون لموسوليني Mussolini والفاشية الإيطالية، وكذلك الإعجاب الذي أبدته بستالين وبلشفيّة الحقبة الستالينية، يتمحوران حول هذا الفرق الحيوي بين دكتاتورية الحزب والحركة الشمولية أو - بلغتهم هم - بين القائد الدكتاتوري لدولة طبيعية و"الثورة العالمية". يعتمد شكلُ الهيمنة الشمولية بشكل كامل على حقيقة أن حركة، وليس حزباً، استولت على السلطة، وأن الحكام حريصون على استمرار الحركة ومنعها من "التدهور" عبر تحويلها إلى حزب، ولذلك عوضاً عن تصميم الطاغية الوحشي وقدرة الدكتاتور الديماغوجية على البقاء في السلطة بأي شكل من الأشكال نرى أن الاهتمام الأساسي للقادة الشموليين موجّه نحو تسريع الحركة نفسها. هنا تكمن أهمية العمليات التطهيرية التي قام بها النظام الستاليني وكذلك "عملية الانتقاء الدائمة" الهتلرية التي تمثلت سمّتها الرئيسة في عملية الإبادة المستمرة.<sup>١</sup>

يرتبط مع هذا استخدامُ الرعب العبثي في الأنظمة الشمولية الذي يميّزها عن الأنظمة الدكتاتورية والاستبدادية الحديثة والقديمة. لم يعد الرعب وسيلة لإخافة

١ يتكرر هذا التشكيل دائماً في الأدبيات النازية. نقبس هنا من هاينريش هيملر Heinrich Himmler: فرقة الحماية كمنظمة مناهضة للبلشفية. كتابات من الفيلق الأسود. رقم ٣، ١٩٣٦.

*Die Schutzstaffel als antibolschewistische Kampf- organisation. Schriften aus dem Schwarzen Korps, No. 3, 1936.*

الخصوم وإخضاعهم لكنه - على النقيض من ذلك - يتفاقم مع انحسار المعارضة ليصل ذروته مع تلاشيها، ثم ينتقل إلى توجيه غضبه كله نحو الأبرياء عوضاً عن الأعداء. وتبقى تلك الكتلة من "الأعداء الموضوعيين المحتملين" - أي أولئك الذين لم يرتكبوا أي جرائم لكنهم يشتركون في خصائص موضوعية يمكن تأويلها بصفتها "إجرامية" في أي لحظة - الوحيدة القادرة على توفير المادة الإنسانية لعمليات "التطهير" أو "الإبادة" للمحافظة على استمرارية الحركة وزخمها.

على النقيض من الدكتاتوريات، التي تتميز أفكارها عن الحرية ببساطة أكبر، يعمل القائد الشمولي على تبرير إجراءاته كلها بدافع من ضرورتها للحرية. فهو ليس ضد الحرية ولا يؤيد تقييدها حتى. لكن المشكلة تكمن في تباين مفهومه للحرية عن مفهوم العالم اللاشمولي. إن الضرورة تقتضي "تحرير" السيرة التاريخية للثورة العالمية، أو العملية الطبيعية للاتقاء العرقي، عبر عمليات التطهير والإبادة. وكما هو الأمر عند بعض فلاسفة القرن السابع عشر، تبدى الحرية هنا بصفتها حركة منعتة من القوة الخارجية أو العائق الخارجي، شيئاً أشبه بمياه النهر الجارية. إذ إن مبادرة البشرية العشوائية، حتى في محاولتهم دعم هذه الحركة، تشكل عائقاً لهذه السيرة السلسلة مثلها مثل القوانين والتقاليد أو المؤسسات الراسخة بأنواعها، بما في ذلك الأكثر استبدادية بينها. حاول بعض المنظرين القانونيين في ألمانيا النازية إثبات التناقض المباشر بين مفهوم القانون نفسه والمضمون السياسي لهذه الحركة، فالتشريع الجديد الأكثر ثورية سوف يثبت أنه عائق حقيقي أمام الحركة.<sup>١</sup> ولا يحتاج المرء إلا إلى قراءة متأنية لبعض خطابات ستالين ليدرك أنه وصل إلى استنتاجاتٍ مشابهة.<sup>٢</sup>

إن جميع التفاصيل الديالكتيكية الواردة في النقاشات حول مفهوم الحرية بين الماديين الديالكتيكيين - المستعدين للدفاع عن الرعب الذي أتى به النظام البلشفي

١ الكتاب الأكثر أهمية في هذا السياق هو لثيودور مونز Theodor Maunz: *Gestalt und Recht der Polizei* (هامبورغ، ١٩٤٣). ينتمي السيد مونز إلى مجموعة صغيرة من الخبراء القانونيين في "الرايخ الثالث" الذين تمكنوا من التخلص من "التحيز" القائل بوجود علاقة بين فكرة القانون ومفهوم العدالة. وقد قدم أفضل مَهْمَة للممارسة "القانونية" النازية. راجع، مثلاً، خطاب ستالين في مناسبة نشر "الدستور السوفييتي" لعام ١٩٣٦.

لمصلحة التاريخ - وخصوصهم الراضين للشمولية تركز على فهم بسيط وغير ديالكتيكي؛ فما يفكرون فيه عند كلامهم على الحرية هو حرية السيورة التي تحتاج، على ما يبدو، إلى تحريرها من أنشطة البشر وتدخلاتهم المزعجة. أما ما نفكر فيه، فهو حرية البشر الذين تحتاج حركاتهم إلى الحماية من قبل حدود ثابتة وراسخة للقوانين والدساتير والمؤسسات.

إن واجب الحاكم الشمولي - لتمهيد الطريق أمام سيرورتي التاريخ والطبيعة وتخليص "حركته" من عفوية البشر الاعتبارية - يتطلب إجراءات أكثر راديكالية من مجرد تحويل القوانين إلى تشريعات والذي يُعتبر سمة تميز جميع أشكال الاستبداد البيروقراطية حيث يتم استبدال الحكم والسيورة القانونية بالإدارة والقرار العفول. وبالطريقة نفسها، يجب ألا ننظر إلى ولاء الحركة الأعمى للقائد بصفته علاقة بين الأوامر والطاعة كما هو الأمر في الجيش، علاقة يتم نقلها - في بعض الأحيان - إلى الشؤون السياسية والمدنية كما هي الحال في النظام الدكتاتوري العسكري. فقد أعلن النازيون، الذين طوّروا في السنوات اللاحقة مصطلحات دقيقة مذهلة، أن القانون الأعلى في ألمانيا يتمثل في "إرادة" الفوهرر وليس في أوامره.<sup>١</sup>

إن ما يغذي هذه الحركة ويحافظ على استمراريتها وزخمها يتمثل في هذه "الإرادة" المتغيرة أبداً التي تبدو تجلياًتها الخارجية - من أوامر ومراسيم وقوانين - متقلبة بحيث أنها لم تُنشر بشكل رسمي ولم يُبلغ بها أولئك الذين تعتمد حيواتهم على إطاعتها.<sup>٢</sup>

١ هناك وثائق كثيرة تشير بوضوح إلى إمكانية وجود فرق كبير بين أوامر الفوهرر وإرادته. راجع، على سبيل المثال، الملاحظة رقم ٣٠٦٣ من "وثائق نورنبيرغ" التي تتحدث عن برامج تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٨: كان الأمر الموجه إلى عناصر البوليس السري المسؤولين عن البرامج يقتضي بحملهم للمسدسات، لكن المضمون يشي أن "على كل عنصر من عناصر البوليس السري أن يعرف ما عليه فعله... أن على الدماء اليهودية أن تسيل، وأنه لا أهمية لحياة اليهودي تبعاً لإرادة القيادة". فالنازي الملتزم ليس ذلك الذي يطيع أوامر هتلر بشكل آلي، بل ذلك القادر على استنباط "إرادة" هتلر الكامنة خلف هذه الأوامر. لا داعي للقول إن هذه "الإرادة" ما دامت أكثر راديكالية من الأوامر.

٢ الأشهر من بين هذه التشريعات هو القانون الذي بدأ به هتلر الحرب العالمية الثانية والذي نصّ، في ١ أيلول/سبتمبر من عام ١٩٣٩، على "إطلاق رصاصة الرحمة على جميع المصابين بأمراض قاتلة". ولكن هناك مراسيم كثيرة مشابهة صدرت بعد سنة ١٩٣٩ كانت بمثابة قوانين ساندة في "الرايخ الثالث" ومع ذلك لم تجد طريقها إلى النشر والتعميم.

إنَّ الدافع وراء هذا السلوك الاستثنائي، الذي يتجاوز في اعتباطيته نزوات المستبدِّين الصرفة والذين يعرفون على الأقل أن عليهم التعبير العلني عن "إرادتهم" لكي يُطاعوا، ليس الخوف من المعارضة أو القلق على سرية المؤامرة بل يتمثل في التوجس الواعي المدروس أن نشرَ مرسوم وحشي و"ثوري" كذلك الذي بدأ به هتلر الحرب العالمية الثانية - أي تصفية المصابين بأمراضٍ قاتلة - يمكن أن يتحول إلى عاملٍ استقرارٍ ويعمل على إعاقة تطوُّر الحركة وتقدمها المضطرد نحو راديكالية أكبر؛ وخير مثال على ذلك هو "القانون الصحي" الوطني الذي أراد منه هتلر، بعد الحرب، تصفية العائلات التي يعاني أحد أفرادها من أمراض الرئة أو القلب.<sup>١</sup>

لا بد لمثل هذه الفروقات الحاسمة أن تتجلى في جهاز الحكم كله وبنية الجسم السياسي. ولا يمكن لهذه الفروقات أن تتمتع بأي تأثير إن لم يتم نقلها إلى مستوى الأشكال التقنية للإدارة والتنظيم. يمكننا، باختصار، تلخيص التباينات التقنية-البنوية بين أساليب الحكم السلطوية والاستبدادية والشمولية في ثلاث صورٍ نموذجية. أقترح، كصورةٍ للحكم السلطوي، شكل الهرم المعروف في الفكر السياسي التقليدي. إذ يشكّل الهرم صورة مناسبة لبنية حكومية يكمن مصدرُ سلطتها في خارجها لكن مركزُ السلطة فيها متمركزٌ في القمة، حيث تتم فلترة السلطة إلى القاعدة في الأسفل بطريقة تتمتع فيها كلُّ طبقةٍ متعاقبة بقدرٍ أقلّ من السلطة التي تتمتع بها سابقتها. ونتيجةً لعملية الفلترة الدقيقة هذه فإن جميع الطبقات - من أعلاها إلى أدناها - لا تندمج في الكلّ فقط بل تتداخل وتتعاشق مثل الأشعة المتجمعة التي تتموقعُ بؤرتها في أعلى الهرم كما في مصدرِ السلطة المتعالي الكائن فوقها. يمكن استخدام هذه الصورة فقط للتدليل على النمط المسيحي من الحكم السلطوي خلال العصور الوسطى عندما كانت البؤرة الكائنة فوق الهرم الأرضي وخارجه تؤمّن المرجعية الضرورية لنمط المساواة المسيحي. يقود الفهم الروماني للسلطة السياسية - حيث كان مصدرُ السلطة يكمن بشكلٍ حصري في الماضي، في تأسيس روما وعظمة الأسلاف - إلى بنية مؤسساتية تتموقعُ بؤرتها في أساس الهرم؛ لكن ذلك ليس مهماً في سياقنا هذا. وعلى كل حال،

١ للاطلاع على خطة هتلر هذه، راجع وثائق نورنبيرغ المنشورة في المجلد الثامن من Nazi Conspiracy and Aggression، واشنطن، ١٩٤٦، ص. ١٧٥.

فإن أيّ شكلٍ من أشكال الحكم السلطوي الهرميّ يفتقر إلى مبدأ المساواة الموجود في الأشكال الأخرى؛ إذ يعمل على المفاضلة والتمييز كمبدأ عام.

تتفق جميع النظريات السياسية حول الحكم الاستبدادي على انتمائه الحصري لأشكال الحكم القائمة على المساواة؛ فالطاغية هو الحاكم الذي يحكم بصفته واحداً مقابل الجميع، ولذلك فإن "الجميع" الخاضعين له متساوون، أي لا يتمتعون بأي سلطة كانت. فإذا التزمنا بصورة الهرم، يبدو الأمر وكأن جميع الطبقات المتداخلة التي تمتد من القمة إلى القاعدة قد دُمّرت بحيث تبقى القمة معلقة، ومدعومة بالحراب الرمزية فقط، فوق كتلة من الأفراد المتساوين المعزولين والمُشرذمين بعناية فائقة. درجت النظرية السياسية الكلاسيكية على استثناء الطاغية من الجنس البشري ونعتته على أنه "ذئب في مجلس بشرية" (أفلاطون) بسبب هذا التقابل بين "الواحد" والجميع الذي تموقع فيه والذي ميّز حكمه، حكم الشخص الواحد، والذي لا يزال أفلاطون يطلق عليه عشوائياً اسم "الملكية" أو الاستبداد بهدف تمييزه عن الأشكال المتنوعة لحكم الملك أو basileia.

على النقيض من الأنظمة الاستبدادية والسلطوية، تبدو لي الصورة الملائمة للحكم والتنظيم الشمولي أقرب إلى بنية البصلة التي يتموقع القائد في مركزها الأشبه بالفضاء الفارغ. فبغض النظر عما يفعل - سواء عمل على دمج الجسم السياسي كما في الهرمية السلطوية، أو قمع رعاياه كما يفعل الطاغية - فإنه يفعل من الداخل وليس من الخارج أو من الأعلى. فجميع أجزاء الحكم المتعددة - المنظمات الأمامية، والمجتمعات المهنية المتنوعة، وعضوية الحزب، والهرمية الحزبية، والتشكيلات النخبوية، وقوى الشرطة - مترابطة بحيث يشكل كلٌ منها الواجهة من جهة والمركز من جهة أخرى؛ أي أنه يلعب دور العالم الخارجي العادي لطبقة واحدة ودور الطرف الراديكالي لطبقة أخرى. فعلى سبيل المثال، كان أعضاء بوليس هيملر السري المدنيون يمثلون واجهة باهتة للحالة العادية بالنسبة إلى فرق البوليس السري القيادية ولكن، من جهة أخرى، كانوا أكثر تطرفاً من الناحية الأيديولوجية من أعضاء "الحزب النازي" (NSDAP) العاديين.

ينطبق الشيء نفسه على العلاقة بين المتعاطف وعضو الحزب، بين عضو الحزب

والضابط الحزبي أو العضو في التنظيم العسكري (SA)، وبين المسؤول السياسي وعضو في البوليس السري، إلخ. تكمن الميزة الرئيسية لهذا النظام في أن الحركة توفر لكل طبقة من طبقاتها - حتى في شروط الحكم الشمولي - صورة تخيلية لعالم طبيعي بالإضافة إلى وعي بالاختلاف عنها يتجاوز مفهوم التطرف. وهكذا فإن متعاطفي المنظمات الأمامية، الذين تختلف قناعاتهم بشكل بسيط فقط عن قناعات الأعضاء الحزبيين، يحيطون بالحركة كلها ويقدمون للعالم الخارجي واجهة مزيفة للحالة العادية نتيجة افتقارهم للتعصب والتطرف، بينما يمثلون - في الوقت نفسه - العالم العادي بالنسبة إلى الحركة الشمولية التي يؤمنون أن قناعاتهم لا تختلف إلا في درجتها عن قناعات أولئك الأشخاص، بحيث لا يدركون تلك الهوة السحيقة التي تفصل عالمهم عن العالم الفعلي المحيط به. إن بنية البصلة تحمي النظام، من الناحية التنظيمية، من واقعية العالم الفعلي.

أما الميزة الثانية لهذا النمط التنظيمي فتمثل في تمهيدته لنوع من الازدواجية اللغوية الحيوية للعلاقة بين الأنظمة الشمولية والعالم الخارجي غير الشمولي. فبالتناغم مع الدور المزدوج لكل طبقة من الطبقات - التي تلعب دور الواجهة من جهة ودور المركز الداخلي من جهة أخرى - تنشأ الحقيقة الغريبة التي تجعل من الأحكام الرسمية نفسها إما مجرد دعاية أو نوعاً من التوجيه العقائدي الجدي. فعلى سبيل المثال، كانت خطابات هتلر القومية العنيفة الموجهة إلى ضباطه نوعاً متعمداً من التلقين العقائدي لضباط "جيش الدفاع" Wehrmacht. ولكن في داخل الهرمية النازية العليا - حيث استُبدل شعار "الحق هو كل ما يفيد الشعب الألماني" بشكل رسمي بشعار "الحق هو ما يفيد الحركة". لم تكن هذه الخطابات أكثر من دعاية موجهة إلى عالم خارجي لم يبلغ "النضج" الكافي لاستيعاب أهداف الحركة الحقيقية. نحتاج إلى كثير من الاستطراد لتوضيح ارتباط هذه البنية بحقيقة أن الحكم الشمولي يتأسس على "حركة" بالمعنى الحرفي الأهم للكلمة، وأن "الحركة" عالمية في أهدافها بحيث أن الوصول إلى السلطة في بلد ما لا يعني أن الحاكم الشمولي يحرر نفسه من اهتمام أو

١ يمكن تبرير استخدام صورة البصلة هذه فقط عبر توصيف وتحليل تفصيليين لبنية التنظيمية للحركات الشمولية. راجع فصل "التنظيم الشمولي" في كتابي *The Origins of Totalitarianism*، نيويورك، ١٩٥١.

هدف "الحركة" ككل، وأن البلد الذي يمسك بزمام السلطة فيه لا يشكل مقرّ سلطته الشخصية ومصدرها بل يتعدى ذلك إلى مقرّ "الحركة" نفسها.

٢

من الواضح أن هذه التأمّلات والتوصيفات مبنية على القناعة بأهمية التمييز ورسم الفروقات. يبدو التوكيد على هذه القناعة شيئاً بدهياً لأن أحداً، حسب معرفتي على الأقل، لم يزعم أن التمييز عبثي وأن بمقدورنا الخوض في الفكر السياسي أو أي من العلوم الأخرى مع تجاهل عمليات التمييز هذه والافتراض بإمكانية مُماهة الأشياء بعضها مع بعض، أو أن أهمية هذا التمييز تقتصر على حقّ كلّ منا في "تعريف مصطلحاته الخاصة به". ولكن ألا يدلّل هذا الحق، الذي ننحه حالما نبدأ التعاطي مع القضايا الهامة - وكأنه متماثل مع حق الرأي الشخصي - سلفاً على أن مصطلحات مثل الاستبداد والسلطة والشمولية قد فقدت معانيها المشتركة، أو أننا نعد نعيش في عالم مشترك تمتلك فيه كلماتنا المشتركة معنىً ثابتاً بحيث أننا - ونحن على وشك الدخول في عالم لفظي خالٍ من المعاني - نمنح بعضنا بعضاً الحق في الانسحاب إلى عوالم معانينا الخاصة ونكتفي بمطالبة بعضنا بالالتزام بالتساوق والانسجام في مصطلحاتنا الشخصية الخاصة؟ فإذا أكدنا لأنفسنا، في ظلّ هذه الظروف، أننا لا نزال نفهم بعضنا بعضاً، فإننا لا نعني أننا نشترك في فهم عالم مشترك بل أننا نفهم تساوق النقاش والتفكير العقلاني، أي نفهم عملية الجدّل بشكليّتها الصرفة.

وفي جميع الأحوال فإن الافتراض الضمني بتفاهة عمليات التمييز هذه، أو أن الأشياء في الفضاء الاجتماعي-السياسي-التاريخي - أي في مجال الشؤون الإنسانية - لا تمتلك ذلك التميّز الذي كانت الميتافيزيقيا التقليدية تسميه "الآخريّة" (alteritas)، قد أصبح العلامة المميزة للكثير من النظريات في العلوم الاجتماعية والسياسية والتاريخية. ومن بين هذه، هناك نظريتان جديرتان بالتمحيص لأنهما تلامسان الموضوع قيد النقاش بطريقة تسترعي الاهتمام.

أتيتُ على ذكر الأولى في البداية عندما وُصفت النظريات الليبرالية والمحافظة:



فقد رأينا أن الليبرالية تقيسُ عملية انحسار الحرية بينما يقيس الفكر المحافظُ عملية انحسار السلطة؛ ثم تعمل الاثنان على توصيف النتيجة النهائية المتوقعة بالشمولية وتدلّان على الميول الشمولية كلما تراءت أيُّ من هاتين السمتين. لا شك أن بمقدور الاثنتين تقديم توثيقٍ ممتاز لتناجيهما. فمن يستطيع أن ينكر الأخطارَ الجسيمة التي تحيق بالحرية من جميع الجوانب منذ بداية القرن ونشوء جميع أنواع الاستبداد على الأقل منذ نهاية الحرب العالمية الأولى؟ ومن يستطيع أن ينكر، من جهة أخرى، أن تلاشي جميع السلطات المؤسسة تقليدياً قد شكل إحدى الخصائص البارزة التي يتميز بها عالمنا الحديث؟ يبدو كأن على المرء أن يكتفي بالتحديق ملياً في أي من هاتين الظاهرتين لكي يبرّر نظرية في التقدم أو نظرية في الهلاك تبعاً لذوقه الخاص أو قيمه الخاصة. فإذا ألقينا نظرةً متساوية على المقولات المتعارضة للمحافظين والليبراليين، يمكننا أن نلاحظ بسهولة أن الحقيقة موزعة بشكلٍ متساوٍ بينهما وأنا نواجه انحساراً متزامناً للحرية والسلطة في العالم الحديث. وفيما يتعلق بهذه العمليات، يمكن للمرء القول إن التذبذبات المتعددة في الرأي العام - التي ناست لأكثر من ١٥٠ سنة بفواصل منتظمة من طرفٍ إلى آخر، من مزاج ليبرالي إلى مزاج محافظ ثم بالعكس، في محاولة لترسيخ السلطة أحياناً والتوكيد على الحرية في أحيانٍ أخرى - لم تُنتج سوى المزيد من التشويش والخلط، إذ عملت على تضييب الخطوط الفاصلة بين السلطة والحرية وأدت، في نهاية الأمر، إلى تدمير المعنى السياسي لكل منهما.

نشأ الفكر الليبرالي والمحافظ في هذا المناخ الذي شهد تذبذباً عنيفاً في الرأي العام وارتبطاً معاً بشكل وثيق، ليس فقط لأن كلا منهما سيفقد جوهره في حال غياب خصمه في الحقل النظري والأيديولوجي، بل لأن الاثنتين معنيان بعملية الإحياء: إحياء الحرية أو السلطة، أو إحياء العلاقة بينهما وإعادةتها إلى موقعها التقليدي. وبهذا المعنى يشكل الاثنان وجهي العملة الواحدة، تماماً كما تشكل أيديولوجيتاهما في التقدم أو الهلاك الوجهين اللذين يمكن من خلالهما فهم العملية التاريخية، بصفتها عملية، إذا افترضنا - كما يفعل كلاهما - أن للعمليات التاريخية وُجهاً محددةً وأهدافاً مقروءة.

كما يعود ذلك إلى طبيعة الصورة التي يتبدى عليها التاريخ، بصفته عملية أو تياراً

متدفقاً أو تطوراً، وأن بمقدور كل شيء أن يتحوّل إلى شيء آخر، وأن التمييز بين الأشياء عبثي ويفقد معناه في خضمّ التاريخ المتدفّق حالما ننطق به. من وجهة النظر هذه، يقدّم الفكر الليبرالي والمحافظ نفسيهما بصفتهما فلسفتين سياسيتين منسجمتين مع فلسفة التاريخ الأكثر عمومية وشمولية في القرن التاسع عشر. إذ يشكّلان، شكلاً ومضموناً، التعبير السياسي للوعي التاريخي في المرحلة الأخيرة من العصر الحديث. كما أن عجزهما عن تمييز نفسيهما - نتيجة المفاهيم النظرية للتاريخ والسيرورة بصفتهما تقدماً أو هلاكاً - يدلّل على عصرٍ بدأت فيه بعض الأفكار، التي كانت واضحة في القرون السابقة لتمايزها عن بعضها بعضاً، تفقد وضوحها وصحتها؛ فقد فقدت معانيها في الواقع السياسي - العام دون أن تفقد أهميتها كلها.

النظرية الثانية والأحدث التي تقلّل، بشكل ضمني، من شأن التمييز تتمثل - خاصة في العلوم الاجتماعية - تتمثل في إسباغ السمة الوظيفية على المفاهيم والأفكار كلها. هنا، كما في المثال المقتبس أعلاه، لا يختلف الفكر الليبرالي والمحافظ في الطريقة أو الرؤية أو المقاربة، بل في التوكيد والتقييم فقط. يتجسّد أحد الأمثلة الملائمة في القناعة السائدة في العالم الحر اليوم أن البلشفية والشيوعية تشكّلان "ديناً" جديداً، على الرغم من إلحادهما العلني، لأنهما توّديان - من الناحية الاجتماعية والنفسية و"العاطفية" - الوظيفة نفسها التي أداها الدين التقليدي ولا يزال يؤديها في العالم الحر. لا يكمن اهتمام العلوم الاجتماعية في ماهية البلشفية كأيديولوجيا أو شكل من أشكال الحكم، ولا فيما يقوله الناطقون باسمها، فالعلوم الاجتماعية غير مهتمة بذلك. كما أن العديد من علماء الاجتماع يعتقدون بإمكانية تجاهل دراسة ما يسميه المؤرّخون بالمصادر. إذ يتركز اهتمامهم على الوظائف؛ فبالنسبة إليهم، أي شيء يؤدي الوظيفة نفسها يمكن أن يحمل الاسم نفسه. فالأمر يبدو كأنني أملك الحقّ في تسمية كعب حذائي بالمطرقة لأنني أستخدمه، على غرار معظم النساء، في دقّ المسامير في الحائط.

من الواضح أن بمقدور المرء الوصول إلى نتائج مختلفة من معادلات كهذه. لذلك من المتوقع أن يؤكّد الفكر المحافظ أن الكعب ليس مطرقة في نهاية المطاف، لكن استخدام كعب الحذاء كبديل عن المطرقة يُثبت أهمية المطارق الحيوية. وبكلمات أخرى، سوف يرون في حقيقة أن الإلحاد يؤدي وظيفة الدين نفسها أفضل برهان

على ضرورة الدين وينصحون بالعودة إلى الدين الحقيقي كطريقة وحيدة لمواجهة "الهرطقة". يتسم هذا التحليل بالضعف طبعاً؛ فلو كان الأمر يقتصر على مسألة الوظيفة وآلية عمل الأشياء لكان بمقدور أتباع "الدين المزيف" أن يضربوا مثلاً جيداً في استخدام دينهم كمثلي في استخدام كعب حدائي، وسوف يكونون محقين في ذلك أيضاً. وعلى النقيض من ذلك، ينظر الليبراليون إلى الظاهرة نفسها كحالة سيئة من خيانة قضية العلمانية ويؤمنون أن بمقدور "العلمانية الحقيقية" أن تُسفيدنا من التأثير الخبيث للدين المزيف والحقيقي على السياسة. لكن هذه التوصيات المتعارضة التي تحث المجتمع الحرّ على الرجوع إلى الدين الحقيقي والتدين، أو على التخلص من الدين المؤسّساتي (خاصة الكاثوليكية التي تشكل تحدياً دائماً للديموقراطية) تُفصّح عن اتفاق الخصوم على نقطة واحدة تمثل في أن أي شيء يؤدي وظيفة الدين هو دينٌ بحد ذاته. غالباً ما يتم اللجوء إلى هذا التحليل نفسه في حالة السلطة؛ فإذا كان العنف يؤدي وظيفة السلطة نفسها، أي أنه يفرض الطاعة على البشر، فإن العنف سلطة. وهنا ثانية، نرى أولئك الذين يقولون بالعودة إلى السلطة لقناعتهم أن بمقدور علاقة الأمر-الطاعة وحدها أن تسيطر على مشاكل المجتمع الجماهيري، وكذلك أولئك الذين يعتقدون أن بمقدور المجتمع الجماهيري أن يحكم نفسه كأبي جسم اجتماعي آخر. مرة أخرى يتفق الطرفان على نقطة جوهرية: السلطة هي ما يدفع البشر إلى الطاعة. فكل من يسمون الدكتاتوريات الحديثة "سلطوية" أو يخلطون بين الشمولية والبنية السلطوية قد ساووا، بشكل ضمني، بين العنف والسلطة، ويشمل هذا أولئك المحافظين الذين يفسّرون نشوء الدكتاتوريات في قرننا هذا بالحاجة إلى البحث عن بديل للسلطة. لكن جوهر النقاش يبقى نفسه: كل شيء مرتبط بسياقٍ وظيفي، ويتم توظيف استخدام العنف بمثابة تدليل على استحالة قيام أي مجتمع خارج الإطار السلطوي.

لا تكمن مخاطر هذه المعادلات فقط في خلط القضايا السياسية وتشويش الخطوط الواضحة التي تفصل الشمولية عن جميع أشكال الحكم الأخرى. فأنا لا أعتقد أن الإلحاد بديل عن الدين أو أنّ بمقدوره أن يؤدي وظيفته نفسها إلا بقدر اعتقادي بقدرة العنف على تشكيل بديل للسلطة. ولكن إن أخذنا برأي المحافظين، الذين يحظون بفرصة كبيرة للتعبير عن آرائهم اليوم، فأنا على ثقة بأننا لن نواجه صعوبة في تقديم

مثل هذه البدائل وأنا سنستخدم العنف وننظّاهر بإحياء السلطة أو أن اكتشفنا الجديد لمنفعة الدين الوظيفية سوف تقود إلى دينٍ بديل، كأن حضارتنا لا تعجّ سلفاً بقدرٍ كافٍ من الأشياء المزيفة والتفاهات.

بالمقارنة مع هذه النظريات، فإن الفروقات التي اقترحتها بين الأنظمة الاستبدادية والسلطوية والشمولية تبدو غير تاريخية إن كان المرء لا يفهم من التاريخ ذلك الفضاء التاريخي الذي ظهرت فيه بعض أشكال الحكم ككيانات واضحة، بل العملية التاريخية التي يمكن فيها لأي شيء أن يتحوّل إلى شيء آخر؛ كما أن هذه الفروقات غير وظيفية من حيث أن مضمون الظاهرة يحدّد طبيعة الجسم السياسي ووظيفته في المجتمع، وليس العكس. ومن الناحية السياسية، فإنها تميلُ إلى الافتراض أن السلطة في العالم الحديث قد اختفت إلى درجة التلاشي تقريباً في الأنظمة المسماة بالسلطوية كما في العالم الحرّ وأن الحرية - أي، حرية حركة البشر - مهدّدة في كل مكان، حتى في المجتمعات الحرة، لكنها تعرّضت للإلغاء الجذري في الأنظمة الشمولية فقط وليس في الأنظمة الاستبدادية والدكتاتورية.

مكتبة

t.me/soramnqraa

٣

ينشأ عددٌ من الأسئلة من هذا الموقع الذي تتمثل سمته السلبية الرئيسة في تفادي الإطار المرجعي الذي ينبثق عن المفاهيم المتداخلة للعمليات التاريخية والوظائف الاجتماعية. في الملاحظات الختامية التالية، سأحاول أن ألفت انتباهكم إلى ملاحظة تتمتع - في رأيي - بأهمية خاصة: من أين جاء مفهومنا الغربي عن السلطة، وما هي التجارب السياسية التي ساهمت في نشوئه، وما هو العالم السياسي - العام (وأنا لا أتكلّم هنا على الأفكار أو التطورات الروحية) الذي تلاشى عندما فقد مفهوم السلطة - وليس هذه السلطة المحددة أو تلك في أي مجالٍ حياتيٍّ معيّن - فعاليته؟

إن أصل مفهوم السلطة (authority)، على غرار الكلمة نفسها، روماني. فلم تعرفه اللغة اليونانية ولا التجارب السياسية المتنوعة التي شهدّها التاريخ اليوناني. لم يلامس الفكر اليوناني مفهوم السلطة إلا في فلسفة أفلاطون السياسية عندما قابل - ربما

من دون وعي منه - بين استبداد العقل وواقع الحياة المدنية اليونانية. كان الدافع وراء هذه الفلسفة سياسياً، فقد نتجت عن عداء المدينة للفلسفة كما يظهر جلياً في محاكمة سقراط. يكمن السبب الذي أوصل أفلاطون في بحثه عن السلطة إلى تأسيس الاستبداد - إذ إن استبداد العقل لا يقل عن استبداد الإرادة والسلطة - في حقيقة أن أساس التجربة عنده بقي سلبياً بشكل كامل؛ إذ تدلُّ فلسفته سياسياً على تمرّد الفيلسوف ضدّ الحياة المدنية وتعلن حقّه في الحكم، ليس لأجل المدينة والسياسة بل من أجل الفلسفة ووجود الفيلسوف. هناك أسباب عديدة تدفعنا إلى الاعتقاد أن أرسطو كان مدركاً سلفاً للشبه بين الملك الفيلسوف والطاغية لأن كليهما يحكمان باسم مصالحهما الخاصة وهذا ما كان يشكل بالنسبة إلى أرسطو، على النقيض من أفلاطون، الخاصية البارزة التي يتمتع بها الطغاة. ربما كان السبب الكامن خلف إغفال أفلاطون لميزات الملك الفيلسوف الاستبدادية يتمثل في رؤيته، المتماثلة مع المدينة اليونانية بشكل عام، أن ميزة الاستبداد الرئيسة تكمن في إلغاء الفضاء العام، حيث يمكن للمرء الظهور والكلام، إضافة إلى إبعاد أفراد الشعب عن "السوق" وإعادةتهم إلى الحياة المنزلية الخاصة التي كانت تعني - تبعاً للرأي العام اليوناني - حرماناً قاسياً من الميزة الأكثر إنسانية للوجود البشري. وبالنسبة إلى أفلاطون يشكل اعتبار الجسم السياسي استبدادياً، حيث تذوّب الحياة الخاصة كلها في المشاغل العامة، ضرباً من التناقض المفاهيمي.

إن فكرة استبداد العقل عند أفلاطون طوباوية بشكل كامل من ناحية عدم تطابقها مع أي واقع أو تجارب سياسية. وبسبب هذه السمة الطوباوية كان بمقدورنا أن نسقط هذه المماثلة الباكرا بين السلطة والعقل الاستبدادي من اعتباراتنا بشكل كامل لو أن الرومان لم يدركوا مفهومهم الخاص والمختلف عن السلطة في ضوء المفاهيم الأفلاطونية. وقد أصبح هذا التأويل الخاطي بدوره حقيقة تتمتع بأهمية بالغة في التاريخ الغربي الذي عمل، عبر القرون التي تلت سقوط الإمبراطورية الرومانية، على إعادة تأويل التجارب الدينية المسيحية من منظور التقليد الروماني، أي في ضوء الفلسفة اليونانية.

فيذا طبّقنا كلمة السلطة على فلسفة أفلاطون، بالرغم من المفارقة التاريخية،

فسوف يتبيّن أن السلطة تكمن في الأفكار التي يمكن استخدامها، نتيجة تعاليها على الشؤون الإنسانية، كمعاييرٍ قياسية لكلّ ما يحدث ويوجد تحت سماء الأفكار. إن سلطة الأفكار – أي، الميزة التي تمكّنها من التحكّم بشؤون البشر – ليست شيئاً مسلماً وبديهياً. فلا تصبح الأفكار مفاهيم حاکمة بالمعنى الكامل للكلمة إلا عندما يبدأ الفيلسوف، بدافع الخوف على حياته، بتطبيقها كمعاييرٍ للحكم والسلطة. ففي ظلّ هذه الظروف فقط على المرء أن يفهم تعاليها بالطريقة نفسها التي يدرك أن عصا القياس يجب أن تكون خارج الأطوال المحسوسة التي تُستخدم لقياسها وتمتع بطبيعة مختلفة عنها. فالأفكار تنطبق على تشعب الأشياء بالطريقة نفسها التي أُنطبق فيها عصا القياس الواحدة – أي المعيار الواحد أو القانون الواحد – على أي عددٍ من الأشياء والأحداث المحددة. لكن قابليّة التطبيق هذه، التي تجعل مفهوم الأفكار مفيداً للفضاء السياسي، لم تكن متصلة في فكرة الأفكار مما دفع أفلاطون إلى تغيير "الفكرة الأسمى" – أي، الفكرة التي تجعل من الأفكار الأخرى كلها ما هي عليه – من فكرة "الجميل" *the Beautiful* في الندوة إلى فكرة "الصالح" *the Good* في *Res Publica*. فقد ضمنَ هذا التحوّل نفعيّة مفهوم الأفكار للأغراض السياسية، لأن كلمة "good" في اللغة والفلسفة اليونانية تنطوي دوماً على "good for" ("صالح لـ")، أي على نفعيّة الشيء أو الشخص والكفاءة الكامنة فيه. ونتيجة هذا التغيّر في مفهوم الفكرة الأسمى، فكرة الأفكار، المذكور في حكاية الكهف، يمكن للأفكار أن تتحوّل إلى قواعد ومقاييس في يد الملك الفيلسوف في *Res Publica* ولاحقاً إلى قوانين في *Laws*. فما يتبدّى بصفته استبداد الفيلسوف في *Res Publica* يتحول في النهاية إلى استبداد العقل في *Laws*. لم تكن الوظيفة الأصلية للأفكار، عندما كان "الجميل" الفكرة الأسمى، تتمثل في الحكم بل في الإشعاع على العالم وتنويره. ولأن أفلاطون وجد نفسه يواجه معضلة سياسية تتمثل في الحاجة إلى تطبيق ممكن لتعاليمه على عالم الشؤون البشرية أيضاً – والذي ينصحننا بشكل متكرر ألا نأخذَه على محمل الجد – فقد اضطرّ إلى منح أفكاره القدرة على الحكم فغيّر بذلك عقيدة الأفكار بشكل كبير. لكن استخدام أفلاطون عقيدته لأغراض سياسية، كما فعل كثيرون بعده، لا يغيّر حقيقة أن مفهوم "الفكرة" غيرٍ سياسي بالأصل كما أنه لا يركز إلى تجاربٍ سياسية حقيقية، على

الرغم من إمكانية تطبيقه على الفضاء السياسي.

ربما لم يكن لمحاولة أفلاطون العظيمة في إدخال مفاهيم القواعد والمعايير والمقاييس إلى عالم الشؤون الإنسانية أن تفقد سمعتها الطوباوية لو أن الرومان، في بحثهم الدائم عن التقليد، لم يقرروا الاتكاء على الفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة المدرسة السقراطية، بصفتها السلطة المتبعة في جميع المسائل النظرية والفكرية. وقد فعلوا هذا لأن السلطة والتقليد كانا قد لعبا سلفاً، على النقيض مما حدث في الحياة المدنية اليونانية، دوراً هاماً في الحياة السياسية للإمبراطورية الرومانية.

هناك قناعة كامنة في مركز الحياة السياسية الرومانية مفادها أن قدسية التأسيس تمثل سلطة مُلزِمة للأجيال المستقبلية كلها. فقد كانت الأنشطة السياسية في روما مكونة بشكل أساسي من الحفاظ على تأسيس روما. ولذلك لم يكن الرومان - وعلى النقيض من الوضع في الدول - المدن اليونانية مرة أخرى - قادرين على تكرار تجربة التأسيس هذه عبر تأسيس المستعمرات. إن تأسيس روما - ذلك المعنى الحاضرُ أبداً لآلام إينياس Aeneas وأسفاره التي لخصها فيرجيل في "تأسيس المدينة"<sup>١</sup> - إضافة إلى التجربة المغايرة للتجربة اليونانية والتي تتمثل في قدسية البيت والعائلة والتمسك الورع بالآلهة المنزل والمدينة، يشكلان المضمون السياسي للدين الروماني. فالدين يعني هنا الارتباط بذلك الجهد العملاق الأسطوري المتمثل في وضع الأسس. ومن هنا لا يمكن التمييز بين الأنشطة السياسية والدينية. فتبعاً لشيرون، "ليس هناك شيء يمكن فيه للفضيلة الإنسانية الارتقاء إلى مستوى الآلهة المقدسة أكثر من تأسيس المدن الجديدة أو الحفاظ على القائمة منها"<sup>٢</sup>. كان الدينُ السلطة التي تؤمن تماسك التأسيس، كما وفرّ، من بين أشياء أخرى، مسكناً للآلهة الرومانية الذين كانوا يقيمون في معابد روما، على النقيض من الآلهة اليونانية الذين كانوا يقيمون دائماً في موطنهم الخاص "أولمبوس" بعيداً من مدن البشر على الرغم من أنهم يحمون المدن ويمكنون فيها بشكل مؤقت.

كانت السلطة في هذا السياق الروماني في أيدي المؤسسين الذين قاموا بتأسيس

١ Aeneid, Book I, 33, 5. (المحرر)

2 De Re Publica, VII, 12.

البدايات مع الأسلاف الذين كان الرومان يطلقون عليهم اسمَ العظماء maiores. وبالطريقة نفسها صار التقليدُ مقدساً، على النقيض من اليونان، لأنه يحافظ على السلطة ويعمل على تسليمها في تدليلٍ على الأسلاف الذين أنجزوا التأسيس المقدس. وهكذا صار الدين والسلطة والتقليد مرتبطين بشكل وثيق، إذ يعبرون - كثالوثٍ مقدّس - عن السلطة الموحدة المقدسة لبداية سلطوية يرتبط بها المرءُ عبر قوة التقليد. وقد بقي هذا الثالوث الروماني بعد تحوّل الجمهورية إلى إمبراطورية ثم تجذّر في مناطق انتشار حالة السلم بين القوميات الواقعة ضمن الإمبراطورية الرومانية pax Romana وشكّل ما عُرف لاحقاً بالحضارة الغربية.

لكن الزخمَ الكامل للروح الرومانية، أو مفهوم التأسيس بصفته شرطاً رئيسياً متيناً لإقامة المجتمعات السياسية، لم يتبدّد إلا بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية عندما أصبحت "الكنيسة المسيحية" الجديدة - التي تمثل وريثَ روما السياسي والروحي - رومانيةً حتى العظم إذ أعادت تأويلَ قيامة المسيح بصفتها حجرَ الزاوية الجديد لمؤسسة دائمة أخرى. ومع دعوة قسطنطين الأكبر قبل سقوط روما لدعم الإمبراطورية المتهالكة بالحماية التي يؤمنها "الله العظيم"، تمكنت الكنيسة من التغلب على الإيمان المسيحي المناهض للسياسة والمؤسسات، كما يتجلّى في العهد الجديد، وتزويد البشر "عبر عضوية الكنيسة بنوع من المواطنة لم يعد بمقدور روما أو المجالس البلدية تقديمه لهم"، لأن حجرَ الزاوية الذي تستند إليه كمؤسسة عامة لم يعد مجردَ الإيمان المسيحي بقيامة المسيح، أو بالطاعة العبرية لوصايا الله، بل صار دليلاً على حياة المسيح وموته وقيامته كحدثٍ تاريخي. وبذلك يمكن للحواريين أن يصبحوا "الآباء المؤسسين" الذين تستمدّ الكنيسة سلطتها منهم ما دامت تسلّم شهادتهم بصفتها تقليداً من جيل إلى آخر.

مع تكرار تأسيس روما من خلال تأسيس "الكنيسة الكاثوليكية"، انتقل ثالوثُ الدين والسلطة والتقليد الروماني العظيم إلى الحقبة المسيحية لتتخلّق عنه معجزةٌ ديمومةٍ مؤسسةٍ واحدة لا تضاهيها في تاريخنا سوى معجزة تاريخ روما الذي دام



ألف سنة في العصور القديمة.

على الرغم من اتكاء الفلسفة الرومانية على المفاهيم الأفلاطونية في تأويل التجربة السياسية الرومانية، يمكننا القول إن هذه المفاهيم الأفلاطونية التي لا تبدى إلا للعقل والتي يمكن من خلالها الحكم على شؤون البشر المرئية وقياسها، أصبحت الآن فعالة تماماً من الناحية السياسية. أما الأشياء التي كانت قابلة للإدماج بشيء من الصعوبة في البنية السياسية الرومانية، والمتمثلة في وصايا وحقائق سلطة متعالية حقة، فقد صار بالإمكان استيعابها وتمثلها كجزء لا يتجزأ من قصة التأسيس نفسها. صار بالمقدور الآن فهم الوحي الإلهي سياسياً بصفته وحيماً بمعايير السلوك الإنساني ومقياس المجتمعات السياسية. وتبعاً لأحد الأفلاطونيين الحديثين المختصين في العلوم السياسية، فإن "التوجه" الأفلاطوني المبكر "نحو المقياس غير المرئي قد تأكد الآن من خلال الوحي بالمقياس نفسه".<sup>1</sup> وكما تمثلت "الكنيسة الكاثوليكية الرومانية" الفلسفة اليونانية في تعاليمها، فقد عملت على دمج المفهوم السياسي الروماني للسلطة - المرتبط ببداية وتأسيس في الماضي - مع الحاجة الفلسفية اليونانية للمعايير والمقاييس المتعالية، التي نطلق عليها الآن اسم "القيم"، التي لا يبدو أي نظام ممكناً من دونها من وجهة نظر هذه السلطة. وفي نهاية الأمر، لم يلقَ أي شيء آخر هذا التوكيد السلطوي الذي لقيته عملية الدمج هذه.

منذ ذلك الوقت، كان يعني سقوط أي من المكوّنات الثلاثة للثالوث الروماني - الدين أو السلطة أو التقليد - السقوط الحتمي للمكوّنين الآخرين. فقد أخطأ لوثر في اعتقاده أن تحدّيه لسلطة الكنيسة العلمانية سيحافظ على التقليد والدين دون مساس، كما أخطأ هوبز والمنظرون السياسيون في القرن السابع عشر عندما أملوا ببقاء السلطة والدين كما هما بعد إلغاء التقليد، وكذلك أخطأ الإنسانويون في التفكير بإمكانية البقاء ضمن استمرارية التقليد الغربي بعد التخلص من الدين والسلطة.

من الجدير الملاحظة، والأهمية بمكان بالنسبة إلى القوى الطاغية التي عملت من خلالها المفاهيم اليونانية الفلسفية - حالما رفعها التقليد والسلطة إلى مرتبة القداسة - على إزاحة جمية التجارب السياسية التي لم تتناسب مع إطارها المرجعي، أن فكرة

1 Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, p. 78.

التأسيس نفسها لم تلعب أيّ دور هامّ في الفكر السياسي على الرغم من أنها تمكنت بمفردها، من الناحية السياسية، من توفير المناخ الملائم لتقديس التقاليد كلها، بما في ذلك التقليد الأفلاطوني. كان مكيافيللي Machiavelli المفكّر السياسي العظيم الوحيد الذي لعب مفهوم التأسيس دوراً مركزياً وحاسماً في أعماله. فقد تمكن من العودة إلى أصل التجربة السياسية الرومانية نتيجة احتقاره لجميع التقاليد كما عملت الكنيسة على تقديمها وحفظها وإعادة تأويلها؛ لكن هذا الاحتقار انبثق من التعارض الحاد بين الحياة المسيحية الحقّة وأي نوع من أنواع النشاط السياسي. إذ لم يؤمن فقط أن الكنيسة الفاسدة قد أفسدت الحياة السياسية في إيطاليا، لكنه كان مقتنعاً بحتمية هذا الفساد بسبب الشخصية المسيحية للكنيسة. وفوق ذلك، كان يعتقد أن إصلاح الكنيسة وتنقيتها من الفساد ربما يُكسبها قدراً أكبر من الاحترام لكنه سيضعف من خطورتها على الفضاء السياسي. وقد قاده هذا كله إلى إعادة اكتشاف التجربة السياسية الرومانية المركزية التي كانت، في تجلّيها الأصلي، نائية عن "الأخلاق" المسيحية بقدر بُعدها عن الاهتمام اليوناني بالفلسفة. وعلى غرار معلّميه العظام أخذ يعتقد بإمكانية بداية جديدة للتاريخ الروماني في حال تكرار فعل التأسيس الأصلي في بناء إيطاليا الموحدة التي أمل في أن تصبح حجر الزاوية المقدس نفسه لجسم سياسي "أبدّي" للأمة الإيطالية كما كان تأسيس "المدينة الأبدية" بالنسبة إلى الشعب الروماني في العصور القديمة.

منذ كتاب ماينيكي Meinecke، وحتى قبل ذلك، جرت العادة على رؤية مكيافيللي بصفته أب "الغاية السياسية" وبالتالي، وبشكل ضمنّي، أحد آباء الدولة القومية الحديثة.<sup>١</sup> وهذا صحيح دون أي شك، لكن المذهل في الأمر هو أن مكيافيللي وروبسيير Robespierre غالباً ما يعبران عن الآراء نفسها. إذ إن نظرية روبسيير في تبرير الرعب تتصادى كلمةً كلمة مع نظرية مكيافيللي حول ضرورة العنف في تأسيس الأجسام السياسية الجديدة وإصلاح الفاسدة منها.

لا تكمن مساهمة مكيافيللي الفريدة في الفكر السياسي في "واقعيته" المرية

١ الإشارة هنا إلى كتاب فريدريك ماينيكي، Die Idee der Staatsräson، ١٩٢٤، الذي يتحدث فصله الأول عن مكيافيللي.

ولا في كونه "أب العلم السياسي"، مع أنه لم يكن كذلك بالتأكيد. كما أن موقفه اللاأخلاقي لم يكن ليمنحه الشهرة أو العظمة بغض النظر عن بعض مقولاته الصادمة. ليس هناك رجل بين المفكرين السياسيين العظام أقل حظاً من ماكيافيللي مع قرائه وشارحيه. فعندما قال إن على المرء في الفضاء السياسي - العام أن "يتعلّم التخلي عن الصلاح"، لم يقصد أبداً أن يعلمهم السوء، ولكن من المؤكد أنه كان يعارض في هذا، كما في جميع مقولاته الشهيرة الأخرى، بشكل واع وصريح، الفلسفة السياسية المسيحية والتقليد الأفلاطوني. فقد حارب مفهومي الصّلاح اللذين يلعبان دوراً هاماً في تقليد الفكر السياسي؛ فقد كان على قناعة أن مفهوم أفلاطون عن "صالح..." والمفهوم للصلاح المطلق، الذي لا ينتمي إلى هذا العالم، وبدرجة أقل الحاصل من دمج الاثنين معاً، غير مؤهلة للحكم في الفضاء العام على الرغم من فعاليتها في فضاء الحياة الخاصة. لا تكمن عظمة اكتشاف ماكيافيللي الجديد للتجربة الرومانية في إحيائه للتقليد فقط، الذي تنبني عليه حتى النظريات التي عارضها، بل في اكتشافه لما لم يقله أحد من قبله بشكل صريح بما أن الرومان أنفسهم قد فكروا في تجاربهم في ضوء فلسفة يونانية فظة وليس بالالتكاء على فلسفة رومانية حقة.

إذاً كان ماكيافيللي أباً لشيء، فإنه أبو الثورات الحديثة التي تمت كلها في "ثياب رومانية" واستلهمت العنصر الرثائي الروماني لتأسيس جسم سياسي جديد. من هذا المنظار الذي شكلت عبره ملاحظاتي الأخيرة، تبدى أزمة العصر الحديث - أي مقولة "انحطاط الغرب" الشهيرة - بصفتها انحطاطاً للثالث الروماني المتمثل في السلطة والتقليد والدين؛ أي بصفتها أزمة المكوّن الروماني في السياسة الغربية.

إن الوسيلة الوحيدة التي يقدمها هذا التقليد نفسه لترميم خيط التقليد المقطوع تتمثل في إرساء أسس جديدة، أي في تكرار الجهد الروماني الأصلي الخارق. لا أحد يعرف إن كان هذا ممكناً أم لا. فمن المؤشرات التي تدلّ على استحالة هذا

١ علينا أن نفهم هذه المقولة التي تأتي في الفصل ١٥ من كتاب *The Prince* في ضوء الاحتقار المتكرر والتوكيدي تجاه "الطرق التي تمكن المرء من الوصول إلى السلطة، وليس إلى المجد" (الفصل ٨). كان مفهوم ماكيافيللي للصلاح محدداً "بإحياء الدين من قبل القديس فرانسيس والقديس دومينيك" والذي يناقش نتائجه السياسية في الفصل الأخير من الكتاب الثالث من

المشروع حقيقة فشل الثورات في هذا القرن والتي أفضت إلى أجسام سياسية شمولية أو استبدادية. ومن جهة أخرى، فإن الثورة الناجحة الوحيدة التي حدثت على عتبة العالم الحديث، أي "الثورة الأميركية"، التي قام فيها "الآباء المؤسسون" عبر "الدستور" بتأسيس مجتمع جديد تماماً، تشير إلى إمكانية هذا المشروع. فقد تمكنت حتى الآن من مقاومة الضغوطات التي يشكلها العالم الحديث على الرغم من ميزتها الحداثيّة المحددة. لم يفهم هذا أحد أكثر من ماكيافيللي الذي كان اهتمامه السياسي الرئيس ينصبّ على "إرساء الأسس المتينة": "ليس هناك شيء أكثر صعوبة أو إحباطاً أو خطورة من تأسيس نظام جديد للأشياء".<sup>١</sup>

١٩٥٦

١ The Prince، الفصل ٩ والفصل ٦ على التوالي.

## رسالة إلى روبرت م. هتشينز<sup>١</sup>

حانة أرندت - Morningside Drive - ١٨٠ - نيويورك ٢٧، نيويورك.

٢٧ كانون الأول/يناير ١٩٥٧

السيد روبرت هتشينز - الرئيس

صندوق الجمهورية المتحد

٦٠ غرب شارع ٢٤

نيويورك ١٧، نيويورك

عزيزي السيد هتشينز:

كما وعدتكم على الغداء قبل بضعة أسابيع، فكرت في المسائل التي طرحتها وأنا أكتب لك الآن عن رأيي في المادة التي أرسلها لي السيد فيري.

---

١ كان روبرت مينارد هتشينز Robert Maynard Hutchins رجلاً متمرداً على التقاليد لا يتمتع بأي صبر على الكلمات الفارغة أو المؤسسات غير الهادفة. ترك أثراً كبيراً عندما كان رئيساً لجامعة شيكاغو لمدة عشرين عاماً، وقد قال مرة: "يتمثل هدف الجامعة في تخليق ثورة أخلاقية وفكرية وروحية في العالم كله". من هنا يمكن فهم علاقة الصداقة التي نشأت بينه وبين حنة أرندت. وقد أسس روبرت م. هتشينز "صندوق النقد الجمهوري" في سنة ١٩٥٢. (المحرر)

## ١. قضايا أساسية

أنا أيضاً أعتقد أن الأبحاث التجريبية غير مفيدة إن لم تقترن بالقضايا الأساسية. لكنني أشعر أن فهم القضايا الأساسية يجب أن يتخلّق من المحاولات الرامية إلى فهم القضايا الملموسة والتكيف معها، إذ يمكن أن تكون ملحّة أو كامنة تبعاً للظروف. إن الأسباب التي تدفعني إلى الاعتقاد أن أبحاثاً كهذه يجب ألا "تنبع من المحاولات الرامية إلى فهم القضايا والأفكار الأساسية" هي التالية:

(أ) لا يمكن لدراسة القضايا الأساسية أن تكون نتاج التنظيم أو التكليف بل يمكن - في أفضل الأحوال - أن تأتي نتيجة تحفيز منظمة مثل "صندوق الجمهورية".  
 (ب) إن الإجابة عن "ماهية القضايا والأفكار الأساسية والترتيب الذي تجب دراستها فيه" ممكنة فقط استناداً إلى فلسفة سياسية قائمة. وعلى الرغم من وجود عددٍ من هذه النظريات، فهي لا تتمتع بالسلطة الفكرية اللازمة أو الفعالية الكافية التي تؤهل "الصندوق" للالتزام بها بشكل حصري. وفوق ذلك، سوف تبقى الأبحاث النابعة من مثل هذه الأوامر المسبقة جافة وبلا أي حياة، إذ إن الباحثين لن يشعروا بضرورة التعلّم من التجربة والمعطيات بل سيميلون إلى استخدام الحقائق كمجرد أمثلة على نظرية مشكلة مسبقاً.

(ج) أعتقد أن طبيعة السياسة تقتضي أن تكشف كل قضية تتمتع بأهمية تجريبية عن أساسها. وهكذا، ربما يحق لنا في الأبحاث السياسية أن نبدأ من السطح لأن كل قضية سياسية خطيرة هي بالتعريف النقطة التي تخترق فيها قضية أساسية ما السطح. ولذلك فإن "العمل على السطح" يعني ألا نُجري البحث التجريبي بطريقة لا تسمح لنا باستيعاب القضية الأساسية التي تتكشف عنه. ومن جهة أخرى، فالتعمق يعني الربط الملموس والواضح مع القضية الأساسية كما تكشف عنها التجربة.

(د) لذلك أميل إلى الاعتقاد أن الترتيب الأفضل الذي يجب اتباعه هو الذي يفرزه الواقع نفسه، أي مقارنة القضايا الأساسية تبعاً لمؤشرات تطوّر القضايا السياسية الحادة المرتبطة بها. فبهذه الطريقة ربما يمكننا محاولة إعادة دراسة القضايا الأساسية والمفاهيم التقليدية المتجذرة.

(هـ) منذ البداية، يجب أن يكون مدى العمليات كبيراً بما يكفي ليشمل قضايا كانت

ملحة في الماضي القريب أو من المرجح أن تصير كذلك في المستقبل المنظور. إننا نواجه اليوم عدداً متزايداً من مثل هذه القضايا الكامنة التي يمكن أن تبلور وتبرز في أي لحظة. وبالطريقة نفسها، يمكن لقضية ننظر إليها اليوم بصفتها ملحة أن تتلاشى تدريجياً من المشهد العام، لكن لا يجب لهذا أن يمنع "الصندوق" من الاستمرار بالدراسات التي يقوم بها.

## ٢. العلاقة بين القضايا الأساسية والكامنة والملحة

من الأفضل اللجوء إلى الأمثلة لتوضيح الفروقات والعلاقات التي أفكر فيها. وسوف أختار "الحرية الدينية".

هذه، في رأيي، القضية الأقل إلحاحاً من بين القضايا المذكورة في المخطط الموجز الذي قدّمته. إذ لا تعرض إلى أي تهديد من الدولة أو المجتمع، كما أن التسامح المشترك الذي يميّز الكنيسة والمِلل الأخرى في هذا البلد قد وصل إلى مستوى عالٍ جداً. ولذلك لن أقترح تناول الحرية الدينية كموضوع لدراسة خاصة. ولكن من ناحية واحدة، تحوّلت إلى قضية كامنة في السنوات الأخيرة عبر ما يسمّى بالإحياء الديني الذي أعادَ الدينَ والصيغَ الدينية إلى دائرة النقاش السياسي. يقولون لنا، على سبيل المثال، إن المسيحيين وأولئك الذين يخافون الله هم الوحيدون المؤهلون لبناء الديمقراطية، أو إن الدين هو القوة الوحيدة في العالم الغربي التي يمكننا اللجوء إليها في محاربة الشيوعية بشكل فعال، إلخ. أعتقد أن هذا الدمج الجديد للدين والسياسة مؤدّ جداً، وربما يكون أكثر ضرراً على الدين من السياسة.

تمثل القضية الأساسية المتعلقة بالحرية الدينية بالعلاقة بين الدين والسياسة أو - من الناحية التاريخية - انقطاع هذه العلاقة من خلال الفصل بين الدولة والكنيسة. كان للعلمنة نتيجة مزدوجة، مع أنها كانت تهدف إلى تحرير السياسة من الدين: فقدَ الدينُ عناصره السياسية التي كان أهمّها الخوف من العقاب الأبدي في الحياة الآخرة، وفقدت السياسة تسويغها الديني. عملت العلمنة على تحرير الدين والسياسة وتنقيتهما، وأعتقد شخصياً أنّ العلمانية تعود بالفائدة على احتمالات

الإيمان بالقدر الذي تعود بالفائدة على الفضاء السياسي العلماني الصرف. إن الحرية الدينية، منذ نشوء المسيحية، تنطوي على أكثر من حرية الاعتقاد. فالحرية الجديدة التي وجد المسيحيون الأوائل صعوبةً في حمايتها من "الإمبراطورية الرومانية" - التي تمثل، دينياً، أكثر جسم سياسي متسامح نعرفه - كانت الحرية من السياسة القائمة على أسسٍ دينية. ولم تتحقق الضمانة القانونية لهذه الحرية إلا بالفصل بين الكنيسة والدولة.

يمكن تلخيص المخاطر التي تنشأ عن العِلْمَنَة كما يلي: إذا فكرنا في الحُكْم كأداة أساسية في القمع الرامي إلى تقويم السلوك الإنساني، أي كمؤسسةٍ تمثل "انعكاساً للطبيعة البشرية" وتتحول إلى شيء زائد عن الحاجة إذا صار البشرُ ملائكة (كما قال ماديسون، على ما أعتقد)، فإن الحكومة قد دفعت ثمناً باهظاً نتيجة فصلها عن الكنيسة؛ إذ لا يمكن للخوف من الموت (عقوبة الإعدام) أو الألم (التعذيب) - أي، لا شيء يمكن للإنسان أن يُنزله بأخيه الإنسان - أن يعادل الخوف من الموت الأبدي والألم الأبدي. فخلف التعاليم الدائمة للمجتمعات التي تخاف الله يكمن، في اعتقادي، ذلك الأسى المفهوم النابع من حقيقة أننا، من الناحية السياسية، لم نعد نتعامل مع أشخاصٍ يخافون الجحيم. وبكلماتٍ أخرى، عمل الفصل بين الدولة والكنيسة على تحويل مفهوم الحكم كأداةٍ للقمع إلى مفهومٍ باند وقابل للمراجعة والتمحيص.

يتمثل الخطرُ الكامُنُ في تحوّل الدين - نتيجة التعقيدات التي يتميز بها عصرنا ولأننا لم نُخضع مفهومنا عن الحكم للمراجعة في ضوء العِلْمَنَة - إلى وسيلة لتحقيق غايات سياسية، أي إلى أداةٍ تستخدمها الحكومات في قمع شعوبها. هناك إغراء قويّ يدفعنا إلى اللجوء إلى الدين لمساعدتنا في حلّ المشاكل الدنيوية الصرفة - مثل نشوء الشيوعية وإيديولوجيات أخرى، أو عجزنا عن تعريف الديمقراطية، وغاية الحكم، وطبيعة السياسة، إلخ - لكنه لا يقود إلا إلى الهروب في السياسة والتجديف في الدين، وليس بالتأكيد إلى عمليةٍ إدماج جديدة تمثل النموذج القروسطي. من شأن انحطاط الدين إلى أداة سياسية أن يهدّد الحرية الدينية، وبهذا المعنى تشكل هذه الحرية إحدى القضايا الكامنة.



### ٣. القضايا الملحة

سيكون أيُّ عرضٍ للقضايا الملحة أولياً؛ ومع ذلك فهو يتسم بالإشكالية كما يحتاج إلى التصحيح والملاحق. أقدم هنا بعضاً من هذه القضايا الملحة اليوم:

أ) القضية العرقية في الجنوب. القضايا الأساسية المعنية هي ١. المساواة؛ ٢. حقوق الولايات مقابل الحقوق الفيدرالية، أي بُنية السلطة وتقسيم السلطة في هذا البلد.

١. المساواة. على أيِّ دراسة تجريبية للوضع أن تأخذ في الحسبان أن المساواة، التي تشكل واحدة من أكثر المشاكل خطورة وتعقيداً في العلوم السياسية، تنتمي قبل كل شيءٍ إلى الفضاء العام وليس إلى فضاء الحياة الخاص. إن ما تمثله المساواة بالنسبة إلى الشؤون العامة هو نفسه ما يمثله التمييز بالنسبة إلى سلوك البشر في القضايا الخاصة. نحن نعيش حياتنا الخاصة على التمييز، إذ نختار أصدقاءنا ونرفض البعض الآخر، إلخ، ولا يمكننا أن نتصوّر وجوداً شخصياً خاصاً من دون هذا النوع من التمييز. ويجب الحفاظ على حق التمييز في الحياة الخاصة في أي موقفٍ يتخذه المرء ضد التفرقة العنصرية، والسؤال الذي ينشأ شرعاً هنا يتعلّق بالحد الفاصل بين فضاء التمييز الخاص وفضاء المساواة العام.

من الناحية العملية، ربما يقود الوعي الكبير للقضية الأساسية في هذه الحالة الخاصة إلى تقييم جديد للخطوات المتخذة مؤخراً للحد من التفرقة العنصرية. فعلى سبيل المثال، إن السؤال حول إمكانية توسيع التمييز ليطلّ حقَّ المرء في اختيار جيرانه يبقى مفتوحاً. من المؤكد أن الوجه الأوسع للتفرقة يكمن في حقل وسائط النقل العامة لأنها عامة؛ فالتمييز العنصري في القطارات والحافلات يجرح إحساسنا بكرامتنا الإنسانية لأنه يحدث في فضاءٍ تتمتع فيه جميعاً بالمساواة. أما المدارس، والتعليم بشكل عام، فتشكل منطقةً حدوديةً تتقاطع فيها الحقوق والمصالح الخاصة والعامة. ولذلك ربما لم يكن من الحكمة الشروع في الحد من التمييز في القطاع التعليمي، وكذلك الأمر في القطاع السكني، ولكن من الحيوي والضروري في آن - كما بيّنت الأحداث

الأخيرة<sup>١</sup> - العمل على إنهاء التمييز في وسائط النقل العامة ومن ثم البدء في الحد من التمييز في الفضاء الأقل إشكالية.

٢. الولايات مقابل الحقوق الفيدرالية. تركز بنية البلد كلها على توازنٍ مناسب بين الولاية والسلطات الفيدرالية، وتمثل القضية الأساسية هنا في طبيعة هذه السلطة. تشكل فكرة قابلية السلطة للتقسيم مع حفاظها على فعاليتها أحد المفاهيم المركزية للدستور. إن هذه القابلية بحد ذاتها هي ما تميّز السلطة عن المتانة والقوة: إذ يمكن للسلطة المقسّمة أن تعني المزيد من السلطة لجميع المعنيين، بينما تعني القوة المقسّمة قوة أقل.

وهذا يعني عملياً ضرورة تقييم برنامج الحدّ من التمييز من منطلق توازن السلطة، وأن أيّ خرقٍ لحقوق الولايات، التي يكفلها الدستور، سوف يؤدي إلى إضعاف السلطة الإقليمية وبالتالي إلى إضعاف الاتحاد ككل.

(ب) اقتحام الخصوصية. تضافرت أحداث عدة بدت منفصلة لتحويل هذه القضية إلى قضية ملحة اليوم. فمع أن بعض الحقوق الشخصية التي اعتقدنا أنها تشكل جوهر حق الخصوصية لم تتعرض لأيّ أخطارٍ واضحة - مثل حقوق "الحماية من التفتيش والاعتقال غير القانونيين" أو الملكية - إلا أن حقوقاً أخرى لم يأت أحدٌ على ذكرها قد انتهكت فجأة من "لجان الكونغرس" التي تطالب المواطنين بمعلوماتٍ تخصّ أصدقاءهم وأقرباءهم أو تعدّ التقارير حول آرائهم التي يعبرون عنها في جلساتٍ خاصة باستخدام أجهزة التنصت، أو الاستبيانات حول الشؤون الشخصية التي تجريها الصحف عبر المراسلين الصحفيين المكلفين بإجراء المقابلات، إلخ. يبدو كأن القوى السياسية والاجتماعية تتآمر على وجود الخصوصية نفسها.

تتعلق القضية الأساسية هنا بالفروقات والعلاقات بين الفضاءات الثلاثة التي نتحرك فيها باستمرار: الفضاء العام الذي نتواجد فيه كمواطنين، والفضاء الاجتماعي الذي نكسب فيه عيشنا، والفضاء الخاص الذي نحتاج فيه إلى التحرّر بشكل معقول من الفضاءين العام والاجتماعي ونعم بالخصوصية والحماية داخل جدراننا الأربعة.

١ على سبيل المثال، شكلت حادثة روزا باركس Rosa Parks في مونتغمري، ألاباما، في سنة ١٩٥٥، بداية جديدة لحركة "الحقوق المدنية" في أميركا. (المحرر)

ولذلك، فإن حوادث الاقتحام الأخيرة تقدم فرصة مناسبة لتوضيح بعض المسائل التي تجاهلتها العلوم السياسية منذ قرون طويلة والتي تبدو غارقة في جدالاتٍ طويلة مجردة حول حق الملكية الشخصية، فيتمّ التطرّق إلى كلّ شيء باستثناء معنى الملكية فيما يتعلق بالفضاءين العام والخاص. يمثل التشوُّش الموجود في الرأي العام، بشكل جزئي على الأقل، مجرد انعكاسٍ لقصورات الآراء المختصة، ويمكن توضيح هذا الوضع من خلال دراسة تكشف عن أهمية كلّ من هذه الفضاءات الثلاثة من ناحية الأنشطة والتجارب الإنسانية التي يحتاج بعضها إلى الخصوصية بقدر ما يحتاج بعضها الآخر إلى العمومية.

ج) قضية جوازات السفر. لا يمكن توضيح هذه القضية عبر دراسة الحالات المتعددة التي رفضت فيها السلطات المختصة منح جوازات سفر لبعض المواطنين، إذ تكمن المشكلة في موقف "الإدارة" الذي يعتبر حيازة جواز السفر بمثابة امتياز للمواطنين الأميركيين وليس حقاً لهم. ولأسباب واضحة لم تتم تسوية هذه المسألة في "قانون الحقوق"، وبذلك فإنها تبقى موضوعاً مفتوحاً من الناحية القانونية. ومن شأن أيّ دراسة لأنماط الأشخاص الذين عانوا من هذه المشكلة في السنوات الأخيرة أن تقود إلى جدلٍ واسع وتعمّد القضية بشكل أكبر.

تتعلق القضية الأساسية هنا بحرية الحركة التي ربما تشكل أهمّ الحريات التي نفتخر فيها ونتمسك بها. (يمكن للمرء أن يتذكر في هذا السياق أن الصيغ اليونانية المتعلقة بتكليف العبيد أتت على ذكر الحركة الحرّة من بين الحريات الأربع التي شكلت معاً الحرية الفردية، إذ إن الحريات الأخرى تشمل المكانة، وصون الحُرّمات الشخصية، والحرية المهنيّة). ففي زمنٍ لا يمكن فيه للمرء السفر من دون جواز سفر، يتم فيه تقييد حرية الحركة أو التعاطي معها بصفقتها "امتيازاً" إن لم تكن الحكومة مُلزماً بمنح الجواز لكل مواطنٍ يرغب في الحصول عليه. يجب حصرُ الحق في رفض منح الجوازات في حالاتٍ تكون فيها حرية الحركة مقيدة في جميع الأحوال، كما في حالات المجرمين أو الشهود الرئيسيين أو الأشخاص المعرّضين للاعتقال بعد إطلاق سراحهم بكفالات. ولأسباب مشابهة، فإن احتواء الطلبات المقدّمة حالياً على معلومات تتعلق بوجهة السفر الخارجي ومدّته أمرٌ غير مقبول. وفي هذا السياق

تُعتبر القضية المتعلقة بالصحافيين الذاهبين إلى الصين حالة خاصة ومختلفة. فيما أن جواز السفر يضمن لحامله الحماية الحكومية في الخارج، تتمتع الحكومة بالحق في سحب مسؤوليتها فيما يتعلق بالبلدان التي لا تربطها بها علاقات دبلوماسية طبيعية. أما السؤال فيتعلق بحقها في الذهاب إلى أبعد من ذلك وحجب الجوازات عن الأشخاص الراغبين في زيارة هذه البلدان.

لا تمكن معالجة الوضع الحالي إلا عبر "تعديل دستوري" يضمن حرية ضمّنها "قانون الحقوق"؛ إذ لن يضيف مثل هذا التعديل أي فكرة إضافية على "الدستور". (د) التجريد من الجنسية كعقوبة. كان عجزُ البلدان الأوروبية في التعاطي مع العدد المتزايد من الأشخاص الذين لا يحملون أي جنسية بين الحربين العالميتين أحدَ المؤشرات المُغفلة لانحطاط نظام الدولة القومية الأوروبي. صارت قضية المحرومين من الجنسية ملحّة في هذا البلد للمرة الأولى أثناء الحرب العالمية الثانية عندما قررت الحكومة اعتقالَ المواطنين ذوي الأصول اليابانية وتجريدهم من حقوقهم الدستورية. وبعد هذه الحادثة، بقيت القضية كامنة إلى أن بدأت الحكومة في السنوات الأخيرة بتجريد المواطنين المُجنّسين من مواطنيتهم وترحيلهم بصفتهم غرباء غير مرغوب فيهم. أصبحت القضية ملحّة عندما أعلن برونويل Brownell<sup>١</sup> عن نيّته في تجريد المواطنين المحليين والمجنّسين من مواطنيتهم كإجراء عقابي على أنشطتهم الشيوعية. لو تمّ تنفيذ هذا الاقتراح لأصبحت عقوبة التجريد من الجنسية جزءاً من البنية القانونية لهذا البلد، مما يهدّد جميع المواطنين وليس الشيوعيين منهم فقط. وفوق ذلك، لكان جميع الشيوعيين من المواطنين المحليين وغالبية المجنّسين قد صاروا بلا جنسية بشكلٍ آلي؛ فمع تعذر ترحيل مثل هؤلاء الأشخاص، كان من المحتمل أن ينشأ وضع لا يمكن التعاطي معه إلا من خلال معسكرات الاعتقال. كان من شأن الحرمان من الجنسية أن يخلق مشكلة قانونية وسياسية كبيرة في الولايات المتحدة. القضية الأساسية هنا هي التالية: ما دام البشر موزعين في بلدانٍ من الناحية القومية والجغرافية، فإن نزع الجنسية عن الشخص لا يعني ببساطة طرده من بلدٍ واحدٍ، سواء

١ أعتقد أن أردنت تشير هنا إلى "التعديل التاسع". (المحرر)  
٢ هيربرت برونويل، الابن، النائب العام (١٩٥٣-١٩٥٧). (المحرر)

كان وطنه الأم أم وطنه البديل، بل من جميع البلدان - إذ ليس لزاماً على أي بلد آخر استقباله وتجنيسه - مما يعني أنه مطرود خارج الإنسانية. وفي هذه الحالة يمكننا اعتبار التجريد من الجنسية بمثابة جريمة ضد الإنسانية، وفي الحقيقة - وليس من باب المصادفة - سبقت بعض أسوأ الجرائم في هذا المجال عمليات ترحيل جماعي ضخمة. إن حق الدولة في إنزال عقوبة الإعدام ببعض المجرمين ثانوي بالمقارنة مع حق نزع الجنسية، لأن المجرم يُحاكم تبعاً لقوانين البلد التي يعيش فيها ويتمتع بالحقوق ولا يتم التعاطي معه خارج نطاق القانون في أي حالٍ من الأحوال.

كان اقتراح برونويل مثلاً ساطعاً على الجهل والحماقة المهيمين في قضية تمثل، في نهاية المطاف، واحدة من أهم وأحدث الظواهر في القرن العشرين. ففي ضوء ما نعرفه اليوم عن التجريد من الجنسية - فالأمر لا يقتصر على المخاطر التي تحيق بالأشخاص المعنيين فقط بل تمتد إلى البنية القانونية لأي بلدٍ يحتوي على عدد كبير من الأشخاص الذين لا يحملون أي جنسية - هناك أسباب كثيرة تسوّغ تطوير الإجراءات الحالية في الولايات المتحدة فيما يتعلق بالمواطنين المجنسين. يبدو الأمر عبثياً لكن الحقيقة هي أننا نحتاج، في الظروف السياسية لهذا البلد، "تعديل دستوري" لطمأننة المواطنين الأميركيين بأن تجريدهم من الجنسية غير وارد بغض النظر عما يفعلونه. إن حق المواطنة (الذي لم يُقر) أساسي أكثر من الحقوق المدنية التي يمكن للمجرم أن يفقدّها نتيجة أفعاله. وللأسباب نفسها، يجب العمل من الناحية الدستورية على منع تجريد المواطنين المجنسين من حقوق المواطنة - التي يمكن أن يفقدوها، لأسباب تاريخية عديدة، بسهولة أكبر في هذا البلد من أي مكان آخر - إلا في حالات الولاء المزدوج (حيث لا ينتج عن ذلك أي تجريد للجنسية) وتزوير الهوية الشخصية (الاسم، ومكان وتاريخ الولادة، إلخ) أثناء إجراءات التجنيس. أما حالات الخداع والتزوير الأخرى فيجب التعاطي معها في ظل القوانين القائمة وليس عبر التجريد من الجنسية.

هـ) حق اللجوء. القضية الأخيرة الأقل إلحاحاً وأكثر تعقيداً، التي برزت في الأشهر الأخيرة من خلال الأحداث في هنغاريا ووصول اللاجئين الهنغاريين، تتمثل في مطالبة "الأمم المتحدة" والمحامين الدوليين المتكررة بحق اللجوء المضمون دستورياً الذي لا يمكن الوقوع عليه، على الرغم من الاضطرابات التي يشهدها

القرن العشرين، في القوانين المكتوبة أو الدساتير أو الاتفاقيات الدولية أو موثيق "عصبة الأمم" القديمة أو "الأمم المتحدة" الجديدة. ففي وقتٍ لم يُعد فيه اللاجئون السياسيون عبارة عن استثناءاتٍ فردية بل يشكلون نسبة كبيرة من السكان بعد كل حدثٍ رئيسٍ عالمي، تضاءلت إمكانية تحقيق هذه المطالب أكثر من ذي قبل. ومع ذلك، لا مانع من الاستمرار في المحاولة بشكلٍ حذرٍ وذكي حتى مع غياب احتمال أيّ نتائج مباشرة وفورية. فالوقت مناسبٌ لذلك لأن البلد والحكومة يُديان رغبة كبيرة في تقديم المساعدة ويتململان من العوائق القانونية. لو أن حق اللجوء كان موجوداً أثناء الثورة الهنغارية لكان من الممكن قبول أعدادٍ كبيرة بشكلٍ مؤقت دون إلزام البلد بالمهاجرين الجدد ودون تغيير نظام الحصص النسبية. يجب تقييد حق اللجوء من الناحية الزمنية، كما يجب تمديد الإقامة تبعاً لاعتبارات تتعلق بالظروف المتغيرة في بلد المنشأ. تثير النقاط الثلاث الأخيرة السؤال حول حكمة انكباب "الصندوق" على "مؤتمر دستوري غير رسمي لإعادة دراسة 'بيان الحقوق'". أعتقد أن على "الصندوق" الإحجام عن المراجعة الشاملة للدستور. لا أظنّ أن "التغيرات الكبيرة التي حدثت منذ القرن الثامن عشر" تبرّر مثل هذه العملية، فضلاً عن الخطورة التي يمكن أن تنطوي عليها؛ إذ بمقدور "الدستور" أن يتعاطى مع هذه التغيرات عبر آلية "التعديلات". فعوضاً عن إعادة النظر في "الدستور"، أقترح دراسة الأسباب التي دفعت "الكونغرس"، على الرغم من سبيل الاقتراحات التي يشهدها دوماً من أجل "التعديلات"، إلى الابتعاد عن استخدام هذه الطريقة في التشريع الدستوري طوال هذه السنوات. إذ إن هذا الإحجام مكافئٌ، في حقيقة الأمر، للابتعاد عن الفعل في القضايا البنوية والفشل في مواجهة القضايا التي تطرح مشاكل جديدة وغير مسبوقة.

#### ٤. القضايا الكامنة

أُتيت مسبقاً على ذكر الحرية الدينية بصفتها قضية كامنة ولن أتناول القضايا الأخرى بالتفصيل. فبشكل عام، ربما يكون ربط القضايا الكامنة بالأفكار الأساسية بأهمية ربط القضايا الملحة، لكن ذلك سيكون أكثر صعوبة، كما أن المحاولات في هذا

الاتجاه ستكون أكثر عرضة للعموميات المجردة. فالحاح قضية ما هو الذي يشهد رؤيتنا للقضية الأساسية. فمن دون هذه الملحاحية سيكون التاريخ المعين الملموس الوحيد، أي أن نُذكر أنفسنا بالنمط الترتيبي عندما كانت القضية ملحة؛ فهذا مفيد جداً في بعض الحالات، كما هو الأمر في المسألة الدينية، وغير مفيد في حالات أخرى. في الوقت الحالي تبدى جميع القضايا التي ظهرت على السطح أثناء أزمة مكارثي بصفتها كامنة، كحرية التعبير، والحرية الأكاديمية، وبعض الحقوق المدنية أخرى. ومن بين القضايا الكامنة هناك أيضاً بعض أشكال التمييز والكرهية العرقية التي كانت غائبة عن الحركة المكارثية والتي أثبتت خطورتها في الماضي، مثل معاداة السامية ومعاداة الكاثوليكية، ومسائل أخرى تتميز بها الجماعات المتطرفة في أوقات السلم. في هذه الحالات كلها تنشأ ضرورة المراقبة والسيطرة الدائمتين لتحديد لحظة الخطر المحدق بهدف الاستعداد له ومواجهته حين يأتي. ولكن، بناءً على التجارب السابقة والحسّ السليم البسيط، يجب التعامل مع هذا الشأن بحذر شديد كيلا يُسبغ هؤلاء المراقبون على "حركاتهم" زخماً لا تتمتع به الحركات نفسها. فمن الطبيعي، والخطر أيضاً، أن تبدأ لجنة مكلفة بمراقبة معاداة السامية بتعزيز مصالح خاصة في كراهية اليهود وتشعر بالإحباط إن لم يُسمح لها بالمبالغة في النتائج التي تقع عليها. ويمكن تفادي هذا الخطر عبر التحجيم العددي، وغياب الدعاية، وتكليف أشخاص يتمتعون بالنزاهة والحكمة، والاهتمام الكافي بالسياسة لتحديد المصالح الوظيفية.

## ٥. خاتمة

أ) القضايا الأساسية: على "الصندوق" أن يعلن عن اهتمامه الكبير بالقضايا والأفكار الأساسية ويعدّ ببدل كل ما أمكن للتحريض على التفكير الجديد. وربما تتمثل مقارنته المباشرة الأفضل في الإعلان عن جائزة سنوية كبيرة لأفضل كتاب عن القضايا الأساسية في النظرية السياسية والفلسفة، وجائزة ثانية لأفضل كتاب في التحليل السياسي

١ جوزيف مكارثي، سيناتور أميركي من ويسكونسن (١٩٤٧ - ٥٧)، ديماجوجي معادٍ للشيوعية. (المحرر)

الملموس للقضايا الأساسية الكامنة خلف الأحداث الراهنة.

وبالإضافة إلى هذه الجوائز الدورية، يمكن لهذا "الصندوق" أن يعلن عن جوائز خاصة تُمنح بعد ثلاث سنوات من الآن للدراسات المطوّلة التي تتناول هذه المواضيع المشكّلة مسبقاً والتي ترى أنها جديرة بالتحليل الجديد. يتمثل أحد هذه المواضيع في الخطر المحيق بالحرية الذي يتخلّق من "التقدم" العلمي في السيطرة على العقل البشري؛ إذ سيكون على الكتاب الفائز بالجائزة تقديم دراسة شاملة عن المحاولات المبذولة في هذا الاتجاه والنتائج المنجزة في علوم مثل الكيمياء الحيوية والجراحة الدماغية وعلم النفس والهندسة الاجتماعية والعلم السلوكي وعلوم أخرى.

من شأن هذه الجوائز أيضاً أن تشجّع على الأبحاث الفكرية الفردية التي تساهم في مواجهة الاتجاه نحو مأسسة الفكر والجوانب الحياتية الأخرى.

(ب) القضايا الملحة: من الضروري استشارة عددٍ من المختصين لتحديد وتقويم القضايا الملحة استناداً إلى القضايا الأساسية. وربما يكون من المفيد أيضاً استشارة عدد قليل من الأشخاص الذين كانوا يشتغلون في السياسة العملية في السنوات الأخيرة وذلك بهدف ضمّ المجموعتين معاً. تتمثل وظيفة المجموعة الثانية في اختبار قضايا "المفكرين" في ضوء تجاربهم العملية اليومية والمساعدة في ترجمة الأفكار إلى ممارسات ملائمة على المستوى العملي. أفكر هنا، على سبيل المثال، في أولئك الأشخاص الذين ساهموا عملياً في أحداث مثل الاعتراض على مكارثي.

يجب على الأشخاص الذين يتمتعون بثقة "الصندوق" تشكيل لجنة استشارية تنظر في المقاربة المثلى لدراسة كل قضية من هذه القضايا. ومن الحيوي ألا يتم تطوير طريقة واحدة للتعاطي مع جميع القضايا؛ فعلى النقيض من ذلك، يجب التعامل مع كل موضوع بشكل منفصل، ليس من ناحية الأفكار والقضايا الأساسية فقط بل أيضاً فيما يتعلق بالطرق الملائمة لمقاربتها. دعني أعطي مثلاً على ذلك: إن أفضل طريقة لدراسة العلاقات العرقية في الجنوب تتمثل، ربما، في مقارنة تجريبية صارمة تهدف إلى الوصول إلى الحقائق. ومن الممكن إجراء دراسة الخصوصية على ثلاثة مستويات: يحدد البحث التجريبي تأثير الضغط الاجتماعي والعوامل السياسية وممارسات الشرطة؛ الدراسة العميقة للأوجه القانونية والتأثير على الحالة النفسية



الفردية؛ ويمكن إخضاع التداخل والترابط بين الفضاءات العامة والاجتماعية والخاصة لدراسات تاريخية ونظرية. أما بالنسبة إلى دراسة موضوع الجوازات، من جهة أخرى، فلا يجب أن تنكبّ على الكشف عن الحقائق ولا تحتاج إلى الكثير من النظريات. إذ يجب إسناد هذه المهمة إلى المختصين في قوانين الجنسية المختلفة والمحامين الدوليين الذين يقارنون بين ممارسات الإدارة وفعاليتها في بلدان مختلفة، وأخيراً إلى المحامين الدستوريين الذين يحضّرون "التعديل الدستوري". أما بالنسبة إلى قضية الأشخاص الذين لا يحملون أيّ جنسية، فيمكن إسنادها إلى المحامين الدوليين والأشخاص الناشطين في مجال قضايا اللاجئين.

حالما يتم الانتهاء من هذه الدراسات وتصدر القرارات بشأن التعاطي مع كل قضية، يمكن تشكيل المجموعات المكلفة بتنفيذ الأعمال الفعلية. وهكذا تشكل النتائج النهائية سلسلة من الأعمال الجاهزة للطباعة والنشر.

(ج) يجب تحديد القضايا الكامنة بالطريقة نفسها التي تُحدّد بها القضايا الملحة، ومن الأشخاص أنفسهم. وهنا تتمثل الخطوة التالية في تأسيس الوكالات العمليّاتية الصغيرة، فلا يتمحور الهدف النهائي حول الدراسات الطموحة بل حول التقارير المنتظمة المقدّمة إلى "الصندوق". يجب على الوكالات العمل بعيداً من الدعاية، ويعود الأمر إلى "الصندوق" في تحديد زمان وكيفية استخدام النتائج التي تتوصل إليها بشكل علني. ليس من الضروري أن يحمل الموظفون شهادات في العلوم السياسية أو يكونوا خاضعين للتدريب النظري. ولكن يجب أن يتمتعوا بالخبرة العملية والمعرفة الإقليمية والحكم السليم والنزاهة.

(د) التعديلات الدستورية. ربما يجب اتباع إجراء خاص في التعاطي مع القضايا القابلة للحلّ عن طريق "التعديلات الدستورية" فقط. لا أعتقد أنني مؤهلة بما يكفي لتفصيل الخطوات التي يمكن أن تقود في نهاية المطاف إلى تحرّك "الكونغرس"، ولكن يبدو واضحاً لي أن الاعتبارات والتشكيلات التي يقدمها الخبراء القانونيون والسياسيون يجب أن تخضع للنقاش في المؤسسات البحثية الهامة. فبعد أن تتكشف هذه الأنشطة الخاصة عن نتائج مشجعة، يمكن عندها طرح هذه المشاريع على الأمة والتدقيق في الأصداء التي تخلفها عبر وسائط التواصل المختلفة والمقالات الصحفية

والإذاعة والتلفزيون، إلخ. أودّ أن أقول هنا إنه من الحكمة ربما التشاور مع أعضاء "الكونغرس" فقط بعد الانتهاء من كل شيء بهدف خلق مناخ إيجابي في الرأي العام. الرجاء ألا تتردّد في التواصل معي لاستيضاح بعض النقاط ومناقشتها.

المخلصة،

حنة أرندت

ملاحظة: نظراً إلى السرعة التي حضّرتُ بها هذه النقاط، أعتذر عن إرسال نسخٍ للسيد فيري والسيد كوغلي.

١٩٥٧

## الثورة الهنغارية والإمبريالية الشمولية

مرّت سنتان تقريباً منذ أن أضاء لهبُ الثورة الهنغارية الفضاءَ الشاسعَ الذي احتلته الشمولية بعد الحرب.<sup>١</sup> لا يمكن قياسُ هذا الحدث بمعايير الانتصار أو الهزيمة إذ تكمن عظمتُهُ ومآثرُهُ في المأساة التي جسدها. لا تزال نرى المسيرات الصامتة للنساء المتشحات بالسواد في شوارع بودابست المحتلة من قبل روسيا وهنّ يندبن ضحايا الثورة في العلن. كانت هذه الإيماء السياسية الأخيرة للنضال من أجل الحرية، كما كانت الفعل الأخير لحدث مأسوي هام لم يشهد التاريخ الحديث مثيلاً له. وفي وقتٍ لاحق، خلال الأسابيع والأشهر التي تلت، دفع الرعب بالجميع إلى ظلمة منازلهم المسكونة بالخوف الدائم. ولكن بعد سنة على الهزيمة، كان الشعبُ المدحورُ الخائف لا يزال يتمتع بقدرٍ كافٍ من الشجاعة، في ذكرى الثورة على الأقل، للخروج من الظلمة وإثبات أن الذاكرة تطوف في المنازل مثلها مثل الخوف، الذكرى التي تخلد الأفعال وتضمن مكانها في التاريخ. ففي الذكرى الأولى لموت حرّيتهم، ابتعد جميعُ الناسُ بشكل عفويّ عن أماكن التسلية العامة والمسارح ودور السينما والمطاعم وأرسلوا أولادهم إلى المدارس مع شمعاتٍ صغيرة ليضعوها فوق مقاعدهم. أثبتت هذه الأفعال أن أحداث الثورة كانت تتمتع بعظمةٍ كافية تؤهلها إلى مصاف الأحداث التاريخية. والآن ربما يكون من واجبنا استحضارُ قوة الذاكرة في كتب التاريخ.

كان سياق الظروف التي حدثت فيه الثورة ذا أهمية كبيرة، لكنه لم يكن ضاغطاً بشكلٍ كافٍ لإطلاق واحدة من تلك العمليات الآلية التي تسجّن التاريخ على الرغم

١ اندلعت الثورة الهنغارية في الأسبوع الأخير من شهر تشرين الأول/أكتوبر وانتهت في الأسبوع الأول من شهر تشرين الثاني/نوفمبر من سنة ١٩٥٦. (المحرر)

من أنها غير تاريخية، هذا إن فهمنا الأحداث التاريخية بمعنى الأشياء التي تستحق أن نذكرها. ما حدث في هنغاريا لم يحدث في أي مكانٍ آخر، وقد انطوت أيام الثورة الاثنا عشر على قدرٍ من التاريخ أكبر مما أنتجته السنوات الاثنا عشرة منذ أن "حرّر" الجيش الأحمر" البلد من الاحتلال النازي.

فعلى مدى اثنتي عشرة سنة حدث كل شيء تبعاً للتوقعات: القصة الكئيبة الطويلة للخداع المكشوف والوعود الزائفة من جهة، والآمال اليائسة والإحباط النهائي من جهة أخرى. تم تحضير المناطق المحتملة مؤخراً للشمولية: من المرحلة الأولى لتكتيكات الجبهة الشعبية والنظام البرلماني الصوري، إلى دكتاتورية الحزب الواحد التي عملت بسرعة على تصفية قادة وأعضاء الأحزاب السابقة، وأخيراً المحاكمات الصورية التي تخلّصت، بأسلوبٍ روسي نموذجي، من الشيوعيين المحليين الذي لم تكن موسكو تثق فيهم - سواء كانت محقة في ذلك أم لا - بينما كانت السلطة تنتقل إلى أيدي أكثر الأفراد سوءاً وفساداً من بين العملاء الهنغاريين الذين درّبهم موسكو. كان هذا كله، وأكثر منه، متوقعاً ليس نتيجة وجود قوى تاريخية أو اجتماعية أو اقتصادية تدفع بالتطورات في اتجاه واحد، بل لأن هذا كله كان جزءاً من الطرق المعروفة للهيمنة الروسية. فقد بدا الأمر كأن الحكام الروس قد كترّروا على عجلة كبيرة جميع مراحل ثورة أكتوبر وصولاً إلى ظهور الدكتاتورية الشمولية. الفرق الوحيد هو أن ذلك الحدث الحقيقي - على الرغم من كاريّته - الذي وقع في روسيا في العشرينيات، والذي لم يخطط له أحد بما في ذلك ستالين، قد تم إطلاقه الآن كأنه برنامج يجب تفعيله والانهاء منه في أسرع وقت ممكن. ولذلك فإن قصة السنوات الاثنتي عشرة تلك، على الرغم من الرعب الذي اتسمت به، لا تحمل أي أهمية بحد ذاتها ولا تتسم بأي تنوّع ملحوظ. فما حدث في بلدٍ تابعٍ حدث في اللحظة نفسها في البلدان الأخرى، من بحر البلطيق إلى الأدرياتيك.

يتمثل الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة في دول البلطيق من جهة وألمانيا الشرقية في ظل الاحتلال السوفييتي، من جهة أخرى. لم تكن دول البلطيق راغبة في الانضمام إلى الاتحاد السوفييتي مما أدى إلى التخلّي عن ذلك التكرار الرسمي (الذي عمل، على الأقل، على إبطاء التطورات في البلدان التابعة)، وبالتالي فقد تم استيعابها على غرار

القوميات السوفييتية الأخرى. وبعد ترحيل خمسين في المئة من السكان عبر الهجرة العشوائية القسرية، بدا جلياً أن هذه البلدان قد عوملت على غرار التتار والمغول القلموقيين أو ألمان فولغا، أي تلك الشعوب التي لم تساهم جدياً في الحرب ضد هتلر. لكن حالة ألمانيا الشرقية تشكل استثناءً في الاتجاه المعاكس. إذ لم تصبح أبداً بلداً تابعاً بل بقيت أرضاً محتلةً في ظل حكومة خائنة على الرغم من الحماس الشديد لعملاء موسكو الألمان، مما أدى إلى تطور اقتصادي وسياسي أفضل مما كان الأمر عليه في البلدان التابعة، على الرغم من البؤس الذي كانت تعانيه ألمانيا الشرقية بالمقارنة مع "الجمهورية الفيدرالية الألمانية" (Bundesrepublik). ربما بدا هذا الوضع مختلفاً بعض الشيء بالنسبة إلى الألمان الذين يعيشون هناك، لكن سهولة فرارهم النسبية إلى ألمانيا الغربية آن يشاؤون يجب أن تجعلهم يدركون أن "الستارة الحديدية" تبدأ فقط على حدود الاتحاد السوفييتي الشرقية. فهم الوحيدون القادرون على استقلال قطار الأنفاق إلى برلين الغربية، مما شكل فضاءً للقرار الشخصي لم يكن متوفراً في البلدان التابعة أو في الاتحاد السوفييتي. لكن هذه المناطق تشكل استثناءات فقط لأنها تقع هي أيضاً في مدار السلطة الروسية؛ فهي ليست استثناءات لنظام التبعية لأنها لم تنتم إليه قط.

كانت الصعوبات التي برزت بُعيد موت ستالين متوقعة أيضاً لأنها كانت تعكس بصدق الصعوبات - أو الخلافات، بالأحرى - داخل القيادة الروسية العليا، وقد كررت هذه الظروف التي كانت سائدة في العشرينيات بشكل دقيق قبل الانتهاء من توجيه الحركة الشيوعية العالمية لتأخذ شكلها الشمولي عندما انقسم كل حزب شيوعي إلى أجنحة تعكس الانقسامات المتأصلة في الحزب الروسي وأخذ كل جناح ينظر إلى قائده الروسي بصفته قديساً حامياً، وهذا ما كان عليه بالفعل بما أن مصائر أتباعه في العالم كله كانت مرتبطة كلياً بمصيره الشخصي. الالاف أن موت ستالين لم يولد فقط أزمة خلافة شبيهة بتلك التي نشأت بعد موت لينين قبل ذلك بثلاثين عاماً (وهي مسألة متوقعة وطبيعية في غياب قانون للخلافة) بل عولجت الأزمة عبر حل مؤقت تمثل في "قيادة جماعية"، كان ستالين قد اقترحها في سنة ١٩٢٥، قام كل من الأحزاب الشيوعية في الخارج باختيار قائده منها وحاول تشكيل جناحه الخاص

حواله. ولذلك فقد كان كادار Kádár صنيعةً خروتشيف Khrushchev بقدر ما كان ناغي Nagy صنيعة مالينكوف Malenkov. لا يتماثل انتصارُ خروتشيف على مالينكوف مع انتصار الجناح الستاليني في العشرينيات فقط، لكنه اتبع النهج نفسه وخلف الآثار نفسها في الحركة الشيوعية خارج روسيا.

يبدو تكرارُ التطورات التاريخية، كأنها مهمة محددة سلفاً، جزءاً من تركيبة الحركات الشمولية وغالباً ما يكتسب سمة هزلية. وقد تلامح في مناسبات عدة أثناء الثورة الهنغارية بما أن الشيوعيين لعبوا دوراً هناك أيضاً. ففي قلب اليأس الطالع من الهزيمة، لجؤوا قسراً إلى الخدع القديمة التي لم تكن منسجمة مع أسلوب الأحداث ولا مع دورهم فيها. ففي أحد برامجها الأخيرة، حثَّ "راديو راجك" الحرّ "الشيوعي الرفاق على "الانضمام إلى حزب كادار شبه الشيوعي" وتحويله إلى "حزب شيوعي هنغاري حق" من الداخل. فبالطريقة نفسها، قبل ثلاثين عاماً، كانت المعارضة الباكراة لستالين قد شجعت الرفاق على عدم ترك الحزب واللجوء إلى تكتيك حسان طروادة؛ كما أن ستالين نفسه قد أمر الشيوعيين الألمان باللجوء إلى التكتيكات نفسها بشأن الحركة النازية. وقد كانت هذه المواعظ السامية متناغمة جداً مع الرغبات الدفينة للجماهير الحديثة التواقّة، في عزلتها، إلى الانغماس في أتون الأحداث. وربما يتجسد المثال الأفضل لهذه النزعة في التنسيق السياسي (Gleichshaltung) في ألمانيا النازية حيث قام عددٌ ضخم من الأشخاص، من تلقاء أنفسهم ودون أي تشجيع من أحد، بإقناع أنفسهم أن الانضمام إلى "الحركة الاشتراكية القومية" فعلٌ سياسي سام يمكنهم من خلاله تغيير الأشياء إلى الأفضل من الداخل. وفي كل مرة كانت النتيجة تأتي متماثلة: يتحوّل كلٌّ من ينضم إلى الأحزاب الشمولية لأسبابٍ تكتيكية إلى ستالينيين أو نازيين نموذجيين لأسباب عملية متعددة.

خلخلت الثورة الهنغارية هذه الوقائع الآلية والتكرارات الواعية وغير الواعية في الوقت الذي ألقها خبراء الهيمنة الشاملة وغرق الرأي العام في بحرٍ من اللامبالاة. فاجأت الثورة الجميع؛ فحتى الأحداث التي وقعت في بولندا لم تكن كافية لتندّر باندلاعها. فقد جاءت مرتجلة وعفوية ولم يكن يتوقعها سواء من الذين حاربوا وتأمّلوا،

أو أولئك الذين راقبوا الأحداث بنوع من العجز الغاضب، أو الذين شاركوا في قمعها بقوة السلاح.<sup>١</sup> إذ كان يحدث شيء هنا لم يعد أحد يؤمن به، هذا إن كان أحد قد آمن به قط، لا الشيوعيون ولا المعادون للشيوعية، ولا حتى أولئك الذين كانوا يطلقون الشعارات المألوفة حول واجب الشعوب في التمرد على أجهزة الرعب الشمولي دون أن يدركوا الثمن الذي سيدفعه الآخرون نتيجة لعباراتهم الفارغة أو حتى يأبهوا له. فإن كانت هناك حقاً "ثورة عفوية"، كما قالت روزا لكسمبورغ Rosa Luxemburg، أي انتفاضة مفاجئة لشعبٍ بأكمله من أجل الحرية فقط - انتفاضة عفوية من دون تلك الفوضى العارمة الفتاكة التي تسبقها هزيمة عسكرية، ومن دون التقنيات الانقلابية، أو تنظيم مُحكم من المتآمرين المحترفين والثوريين، أو حتى قيادة للحزب، وهو شيء استبعدته المحافظون والليبراليون والمتطرفون والثوريون بصفته حلمًا نبيلًا - فقد كان لنا الشرفُ في أن نشهدها آنذاك. فربما كان البروفيسور الهنغاري محققاً عندما أخبر بعثة "الأمم المتحدة" أن هذا الحدث فريدٌ في التاريخ لأنها كانت ثورة بلا قائد؛ "لم تكن منظمة، ولم يكن يوجهها أحد. كانت الرغبةُ في الحرية القوةَ المحركة لكل شيء".

إن الأحداث، الماضية والحاضرة - وليس القوى الاجتماعية والنزعات التاريخية، أو الاستبيانات، أو دراسات الرأي العام، أو أي فرع آخر في ترسانة العلوم الاجتماعية - هي المعلم الحقيقي والموثوق لعلماء السياسة، بما أنها تشكل مصدرَ المعلومات الحقيقي للمشتغلين بالسياسة. فحالما يقع حدثٌ يتمتع بهذه الأهمية الاستثنائية التي اتسمت بها الثورة الهنغارية، تصبح كل سياسة ونظرية وقرءة للاحتتمالات المستقبلية بحاجة إلى دراسة وتمحيص. إذ يجب علينا، في ضوء هكذا حدث، أن نراجع ونوسّع فهمنا لشكل الحكم الشمولي وطبيعة الإمبريالية الشمولية. والأسئلة التي تنشأ هنا ذات طبيعة بسيطة. هل صحيحٌ، كما يعتقد هيو سيتون - واتسون Hugh Seton-Watson، أن

١ يرى بوريس أ. نيكولايفسكي Boris I. Nicolaevsky - الذي تقدّم دراسته "معركة في الكرملين"، وهي عبارة عن سلسلة من ست مقالات نُشرت في المجلة النيويوركية الأسبوعية *The New Leader* (٢٩ تموز/ يوليو - ٢ أيلول/ سبتمبر، ١٩٥٧)، أفضل تحليل شامل للتطورات في روسيا بعد موت ستالين - أن "تقرير الأمم المتحدة عن الثورة الهنغارية أثبت أن اندلاع العنف في بودابست جاء نتيجة التحريض المتعمد". أنا لا أتماشى مع هذا الرأي؛ فحتى لو كان محققاً فيما يقوله، فإن نتيجة التحريض الروسي لم تكن متوقعة وقد ذهبت أبعد بكثير من المقاصد الأصلية.

”رواية أورويل 1984 Orwell مجرد كابوس“ وأن ”الشمولية قد سقطت مرة ويمكن إسقاطها من جديد“؛ وباختصار أن ”الثورة الهنغارية يمكن أن تكون... ثورة ١٩٥٥ البلشفية“؟<sup>١</sup>

## ١

## روسيا بعد موت ستالين

على الرغم من عفوية الثورة الهنغارية لا يمكن فهمها خارج سياق التطورات التي تكشّفت بعد موت ستالين. فكما نعرف اليوم جاء موته عشية تطهير ضخّم جديد، فسواء مات ميتة طبيعية أو تعرّض للقتل فإن المناخ الذي ساد في قيادات الحزب العليا كان يتسم بخوفٍ شديد. فمع غياب خليفة لستالين الذي لم يسمّ أحداً لخلافته، ومع تلكؤ الجميع في التقدّم لمنصب القيادة، بدأ الصراعُ على هذا الموقع مباشرة وتسبّب بأزمة حقيقية في روسيا السوفييتية والبلدان التابعة. فحتى اليوم، وبعد مضيّ ست سنوات على موت ستالين، يحق لنا أن نشكّ في أن النتيجة كانت مقررة سلفاً. ولكن هناك شيء واحد أكيد وهو أن أحد أهمّ العيوب التي تتسم بها الدكتاتورية الشمولية يتمثل في عجزها الواضح عن إيجاد حلٍّ لمسألة الخلافة.

نعرف سلفاً موقفَ الحكام الدكتاتوريين الشموليين من هذه المسألة؛ إذ إن استهتار ستالين في تعيين خليفة له، ثم قتله أو عزله لاحقاً، يتناغم ويتكامل مع بعض الملاحظات المبعثرة التي أطلقها هتلر حول هذا الموضوع في أحاديثه الخاصة. فكل ما نعرفه هو أن الاثنين كانا على قناعة بتفاهة الأمر والاعتقاد بأهلية أيّ كان ما دام الجهاز الحاكم يبقى محافظاً على تماسكه. ولكي نفهم هذا الاستهتار، علينا أن نتذكر أن الخيار كان محصوراً في دائرة صغيرة من الأشخاص الذين، بحكم مواقعهم القيادية وبقائهم أحياءً

١ راجع مقدمة هيو سيتون-واتسون لكتاب ميلفن ج. لاسكي *The Hungarian Revolution, A White Book: The Story of the October Uprising as Recorded in Documents, Dispatches, Eye-witness Accounts, and World-Wide Reactions*. Books for Libraries Press, 1970, pp. 23-24. كتب هيو سيتون-واتسون الفصل الأول من الكتاب: "The Historical Background: 1945-1956".



في لحظة موت الدكتاتور، قد أثبتوا تفوقهم في ظلّ النظام الشمولي. ولذلك، فإنّ المجازفة تبدو مقبولة وأفضل من أي نظام مُلزم للخلافة يُدخل على الحركة الشمولية عنصرَ استقرارٍ غريبٍ عنها ربما يُعيق "الحركة" ومرتبتها الفائقة. فلو أن قانون الخلافة هذا كان موجوداً لكان القانون الثابت الوحيد في بُنية الحكم كلها وربما شكّل الخطوة الأولى في التوجّه نحو نوع من الشرعية.

بغض النظر عن هذا كله و عما نعرفه عن هذه المسألة، لم يكن بمقدورنا أن نعرف ما سيحدث في حال موت الدكتاتور. فالآن فقط نعرف أن الخلافة مشكلة عالقة وتقود إلى كارثة خطيرة تحيق بالعلاقات بين الخلفاء المحتملين أنفسهم، وبين الأجهزة المختلفة التي يعتمدون عليها، وبينهم وبين الجماهير. فالقادة الشموليون، بحكم كونهم قادة جماهيريين، بحاجة إلى الشعبية الضرورية على الرغم من الدعاية التي تعمل على فبركتها والرعب الذي يعمل على تعزيزها. ولذلك كانت الخطوة الأولى من الخلافة تتمثل في التنافس على تحقيق الشعبية. إذ إن من طبيعة الهيمنة الشمولية أن القادة المتنافسين غير معروفين، ناهيك عن مسألة شعبيّتهم، ربما باستثناء جو كوف Zhukov الذي كان الأقل حظاً في الارتقاء إلى سدة الحكم لكونه رجلاً عسكرياً. جاب خروتشيف البلادَ يصافح الناس ويقبل الأطفال ويتصرّف - باختصار - مثل سياسي أميركي يخوض حملته الانتخابية. أما بيريا فقد انكبّ على سياسية سلمية مناوئة للحرب تُذكّر بالجهود التي بذلها هيملر في الأشهر الأخيرة من الحرب بهدف خلافة هتلر عبر نيل ثقة "الحلفاء" بإمكانية التوصل إلى اتفاق سلام معه. قام مالينكوف وخروتشيف معاً بتصفية بيريا في نهاية المطاف ليس لخطورة سياسته الخارجية فقط بل لأنه كان رمزاً للكرهية الشعبية في روسيا وخارجها أيضاً، والأمر ينطبق على حالة هيملر التي كانت معروفة للجميع باستثنائه هو.

يجب ألا نخلط بين هذا التنافس على الشعبية الجماهيرية والخوف الحقيقي من الجماهير. من المؤكد أن الخوف كان أحد الدوافع القوية لتأسيس "القيادة الجماعية"، ولكن على النقيض من الحكومة الثلاثية التي تشكلت بعد موت لينين لم يكن هؤلاء الرجال خائفين من "الثورة الشعبية المضادة" بل من بعضهم بعضاً. إذ لم يكن اهتمامهم منصباً على حماية أنفسهم بشكل جماعي من الجماهير بل على

تخليقِ ضماناتٍ مشتركة أنهم لن يقتلوا بعضهم بعضاً. فإن بحثنا في ماضي هؤلاء السادة - الذين كانوا ستالينيين أوفياء تعلّموا واختبروا في العقد الذي شهد عمليات التطهير الحزبية والقتل الجماعي - فسوف نقع على مبررات هذا الخوف ونذكر أن تلك الخطوات التي اتخذوها لتقديم الضمانات المشتركة طبيعية جداً.

على النقيض من ذلك، لم يكن الخوف من الجماهير مبرراً. فبعد موت ستالين، كان الجهاز البوليسي على حاله؛ وحتى عند تهاوي الإمبراطورية البوليسية عشية تصفية بيريا وانحسار الرعب، كانت هناك ارتدادات ناتجة عن التملل الناشئ في البلدان التابعة - بعض التحركات الطلابية، وإضراب واحد في أحد مصانع موسكو، وبعض المطالبات الحذرة ببعض الحرية في "النقد الذاتي" بين المثقفين - دون أن تتلامح علاماتٌ جدية على أي تمردٍ محتمل مثل المطالبات الفعلية بحرية المثقفين في التعبير عن آرائهم أو الاضطرابات الحقيقية.<sup>١</sup> وفوق ذلك، لم يكتفِ الحزب بتشجيع بعض مظاهر المعارضة في صفوف المثقفين بل ربما يكون قد أصدرَ أوامرَ مباشرة بهذا الشأن؛ إذ لم يكن هذا أيضاً تنازلاً فعلياً بل أحد الأساليب التي اتبعها ستالين في اختبار الهيمنة. إذ كان يلجأ إلى التحريض كأداة للتعرف على حالة الرأي العام وتشجيع الخصوم على الخروج إلى العلن لكي يتمكن من التعاطي معهم بالطرق المناسبة. وبالطريقة نفسها، لم يخرج خطاب خروتشيف الموجه إلى المثقفين عن هذا الأداء الروتيني عندما أعلن بشكل رسمي نهاية "الانفراج" وقال إنهم "أساؤوا فهم جوهر نقد الحزب لمسألة تقديس شخصية ستالين" وقللوا من أهمية "دور ستالين الإيجابي" وإن عليهم العودة إلى "الواقعية الاشتراكية... [التي تنطوي على] فرص وإمكانيات لا متناهية" في تطوير "مواهبهم في التمجيد".

هناك وجه آخر لافت في هذا الخطاب نفسه. فقد أعلن فيه خروتشيف تأسيس "الاتحادات الإبداعية" التي يتعرّض من خلالها "النمو الإبداعي لكل كاتب وفنان

١ خير ما يدل على هذا الرسائل المتبادلة بين إغنازيو سيلون Ignazio Silone وإيفان آنيسيموف Ivan Anissimov، محرر المجلة السوفييتية *Foreign Literature* خلال الأشهر الأخيرة من سنة ١٩٥٦، حين ولّد "الانفراج" بعض الأمل عند الكتاب في الغرب. فقد اعتقدوا بوجود فرصة أخرى للدخول في مناقشات مع الإنتلجنسيا الروسية، وتظهر هذه الرسائل هشاشة تلك الآمال. وقد تم نشر هذه الرسائل في *Tempo Presente* الإيطالية و *New Leader* الأميركية (١٥ يوليو ١٩٧٥) تحت عنوان "حوار قلق".

ونحات، إلخ“ لنوع من ”الاهتمام الرفاعي الدائم“. نقع هنا على مؤشرٍ يدلُّ على طريقة خروتشيف في استبدال الرعب البوليسي. إذ يبدو أنه يخطط لنوع من المراقبة لا يقوم عليها جسمٌ (بوليسي) خارجي بل أشخاصٌ يتم تجنيدهم من صفوف الشعب، في هذه الحالة من صفوف الكتاب والفنانين أنفسهم. إن من شأن هذا أن يشكل مأسسةً، وربما تطويراً على مبدأ التجسس المتبادل الذي يعيش في جميع المجتمعات الشمولية والذي حوَّله ستالين إلى وسيلة فعالة عبر تحويل الوشاية بالآخرين إلى الاختبار الوحيد للولاء. كما يشيرُ اختراعُ آخر لخروتشيف في الاتجاه نفسه. فالمرسوم الذي أصدره ضد ”الطفيليين الاجتماعيين“ يدعو بشكل صريح إلى إخضاع هذه العناصر ”الاجتماعية“ للعقاب في معسكرات الاعتقال على يد الشعب نفسه. وبكلمات أخرى، يقترح خروتشيف استبدال بعض مهام البوليس السري بنوع من حكم الرعاع المنظم والمُمأسس. فقد بدا الأمر كأننا وصلنا إلى المرحلة التي يمكن فيها تكليف الشعب بلعب دور البوليس وتقديم الضحايا للعقاب.

يمكننا الوقوع على تطورات جديدة مشابهة في تقنيات الهيمنة في مشاريع نزع المركزية الشهيرة. لم تكن هذه المشاريع تشير إلى ديمقراطية المجتمع السوفييتي أو عقلنة الاقتصاد السوفييتي، بل كانت تهدف بوضوح إلى تحطيم سلطة الطبقة الإدارية عبر تأسيس مناطق اقتصادية جديدة يديرها رجالٌ جدد. فقد ضمنَ نشرُ المسؤولين التابعين لموسكو في المقاطعات بعثرتهم وتفريقهم؛ فحالما تم إرسالهم إلى المقاطعات صاروا تحت مراقبة السلطات الحزبية المحلية. ومن المؤكد أن هذه السلطات لن توفر جهداً في إبداء ”الاهتمام الرفاعي الدائم بالنمو الإبداعي“ الذي ستمنحه الاتحادات الجديدة للفنانين في كل مصنع وكل فرع. والهدف ليس جديداً؛ فقد تعلم خروتشيف من ستالين ضرورة تحطيم أي مجموعة بشرية تظهر عليها علامات التضامن الطبقي،

١ ييّن نيكولايفسكي (راجع الهامش ص. ١٢٩) أن ”حرب خروتشيف ضد الطبقة الإدارية السوفييتية... تعود إلى زمنٍ سابق“. راجع أيضاً:

“New Purge in the Kremlin” by Richard Lowenthal, in *Problems of Communism* (September–October 1957, p.2):

”إن ما بدأ بصفته توجهاً نحو الواقع الاقتصادي قد انتهى بالتوجه نحو السيطرة الحزبية المباشرة في الحقل الاقتصادي.“

من الناحية الإيديولوجية، من أجل تأسيس مجتمع لا طبقي، وعملياً من أجل مجتمع مجزأ جاهز للهيمنة التامة والمحكمة.<sup>١</sup> لكن ما حققه ستالين بواسطة الثورة الدائمة فقط، التي تتميز بعمليات التطهير الدورية الضخمة، يأمل خروتشيف بتحقيقه عبر وسائل أقل دراميةً ودماراً، وذلك من خلال بناء نقل وظائف البوليس إلى المجتمع وضمان التجزئة الدائمة من الداخل، مما يجعل هذه الخلخلة العنيفة لبنية البلد شيئاً فائضاً وغير ضروري.

إن إصلاحاً كهذا الطرائق ومؤسسات الهيمنة هام بما فيه الكفاية، خصوصاً أن هذه ليست اقتراحات جاءت من فترة "الانفراج". اللآفت، الذي لم يلاحظه الكثيرون، أن سحق "الثورة الهنغارية" الدموي، الذي كان مريعاً وفعالاً في آن، والرعب البوليسي الذي تلا ذلك بأسلوبٍ شمولي نموذجي، والذي بدأ فعلياً بعد إحلال السلم وترسخه أكثر فأكثر منذ ذلك الوقت، لا يمثل الحلّ الستاليني النموذجي لأزمة من هذا النوع.<sup>٢</sup> فمن المرجح أن ستالين كان سيفضّل اللجوء إلى البوليس عوضاً عن العمل العسكري وكان سيقوم بتنفيذ ذلك بالتأكيد، ليس فقط من خلال إعدام القادة وسجن الآلاف بل عبر عمليات ترحيلٍ ضخمة وتفريغ البلد من سكانه بشكلٍ منظم ومدروس. كما أنه لم يكن ليفكرَ بإرسال مساعداتٍ كافية ليمنع الانهيار التام للاقتصاد الهنغاري ويدراً

١ إن الخطأ الشائع الذي يزعم أن التطور الثوري للحركة الشيوعية قد اصطدم بعقبة ولادة "طبقة جديدة" يتبدى عند ميلوفان دجيلاس (Milovan Djilas، في كتابه *The New Class* (New York, 1957). وهذا الخطأ قديم، فقد ظهر مع بداية نظام ستالين؛ فهو ينشئ من طريقة في التفكير لا تعبر أي اهتمام بفقدان الحرية في ظل الحكم الدكتاتوري لكنها تسجل كل مظهر من مظاهر التمييز المتبقية أو الحديثة بحساسية وغيظٍ كبيرين. وبما أن النشاط الثوري الحقيقي للحركات الشيوعية والاشتراكية لم يتولد في البداية عن القمع السياسي بل جاء نتيجة الظلم الاجتماعي، فإننا ندرك جيداً أن الأهمية الموضوعية لأساليب حياة البيروقراطية الحاكمة المخزبة - الرواتب العالية، والمعاطف المصنوعة من فرو المنك، والسيارات، والمنازل الفاخرة - عرضة للمبالغة. لكن هذه الممتلكات ليست مؤشراً على "طبقة جديدة" بالطبع. ومن ناحية أخرى، إن كان صحيحاً أن طبقة جديدة كهذه تتشكل في يوغوسلافيا، فمن شأن هذا لوحده أن يبرهن أن دكتاتورية نيتو ليست شمولية، مع أنها شمولية بالتأكيد.

٢ تقدّر بيلا فايان (Bela Fabian، رئيسة "اتحاد السجناء السياسيين الهنغاريين القدامى"، عددٌ ضحايا الرعب الذي بدأ بعد سحق الجيش للثورة كما يلي: ٢،١٤٠، واجهوا الإعدام، ٥٥،٠٠٠ محتجزون في السجون الهنغارية ومعسكرات الاعتقال، إضافة إلى ٧٥،٠٠٠ تم ترحيلهم إلى معسكرات الاعتقال الروسية. راجع صحيفة *Bund* (Bern)، ٢٤ يوليو/ تموز، ١٩٥٨.

تفشي الجوع كما فعل الاتحاد السوفييتي في الستين الأخيرتين.

من المُبكر القول إن كان هذا التغيّر اللافت سِلاقي النجاح. فربما يكون مجرد ظاهرة مؤقتة، أي نوعاً من مخلفات فترة القيادة الجماعية أو النزاعات القائمة في صفوف القيادة وتخفيف الرعب والتصلّب الإيديولوجي المرافق لذلك. لكن هذا لا يبدو محتملاً لأن خروتشيف قد عاد، في جميع المسائل الإيديولوجية والسياسية الحقّة، إلى التنفيذ المتهوّر لطرائق ستالين، حيث ختم هذا الانسحاب بجريمة قتل ناغي، مع أن الجريمة نفسّها، في هذه الحالة، لم تكن متساوقة مع هذه الطرق بقدر وقوعها مباشرة بعد وعدٍ علنيٍّ لغومولكا Gomulka بالحفاظ على حياة ناغي. هذه هي الطريقة التي كان يحب ستالين أن يعبّر بها عن صلابته أمام الشرائع القانونية أو الأخلاقية؛ ليس فقط عبر التصريحات الكلامية بل من خلال التنفيذ الفعلي أمام رفاقه الآخرين. اللافت أيضاً أنه على الرغم من العودة الصريحة إلى طرق ستالين في الهيمنة، فقد رفض خروتشيف - حتى الآن على الأقل - التخلّي عن سياسة الرعب في شكلها الأسبق من خلال إرسال أعدادٍ كبيرة من السكان إلى معسكرات الاعتقال والإبادة. كما أن الأسباب الكامنة وراء هذه الاستراتيجية ربما تكون منفصلة عن أزمة الخلافة. فإذا نظرنا إلى الموقع الذي وجدت فيه روسيا نفسّها في العقد الأخير، لا يمكننا أن ننكر وجود بعض العوامل الموضوعية التي تدفع النظام الروسي إلى التخلّي عن بعض الطرق التي تربطها بالحكم الشمولي.

يتمثل العامل الأول في أن الاتحاد السوفييتي يعاني لأول مرة في تاريخه من نقص حقيقي في قوة العمل. وفي هذا الوضع، الناتج بشكل رئيس عن التصنيع المتزايد، لا تبدو المؤسسات القديمة القائمة على عمل الرقيق ومعسكرات الاعتقال والإبادة - التي عملت، من بين أشياء أخرى، على حلّ مشكلة البطالة المتفشية في الثلاثينيات - بائدة فقط بل خطيرة أيضاً. من المحتمل أن النخبة السياسية الروسية كانت تخشى من خطط ستالين الرامية إلى تطهير واسع جديد، ليس بسبب خوفهم على أمانهم الشخصي فقط بل لأنهم شعروا أن روسيا لم تعد في موقع يسمح لها بتحمّل كلفة "المادة البشرية" العالية. يبدو هذا التفسير الأكثر منطقية لما حدث بعد تصفية بيريا وزمرته في السلك البوليسي من تفكيكٍ جزئيٍّ للجهاز البوليسي وإمبراطوريته الاقتصادية

الضخمة، وتحويل بعض معسكرات الاعتقال إلى مستعمرات قسرية، وإطلاق سراح عدد كبير من السجناء.

أما العامل الثاني، المرتبط بالعامل الأول، فيتمثل في نشوء الصين الشيوعية التي يؤهلها تفوقها السكاني - ٦٠٠ مليون مقابل ٢٠٠ مليون - من تهديد روسيا في الصراع شبه الخفي على الهيمنة المطلقة. ومن الأهمية بمكان في هذا السياق أن الصين، على الرغم من ارتباطها بالكتلة السوفيتية، قد رفضت تبني سياسة التهجير السكاني الروسية (الستالينية). فعلى الرغم من ضخامة عدد الضحايا الذي تطلّبتّه "الثورة الصينية" - ويُقدَّر بخمسة عشر مليوناً - إلا أنه ليس بتلك الضخامة التي يمكن أن تهدّد شعباً يبلغ عدده ٦٠٠ مليون ولا يُذكر مقارنة بتلك الخسائر التي كان ستالين يُنزِلها بالشعب الروسي بشكلٍ دوري. <sup>١</sup> ومن المؤكد أن اعتبارات القوة العددية الصرفة هذه، مع أنها لا تستوجب إلغاء الدولة البوليسية أو حكم الرعب، تقف في طريق عمليات القتل الجماعي للأبرياء (أو "الأعداء الموضوعيين"، كما يزعم الحكام الشموليون) التي كانت سمة بارزة من سمات نظامي هتلر وستالين.

إذا أخذ الحكام الروس بالحسبان عوامل موضوعية كهذه، تهدّد وجود روسيا القومي وموقعها الدولي، فعليهم أيضاً أن يتوجهوا نحو البلشفية القومية التي تشكل نوعاً من الهرطقة بين صفوف الشيوعيين ويتبدى تأثيرها الحاسم اليوم على سياسة كل من يوغوسلافيا والصين. ومن الطبيعي أن يميل حكام البلدان الأصغر الدكتاتوريون - من أمثال غومولكا في بولندا، ومن قبله راجك وناغي في هنغاريا، وتيتو في يوغوسلافيا - إلى تبني هذا الانحراف. أما الشيوعيون الذين كانوا أكثر من مجرد عملاء بسيطين - لموسكو - الراغبون في تسلّم زمام الحكم البيروقراطي في بلدٍ آخر في حال لم تُعدّ بلدانهم الأصلية موجودة نتيجة الاستراتيجية الثورية العالمية - فلا يملكون أي خيارٍ آخر. لكن الحالة مختلفة في الصين التي كان بمقدورها تقديم ثمن الرعب الشمولي

١ ربما يكمن الدليل على الفرق بين حكم ماو Mao وستالين في مقارنة بين الإحصاءات السكانية في الصين وروسيا. فقد كان الإحصاء السكاني الصيني الأخير، الذي قارب ٦٠٠ مليون، أعلى من التوقعات الإحصائية، بينما كانت نتائج الإحصاءات الروسية على مدى عقود أقل بكثير من المتوقع. فنتيجة لغياب الإحصاءات الموثوقة للخسائر البشرية الروسية خلال فترة الرعب الستاليني، صار من المألوف مساواة عدد القتلى بملايين الأشخاص "المفقودين إحصائياً".

بشكلٍ أسهلٍ من روسيا والتي، على الرغم من هذا، تعمّدت اللجوءَ إلى سياسة قومية في ظل قيادة ماو Mao. ويتضح هذا الفرقُ في سياسة الصين الداخلية، كما يتبدّى أيضاً في خطاب ماو الشهير حول "التناقضات الداخلية" الذي تمت صياغته - على ما يبدو - في تعارضٍ متعمّد مع الإيديولوجيا الروسية الرسمية. ويشكل هذا الخطاب، من دون أي شك، أولَ وثيقة خطية جدية تنطوي على إيديولوجيا جديدة تخرج من المدارِ السوفييتي منذ موت لينين بالإضافة إلى انزياح المبادرة الإيديولوجية من موسكو إلى بكين.<sup>١</sup> صحيحٌ أن من شأن هذا أن ينطوي على نتائج مستقبلية هامة، ومن المحتمل أن يغيّر الطبيعة الشمولية للنظام الروسي. لكن هذه الآمال تبقى، في الوقت الحالي، مبكرة وفي غير أوانها على أقل تقدير. فقد جاء طردُ جو كوف نتيجة إدانته بتهمة "الانحرافات القومية"؛ أي بكلمات أخرى، نتيجة كلامه على "الشعب السوفييتي" بالطريقة نفسها التي يحاول بها ماو إعادة إدخال مفهوم الشعب على الإيديولوجيا الشيوعية.

ومع ذلك، ربما شكّل الخوفُ من المنافسة الصينية، بالإضافة إلى أزمة الخلافة، عاملاً هاماً في التخفيف الدرامي للربع الجماهيري بعد موت ستالين. فإذا كان الأمر على هذا النحو، فسوف تكون هذه الإجراءات أكثر من مجرد مناورة أو انفراج مؤقت. لكن هذا اليقين لا يعني تبرير الآمال التي يُمنّي بها الكثير أنفسهم اليوم؛ أي أن هذه الهيمنة الشمولية ستعمل على إصلاح نفسها من الداخل بشكل تدريجي. فالآلاف في الوضع الحالي هو أن جرائم القتل وحملات التطهير الحزبية قد بدأت ثانية على

١ نُشر النص الكامل لهذا الخطاب الهام في *The New Leader* (٩ سبتمبر/ أيلول ١٩٥٧، القسم ٢) في مخطوطة ملحقة مع تعليق قيم كتبه ج. ف. هُدسون G. F. Hudson. إن عنوان الخطاب المؤلف، "فلتفتح مئة زهرة"، مضلل جداً. إذ يتمثل هدفُ ماو الرئيس في التأكيد والتأسيس النظري لوجود "التناقضات" في البلدان الشيوعية، بين الطبقات - من جهة - وبين الشعب والحكومة - من جهة أخرى. أما الأهم من هذا فهو تلك النبرة الشعبوية التي يتميز بها الخطاب وكان "نارودنيكاً" شعبياً قد كتبه وليس شخصاً بلشفيّاً. أما فيما يتعلق بمسألة الحرية، فيبدو ماو تقليدياً جداً. فالحرية بالنسبة إليه وسيلة تقود إلى غاية، كما هي الحال بالنسبة إلى الديمقراطية؛ فكلاهما "نسبتيان، وليستا مطلقتين، تنشآن وتتطوران في ظل ظروف تاريخية محددة". إضافة من المحرر: يشير هذا إلى خطاب ماو الذي ألقاه في ٢٧ فبراير، ١٩٥٧، في الجلسة الموسعة المكتملة الحادية عشرة من "مؤتمر الدولة الأعلى"، بعنوان "حول التعاطي السليم مع التناقضات الشعبية". نُشرت الترجمة الإنكليزية للخطاب في كتاب:

نطاقٍ واسع، ولكن دون أن تتحوّل إلى نوع من القتل الجماعي الذي سيعمل على إبادة السكان وتدمير الاقتصاد. إنه أشبه بانسحابٍ تكتيكي، وهناك مؤشرات كثيرة على أن خروتشيف قد تعمّد ترك الباب مفتوحاً لإعادة تأسيس الرعب الجماهيري والقتل الجماعي في أي وقت.

أُتيتُ مسبقاً على ذكر أحد هذه المؤشرات. يتمثل ذلك في القانون ضد "الطفيليين الاجتماعيين" (وهو مصطلح مألوف لدارسيّ الشمولية النازية)، مما يعني إمكانية اختفاء أي عددٍ من الأشخاص في معسكرات الاعتقال في أي لحظة دون أن يعارضوا النظام أو يرتكبوا جرائمٍ أخرى. تبدّى السمة الشمولية في هذا المرسوم في إسقاطه المتعمّد للأفعال الإجرامية كما يحددها القانون الجنائي وتحديد الترحيل بمثابة العقوبة الوحيدة. وقد استُخدمت هذه النقطة كتبريرٍ يمكن روسيا من إعادة إدخال نظام معسكرات الاعتقال والاستعباد عند الضرورة بلا أي نوع من الضجيج. فلو أن هذا المرسوم، الذي لا يزال حبراً على ورق، قد لاقى الاهتمام الذي يستحقه من العالم الحر، لما كان لهذا الحديث عن الشرعية السوفيتية الجديدة (التي دحضتها مجموعة من الأحداث المتعاقبة) أن ينشأ في المقام الأول.

هناك مؤشراً آخر يظهر في خطاب خروتشيف في "المؤتمر العشرين للحزب". ربما كان الخطابُ موجهاً في الأصل إلى قيادات الحزب الروسي العليا وأعضاء "القيادة الجماعية". وقد أدرك هذا الجمهورُ المدرّب والخبير على الفور إمكانية تأويل هذا الخطاب بطريقتين مختلفتين تماماً. إما أن مرض ستالين العقلي كان خلف جميع جرائم النظام، وبالتالي لا يقع اللومُ على أحد - بما في ذلك الأعضاء الذين يستمعون إلى خطاب خروتشيف والسيد خروتشيف نفسه - وفي هذه الحالة لا يوجد أي مبررٍ لذلك الخوف المتبادل الذي نشأت عنه القيادة الجماعية؛ فالذهنُ المختلُّ وحده هو القادر على ارتكاب الجرائم، وإما أن ستالين، نتيجة لشكوكه المرضية، كان عرضةً لتأثيرات شريرة، وفي هذه الحالة لم يكن اللومُ يقع على ستالين بل على أولئك الذين استغلوا سلطته المريضة لتحقيق مآربهم الشخصية. بقي الخيارُ الأولُ التأويل الرسمي حتى صيف عام ١٩٥٧ عندما أمسك خروتشيف بزمام السلطة بدعم من الجيش. أما القراءة الثانية فقد أصبحت السياسة الرسمية عندما برزّ خروتشيف الانقلاب الذي



قام به من خلال التركيز على دور مالينكوف في حادثة لينينغراد في إشارة إلى عمل مالينكوف كرئيس لمكتب ستالين الشخصي الذي جعل منه الرئيس غير الرسمي لوزارة الداخلية (NKVD). من المعروف أن التقنيات التي اتبعتها خروتشيف في انقلابه متطابقة مع النمط الذي أسسه ستالين في أواخر العشرينيات في تصفية "الترويك" وجناحي الحزب اليميني واليساري، ولذلك فقد بدا من الطبيعي أن يبدأ خروتشيف على الفور في إعادة تأهيل سيده ويبلغ المثقفين أن "الانفراج" قد انتهى.

ليس بمقدور أحد، بما في ذلك السيد خروتشيف نفسه، أن يتنبأ بطبيعة أفعاله المستقبلية. يعرف الجميع اليوم أن "الانفراج" قد انتهى وأن خروتشيف قادرٌ، استناداً إلى الانقلاب الذي قام به، على تصفية زملائه السابقين المنفيين جسدياً من القيادة الجماعية في أي لحظة وإطلاق حملة لاستئصال المتعاونين مع ستالين من الحزب والحكومة والمؤسسات الإدارية البيروقراطية. ولكن إن سألنا أنفسنا عن الغاية من هذا كله، وفكرنا في النظرة الحقيقية إلى السكان الذين وقعوا تحت سلطة نظام الهيمنة الشمولية، علينا أن نتذكر التفسير الذي قدّمته مجموعة كادار في هنغاريا قبل سنة من الآن في وقت كانت لا تزال فيه آمال المراقبين الغربيين بإصلاح النظام كبيرة. يتجلى المعنى المزدوج التام لعملية "تفكيك الستالينية" التي أطلقها خروتشيف بشكل مفاجئ عندما نقرأ أن "المجموعة الستالينية القديمة لم تكن صارمة بما يكفي في سحقها لأعداء الاشتراكية" أو في "تطبيق دكتاتورية البروليتاريا".<sup>١</sup>

التغيير الأخير بعد المرحلة الستالينية الذي سآتي على ذكره في هذا السياق (الذي عُقدت عليه آمال كبيرة في تغيير حاسم للنظام) هو ذلك التبادل في المواقع الذي حصل بين الجيش والبوليس وأدى إلى الصعود المفاجئ للجيش وخاصة بروز المارشال جوكوف في الهرمية السوفييتية على حساب الجهاز البوليسي. لم تكن هذه الآمال قائمة على فراغ، فقد كان الحكم الشمولي حتى ذلك الوقت يتميز بشكل خاص بدور ثانوي للجيش أمام الجهاز البوليسي الذي تتمتع كوادره بالنفوذ والهيبة. وفي الوقت نفسه كانت هذه الآمال مضللة أيضاً، إذ تم إغفال إحدى السمات الرئيسة الأخرى

١ راجع:

Paul Landy, "Hungary Since the Revolution", in *Problems of Communism*, September-October 1957.

التي يتميز بها الحكم الشمولي الذي يتمثل في المرونة الهائلة لجهازه المؤسساتي التي تمكنه من تغيير مركز السلطة في أي وقت. فعندما نتكلم على صلاية جهاز السلطة الشمولية، علينا ألا ننسى أن هذه السمة تنطبق حصرياً على التساوق المتين لايدولوجيته الذي توازيه انتهازية كبيرة في المسائل السياسية اليومية وقدرة هائلة على مضاعفة الدوائر والمؤسسات.

ومن جهة أخرى، فإن سطوة الجهاز البوليسي على الجيش علامة مميزة لجميع الأنظمة الاستبدادية ولا تقتصر على الأنظمة الشمولية؛ إلا أن سلطة البوليس في الحالة الثانية لا تقتصر على قمع الشعب بل تتجاوز ذلك إلى تعزيز الحكم الكوني. فأولئك الذين يعتبرون الأرض كلها بمثابة مستعمرة مستقبلية خاضعة لهيمنتهم يميلون إلى دمج الأراضي الجديدة المحتلة مع الأرض الأم وحكمها باستخدام الأساليب والعناصر البوليسية دون اللجوء إلى الجيش. لذلك استخدم النازيون قوات البوليس السري (SS) في الهيمنة واحتلال المناطق الأجنبية، مما أدى إلى تحييد الجيش بهدف دمج البوليس و"قوات الدفاع" (Wehrmacht) تحت قيادة البوليس السري (SS). وإذا أخذنا المرونة التي تتمتع بها الشمولية بعين الاعتبار، علينا أن نعترف بإمكانية الوصول إلى النتائج عن طريق المقاربة المضادة. فعوضاً عن إخضاع الجيش لسلطة البوليس يمكن تحويل الوحدات العسكرية بشكل مباشر إلى قوات بوليسية وتمويه هذا الدمج بين الجيش والبوليس، بحقيقة أن الضباط الكبار في الجيش سيشاركون أيضاً في قيادة البوليس. فما دام الحزب وأيدولوجيته يحتفظان بالمبادرة، فإن تطوراً كهذا لا يعيق بالضرورة الأساليب البوليسية في الحكم والهيمنة. تشكل ألمانيا الاستثناء الوحيد في هذا المجال بسبب التقاليد العسكرية القوية التي يتمتع بها "جيش الدفاع" (Reichswehr) الذي لا يمكن تفكيكه إلا من الخارج. ولكن بمقدور تقليد كهذا البقاء بالطبع بما أنه لا يتم اختيار الضباط القادة بشكل حصري من صفوف الحزب ويصبحون أقل موثوقية وولاءً للحزب من الكوادر البوليسية. أما بالنسبة إلى روسيا، يبدو أن خروتشيف سينجح في استبدال المفوضين السياسيين - الذين تم فرضهم حتى الآن على الجيش من الخارج - بمساعدة ضباط الجيش أنفسهم، مما يعني أن الحزب سيحتاج فقط إلى مساعدة الضباط الراغبين في تولّي هذه المهمة. من الواضح أن خروتشيف يخطط

هنا لاستخدام الأساليب نفسها التي اختبرها في أماكن أخرى وتتمثل في إسناد السيطرة السياسية على الجنود إلى الضباط المسؤولين عنهم. وعلى أي حال، فإن الفرق الحاسم بين الجيش والبوليس سوف يتلاشى في ظل هذه الظروف.

عندما طلب خروتشيف من جو كوف أن يدعمه في انقلابه، كانت هيمنة الجيش على جهاز البوليس حقيقة قائمة. فقد جاءت كواحدة من النتائج الآلية لتفكيك الإمبراطورية البوليسية واستمرت أكثر من ذلك التعزيز المؤقت للمجموعات الإدارية التي ورثت، لفترة قصيرة، عدداً كبيراً من المصانع والمناجم والعقارات نتيجة لتفكك حصة البوليس في الاقتصاد. كان خروتشيف من الحنكة والدهاء إذ استوعب هذه النتائج بشكل أسرع من زملائه وتصرف بحسم. لم يكن الجانب الاقتصادي مهماً بقدر الحقيقة البسيطة أنه بعد تصفية البوليس صار الجيش أداة العنف الوحيدة المتبقية التي يمكن بواسطتها تسوية نزاعات الحزب الداخلية. كان خروتشيف قد استخدم جو كوف في الحزب بالطريقة نفسها التي استخدم فيها ستالين علاقاته بالبوليس السري منذ أكثر من ثلاثين سنة. والآن، كما كان عليه الأمر في السابق، عادت السلطة العليا في الدولة إلى الحزب. وكما حقق ستالين هذه السلطة من خلال تطهير جهاز البوليس بعد دعمه له في تحقيق انتصاراته الحاسمة داخل الحزب، لم يتردد خروتشيف في تجريد جو كوف من السلطة التي كانت له عوناً في انقلابه. لم يكن أي من الرجلين مدفوعاً بالتعطش الشخصي إلى السلطة فقط بل بالرغبة في إعادة سلطة الحزب التي تعرضت للخطر المحقق لوقتٍ قصير مما استدعى تحريك أجهزة العنف من الجيش أو البوليس لإنقاذها. ولكن حتى أثناء تلك الفترة القصيرة التي كان يتمتع فيها بالسلطة، اقتصر إنجازات جو كوف على تقديم التنازلات الثانوية، مثل التأكيد للقيادات العسكرية العليا بعدم تدخل المفوضين السياسيين، وقد جاءت هذه التنازلات مشابهة لتلك التي قدمها ستالين للشعب أثناء الحرب عندما عملت الاعتبارات العسكرية والدعاية القومية على تهميش إيديولوجيا الحزب لعدة سنوات. فإذا قارنا التطور الروسي بالحكم النازي، فمن السهل التغافل عن الحقيقة القائلة إنه على الرغم من نقاط التشابه كلها فقد تعاطى هتلر وستالين مع الحرب بطرق مختلفة تماماً. فبينما تعمّد هتلر استغلال الحرب لتوجيه حكمه الدكتاتوري نحو الشمولية بشكل نهائي - حتى إنه قبل إضعاف الجيش

لتحقيق هدفه - قام ستالين بإضعاف حكمه الذي كان قد تحوّل سلفاً إلى حكم شمولي بهدف تحويل روسيا إلى دكتاتورية عسكرية قائمة على هيمنة الحزب الواحد. وقد كان لهذا التكتيك ميزاته الحربية الكبيرة، فقد آمن الشعب الروسي أنه يحارب ضدّ الغازي الخارجي ومن أجل تحريره من الهيمنة الشاملة.

هذه النقطة الأخيرة حاسمة. إذ لم يكن هناك أي شيء من شأنه أن يعزز الأمل بتحوّل الدكتاتورية الشمولية من تلقاء نفسها إلى دكتاتورية عسكرية، ومن ناحية السلام لم يكن هناك شيء يدلّ على أن تحوّلًا كهذا مرغوب. لكن الفكرة القائلة إن الجنرالات من بين المخلوقات الأقلّ خطراً والأكثر حباً للسلام في العالم - على الرغم من صحّتها في العالم الغربي خلال السنوات الأربعين الأخيرة - لا تنطبق على أولئك المعتدين بالتعريف. فمن المؤكد أن جو كوف لم يكن على شاكلة آيزنهاور Eisenhower، كما أن أهميته المتزايدة لم تكن تدلّ على أكثر من استعداد روسيا للحرب. ليست هناك أي علاقة مباشرة لهذا بالأقمار الصناعية وتطوير صاروخ عابر للقارات، لكنّ هذا التحركات تشير إلى أن سياسة كهذه لن تفتقد إلى الأساس المادي. فالأهم من هذا هو تصريح مالينكوف في سنة ١٩٥٤ أن من شأن الحرب النووية أن تؤدي إلى دمار الجنس البشري برقمته. يبدو أنه كان يعني ما قاله، إذ كان برنامج القائمة على التنمية الصناعية غير العسكرية والإنتاج المتزايد للبضائع الاستهلاكية متساوياً مع تصريحه هذا؛ فمن المرجح أن هذين الهدفين قد جعلاه يخسر دعم الجيش مما ساعد خروتشيف - بطريقة غير مباشرة - على تحقيق انتصاره. وفي أيّ حال، بعد ذلك بسنة - عندما تم إبعاد مالينكوف عن مراكز القيادة - أعلن مولوتوف Molotov أن الحرب النووية ستؤدي إلى نهاية الإمبريالية والرأسمالية وأن الكتلة الشيوعية ستفيد منها كما أفادت من الحربين العالميتين السابقتين.

كان خروتشيف قد أعلن سلفاً عن الرأي نفسه بشكل غير رسمي في سنة ١٩٥٦ ليعود ويؤكدّه رسمياً في سنة ١٩٥٧ قبيل سقوط جو كوف: "من شأن حرب عالمية جديدة أن تنتهي بانهار الرأسمالية. [...] سوف تستمر الاشتراكية وتختفي الرأسمالية. فعلى الرغم من الخسائر الكبيرة، إلا أن البشرية لن تنجو فقط لكنها ستستمر في تطورها". كان هذا التصريح - الذي ألقى به خروتشيف في مقابلة للاستهلاك

الخارجي حول التعايش السلمي - في غاية العدائية إلى درجة أن خروتشيف نفسه شعر أنه "يمكن للبعض أن يفكروا أن الشيوعيين تواقون إلى الحرب، بما أنها ستقود إلى انتصار الاشتراكية".<sup>١</sup> من المؤكد أن هذا الإعلان لم يعنِ أبداً أن روسيا كانت على وشك البدء بالحرب. فالقادة الشيوعيون يغيرون آراءهم كأى شخص آخر، ومن الواضح أن القادة الروس لم يكونوا يتأرجحون بين أمل الانتصار والخوف من الهزيمة فقط، بل بين الأمل في أن يحولهم النصر إلى سادة العالم المطلقين والخوف من الإنهاك الناتج عن هذا النصر المكلف ومواجهة القوة المتعاضمة للعمالق الصيني بمفردهم. ففي حال ترسّخت هذه الاعتبارات القومية، ربما تميل روسيا إلى التوجه نحو تسوية مؤقتة مع الولايات المتحدة.

على أيّ حال، ربما تكون تحية جوكوف - من بين أشياء أخرى - نتيجة تغيير خروتشيف لرأيه وقراره ضد الحرب في ذلك الوقت. ولذلك جاء هذا الإجراء مطمئناً منذ البداية، مع أننا نفتقر إلى المعلومات اللازمة للحكم في هذه المسألة. ولكن من المرجح أن جوكوف كان يرغب في الحرب وقد اتهم بـ"المغامرة" التي تعني، بالمفهوم الشيوعي، نوعاً من إثارة الحرب. فبعد شيء من التردد، قرّر خروتشيف الاهتداء مرة أخرى بـ"حكمة" سيده الراحل الذي ترافقت شراسته في السياسات الداخلية مع نوع من الحذر الشديد في القضايا الخارجية. (ولكن لا يمكننا التأكد من هذا، فمن المحتمل أن خروتشيف قد وجه الاتهامات لجوكوف لأنه كان هو نفسه يفكر في الحرب، تماماً كما اتهم ستالين توخاتشيفسكي Tikhachevski بالتآمر مع ألمانيا النازية عندما كان يحضّر للتحالف مع هتلر). تشكل هذه الاحتمالات، التي تبدو مُربكة بالنسبة إلينا، جزءاً من طبيعة الدكتاتوريات الشمولية، وعلينا ألا ننسى أن هذه التغيرات تنطوي على طبيعة مؤقتة كما يُراد لها. فبكلمات خروتشيف نفسه: "في الحياة تموت خلية لتأخذ مكانها خلية أخرى، لكن الحياة تستمر". وعلى أيّ حال، يستند تأويلنا هذا إلى حقيقة ما تلا تحية جوكوف من تأكيدات متكررة على النزعة السلمية تجاه "الحلفاء" واقترح نخب التحالف ضد هتلر وإلقاء اللعنة على مثيري

١ راجع نص المقابلة التي أجراها جيمس رستون James Reston مع خروتشيف في *The New York Times*، ١٠ أكتوبر، ١٩٥٧.

الحروب - "ملعونٌ من يفكر في الحرب! فلتحلّ اللعنة على الساعين إلى الحروب!" - إذ لم يكن خروتشيف، الذي اقترحَ هذا النخبَ، يفكر في "القوى الرأسمالية والإمبريالية" بل في جنرالاته الروس. كما يجب التعامل مع هذه الكلمات بشيء من الحذر؛ فمن المؤكد أنها تخدم أغراضاً دعائية في روسيا والبلدان التابعة، إذ تستدعي شعبيته الكبيرة تشويه سمعته بصفته مثيراً للحروب. ولكن لسوء الحظ، هناك شيء واحد مؤكد: من غير المرجح أن خروتشيف قد غير رأيه العام بشأن الحرب النووية. تقتضي الطبيعة المريعة لهذه الأشياء أن نعلّق آمالنا في حفظ السلام إلى درجة معينة على حقيقة أن الأوضاع في روسيا والبلدان التابعة لها، بعد التحسّن الذي شهدته في السنوات الأخيرة، قد تحولت بشكل حاسم إلى الأسوأ. إذ كانت تتميز سياسة ستالين بمزاوجة السياسة الخارجية العدوانية بنوعٍ من التنازلات في الداخل، والعكس صحيح: التعويض عن سياسةٍ خارجيةٍ مسالمة بنوعٍ من العدائية تجاه شعبه، في محاولة للحفاظ على زخم الثورة الدائمة. وهنا، كما في أي شيء آخر، من المرجح أن يستهدي خروتشيف بنصيحة سيده الراحل.

هذا سيئ بما فيه الكفاية، لكنه ليس الأسوأ. فالأسوأ هو استحالة طرح المشكلة السياسية الأهم في العصر النووي - مسألة الحرب - ناهيك عن حلّها، في ظل هذه الظروف القائمة. فبالنسبة إلى العالم غير الشمولي، من المؤكد أن الحرب النووية ستنتطوي على خطر الإبادة البشرية والحياة العضوية على سطح الأرض. ومن الواضح أن هذا يُبطل جميع أفكارنا التقليدية عن دور الحرب في السياسة، وتبريرها المحتمل دفاعاً عن الحرية، ودورها بصفقتها السهم الأخير في الشؤون الخارجية. ومن الناحية العملية، يعمل هذا على نقل السياسة إلى "حالة مختلفة من العدوان" والتي يوضّح كارل ياسبرز Karl Jaspers جوانبها المتعددة في كتابه الرائع *The Atom Bomb and the Future of Man* [القنبلة الذرية ومستقبل الإنسان]. لكن ما يشكل بالنسبة إلينا حقيقة ساطعة، يشكل نوعاً من الإيديولوجيا بالنسبة إلى العقل الشمولي. إذ لا يتمحور هذا النزاع حول الخلافات في الرأي والصعوبات الكامنة في التوصل إلى الاتفاق، بل تلك الاستحالة المرعبة في الاتفاق على الحقائق. ' إذ إن آراء خروتشيف غير الرسمية

١ يتخلّق هذا التباين الأساسي على الفور في الحوارات بين أشخاص من العالم الغربي وآخرين من

في النقاش الدائر حول الحرب - "الرجال الفقراء لا يخافون النار" - مخيفة حقاً، ليس فقط لأن حقائق الأمس الشعبية قد أصبحت تفاهات خطيرة في الوضع الحالي بل لأنها تبين بدقة نادرة أنه لا يفكر، بغض النظر عن فجاجة تعابيره وشعبيتها، خارج إطار الإيديولوجيا الشيوعية وأنه لن يسمح لأي حقائق جديدة باختراقها. طالما كان من الخطأ قياس تهديد الشمولية بمعيار النزاع - المقبول نسبياً - بين نظام اقتصادي رأسمالي وآخر اشتراكي، والتغافل عن ذلك التناقض المتفجر بين التخييل الشمولي وعالم الواقع اليومي الذي نعيش فيه. لكن الأمر وصل اليوم إلى درجة خطيرة، فأمسّت الاكتشافات التقنية نفسها التي تشكل عالماً واقعياً متغيراً متوفرة لأولئك الذين ينظرون إليها بصفتها مجرد أدوات إضافية يستخدمونها في بناء عالم تخيلي مؤسس على الأكاذيب ونكران الحقائق. فالحرية وبقاء الجنس البشري لا يعتمدان على ما نسميه اليوم اقتصاد السوق الحر؛ ومع ذلك يمكن للحرية والبقاء أن يتكنا على نجاحنا أو فشلنا في إقناع العالم الشمولي بقبول الحقائق والتعاطي الواقعي مع طبيعة العالم الجديدة في عصر الذرة.

مكتبة  
t.me/soramnqraa

٢

## الثورة الهنغارية

أشار ناقد أميركي-روسي إلى أنّ خطاب خروتشيف في "المؤتمر العشرين للحزب" لم يكن بداية تفكيك الستالينية ولا ذروتها، بل علامة على نهايتها. لكن هذا الخطاب نفسه قاد إلى التمرد في بولندا والانتفاضة في هنغاريا. فإذا نظرنا إلى هذه الأحداث من منظار الوقائع التي تلت موت ستالين، لا يسعنا إلا أن نتساءل عن الأسباب التي قادت إلى ذلك كله. من الواضح أن استقبال هذا الخطاب الحاسم في البلدان التابعة

---

العالم الشمولي. فالمقابلة التي أجراها السيد ريستون والمراسلات المذكورة أعلاه بين سيلون وأنيسيموف تبدو بمثابة دروس عملية في لجوء الفكر والنقاش الشمولي إلى تفادي الإجابات وتسييع الحقائق في البلاغة الإيديولوجية.

١ يؤيد نيكولايفسكي هذا الرأي في تجميعه وتحليله الدقيقين لجميع المعلومات المتوفرة.

كان مختلفاً تماماً عن وقعه في روسيا نفسها؛ فقد أسيء فهم نوايا المتحدث بشكل كارثي. وقد عبّرت إساءة الفهم هذه عن اختلاف لا يزال قائماً في عقلية شعوب البلدان التابعة، مقارنة بالشعب السوفييتي، وبات سائداً في الفكر الشمولي.

التبس ذلك الغموض الشريز للخطاب على القراء في البلدان التابعة الذين فهموه بالطريقة نفسها التي فهمه القراء العاديون في العالم الحر. وقد ولّدت هذه القراءة الساذجة ارتياحاً كبيراً. فللمرة الأولى كان قائد العالم السوفييتي يتحدث ككائن بشري عادي عن بعض الوقائع الحزينة العادية في الحياة الإنسانية: المرض والجنون والجرائم التي تتسلل إلى السياسة وتشكل خطراً كبيراً على البشر. كما بدا جلياً غياب العبارات الماركسية والضرورة التاريخية للمادية الجدلية. فلو كان هذا هو "الفهم الصحيح"، لكان من شأن الخطاب أن يدلّل على نقطة تحوّل هائلة؛ إذ كان سينطوي على قطيعة واعية مع منهجيات الحركات الشمولية والهيمنة، مع أن ذلك لا يشير بشكل قطعي إلى القطيعة مع الاشتراكية أو الدكتاتورية. لم يكن ليُنهي النزاع القائم، ولكن كان من شأنه أن يردم تلك الهوة الخطيرة بين القوتين العالميتين. كان خرو تشيف سيؤكد التهمة الرئيسة التي يوجهها العالم الحر إلى ستالين؛ أي أن هذه الحكومة ليست شيوعية بقدر ما هي مجرمة تحكّم بشكل غير ديموقراطي وغير دستوري ودون أي قانونٍ يعمل على تقييد السلطة. فإذا كانت المشكلة، من الآن فصاعداً، تتمثل في أن الاتحاد السوفييتي ينوي الاعتماد على اقتصاد اشتراكي، بينما تعتمد أميركا على اقتصاد السوق الحر، فليس هناك أي سبب يمنع القوتين والبلدان التابعة لهما من التعايش والتعاون السلمي الحقيقي في جميع القضايا المتعلقة بالسياسة العالمية.

مرّت أشهرٌ عدّة قبل أن يطلّع العالم على هذا الخطاب السري عبر صحيفة "نيويورك تايمز". وقد وصل إلى البلدان التابعة أيضاً عبر أميركا أيضاً. وقد جاءت نتائجه المباشرة مذهلة وغريبة تمثلت في تمردات مفتوحة في بولندا وهنغاريا، كما لم يحدث أبداً خلال السنوات التي تلت موت ستالين - عندما تلاشى اسمه بصمت من الحياة العامة، وتمت إزاحة عددٍ من الستالينيين من أمثال راكوسي في هنغاريا - أو خلال السنوات التالية عندما أعيد تنصيب بعض هؤلاء الستالينيين وأحكّم البوليس قبضته الحديدية من جديد. إن ما أثار الشعب هو الكلمات العلنية الواضحة وليس المناورات الصامتة



- بغض النظر عن أهميتها بالنسبة إلى المراقبين - ولم يكن لأيّ قدرٍ من الغموض أن يغيّرَ من تأثيرها الشديد. كانت ”الكلمات وحدها“، وليس الأفعال، هي التي نجحت - على النقيض من نوايا المتحدث - في تثوير ذلك الخمول الذي فرضه الرعب والإيديولوجيا الشمولية على عقول الشعوب الخاضعة.

لكن ذلك لم يحدث في كل مكان. فقد حدث في البلدين الذين نجا فيهما بأعجوبة بعضُ أفراد الحرس القديم الشيوعي، من أمثال ناغي وغومولكا، من حملات ستالين التطهيرية التي كانت تهدف إلى تخليص الأحزاب من الجميع باستثناء العملاء. في البداية، كانت التطورات البولندية والهنغارية متشابهة جداً. ففي كلا البلدين، حدث انقسامٌ حزبي داخلي بين الشيوعيين الحقيقيين و”الموسكويين“، كما أن المزاج العام في كلا البلدين كان متماثلاً، بما في ذلك التأكيد على التقليد القومي، والحرية الدينية، ومظاهر الاستياء العنيفة بين صفوف الطلبة. يبدو من قبيل المصادفة أن ما حدث في هنغاريا لم يحدث في بولندا، والعكس صحيح. لكن استعراض مصير هنغاريا المأسويّ أمام الشعب البولندي مكّن غومولكا من وضع إنهاء التمرد في مراحلهِ الأولى ففات الشعب البولندي أيضاً أن يختبر تلك التجربة المثيرة للسلطة التي تتخلّق من الفعل الجماعي. ولذلك فهم لا يعرفون ما يمكن أن يحصل عندما يحمل الشعبُ راية الحرية على الملأ.

النقطة الثالثة التي يجب أن نتذكرها هي أن التمردَ في كلا البلدين بدأ بالمتقنين وطلبة الجامعات والجيل الجديد بشكل عام، أي بتلك الطبقات من الشعب التي كان رفاهيتها المادية وتلقينها الإيديولوجي أحدَ اهتمامات النظام الرئيسة. أي أن أصحاب الامتيازات من المجتمع الشيوعي وليس المحرومين هم الذين بادروا إلى التمرد، ولم يكن بؤسهم المادي أو البؤس الذي يعاني منه مواطنوهم الآخرون الدافع في تمردهم هذا بل التوق إلى الحرية والحقيقة.<sup>١</sup> من المؤكد أن ذلك كان درساً قاسياً لموسكو

١ يقتبسُ تقرير اللجنة الخاصة حول المسألة الهنغارية الذي أعدته الأمم المتحدة ما قالته إحدى الطالبات الشابات: ”مع أننا كنا نفتقر إلى الخبز وضرورات الحياة الأخرى، إلا أننا كنا نريد الحرية. فقد تم تقييدنا، نحن الشباب بشكل خاص، لأننا نشأنا وسط الأكاذيب. كان علينا أن نكذب باستمرار. لم يكن بمقدورنا أن نطلع بفكرة صحيحة واحدة لأن كل شيء كان مخنوقاً فينا. كنا نسعى إلى حرية التفكير“.

بقدر ما كان شيئاً مفرحاً بالنسبة إلى العالم الحر. فقد بيّن أن الرشاوى التي تأتي على مجلس الميزات المادية والاجتماعية لا تفعل فعلها في كل مكان بالضرورة وأنه لا يزال بمقدور الطبقات المتعلمة والمتقفين والكتاب والفنانين - الذين أثبتوا في قرنا هذا ضعفهم أمام هذه الرشاوى وميلهم إلى جميع أنواع التفاهات - أن يلعبوا دوراً هاماً في الحياة السياسية اليوم. فقد بدا الصوت القادم من أوروبا الشرقية وهو يتحدث بوضوح وبساطة عن الحرية والحقيقة أشبه ببرهان نهائي على أن الطبيعة البشرية لا تتغير، وأن العدمية لا تنطوي على أيّ فائدة، وأنه على الرغم من غياب التعليم الحقيقي في ظلّ التلقين الإيديولوجي المستمر فإنّ التوقّ إلى الحرية والحقيقة سيطلع دوماً من قلب الإنسان.

لسوء الحظ، تحتاج استنتاجات كهذه إلى التدعيم. ففي الدرجة الأولى، حدثت هذه التمردات في بلدان لم تختبر الشمولية التامة لوقت طويل. إذ لم تتحول الأنظمة الدكتاتورية في البلدان التابعة إلى أنظمة شمولية إلا في سنة ١٩٤٩، كما تمت عرقلة عملية البلشفة فيها في سنة ١٩٥٣ مع موت ستالين ومرحلة "الانفراج" التي تلت ذلك. فقد نتج عن الصراع على الخلافة ظهور أجنحة مختلفة جعلت من النقاش أمراً حتمياً. وقد ولدت هذه الصرخة من أجل الحرية في مناخ هذه النقاشات الحزبية الداخلية؛ فبلغت الحركة الشيوعية في العشرينيات، كان هؤلاء الرجال معنيين بإعادة تأسيس الديمقراطية الحزبية. لكن هذه المرحلة الشيوعية الأولى من الثورة كانت تبدّى فقط في البلدان الجديدة المحتلة مؤخراً، وليس في روسيا نفسها. ربما جاءت كلمة "الانفراج"، التي تشكل مجازاً ملائماً لخط الحزب الجديد، من كاتب روسي؛ لكن إيليا إيرينديبرغ Iliya Ehrenburg، البوهيمي العجوز الذي كان يتردد على حانات "الضفة اليسرى" الباريسية والذي كان يتعلق بأمالٍ مزيفة عندما طلع بهذا المفهوم، أقرب إلى الأنماط الأدبية الغربية، التي "خدلتها الآلهة"، من الإنتلجنسيا الروسية. وعلى أي حال، لا تدور رواية دودنتسيف Dudinstev، *Not By Bread Alone* [ليس بالخبز وحده]، التي ربما جاءت نتاج "النقد الذاتي" المذكور أعلاه، حول الحرية على الإطلاق بل تتمحور حول تأمين الفرص اللازمة لأصحاب المواهب. فمن ناحية التكلم على التمرد في صفوف الإنتلجنسيا الروسية - والأدلة على ذلك في

غاية الندرة - يبدو الأمر أقرب ما يكون إلى توقِ المرء إلى حقه في معرفة الحقيقة الواقعية من المطالبة بالحرية. وهناك مثلاً على ذلك في رواية دودنتسيف، إذ يقدم توصيفاً للأيام الأولى للغزو النازي. كان يراقب من أحد الخنادق معركة بين الطائرات الألمانية والروسية أثبتت فيها طائرات Messerschmitts الألمانية تفوقها على الرغم من قلة عددها. "اعتراني الغضب لأنهم كانوا دائماً يقولون لنا إن طائراتنا هي الأسرع والأفضل". هنا، يقدم دودنتسيف لحظة تأملية طويلة انهارَ فيها التخييل الشمولي تحت وطأة الحقيقة. لم يعد بالإمكان إخفاء التجربة الحقيقية بواسطة "الحقيقة التاريخية" لأدبيات الحزب حيث تعني جملة "طائراتنا هي الأسرع والأفضل": في سياق التطورات التاريخية الحتمية، سوف نمتلك الطائرات الأسرع والأفضل بعد تدمير جميع منافسينا في المجال الجوي.

يشكل باسترناك Pasternak حالة مختلفة وفريدة. فقد كان الكاتب العظيم الوحيد من المرحلة الثورة المبكرة الذي نجا من التصفية بمعجزة والذي حافظ على جوهره الشعري لأنه نجح في التزام الصمت لعقودٍ طويلة. فهو العمادُ الحي الوحيد الذي يغذي الأمل بأن تكون "رواية أورويل 1984 مجرد كابوس". كما تعزز هذه الآمال تلك الحكاية العجيبة حول الظهور العلني الوحيد للشاعر في ظل النظام الشمولي. يُحكي أن باسترناك قد أعلن أنه سيقراً بعضاً من كتاباته في موسكو وكان الحضور ضخماً، وعلى الرغم من سنوات صمته الطويلة فلم يكن معروفاً في روسيا إلا بصفته مترجماً لشكسبير وغوته. قرأ بعضاً من أشعاره، وبينما كان يقرأ إحدى قصائده القديمة سقطت الورقة من يده؛ "طلع صوتٌ من القاعة وأخذ يردد القصيدة من الذاكرة. ثم طلعت أصواتٌ أخرى تردد القصيدة نفسها من مختلف أرجاء القاعة، وانتهى إلقاء القصيدة دون انقطاع على شكل كورس".<sup>١</sup> هذه هي الحادثة الوحيدة التي أعرفها والتي تشير إلى أن الهيمنة الشمولية لم تكن قد انتصرت بعد في روسيا نفسها، ومما لا شك فيه أنها في غاية الأهمية. لكنها لا تأتي من الخمسينيات وفترة التمرد في البلدان التابعة ولكن من سنة ١٩٤٦ عندما كان الشعبُ يتمتع بحرية أكبر فرضتها معركة تحرير روسيا،

١ تبعاً لرواية ليون لينيمان Léon Leneman في المجلة الأسبوعية *L'Express*، ٢٦ يونيو/ حزيران،

على الرغم من غياب أي كلام يمكن أن يشي بالتمرد على حكم ستالين. في ضوء قصة كهذه، وخاصة عندما ننظر إليها في سياق الأحداث الأخيرة، نميل إلى الشك في قدرة الشمولية الكاملة على توليد عقلية شمولية، وربما إلى التقليل من شأنها. وعلى أي حال، تشير تجربتنا مع الأوضاع الشمولية إلى أن الحقيقة الواقعية تشكل عليها - في مرحلة تأسيسها الراسخ - خطراً أكبر من ذلك الذي النزعة الإنسانية الطبيعية نحو الحرية. نعرف هذا من المرحلة التي تلت الحرب عندما قام نظام ستالين بالترحيل الجماعي لجنود جيش الاحتلال الروسي العائدين إلى معسكرات الاعتقال لأنهم تعرّضوا للتأثير واقع لم يكونوا يتوقعونه. كما نعرفه من الانهيار التام للإيديولوجيا النازية في ألمانيا بعد هزيمة هتلر الذي لم يكن مرتبطاً بـ "نقص في الشخصية الألمانية" - تبعاً للاعتقاد السائد - بقدر ارتباطه بالانهيار الدرامي لعالم تخييلي.

إن تأثير الحقيقة الواقعية، على غرار التجارب الإنسانية الأخرى، بحاجة إلى الكلام لضمان استمرارية تتجاوز لحظة التجربة، أي أنه يحتاج إلى التواصل مع الآخرين لتعزيز نفسه. لكن فعالية الهيمنة الشاملة تكمن في نجاحها في عرقلة وتدمير جميع أقية التواصل العادية، ابتداءً من التواصل الفردي بين شخص وآخر داخل جدران الفضاء الخاص وصولاً إلى الأقية العامة المحمية في الأنظمة الديمقراطية بحرية التعبير والرأي. ومن الصعب الكلام على نجاح عملية عزل الأشخاص هذه إلا في الحالات الخاصة المتعلقة بالحبس الانفرادي والتعذيب. وفي كل حال، يحتاج الأمر إلى وقتٍ طويل، ومن الواضح أن تحضير الشعوب للهيمنة الشاملة في البلدان التابعة عملية صعبة للغاية. فإذا لم يتم تكميل ودعم الرعب القادم من الخارج بنوع من القسر الإيديولوجي من الداخل - الذي يتبدى بشكلٍ بشع في عمليات التجريم الذاتي التي تتميز بها المحاكمات الصورية<sup>١</sup> - فإن قدرة الناس على التمييز بين الحقيقة والأكاذيب

١ فرز انهيار النظام في هنغاريا مثلاً جميلاً آخر على دوافع وتقنيات التجريم الذاتي من خلال النقاش العلني الذي يهدف إلى تحضير لازلو راجك László Rajk للمحاكمة الصورية. هذا هو الخطاب القصير الذي ألقاه كادار في السجن بناءً على أوامر راكوسي Rákosi الذي قام بتسجيله بشكل سري بهدف استخدامه لاحقاً في محاكمة كادار الصورية. وقد تم الاستماع إلى هذا التسجيل في اجتماع "اللجنة المركزية"، حيث تم إسقاط راكوسي، وجاء فيه ما يلي: "عزيزي لاسي، ها أنا ذا أخاطبك نيابة عن الرفيق راكوسي. فقد طلب مني أن أشرح لك الوضع. بالطبع كلنا نعرف أنك بريء. لكن الرفيق راكوسي يعتقد أنك ستفهم الأمر. فالرفاق العظام فقط يحظون بمثل هذه

على المستوى الواقعي الأساسي تبقى حيةً وفعالة. فما دام الأمر على هذا النحو، سوف يتنامى الشعورُ بالقمع ويحدث التمردُ باسم الحرية.

كان الشعبُ الهنغاري، بشيبيه وشبابه، يدرك أنه "يعيش في الأكاذيب" وقد طالب - بالإجماع وفي البيانات كافة - بشيءٍ نسيَت الإنتلجنحتسيا الروسية (بناءً على كلمتهم أثناء أزمة الخلافة، ولا يمكننا الاعتماد على أي شيءٍ آخر في حكمنا هذا) حتى كيف تحلم به، أي حرية التفكير. ربما من الخطأ الاستنتاج أن الاهتمام بالحرية الفكرية الذي فجّر التمردَ بين صفوف المثقفين هو نفسه الذي حوّل التمردَ إلى ثورة انتشرت كالنار في الهشيم، إلى درجة لم يعد معها أحدٌ خارج صفوف البوليس السياسي مستعداً للدفاع عن النظام. وهناك خطأ مشابه يتمثل في الاستنتاج أن الثورة كانت في المقام الأول مسألة حزبية داخلية، ثورة الشيوعيين "الحقيقيين" ضد الشيوعيين "المزيفين"، فقط لأن بعض أعضاء "الحزب الشيوعي" قد أشعلوا فتيلها. إن الحقائق تتحدث بلغة أخرى مختلفة تماماً. فما هي هذه الحقائق؟

تطوّرت مظاهرة طلابية عزلاء ومسالمة مكوّنة من بضعة آلاف، بشكلٍ مفاجئ وعفوي، إلى حشدٍ ضخم أخذ على عاتقه تنفيذ أحد مطالب الطلاب المتظاهرين المتمثل في إسقاط وإزالة تمثال ستالين في إحدى ساحات بودابست العامة. وفي اليوم التالي، ذهب بعض الطلاب إلى "المركز الإذاعي" لإقناع المحطة بث بيانهم المكوّن من ست عشرة نقطة. ومرة أخرى، تجمهر حشدٌ ضخم على الفور، وعندما حاول البوليس السياسي (AVH) الذي يحرس بناء الإذاعة تفريق الحشد ببضع طلقات اندلعت الثورة. هاجمت الجماهير قوات البوليس وحصلت على السلاح للمرة الأولى. وحالما سمع العمال بما حدث غادروا معاملهم وانضموا إلى الحشد. وقف الجيش، الذي تم استدعاؤه لدعم البوليس، مع الثورة وقام بتسليح الناس. فما بدأ كمظاهرة طلابية تحول إلى انتفاضة مسلحة في أقلّ من أربع وعشرين ساعة.

الأدوار. طلب مني أن أخبرك أن قيامك بذلك سوف يقدم خدمة تاريخية للحركة الشيوعية".  
مقتبس عن:

E.M, "János Kádár: A Profile", in *Problems of Communism*, September-October 1957, p. 16).

ربما يكون هذا المزيج من المديح الصارخ والاستناد إلى القناعات الإيديولوجية فريداً من نوعه.

منذ هذه اللحظة وصاعداً، لم تلعب البرامج أو النقاط أو البيانات أيّ دور. فالذي حملَ الثورة هو زخْمُ الناس المتكاتفين؛ فقد كانت مطالبهم واضحة للجميع لدرجة أنهم لم يكونوا بحاجة إلى أيّ تشكيلاتٍ منظمة. على القوات الروسية مغادرة البلاد على الفور، تلي ذلك انتخاباتٌ حرة تقود إلى حكومة جديدة. لم يكن السؤال متمحوراً حول مقارنة الحريات المتنوعة - حرية التفكير والرأي؛ حرية التجمّع؛ حرية الفعل والانتخاب - بل حول إرساء حرية قائمة سلفاً وإيجاد المؤسسات السياسية الملائمة لها. إذا تركنا جانباً تدخلات القوات الروسية - في البداية تلك القوات المتمركزة في هنغاريا ومن ثم الفرق القتالية النظامية القادمة من روسيا والتي هاجمت البلاد أخيراً - يمكننا القول: لم يسبق لثورة أن حققت أهدافها بهذه السرعة، بشكل كامل وبأقل قدرٍ من الدماء. ' الشيء المذهل في الثورة الهنغارية هو أنها لم تُقد إلى حربٍ أهلية. فقد تفكك الجيش الهنغاري في غضون ساعات والحكومة الهنغارية في غضون أيام؛ وبعد أن أعلن الشعبُ عن إرادته ووصلَ صوتهُ إلى كل مكان، لم يكن لمجموعة أو طبقة في هنغاريا كله أن تحاولَ الوقوف في وجهه. لم يكن البوليس السياسي، الذي بقي مالياً للنظام الدكتاتوري حتى النهاية، يشكّل مجموعة أو طبقة، إذ تم تجنيدُ أفراده من الرعايا والمجرمين والعملاء النازيين السابقين وبعض أعضاء الحزب الفاشي الهنغاري، بينما تكوّنت قياداته من عملاء موسكو، وهم هنغاريون يحملون الجنسية الروسية ويعملون تحت إمرة ضباط "وزارة الداخلية الروسية" (NKVD).

يبدو التفككُ السريع لبنية السلطة في البلد - الحزب والجيش والمؤسسات الحكومية - وغيابُ النزاعات الداخلية في التطورات التي تلت ذلك مذهلاً عندما نأخذ بالاعتبار أن الشيوعيين هم الذين أشعلوا الانتفاضة. ومع أنهم فقدوا المبادرة بسرعة كبيرة إلا أنهم لم يكونوا عرضة لغضب الشعب أو انتقامه، كما أنهم لم ينقلبوا على الشعب عندما رأوا السلطة تنزلق من بين أيديهم. يمكن أن يعودَ غياب النزاعات الحزبية والإيديولوجية، وكذلك غياب التعصّب، إلى تفكك البنية العليا الإيديولوجية بسرعة أكبر من أجهزة النظام الدكتاتوري نفسها. ففي ذلك الجو العام من الإخاء -

١ تبعاً لتقديرات أحد مراسلي الصحيفة البولندية المسائية *Nowa Kultura*، كان عددُ ضحايا الثورة في بودابست نحو ثمانية أشخاص. راجع سيتون-واتسون (التوثيق الكامل في الهامش ص. ١٤٠)، ص. ٢٤.

علينا هنا أن نفهم الكلمة بمعنى "الإخاء" الذي طرحته "الثورة الفرنسية" - الذي نشأ مع أول تظاهرة في الشوارع واستمرّ حتى النهاية المريرة، وربما بعدها أيضاً - بدا أن جميع إيديولوجيات الحزب وشعاراته، وليس الشيوعية منها فقط، قد تلاشت في الأثير مما مكّن المثقفين والعمال، والشيوعيين وغير الشيوعيين، من القتال معاً من أجل هدفٍ مشترك هو الحرية. ' كان الشيء الوحيد الذي نتج عن هذا الانهيار الإيديولوجي هو حقيقة الثورة نفسها، وفي هذا الجانب السلبي ترك هذا التغيير المفاجئ أثراً على عقول الهنغاريين أشبه بذلك الأثر الذي خلّفه انهيارُ نظام هتلر على عقول الألمان. (يجب أن يبقى هذا السقوط الإيديولوجي الدرامي الناتج عن الواقع ماثلاً أمام الأعين في حال خطر لأحدٍ ما، بعد حدثٍ كهذا، أن "يعيدَ تثقيف" الشعب. إذ إن هذا التعليم الخارجي لا يمكن أن يصل إلى مستوى الصدمة الناتجة عن الحدث، ولذلك إما أن يبقى عاجزاً تماماً أو يودي بتأثير الدرس الذي تعلّمناه من الواقع).

على الرغم من أهمية هذه الجوانب، إلا أنها تعلّمنا أشياء عن طبيعة النظام الذي تمرّدت ضده الثورة الهنغارية أكثر مما تعلّمنا عن الثورة نفسها. فمن ناحية أهميتها الإيجابية، كانت الميزة البارزة للالتفازة تتمثل في أن غياب القائد أو أي برنامجٍ تنظيمي مسبق لم يُقد إلى أي نوع من الفوضى. إذ لم تحصل عمليات نهبٍ أو تعدّ على الممتلكات من قبل حشدٍ تميّز حياته بالبؤس والعوز الشديدين. كما لم تُرتكب أيُّ جرائم عشوائية بحق الآخرين، ففي بعض الحالات التي قامت فيها الجماهير بإعدام ضباطٍ من البوليس السري بشكل علني كان هناك حرصٌ شديد على العدالة والدقة في اختيار الضحايا. فعوضاً عن عمليات الشنق العشوائية وحكم الرعاع، كما يتوقع المرء، ظهرت على الفور المجالس الثورية المكونة من العمال والجنود بالتزامن مع المظاهرات المسلحة الأولى. ففي السنوات المئة الأخيرة، كانت هذه المنظمات تظهر بانتظام فريد في كل مناسبة سنحت فيها الفرصة للشعب - لأيام أو أسابيع أو أشهرٍ قليلة - لتنفيذ إرادته السياسية دون تلقينٍ من حزبٍ أو إدارة من حكومة.

١ يكسب هذا الجانب أهمية خاصة عندما نسمع تفاصيل مثل انضمام "٨٠٠ مرشح من أكاديمية بيتوفي العسكرية" إلى صفوف المتمردين، وهم في معظمهم "أبناء مسؤولين كبار في الحكومة والحزب الشيوعي والبوليس السياسي؛ إذ كانوا يتمتعون بمزايا خاصة في الأكاديمية العسكرية وخضعوا للتلقين العقائدي لسنوات طويلة". (تقرير الأمم المتحدة)

تاريخياً، نرى هذه المجالس للمرة الأولى في الثورة التي اجتاحت أوروبا في سنة ١٨٤٨. ثم نقع عليها ثانية في ”كومونة باريس“ في سنة ١٨٧١، ثم أثناء ”الثورة الروسية“ الأولى في سنة ١٩٠٥؛ لكنها لم تظهر بكامل الوضوح والزخم إلا في سنة ١٩١٧ في ثورة أكتوبر الروسية وفي ثورتَي ١٩١٨ و١٩١٩ في ألمانيا والنمسا بعد الحرب. بالنسبة إلى أولئك الذين يؤمنون، مع هيغل، أن ”التاريخ العالمي هو محكمة الاستئناف الأخيرة“، انتهى نظامُ المجالس بالطبع؛ فقد تعرّض للهزيمة المتكررة، وليس دائماً على يد ”الثورة المضادة“. عمل النظامُ البلشفي تحت قيادة لينين على إسقاط المجالس - ”السوفييتات“، كما يسمونها في روسيا - وقد اعترف بشعبيتها من خلال سرقة لاسمها لتوصيف نظامه المناوئ للنظام السوفييتي. وفي الحقيقة، لكي نفهم أحداثَ الثورة الهنغارية علينا - كما قال سيلون في مقالة رائعة حول أحداث شتاء ١٩٥٦ - ”أولاً أن نرتّب لغتنا“ وندرُك أن ”السوفييتات قد اختفت من روسيا في سنة ١٩٢٠“. فالجيش الروسي ليس جيشاً ”سوفييتياً“، و”السوفييتات الوحيدة الباقية في العالم [في بداية عام ١٩٥٧] هي اللجانُ الثورية الهنغارية“. وربما شنّ الجيشُ الروسي هجومه بتلك السرعة والوحشية للسبب نفسه، لأن الثورة الهنغارية لم تكن تسعى إلى إحياء أي شيء ولم تكن ”رجعية“ بأي شكل من الأشكال؛ لكن النظامَ السوفييتي الأصلي الذي تخلّق فيها - أي نظام المجالس الذي نشأ في ثورة أكتوبر وعمل الحزب البلشفي على إسقاطه في انتفاضة ”كرونستات“ - دخل التاريخ من جديد. ربما يفكر المرء أن حكامَ روسيا الشموليين اليوم يخافون من ”أشكال السلطة الشعبية الأولية والمرتبلة“ هذه (سيلون، ص. ١٥) أكثر من أي شيء آخر بغض النظر عن البلد الذي يمكن أن تنشأ فيه. فاليوم ليس هناك أنظمة مجالس أو مجالس العمال الأحرار، لكن إصرارَ تيتو على استخدام اللغة الثورية القديمة بين الفينة والأخرى واهتمامَ الحزب هناك بفكرة المجالس كافيان لإخافة الحكام الروس. لكن هذا الخوف ليس محصوراً في الحزب البلشفي، إذ سرعان ما ينشأ عند الأحزاب اليمينية واليسارية على حدّ سواء حالما يتبدّى أيُّ فهمٍ لنظام المجالس. ففي ألمانيا، مرة

١ هنا أقتبس من مقالة سيلون - الذي كان، حسب معرفتي، الكاتبَ الوحيد الذي اتكأ على هذه النقطة في تأويله للثورة الهنغارية - After Hungary [بعد هنغاريا]، المنشورة في *The New Leader*، ٢١ يناير/ كانون الثاني ١٩٥٧، ص. ١٥.



أخرى، كان "الديموقراطيون الاجتماعيون" هم الذين قاموا بتصنيفية نظام المجالس وليس الأحزاب "الرجعية". ولو أنهم لم يفعلوا ذلك لكان الشيوعيون قد تولّوا هذه المهمة في حال استلامهم السلطة.

كان نظام المجالس في هنغاريا يمثل، بشكل أكثر تميزاً مما حصل في الثورات السابقة، "الخطوة العملية الأولى في إعادة النظام والتعاطي مع الاقتصاد الهنغاري على أساس اشتراكي، ولكن دون الهيمنة الحزبية القوية وأجهزة الرعب".<sup>١</sup> وهكذا كان أمام المجالس مهمتان، الأولى سياسية والثانية اقتصادية. وعلى الرغم من خطأ الاعتقاد أن الخط الفاصل بين المهمتين مؤسستيّ وواضح، يمكننا القول إن "المجالس الثورية" كانت تؤدي وظائف سياسية بالدرجة الأولى بينما وقعت مهمة التعاطي مع الحياة الاقتصادية على عاتق "المجالس العمالية". وفيما يلي، سوف نتناول "المجالس الثورية" والجانب السياسي فقط؛ إذ كانت مهمتها المباشرة تتمثل في تفادي الفوضى ومنع العناصر الإجرامية من السيطرة على الوضع، وقد نجحت أيما نجاح في أداء هذه المهمة. لكننا سنترك مسألة إمكانية تعاطي المجالس مع القضايا الاقتصادية الخاضعة لقوانين مختلفة عن تلك التي تحكم القضايا السياسية، أي، بكلمات أخرى، إمكانية العمال في إدارة وامتلاك المعامل. وفي حقيقة الأمر، هناك شك في إمكانية تطبيق المبادئ السياسية للمساواة والحكم الذاتي بشكل مباشر على الفضاء الاقتصادي. ففي الفكر السياسي القديم، كانت المسائل الاقتصادية كلها مرتبطة بالحاجيات اللازمة لاستمرارية الحياة، أي بالضرورة. وربما لم يكن العالم القديم مخطئاً في اعتقاده بضرورة إدارة الشؤون الاقتصادية وضمان ازدهارها، في المنازل أو في الدولة، من قبل سيّد يشرف عليها، ولهذا السبب لم يكن المجال مفتوحاً أمامها في الفضاء السياسي. ويتطابق مبدأ الحكم هنا مع الضرورة التي تخضع لها الحياة البشرية التي هي حياة بيولوجية أيضاً؛ فالكائن البشري حرٌّ لأنه كائنٌ سياسي وليس كائناً حياً فقط. ولذلك فإن الحرية والمساواة تبدآن مع تحقيق المصالح اللازمة لاستمرار الحياة: خارج المنزل والاقتصاد القائم على العبودية في العالم القديم؛ أي خارج الوظائف وكسب المال في عصرنا الحالي. ومن الأهمية القول هنا إن الحرية والمساواة، بصفتهما مبدئين

١ هذا هو تقويمُ تقرير الأمم المتحدة.

سياسيين، لا يتحددان بواسطة سلطة متعالية يتساوى أمامها جميع البشر بصفتهم بشراً، أو مصير إنساني عام كالموت الذي سيحصده الجميع بالتساوي. فهما مبدآن حياتيان داخليان ينشآن بشكل مباشر من التقاء البشر، من الحياة الجماعية والأفعال المشتركة. إن هذه الآراء القديمة – التي تُملي فصل الاقتصاد عن السياسة والحرية، والتي لا تمكن إدارته بعقلية المساواة – تتمتع ببعض الدعم (السليبي) من قبل الحداثة، إذ يصل جميع أولئك الذين يؤمنون أن التاريخ نتيجة للقوى الاقتصادية إلى قناعة مفادها أن الإنسان ليس حرّاً، وأن التاريخ ما هو إلا تطور الضرورة مع مرور الزمن.

على أيّ حال، من الأفضل الفصل بين "المجالس الثورية" و"المجالس العمالية"، على الرغم من نشوئهما المترام، لأن الأولى كانت (خاصة في حالة الثورة الهنغارية) ردّاً على الاستبداد السياسي، بينما جاءت الثانية، في هنغاريا، كردّ فعلٍ على الاتحادات العمالية التي لم تكن تمثل العمال ومصالحهم بل تعبّر عن الحزب ومصالحه في السيطرة على العمال. طالما كانت المطالبة بانتخابات عامة جديدة وحرّة في البلاد كلها جزءاً جوهرياً من برنامج المجالس، بينما لا تماشى المطالبة الهنغارية بإعادة نظام تعدد الأحزاب مع نظام المجالس بل تشكل ردّاً آلياً من الشعب الهنغاري على القمع المعيب واستئصال جميع الأحزاب التي سبقت دكتاتورية الحزب الواحد.

لكي نفهم نظام المجالس، علينا أن نتذكر أنه قديمٌ قديمٌ النظام الحزبي نفسه؛ فقد نشأ بالتزامن معه وتعرّض للتدمير من قبله بشكل متكرر. فإلى يومنا هذا، تمثل المجالس البديل الوحيد للنظام الحزب، أي البديل الوحيد الكفيل بتأسيس حكم ديموقراطي في العصر الحديث. فهي لا تعارض النظام البرلماني، بل تقدّم – ببساطة – شكلاً آخر لتمثيل الشعب. لكنها مناوئة للأحزاب بطبيعتها، أي أنها تميل إلى معارضة التمثيل القائم على المصالح الطبقية من جهة، والإيديولوجيا أو "الرؤية الكونية" (Weltanschauung) من جهة ثانية. فبينما يكمن الأصل التاريخي للنظام الحزبي في البرلمان، تخلّقت المجالس – بشكل حصري – من العمل الجماعي ومطالب الشعب العفوية التي تمخّص هذا العمل عنها. لم يتم استنباطها من إيديولوجية معينة ولا استشرافها – عداك عن تصوّرها المسبق – في أيّ نظرية سياسية حول الشكل الأمثل للحكم. فحيثما ظهرت، كانت تُقَابَل بعدوانية كبيرة من قبل البيروقراطيين

الحزبيين، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وبصمّت شاملٍ وإغفالٍ كاملٍ من قبل العلماء والمنظرين السياسيين. مما لا شك فيه أن روح نظام المجالس ديموقراطية بحق، ولكن بمعنى لم يشهد له التاريخ مثيلاً من قبل. كما أن السمة التي تميزه فوق كل شيء آخر تتمثل في ذلك الإصرار الغريب على هذا النظام في كل مرة يعبر فيها الشعب عن رأيه الصريح. فهنا العفوية الحقيقية التي تتناسل مباشرة من الفعل دون أن تتأثر بمصلحةٍ أو نظريةٍ خارجة عن هذا الفعل.

في الظروف الحديثة، إذًا، نعرف خيارين للحكم الديموقراطي: النظام الحزبي الذي ساد طوال مئة سنة، ونظام المجالس الذي اندحر طوال الفترة نفسها؛ وفي معظم الحالات يتبدى الاثنان كنظامين متعارضين تماماً. يتم اختيار أعضاء المجالس من القاعدة عبر الانتخاب المباشر، بينما يقترح الحزب المرشحين للناخبين من القمة، إما بتقديمه عدداً من المرشحين يختار الناخبون الأعضاء من بينهم وإما بفرضه قائمة من المرشحين على الناخبين. ومن شأن هذا أن يفرز طريقة مختلفة تماماً لاختيار الممثلين؛ فبينما تعتمد تسمية المرشح من قبل الحزب على برنامج الحزب أو أيديولوجيته، فيتم تقييم أهليته تبعاً لذلك، على المرشح في نظام المجالس أن ينال قسطاً كافياً من الثقة قائماً على نزاهته الشخصية وشجاعته وحكمته يدفع الناخب إلى اختياره لتمثيله في جميع الشؤون السياسية. وفي حال انتخابه، لا يكون هذا الممثل محكوماً بأي شيء باستثناء واجبه في تبرير هذه الثقة الممنوحة له، كما أنه يستمدّ فخره من "انتخابه من قبل العمال، وليس من قبل الحكومة"<sup>١</sup> أو الجهاز الحزبي.

حالما يتم انتخاب هؤلاء الأعضاء الموثوقين، تنشأ اختلافات في الرأي تقود بدورها إلى تشكيل نوع من "الأحزاب". لكن الأعضاء الذين يحملون الآراء نفسها ضمن المجالس لا يشكلون أحزاباً سياسية بالمعنى الدقيق، بل يشكلون تلك الأجنحة التي تنشأ عنها الأحزاب البرلمانية. ومع ذلك، ليس من الضروري أن تنشأ الأحزاب من هذه الأجنحة ما دام انتخاب المرشح لا يعتمد على التزامه بأحد الأجنحة بل يستند إلى مهاراته الشخصية في الإقناع التي تمكنه من طرح آرائه ووجهات نظره،

١ الاقتباس مأخوذ من *The Revolt in Hungary. A Documentary Chronology of Events*، وهو مجموعة من البرامج الإذاعية الرسمية وغير الرسمية من أيام الثورة، نشرته "لجنة أوروبا الحرة" (غير مؤرخ)، ص. ١٧.

وبكلمات أخرى، ما دامت العملية الانتخابية تقوم على الميزات الشخصية. وهذا يعني سيطرة المجالس على الأجنحة الحزبية بدلاً من أن تكون ممثلة عنها. كما أن قوة أي من الأجنحة لا تعتمد على جهازه البيروقراطي، ولا حتى على "رؤيته الكونية"، بل حصراً على عدد الأعضاء الجديرين بالثقة الذين يشكلون هذا الجناح. وبكلمات أخرى، فهي تعتمد على شعبيّتهم، بالمعنى الإيجابي لهذه الكلمة. وقد تمثل الخطر الذي يشكله هذا المبدأ الشخصي الصرف على الدكتاتورية الحزبية في المراحل الأولى من "الثورة الروسية"، إذ إن السبب الذي دفع لينين إلى إخفاء "السوفييتات" هو أن "الثوار الاجتماعيين" كانوا يتمتعون بثقة شعبية أكبر بكثير من تلك التي يتمتع بها "البلشفيون". فقد شكل نظام المجالس، الذي نشأ عن الثورة، خطراً حقيقياً على سلطة الحزب البلشفي المسؤول عن الثورة.

وأخيراً، يتميز نظام المجالس بمرونة كبيرة متأصلة في طبيعته. إذ إن تأسيسه لا يتطلب أي شروط خاصة باستثناء اجتماع عدد من الأشخاص للعمل معاً على أساس مستدام. فقد رأينا في هنغاريا جميع أنواع المجالس: مجالس الأحياء التي نشأت عن العيش المشترك ثم تطورت لاحقاً إلى مجالس المدن والمناطق والمقاطعات، والمجالس الثورية التي تمخضت عن القتال المشترك، ومجالس الكتاب والفنانين التي نشأت في المقاهي، والمجالس الطلابية والشبابية التي تولدت من الدراسة المشتركة في المدارس أو الجامعات، والمجالس العسكرية في الجيش، بالإضافة إلى مجالس الموظفين المدنيين ومجالس العمال في المصانع، إلخ. فحيثما كانت التجمعات في أي فضاء عام كانت المجالس تنشأ عنها، وقد عملت المجالس في كل من هذه المجموعات المتباينة على تحويل هذه التجمعات العشوائية إلى مؤسسات سياسية. وكان الأعضاء المنتخوبون مزيجاً منوعاً من الشيوعيين وغير الشيوعيين وأعضاء الأحزاب المختلفة لسبب بسيط يتمثل في الغياب التام للتوجهات الحزبية. فقد كان المعيار الوحيد، كما أشارت إحدى الصحف، يتمثل في "غياب تام للأعضاء الذين سيئون استخدام سلطاتهم أو يتركز اهتمامهم على مواقعهم الشخصية". لم يكن الأمر متعلقاً بالأخلاق بقدر ما كان مرتبطاً بالمؤهلات الشخصية، أي بالموهبة. فكل من يميل إلى استغلال سلطته أو تحويلها إلى أداة لممارسة العنف، أو يلتفت إلى

مصالحه الشخصية وشؤونه الخاصة على حساب المصلحة العامة، يفقد أهليته في لعب دورٍ في الحياة السياسية. وقد تمت مراعاة هذه المبادئ نفسها في الانتخابات عند اختيار المجالس الدنيا لأشخاصٍ موثوقين يمثلونهم في مفاصل الحكم. إذ كانوا يميلون إلى اختيار ممثليهم "دون الالتفات إلى الولاءات الحزبية والتركيز على الأشخاص الذين ينالون ثقة العمال".<sup>١</sup>

لا ينحصر أحدُ الجوانب المذهلة للثورة الهنغارية في ظهور مبدأ نظام المجالس فقط، بل في أن الثورة الهنغارية تمكنت، خلال أيامها الاثني عشر، من إنتاج مبدأ نظام المجالس هذا واختبار جزءٍ كبير من طاقاته الكامنة بشكلٍ تفصيلي والتدليل على الجهات التي يمكن أن تقودَ إليها. كان أعضاء المجالس قد انْتخِبوا للتو عبر التصويت المباشر عندما شرعت هذه المجالس الجديدة في التنسيق بين بعضها البعض واختيار ممثليها في المجالس العليا من بين أعضائها، وصولاً إلى "المجلس الوطني الأعلى" الذي يوازي الحكومة الوطنية. كما أن مبادرة استبدال الحكومة العادية بمجلسٍ أعلى ناشئٍ عن المجالس نفسها جاءت من "حزب الفلاحين الوطني" الذي تم إحياءه في الفترة الأخيرة، وهو المجموعة الأبعد عن الأفكار اليسارية المتطرفة. وعلى الرغم من أن هذا "المجلس الأعلى" لم يرَ النور بسبب قصر الوقت، إلا أنه كان للمجالس الوقت الكافي لاتخاذ الخطوات الأولية الضرورية لتأسيسه. فقد قامت المجالس العمالية بتأسيس اللجان التنسيقية، كما كانت "اللجان العمالية المركزية" تؤدي وظيفتها في العديد من المناطق. كما تم تنسيق المجالس الثورية التي خططت لتأسيس "اللجنة الثورية الوطنية" التي ستحلّ محلّ برلمان "الجمعية الوطنية".

هذا كل ما نعرفه تقريباً. وهنا - كما في جميع الحالات الأخرى التي سُمع فيها صوتُ الشعب دون أي تشويش من الرعاع أو المتعصبين - لا يمكننا أن نقدم أكثر من صورة سريعة لجوانب النجاح والفشل ولمعالم النظام الديموقراطي الوحيد في أوروبا (حيث تم إقصاء النظام الحزبي في لحظة ولادته) الذي نال ثقة الشعب ودعمه بشكل حقيقي. (هنا، علينا أن نتذكر ذلك الفرق الحاسم والدائم بين نظام التعدد

الحزبي الأوروبي ونظام الحزبين الأنغلو-أميركي، الذي لا مجال للبحث فيه هنا.)<sup>١</sup> ولذلك لا نعرف مدى ملاءمة هذا النظام لمتطلبات السياسة الحديثة على المستوى البعيد، أو التعديلات التي يتطلبها، أو متانته واستمرارته بصفته جسماً سياسياً، أو أهلية ديمقراطية المجالس ومبدأ التصويت والانتخاب المبنية عليه لتحل محل الديمقراطية الديمقراطية التمثيلية في البلدان الكبيرة. لا يمكن استبدال التجربة السياسية بأي تفكير نظري، لكن الأشياء التي تدل على إيجابية هذا النظام من ناحية استمرارته أكثر من شعبيته المؤكدة. ففي نهاية المطاف، تمت تجربته مرة في روسيا، التي تشكل واحدة من القوى العظمى الحديثة، ولم ينهز بل تم استنصاله بقوة السلاح. وعلينا أيضاً ألا نتغافل عن حقيقة أن الديمقراطية في العالم الحديث لا تعمل إلا مع وجود الهيئات المحلية للإدارة الذاتية التي تشبه مبدأ نظام المجالس، على غرار نظام الكانتونات في سويسرا أو الاجتماعات البلدية في الولايات المتحدة، وهيئات مشابهة في إنكلترا وإسكندنافيا. وعلى أي حال، إن التطور العفوي لنظام المجالس، وليست محاولات إحياء الأحزاب القديمة، هو الذي أعطى الثورة الهنغارية ذلك الزخم الديمقراطي الحقيقي والنضال ضد الاستبداد من أجل الحرية. ولكن علينا ألا ننكر - في ضوء التطور المزدوج للثورة الهنغارية؛ أي نشوء نظام المجالس من جهة، وإحياء نظام تعدد الأحزاب من جهة ثانية - احتمال انتصار نظام التعدد الحزبي في نهاية المطاف وتدمير نظام المجالس مرة أخرى.

عندما نتأمل في الدرس الذي قدّمته الثورة الهنغارية، من المستحسن أن ننظر في الطريقة التي انتهجها النظام العائد في سحق التمرد. فقد احتاج الجيش الروسي الذي اجتاحت البلاد إلى ثلاثة أسابيع كاملة لاستعادة السيطرة عليها، مما يؤشر إلى صلابة السلطة الجديدة لنظام المجالس. تمت تلبية مطلب واحد فقط من المطالب الشعبية بشكل جزئي: لم يكن الفلاحون، الذين تركوا التعاونيات بشكل عفوي في هنغاريا كما في بولندا، قد أرغموا على العودة إليها مما أدى إلى انهيار تجربة الزراعة التعاونية بشكل فعلي وانخفاض الناتج الزراعي في كلا البلدين إلى مستوى أدنى من متطلبات

١ تناول أرنولد الأنظمة الحزبية بشكل مفصل في كتابها *The Origins of Totalitarianism* (New York: Shoken, 2004)، ص. ٣٢٠ - ٣٤٠. (المحرر)

الاقتصاد الوطني. ولذلك كانت التنازلات المقدمة للفلاحين هامةً من الناحية المادية والإيديولوجية على حد سواء.

تم توجيه الضربة الأولى والأكثر وحشية إلى "المجالس الثورية" التي لم تكن تمثل الشعب كله فقط، بغض النظر عن الطبقة والانتماءات الأخرى، بل كانت أيضاً أدوات الفعل الحقيقية. وبعد إعادة الأمة إلى حالة من العجز التام، سنحت الفرصة لاتخاذ خطوة ثانية قاسية ضد الطلاب والمثقفين وجميع المنظمات التي طالبت بحرية التفكير والتعبير. ثم تلا ذلك حلُّ "المجالس العمالية" التي كان يعتبرها النظامُ بصفتهَا خلفاً لنقابات العمال التابعة للحكومة أكثر من كونها جسماً سياسياً حقيقياً. لم يكن ترتيب الأولويات في حملة القمع هذه عَرَضياً، كما يمكننا أن نلاحظ ما حدث في بولندا حيث لم يُضطرَّ الحكامُ الروس إلى سحق الثورة بل اكتفوا بنزع بعض التنازلات عن المكاسب التي تحققت في اضطرابات سنة ١٩٥٦. وهنا أيضاً جاءت "المجالس العمالية" الجديدة، أي النقابات العمالية المستقلة عن الحزب، في أسفل القائمة، إذ لم يتم إلغاؤها حتى شهر إبريل/ نيسان من سنة ١٩٥٨ ثم تلت ذلك قيودٌ صارمة على الحريات الفكرية.

إذا ترجمنا ترتيب الأولويات هذا إلى لغة مفاهيمية نظرية، نرى أن حرية الفعل تشكل الخطر الأكبر على الهيمنة الشاملة بعد الحرية الفكرية. يبدو أن تمثيل المصالح كان ينطوي على قدرٍ من الفعل لم يكن من الممكن السكوت عنه؛ ومع أنه بدا خطيراً إلا أن قمعه لم يكن من الأولويات. كان المجال الوحيد الذي يمكن أن يتمخض عن تنازلات مؤقتة وحكيمة في لحظة معينة، على الرغم من ذلك الكلام كله عن أهميته السياسية الكبيرة، يتمثل في الفضاء الاقتصادي القائم على العمل والاستهلاك اللذين يمثلان أحط الأنشطة الإنسانية التي يتبدى فيها خضوعُ المرء للحاجة القسرية التي لا تنتمي إلى العالم السياسي.

ربما تتمثل السمة المميزة لهذه الإجراءات وأولوياتها في غياب أيّ إيديولوجيا مادية. فعندما وجد الحكامُ الروس أنفسهم يواجهون الفعل السياسي الحقيقي، وليس النقاشات الإيديولوجية، أدركوا على الفور أن الحرية تكمن في القدرة الإنسانية على الفعل والفكر وليس في الأشياء المادية أو العمل وكسب العيش، أي تلك الأنشطة

التي يسيطر فيها الإنسان على العالم المادي. وبما أن العمل والكسب خاضعان سلفاً لضرورات العيش، لم تبدُ التنازلاتُ في الفضاء الاقتصادي كافيةً لتشريع الباب أمام الحرية. فبغض النظر عما يفكر فيه العالم الحر في هذا السياق، وبغض النظر عن تبجّحه بالحرية السائدة حتى في المجال الاقتصادي، فقد أظهرَ الحكامُ المستبدون الشموليون بشكل عملي أنهم يدركون جيداً أن الفرقَ بين الاقتصاد الرأسمالي والاشتراكي - الذي لا يشكل جوهرَ الخلاف مع العالم الحر - يمثلُ المجالَ الوحيد القابل للتنازلات المؤقتة على الأقل.

### ٣

## نظام التبعية

جاءت الكلمات الأخيرة لهنغاريا الحرة عبر "راديو كاسوث" وانتهت بالجملة التالية: "اليوم هنغاريا وغداً، أو بعد غد، سيكون هناك بلدٌ آخر؛ إذ ليس هناك حدودٌ لإمبريالية موسكو، وهي تحاول اللعب على الوقت". وبعد بضعة أيام أعلنت محطة "إذاعة راجك الحرة" الشيوعية أن "ستالين لم يكن الوحيد الذي استخدم الشيوعية كذريعة لتوسيع الإمبريالية الروسية" وأن أحد أهداف الثورة الهنغارية يتمثل في "تقديم صورة واضحة للحكم الروسي الوحشي".

قلنا منذ البداية بضرورة رؤية تطوّر روسيا وتوسّعها بعد الحرب في ضوء الثورة الهنغارية. لم يكن هذا الضوء ثابتاً، بل كان يتوهج ويخبو؛ ومع ذلك لا يمكننا أن نرى شيئاً من دون هذا الضوء المتغير. فإذا أردنا أن نتعلّم السياسة مما يحدث في العالم - وليس هناك أيّ طريقة أخرى - يجب أن نعوّد أعيننا على هذا الشفق. فالكلمات التي يقولها الناس بحرية وهم يناضلون من أجل الحرية تحمل وزناً كبيراً ويجب الالتفات إليها أكثر من أيّ تأملاتٍ نظرية لطبيعتها الحماسية والعفوية. فهذا الحماسُ ليس

١ منعاً لأي نوع من سوء الفهم، أقول هنا إنني لا أحاول إعطاء الأهمية الكبيرة نفسها للتقارير أو النظريات الصادرة عن شهود العيان. إذ من شأن الرعب أن يشلّ القدرة الإنسانية على التفكير أكثر مما يعيق القدرة على الفعل. فإذا كان المرء جاهزاً للمخاطرة بحياته، يصبح الفعل أسهل من



نوعاً من الهستيريا ولا يعمل على تبيد العقل، بل يشحذ القدرة على الفهم كما يزيد من القدرات الجسدية والحسية ويقوّي القلب. فلو قال المقاتلون، في قلب المعركة، إنهم يقاتلون ضد الإمبريالية فسوف يكون على العلم السياسي أن يتقبّل المصطلح، مع أننا نفضّل - لأسباب مفاهيمية وتاريخية - حصر كلمة "الإمبريالية" بتلك الحقبة من التوسع الكولونيالي الأوروبي التي بدأت في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وانتهت بتصفية الحكم البريطاني للهند. والآن تتمحور مهمتنا حول نوع الإمبريالية التي فرزها شكل الحكم الشمولي.

لم تكن الإمبريالية، ككلمة وظاهرة، معروفة قبل الثلث الأخير من القرن التاسع عشر حيث عمل إيقاع التصنيع المتسارع في أوروبا على تحطيم القيود الجغرافية للدولة القومية.<sup>١</sup> كانت السمة البارزة للعصر الإمبريالي تتجلى في "التوسع من أجل التوسع"، مما يدلّ على توسّع غير محكوم بالمصالح القومية التقليدية مثل الدفاع العسكري عن الأرض والرغبة في ضمّ المزيد من الأراضي المجاورة، أو خاضع للقوانين التجارية. فطالما كان التوسّع الإمبريالي وليد الدوافع الاقتصادية وليس الأغراض السياسية، كما أن القانون الوحيد الذي يلتزم به يتمثل في التوسّع الاقتصادي المستمر، أي حيثما يقوده الاستثمار المالي الأجنبي - أي الفائض المالي في الاقتصاد القومي - أو هجرة الأشخاص الذين يشكلون فائضاً عن حاجة الأمة. وهكذا جاءت الإمبريالية نتيجة محاولة الدولة القومية إثبات كفاءتها في السوق العالمية الجديدة في ظل شروط الاقتصاد الصناعي الجديد، والاستمرار ككيان سياسي. لكن معضلتها كانت تكمن في أن مصالح الأمة الاقتصادية تتطلّب توسّعاً لا يمكن تبريره على أسس القومية التقليدية بتأكيداها على الهوية التاريخية للشعب والدولة والأرض.

منذ البداية وحتى النهاية، تم تقرير مصائر الإمبريالية - أي القدر الذي لحق بالأمم الحاكمة والمصير الذي عانت "الأعراق الخاضعة" - بناءً على هذا الأصل. فقد تحوّل

التفكير في ظل الرعب. فالحرية، وليس التفكير، هي الوحيدة القادرة على تبيد هيمنة الرعب على العقل البشري.

١ هناك ملخص مفيد عن الخلفية السياسية في مقالة:

R. Koebner, "The Emergence of the Concept of Imperialism", in the *Cambridge Journal* (year 5, issue 12, September 1952, pp. 726- 41)

الوعي القومي الأوروبي، الناشئ عن التضامن الطبيعي بين "البيض" في البلدان الغربية، إلى وعي عرقيّ دفع بدوره الأعراق الخاضعة إلى التضامن والتنظيم استناداً إلى أسس عرقية. لكن القومية، المصحوبة بالعرقية، شقّت طريقها إلى ثقافات آسيا القديمة وعراء إفريقيا القبليّ. فإذا كان بمقدور البيروقراطية الكولونiale، التي تحرّكها نزعة إمبريالية، أن تتجاهل الطموحات القومية التي عملت على تأجيلها، لم تكن الدولة القومية في البلد الأمّ قادرة على مجاراتها دون أن تنسف المبدأ الذي يقوم عليه وجودها. وهكذا دخلت البيروقراطيات الكولونiale في نزاع حادّ مع حكوماتها الأصلية. ومع أن الإمبريالية شكلت خطراً جدياً على الدولة القوميّة عبر تعزيز العرقية وحرّف القومية، لكنّ الدولة القومية تمكّنت من الحفاظ على مؤسساتها القانونية والسياسية ونجحت في تفادي العواقب الوخيمة الناجمة عن هذا الخطر المحدق. إذ إن الخوف من الأثر الارتجاعي على البلد الأمّ الناجم عن نهج الهيمنة الإمبريالية بقي كبيراً إلى درجة دفعت البرلمانات القومية إلى الدفاع عن الشعوب المضطهدة في وجه الإدارة الكولونiale. فشلت الإمبريالية القديمة وراء البحار كشكل من الحكم عكف على اضطهاد الشعوب الأجنبية نتيجة التناقض بين الحكومة الدستورية في البلد الأمّ والطرق اللازمة لاضطهاد الشعوب الأخرى بشكل دائم. لكن هذا الفشل لم يكن نابعاً من الجهل أو العجز. كان الإمبرياليون البريطانيون يدركون جيداً أن "المجازر الإدارية" كفيلاً باستعباد الهند إلى الأبد، لكنهم كانوا يعرفون أيضاً أن الرأي العام البريطاني لن يدعم هذه الإجراءات. واليوم على وجه الخصوص، علينا أن نتذكر إمكانية نجاح الإمبريالية لو أن الدولة القومية كانت مستعدة للانتحار والتحوّل إلى نظام استبدادي. ولسوء الحظ، يقدّم الوضع الفرنسي مثلاً ساطعاً وعملياً على هذه الحالة. إذ إن صراع فرنسا على الجزائر مرهونٌ بإسقاط البلد الأمّ على يد القوات الكولونiale التي عاثت خراباً في الجزائر. ولذلك فإن امتناع بريطانيا العظمى، ومعها أوروبا، عن المخاطرة بهذا الثمن يشكّل أحد أمجاد التاريخ الأوروبي الحديث.

يمكن لهذه التأمّلات في التاريخ الحديث أن تذكّرنا بفرص النجاح الكبيرة التي تتمتع بها إمبريالية تديرها حكومة شمولية. وفوق ذلك، لم يكن متوقعاً من روسيا أن تُبدي تلك السيطرة التي تتميز بها الدولة القومية؛ إذ لم تكن روسيا أبداً دولة قومية، فحتى

القياصرة كانوا يحكمون إمبراطورية متعددة القوميات من مراكز القوى في موسكو. إذ لا يشكل مبدأ تقرير المصير القومي، الذي كان بمثابة كابوس للإمبرياليين القدماء الذين حرّموا الشعوب الخاضعة لهم من مبدأ وجودهم السياسي، أي مشكلة لحكام موسكو. فهم يحكمون البلدان التابعة بالآلية نفسها التي يحكمون بها شعوب الاتحاد السوفييتي والمتمثلة بتقديم التنازلات للثقافة القومية على المستوى الفولكلوري واللغوي من جهة، وفرض توجهات الحزب التي تُملئها وتديرها موسكو واللغة الروسية كلغة رسمية لجميع القوميات، من جهة أخرى. فقد طالبت موسكو، في مرحلة باكرة من بلشفة البلدان التابعة، بالتعليم الإلزامي للغة الروسية في جميع المدارس. ولذلك كان من الطبيعي المطالبة بإلغائها في جميع البرامج والبيانات في هنغاريا وبولندا.

ومن هنا، ليس بمقدور أي تناقض مبدئي بين الحكم الوطني والحكم الكولونيالي أن يفرض قيوداً على الإمبريالية الشمولية؛ فإن توجّست هي أيضاً من أي آثار ارتجاعية معينة ناتجة عن مغامراتها الإمبريالية، لا بد أن هناك أسباباً أخرى لهذا الخوف. لذلك يجب الاعتراف أن دور "الجيش الأحمر" في سحق الانتفاضة الهنغارية قد برز آمالاً جو كوف في استبدال دكتاتورية الحزب في روسيا بدكتاتورية عسكرية؛ فقد قدّمت الأحداث في هنغاريا دليلاً قاطعاً على استحالة الاعتماد على الحزب أو البوليس في هذا النوع من الحكم الأجنبي. وبالطريقة نفسها فقد تجلّى اعتماد النظام على موثوقية الحزب، التي لم يتم الاعتراف بها في ظل الحكم الشمولي، في التفكك السريع للجيش الهنغاري في بداية الثورة مما عمل على تحويل ذلك التملُّل السلبي إلى انتفاضة مسلّحة. ربما جاءت ردّة فعل خروتشيف السريعة والقاسية على تلك الآمال والطموحات نتيجة القلق الناجم عن الآثار الارتجاعية على الحكومة المحلية والمشابهة للقلق الذي كان يُبديه ذلك النمط الإمبريالي القديم. لكن الخطر هنا مؤقت نتيجة التخلف الزمني الحتمي في عملية البلشفة بين البلد الأم والبلد المُستعمر. فقد برهن فشل الجيوش التابعة، التي يستدعي الاعتماد عليها حذراً شديداً حتى في حالة الحرب، أن التقاليد العسكرية والقومية القديمة لا تزال نافذة وأن بلشفة الجيش بطيئة بالمقارنة مع بلشفة البوليس الذي تم بناؤه من الصفر.

تختلف الآثار الارتجاعية في الإمبريالية الشمولية عن تلك الناجمة عن الإمبريالية

القومية من حيث أنها تعمل في الاتجاه المعاكس؛ فربما يكون التملُّم الذي يحدث في روسيا ناتجاً عن الأحداث في بولندا وهنغاريا. وينطبق الشيء نفسه على الإجراءات التي أُجبرت الحكومة على اتخاذها لمواجهة. فكما لم يكن بمقدور الإمبريالية الأوروبية تجاوز بعض القيود - على الرغم من الفعالية الكبيرة للإجراءات المتشددة، لأن الرأي العام المحلي لن يساندها ولأن تأثيرها في الحكومة الشرعية سيكون مدمراً - كذلك تجد الإمبريالية الشمولية نفسها مرغمة على سحق جميع أشكال المعارضة والامتناع عن تقديم التنازلات، حتى عندما تتطلب الظروف تقديمها لتهدة البلدان الخاضعة. فمن شأن "تساهل" من هذا النوع أن يهدّد الحكومة المحلية ويعزز موقف البلدان المستعمرة. لذلك، منذ البداية، لم يكن اهتمام الإمبريالية الروسية الأساسي متمحوراً حول كيفية تأسيس التمييز الإمبريالي الأوروبي بين المناطق القومية والكولونيلية بل تركّز على كيفية معادلة الأوضاع في المستعمرات الحديثة بسرعة وفعالية لتخفيض مستوى العيش فيها إلى المستوى الروسي. لم يكن التوسّع الروسي بعد الحرب مدفوعاً بأسباب اقتصادية، حتى إن الهدف الاقتصادي من الغارات التي شنتها الجيوش الروسية كان ثانوياً فقط. فقد استُبدل الدافع الربحي، الذي كان يحكم إمبريالية ما وراء البحار، باعتباريات تتعلق بالسلطة البحثية. لكن هذه الاعتبارات لم تكن قومية، كما لم تكن مرتبطة بمصالح السياسة الخارجية، مع أن اهتمام حكام موسكو بدأ متمحوراً طوالت عقد من الزمن حول نهب البلدان التابعة وإرغامها على الدخول في اتفاقيات تجارية قسرية. ومع ذلك فإن إهمال الروس للغنائم الناجمة عن الصناعات المفككة في البلدان المحتلة، التي غالباً ما كانت تتعرض للدمار والتلف حتى قبل شحنها إلى روسيا، يشير إلى أن هدفهم الحقيقي يتمركز حول تخفيض مستويات المعيشة في البلدان التابعة أكثر مما يتمحور حول رفع مستوى المعيشة في بلادهم بالاعتماد على هذه الغنائم. لكن المعادلة تغيرت الآن، إذ تُشحن كميات كبيرة من الفحم والحديد الخام والنفط والمنتجات الزراعية إلى الدول التابعة التي شكلت احتياجاتها عبئاً كبيراً على الموارد الروسية وأدت إلى نقص حاد في بعض المواد الخام في الاتحاد السوفيتي. ويتمثل الهدف هنا، مرة أخرى، في موازنة الأوضاع، وهو شيء لم تهتم له إمبريالية ما وراء البحار بل بذلت أقصى جهدها لتفاديه.

ومع ذلك فإن هذه الفروقات بين الإمبريالية القومية الغربية والإمبريالية الشمولية الروسية لا تُفصح عن جوهر التباين الحقيقي بينهما. إذ إن السلفَ المباشرَ للإمبريالية الشمولية ليس النسخة البريطانية أو الهولندية أو الفرنسية من الحكم الكولونيالي وراء البحار، بل النسخة الألمانية والنمساوية والروسية من الإمبريالية القارية الفاشلة التي يتجاهلها مؤرّخو الإمبريالية. ومع ذلك فقد كانت في شكلها القومي - الألماني والسلافي، على سبيل المثال - قوةً سياسية فعالة في أوروبا الوسطى والشرقية قبل الحرب العالمية الأولى وخلالها. إذ يكمنُ أحدُ أصولِ الشمولية في هذه الحركات القومية، وعلى الرغم من أن هدفَ الأولى المتمثل في الهيمنة العالمية من حيث المبدأ يعود إلى أبعد من الأهداف المحدودة للإمبريالية القارية، إلا أن تكتيكاتها التوسعية مبنيةٌ على سياسات التوسع القاريّ للحركات القومية. إذ إن الاستراتيجية التوسعية للإمبريالية الشمولية مرتبطة بالاستمرارية الجغرافية، حيث تمتد من مركز سلطويّ إلى هامش متوسّع بحيث تنجذبُ جميعُ البلدان المحتلة حديثاً نحو مركز السلطة القديم. ومن الطبيعيّ ألاّ يحتملَ هذا التوسّع القاريّ أيّ فصلٍ بين الحكومة المحلية والحكم الكولونيالي؛ وبما أن الإمبريالية القارية التي تتميز بها هذه الحركات القومية عملت على تأسيس إمبراطورياتها في قلب أوروبا، لم يكن تفكيرها العرقي مرتبطاً باللون. فعوضاً عن ذلك، ارتأت التعامل مع الشعوب الأوروبية بصفتها شعوباً مستعمرة تخضع لحكم عرقٍ متفوق من أصلٍ ألماني أو سلافيّ.

لكن ما أخذه الشكل الروسي للإمبريالية الشمولية من الإمبريالية القارية اقتصرَ على التوسع الجغرافي المستمر؛ إذ إنه لم يتبنّ المضمون العرقي الشعبوي. وفي الحقيقة، إن مصطلح "التابع" مجازٌ ملائم لتوصيف الكيان السياسي الذي يتخلّق في ظل هذه الاستراتيجية. ففي الوقت الحالي، لا يبدو الروس معيّنين بتحصيل الممتلكات من البلدان النائية أو بهندسة الثورات الشيوعية هناك. (ربما تُصاب روسيا بالرعب، على غرار أميركا، في حال استيلاء الحزب الشيوعي على السلطة في فرنسا نتيجة نوع استثنائي من الأحداث الفوضوية). فعلى الرغم من عدائيتها الكبيرة، طالما كانت السياسة الروسية بعد الحرب محصورةً بإثارة الاضطرابات والدفع - بمساعدة من الأحزاب الشيوعية - باتجاه إسقاط الأنظمة البالية التي كانت في طور التداعي. فقد

كانت أكثر حكمة من العمل على ضمّ الممتلكات الجديدة في البلدان النائية إلى الاتحاد السوفييتي بصفتها مستعمرات، أو حتى السعي إلى إشعال الثورات الشيوعية فيها. غالباً ما يُساء فهم هذه السياسة الخارجية البلشفية نتيجة التقليل من أهمية الاضطرابات الثورية بين الشعوب المتباينة وإرجاعها إلى سياسة روسية تحريضية، أو نتيجة إغفال دور الشيوعيين في الثورات الأخيرة، بما أن واجب عملاء موسكو يتمثل في سحق جميع الثورات التي تأخذ أشكال الانتفاضات الشعبية المحلية.

إن الثورات الشيوعية المستقلة نسبياً عن روسيا هي الأخطر على الإطلاق في رأي نظام موسكو. إذ إن "الثورة العالمية" تتمثل في احتلال "الجيش الأحمر" للعالم بشكل تدريجي وبإشراف من موسكو، وليست ثورات الشعوب المضطهدة التي تنتشر من بلد إلى آخر. ولذلك من مصلحة الإمبريالية الشمولية الإبقاء على العالم في حالة من الاضطراب وزرع بذور الفتنة في كل مكان والحوول دون الاستقرار؛ ولكن ليس من مصلحتها مواجهة الحكومات الثورية المستقلة بما فيها الحكومات الشيوعية. وفوق ذلك، بما أن التوسّع مستمرٌ ويبدأ من الحدود القومية، يمكنه أن يُخفي أهدافه النهائية خلف المزاعم القومية التقليدية. إذ لم تكن الموافقة على مطالب ستالين ممكنة في مؤتمر يالطا لو لم يشعر "الحلفاء" أنه لم يطالب إلا بشيء قليل مما كانت السياسة الخارجية الروسية تسعى إلى تحقيقه طوال قرون. إنه سوء الفهم نفسه الذي أفاد منه هتلر في مؤتمر ميونيخ عندما ادّعى أنه لا يريد أكثر من ضمّ الأراضي الألمانية في النمسا وتشيكوسلوفاكيا وتحرير الأقليات الألمانية من الحكم الأجنبي. لكن نظام التبعية نفسه ليس الشكل الوحيد، ولا الشكل الوحيد الممكن، للإمبريالية الشمولية. إذ يجب النظر إليه على خلفية الإمبريالية النازية التي يشترك معها النموذج الروسي في شيء واحد فقط يتمثل في الإصرار على التوسع المتناسك؛ فمن المعروف أن هتلر لم يكن مهتماً البتة بالمستعمرات الألمانية السابقة وراء البحار. فقد حكمت ألمانيا النازية أوروبا الغربية عبر الخونة والسياسيين المحليين الفاسدين، كما باشرت في تفريغ البلدان المحتلة من سكانها في الشرق باللجوء إلى الإبادة الواسعة بهدف استعمار هذه الأراضي الفارغة من قبل قوات النخبة بعد الحرب. لكن عملاء موسكو في البلدان التابعة ليسوا خونة بل أعضاء قديمين في الحركات الشيوعية،

ولهذا فإن علاقتهم بأسيادهم في موسكو ليست أسوأ من العلاقة التي يتمتع بها أي بيروقراطي أو كراني أو روسي أبيض مستعد لإطاعة الأوامر والتضحية بمصالح شعبه القومية لصالح الحركة العالمية، كما تفهمها موسكو. فحتى ستالين، على ما يبدو، لم يرغب في إبادة سكان الدول التابعة واستعمار هذه البلدان من جديد. ثم هناك خيارٌ محتملٌ آخر للإمبريالية الروسية يتمثل في حكم جميع البلدان المستعمرة كما فعلت في بلدان البلطيق دون وساطة السلطات المحلية، إذ قامت بدمجها بشكل مباشر في الإمبراطورية السوفييتية التي تزعم أنها اتحاذت من الجمهوريات الفيدرالية يمكن توسيعه في أي وقت كان.

يدين نظام التبعية بوجوده إلى نوع من التسوية ربما تكون مؤقتة فقط. فهو وليد ذلك النمط المتخلق بعد الحرب والمتمثل في اتفاق القوتين العظميين، أميركا وروسيا، على مجالات تأثيرهما في جوٍّ مشحونٍ بالعدائية. وهكذا فإن نظام التبعية هو الرذ الروسي على نظام التحالف الأميركي، فالاستقلال الظاهري للدول التابعة مهمٌ بالنسبة إلى روسيا تماشياً مع الاستقلالية القومية التي يتمتع بها حلفاء أميركا. ومن سوء الحظ أن المجاز متنافرٌ أيضاً مع طبيعة العلاقات الفعلية في هذه الحالة. إذ إنه يعبر عن الخوف الذي على كل دولة أن تشعر به عند دخولها في تحالفٍ مع دولة بعيدة أكثر قوةً منها؛ ليس الخوف من فقدان هويتها الخاصة بل من تحولها إلى "تابع" تتوقف حياته على دورانه حول القوة المركزية. ومن المؤكد أن الخطر الكامن في تعايش القوتين العظميين يتمثل في تحول أي نظام تحالفي تديره إحداهما إلى نظام تبعية إلى أن تنتظم جميع بلدان العالم في مدار إحدى هاتين القوتين.

قسّمت سياسة أميركا الخارجية بعد الحرب العالم إلى بلدان شيوعية وحليفة وحيادية بهدف المحافظة على التوازن بين القوتين العظميين عبر تحديد مجالي تأثيرهما والإصرار على الحياد الفعلي لجميع البلدان الواقعة خارج هذين المدارين. يبدو لي أن السؤال الذي يشغلنا جميعاً - والمتعلق بإمكانية تدخل "العالم الحر"، أي أميركا في هذه الحالة، لمساعدة الثورة الهنغارية - لا يكتسب أي معنى خارج سياق السياسة الخارجية الأميركية. لكن من شأن تدخل من هذا النوع أن يدل على العقيدة الواقعية للسياسة الخارجية الأميركية؛ إذ إن تدخلها لن يكون في بلد محايد

خارج مجالي التأثير الأميركي والروسي، كما هي الحالة في لبنان، بل في مكانٍ فيه اعترافٌ ضمني بالهيمنة الروسية. ولكن بعيداً من هذه الاعتبارات السياسية التقنية، التي ربما شكلت السبب الرئيس لقرار واشنطن في المراقبة والحفاظ على الحياد، علينا أن ن فكر بتداعيات مثل هذا التدخل على الثورة الهنغارية نفسها. فمن المرجح جداً - إذا افترضنا أن التدخل قد أخذ صفة حكومية - أنه سيعني أولاً إعادة ذلك الوضع القائم الذي رفضه الشعبُ الهنغاري بمجمله. وربما كان من شأنه أن يمحَقَّ القوى السياسية التي نشأت من قلب الثورة. وربما كان من شأن هذا التدخل أيضاً إعادة هنغاريا إلى مجال تأثير العالم الغربي، الذي نسميه "العالم الحر"، وإنقاذ الشعب الهنغاري من معاناته الفظيعة تلك؛ ولكن حتى هذا ما كان ليحفظ تلك الحرية التي خلقتها الثورة خلال أسابيعها القليلة والتي انبثقت مباشرة عن العمل الجماعي. ومن حيث المبدأ، كانت هذه الحرية الإيجابية متفوقة على حقيقة الحرية التي يتميز بها "العالم الحر"؛ إذ إن "العالم الحر" (الذي لا تزال إسبانيا فرانكو تنتمي إليه) حرٌّ عند مقارنته بالشمولية فقط. فبالقياس مع حرية الثوار الهنغاريين المناضلين من أجل الحرية، حتى "العالم الحر" لم يكن حرّاً. ولذلك فإن التدخل الوحيد الكفيل بمساندة الثورة الهنغارية كان يتمثل في تلك الكتابات من المتطوعين من جميع أنحاء العالم الجاهزين للقتال من أجل الحرية فقط. وبالطبع كانت مشاركتهم مشروطة بموافقة القوى القائمة ودعمها لهم؛ ولكن لا يمكننا أن نعرف إن كانت أميركا ستقرّر في هذه الحالة اتخاذ موقفٍ مختلف عن موقفها من الحرب الأهلية الإسبانية لأن التدخل الروسي جاء سريعاً وقوياً بشكلٍ لا يترك أي مجالٍ للنقاش والتفكير في الأمر.

إذا تركنا التأمّلات النظرية جانباً، يتبدّى لنا بشكلٍ جليّ أن السياسة الأميركية الخارجية تعمل على أساس توازن القوى على مستوىٍ كونيّ، وبغض النظر عن الصعوبات التي ينطوي عليها هذا التوازن فإن صورة السياسة الخارجية الأميركية تَشِي ببنيةٍ مستقرة وثابتة. لكن السياسة الخارجية الروسية تستلهم آلياتها من صورةٍ مختلفة لا تظهر فيها بلدانٌ حيادية تجب حمايتها بين القوتين ومجالَي تأثيرهما. فبينما ترى أميركا القوة الثالثة الحيادية في العالم على نمط الدول الأوروبية، التي تتمتع بالاستقرار في الوقت الراهن، فإن روسيا تتخيلها على صورة البلدان الآسيوية



والأفريقية حيث بدأت الأشياء - بعد انهيار نمط الإمبريالية الأوروبية - تتجه نحو الثورة. ولسوء الحظ، يجب علينا الاعتراف أن المنظارَ الروسي أكثر واقعيةً من نظيره الأميركي. ومع ذلك، ومن وجهة نظر الاستقرار النسبي الذي تتمتع به الجمهورية الأميركية، من الصعب أن نرى أن الاستقرارَ في القرن العشرين ليس أكثر من ظاهرة هامشية. فبالنسبة إلى الروس، على أي حال، يتكوّن الجزء الثالث الهام من العالم من مناطق - في آسيا وأفريقيا - تبدو فيها الثورات القومية والتنامي الآلي لمجال التأثير الروسي حتمياً بالنسبة إلى الشيوعيين. وفي حال كانت التصريحات الروسية حول إمكانية التنافس السلمي بين القوتين العظميين تتجاوز الدعاية السياسية، فإن هذا التنافس ليس تنافساً سلمياً في إنتاج السيارات والثلاجات والزبدة بل هو تنافس في مناخ الحرب الباردة حول توسيع مجالات تأثير كلٍّ من القوتين.

على كل حال، وبغض النظر عن أسباب نشوء نظام التبعية، من المؤكد أن الطرق التي تنتهجها الإمبريالية الروسية في الغزو والإدارة متساوقة تماماً مع هذا النظام. ففي كل بلد من البلدان التابعة يعمل الحكام الروس على تفعيل عملية لا تبدو أنها نوع من الغزو الخارجي، بل تطورٌ ثوري من الداخل أدى بشكل حتمي إلى "إرغام" الحزب الشيوعي المحليّ للإمساك بزمام السلطة. وفي سياق هذه الغاية، انتعشت بعض الأحزاب المختلفة في نهاية الأربعينيات من القرن العشرين قبل أن تتمّ تصفيّتها لمصلحة دكتاتورية الحزب الواحد التي تحولت أخيراً إلى دكتاتورية شمولية. لم تكن موسكو مقتنعةً باستيراد نمط هيمنتها في البلدان المحتلة حديثاً، فأعدت إنتاج التطور الروسي الذي قاد إلى الهيمنة الشمولية بنوع من الدقة المحكمة التي تشي بنوع من الحذقة. ولتفادي أي أحداثٍ يمكن أن تقود هذا التطورَ في اتجاهٍ "خاطئ"، تم تكليف الشيوعيين - منذ البداية وفي جميع البلدان التابعة - بإدارة وزارة الداخلية وقوات البوليس، بينما تم إسناد بقية المواقع الإدارية للأحزاب الأخرى في الفترة التي سادت فيها تكتيكاتُ الجبهة الشعبية.

تمثّل اهتمامُ الغزاة الأول في البوليس الذي تشكلت نواته من وحدات البوليس السوفيتية التي دخلت إلى البلاد مع طلائع "الجيش الأحمر" الأولى. وفي هذه الحالة، لم يتم استنساخُ تطور الثورة الروسية؛ فقد تم تنظيم قوات البوليس على النمط الشمولي

منذ البداية. فقد أحكمت السيطرة عليها من الداخل بواسطة مجموعة من الجواسيس التي ترأسها عناصرٌ حزبيةٌ نخبويةٌ موثوقة. تم تكليف هذه المجموعة بالتجسس على قوات البوليس، بينما كان أعضاء البوليس العاديون يعملون بصفتهم مخبرين على أعضاء الحزب وأفراد الشعب بشكل عام. أما البلشفةُ الفعلية لكل بلدٍ من البلدان التابعة فقد تمت عبر المحاكمات الصورية المألوفة لأعضاء الحزب البارزين، بينما كان الأعضاء الآخرون يختفون بصمت في معسكرات الاعتقال الموجودة في روسيا، على الأرجح. وبهذه الطريقة تم سحبُ البساط من تحت الحزب الشيوعي المحلي مما أدى إلى تحطيمه؛ وبالتالي فقد اختفى القادة والأتباع القدامى وتغيرت هيئة الحزب بشكل جذري. وعلى الفور تم تأسيس المكاتب والوظائف المستنسخة والمتكاثرة التي تتميز بها الأنظمة الشمولية في النظام البوليسي، بينما تم استنساخ شبكة البوليس الجاسوسية من خلال تنظيم مشابه في "الجيش الأحمر". وقد تمثل الاختلاف الوحيد بين هذين الجسمين المتنافسين في أن الاثنين "يخدمان أسياداً مختلفين في أوليغاركية سوفيتية واحدة". وعلى غرار النمط الروسي، احتفظ البوليس في البلدان التابعة بأرشيف كل مواطن من مواطني البلد التابع. إذ لم يكونوا يحتفظون بمعلوماتٍ متنوعة هامة فقط بل كانوا يجمعون المعلومات عن عائلة المرء وأصدقائه ومعارفه، مما يعزز سلطة الرعب التي تتميز بها الأنظمة الشمولية.

ولكن على الرغم من تأسيس البوليس تبعاً للنموذج الروسي، فقد تم الابتعاد عن تشكيل تنظيمات مستنسخة تبدو ذات أصلٍ محلي وملئها بالشيوعيين المحليين. فقد كان البوليس المؤسسة الوحيدة التي لم يعمل المستشارون الروس على إدارتها من وراء الستار بل كانوا يشرفون على السكان المحليين بينما يعمل رؤسائهم على تحضير وإدارة المحاكمات الصورية. ويبدو أن شيئاً مشابهاً قد حصل للجيش التابعة التي تم وضعها، بعد الانتفاضة الهنغارية، تحت إمرة الضباط الروس. ولكن بينما كانت هذه السيطرة العسكرية رداً واضحاً على أي تطورات مفاجئة، إلا أن السيطرة الروسية على البوليس كانت مرسومة منذ البداية. يبدو أن الحكام الروس قد اعتقدوا أن كل شيء سيجري بشكل آلي حالما يتم تأسيس هذه المؤسسة الحيوية للهيمنة الشاملة التي تقوم بتحديد آليات الهيمنة وتفعيلها.

ولكن علينا ألا نُغفلَ فرقاَ آخرَ خفياً وهاماً بين الحكام الروس المحليين وحكام الدول التابعة. يتعلق هذا الفرق بطريقة انتقاء كوادر البوليس وقياداته. وهنا أيضاً كان على الروس أن يتكثروا على تلك الطرق المتبعة في المراحل الأولى من الحكم الشمولي ويعملوا على تجنيد أعضاء البوليس السري من المواطنين المجرمين والمرتكبين المستعدين لتنفيذ أي شيء يُطلب منهم. لم يكن هذا ضرورياً داخل روسيا في السنوات الخمس والعشرين الأخيرة؛ إذ يمكن تعيين أي عضو من أعضاء الحزب في سلك البوليس كما يتم سحب أي مواطن آخر إلى الخدمة العسكرية. ولكن ربما يكون هذا الفرق مؤقتاً، بما أن الحكم الشمولي خارج روسيا كان حديثاً وغير مؤهل لتطوير آلياته كلها. وعلى أي حال، لا يزال البوليس في البلدان التابعة جسماً "نخبوياً" بالمعنى الأصلي للكلمة لا يتم اختيار أعضائه بشكل اعتباطي بل تبعاً لخصائص معينة تميّزهم عن المواطنين العاديين وأعضاء الحزب العاديين على حدّ سواء.

حتى الآن، عمل هذا الفارق الزمني على إحباط محاولات موسكو في تشكيل نسخ دقيقة عن الحكومة الروسية في جميع البلدان الواقعة تحت تأثيرها. لا نعلم إن كان هذا التفاوت سيبدو بارزاً بشكل خطر لو لم تعمل أزمة الخلافة بعد موت ستالين على إعاقة التطورات الاعتيادية. وعلى كل حال، فإن ذلك التقليد المستلب للنموذج الروسي قد حقق انتقامه في تلك اللحظة بالذات. إذ إن الاضطرابات في بولندا وهنغاريا حدثت عشية عملية تفكيك الستالينية التي قامت بها الأنظمة الدكتاتورية التابعة الموالية لموسكو دون التفكير في أن ما يمكن إنجازه في روسيا لن يتكرر في البلدان الأخرى بالضرورة. وبهذا المعنى، من المفيد أن ندرك أنه في بلدان مثل رومانيا وألبانيا، وبلغاريا وتشيكوسلوفاكيا - حيث نجح الستالينيون في استعادة السلطة وأخذوا في بعض الأحيان، في مقارعة موسكو - لم تحدث مثل هذه الاضطرابات وبقي كل شيء على حاله، بينما "استمرّ ذلك الخطّ الجديد في هنغاريا، كما في جميع بلدان أوروبا الشرقية".<sup>١</sup>

إن هذا التباين في ردة الفعل التي أبداها مختلف قادة الأحزاب الشيوعية تجاه التطورات في موسكو كفيلاً بتبرير الفروقات الحالية في البلدان التابعة. فنظراً إلى بعض

١ هيو سيتون-واتسون (راجع الهامش ص. ١٤٠).

جوانب الفشل في أداء الإمبريالية الشمولية، إلا أنها لا تنطوي على أي مؤشر يدلّ على اختراق رتبة ذلك التطوّر بشكل عام. إذ يمكن قياسُ جدية هذا الفشل بأعداد القوات الروسية المحتلة اللازمة للحفاظ على السلام في هذه البلدان - هناك ثمان وعشرون حامية متركزة في هنغاريا وحدها حيث لا يتم تزويد الجنود الهنغارين، الذين يعملون تحت إمرة الضباط الروس المباشرة، بالأسلحة؛ كما أن الوضع ليس أفضل في أماكن أخرى. يكتسب وجود القوات الروسية شرعيته الظاهرية من "حلف وارسو" الذي يمكن تشريعه بناءً على نموذج "حلف الناتو"؛ إلا أننا نأمل أن تقوم بتدمير وهم الاستقلال، على الأقل، بالنسبة إلى الشعوب المعنية كما بالنسبة إلى العالم المتفرّج. إذ يشكل هذا الوهم نفسه، بغض النظر عن جميع الفظائع الأخرى، نفاقاً أكبر من أي نفاقٍ تكشّفت عنه أوروبا الإمبريالية خلال حكمها الكولونيالي. فالجلوسُ على حرابِ البنادق ليس فقط أسلوباً قديماً ومتعباً في الهيمنة، بل يشكل انحساراً خطراً لطموحات الحكام الشموليين الذين كانوا يأملون في المحافظة على البلدان التابعة في مدار موسكو عبر القوة الصرفة المتمثلة في الإيديولوجيا والرعب. وعلينا الانتظار لنرى إن كان هذا الانحسارُ كافياً لتبديد السحر الذي يفرضه هذا النظام في جميع أنحاء آسيا وأفريقيا، أي، في جميع المناطق التي لا تزال حياتها السياسية والعاطفية تتصادى مع ردود الفعل على الإمبريالية الأقدم حيث كان الأجانبُ يمسكون بزمام السلطة. ولسوء الحظ، تعاني هذه الشعوب من نقصٍ فظيع في الخبرة السياسية وتواجه صعوبة كبيرة في تنظيم نفسها في خضمّ فوضى الأنظمة السياسية الحديثة، ناهيك عن سهولة خداعها. إذ تميل إلى الاستنتاج أن هذا النظام، بغض النظر عن أخطائه، لا يمكن أن يمثل الإمبريالية كما عرفوها وأنه - بغض النظر عن المبادئ التي يستبجحها - سوف يحترم ويعزز مبدأ المساواة العرقية المطلقة على أقل تقدير. ولن تتغير هذه النظرة ما دامت الشعوب المستعمرة السابقة مهتمة بلون البشرة أكثر من اهتمامها بالحرية.

في جميع الأحوال، علينا أن نتعاطى مع جوانب فشل الإمبريالية الشمولية بالجدية

١ "يمكنك أن تفعل أي شيء بحرابِ البنادق باستثناء الجلوس عليها" - غالباً ما تُعزى هذه المقولة المجازية إلى نابليون بونابرت، ولكن من المرجح أن تكون مَثلاً إسبانياً يدلّل على أن الغاية من القوة العسكرية هي تحقيق غايات عسكرية حصراً، كمحاربة الأعداء ودرهم أو القيام بثورة مسلحة، إلخ. - (المترجم)

نفسها التي نتناول فيها نجاحات التقنيين والمهندسين السوفيت. لكن علينا ألا نستنتج من أيّ من الظاهرتين أن هناك تطوراً جديداً يمكن أن يقودَ إلى نوع من "الطغيان المتنوّر". إذ لم يتمكن الفشل الذي حدث في سنة ١٩٥٦، أو النجاح الذي تحقق في سنة ١٩٥٧ - حين نجح الاتحاد السوفييتي في إطلاق المركبة Sputnik 1 إلى الفضاء، ثم أتبعها بالمركبة Sputnik 2 - من تغيير شخصية النظام، وإن كانت أحداث ١٩٥٦ الدرامية تشير إلى أي شيء فهي تدلّل، في أفضل حالاتها، على أن الطريقة الوحيدة لزعة الهيمنة الشاملة لا تأتي من الخارج فقط بل تتخلّق من الداخل أيضاً عبر غياب الشرعية والتفكك المتأصّلين في آليات عمل هذا النظام والمتجلبّين في عجزه عن حلّ مشكلة الخلافة. تبعاً لرؤيتنا، عبرت لحظة الخطر المحدق بالشمولية الآن مرة أخرى. فقد جاء انتصارُ خروتشيف في الصراع الدائر على السلطة بُعيد موت ستالين نتيجة التكرار الدقيق لجميع تلك الأساليب التي أوصلت ستالين نفسه إلى السلطة في العشرينيات. ولا نعرف إن كان هذا التكرارُ للمرحلة التحضيرية السلمية نسبياً تمهيداً لموجة من الرعب على غرار ما حدث في الثلاثينيات. والأهم من هذا، لا يمكننا القول إن كانت أزمة الخلافة ستشكل أيّ خطرٍ على النظام لو أنها لم تتزامن مع ضمّ الإمبريالية الروسية للأراضي المحتلة حديثاً التي لم تكن الشمولية قد تمكنت منها بعد. فمن الصعب تبديد الشكوك القائلة إن السبب الرئيس لأزمة الإمبريالية الشمولية يكمن في تزامن أزمة الخلافة مع التوسع الجديد الذي لم يكن قد أخذ شكله النهائي بعد. ومع ذلك، كانت علائم الخطر التي ميّزت سنة ١٩٥٦ حقيقية، وعلى الرغم من انحسارها نتيجة النجاحات التي تحققت في سنة ١٩٥٧ وقدرة النظام على البقاء، إلا أن نسيانها ضربت من الحماسة. فإن كانت تبشّر بأي شيء على الإطلاق، فهي تدلّل على انهيارٍ مفاجئٍ ودرامي للنظام برمته أكثر مما تشير إلى نوع من التطبيع التدريجي. إذ ليس من الضروري لمثل هذا التطور الدرامي، كما تعلمنا من الثورة الهنغارية، أن ينطوي على الفوضى، مع أنه ليس من الحكمة أن نتوقع من الشعب الروسي أن يُظهِر، بعد أربعين سنة من الاستبداد وثلاثين سنة من الشمولية، الروحَ نفسَها والإنتاجية السياسية نفسَها اللتين قدّمهما الشعبُ الهنغاري للعالم أجمع في وقتها المجيدة تلك.

## ملاحظة ختامية

مكتبة

t.me/soramnqraa

”إلى روح روزا لكسمبورغ“، هكذا أرادت حنة أرندت إهداء هذا النص الذي يحمل العنوان الألماني الأصلي ”Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus“ لكن الناشر اعترض على الإهداء، كما أشارت أروسلا لودز Ursula Ludz. ففي رسالة كتبها إلى الناشر كلاوس باير Klaus Piper ومحرر الكتاب هانس روسنر Hans Rössner في ٩ أيلول/سبتمبر ١٩٥٨، ردت أرندت قائلة: ”إن كان علينا أن نشرح ما نعنيه بوضوح لا لبس فيه، فإننا نقول إن علينا أن نحذف هذا الإهداء. فهو لا يقدم أي شيء؛ إذ لا يمكن للمرء أن يشرح كل شيء في الإهداء. مسكينة روزا! مضى على موتها أربعون عاماً الآن، ولا تزال تخفق في الانتماء إلى هذا الخط أو ذاك. إنني أتفهم الأسباب التي دفعتكم إلى هذا بالطبع. لقد غامرت في كتابة هذا الإهداء، في المقام الأول، نتيجة استغرابي لردة فعل الجمهور على محاضرتي، والتي جاءت مفاجئة لكم أيضاً. ربما يكون الشبان أكثر حكمة مرة أخرى، إذ كانوا الوحيدين الذين صفقوا! فنحن متفقون على أنهم لا يمكن أن يكون أولئك الذين لم يصفقوا شيوعيين كلهم! لا يمكنني إعادة صياغة الإهداء، إذ سيكون عليّ أن أوضح أن لكسمبورغ لم تكن اشتراكية ولا شيوعية، لكنها ’اكتفت‘ بالمطالبة بالعدالة والحرية والثورة بمثابة خيارٍ وحيد للوصول إلى مجتمع جديد ودولة جديدة“. هذه الرسالة غير منشورة، وقد جاء اقتباسي هذا من ”أوراق حنة أرندت“ الموجودة في ”قسم المخطوطات“ في ”مكتبة الكونغرس“. (المحرر)

## الشمولية

أنا سعيدة بهذه المناسبة التي أتاحت لي المجال لأقول بضع كلماتٍ حول النسخة الجديدة الموسّعة والمنقّحة من كتاب *The Origins of Totalitarianism*. أتفق مع ناشري حول إشكالية العنوان الذي يبدو، من خلال إصراره على كلمة ”أصول“، كأنه يتجاهل الجزء الأخير والأكبر من الكتاب. فهذا الجزء مكرّس حصراً لآليات الحركات والحكومات الشمولية، بينما يقارِبُ الجزآن الآخران حول ”معاداة السامية“ و”الإمبريالية“ تلك التيارات الخفية في التاريخ الحديث التي تكمن فيها أصولُ هذه الآليات.

لا يُقلقني فشل العنوان في تغطية الكتاب كله لأنني أثق بقدرة القارئ على تصحيح هذا الخطأ. ما يزعجني هو أن العنوان ينطوي، ولو بشكل باهت، على إيمانٍ بالسيببية التاريخية لم أكن أتحملي به أثناء تألّيفي لهذا الكتاب ولا أحمله اليوم. كان بمقدورنا أن نبحث عن عنوانٍ أقرب إلى مقاصدي الأصلية لو أننا لم نشعر أن السنوات السبع التي مرت على نشر الكتاب لم تعد تسمح بالبحث عن عناوين جديدة. أثناء كتابتي للكتاب، جاءتني هذه المقاصدُ على هيئة صورة تتكرر باستمرار: شعرتُ كأنني أتعاطى مع بنيةٍ متبلورةٍ عليّ أن أكسرّها إلى عناصرها المكونة قبل أن أتمكن من تحطيمها. أزعجتني هذه الصورة إلى حدٍّ كبير، إذ اعتقدتُ أن مهمة كتابة التاريخ مستحيلة حين لا يكون الهدفُ منها إنقاذ الأحداث وحفظها وتحويلها إلى مادة للذاكرة، بل تحطيمها. وأخيراً تبَيّن لي أنني لا أكتبُ كتاباً تاريخياً، مع أن أجزاءً كبيرةً منه تنطوي على تحليلات تاريخية، بل كتاباً سياسياً لا تظهر فيه الأحداثُ التاريخية من وجهة نظر الحاضر فقط بل يرتبط ظهورها بالضوء الذي يُلقيه عليها الحدّث المتمثل بنشوء الشمولية.

وبكلمات أخرى، لا تشكل "الأصول" في الجزأين الأول والثاني من الكتاب أسباباً قادت حتماً إلى مفاعيل معينة، بل أمست أصولاً بعد وقوع الحدث فقط.

تشير المسألة الثانية في الاتجاه نفسه. من الطبيعي لكتاب يتكئ بشكل كبير على أحداثٍ معاصرة ومصادرها الوثائقية أن يحتاج إلى المراجعة بعد مرور سبع سنوات على الانتهاء من مخطوطته النهائية. تظهر هذه المراجعات في "تقديم" هذه الطبعة، وهي ذات طبيعة تقنية لا تتعلق بالأفكار المقدّمة أو بطبيعة الكتاب. ومع ذلك، هناك إضافتان في هذه الطبعة من شأنهما أن تغيّرا من طابعه. ينتهي الكتاب الأصلي بـ "ملاحظات ختامية" موحية ومبتسرة تم استبدالها، في النسخة الجديدة، بفصل نظري يحمل عنوان "الإيديولوجيا والرعب: شكلٌ جديد للحكم". يبدو لي هذا الفصل بمثابة خاتمة مناسبة؛ ولمن من وجهة نظرٍ جمالية يمكن القول إن ابتسار النهاية الأصلية، التي تبيّن مدى انخراط المؤلفة واستعدادها للاستمرار في تقفي موضوعها، أكثر ملاءمةً لمزاج الكتاب وأسلوبه العام<sup>١</sup>.

من وجهة النظر هذه، المتموّعة في الصانع والفنان وليس في الكاتب السياسي، اقترفت شيئاً أسوأ بكثير. فقد أضفتُ فصلاً حول الثورة الهنغارية في سنة ١٩٥٦ ومهدتُ بذلك لموضوعه جديدة وإشكالية أخرى من شأنها توسيع الإطار المرجعي للكتاب. ينطوي هذا الفصل على نوع من التفاؤل، المرتكز على حقائق عديدة، الذي لا يتناغم مع الافتراض المقدّم في الجزء الثالث والقائل إن التعبير الواضح الوحيد عن مشاكل العصر الحديث حتى الآن يتمثل في رعب الشمولية. أعرف أن سببَ تفاؤلي هذا ربما يبدو غريباً لمعظم الناس؛ فباستثناء تقرير الأمم المتحدة وسيلون - في بعض مقالاته - لم ينتبه أحدٌ إلى أن هذه الثورة الأوروبية الأخيرة قد جاءت مرة أخرى بشكلٍ من أشكال الحكم لم يتم تجريبه من قبل ولكن لا يمكن لنا اعتباره جديداً لظهوره بشكلٍ متكرر على مدى مئة سنة في جميع الثورات. أتحدث هنا عن نظام المجالس، عن السوفييتات الروسية التي تم إلغاؤها في المرحلة الأولى من "ثورة أكتوبر"، وعن نظام المجالس في أوروبا الوسطى الذي كان إلغاؤه في ألمانيا والنمسا شرطاً لتأسيس

١ بالإضافة إلى الفصل الختامي، تم تضمين "الملاحظات الختامية" الأصلية في كتاب *The Origins*

(المحرر) of *Totalitarianism* (New York: Schocken Books, 2004).



الديموقراطية الحزبية الهشة وقصيرة الأجل.

لم أكن غافلة عن أهمية نظام المجالس عندما كتبت *The Origins of Totalitarianism*. فطالما كنت مؤمنة أن نقطة التحوّل في الثورة الروسية كانت انتفاضة "كرونستاد" وسحق "السوفييتات" المتزامن معها من قبل الحزب البلشفي. ففي هذه اللحظة تحقّق مجازُ الثورة التي تآكل أبنائها. فقد تم تدمير مؤسسات التحرر الجديدة التي طلعت من رحم الثورة وقامت على أطلالها دكتاتورية الحزب الواحد. ثم تلا ذلك تأسيسُ حكومة ستالين الشمولية التي لم تُعدّ جزءاً من حكاية الثورة نفسها.

ولكن بينما كنت غافلة عن الدور الذي لعبه نظام المجالس في جميع الثورات الأوروبية منذ سنة ١٨٤٨، لم يكن لديّ أملٌ في عودته فتجاهلت الحديث عنه. فقد علّمتني الثورة الهنغارية درساً هاماً. إذا تناولنا عودة نظام المجالس أثناء الثورة الهنغارية، فسوف يبدو الأمر كأننا نواجه نوعين من أشكال الحكم في زمننا لا يمكننا أن نفهمهما إلا على خلفية الجسم السياسي المُفلسللدولة القومية. إذ إن الهيمنة الشاملة تتناغم بشكلٍ أفضل مع الميول المتأصلة في المجتمع الجماهيري أكثر من تركيبة سابقة. لكن طالما تخلّق نظامُ المجالس عن رغبات الشعب وليس الجماهير، كما أنه لا يقدّم علاجاً ناجعاً للمجتمع الجماهيري وتشكّل الكتل البشرية التي نبحت عنها عبثاً في جميع الأمكنة الأخرى.

وهكذا فإن الفصل الأخير من النسخة الحالية يشكل نوعاً من الخاتمة أو الملاحظات الختامية. لست متأكدة إن كان تفاولي مبرراً، لكنني مقتنعة بأهمية الدفع بآمال الحاضر كلها كقناعتي بمواجهة اليأس الطالع منه. وعلى كل حال فإن هذا أكثر أهمية، بالنسبة إلى الكاتب السياسي، من تزويد القارئ بكتابٍ متكاملٍ وشامل.

خريف ١٩٥٨

## الثقافة والسياسة

١

بغض النظر عن مفهومنا للثقافة، لم تعد شيئاً يمكننا أخذه كمسلّمةٍ بديهيةٍ دون تمحيص أو عرفانٍ بالجميل. فقد صارت الكلمةُ نفسُها مصدرًا للقلق، ليس بين المثقفين فقط بل أيضاً بالنسبة إلى أولئك الذين يخلقون الأشياء التي تشكل بمجملها ما نسميه الثقافة. أخشى أن تجاهل هذا القلق، الذي نشعر به جميعاً في الوقت الحاضر، يعني إغفال ما هو قائم وما يمكن أن يكون.

لم تصبح الثقافة شيئاً مشبوهاً البارحة فقط. إذ ربما نشأت هذه الشبهة في ألمانيا مع نشوء نزعة "ازدراء الثقافة" Bildungsphilisterium التي وصّفتها للمرة الأولى كليمينس برينتانو Clemens Brentano قبل نحو ١٥٠ سنة. فبالنسبة إلى حاملي هذه النزعة، صارت الثقافة مسألة متعلقة بالامتيازات الاجتماعية والارتقاء الاجتماعي اللذين فقدتا قيمتهما في نظرهم لاكتسابها نوعاً من المنفعة الاجتماعية. إن هذه العلاقة الدينامية مألوفة بالنسبة إلينا حتى الوقت الحاضر؛ إذ يطلق عليها الناس اسم "المساومة على القيم" دون أن يدركوا أن هذه "المساومة" قد بدأت عندما اكتشف المجتمع الحديث "قيمة" الثقافة للمرة الأولى، أي الفائدة المتأتية من الاستيلاء على المواد الثقافية وتحويلها قيم. ربما يكون كاره الثقافة أو المعرفة نمطاً ألمانياً، لكن التكييف الاجتماعي للثقافة - أي الانتقاص من قيمتها بتحويلها إلى قيم اجتماعية - ظاهرة حديثة بشكل عام. فكاره الثقافة في ألمانيا يقابله النفاق في بريطانيا، والمثقف النخبوي في الولايات المتحدة، وربما المفكر الحضيف bien pensant في فرنسا

حيث اكتشف روسو هذه الظاهرة للمرة الأولى في صالونات القرن الثامن عشر. يجب أن تكون هذه الأشياء رهنَ الماضي في أوروبا اليوم وألا تسترعي أي اهتمام جدي؛ لكن الأمور مختلفة بعض الشيء في الولايات المتحدة، حيث يأتي التبجح الثقافي للنخبويين كردّ فعلٍ على المجتمع الجماهيري. فقد كانت "المساومة على القيم"، في نهاية المطاف، "مساومة" على القيم التربوية، كما أن الطلب على هذه القيم انحسرَ مع انحسارها المتسارع.

أما ظاهرة التكييف الاجتماعي فهي شيء آخر تماماً. فما نطلق عليه "الثقافة الجماهيرية" ليس أكثرَ من التكييف الاجتماعي للثقافة الذي بدأ في الصالونات. لكن الفضاء الاجتماعي، الذي اجتاحت الطبقات العليا والمراتب الاجتماعية أولاً، قد امتد الآن إلى الطبقات كافة وأصبح ظاهرة جماهيرية. لكن جميع السمات النمطية التي حدّتها سيكولوجية الجماهير والتي تميّز الإنسان في المجتمع الجماهيري - التخلّي (وهذا التخلّي ليس نوعاً من العزلة أو الوحدة)، بالإضافة إلى أعلى درجات التكييف؛ والتوتر وغياب الدعم؛ والقدرة الاستثنائية على الاستهلاك (إن لم نقل الشراهة)، إضافة إلى العجز التام عن الحكم على نوعية الأشياء أو حتى إدراكها؛ وفوق هذا كله التمرکز حول الذات والاعتراب القاتل عن العالم الذي يعتقد أنه نوعٌ من الاعتراب الذاتي (وهذا يرجع إلى روسو أيضاً) - قد تجلّت للمرة الأولى في "المجتمع الصالح" الذي لا يتميز بشخصية جماهيرية. ويمكن القول إن المكونات البشرية الأولى للمجتمع الجماهيري الجديد قد شكّلت كتلة صغيرة (بالمعنى الكمّي) إلى درجة أنها اعتبرت نفسها بمثابة نوع من النخبة.

ومع ذلك، هناك فروقات كبيرة بين المرحلة الأخيرة من هذه العملية، التي تم فيها التكييف الاجتماعي للثقافة، وبين المرحلة السابقة التي أنتجت ظاهرة ازدراء الثقافة. يمكن لصناعة الترفيه أن تقدّم المثلّ الجاهز والأفضل على هذه الفروقات من حيث أنها الظاهرة التي تنال اهتمام كارهي الثقافة والمعرفة أكثر من أي ظاهرة أخرى. فقد اتخذ كارهو الثقافة منها قيمةً ثقافية يمكن استغلالها لضمان موقع اجتماعي أعلى لأنفسهم، أي أعلى من المواقع التي يحتلونها، في تقديرهم، بشكلٍ طبيعي أو بالولادة. وهكذا صارت القيم الثقافية مثلها مثل القيم الأخرى، أي قيماً

تبادلية، ثم تبلورَ هذا الانحطاط في استخدام الثقافة أو استغلالها لأغراض اجتماعية. ولكن نتيجة التداول، فقدت القيمة الثقافية بريقها وبالتالي قدرتها - التي كانت فيما مضى متصلة في جميع الحقائق الثقافية - على التأثير والإغواء. أما المواد الثقافية التي تحوّلت إلى قيم فلم يتمّ استهلاكها؛ إذ بقيت - حتى في أشكالها المستنزفة - مجرد أغراض مادية منفعية.

لكن الأمور مختلفة جداً في حالة المواد التي تُنتجها صناعة الترفيه. إذ تنحصر وظيفتها في تمرير الوقت، كما نقول؛ لكن هذا يعني أنها تلعب دوراً في حياة المجتمع الذي يستهلكها بالطريقة نفسها التي يستهلك المواد الاستهلاكية الأخرى. ولذلك فإن الوقت الفارغ المستهلك هو وقتٌ بيولوجي - أي ذلك الوقت المتبقي بعد الانتهاء من العمل والنوم. ففي حالة الإنسان العامل، الذي يتشكل نشاطه الوحيد من المحافظة على عملياته وعمليات عائلته الحيوية الخاصة وتعزيزها عبر الاستهلاك المتزايد ورفع مستوى العيش، تحتلّ المتعة تلك الأجزاء الحياتية التي تخلق فيها دورة العمل المحددة بيولوجياً - "عملية الاستقلاب بين الإنسان والطبيعة" (ماركس) - نوعاً من الفجوة. فكلما صار العمل أسهلّ وقصرَ الزمنُ اللازمُ لتأمين متطلبات الحياة، اتسعت هذه الفجوة الترفيهية. لكن توافرَ المزيد من الوقت الذي يجب ملؤه بالمتعة لا يقلل من أهمية المتعة بصفاتها جزءاً أساسياً من عملية الحياة البيولوجية كالعمل والنوم. فالحياة البيولوجية هي استقلابٌ دائم يُغذي نفسه عبر استيعابه للأشياء، في حالة العمل أو الاستراحة، وفي حالتها الاستهلاكية أو التسلية. إن الأشياء التي تقدّمها صناعة الترفيه ليست قيماً للاستعمال أو التبادل، بل هي موادٌ استهلاكية معرضة للاستنفاد كأى مادة أخرى مشابهة. "الخبز والسيرك" شيان متوافقان؛ فكلاهما ضروريّ لعملية الحياة وتجدها، كما أن كليهما يذوبان في هذه العملية من حيث إنتاجهما واستهلاكهما مرة بعد ما دامت هذه العملية مستمرة.

لا بأس بهذا كله ما دامت صناعة الترفيه تنتج موادها الاستهلاكية، إذ لا يمكن لنا أن نتقد هذه الصناعة إلا بقدر انتقادنا لمخبرٍ يعمل على إنتاج موادّ مؤقتة تستوجب استهلاكها لحظة تصنيعها قبل أن تفسد وتلف. أما إذا تدخلت صناعة الترفيه في المنتجات الثقافية - وهذا تماماً ما يحصل في الثقافة الجماهيرية - فيكمنُ الخطرُ

عندها في التهام العملية الاجتماعية، التي تتمثل بشراة كل ما يُقدّم لها في دورة استقلابها البيولوجية، لجميع المنتجات الثقافية. ولا يحدث هذا طبعاً عندما يتم ضخّ المنتجات الثقافية - كالكتب أو الصور - في السوق على شكل منتجات رخيصة ويتم بيعها بأعداد كبيرة؛ لكنه يحدث بالتأكيد عند تغيير المنتجات الثقافية - من خلال إعادة كتابتها، أو تكثيفها، أو تحويلها إلى بضائع شعبية، أو تحويلها إلى موادّ مبتذلة عبر إعادة إنتاجها، إذ يمكن استخدامها في الصناعة الترفيهية. لكن صناعة الترفيه ليست علامة على ما نسميه "الثقافة الجماهيرية"، أو ما يجب تسميته - بدقة أكبر - بانحطاط الثقافة. كما أن هذا الانحطاط لا يحصل عندما يتمكن الجميع من شراء محاورات أفلاطون بسعر بخس. يبدأ الانحطاط عندما يتم تغيير هذه المنتجات إلى درجة يسهل معها بيعها بالتجزئة على نطاق واسع بشكل يستحيل حصوله بطرق أخرى. كما أن الذين يعززون هذا التدهور ليسوا مؤلفي الموسيقى الشعبية بل أعضاء البروليتاريا من القراء والمثقفين والمطلعين الذين يسعون الآن إلى تنظيم الثقافة ونشرها في جميع أرجاء المعمورة وجعلها شيئاً مُستساغاً بالنسبة إلى أولئك المُعرضين عنها.

ترتبط الثقافة بالأشياء وتشكل ظاهرة من ظواهر هذا العالم، أما المتعة فترتبط بالأشخاص وتشكل ظاهرة من ظواهر الحياة. فعندما لا تكفي الحياة بالمتعة المستمدّة من عملية الاستقلاب الاستيعابي القائمة بين الإنسان والطبيعة - هذه المتعة التي ترافق النضال والعمل لعجز الطاقة الحيوية عن إنهاك نفسها في عملية السيرورة هذه - فإنها تسعى نحو الأشياء الموجودة في هذا العالم بهدف تكييفها واستهلاكها. ومن ثمّ تجهد الحياة لتحضير أشياء العالم أو الثقافة وتهيئتها للاستهلاك؛ أي أنها تعاطى معها كأنها أشياء طبيعية يجب تكييفها قبل إدخالها في عملية الاستقلاب الإنساني. لا

١ ردت أرندت على النقد الموجه إلى "عدائيتها تجاه الحياة" بهذه الكلمات: "وضعتُ العالمَ مقابل الحياة... لأننا نعيش في زمن كان ولا يزال يتسم بالمغالاة في قيمة الحياة... لا أعتقد أنني عدائية تجاه الحياة. فالحياة شيء عظيم لكنها لا تمثل الخير الأعلى. فكلما نظرنا إلى الحياة بصفتها الخير الأعلى... سرعان ما نفرّ من بين أيدينا. هناك اغترابٌ خطير عن العالم في مجتمعنا، يرافقه عجزٌ إنساني فظيع عن حبّ العالم" (المحرّر)

(Reflections on Literature and Culture, ed. Susannah Young-ah Gottlieb (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007), p. 332.)

تتأثر المواد الطبيعية عند استهلاكها بهذه الطريقة؛ إذ تعمل على تجديد نفسها باستمرار بما أن الإنسان - في حياته وعمله ونضاله واستعادته لقواه وحيويته - كائنٌ طبيعي أيضاً يتمتع بضرورة بيولوجية متناغمة مع السيرورة الأكبر التي تتحرك فيها جميع الأشياء الطبيعية. لكن أشياء العالم التي يُتجهها الإنسان - لكونه كائناً دنيوياً أيضاً - لا تعمل على تجديد نفسها. فهي تختفي ببساطة عندما تقوم الحياة بتكيفها واستهلاكها من أجل المتعة. وهذا الاختفاء، الذي ينشأ في المقام الأول في سياق مجتمع جماهيري مؤسس على تناوب العمل والاستهلاك، مختلف عما يحصل عندما تتلاشى الأشياء في المجتمع من خلال سيرورتها كقيم تبادلية إلى أن يفقد قوامها هيئته الفعلية.

لتفسير هاتين العمليتين اللتين تدمران الثقافة بالمفاهيم التاريخية أو السوسيولوجية، يمكننا القول إن تخريب المنتجات الثقافية في بيئة قائمة على ازدياد الثقافة يدلّ على الخطر النمطي الذي يشكله المجتمع التجاري الذي يمثل سوق البضائع والتبادل فضاءه العام الأهم؛ أما اختفاء الثقافة في المجتمع الجماهيري فيمكن إرجاعه إلى مجتمع من العمال لا يعرفون ولا يحتاجون - بصفتهم عمالاً - فضاءً دنيوياً منفصلاً عن سيرورتهم الحياتية بينما يحتاجون - بصفتهم أشخاصاً - فضاءً كهذا وهم قادرون على تأسيسه مثل أي كائنات بشرية تعيش في ظروف زمنية مختلفة. فالمجتمع العامل - الذي لا يتطابق بالضرورة مع مجتمع مكوّن من العمال - يتميز بإدراكٍ وتأويل كل شيءٍ من منطلق وظيفة الفرد أو سيرورة الحياة الاجتماعية. ولكن هناك شيء واحد مشترك بين هاتين العمليتين المناهضتين للثقافة والمختلفتين بطبيعتيهما: إذ تبدأ كلتاها عندما ترتبط جميع الأشياء المنتجة في العالم مع مجتمع يعمل على استخدامها وتبادلها، وتثمينها وتطبيقها، أو استهلاكها واستيعابها. وفي كلتا الحالتين، نتعامل هنا مع نوع من التكيف الاجتماعي للعالم. ولذلك فإن المقولة الشائعة إن الديمقراطية متعارضة مع الثقافة وإن الثقافة لا تزدهر إلا في النظم الأرسقراطية صائبةً فقط عندما تدلّل الديمقراطية على التكيف الاجتماعي للإنسان والعالم، ولكن ليس علينا أن نفهمها بهذا الشكل بالضرورة. وعلى أي حال، فإن ما يهدد الثقافة هو ظاهرة المجتمع، سواء كان مجتمعاً صالحاً أو مجتمعاً جماهيرياً.

بما أن قلقنا حول الثقافة ينبع من ظاهرة ازدياد الثقافة والثقافة الجماهيرية، اللتين ظهرتا في هذا القرن نتيجة التكيف الاجتماعي الشامل، فهو بالتالي ظاهرة جديدة. ولكن هناك نوع آخر من الريبة فيما يتعلق بالثقافة، ومع أنه أقدم بكثير إلا أنه هام هنا أيضاً. أما في سياق التفكير في الثقافة فيتمتع بميزة دقيقة وواضحة: فعوضاً عن كونه نتيجة لمظاهر انحدار معينة في القضايا الثقافية، إلا أنه نشأ نتيجة عاملٍ مغايرٍ تماماً تمثل في أهمية الثقافة والخوف من تمدد سلطتها. وتجنّز هذه الريبة في الفضاء السياسي؛ فمن المألوف بالنسبة إلينا أيضاً أن نفكر في قلقنا من فكرة التثقيف الجمالي أو حول التعابير المركبة مثل "السياسة الثقافية" Kulturpolitik. ففي كلتا الحالتين، نصبح واعين لنوع من التوتر والنزاع المحتمل بين السياسة والثقافة الذي يسعى الجمالي إلى تسويته لصالح الثقافة (نتيجة جهله بمقتضيات السياسة)، بينما يسعى السياسي (نتيجة جهله بضرورات الإنتاج الثقافي) لتسويته لمصلحة السياسة، أي السياسات الثقافية. إن القلق الناجم عن هذه المحاولات الرامية إلى تسوية هذا النزاع مشروط بالتجارب الحديثة. فالجمالي يذكرنا بكاره الثقافة الذي يعتقد أيضاً أن القيم "الأعلى" - أي "القيم" الثقافية - قابلة للتشويه والتخريب من خلال إدخالها في الفضاء السياسي السوقي والمنحط. فحتى السياسات الثقافية الأكثر ليبرالية تُحيلنا إلى تلك التجارب البائسة التي واجهتنا في السنوات الأخيرة في ظل النظام الشمولي، حيث لم تعمل "السياسة" على تدمير ما يُعرف بشكل عام بالثقافة.

لأغراضٍ تتعلق بهذه التأمّلات، سوف أترك جانباً هذه الترابطات الحديثة الآن وأحاول مقارنة نموذج تاريخي مختلف. لا يمكن للعلوم السياسية أن تعمل دون هذه النماذج التاريخية، ليس فقط لأن التاريخ يزودها بالمواضيع التي تدرسها بل أيضاً لأن علينا الاستعانة بالتجارب المترسبة تاريخياً لأشياء مثل "السياسة" و"الثقافة" في محاولتنا لتوسيع آفاق تجربتنا - التي تتميز دوماً بنوع من المحدودية والقصور - بهدف تخليق منظورٍ يمكننا من رؤية الظواهر العامة مثل العلاقة بين الثقافة والسياسة. وفي حقيقة الأمر، ينطوي اقتراحي بالابتعاد عن الحداثة على اعترافٍ بأن الفضاء السياسي - العام كان يتمتع بأهمية استثنائية بالنسبة إلى الناس في العصور القديمة. ويعني

هذا بالنسبة إلى العلوم السياسية أن بعض المشاكل والظواهر الأولية تنشأ وتبرز على هذه الخلفية التاريخية بوضوح أكبر مما تظهر على خلفية أي فترة لاحقة. وفيما يخص القضية المحددة المطروحة أمامنا، يمكننا تجاهل العصور الوسطى بما أن فضاءها العام بشكل خاص لم يتشكل نتيجة قوى أرضية دنيوية. أما اليوم، فإن مسألة العلاقة بين الثقافة والسياسة قضيةً دنيوية، وبالتالي لا يمكن تحديدها من وجهة النظر الدينية. لكن الحدائتة تطرح مشاكلَ عويصةً على أي تفسيرٍ للظواهر السياسية نتيجة انفتاح فضاءٍ جديدٍ في هذه الحقبة بين الفضاءين المألوفين، الخاص والعام، حيث يتحوّل الفضاء العام إلى فضاءٍ خاص ويتحوّل نظيره الخاص إلى فضاءٍ عام. لا يمكننا هنا مناقشة التشويه الذي يطال جميع القضايا السياسية التي تنعكس على الوسط الاجتماعي وتتم دراستها فيه.<sup>1</sup> أردتُ أن أذكر هذا فقط بهدف تبرير الرجوع إلى الماضي البعيد. ولذلك أطلب إليكم أن تتذكروا أن اليونانيين والرومان القدماء، وخاصة أثناء الحقبة الكلاسيكية، كانوا ينظرون برية كبيرة إلى الثقافة، أو على الأقل إلى أولئك الذين يعملون في إنتاج المواد الثقافية - أي إلى الحرفيين والفنانين - إلى درجةٍ ساد معها الرأي القائل بعدم أهلية هذا النوع من الأشخاص للمواطنة الكاملة. فعلى سبيل المثال، عمل الرومان على تسوية هذا النزاع بين الثقافة والسياسة بطريقة قاطعة لمصلحة السياسة فظهرت الثقافة في روما بصفاتها بضاعة يونانية مستوردة. (كتب مومسن Mommsen: "تم تصنيف المغنّين والشعراء مع المهترّجين والمؤدّين الاستعراضيين"، أما فيما يخصّ الفنون الجميلة، "فحتى فارو Varro سخر من الجماهير ورغبتها في الدّمى والأيقونات"). يكمن أحد المؤشرات على ذلك في أن كلمة "ثقافة" - الرومانية الأصل - تدلّ على "الرعاية"، مما يشير في هذا المجال إلى أن الرومان لم يؤدّوا دورَ المنتجين والمبدعين بل دور الرّعاة والأوصياء.

هذا هو الموقف نفسه الذي تميّزوا به من الناحية السياسية، أي رعاية البدايات المتجذرة في الماضي والتي عمل التقليد على تكريسها: فقد كان تأسيس الدولة المدنية بالنسبة إلى السياسة أشبه بالتقليد اليوناني بالنسبة إلى المسائل الروحية-

1 The reader is referred to Part II, "The Public and the Private Realm," in H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).



الثقافية. ربما يكون هذا الموقف نمطياً بالنسبة إلى شعب زراعي؛ فقد كان مثمرًا جداً للرومان في ارتباطه بالعلاقة المتينة التي يتمتع بها هذا الشعب مع الطبيعة، أي في تشكيل المشهد الطبيعي الروماني. إذ يجب على الفن الحقيقي، تبعاً لهم، أن ينشأ كما ينشأ المشهد الطبيعي؛ أي يجب أن يكون أشبه بالطبيعة المشدّبة، إذ كانوا ينظرون إليه كتلك الأغنية القديمة "التي تغنيها الأوراق لنفسها في عزلة الغابة الخضراء" (مومسن). إن الفكرة القائلة بقدرة الزراعة على "ترويض" الأرض وإخضاعها للعنف وتبدليل هذا العنف على عظمة الإنسان الاستثنائية - كما يقول الكورس في مسرحية سوفوكليس *Antigone*، Sophocles [أنتيغوني]: "هناك عجائب كثيرة/ عجائب فظيعة تجوب الأرض لكنها لا تضاهي هذي العجيبة، الإنسان" - متناقضة تماماً مع الاعتقاد الروماني. فباختصار، يمكننا القول إن اليونانيين كانوا ينظرون إلى الزراعة كنوع من التقنية الفنية *technē* والخلق الإبداعي *poiēsis*، بينما كان الرومان يعتبرون الأنشطة الزراعية الإنتاجية بمثابة نمط من أنماط العمل تتحول فيه الطبيعة إلى نوع من الثقافة لتزويد الإنسان - بصفته كائناً طبيعياً - بالغذاء والمأوى.

رغم حضور الدلالات الرومانية في استخدامنا لكلمة "ثقافة"، فإن النموذج الروماني للعلاقة القائمة بين الثقافة والسياسة ليس مفيداً. لم يأخذ الرومان الثقافة على محمل الجدّ إلا عندما تحولت إلى موضوع للرعاية بالنسبة إليهم، أي إلى جزء من الشأن العام. فقد استهتروا، في بداية الأمر، بالفنانين والشعراء واعتبروا أن هذا النوع من اللهو الصيباني لا يتماشى مع الرفعة والسمو اللذين يليقان بالمواطن. لم يعتقدوا أن بمقدور هذا النوع من الإنتاجية أن يولّد نشاطاً مكافئاً للفضاء السياسي، أو مهتداً له. أما أهمية النموذج اليوناني فتكمن في حقيقة أن النزاع بين الثقافة والسياسة - في أثنينا، على الأقل - لم يُعدّ بالفائدة على أيّ منهما، كما لم يصل إلى نقطة تؤدي إلى الفصل بين الاثنين. بدا الأمر كأن بمقدور اليونانيين القول في الوقت نفسه: "من لم يرَ زيوس فيدياس في أوليمبيا كأنه لم يَعرش" و: "يجب عدم منح المواطنة لنحّاتين من أمثال فيدياس".

ينقلُ ثوسيديديس مقولة شهيرة لبيركليس تعبّر بشكلٍ بليغٍ وغير مباشر عن الريبة السياسية نحو الثقافة. أشير هنا إلى العبارة العصيّة على الترجمة: *philosophoumen*

anew malakias kai philokaloumen met'euteleias) (إننا نحبّ في الجمالِ المنفعة ونحب الحكمة حين لا تقوُدُ إلى الرقّة).

يمكننا أن ندرك هنا أن السياسة هي التي تحدّد من حبّ الحكمة والجمال (ولا ينطوي الاثنان هنا على حالةٍ ما بل يدلّان على نوع من النشاط)؛ إذ إنّ euteleia - أي الدقة التي تحوّل دون الإفراط - تُشَي بالفضيلة السياسية، بينما تُعتبر malakia، كما يقول أرسطو، رذيلة بربرية تنطوي على الإفراط والمبالغة. لكن الشيء الأساسي الذي كان اليونانيون يعتقدون أنه يرفعهم فوق مستوى البرابرة هو السياسة. وبكلمات أخرى، لم يكن اليونانيون يعتبرون أن ثقافتهم العالية هي التي تميّزهم عن البرابرة. فعلى النقيض من ذلك، كان السبب يكمنُ في هيمنة السياسة على الثقافة. من الصعب علينا أن نفهم هذه النقطة البسيطة في كلمات بيركليس لأننا نعتقد - نتيجة القمع الذي مارسه تقليدنا على تجارب الغرب السياسية ورؤيته الكونية لصالح التجارب الفلسفية - أنها تتحدث عن النزاع المألوف بين الحقيقة والجمال، من جهة، وعن الفكر والفعل، من جهة أخرى. إن فهمنا الساذج مشروطٌ بسردية تاريخ الفلسفة التي تقول إن أفلاطون والفلاسفة الذين سبقوه أرادوا أن يطردوا هوميروس والشعراء من الجمهورية بسبب الأكاذيب التي يطلقونها. لكن الفيلسوف أفلاطون لم يكن الوحيد الذي ارتأى ضرورة وضع هوميروس في مكانه المناسب؛ فقد فعلَ السياسيُّ بيركليس الشيء نفسه، في المَرثية نفسها، لأسبابٍ مختلفة تماماً. إذ يقول بوضوح إن عظمة أئينا تكمن في استغنائها عن "هوميروس وزبانيته" في تخليد الكلمات والأفعال التي تشكل، بدورها، جوهر السياسة. كانت قوة أئينا، بالنسبة إليه، عظيمة بما يكفي لكي تتخلّق صروح شهرتها من العمل، أي من الفعل السياسي نفسه؛ أي عظيمة بما يكفي للاستغناء عن صانعي الشهرة المهينين، أي الفنانين والشعراء الذين يحوّلون الكلمة الحيّة والفعل الحيّ إلى "أشياء" تضمن الديمومة اللازمة لخلودهما.

أعتقد أن هناك نوعاً من إساءة الفهم فيما يتعلق بحدّ اليونانيين من تأثير الفنانين والحرفيين على الفضاء السياسي؛ فهناك اعتقادٌ بإمكانية تأويل ذلك بصفته احتقاراً للعمل الجسدي الضروري لاستمرار الحياة. كما يتسم هذا الاحتقارُ بطبيعة سياسية في الوقت نفسه: لا يمكن لأحدٍ أن يتمتع بالحرية عندما تكون أنشطته مشروطةً بضرورات

الحياة الأساسية. فحياة الأحرار في الدولة المدنية مشروطة بتحقيق ضرورات الحياة، أي أن يصبحوا أسياداً يديرون منازل يعمل فيها العبيد. لكن العملَ الضروريَّ للحياة الأساسية يقع خارج الفضاء السياسي ولا يمكن له، بالتالي، أن يتضارب معه. ففي نهاية المطاف، لا يتم هذا العملُ في الفضاء العام بل في الفضاء العائلي والمنزلي الخاص ولذلك فإن أولئك الذين يتم إقصاؤهم عن الفضاء العام وحصر نشاطهم في الفضاء المنزلي الخاص - في اليونانية oiketai (أي أولئك الذين ينتمون إلى الفضاء المنزلي)، وفي الرومانية familiares (أي أولئك الذين ينتمون إلى الفضاء العائلي) - لا ينتمون إلى مجموعة الحرفيين (الذين لا يلتزمون المنزل، كما يدل على ذلك اسمهم dēmiourgoi، بل يختلطون بالآخرين في عملهم) ولا إلى الفنانين، poiētai، الذين تعمل أعمالهم على تثقيف وتزيين الفضاء العام الذي تتموقع فيه الحياة السياسية. ولذلك لا يمكن أن ينشأ نزاع بين السياسي والثقافي إلا نتيجة تموقع الأنشطة الإنتاجية و"منتجاتها" - أي منتجات أفعال الناس وأعمالهم - في الفضاء العام. والسؤال الذي يُطرح هنا فيما يتعلق بهذا النزاع هو: ما المعايير التي يجب تطبيقها في فضاء عام يخلقه الناس ويتحركون فيه، أي المعايير المرتبطة بالفعل والإنتاج. هل هي معايير سياسية بالمعنى الجوهري للكلمة، أم معايير ثقافية حصرًا؟

### ٣

حدّدنا موقع النزاع بين الثقافة والسياسة في الفضاء العام وقلنا إن جوهره يدور حول طبيعة المعايير التي يجب أن تحكمه: معايير أولئك العاملين على تأسيسه - أي الإنسان بصفته صانعاً homo faber - أو تلك المعايير المستمدّة من التفاعلات القائمة بين الأشخاص وتتجلّى في الأفعال والكلمات والأحداث. وكما نعرف جميعاً، انحاز اليونانيون إلى الخيار الثاني، لسببٍ وجيه من منظاري الشخصي. يظهر هذا القرار في كل مكان. فإن أراد المرء اكتشافه في الطريقة العادية التي يتم فيها تقييم الأشياء، يمكنه القول إن معيار الحجم كان يحتل موقعاً أساسياً بالمقارنة مع معايير الحكم الأخرى. وإن أراد المرء رؤيته من منظار التنظيم السياسي، عليه أن

يتذكر العبارة القائلة ”أينما كنتم سوف تعملون على تأسيس الدولة المدنية“، وهي عبارة كانت تُقال لجميع المنفيين المغادرين. مما يعني أن تأسيس الدولة المدنية وتنظيمها أمرٌ مستقلٌ تماماً عن النمط القائم في الوطن الأم، إذ يمكن التخلّي عنه ومبادلته ما دامت تتم المحافظة على العلاقة الحركية المتأسّسة عبر الفعل والكلام بين البشر.

لا تتجسّد طبيعة هذا القرار في عزوفه عن التسوية النهائية للنزاع بين الثقافة والسياسة - أي النزاع حول أهلية الشخص المنتج أو الفاعل في التميّز - بل في تأجيجه أكثر فأكثر. فعظمة الإنسان التي يدور حولها السؤال تتمحور هنا حول القدرة البشرية على القيام بأشياء والنطق بكلماتٍ جديدة بالخلود - أي تستحق الاستحواذ على الذاكرة الأبدية - على الرغم من أن الكائنات البشرية مخلوقاتٌ فانية. ويُسمّى هذا الخلود الإنساني الأرضي الذي يتسم بالعظمة ”الشهرة“. ولا ينحصر الغرض من الشهرة في الحفاظ على الكلمات والأفعال - المؤقتة والعبارة أكثر من الكائنات البشرية الفانية - من التلاشي الفوري، بل يمتد إلى منحها نوعاً من الديمومة الخالدة. فالسؤال الذي يطرحه بيركليس في الاقتباس أعلاه ينطوي على التالي: من هو المؤهّل للقيام بذلك؟ تنظيم الدولة المدنية الذي يؤمن الفضاء العام الذي تتولّد فيه العظمة وتفرض قيمها ومعانيها، ويضمن فيه الوجود الدائم للأشخاص الذين يروون ويرزون ويسمعون ويتكلمون نوعاً من الذاكرة الدائمة؟ أم الشعراء والفنانون، وبشكلٍ أعمّ الأنشطة المنتجة والخلاقة التي تؤمن ضماناً للشهرة أكثر من الفعل والتنظيم السياسي، بما أنها تنطوي على تخليد الأشياء الأكثر هشاشة وفناءً؟ فقد كان الشعْرُ هو الذي علّم اليونانيين - عبر هوميروس - معنى الشهرة ووظيفتها. وحتى لو كان الشعر، ومعه الموسيقى، الفنّ الأقلّ ماديةً، لكنّه يبقى شكلاً من أشكال الإنتاج القادر على التشبيء اللازم للديمومة والخلود.

من ناحية أخرى، إن اعتماد الفعل على الإنتاج ليس محصوراً على ”البطل“ الذي لا تتركز شهرته على الشاعر كما في المثال الذي يقّمه بيركليس. إذ إن التشبيء الفني ينشأ من عالم من الأشياء التي يتجذر فيها العمل الفني ويعتمد في وجوده عليها. ولا يمكن إرجاع عالم الأشياء إلى ضرورات الحياة الإنسانية؛ فهو ليس

ضرورياً للبقاء الأساسي، كما يظهر من القبائل المترحلة وخيام الشعوب البدائية وأكواخها، بل يتخلق من الرغبة في بناء سدّ في وجه الفناء، أي في تأسيس شيء ما بين فناء الإنسان وديمومة الطبيعة يقيس به الفانون فناءهم. يحتلّ هذا الفضاء العالم الذي يخلقه الإنسان والذي لا يتسم بالخلود لكنه أكثر بقاءً وديمومة من حياة البشر. إن جميع الثقافات تبدأ بهذا النوع من الخلق الذي يظهر عند أرسطو بمثابة نوع من التخليد *athanatidzein*. فإن لم يكن الفعل مستحيلًا خارج هذا العالم - أي، خارج ما نسميه "الثقافة" بالمعنى الواسع - فإنه لا يترك أي أثرٍ أو تاريخٍ أو "ألف حجرٍ من رحم الأرض يشهد لو تكلم".

من بين الأشياء الموجودة في العالم، تعلّمنا أن نميّز بين الأشياء التي نستخدمها والأعمال الفنية. وهي متشابهة من حيث كونها أشياء؛ أي أنها لا تحدث في الطبيعة بل في عالم الإنسان، كما أنها تتسم بديمومة معينة تمتد من بقاء الأشياء المستخدمة إلى الخلود الكامن في العمل الفني. وبهذه الطريقة بنأى النوعان عن البضائع الاستهلاكية، من جهة - التي لا يتجاوز عمرهما الأرضي الزمن اللازم لإنتاجها - والأشياء الناجمة عن الفعل، من جهة أخرى، أي الأحداث والأفعال والكلمات ومن ثم الحكايات المستمدّة منها، التي تتميز بطبيعتها بالزوال والتلاشي إن لم تُسارع ذاكرة الأشخاص وقدراتهم الإنتاجية على انتشالها وإسعافها. فإذا نظرنا إلى الأشياء الموجودة في العالم من زاوية ديمومتها فسوف يتبين لنا أن الأعمال الفنية تتفوق على جميع الأشياء الأخرى. إذ تستطيع أن تتألق بعد مئات السنين كما كانت تضيء عالمنا يوم تخلّقها. وهذا ما يجعلها أكثر الأشياء انتماءً لهذا العالم. فهي الأشياء الوحيدة التي يتم إنتاجها لعالم يتسم بالديمومة بعد فناء البشر الفانين، ولهذا السبب فإنها لا تتمتع بأي وظيفة في السيرة الحياتية للمجتمع الإنساني. إذ لا يتم استهلاكها مثل البضائع الأخرى أو استخدامها على غرار الأشياء الوظيفية؛ ولذلك فهي تنتمي إلى عالم الأشياء المتناقضة مع الضرورات الحياتية للبشر. ويمكن لهذا أن يحصل بطرق متعددة، لكن الثقافة - بمعنى محدد - موجودة حيث تتشكل فقط.

لا أعرف إن كانت الطبيعة البشرية في أحد جوانبها جزءاً من هذا العالم أم كائناً صانعاً له. هناك شعوبٌ بلا عالم بقدر ما هناك أفرادٌ لا عالم لهم؛ فالحياة البشرية

لا تحتاج إلى عالم إلا من حيث حاجتها إلى موطنٍ فوق هذه الأرض خلال فترة وجودها. فكلُّ عالمٍ يقدم موطناً لأولئك الذين يعيشون فيه، لكن هذا لا يعني أن كلَّ نوع من الاستيطان الإنساني ينطوي بالضرورة على صناعةٍ للعالم. فالموطن الأرضي لا يصبح عالماً إلا عند إنتاج الأشياء وتنظيمها بطريقة تكون فيها قادرةً على الصمود في وجه سيرة الحياة الاستهلاكية للكائنات البشرية التي تعيش بينها، ومن المحتمل أن تبقى بعد فناء الكائنات البشرية الزائلة. لا يمكننا الحديث عن الثقافة إلا مع ضمان هذا البقاء، كما لا يمكننا الحديث عن الأعمال الفنية إلا عندما تكون لدينا أشياء حاضرة دائماً في واقعيتها ونوعيتها بشكلٍ مستقلٍّ عن الأوجه الوظيفية أو المنفعيّة.

لهذه الأسباب، يبدو لي أن أي تفكيرٍ في الثقافة يجب أن ينطلق من ظاهرة العمل الفني. ينطبق هذا على محاولتنا هذه التي تسعى إلى تقصي العلاقة بين الثقافة والسياسة اعتماداً على المقاربة اليونانية لهذه الأشياء. تتمتع الأعمال الفنية، بذاتها، بعلاقة قوية مع السياسة أكثر من الأشياء الأخرى، كما أن نمطَ إنتاجها أكثر ارتباطاً بالفعل من أي مهنة أخرى. فمن جهة، تفرّد الأعمال الفنية في حاجتها إلى الفضاء العام لتحقيق نوع من التميّز؛ ومن جهة أخرى، فإن الأعمال الفنية هي أشياء روحية وثقافية. فمن المنظور اليوناني، تُعتبر Mnēmosynē - التذكّر والذكرى - أمّ الإلهام، أي أن إعادة تقييم الواقع تتم عبر التفكير والتذكّر. إذ تمكنا عملية إعادة التقييم هذه من القبض على الأشياء غير المحسوسة وتشيئها، أي الأحداث والأفعال والكلمات والحكايات. يتجذّر التشييء الفنيّ في الفكر تماماً كما يتجذر النمط الحرفي في الاستخدام. فالحدث لا يصبح خالداً عبر عملية التذكّر فقط، لكن هذا التذكّر يعمل على تحضيره لنوع من الخلود المحتمل الذي يتحقق عبر التشييء الفنيّ. ولكن بالنسبة إلى اليونانيين، كان الخلودُ يمثل الهدفَ الأسمى للسياسة وشكل التنظيم السياسي الذي يتجلى في الدولة المدنية. إذ لم يسعوا إلى خلود العمل الفني نفسه، بل إلى خلود الكلمات والأعمال العظيمة في الذاكرة وإحاحها الدائم عليها؛ أي إلى نوعٍ من الشهرة الأبدية التي يضمنها الشعراء عبر التشييء الإنتاجي والدولة المدنية عبر الإحياء السردي المتواصل.

بما أن الفكر اليوناني، خاصة في نواحيه السياسية، كان موجهاً بشكل حصري نحو إمكانيات خلود البشر الفنانين، وبالتالي نحو ديمومة أكثر الأشياء زوالاً، يبدو أن الملكة الإنسانية الأكثر أهمية تتمثل في الإنتاج الفني، أي في الملكة الشعرية، كما ينطوي عليه معنى الكلمة اليونانية *poiësis*. وإذا تذكرنا التطور الكبير والسريع للفن اليوناني الذي يبدأ من تحفة فنية لكي ينتقل من تحفة فنية إلى أخرى خلال بضعة قرون فقط، يتضح لنا ذلك الزخم الثقافي النابع من الإيمان بالخلود والمتجذر في السياسة.

من المؤكد أن الريبة اليونانية في الإنتاج بأشكاله كافة والخطورة التي يمكن أن يشكلها على الدولة المدنية وشكلها السياسي من داخل عالم الإنتاج والثقافة لا تتعلق بالأشياء الثقافية بحد ذاتها بقدر ما ترتبط بالمواقف التي يتركز عليها الإنتاج، المواقف التي تميز أولئك الذين لا يفعلون شيئاً سوى إنتاج الأشياء. تتناول هذه الريبة تعميم معايير المنتجين وطرائقهم في التفكير التي تتطوّل على الفضاء السياسي. ومن شأن هذا أن يفسّر ما يمكن أن يفاجئنا للوهلة الأولى، أي قدرة المرء على تقبل الفن وتقدير الأعمال الفنية - التي يقابلها، كما نعرف من قصص وحوادث كثيرة، اعتراز الفنانين وثقتهم بأنفسهم - وفي الوقت نفسه تساؤله حول ضرورة إقصاء الفنانين كأشخاص عن المجتمع السياسي. وتتجلّى الريبة نفسها في النزوع إلى رؤية الأنشطة السياسية - إذا كانت، على غرار العمل التشريعي أو التخطيط المدني، مرتبطة بالإنتاج بشكل من الأشكال - بصفتها شروطاً سابقة على العمل السياسي، وبالتالي إلى إقصائها عن الدولة المدنية نفسها، أي عن عالم الأنشطة السياسية الصرفة التي تشكل شرطاً للمواطنة.

هناك سببان واقعيان يبرزان هذه الريبة في الإنتاج، ويمكن استقاؤهما من طبيعة هذا النشاط. أولاً، يستحيل الإنتاج من دون اللجوء إلى القوة: فلكي ننتج طاولة علينا أولاً أن نقطع الشجرة ومن ثم نطوّع خشب الشجرة المقطوعة لتحويله إلى طاولة. (عندما وصف هولدرلين Hölderlin الشعر على أنه النشاط "الأكثر براءة"، ربما كان يفكر في العنف الكامن في الأشكال الفنية الأخرى. لكن الشاعر يعمل على تطويع مادته أيضاً، فهو لا يغني كطائر يعيش في شجرة). ثانياً، يقع الإنتاج دوماً في صنف العلاقات القائمة على الوسائل والغايات، وهو المكان الشرعي الوحيد الذي يشكل

فضاء الإنتاج والتصنيع. تتمتع عملية الإنتاج بهدف واضح يتمثل في المُنتَج الذي يتم تسخير كل مكوّناته - المواد والأدوات والنشاط نفسه وحتى الأشخاص القائمين عليه - وتحويلها إلى مجرد أدوات. وعلى غرار الغاية، فإن العمل يبرّر جميع الوسائل؛ وفوق كل شيء، فإنه يبرّر العنف اللازم لتأمين هذه الوسائل. لذلك ينظر المُنتجون إلى جميع الأشياء بصفقتها وسائل لغاياتهم وعليهم أن يقيموا جميع الأشياء تبعاً لوظيفتها المحددة. فإذا عمّمنا هذا الموقف وسحبناه على مجالات أخرى، نرى أنه لا يزال يميّز الجهلَ Banausen إلى هذا اليوم، وهي إحدى الكلمات الألمانية القليلة المستمدّة من اليونانية التي لم يتغيّر معناها الأصلي. وتتأتى الرؤية الموجهة إليهم من الفضاء السياسي، وكانت تنطوي في وقتٍ من الأوقات على معنى الرغبة في إقصاء العنف والمنطق المنفعي المتمثل في الوسائل والغايات عن الفضاء السياسي العام للمجتمع الإنساني. يكفي أن نلقّي نظرة سريعة على تاريخ النظريات السياسية أو التعريفات المألوفة للعمل السياسي لنكتشف على الفور أن هذه الرؤية لم تترك أي تأثيرٍ على فكرنا السياسي وأنها اختفت من المشهد بسرعة، إذا صحّ التعبير، كما نشأت في تاريخ التجارب السياسية. فلا شيء يبدو أكثر طبيعيةً بالنسبة إلينا اليوم من الفكرة القائلة إن السياسة هي بالتحديد ذلك الفضاء الذي يشرّع استخدام العنف، ويتم تعريف هذا الفضاء عادةً من خلال الحكم والمحكومة. حتى إنّه لا يمكننا أن نتخيّل الفعل إلا بصفته نشاطاً يسعى إلى غايةٍ معينة باستخدام وسائل ملائمة، حيث يتبدّى بشكل طبيعي أن هذه الوسائل تجد مبرراتها في غاياتها المحددة. ومن سوء حظنا أننا خبرنا حتى الآن النتائج السياسية العملية لهذا الاعتقاد في عمومية الموقف الجاهل (banausische). وعلى كل حال، فإن ما حدث هو بالضبط ما سعت الرؤية اليونانية في الثقافة إلى تفاديه، أي إغراق الفضاء السياسي في أصناف الإنتاج وعقليته. فلم يفقد الفضاء السياسي استقلاله نتيجة الصنف المتمثل في الوسيلة والغاية بل نتيجة السببية الأصلية الكامنة خلف الإنتاج؛ إذ تم إدراج الفضاء السياسي، الذي تقوم فيه الكائنات البشرية المنظمة بالفعل والتواصل - أي العالم القائم سلفاً - تحت الأصناف نفسها الضرورية لإقامة ذلك العالم.

نعرف من التجربة القدرة التي تمتلكها العقلية المنفعية المتمثلة في الوسائل والغايات على إخضاع السياسة لممارساتٍ لا إنسانية. ومع ذلك ما زلنا نتفاجأ من نشوء مثل



هذه السياسات من الفضاء الثقافي بالتحديد وإسناد العنصر المؤنسن للفضاء السياسي. فبغض النظر عن معرفتنا بالثقافة اليونانية أو تقديرنا لها، يبقى فهمنا للثقافة مرهوناً بالرومان الذين لم ينظروا إلى هذا الفضاء من زاوية مُنتج الثقافة بل من منظار المحبِّ والراعي الأمين للطبيعي والموروث. ولكي نفهم وجهة نظر اليونانيين المختلفة، علينا أن نتذكر أن اكتشافهم للفضاء السياسي كان يستند إلى محاولة جادة في إقصاء العنف عن المجتمع وأن قوة المجادلة والإقناع الكلامي peithō في الديمقراطية اليونانية هي الصيغة التفاعلية الشرعية الوحيدة. كما يجب أن نتذكر أن الفضاء السياسي يشير فقط إلى الظروف الداخلية للمدينة. فقد جاءت الحروب بين الجمهوريات اليونانية فظيعة ومدمرة فقط نتيجة اعتبار العنف شيئاً لا سياسياً يقع خارج حدود المدينة. فأى شيء يقع خارج المدينة هو خارج القانون، أي في دائرة العنف؛ فهنا تجلّت حالتا القوة والضعف والعواقب الناجمة عنهما من هيمنة ومعاناة.

إن أحد الأسباب التي تجعل اكتشاف العنف في الثقافة أمراً صعباً هو أن التفكير بأصناف الإنتاج قد أصبح شيئاً بدهياً بالنسبة إلينا إلى درجة أننا نعتبر هذه الأصناف كونيّة. وتبعاً لهذه الأصناف فإننا نتصرف بعنف في كل مكانٍ ومجال، ومن ثم نسعى إلى درء الأسوأ عن طريق القوانين والاتفاقيات. ولهذا السبب فإن المجال الذي تنتمي إليه هذه الأصناف، ولا تبرز الأشياء إلا من خلالها، يبدو لنا بحق المجال الأكثر براءة. وبالمقارنة مع العنف الذي يمارسه البشر على بعضهم، فمن المؤكد أن العنف الذي يمارسونه على الطبيعة في سياق صناعتهم للعالم أقل براءة. وهذا هو السبب الذي يدفعنا إلى الاعتقاد أن الخطر الذي ينطوي عليه الفضاء الثقافي يتمثل في الوهن، وإلى ترجمة مفهوم بيركليس - malakia - المذكور أعلاه بهذا المعنى. لكن الميوعة الكامنة في هذه الكلمة، والتي كانت تبدو بربرية لليونانيين، لا تُقصى العنف أو اللجوء إلى جميع الوسائل الممكنة للوصول إلى الغاية التي يسعى المرء إلى تحقيقها. فنحن الذين شهدنا مراراً كيف تتحوّل ما تُسمّى بالتَّخَب الثقافية من فنانيين ومتعلّمين إلى أداة في سياسات وحشية، وكيف تولّد هذه الأخيرة الوجل في قلوب هذه النخب لتخليها في النهاية عن تلك "الثرثرة المتواصلة" - أي تبادل الروى والقناعات - ربما نكون معتادين على هذه الأشياء وربما نرى فيها أكثر من مجرد "خيانة المثقفين"

(trahison des clercs). إذ إن الاعتقاد بعنف السياسة ليس ميزة محصورة بالوحشية. وربما يتأسس هذا الاعتقاد أيضاً فيما يسمّيه الفرنسيون *déformation professionnelle* (التشويه المهني)<sup>١</sup>، وهو نوع من الانحراف السائد بين القائمين على إنتاج الثقافة ورعايتها يتجلى في أسلوب عملهم.

إن الريبة في التفكير القائم على الوسائل والغايات، وهي سياسية في أصولها أيضاً، تصبح أكثر تأثيراً وفعالية هنا. وبالطبع، يمكن أن يتمثل اعتراض السياسة على هذا النمط من التفكير، الضروري للإنتاج، في أن الغاية تبرر الوسيلة وأن الغايات المقبولة يمكن أن تنطوي على وسائل مدمرة ومخيفة. فإذا تقصينا هذا النمط من التفكير، الذي لم يصبح شائعاً في قرننا هذا، فسوف نجد أن الفعل بحد ذاته لا يعرف الغايات أو أنه، على الأقل، عاجز عن تحقيق أي غاية تبعاً للتصورات المفاهيمية السابقة لها. إذ يتموّع الفعل في شبكة من العلاقات تعمل على تحويل مقاصد الأفراد على الفور والحيولة دون تحقيقها بصفاتها أهدافاً مرسومة أو أغراضاً محددة. وهذا يعني أن الوسائل في السياسة أكثر أهمية من الغايات. ويمكن التعبير عن الشيء نفسه بأن يقول المرء لنفسه، كما قلتُ في إحدى المرات: كل فعل جيد يتم من أجل قضية شريرة يجعل العالم مكاناً أفضل، بينما يعمل كل فعل سيئ في سياق قضية جيدة على تحويل العالم إلى مكان أسوأ. لكن أحكاماً كهذه تتكئ على تناقضات ناجمة عن صنف العلاقات القائمة على الوسائل والغايات وتبيّن أن هذا الصنف منفصل عن الفعل. إذ يفترض هذا النوع من التفكير المرتبط به استقلالاً في التعاطي مع الأغراض التي يحددها المرء لنفسه في التعامل مع الوسائل الضرورية لتحقيق هذه الأغراض، أو في التعامل مع الآخرين الذين يخضعون لأوامره بحيث يعملون على تنفيذ الأوامر لابتداع مُنتج نهائي متساوق مع تصورات سابقة عليه. فالسيد الوحيد هنا هو المُنتج الذي يهيمن على جميع الأشياء بصفاتها وسائل وأدوات لتحقيق غايته. إن الشخصّ الفاعل يبقى دوماً متفاعلاً مع، ومعتمداً على، الفاعلين الآخرين، ولذلك فهو لا يتمتع بأيّ استقلالية. وهذا يعني استحالة قلب العمليات التاريخية، أي تلك العمليات المتجذرة في الفعل؛ وتنطبق

١ التشويه المهني نزوعٌ يدلّ على رؤية الأشياء من وجهة نظر المهنة أو الخبرة الخاصة عوضاً عن رؤيتها عبر منظار إنساني أكثر شمولاً؛ أي أن التدريب المهني، مع التكيف الاجتماعي الملازم له، يؤدي إلى نوع من التشوّه في رؤيتنا للعالم والأشياء. (المترجم)

هذه الحقيقة على عمليات الإنتاج التي يمكن للمنتج أن يتدخل فيها دوماً بشكلٍ مدبرٍ - أي، أن يقلبَ عملية الإنتاج - حين يشاء.

ما أثار ريبه اليونانيين حول "الجهلة" هو هذه الاستقلالية المتأصلة في عملية الإنتاج التي يتكشف عنها "الإنسان الصانع" الذي يتميز بشكلٍ طبيعي بما نسّمه عموماً بالمقاربة المنفعيّة - أي النظر إلى الأشياء بصفتها وسائل لتحقيق غاية معينة - لأنه يُنتجُ أشياء مصمّمة للاستهلاك، كما أنه في حاجةٍ دائمة لأشياء معينة لكي يُنتجَ أشياء أخرى. فقد كانوا محقين في افتراضهم أن هذه الطريقة في التفكير تقود بالضرورة - عند تعميمها - إلى الانتقاص من قدر الأشياء بصفتها أشياء، وأن هذا الانتقاص سوف يمتدّ ليطال الأشياء الطبيعية التي لا يُنتجها الإنسان والموجودة بشكلٍ مستقلٍ عنه. وبكلمات أخرى، كانوا يخشون من أن استقلالية "الإنسان الصانع" وسيادته سوف تقودان في النهاية إلى نوع من العُطرسة في حال وصوله إلى الفضاء السياسي. كما كانوا يعتقدون أن "انتصار" الثقافة هذا سوف يقود إلى البربرية، إذ كانوا يعتبرون العُطرسة رذيلة بربرية على غرار الرقّة. هنا أريد أن أذكّركم مرة أخرى بمقولة الكورس الشهيرة في مسرحية Antigone: "هناك عجائب كثيرة/ عجائب فظيعة تجوب الأرض لكنها لا تضاهي هذي العجيبة، الإنسان"، لأنها تختزلُ ذلك التناقض في تقييم اليونانيين للملكات الإنتاجية التي كانت تبث فيهم الإعجاب والخوف في الوقت نفسه. وقد بقيت هذه الملكات مخيفة بالنسبة إليهم لأن العُطرسة التي تنطوي عليها تهدّد وجود الطبيعة والعالم.

## ٥

إن القلق حول الحفاظ على العالم يشكل عبئاً على الإنسان لكونه كائناً سياسياً إضافة إلى صفته الإنتاجية. ولهذا فإنه يحتاج إلى الاعتماد على الإنتاج الذي يؤمّن ملجأً دائماً للفعل والكلام الزائلين، وكذلك لزوال الحياة الفانية في زوالها. ومن هنا فإن السياسة تحتاج إلى الثقافة، كما أن الفعل بحاجة إلى الإنتاج لتحقيق الاستقرار. لكن الاثنين يحتاجان إلى حماية نفسيهما من الثقافة والإنتاج بما أن جميع أنواع الإنتاج هي نوعٌ

من التدمير في الوقت نفسه.

ومن حيث كونها ثقافة، فإن على العالم أن يضمّن الاستمرارية التي يقدّمها في شكلها الأنقى والأسهل عبر تلك الأشياء التي نسميها أعمالاً فنية، أي أشياء ثقافية بالمعنى التوكيدي. ولكي تؤدي "غرضها" يجب حمايتها بعناية من جميع التصريحات الغرضية والمصالح الوجودية، ومن الاستخدام والاستهلاك. وفي السياق الحالي لا يهم إن كانت هذه الحماية مضمونة عبر وضع الأعمال الفنية في الأماكن المقدسة - كالمعابد والكنائس - أو في عهدة المتاحف والخبراء. ففي كلتا الحالتين تحتاج هذه الأعمال إلى الفضاء العام ولا تجد مكانها الملائم إلا في العالم العام المشترك. إذ لا يمكنها أن تبرز إذا خبأناها مع الممتلكات الخاصة، ويجب حمايتها من المصالح الخاصة. فلا يمكن أن تظهر كما هي إلا تحت حماية الفضاء العام. وبغض النظر عما يشرح عنها - ونسميه عادة الجمال - فهو خالدٌ من منظار الفضاء السياسي ونشاطاته، وهو منظارُ الفعل والكلام في زوالهما. ومن الناحية السياسية، فإن الجمال يضمن لأكثر الأشياء زوالاً - أي أفعال وأقوال الكائنات البشرية الفانية - ملجأً أرضياً في العالم الإنساني.

لكن الثقافة تعتمد على السياسة بقدر اعتماد السياسة على الثقافة. فالجمال يحتاج إلى الجماهيرية التي يقدمها الفضاء السياسي المحمي من قبل البشر الفاعلين لأن الجمهور هو فضاء التجلي بامتياز، على النقيض من الفضاء الخاص المخصّص للإخفاء والأمان. لكن الجمال نفسه ليس ظاهرة سياسية؛ فهو ينتمي في جوهره إلى فضاء الإنتاج ويشكل معياراً له لأن جميع الأشياء تتمتع بوجهٍ وشكلٍ خاص بها كأشياء. وبهذه الطريقة، يبقى الجمال معياراً حتى للأشياء الوظيفية، ليس لأن بمقدور الأشياء "الوظيفية" أن تكون جميلة بل، على النقيض من ذلك، لأن الأشياء، بما في ذلك الوظيفية منها، لا تنحصر في وظيفتها فقط. فالوظيفية، بدورها، لا تعني الوجه الذي يظهر فيه الشيء، لأن الوجه الذي يظهر فيه الشيء هو شكله. إن وظيفية الأشياء تكمن في اختفائها من خلال استخدامها أو استهلاكها أو استبدالها. ولكي نقيّم الشيء بناءً على قيمته الوظيفية دون الاهتمام بشكله، لا بد أن نكون عمياناً.

وهكذا فإن الثقافة والسياسة متداخلتان، كما أنهما تتمتعان بخاصية مشتركة:

كلتاها ظاهرتان تنتميان إلى العالم العام. رغم أن هذه الخاصية المشتركة تتجاوز جميع النزاعات والتناقضات بين هذين الفضاءين في نهاية المطاف - كما سنرى لاحقاً - فإن العامل المشترك بينهما يخصّ الأشياء الثقافية فقط، من جهة، والكائنات البشرية الفاعلة السياسية، من جهة أخرى. لا علاقة لهذا العامل المشترك بالفنان المُنتج. ففي نهاية المطاف، لا يرتبط "الإنسان الصانع" بالفضاء العام بالطريقة نفسها التي تميّز الأشياء التي يُضفي عليها الشكل ويأتي بها إلى هذا العالم. فلكي يستمرّ في إضافة هذه الأشياء إلى العالم، يجب عليه أن يكون معزولاً وبعيداً من الجمهور، بينما تستند الأنشطة الثقافية - الفعل والكلام - إلى وجود الآخرين والفضاء العام الذي تشكله الجماعة. إن أنشطة الفنان أو الحرفيّ محكومة بشروطٍ مختلفة عن تلك التي تحكم النشاط السياسي. ولذلك، حالما يرفع "الإنسان الصانع" صوته في محاولة للتعبير عن رأيه السياسي، سيكون عرضةً للشبهة بسبب ارتياب الدولة المدنية بعقلية الإنتاج وشروطه.

يمكننا الإشارة فقط إلى هذا الوجه من العملة هنا، أي إلى الطريقة الملائمة التي ينظر فيها منتج الثقافة إلى الأنشطة السياسية بشيء من القلق والريبة. لكن المهم في سياقنا الحالي هو الالتفات إلى نشاط إنساني محدد يشي بالسمة المشتركة بين الثقافة والسياسة. أعتمد في اقتراحي هذا على الجزء الأول من كتاب كانط *Critique of Judgment* [نقد المحاكمة العقلية] الذي يحتوي - في رأبي الشخصي - على أعظم ما قدّمه كانط في الفلسفة السياسية.

تناول فلسفة كانط السياسية في *Critique of Practical Reason* [نقد العقل العملي] الملكة التشريعية للعقل وتفترض أن مبدأ التشريع، كما تحدده "الصيغة التصنيفية"، يستند إلى توافق ذاتي للمحاكمة العقلية، أي، بالمفهوم الكانطي، إن كنت لا أريد أن أناقض نفسي فعلياً أن أتصرّف فقط بناءً على تلك المقولات التي يمكنها أن تكون أيضاً، من حيث المبدأ، قوانين عامة. إن مبدأ التوافق الذاتي قديم جداً. ويمكننا الوقوع على أحد أشكاله، المشابه لمبدأ كانط، عند سقراط الذي تنصّ عقيدته المركزية - في صيغتها الأفلاطونية - على ما يلي: "بما أنني واحدٌ، فمن الأفضل بالنسبة إليّ أن أكون على تناقض مع العالم على أن أتناقض مع ذاتي". وقد شكلت هذه المقولة أساس

المفاهيم الغربية في الأخلاق والمنطق في توكيدهما على الضمير وقانون التناغم على التوالي.

تحت عنوان "أقوال في الحسّ السليم"، في كتاب *Critique of Judgment*، يضيف كانط إلى مبدأ التوافق الذاتي مبدأ "الطريقة الموسّعة في التفكير" الذي يقول إن بمقدوري أن أفكر من منظار الآخرين". وبذلك يترافق التوافق الذاتي مع التوافق مع الآخرين. وتستند القدرة على المحاكمة إلى طريقة التفكير الموسّعة هذه، وهكذا فإن المحاكمة تستمدّ طاقتها الشرعية المناسبة. وهذا يعني، من الناحية السلبية، احتمال إغفالها لـ "شروطها الخاصة الذاتية". أما من الناحية الإيجابية فيعني أن القدرة على المحاكمة مشروطة بوجود الآخرين الذين يمكن لها التفكير من منظارهم. وهكذا فإن العلاقة بين حضور الذات وقانون التوافق في المنطق، بالإضافة إلى قانون التوافق الشكلي في الأخلاق المبنية على الضمير، مماثلة للعلاقة القائمة بين حضور الآخرين والمحاكمة. تكتسب المحاكمة عمومية محسوسة معينة، عمومية (*Allgemeingültigkeit*) مختلفة تماماً عن الشرعية العامة (*universelle Gültigkeit*). ولا يمكن لادّعاء الشرعية أن يصل إلى أبعد من زعم آخر يتم من خلاله التفكير في الأشياء. فالمحاكمة، كما يقول كانط، تنطبق على "كل شخص مُحَاكِم"، مما يعني أنها لا تنطبق على الأشخاص الذين لا يشاركون في عملية المحاكمة والغائبين عن الفضاء العام الذي تظهر فيه الأشياء التي تخضع للمحاكمة.

من المؤكد أن الفكرة القائلة إن المحاكمة هي ملكة سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة قديمة قدّم التجربة السياسية نفسها، أي أنها ملكة بالمعنى الذي يحدده كانط، أي كملكة رؤية الأشياء من منظار جميع الحاضرين وليس من المنظار الشخصي فقط. وبهذه الطريقة ربما تكون المحاكمة الملكة الأساسية؛ فهي تمكّن الإنسان من تحديد مساره في الفضاء العام-السياسي وبالتالي في العالم المشترك. ولذلك من المفاجئ أن أحداً من الفلاسفة، قبل كانط أو بعده، لم يتناولها بالدراسة، ويمكن إرجاع سبب ذلك إلى النفور من السياسة في تقليدنا الفلسفي والذي لا يمكننا مناقشته هنا. يطلق اليونانيون على هذه الملكة اسم *phronēsis* (المعرفة)، ويتساوق قرار أرسطو بالتمييز بين هذه القدرة الأساسية ومفهوم *sophia* (الحكمة) عند الفلاسفة (المعنيين بالحقيقة)

مع الرأي العام في الدولة المدنية الأثينية، على غرار كتاباته السياسية بشكل عام. أما اليوم فنخلط بين هذه القدرة ومفهوم "العقل السليم" (gesunden Menschenverstand)، الذي كان يسمى في وقتٍ من الأوقات Gemeinssinn في الألمانية وكان متطابقاً مع مفهوم "الحسّ السليم" (sens commun) الذي يسميه الفرنسيون le bon sens، ويمكننا تسميته بشكل مباشر أيضاً "حسّ العالم" (Weltsinn). فهي تستحق الاهتمام الخاص لأن حواسنا الخمس الخاصة "الذاتية" ومعطياتها متوائمة مع عالمٍ مشترك "موضوعي" وبعيد من الذاتية يمكننا مشاركته وتقييمه مع الآخرين.

تتميز تعريفات كانط بنوع من الفريدة، فقد اكتشف المحاكمة بألقها وعظمتها في تناوله لظاهرة الذائقة ومحاكمة الذائقة. وقد اعترض على فكرة اعتبارية مقولة "لا خلاف في قضايا الذائقة" وطبيعتها الذاتية لأن هذه الاعتبارية متنافرة مع مفهومه للسياسة. وبالمقارنة مع هذه التحيزات العامة فقد أكد أن الذائقة "تفترض أن الآخرين يختبرون المتعة نفسها" وأن المحاكمات الذوقية "تفترض موافقة الجميع". ولذلك فإنه يعتقد أن الذائقة، على غرار الحسّ السليم الذي يستمدّ معناه منه، هي نقيض "الشعور الخاص"، على الرغم من الخلط الدائم بين الاثنين.

من شأن مناقشة هذه المسائل بشكل تفصيلي أن تأخذنا بعيداً من موضوعنا هنا. ومع ذلك فإن هذه النظرة السريعة تبين لنا أن السلوك الثقافي للكائنات البشرية يبرز هنا بصفته نشاطاً سياسياً بامتياز. إذ إن المحاكمات الذوقية والمحاكمات السياسية هي بمثابة قرارات. وبصفتها قرارات، فإنها تتمتع بـ "أساس ذاتي حصراً". فالمحاكمة تنطلق من ذاتية الموقع في العالم، كما أنها تزعم - في الوقت نفسه - أن العالم الذي يحتلّ فيه كلُّ فردٍ موقعه هو حقيقة موضوعية، وبالتالي فهو شيءٌ نشترك فيه جميعاً. فالذائقة تقرّر مظهر العالم - بصفته عالماً - وصوته، وكيفية النظر والاستماع إليه، بغض النظر عن فائده أو اهتمامنا الوجودي به. الذائقة تقيّم العالم تبعاً لطبيعتها الدنيوية. فعوضاً عن انشغالها بالحياة الحسية أو الذات الأخلاقية، فهي تعارض الاثنين وتقدّم اهتماماً بالعالم يتميز بالنقاء والتجرّد. فالعالم هو أساس الأحكام الذوقية وليس الإنسان، من حيث حياته أو ذاته.

تشابه المحاكمة الذوقية مع المحاكمة السياسية أيضاً من حيث أنها متحررة من

الالتزامات ولا يمكنها - على النقيض من المحاكمة المعرفية - أن تبرهنَ على أي شيء بشكل نهائي. فكل ما يمكن للشخص المُحاكم أن يفعله، كما يقول كانط، هو "أن يحظى بموافقة الجميع" ويأمل في الوصول إلى رؤية مشتركة. ولا يتعدى هذا التودّد للآخرين ما أسماه اليونانيون peithein، أي القدرة البلاغية على الإقناع التي كانت بمثابة الوسيلة المفضّلة لإقامة الحوار السياسي في الدولة المدنية. لم تكن هذه الوسيلة متناقضة مع العنف الجسدي الذي يحتقرونه فقط، بل كانت متميزة بشكل واضح عن النقاش الفلسفي dialeghesthai لأن الأخير مرتبط بالمعرفة التي تتطلّب - على غرار البحث عن الحقيقة - البراهين الحاسمة. ففي الفضاءين الثقافي والسياسي، اللذين يشكّان فضاء الحياة العامة، لا تكمن الأهمية في المعرفة أو الحقيقة بل في المحاكمة والقرار؛ أي، في النقاش والتقييم المعياري للعالم المشترك، من جهة، والقرار الذي ينطوي على تصوّر الهيئة التي يجب أن يكونَ عليها العالم ونوع الأفعال التي يجب تنفيذها فيه، من جهة أخرى.

إن ما يدعم هذا التصنيف للذائقة بين ملكات الإنسان السياسية، والذي يمكن أن يبدو قديماً، هو الحقيقة المعروفة والغائبة القائلة إن الذائقة تستدعي جهداً تنظيمياً يتمتع بقوة كبيرة. نعرف جميعاً الفردة التي ينطوي عليها التوصل إلى الاتفاق حول مسائل تتعلق بالإعجاب والنفور لمساعدة البشر في إدراكهم لبعضهم بعضاً وشعورهم بالارتباط الحتمي. يبدو الأمر وكأن الذائقة لا تقرّر فقط الهيئة التي يجب أن يتحلّى بها العالم، بل أيضاً طبيعة الانتماء الجماعي لهذا العالم. وربما من الصواب النظر إلى هذا الشعور بالانتماء المشترك، من الناحية السياسية، بصفته مبدأً تنظيمياً أرسقراطياً. ولكن يمكن لمضمونه السياسي أن يدلّل على أكثر من ذلك؛ الانتماء الجماعي للأشخاص؛ هذا ما يتم تقييره في الأحكام التي يتم إطلاقها على عالم مشترك. وما يتكشف عنه المرء في هذه الأحكام هو قرارٌ فردي حول "هذه الكينونة من بين الخيارات الأخرى"، والذي يميّز كل شيء شخصي ويستمدّ شرعيّته إلى درجة تأيئه عن أي شيء يتسم بالغرابة والتطرف. لكن النشاط السياسي، في القول والفعل، مرتبط بالذات الشخصية؛ أي بهوية الشخص بغض النظر عن مواهبه أو خصائصه. ولهذا السبب فإن النشاط السياسي يجد نفسه متعارضاً مع النشاط الثقافي الذي يعتمد على



النوعية كعاملٍ حاسم؛ أي نوعية الشيء المُنتَج التي تدلُّ - انطلاقاً من تعبيرها عن شيءٍ شخصي - على المواهب والخصائص الفردية وليس إلى هوية الشخص الذي قام بإنتاجه. لكن الأحكام الذوقية لا تقرّر الأشياء المتعلقة بالنوعية؛ فعلى النقيض من ذلك، تبرز هذه الأشياء جلياً حتى لو كان تجليها هذا بادياً لقلّة قليلة، كما يحدث في فترات الانحطاط الثقافي. تنشأ قراراتُ الذائقة "بين" الخصائص ولا يمكنها أن تتطوّر إلا في حضور مفهوم النوعية، أي القدرة على تبيين البراهين الجمالية. وحالما تتوفر هذه الحالة، يصبح الأمرُ منوطاً بالذائقة - بأحكامها النشطة على الأشياء الموجودة في العالم - لتقوم بتأسيس الحدود وتقديم معنى إنساني للعالم الثقافي. ويمكن اختزال هذا كله في القول إن مهمتها تتمحور حول تخليص الثقافة من البربرية.

من المعروف أن مصطلح *humanity* (الإنسانية) ذو أصلٍ روماني وأن اللغة اليونانية تفتقر إلى كلمة مكافئة للكلمة اللاتينية *humanitas*. ولهذا السبب أرى من المناسب اللجوء إلى مثالٍ روماني لتوضيح الطريقة التي تتجلى فيها الذائقة بصفتها ملكة سياسية تتم من خلالها أنسنة الثقافة. تذكروا المقولة القديمة الأفلاطونية في مضمونها ومعناها: "أحب سقراط، وأحب أفلاطون، لكن الحقيقة تأتي في المقام الأول". علينا أن ننظر إلى هذا المبدأ اللاسياسي واللاإنساني، الذي يرفض الأشخاص والصدقة بوضوح باسم الحقيقة، بالمقارنة مع مقولة أقل شهرة لشيثرون جاءت في سياق خلافٍ مع طرف آخر: "أفضل أن أكون على خطأ مع أفلاطون على أن أختبر الحقيقة مع الفيثاغورثيين". مما لا شك فيه أن هذه المقولة غامضة، ولكن يمكن أن تعني: أفضل أن أخطئ من خلال استخدامي التفكير العقلاني الأفلاطوني على أن "أشعر" بالحقيقة بالاتكاء على اللاعقلانية الفيثاغورثية. ولكن إذا ركزنا التوكيد على كلمة "أشعر" فإن العبارة ستشي بالمعنى التالي: إن تفضيل رفقة أفلاطون على رفقة الآخرين أمرٌ منوطٌ بالذائقة، حتى لو كان أفلاطون السبب في الأخطاء التي يمكن أن ارتكبها. فإذا افترضنا صحّة القراءة الأخيرة، ربما يعترض أحدٌ بالقول إن أشياء كهذه لا يمكن أن تصدر عن علماء أو فلاسفة. لكنها الطريقة التي يتحدث بها كائنٌ إنساني - بالمعنى الذي تنطوي عليه الكلمة الرومانية *humanitas* - سياسي وثقافي بامتياز. ومن المؤكد أن نسمع شيئاً كهذا من شخصٍ يتمتع بالحرية في أوجهها المختلفة

ويعتبر مسألة الحرية القضية الفلسفية الأكثر أهمية. إذ يمكن لشخص كهذا أن يقول: لن أسمح لنفسي بالخضوع للتواصل مع الأشخاص والأشياء، حتى لو كانت الحقيقة هي التي ترغمني على ذلك.

في الفضاء الثقافي، تتجلى الحرية في الذائقة لأن الأحكام الذوقية تحتوي وتعبّر عن شيء يتجاوز الحكم "الموضوعي" على النوعية. فبصفتها نشاطاً حُكْمياً، تجمع الذائقة الثقافة والسياسة اللتين تشتركان في الفضاء المفتوح للعالم العام. كما أن الذائقة توازن التوتر القائم بينهما، ذلك التوتر الناشئ من النزاع الداخلي بين الفعل والإنتاج. فمن دون الحرية التي يتمتع بها الفضاء السياسي، لا يمكن للثقافة أن تخرج إلى الحياة. إذ إن الموت البطيء للفضاء السياسي وتلاشي الأحكام يشكلان الشرطين الأساسيين لازدراء الثقافة وتكييفها الاجتماعي، وهي المقولة التي افتتحنا بها هذه المقالة. ولكن لا يمكن للفضاء السياسي ككل أن يعيش ويزدهر بمعزلٍ عن جمال الأشياء الثقافية وتلك الأبهة الساطعة التي تتجلى فيها الديمومة السياسية وخلود العالم.

## التحديات التي تواجه الأخلاق التقليدية: ردّ على مايكل بولاني

لا يشير عنوانُ دراسة السيد بولاني Polanyi، ”ما وراء النهلستية“، إلى المضمون المدهش الذي تنطوي عليه نظريته، لكنه يعبرُ بدقة عن الخلفية الشعورية والمزاجية التي تُضفي على النظرية نفسها شيئاً من المصداقية. وهذا المزاج مألوف بشكلٍ كافٍ. فقد عبّر عنه للمرة الأولى، على ما أعتقد، كتّابُ ألمانٍ من أمثال إرنست يونغر الذي أعلن، في بداية الستينيات، أننا وصلنا إلى ”ما وراء النقطة صفر“، ورومانو غوارديني Romano Guardini الذي كتب كراساً، في الوقت نفسه تقريباً، حول ”نهاية العصر الحديث“. وتتجلى السماتُ الأخيرة لهذا المزاج في هذا البلد في كتاب دانييل بيل *The End of Ideology*، Daniel Bel [نهاية الإيديولوجيا]، الذي يشترك معه السيد بولاني في أشياء كثيرة على ما يبدو، على الرغم من التباين الكامل في المقاربة المنهجية. فكلاهما يتوصّل إلى النتيجة نفسها: من الممكن والواجب حلّ المشاكل الموجودة في العصر الحديث بشكلٍ براغماتي وتجريبي وتدرجي؛ يجب استبدال التطرف بالروح الإصلاحية؛ أما الأسئلة الثاقبة الخطيرة التي تطرحها النهلستية فتبدو عصية على الإجابة ويجب تفاديها؛ كما أن النزعات الاجتماعية والإنسانية الكثيرة التي رافقت الكوارث السياسية والأخلاقية الكبرى في قرننا هذا تشهد على الحكمة الكامنة في ”نوع من المنطق المعلق“. وفي النهاية، يتسم المؤلّفان - ويبدو هذا أيضاً متناغماً مع المزاج السائد في العقد الماضي - بإغفالهما الغريب بالمسألة الجليّة التي تثيرها تساؤلاتهما، أي ما هي المهمة أو الوظيفة المتبقية للتفكير؟ يبدو السيد بولاني كأنه

يقول إن نشاط التفكير نفسه يميلُ، حالما يتحرّر من السلطة الدوغمائية، إلى تطوير مواقف متطرفة تنتهي في "الشك الذاتي النهلستي". فإذا كان هذا الميلُ "عصياً على الشفاء" نتيجة المنطقية الكامنة في العقل البشري - أي ميله إلى دفع الأشياء إلى نهاياتها المنطقية - هل يجب علينا، إذاً، أن نرفض هذه المملّكة بشكل كامل، أم نستغلّها في الحدود التي يمكنها معها مساعدتنا على حلّ المشاكل العملية الفورية؟

إن النظرية التي تقدمها هذه الدراسة، بعيداً من المزاج الذي تخلّقت منه، جديدة ومذهلة. فالنزعة الإجرامية السياسية التي تتجلى على نطاق واسع، كما يظهر في نظامي هتلر وستالين، هي شيء من الماضي. لكن الرعب الذي تولّده، والإدراك المخيف أن "كل شيء ممكن"، والنتيجة المذهلة التي تبين أن أسس الأخلاق الغربية لم تعد آمنة، وأن الضمير الإنساني قد فقد سلطته بين الناس العاديين، وأن "الجنون الأخلاقي" يمكن أن يكون ظاهرة جماهيرية وليس مجرد شذوذ مؤقت تتسم به نخبة نهلستية؛ لم تكن ردود الأفعال هذه مضخمة فقط بل خاطئة من حيث المبدأ. إذ إن الواقع المخيف لم ينبع من أي "ضعف أخلاقي" وإنما من "جوع للاستقامة الأخلاقية" غير مسبوق عمل لأكثر من قرنين على تكثيف المشاعر الأخلاقية إلى أن قام تيارُ العاطفة الأخلاقية "بتحطيم السدود التي كانت تحتويه وكسر العجلات التي تقيدته". ولهذا فإن الأشياء المرعبة نفسها كانت نوعاً من "الإسراف الأخلاقي".

إن هذه النظرية نظريةٌ بالمعنى الحديث للكلمة. فبدلاً من أن تستلهم وجهتها من البراهين البارزة وتعتمد على توصيف الأحداث الواقعية، تقدّم نفسها كفرضية تتكئ "مصدقيتها" على "صحتها" أو خطئها. أعتقد أن هذه الفرضية تنطبق على مجموعة من المعطيات التاريخية التي يمكننا توصيفها، بشكل عام، بتاريخ الثورة الحديث وتشكّل نوع من الشخصية الثورية. فبالنسبة إلى هذا التطور، تبرز حقيقة وجود "العاطفة الأخلاقية" كعامل حاسم. لا يُخبرنا السيد بولاني عن طبيعة هذه العاطفة، ولكن يمكننا أن نستنتج من دراسته أنه يفكر في هذه العاطفة بصفته نوعاً من الكمالية الأخلاقية التي تُعتبر هرطقة قديمة بالنسبة إلى التعاليم الكاثوليكية. أعتقد أن الصورة السيكلوجية التي تبني عليها نظريته تمثل في فكرة الإنسان الباحث عن القداسة الذي يكتشف لاحقاً أنه "ما من إنسان خير" (كما اكتشف سقراط أنه ما من

إنسان حكيم)، ثم يقرّر أن الأفضل في هذه الظروف، أي الأقل نفاقاً، سوف يتحول إلى وغد. نفع على هذا النوع من النهلستية في الأدب الروسي، كما نعرف "عاطفة أخلاقية" أخرى أعتقد أنها أدت دوراً أكبر في تخليق "الثوري"، المتحرّر من الشك الذاتي، تمثل في عاطفة الرحمة، "نفور الفطري من رؤية معاناة الآخرين"، كما قال روسو. لا أشك في أن هذه "العواطف الأخلاقية" لا متناهية ومتطرفة في طبيعتها. ولكن هل هذا النوع من التطرف هو نفسه ذلك التطرف المنطقي الذي كان يتميز به هتلر وستالين؟ فما يصحّ على روبسبير وماركس، ولينين وتروتسكي Trotsky، لا ينطبق بالضرورة على ستالين. أما بالنسبة إلى هتلر، فإننا نعرف أن أثر *The Protocols of The Elders of Zion* [بروتوكولات حكماء صهيون] على سياساته كان أعظم من الأعمال الكاملة لأسلافه المزعومين من روسو وصولاً إلى نيتشه.

إن السبب الذي يمكن السيد بولاني من تقديم نظريته بهذا الشكل المقبول يكمن في منهجيته. فهو يعتمد على تاريخ الأفكار وعلى الإيمان الراسخ بالطبيعة الديالكتيكية للتطور التاريخي، مع أنه لا يصرح بهذا بوضوح. إن هذه المنهجية مقنعة فكرياً؛ وقد قام هيغل بتوليدها في محاولة "لمصالحة الروح مع الواقع"، وهي مصالحة أطلق هيغل عليها اسم "الفهم". كانت حاجة الروح إلى استيعاب وفهم الواقع التاريخي كما هو جديدة في ذلك الوقت. فقبل ظهور فلاسفة التاريخ في القرن التاسع عشر، لم تكن الفلسفة معنية بشكل جدّي بفضاء الشؤون البشرية التي لم تكن تتوقع منها إفراز أية معانٍ روحية. لكن هذا تغيّر مع مجيء الثورة الفرنسية إذ بدا أن الأفكار تصنع التاريخ هنا للمرة الأولى. وقد بدا أن النتيجة المتأتبة من سياق الثورة الفرنسية تمثل في أن القوانين نفسها، التي تحدد تغيّر الأفكار وتطوّرها ضمن الإطار المفاهيمي للعقل، تحدد أيضاً التطور التاريخي والسياسي في فضاء العالم الواقعي. المشكلة في هذه النتيجة هي أن جميع الأفكار، من حيث كونها أفكاراً وليس شيئاً آخر، تتعلّق بشكل استثنائي يظهر بشكل خاص عندما تتعاطى مع الأضداد، مثل الخير والشر أو الأخلاق والفجور. فإذا أخذنا الفجور بحد ذاته، دون أي تدخّل، يمكننا تفسيره بصفته نوعاً من "الارتكاس الأخلاقي"، كما يمكننا تفسير الشرّ بصفته نوعاً من نفي الخير. وبكلمات أخرى، يمكننا تفسير ماركس ضمن فضاء الأفكار المجردة على

ضوء الماركيز دو ساد Marquis de Sade أو العكس، أو فهم ما قام به هتلر وستالين على ضوء ما بشر به روسو ونيتشه. لكن النتيجة، لسوء الحظ، ستنتهي دوماً في تحميل "الفجور المناوئ للبرجوازية" في العشرينيات المسؤولة عن تشكيل "قوات الاقتحام" النازية SA و"قوات الحماية" النازية SS أو النهلستيين الروس عن الشيوعيين الستالينيين apparatchiks.

من منطقي سلبي، هناك شيء من الحقيقة في هذه النظرية. إذ يمكن تفسير السحر الذي كانت تمتلكه البلشفية والنازية بالنسبة إلى النخبة الأوروبية كنوع من التمرد على الأخلاق البرجوازية والنفاق البرجوازي الذي بدأ في بداية قرننا هذا ووصل إلى ذروته في العشرينيات في ألمانيا، كما وصل إلى ذروة أخرى في الأربعينيات والخمسينيات في فرنسا. ومع ذلك، لكي ندرك التبرير الضعيف الذي تقدمه هذه الحقيقة لأي نوع من التعميم، يكفي أن نتذكر أن كلّ تمرد كان يقوم به الفنانون والكتاب في قرننا هذا كان يقود إلى تطوّر استثنائي في الفنون. وفي حقيقة الأمر، فقد وُلد الفن الحديث كله من رحم هذه التمردات المتكررة التي قامت بها النخب ضد المجتمع وضد المجتمع البرجوازي بشكل خاص، لكن هذه الإنتاجية الروحية والفكرية المتوهجة هي التي عملت الحركات الشمولية، مع وصولها إلى السلطة، على تدميرها وإبادتها، ولم يأت ذلك على أيدي الفنانين والكتاب أنفسهم. فإذا كان صحيحاً أن الإنتلجنسيا الروسية قد رحبت بالثورة لأنها اعتقدت - خطأً، كما تبين لاحقاً - أن أي نوع من الفوضى أفضل من النظام القائم، وإن كان صحيحاً أيضاً أن بعض المفكرين الألمان قد رحّبوا بالنازيين لقناعتهم أن أنفه الأشياء الممكنة أفضل من الحسّ السليم للمجتمع البرجوازي. فمن الصحيح أيضاً أن هؤلاء المرحّبين لم يلقوا الترحيب وأنه لم يتم اختيار قياديي الحزب الشيوعي الستاليني أو عناصر الحماية النازيين من صفوفهم. وبكلمات أخرى، كان أولئك "الأخلاقيون الإرتكاسيون"، تبعاً لبولاني، أول ضحايا النظام الجديد المبني على الجريمة؛ فقد اندحروا أمام شيء مختلف عنهم تماماً، شيء لم يكن بمقدور أي تدريب في الفكر المتطرف أو الشك الذاتي أن يؤهّلهم لمواجهته. ذكرت سابقاً أن النظريات التي تفسّر الأحداث تبعاً للحركة الديالكتيكية للأحداث مقنعة من الناحية الفكرية. ويكمن أحد أسباب هذا في حقيقة أنها تسمح لنا بالبقاء

داخل مدى تقليدنا الفكري والروحي؛ إذ إنها تستقطب المثقفين لأنها تتحدث عن أشياء يشعر معها المثقفون بالارتياح. المشكلة هي أن "الأفكار" التي رُوِّجَت للتفكير الإيديولوجي لكل من هتلر وستالين غير موجودة في كتب التاريخ الفكري. فهي ليست أفكار محترمة ولا تتسم بأدنى درجات التوازن الفكري الذي يُنسب عادة إلى شخصيات ثانوية وهامشية، من الناحية الفكرية، من أمثال غوبينو Gobineau أو هيوستن ستوارت تشيمبرلين Houston Stewart Chamberlain. إن السبب الذي جعل المثقفين الذين أجادوا التأقلم مع لينين وتروتسكي يغفلون عن الأهمية السياسية والتاريخية لهتلر وستالين يكمن في أن الأخير لم يتحدث، على النقيض من الأول، بلغة يفهمها المثقفون. فلكي تفهم هتلر عليك أن تكون مُلمّاً بتاريخ معاداة السامية؛ ولكي تفهم ستالين فإنك تحتاج إلى معرفة خاصة بتاريخ البوليس السري. لكن العلوم التاريخية لم تنطرق إلى أيٍّ من هذين التاريخين بشكل مناسب.

ولكن هناك إمكانية أخرى للوقوع على رابط بين "الإسراف الأخلاقي" و"التشكيك الذاتي النهلستي" اللذين ينتميان إلى تاريخ العصر الحديث المعروف والكوارث السياسية التي شهدناها في زمننا هذا. يمكننا القول إن "عاطفة الشك الذاتي النهلستي" بين المثقفين قد حطمت السدود التي كانت تحتوي عواطف الآخرين المغايرة. لكن من شأن هذا القول أن يُعيدنا إلى "فقدان السلطة الدوغمائية"، أي إلى شيءٍ فقد أهميته، من الناحية السياسية على الأقل، إلى غير رجعة. في سياقنا هذا، تبرز نقطة أخرى أكثر أهمية. فإذا كنا نرغب في تحميل فقدان السلطة الدوغمائية المسؤولية عن كوارثنا الأخلاقية، سوف نجد أنفسنا مرة أخرى في وسط أفكار لا علاقة لها بالتقليد العظيم للفكر الغربي أو بتاريخ الأفكار. فمن الناحية السياسية، كان الخوف من الجحيم الكابح الأكبر للنزعة الإجرامية الكامنة في الكائنات البشرية. كما أن فكرة وجود دافع يتسم بانحطاط أخلاقي جلّي كالخوف من الجحيم الذي لجم النزعات الإجرامية البشرية ليست أكثر مشروعية من فكرة أن نتاجاً ساقطاً فكرياً مثل *The Protocols of The Elders of Zion* قد أثر على سياق الأحداث المعاصرة. لكنني

١ كان (1816 - 1882) A. de Gobineau و (1885 - 1927) H. S. Chamberlain منظرين حول غياب المساواة بين الأعراق البشرية. تكتب أرندت في *The Origins of Totalitarianism* عن "العلمية الطنانة التي يتسم بها كلاهما". (المحرر)

أخشى أن هذه الأفكار المرفوضة هي أقرب إلى الواقع الذي واجهنا من ديالكتيك الأفكار. ورغم أن التفصيل في هذا سيحرفنا عن نقاشنا الرئيس، فبمقدورنا القول إن الإيمان بالجحيم يشكل العامل السياسي الوحيد في الديانة الغربية، وإن أصل هذا العامل نفسه ليس مسيحياً ولا دينياً. فإذا كان هذا صحيحاً، يمكننا القول إن النتيجة السياسية الأهم لفقدان السلطة الدوغمائية الحديث تمثلت في فقدان الإيمان بالجزء والعقاب في الحياة الآخرة.<sup>١</sup>

خلاصة القول: أميل إلى الاختلاف مع السيد بولاني لسببين اثنين. لا أريد أن أكيل المديح غير المستحق لأولئك الذين تسببوا في الكوارث التي حلت بنا من خلال الافتراض القائل بتأثرهم بالتقليد العظيم للفكر الغربي؛ والأهم من هذا، أرى في هذه المحاولة، كما في محاولات أخرى مشابهة، وسيلة خطيرة لتحديد المشكلة التي نشأت عن هذه الكوارث، أي مشكلة النزوع البشري إلى الشر المتطرف والمطلق. يعترف السيد بولاني في أحد مفاصل دراسته أن "الفساد الأخلاقي" قد أدى إلى نوع من "الإسراف الأخلاقي". لكنني أعتقد أن هذا الفساد الأخلاقي لم يكن عاملاً جانبياً بل أسّ القضية كلها. أعتز أني لا أملك حلاً جاهزاً للمشكلة؛ فمن الناحية النظرية، لا أعرف حتى الإجابة على السؤال الفلسفي: ما هو الشر المتطرف؟

على الرغم من جهلي هذا، لا يمكنني الاتفاق مع اقتراح السيد بولاني لإيجاد حل لهذه المشاكل في مثاله الإنكليزي، مع أنني أتفق معه حول اللباقة التي تميّز الشعب الإنكليزي والحياة الخاصة الإنكليزية. فهو يعتقد أن هذه اللباقة تكمن في حكمة الاعتدال وأنها تعتمد على رفض الأفكار المتطرفة والتعميمات؛ وهو مقتنع بالفضيلة العظيمة المتمثلة في "التدبّر الارتجالي". أعتقد أن السيد بولاني قد فشل في توضيح الطرق والأسباب التي تخلق ذلك التعالق القائم بين فضيلة اللباقة الأخلاقية والفضيلة الفكرية للتجريبية البراغماتية، وهو لا يحتاج إلى مثل هذا التوضيح بسبب قناعته أن جميع مآسينا تنبع من حماستنا المضلّلة لإنقاذ العالم والبشرية والتي لا تشكل أحد مكونات إنكلترا. ولكن إن اختلف المرء مع زعمه الأساسي القائل إن الحبّ المفرط



للخير هو ما يسم الناس بالسوء، فعندها لا يعود هذا التعالق شيئاً حتمياً. ويمكنني أن أضيف أن هناك مدرسة كاملة، من بين أولئك الذين يدرسون التاريخ الحالي في ضوء تاريخ الأفكار، يعتقد أفرادها - بلا أي ولاءٍ للحقائق، ولكن بتماسكٍ مماثل - أن جذور شرورنا موجودة في صعود البرغماتية والوضعية.

أخيراً، هناك سببٌ أخير يدفعني إلى الاعتقاد أنه من غير المرجح أن "تُكرر أوروبا مآثرة" التاريخ الإنكليزي. فالكارثة العامة التي عصفت بالعالم الحديث في كل مكان وفي جميع مجالات الحياة تتجلى بشكلٍ مختلف في كل بلد من البلدان، حيث تطال مجالات مختلفة وتأخذ أشكالاً مختلفة. ومن جهةٍ أخرى، بغض النظر عن عمق هذه الكارثة يبقى دائماً عددٌ كبير من القضايا الأساسية بمنأى عن هذا كله وكأن شيئاً لم يحدث. هكذا بقيت أخلاقية العمل مصانة في ألمانيا على الرغم من التداعي النهلستي العنيف لجميع القيم الأخلاقية الأخرى. يبدو أن جميع البلدان، وليس إنكلترا وأميركا فقط، قد "عادت إلى المسار الكارثي"، بما في ذلك تلك البلدان التي قطعت شوطاً كبيراً في هذا المسار. فإن كنت سأتبع المسارَ الفكريَّ للسيد بولاني، عليّ أن أقولَ للأميركيين إن من الأفضل لهم أن "يكرروا مآثرة" فرنسا في حياتهم الخاصة وعلاقاتهم العائلية وأن يحاولوا استعادة التخلف الألماني عندما يتعلق الأمر بالعمل؛ من المؤكد أن بمقدور الفرنسيين أن يتعلموا درساً من إنكلترا وأميركا في مسألة الروح العامة، ومن الجائز أن تؤدي "العودة" إلى اللباقة والإنصاف الإنكليزيين إلى ثورةٍ محدودة في ألمانيا. يمكنني الاسترسال في هذا الموضوع إلى ما لانهاية؛ إذ يمكن العثور على بقايا الفضائل القديمة في أنحاء العالم كافة. لكن المشكلة أنه إذا كانت هذه الفضائل ليست سوى بقايا "قديمة" من ماضٍ أكثر سعادة - وهي كذلك حقاً - فمن غير المرجح أن تقاوم هجمة الحداثة الشرسة. فحتى لو تمكنا من المحافظة على تخلفنا ومبادلته، إذا صح التعبير، فلن يساعدنا ذلك في زمن يتغير فيه الواقع بشكلٍ يومي نتيجة التطورات العلمية والسياسية ونواجه فيه مشاكلَ يومية تصمّت حيالها تقاليدنا كلها لسبب بسيط هو أنها جديدة وغيرُ مسبوقة.

## تأمّلات في المؤتمرات الوطنية ١٩٦٠ : كينيدي X نيكسون

في الماضي، كانت المؤتمرات الوطنية تقوم بتسمية المرشحين لأعلى المناصب العامة في البلد. وكانت تعتمد هذه الترشيحات آنذاك - كما اليوم - على القدرة على اكتساب الأصوات، لكن هذه القدرة كانت واحدة من عوامل عديدة. فخلف الهرج والمواكب والخطب الطنانة، كانت هناك الغرفُ العابقة بالدخان حيث يعقد زعماء الأحزاب صفقاتهم وحيث يمكن لآراء المندوبين أن ترخي بثقلها في الميزان. وفي الحالات التي يهيمن فيها الجمود كان يتم إخراج الأحصنة السوداء واستعراضها وتحويلها إلى قاماتٍ وطنية من خلال آلة الدعاية الحزبية.

صار هذا كله شيئاً من الماضي الآن. فقد كانت ترشيحات ١٩٦٠ عبارة عن تسميات نهائية، ليس نتيجة التزوير بل لأن قدرات المرشحين على اكتساب الأصوات قد أثبتت وجودها في المراحل الأولية واستطلاعات الرأي الشعبية دون الحاجة إلى الآليات الحزبية. واجهت الأحزابُ حقائقَ نهائية، ليس فقط لأن كلا المرشحين قد أسسا منظمتهما الخاصتين بهما بل لأن جلاله الناخب كان قد قرر مسبقاً نوعية الخيارات التي يرغب في مواجهتها عوضاً عن التريث لاكتشاف الخيارات المقدمة له من قبل قيادات الأحزاب الحكيمة. جاء هذا الانتقال السلطوي، بشكل جزئي، نتيجة التلفاز، بالإضافة إلى حقيقة أننا نشهد للمرة الأولى جيلاً من الرجال الذين يتقنون استخدام هذه المعدّات الجديدة. ويمكن أن تتجلى إحدى نتائج هذا الجيل الجديد في أن الناخب، بعد أن تحرّر من وصاية الأحزاب في عملية اختيار المرشحين، سوف

يثبت استقلاليته عن الولاءات الحزبية في تشكيل رأيه عند العملية الانتخابية. أنا على ثقة أن هناك الكثير من الأشخاص الذين لم يتخذوا أي قرار حتى الآن، وينتظرون أداء الفريقين على شاشات التلفاز؛ إذ إن انتقال السلطة من الحزب إلى الناخب قد ضاعفت أعداد الناخبين المستقلين.

سواء كان هذا شيئاً جيداً أو سيئاً، يبقى سؤالاً قيد النقاش. فإذا كانت الأحزاب كما يجب عليها أن تكون، أي منبَت تُخب البلد السياسية، فأنا أفضل انتخاب المرشحين من قبل أقرانهم وليس من قبل الشعب. ولكن إن كان هناك أحدٌ يحمل أيّ أو هام بهذا الخصوص فلا بد أن مشاهدة مجريات المؤتمرات قد ساعدته على التخلص منها. (غالباً ما يفكر المرء بالمعلومات الغزيرة والمواهب الكبيرة التي يمتلكها المعلقون ومحللو الأخبار، التي تفوق معلومات ومواهب صانعي الأخبار أنفسهم الذين يعلقون عليهم). بدا من الواضح أن هذه الأحزاب، في حال تمتعها بالقرار المستقل، لم تكن لتنتخب أفضل أعضائها؛ فقد وصلت التفاهة التي تقارب العتة، والابتذال، والبلادة الفارغة، والجهل التام بالقضايا المطروحة، إلى درجة مخيفة في كلا المؤتمرين، مع أنها كانت أقل وطأة في الحزب الديمقراطي من الحزب الجمهوري. من المؤكد أن المندوبين الديمقراطيين كانوا يتكلمون من أعماق قلوبهم وهم يكررون عبارة "شكراً سيد آيزنهاور". ما الذي كان سيحصل لهذا الحزب، الذي يشكل البيت السياسي ليس للسيد تافت Taft بل للسيد غولدوتر Goldwater، لو لم يتمكن قبل ثماني سنوات من ضمّ منقذٍ من خارج صفوفه؟ يمكن الاستدلال على الفرق في المناخ العام بين الحزبين من خلال الفرق بين الحماسة الجامحة والعبثية التي استقبل بها السيد ستفنسون Stevenson في المؤتمر الديمقراطي واللامبالاة الباردة التي تصل حدّ العدوانية التي رافقت ظهور السيد روكفيلر Rockefeller على منصة المراسم الجمهورية. لا يعني هذا أن المندوبين كانوا سيعتمدون على أيّ منهما حتى لو كانوا لا يزالون يتمتعون بالحرية التي تسمح لهم بفعل ذلك. لكن المهم في الأمر هو أن الديمقراطيين كانوا يحبون السيد ستفنسون للأسباب والميزات نفسها التي كان الجمهوريون يكرهون السيد روكفيلر.

اقترح البعض أن هذه المؤتمرات الحزبية لم تعد ذا أهمية بما أنها فقدت سلطتها

على تسمية المرشحين. لا أعتقد ذلك. إذ إن الوسيلة التقنية نفسها التي ساهمت في فقدان هذه السلطة - أي شاشة التلفاز - قد أضفت عليها نوعاً جديداً من الأهمية. طالما ساهمت المؤتمرات في مسرّحة القرارات السياسية أمام أعين جميع المعنيين، مما يوفر شيئاً أكثر من مجرد الحماس؛ إذ يقدم ذلك فرصة فريدة للتعرف على أولئك الرجال الذين ستعتمد حيواتنا على قراراتهم اليومية. فهو ليس طقساً فارغاً بل نوع من الطقوس المؤثرة عندما تبدأ الانتخابات وتعلن ولاية بعد أخرى، ووفدٌ بعد آخر، بشكل رسمي مرشحها، على الرغم من غياب أي احتمالٍ للمفاجآت، كما في حالة الجمهوريين. والأهم من هذا، فإن الشاشة تقرب تلك الشخصيات المجهولة التي تجعلنا نقرر ليس إن كنا نتفق مع إحداها بل إن كنا نثق به. وسوف يكتسب هذا العامل أهمية أكبر مع خوض المرشحين للمناظرة المتلفزة. فإذا كانت هذه المناظرات مطلوبة من جميع المرشحين للمناصب العليا، فإن السياسيّ المستقبليّ سوف يسترجع الحملات القديمة بوقفاتها الخطابية السريعة ومصافحاتها ومؤتمراتها الصحفية كما يسترجع طالب الدكتوراه بشيء من الحنين أيامَ تخرّجه في المدرسة الثانوية.

من دون مساعدة التلفاز، ربما كنت أنا أيضاً سأصدق تلك الكليشيات حول الشبه بين المرشحين - من حيث شباههما وإرادتهما القوية ومواهبهما التنظيمية وطموحهما، إلخ - ولكن آمل أنني لن أفتنّع بالشبه بين المنصّتين اللتين لا تزالان في شكلهما النهائي - بعد أن نجح الجمهوريون في تحطيم مقترحات السيد روكفيلر - مختلفتين تماماً من حيث النغمة والمقاربة والتوكيد والأسلوب. فإذا أخذنا بعين الاعتبار الظروف الحالية ونقاط الاتفاق العريضة بين الحزبين - الاتفاق الذي لا يزيد أو ينقص حسماً عن الاتفاق الذي كان يربط حتى رجال الثورة الأميركية والذي أصاب زملاءهم في فرنسا بالذهول - نلاحظ الفرق الكبير، من حيث الأسلوب والتوكيد، في الإجراءات التمهيدية لافتتاح المنصّتين، فيقول الديموقراطيون "إن الخطر المشترك على البشرية هو الحرب والتهديد بالحرب"، بينما يتحدث الجمهوريون مباشرة عن "تمدّد الإمبريالية الشيوعية". كما أن الفروق بين المرشحين تبدو أكثر بروزاً على الرغم من نقاط التشابه بينهما. فكلاهما يجيد التنظيم، أو أننا نأمل ذلك على الأقل، بما أن مشكلاتنا الأخيرة تعود في جزء كبير منها إلى غياب التنظيم؛ وكلاهما يحب

العمل أكثر من اللهو، ويبدو أنهما يشتركان في احترامهما للكفاءة ونفورهما من التفاهة والابتذال، وهذه كلها ميزات إيجابية بعد ثماني سنوات من إدارة آيزنهاور. لكن التشابه ينتهي هنا. فقد بدأ السيد نيكسون Nixon - الذي يبدو مرتاحاً في حزبه أكثر من كينيدي Kennedy بين الديمقراطيين، إضافة إلى حماسه الذي يجذب الناخب العادي - يؤدّي الدور الذي يناسبه تماماً. يعرف أنه يفتقر إلى ذلك التألق الذي يميّز آيزنهاور الذي لا يزال صاحب الشعبية الأكبر في الولايات المتحدة اليوم، ولذلك فهو يحاول الإفادة من هذه الشعبية من خلال تجسيد شخصية المواطن العادي المعجب بآيزنهاور. لكن التركيز هو على "المواطن العادي". هذه هي الصورة التي أسبغت على السيد ترومان Truman الذي كانت شعبيته تتركز عليها. ورغم أنّ هذا النوع من الشعبية لا يمكن أن يرتقي إلى مستوى تألق السيد آيزنهاور، فإن السيد نيكسون يعتقد أنه أقصى ما يمكنه تحقيقه. فهو، كما اعتقد، يعتمد بشكل واعٍ على غريزة نزعة الاعتدال والعادية؛ لا شيء خطير فيه، ومثله مثل الجميع باستثناء خبرته وقدرته على العمل بجد، وبالتالي فهو يشكل قصة نجاح رائعة، من مخزن لبيع الخضار إلى الرئاسة، أي التجسيد الحقيقي لعقيدة الجمهوريين الحالية التي يصرون على تكرارها باستمرار وتمثل في مقولة أنّ "المضيّ قدماً" والتحسين المستمر لمستوى العيش هو جوهر الحرية. من المؤكد أنه لا يقدم نفسه على صورة السيد آيزنهاور لأن ذلك سيكون كارثياً، بل يسعى إلى تمثّل نموذج السيد ترومان، "السيد المواطن العادي"، وقد اقترب من الاعتراف بذلك عندما أجاب عن سؤال أحد المراسلين الصحفيين في مقابلة تلفزيونية أنه "يشبه ترومان" في ولعه بالكتب التاريخية. يبدو هذا التصريح مذهلاً من رجلٍ قام قبل أقل من عشر سنوات - في وقتٍ كانت فيه "عشرون سنة من الخيانة" دعاية شرعية في الحملة الانتخابية - بتوصيف الرجل نفسه على أنه "خائن لبلده". وبما أنه رجلٌ ذكي دون شك، لا أعتقد أنه يفترض أننا نسينا الأمر. ولكن هذه هي الطريقة التي يستعرض فيها "نُضجَه"، وأظن أن فكرة النضج هذه تتناغم بطريقة ما مع فكرة الأشخاص الذين يخاطبهم.

أما السيد كينيدي فلا يعتقد، ولا يريدنا أن نعتقد، أنه شخصٌ عادي. فربما أقنعت ثماني سنوات من إدارة آيزنهاور وست سنوات من إدارة ترومان المواطن أن المواهب

العظيمة ليست ضرورية للرئاسة، لكنها لم تُقنع السيد كينيدي. فهو يعرف أن هذا هو المنصبُ الأهم، ليس في الولايات المتحدة نفسها فقط بل في العالم كله، وهو على ثقة أنه مناسبٌ له. ولكن مع أن هذه الثقة تبعث على شيء من القلق، فهي لا تتكشف عن تلك العادة الخطيرة التي تسمُّ الرجال المتغطرسين الذين يحيطون أنفسهم بمظاهر الابتذال والأشخاص الخنوعين. فقد جمع حوله، حتى الآن، أفضل الرجال، كما أن اختياره للسيد جونسون أكثر من إيماءة عابرة موجهة إلى الجنوب. (أثبتت هذه الخيارات - السيد باولز Bowles، والسيد ستيفنسون، والسيد غولبريث Galbraith، وربما السيد جورج كينان George Kennan مستقبلاً، كما نأمل - أنه لم يصل إلى السلطة فقط عبر تنظيم متمحورٍ حول عائلته؛ وهي آلية سياسية خطيرة جداً لأن الولاءات العائلية ذات طبيعة مختلفة وأقوى من الصداقات السياسية). فالسيد كينيدي لا يكتفي بنبذ الابتذال - الذي أشار إليه بصفته "مناخ التفاهة الآسن" - بل يؤمن بالعظمة أيضاً. فقد ألقى حتى الآن الخطابَ الأفضل في المؤتمرين، مؤكداً الأشياء العمومية التي أثبتت صحتها: أن "الحقبة القديمة تقترب من نهايتها"، وأن "الشعارات والأوهام القديمة" لم تعد نافعة، وأن السياسة القائمة على الوضع القائم - وهي السياسة الأميركية المتبعة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية - ستواجه الإفلاس لأنه "ليس هناك أي وضع قائم اليوم" في أي جزء من العالم. والأهم من هذا كله هو تلك الحيوية التي أعلن بها أننا "لا نتمكن من حلّ المشكلات كلها وريح المعارك كلها"، وكذلك استياؤه الواضح من "الطمأنينة الخاصة"، واستخدامه لكلماتٍ مثل "الفخر، والشجاعة"، والالتزام التي طرحها مقابل الأمن والابتذال والعادية. وإذا كان هناك أي نوع من الوعود في هذه المراحل الأولى من الحملة الانتخابية فقد قدمها السيد نيكسون الذي كان ليتجرأ "ليقدم وعداً بالمزيد من التضحيات بدلاً عن قدرٍ أكبر من الأمن". وإن كان السيد نيكسون قد بنى صورته على فضائل الإنسان العادي الذي أثبت السيد ترومان أهميته بالنسبة إلى الناخبين في سنة ١٩٤٨، فمن الواضح أن السيد كينيدي يجهد لتقديم صورة رجل الدولة بكل أبعثها، مما يذكرنا بفرانكلين د. روزفلت Franklin D. Roosevelt، على الرغم من أن هذه الصورة مبنية أصلاً على رجل الدولة العظيم ونستون تشرشل Winston Churchill. ربما تبدو هذه المقارنة نوعاً من الشطط، لكن

من شأن أي تحليل أسلوبى لبلاغة كينيدي الخطابية أن يدعم ما أقوله هنا. من المستغرب - إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية السياسات الحزبية - أنه بينما نجح السيد كينيدي في طرح "السؤال الحقيقي" الوحيد، أي "هل تمتلك أمة منظمة ومحكومة كأمتنا مقومات البقاء؟"، كان برنامج السيد روكفيلر الأقرب إلى التعبير عن العموميات التي طرحها السيد كينيدي. فقد كان الوحيد، في هذا المجال، الذي دعا إلى النمو الاقتصادي كحاجة يفرضها النمو السكاني وليس كوسيلة للفوز في السباق الاقتصادي مع روسيا الشيوعية. وكان الحرية السياسية مسألة تتعلق بالتجارة الحرة وتختلف عن الاستبداد كما يختلف مالك سيارتين عن شخص لا يمتلك أي سيارة. هذا ضرب من الهراء الخطر؛ إذ يمكن للأنظمة الاستبدادية أن تحقق الازدهار، كما أن الفقر في الظروف الحديثة يتلاشى أمام التكنولوجيا والتصنيع وليس أمام الأنظمة الاقتصادية للإيديولوجيات السياسية.

لكن النقاط الأساسية التي طرحها السيد روكفيلر تتعلق بسياستنا الخارجية. دعوني أسلسلها هنا بشيء من الإيجاز. أولاً، يدعو إلى "تشكيل اتحادات كوندراالية من الأمم الحرة" في أوروبا والعالم الغربي، ولاحقاً في أفريقيا وآسيا. هذه هي النتيجة المنطقية لنهاية نظام الدولة القومية الأوروبي، كما يمكن للمبادئ التي ألهمت تأسيس الجمهورية الأمريكية أن تؤثر في مستقبل الشعوب الأخرى إن تمكن الأميركيون من ترجمتها إلى لغات أجنبية، إذا صحّ التعبير.

ثانياً، تبدو لي "خطة مارشال" لأميركا اللاتينية شيئاً في غاية الضرورة؛ فهي الطريقة الوحيدة لتحويل سياسة الجيرة الطيبة من مجرد شعار إلى حقيقة ملموسة.

ثالثاً - وربما تكون النقطة الأهم - قام السيد روكفيلر بالتعبير عن هدف برنامج الدفاع الجديد: امتلاك قوة انتقامية كبيرة كافية لصد أي هجوم مفاجئ والحيولة دون أي عدوان، وفي الوقت نفسه بناء ترسانة مناسبة من الأسلحة التقليدية الضرورية للحروب غير النووية. هناك كلام كثير على التفوق الروسي في مجال الصواريخ العابرة للقارات وقليل من الحديث عن تفوقها في مجال الأسلحة التقليدية. يبدو أن الرد على سلاح حاسم مثل القنبلة الهيدروجينية يتمثل في رادع حاسم يضمن سقوط المنتصر والمهزوم معاً. ومع ظهور غواصات "بولاريس"، يبدو أننا اقتربنا من نقطة السلاح

الحاسم الذي يحقق الردع الحاسم؛ وسوف تتمثل النتيجة في استقرار المأزق الذري الذي لا يعني - في الظروف الحالية - نوعاً من "الحرب الباردة" بل نوعاً من السلام البارد وشرطاً واقعياً للتعايش. وفي الوقت نفسه تقريباً سيتم ردم الفجوة المتعلقة بالصواريخ مما سيؤدي إلى تحرير سياستنا الخارجية من العجز الكبير الذي يفرضه وضعنا الدفاعي الحالي الناجم عن ضرورة القواعد الأجنبية.

إن لم تكن هذه المؤتمرات قد حققت أي هدفٍ باستثناء تقديم فرصةٍ للسيد روكفيللر للتعبير عن أفكاره بشكل علني، فإن أعمالها لم تذهب سدى. فمع المصادقة على الاعتصامات في الجنوب - المصادقة على الأفعال اللاعنفية تبعاً لقواعد التجمّع والارتباط، خلافاً لإجراءات الحكومة الفيدرالية ضد حكومات الولايات الجنوبية - كان برنامجه سيقدم منصّةً خالية من ذلك الهراء الإيديولوجي المبني على الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية بالإضافة إلى وعيٍ تامٍّ للقضايا الأساسية خارج الإطار البالي للمحافظين والليبراليين على حدّ سواء.



## ملحق

اسمحوا لي أن أضيف بضع كلمات. شاهدتُ المناظرة التلفزيونية بين المرشحين، وقد كانت تجربة مُحبِطة بعض الشيء. لكن المناظرة تحسّنت قليلاً مع توجيه أسئلة عملية لكلا المرشحين. سقط المرشحان في التفاصيل وفشلا في التعبير عنها في ضوء المبادئ. فبدت عبارة السيد نيكسون "نحن متفقان حول الأهداف لكننا نختلف حول الوسائل" نوعاً من التصريح التلطيقي. أما التصريح المباشر، فمن شأنه أن ينص على ما يلي: الطرفان متفقان على كل شيء باستثناء بعض التفاصيل التقنية التي سيعملان على تسويتها بمساعدة بعض الخبراء الاقتصاديين.

المشكلة، في نظري، تتمثل في التالي: قبل المرشحان الأسس التي وضعها السيد خروتشيف: التعايش يعني التنافس بين الولايات المتحدة وروسيا في مجال النمو الاقتصادي. ثم إن النمو الاقتصادي سيقاس تبعاً للنمو الاقتصادي في روسيا السوفيتية. وهذا، في اعتقادي، خطأ جسيم. إذ إن نموّنا الاقتصادي مسألة تتعلق بالحاجات التي يفرضها النمو السكاني في الولايات المتحدة. كما أن موقفنا من روسيا في هذه الأمور مشابهة لموقفنا من جميع بلدان العالم الأخرى التي لم تصل بعد إلى مستوى الازدهار والوفرة الذي حققته أميركا. فعوضاً عن التركيز على نسب النمو والدخول في هذه المنافسة المجنونة، يجب أن نقول للسيد كينيدي والشعب الروسي:

يسرنا أن نشهد تحسّناً في مستوى معيشة شعوب الاتحاد السوفيتي، إذ طالما اعتقدنا أنها متدنية جداً. كما يسرنا أن نسمع أن الروس سيتمكنون في القريب بالعاجل من تحقيق المستوى الحياتي الذي وصلنا إليه. لا نشارككم أفكاركم حول

طريقة الوصول إلى مستويات العيش هذه، لكننا مهتمون بالتجارب التي يقومون بها. ونأمل أن تكونوا مهتمين بما نفعله في هذا المجال في بلدنا. ربما يأتي الوقت الذي يمكننا فيه أن نتعلم من بعضنا بعضاً. لكن هذا ليس ممكناً الآن لأنكم لم تصلوا إلى مستوانا بعد لأسباب غير اقتصادية، بل سياسية، في معظمها.

تريدون أن تصلوا إلى مستوانا، ونعتقد أن تطلّعكم لتحقيق المستوى الذي وصلنا إليه هو إطراءٌ لنا. إننا نتنافس معكم في هذا المجال لسبب بسيط هو أننا تبعاً لمبادئنا، نأمل أن يتمكن العالم كله من تحقيق الشروط المادية التي تضمن الكرامة الإنسانية. دعونا نذكركم أن الولايات المتحدة كانت أول بلدٍ في تاريخ العالم يؤمن أن الفقر والبؤس ليسا سمتين حتميتين للشرط الإنساني. ومن هنا فإن زعمكم أنكم ستفوقون علينا في النمو الاقتصادي لا يشكل مصدر قلقٍ لنا. لكن ما يقلقنا هو شيء واحد هو أنكم لا تؤمنون بالحرية السياسية وأنه من غير المرجح أن يتمتع شعبكم - حتى في حال وصوله إلى المستوى المعيشي الذي نطمح به هنا - بالحرية. نريد منكم أن تزعموا أنكم ستصلون خلال عشر سنوات إلى مستويات التعبير الحر والتجمع الحر والتفكير الحر الموجودة في هذا البلد. يقلقنا أنكم لا تعدون شعوبكم إلا بمزيدٍ من السيارات والأقمار الصناعية. نأمل أن تنجحوا في تحقيق الأهداف الأولى كما ستنجحون في تحقيق الأهداف الثانية. لقد أطرتم علينا من خلال تطلّعكم لتحقيق مستوياتنا الحياتية في قياس إنجازاتكم في هذا المجال، فلماذا لا تأخذون مستوى الحرية الذي وصلنا إليه لقياس تطوركم في المجال السياسي أيضاً؟

أود أن أضيف كلمة أخرى حول مسألة النمو الاقتصادي. صحيح أن هذا أيضاً متعلقٌ بالسياسة الخارجية، ولكن ليس بمفهوم المنافسة مع الاتحاد السوفيتي بهذه الطريقة بل من حيث قدرتنا - إضافة إلى التخطيط الملائم للنمو السكاني وتحسين قطاعات سكانية معينة - على إنتاج فائضٍ يمكننا من مساعدة المناطق النامية. ومن هذا المنظار فقط، هناك تنافسٌ معين مع روسيا. لكن هذه المنافسة لا تشبه سباق الأحصنة؛ فالمسألة هنا غير متعلقة بالنمو الاقتصادي بهذا المعنى، وكأن حكام السباق الاقتصادي يجلسون كالمترجمين ويسجلون نقاط المتنافسين ثم يقررون

النظام الذي سيتبنونه. ليس في هذا شيء من الواقعية. فإن لم يحرض ازديادُ الثروة على الإنتاجية التي تقود إلى الازدهار في أماكن أخرى من العالم، وخاصة المناطق المتخلفة، فسوف نجني الكراهية وليس الإعجابَ بنظامنا.

## الفعل و”البحث عن السعادة“

مكتبة

t.me/soramnqraa

من بين المفاجآت الكثيرة التي يخبئها هذا البلد لمواطنيه الجدد، وخاصة من الخلفيات والأصول الأوروبية، ذلك الاكتشاف المذهل أن ”البحث عن السعادة“، الذي أكدته ”إعلان الاستقلال“ بصفته أحد حقوق الإنسان الرئيسة، قد بقي حتى اليوم أكثر من مجرد عبارة خالية من المعنى في الحياة العامة والخاصة للجمهورية الأميركية. فإذا سلّمنا بوجود إطار ذهني أميركي، يمكننا القول إنه تأثر بشكل عميق بهذا الحق الإنساني المُخاتِل الذي يؤهّل البشر، تبعاً لهاورد مَمفورد جونز Howard Mumford Jones، ”لتلك الميزة المروّعة المتمثلة في السعي وراء شبح واعتناق وهم“. لا تسعى هذه الملاحظات التالية إلى التمحيص في هذه المسألة من حيث أهميتها التاريخية والسياسية الكاملة. فهدفي هنا أكثر تواضعاً، إذ يقتصر على طرح مسألة العلاقة المحتملة بين الفعل والسعادة في محاولة لاكتشاف خلفية التجربة الحقيقية وغير الإيديولوجية الكامنة وراء هذا السعي المحيّر.

١

خطرت لي فكرة إمكانية انطواء ظاهرة الفعل، بصفتها واحدة من الأنشطة الإنسانية الأولية، على مدخل ما إلى هذه المسألة بعد حادثة لم تكن ذا أهمية كبيرة بحد ذاتها لكنها أنعشت سلسلة من الأفكار كانت كامنة في ذهني منذ بعض الوقت. أقنعتني الحادثة بالحقيقة القديمة القائلة إنّ الأشياء التي نتجاهلها بسهولة كبيرة هي تلك الماثلة أمام نظرنا تماماً. إن ما يدفعني إلى استحضار هذه الحادثة هو قناعتي أنه بغض النظر

عن التجرد الذي تتميز به نظريّاتنا والتماسك الذي تبدو عليه أفكارنا، هناك أحداث وقصص خلفها تحتوي - بالنسبة إلينا على الأقل - على خلاصة المعنى الكامل لأي شيء نقوله. فالفكر نفسه - من حيث أنه أكثر من عملية تقنية متمكن الآلات الإلكترونية من إنجازها بطريقة أفضل من الدماغ البشري - ينشأ من واقعية الأحداث، ويجب أن تبقى أحداث التجربة الحيّة العلامات التي تستهدي بها كيلا تضيع في الأعالي التي يخلّق فيها التفكير، أو في الأعماق التي تهبط إليها. وبكلمات أخرى، يجب أن يبقى المنحنى الذي يصفه النشاط الفكري مرتبطاً بالحادث كما تبقى الدائرة مرتبطة بمركزها؛ كما أن الكسب الوحيد الذي يمكن للمرء أن يتوقعه من الأنشطة الإنسانية الأكثر غموضاً لا يتمثل في التعاريف أو النظريات، بل يتمحور حول الاكتشاف البطيء الحثيث، وربما الاستييان الكشفيّ، للمنطقة التي يضيئها حدث ما بشكل خاطفٍ وعابر.

ليس من المألوف ولا الحكمة أن تُخبر جمهوراً ما، وخاصة جمهوراً عارفاً، عن الأحداث والقصص التي تصف عملية التفكير دوائرها حولها. فالأفضل أن تكشف للمستمع والقارئ سلسلة التفكير نفسها وتثقف في القدرة الإقناعية الكامنة في تعاقب الأشياء المترابطة، حتى لو أن هذا التعاقب يُخفي ويصون المصدر الأصلي الذي نشأت منه عملية التفكير ونمت. فالأحداث بحد ذاتها لا تتمتع بالقدرة على الإقناع؛ فهي حوادث منعزلة بالتعريف، وبالتالي فهي مفتوحة على تأويلات لا متناهية. وفوق ذلك، فهي غالباً ما تكون عادية وشائعة، وعلى الرغم من أن الأشياء العادية والمألوفة يجب أن تبقى محور اهتمامنا الأساسي والغذاء اليومي لأفكارنا - لأن الأشياء الغريبة والاستثنائية تنشأ منها وليس من المسائل الصعبة والمعقدة - فمن الحكمة أن نلفت الانتباه إلى مثل هذه المسائل من خلال تحييد عقولنا عنها بشكل مصطنع لكي نعيد توليد الدهشة التي تقوم الأشياء العادية والمألوفة، التي لا ننفك نتجاهلها نتيجة ألفتها، بتوليدها فينا لتأكيد أهميتها الحقيقية.

إن التحييد كوسيلة لتركيز الانتباه عملية مألوفة في الأدب والفن، وخاصة في الشعر والرسم الحديثين حيث لقيت اهتماماً فائقاً. وأعتقد أنها موجودة بالقدر نفسه في الفلسفة الحديثة من حيث اهتمام الفلسفة بتلك الاحتمالات الأولية المألوفة لنا جميعاً

باستثناء الفيلسوف. فقد اكتشفت الفلسفة الحديثة أن بمقدور تأويل النصوص، أي فن التأويل، أن يكون وسيلة فعالة لتحقيق هذا التحييد، كما أن التذمّر الدائم من تشويه المعنى والعنف الذي يلحق بالمؤلفين ينطوي على شبه غريب مع التذمر من تشويه الواقع في الرسم والكتابة الحديثين. إن التبرير الحالي لهذه الطريقة المواربة في الكلام والكتابة يتمثل في "الحاجة إلى العودة إلى المصادر نفسها"، ولا أشك في شرعية هذا التبرير. ولكن هناك أسباب أخرى، لا يتم الاعتراف بها بشكل صريح، على الدرجة نفسها من الأهمية. فأولاً، هناك ميل لتقديم الروى الجديدة بصفتها إعادة اكتشاف لـ "الحقيقة القديمة"، وثانياً هناك تقنية جديدة منتشرة تتمثل في اقتباس جملٍ وحيدة أو كلمات منتقاة خارج السياق الذي تأتي فيه، ليس بدافع التشويه المتعمد بل بهدف العزل والتنقية لتفادي نقل الابتذال والتشويه الناتج عن مناخ الإطناب الفارغ والمبتذل الذي طال لغتنا وأفسد الكلمات المفتاحية للفكر التأملّي، مثل الحقيقة، والحرية، والإيمان، والعقل، والعدالة، إلى آخر ما هناك من هذه الألفاظ. فمن الناحية المجازية يبدو الأمر كأننا نستخدم النبيذ القديم - عوضاً عن صبّ النبيذ الجديد في الزجاجات القديمة - في عملية التخمير الذي يمكن إنجازها فقط في حالة استخلاص الخمرة منه. من المؤكد أن هناك أسباباً عدّة لهذا الابتعاد عن الكلام المباشر وهذا الاستعمال الغريب لكنوز الماضي، من بينها الفكرة القائلة إنه في هذه المسائل "لا يمكن لأي شيء جديد تماماً أن يكون صحيحاً" (كارل ياسبرز)، إضافة إلى الاعتقاد أن ما يقوله شخصٌ واحدٌ فقط لا يمكن أن يكون صحيحاً أيضاً. لكن هذه الحاجة إلى الدعم والرّفقة لا تروي القصة كلها، فهي لا تفسّر الاستخلاص والتشويه اللذين يأتيان منها، أو هذه الاعباطية في التعاطي مع النصوص القديمة، أو هذه الرغبة المفاجئة في قراءة معانٍ أعمق وأحدث فيها. وهكذا فإن الاستخلاص، بصفته جوهر فنّ التأويل الجديد، يؤدّي الدور نفسه ويسعى إلى تحقيق الأهداف نفسها في الكتابة النظرية الحديثة على غرار ما يفعله التحييد في الفن والشعر الحديثين.

أصبحت طرق الكلام الموارب عبر التأويل، مع أنها لم تكن معروفة قبل قرننا هذا، الشكل المتوقع - وليس المقبول بالضرورة - للتمحيص في نمطٍ معين، وسوف ألجأ قريباً إلى الطريقة الوحيدة التي تؤمن تحقيق القدر الأدنى من المعقولية للمقولات التي

لا يمكن عرضها في النقاشات الحاسمة ولا تأمل القبول بصفتها حقائقٌ بديهية. بدايةً، إن سردَ حكاية حادثة حقيقية شيءٌ ضدَّ قواعد اللعبة؛ لكن هذه القواعد ليست مطلقة، فهي قواعد تدعو إلى الحذر وليست قوانين فكرية، ولذلك من الجائز مخالفتها.

هذه هي الحادثة التي ولدت الاعتبارات التالية: كنت أخوض نقاشاً مع أحد أولئك المتطرفين السابقين - من الشيوعيين والتروتسكيين وما شابه - الذي نعتبره، على ما أعتقد، أحد معارفنا وأصدقائنا، وكنت مهتمة بمعرفة الطريقة التي ينظر بها هذا الشخص بالذات إلى ماضيه، وكيف تعاطى مع قناعاته السابقة. كانت في ذهني تلك الخيارات الجاهزة التي ستقع عليها شكلُ الإجابة، إذ تؤمن الماركسية، بصفتها إيديولوجية، إطاراً مناسباً للفكر والنقاش، لتفسير الماضي واستشراف المستقبل؛ أو الاستياء من الدين المؤسساتي والبحث عن إلهٍ جديدٍ يحثُّ فشلُه النهائي أتباعه على البحث عن آلهة جديدة ليست أقلَّ غرابةً بل أقلَّ خطورة من الإله المخلوع؛ أو الاحتمال الأفضل ربما والمتمثل في ذلك الازدراء الشديد للمعايير السائدة في المجتمع ”البرجوازي“، إضافة إلى ذلك التعاطف المكبوت والقوي مع المظلومين والمضطهدين. (طالما كان الشعور الأخير، المتمثل في التعاطف، من بين الدوافع السيكولوجية الأقوى عبر تاريخ الثورة، من رويسبير إلى لينين وتروتسكي. هناك حبٌّ مفرطٌ للعدالة، كما هناك ولعٌ مفرطٌ بالحرية. فأولئك الذين يقعون عادة ضحية للحروب أشخاصٌ لا تطغو رغبتهم في العدالة على التواطؤ والانتهازية فقط بل أيضاً على ولعهم بالحرية أو الحقيقة. وفي هذا المجال، لم يكونوا استثناءاتٍ من قوانين المجتمع كما نعتقد؛ إذ إن إحدى الخصائص البارزة للمجتمع الحديث تتمثل في تقدم الاهتمام بالعدالة على جميع الاعتبارات الأخرى).

في جميع هذه الحالات، كانت الثورات ستُقبلُ بصفتها الوسيلة الوحيدة لخلق مجتمع أفضل وأكثر سعادة، مع وجود إيديولوجية موجهة أو غيابها، ومع الإيمان بالضرورة التاريخية والتراخي المستقبلي أو غيابه. وإذا استبعدنا هنا المسألة الهامة المتعلقة باستخدام العنف لتحقيق السعادة الشاملة، علينا أن نعترف أن الثوري لا يقع على أي سببٍ يدفعه إلى تهنئة نفسه لتحرره من التحيزات الشائعة التي يستند إليها المجتمع. إذ، أليس من البديهي بالنسبة إلينا أن الهدف النهائي للحكم والقانون الأول

للفعل السياسي يتمثل في العمل على تحقيق سعادة المجتمع؟

فوجئت بالإجابة التي قدمها صديقنا هذا وخالفت جميع هذه التوقعات. فعوضاً عن الاكتفاء بالرد المباشر، روى لي قصة عن مُقامرٍ مدمن وصل متأخراً إلى بلدة غريبة وتوجه مباشرة إلى نادي القمار. وهناك حدّره أحدُ سكّان البلدة أن الدولاب مائل، فقال المقامر: "لكنه الدولاب الوحيد في البلدة". كانت الحكمة من القصة واضحة: في تلك الأيام، كما أراد محدّثي أن يقول، إذا كانت لديك رغبة في القيام بشيء ما، لم يكن هناك أي مكانٍ آخر؛ لن تذهب إلى هناك من أجل المجتمع بل من أجلك أنت؛ وحتى لو ذهبت من أجل أهدافٍ أكثر نُبلًا - كتلك التي نعرفها من "المقاومة الفرنسية، على سبيل المثال - فحالما تصل إلى هناك ربما تكتشف أنه لم تعد هناك تلك "السماكة الحزينة épaisseur triste بينك وبين المجتمع"، وأن محاولتك لإنقاذ بلدك تبدأ بإنقاذ نفسك أولاً. بمقدور الكثيرين - لو أنهم يملكون شجاعة التجربة، وليس جراءة الاعتقاد السهلة - أن يفهموا ما كان الشاعر والكاتب الفرنسي رينيه شار René Char يتكلم عنه عندما كتب أثناء سنوات الحرب واليأس: "إن نجوت، أعرف أنه سيكون عليّ أن أتخلّى عن نكهة هذه السنوات الأساسية، وأرفض كنوزي بصمت (دون أن أقمعها)، وأعود إلى البدايات الأولى، إلى سلوكي المحكوم بالحرمان، عندما كنت أبحث عن ذاتي دون أي تعالٍ، بتلك الرغبة الجامحة العارية، بتلك المعرفة الغامضة والتواضع المتسائل".

لكن صديقي أميركي وليس فرنسياً، وقد دلّلت تجربته على مطلع الثلاثينيات عندما كانت لديه - على النقيض من المقامر في القصة - أماكنٌ أخرى يذهب إليها. وربما لم يكن يعرف في شبابه، عندما كان لا يزال منغمساً في هذه الأنشطة، أن الدولاب مائل، أو أن هذه كانت دوافعه الحقيقية على الإطلاق. ما يعيننا هنا ليس صدق الشخص وإنما حقيقة القصة، وتُخبرنا القصة أن هناك سعادة غامرة في الفعل وأن الفاعل - على غرار المقامر - سيقبل أن الظروف كلها ضدّه. أعترف أنه يصعب عليّ تصديق ذلك؛ ما أفنّعتني أنني سمعتُ حقيقةً هو أن القصة ذكّرتني على الفور بمقطع غريب في الرسائل الأخيرة المتبادلة بين جيفرسون وجون آدمز عندما شعرا، في نهاية حياتهما الطويلة وفي مزاجٍ تأملي، بالحاجة إلى أن يعبر كل منهما للآخر عن مكنوناته وحقيقته.



كان الموتُ أحدَ المواضيع المتكررة في نقاشاتهما وكان الاثنان يسعيان إليه ”برغبة خالية من التردد“، بقدرٍ كبير من رباطة الجأش، وبروح خالية من القلق والسأم. وعندما طلع موضوعُ الحياة في دنيا الآخرة في مناخ هذا السكون والطمأنينة ختمَ جيفرسون - الذي لم يتفق ربما مع آدامز في قناعته أن الإيمان بحالة مستقبلية محكومة بالثواب والعقاب ضرورة حتمية للمجتمعات المتحضرة - إحدى رسائله بالقول: ”أمل أن نلتقي هناك ثانية، في الكونغرس مع زملائنا القدامى، ونحظى بالمصادقة على اقتراحاتنا، مرحى لكم أيها الخدم الطيبون المخلصون“.

من الواضح أن جيفرسون يتكلم بطريقة ساخرة، أو بذلك النوع من المفارقة الذي تضيفه السنون على أولئك الذين يتمتعون بسلام داخلي والذين حافظوا على كبريائهم الداخلي في غمار انتصارات الحياة وكوارثها. ولكن خلف هذه المفارقة يكمن ذلك الاعتراف الصريح أن الحياة في الكونغرس - تلك المُتعة المتأتية من النقاش والتشريع وتجاوز المصالح والأعمال والإقناع والاقناع - كانت حالة تمهيدية لتلك النعمة الأبدية اللاحقة بعد أن تلاشت مُتعة التأمل مع تلاشي التقوى القروسطية. فإذا جرّدنا صورَ الحياة الآخرة هذه من مدلولاتها الدينية - وهو شيء أكثر شرعية في حالة جيفرسون من حالة توما الأكويني Thomas Aquinas، على سبيل المثال - نجد أنها لا تقدّم أكثر من مُثُلٍ متنوعة للسعادة الإنسانية. تلخص الفكرة في أن السعادة النامة perfecta beatitudo عند الأكويني تتكون بشكلٍ كامل من رؤيا إلهية لا تتطلب وجود الأصدقاء، بينما لم يتمكن جيفرسون من تصوّر أي تحسّنٍ يمكن أن يطرأ على لحظات السعادة في حياته إلا من خلال توسيع دائرة ”زملائه“ بحيث يتمكن من الجلوس ”في الكونغرس“ مع معارفه القدامى. بالروح نفسه والمزاج نفسه يعترف سقراط بصراحة وابتسامة، في مقطعٍ شهير حول فرص الحياة بعد الموت، أنه لن يطالب سوى بمزيدٍ من الأشياء نفسها؛ لن يطالب بالذهاب إلى جزيرة المقدسين والمباركين ولا بحياة الروح الخالدة التي لا تشبه حياة الفنانين، بل بقاء ”زملائه القدامى“ الرائعين في ”هيدز“ - أورفيوس Orpheus وموسايوس Musaeus، وهيسيود Hesiod وهوميروس - الذين لم يتمكن من لقائهم في الأرض والذين كان يرغب في الخوض في تلك الحوارات الفكرية التي برع فيها. ومن المؤكد أنه كان سيرغب هو

أيضاً في "المصادقة على اقتراحاته" واقتراحات زملائه.

ولكن دعونا نرجع إلى جيفرسون. تستمدّ عبارته أهميتها من افتراقها البريء عن النظرية السياسية القديمة والحديثة والتي لم يفكر جيفرسون أبداً في نقدها بشكل علني. ففي الجملة التي اقتبسناها، لا تمثل "المصادقة" المكافأة المعروفة على الفضيلة في حالة مستقبلية، بل ترتبط بمقطع آخر اعترف فيه بصراحة أن هناك وقتاً "كان فيه تقدير العالم أكثر قيمة في عينيّ من أي شيء آخر فيه". لكن جيفرسون أيضاً كان يؤمن أن "الاهتمام بالحياة الإنسانية والسعادة... هو... الهدف المشروع الوحيد لنظام الحكم الجيد"، وأن أيّ "سعادة" تتبدى لدى الحكام هي مشبوهة إذ لا يمكن أن تتولّد إلا عن "رغبة جامحة في السلطة"، وأن السبب الرئيس الذي يبرر اشتراك المحكومين في الحكم هو هذا الميل البشري المقيت و"غير المبرّر" (جون ديكينسون John Dickinson). كان سيتفق مع ماديسون أن الحكم هو انعكاس على الطبيعة الإنسانية، أي أن البشر لن يحتاجوا إلى الحكومة لو أنهم كانوا ملائكة، وأنه إذا مارست الملائكة الحكم فلن تكون هناك حاجة إلى كونغرس أو أي مؤسسات أخرى لمراقبة ممارستها لسلطاتها الممنوحة. فعندما كان يتكلم على وظيفته العامة، نادراً ما كان يذكر المتعة التي يستمدّها منها؛ إذ كان يكفي بالتأكيد على الخدمة التي يدين بها لمواطنيه، على أن "القيام بالواجب، في أي مجال يكون فيه المرء مفيداً لبلده، مطلوب من كل فرد". وعندما كان يتحدث عن السعادة، كان يؤكد أيضاً أن مكانها يكمن "في حضن عائلتي وحبها، وفي مجتمع جيراني وبين كتبي، وفي أعمالني المفيدة في مزارعي وشؤوني"، باختصار، في مكان أبعد ما يكون عن الكونغرس وفي حياة نائية عن الفضاء العام.

لا أنكر أن هذه العظات والتأملات أبعد ما تكون عن أشكال الابتدال الورع التي كانت سائدة في سياسات القرن التاسع عشر والتي لا تزال اليوم بضاعة البلاغة السياسية في أدنى مستوياتها. لكنني أعتقد أنها تحتل أهمية كبيرة في كتابات وتفكير "الآباء المؤسسين"، إذ تتمتع بقليل من الأهمية في أعمال جيفرسون وأهمية أقلّ عند جون آدمز. يمكننا أن نقع على أحد أهم المقاطع في هذا السياق في رسالة قديمة كتبها جون آدمز لزوجته من باريس؛ وتنص على ما يلي: "عليّ أن أدرس السياسة والحرب كي يتمكن أولادي من دراسة الرياضيات والفلسفة والجغرافيا والتاريخ الطبيعي والهندسة

البحرية والإبحار والتجارة والزراعة، لكي يضمنوا لأطفالهم الحق في دراسة الرسم والشعر والموسيقا والعمارة والنحت وفن التطريز والبورسلين“. تحمل هذه الجمل قناعة راسخة تبرز من خلال التعداد الدقيق والتفصيلي؛ ومع ذلك، من الصعب علينا أن نتجاهل حقيقة أنها تنطوي على نظرية حول التطور التاريخي للحضارة أكثر مما تدل على توق شخصي للمتعة والتأمل. والأهم من هذا، ينتهي هذا التعداد - الذي ينتقل من مرتبة أدنى إلى مراتب أعلى - بممارسات تافهة تتمثل في التطريز والبورسلين؛ وهكذا، بينما يبدأ آدمز في ترتيب هذه الاهتمامات تبعاً لاعتبارات تتعلق بالتقاليد والأعراف التي يعرفها، نراه ينحرف وراء قناعاته السرية، حيث تخرج الحقيقة، ليست حقيقة أحفاده المنشغلين بزخرفة جدرانهم وجمع الأواني الزجاجية الصينية، بل حقيقة جدّهم ”المثقل“ بالمشاغل العامة والذي ربح الجائزة الأولى في يانصيب الحياة. فإذا أردنا أن نتعلم شيئاً عن التجارب الحقيقية الكامنة خلف القضايا العامة في أن العمل العام هو عبءٌ وواجب، علينا أن نذهب إلى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد في اليونان وليس إلى حضارتنا في القرن الثامن عشر.

لسوء الحظ، هناك خطأ شائع يتمثل في النظر إلى كتابات هؤلاء الرجال الفاعلين أو حتى إلى الوثائق التي وضعوها بصفتها نتاجاتٍ أدبية يمكن تقييم أصالتها، أو غيابها، تبعاً لمعايير تصلح للكتب العادية التي لا تنتمي - من حيث كونها كتباً - إلى فضاء الفعل. من المؤكد أن أهمية ”إعلان الاستقلال“ لا تتبع من فلسفة القانون الطبيعي، إذ إنه سيفتقر في هذه الحالة إلى ”العمق والحدافة“ (Carl L. Becker)؛ ومن العبث أيضاً أن نبحث عن أفكار جديدة في وثيقة كانت أفكارها الرئيسة معروفة جداً إلى درجة أن مؤلفها اعتقد أنه لا يعبر عن أكثر مما يُمليه ”الحسن السليم حول الموضوع“، بينما كان بعض قرائها المعاصرين يدركون أن هذه الأفكار كانت ”مبتذلة“ سلفاً (جون آدمز). ومع ذلك، ليس هناك أي شك في عظمة هذه الوثيقة، وتكمن هذه العظمة في حقائق مثل ضرورة وجود وثيقة كتعبير عن ”احترام رأي البشر“، أو أن لائحة من المطالب المحددة وموجهة إلى ملك معين قد أدت إلى رفض الملكية والمُلك بشكل عام. وبكلمات أخرى، تكمن عظمة ”إعلان الاستقلال“ في كونه ”نقاشاً يحث على الفعل“ (كارل ل. بكر)، أو في كونه الطريقة المثلى لظهور الفعل في الكلمات. وبما

أنا نتعامل هنا مع الكلمة المكتوبة وليس مع الكلمة المنطوقة، فإننا نواجه واحدة من اللحظات النادرة عندما تكون سلطة الفعل عظيمة إلى درجة تمكّنها من تشييد صرحها بنفسها.

ما يصحّ على "إعلان الاستقلال" يصحّ أيضاً، وبشكل أكبر، على كتابات أولئك الذين صنعوا الثورة. فعندما توقف جيفرسون عن التحدث في العموميات، وعندما تحدث أو كتب من منطلق الأفعال الماضية أو المستقبلية، اقترب من إدراك الأهمية الحقيقية لتلك العلاقة الغريبة بين الفعل والسعادة التي أحاول أن ألفت انتباهكم إليها. فنتيجة إدراكه لتلك العلاقة القائمة بينهما، قام مراراً وتكراراً برسم خطته العظيمة المنسيّة التي تتمثل في تقسيم جمهوريات الاتحاد إلى "جمهوريات الدوائر الأولية" حيث يشعر كل فرد "أنه مشارك في إدارة الشؤون العامة" ويعيش - بالتالي - في كونغرسٍ خاص به. فقد كان على قناعة، وأعتقد أنه على حق، أن سلامة الجمهورية مرتبطة بتأسيس ما أسماه عندها "المجالس" - دون أي استشرافٍ لنظامي "السوفييتات" soviet أو "المجالس" räte اللذين ظهرا في الثورات اللاحقة، وربما دون أي إدراك للبدائيات الأولى المشوّشة والمحكومة بالفشل لمثل هذه الأنظمة في مناطق باريس أثناء الثورة الفرنسية. ومن الجدير بالذكر أنه فكر في خطته المغفلة استناداً إلى السلامة الأولية لوجود الجمهورية الأميركية، حيث أكد بقوة على أن "نظام الدوائر" الذي طلع به كان بمثابة "الدعوة إلى تدمير قرطاج" *ceterum censeo Carthaginem esse delendam*؛ الكلمة الشهيرة التي تعبّر عن الحرص على سلامة روما. <sup>١</sup> وقد برّر جيفرسون دوافعه بالقول: "عندما لا يبقى هناك رجلٌ في الدولة لا يكون عضواً في أحد مجالسها الصغيرة أو الكبيرة، فإنه سيفضل الموت على السماح لقيصرٍ أو بونابرت بانتزاع هذه السلطة منه". <sup>٢</sup> لكن السبب الذي أدى إلى تجاهل هذا الجانب من فكر جيفرسون السياسي، بالإضافة إلى جوانبٍ أخرى من كتابات جون آدامز - إلى درجة إسقاط كلمة "دائرة" من فهارس النسخ الحالية - يكمن في غياب أيّ نظرية تتفق معه. فالمشكلة، على النقيض مما كان جيفرسون يعتقد، تتمثل في أن "الحس السليم لأي مسألة" لا يتساوق دوماً مع

١ "ثم علينا أن ندمّر قرطاج" (الحكيم كاتو Cato). (المحرر)

٢ Jefferson to J. C. Cabell, February 2, 1816. (المحرر)

المعتقدات السائدة حولها.

بكلماتٍ أخرى، على الرغم من استياء جيفرسون الشديد من ”سفاسف أفلاطون“ إلا أن ”ذهنه الضبابي“ قد حدّد أصناف الفكر السياسي وأسّس إطاراً مفاهيمياً راسخاً لم يتمكن جيفرسون نفسه من تفادي الأفكار الأفلاطونية الخفية في تفكيره السياسي على غرار أي معجب آخر بكتاب Republic. ويمكن تلخيص هذه الأفكار بطريقة مباشرة وفجّة، كما آلت إليه في نهاية القرن الثامن عشر، كما يلي: إن هدف السياسة النهائي بشكل عام، والفعل بشكل خاص، يتجاوز الفضاء السياسي. إن الهدف الذي يصبو إليه الفعل السياسي، والمعيار الذي يمكن تقييمه من خلاله، ليسا سياسيين بل ينشآن من مجموعة مختلفة ومتعالية من التجارب. لا يتجاوز الفعل كونه تطبيقاً للمعرفة، وبالتالي فهو ثانوي وأقلُّ شأنًا منها. ومن هنا فإن ”الرجل الصالح“ هو ”الرجل الحكيم“. وأخيراً، في النسخة الأرسطوية من الأفلاطونية، يرتبط الفعل السياسي بهدفه النهائي بالطريقة نفسها التي تميّز العلاقة بين الحرب والسلام؛ أي أن هدف الفعل السياسي ليس مختلفاً فقط عن السياسة بشكل عام بل متناقضٌ معها تماماً.

لم يصل الكثيرُ من هذا التقليد إلى فلاسفة وكتاب القرن الثامن عشر كما وصل السؤال الذي يطرح السؤال المركزي للفكر السياسي كله: ما هدفُ الحُكم؟ لكن النقطة التي علينا أن نتذكرها هي أن هذا السؤال الذي لا يزال يهيمن على النصوص المكتوبة يبقى خالياً من المعنى إن لم نأخذ الفلسفة بالجديّة التي ميّزت أولئك الذين اكتشفوا للمرة الأولى نمطَ الفيلسوف الحيّاتي وقاموا بتعريفه كشيءٍ مختلفٍ عن، ومتعارضٍ مع، نمط الحياة السياسي. ولم يكن ”الآباء المؤسسون“ ولا المنظرون السياسيون في إنكلترا وفرنسا الذين استمدّوا ”فلسفتهم“ منهم راغبين في اتخاذ الفلسفة كطريقة للحياة بشكلٍ جاد – أو قادرين على ذلك – للوصول إلى أصول لغتهم المفاهيمية. وربما كان ذلك ثانوياً لو أنهم نجحوا في الوصول إلى طريقة شاملة أخرى في التواصل والتعبير عن تجاربهم الخاصة. وبما أن هذا لم يحصل أبداً، فقد بقوا حبيسي تقليدٍ كانت مصادره خارج مجال تجاربهم وخارج قدرتهم على الفهم، وكانت النتيجة أنهم كلما فكروا بشكل عام أو نظري – أي من منطلق الفعل السياسي وإقامة المؤسسات السياسية – كان فكّرهم يتميز بالسطحية والعجز عن ترجمة العمق

الكامن في تجربتهم.

في التحليل الأخير، كان هذا العمق الكامن هو المسؤول، عند تحطيمه لوقعة التفاهات التقليدية القاسية، عن جرّهم إلى إنتاج المقولات الكبرى والخطيرة - كما حصل عندما تكلم جيفرسون على "شجرة الحرية" التي يجب "إنعاشها بين الفينة والأخرى بدماء الوطنيين والطغاة". كان عمقُ التجربة نفسه وذلك العجز نفسه عن توضيح واستكشاف أدوات تقليدنا المفاهيمية هو الذي قاد وضلّ رجالات الثورة الفرنسية في متاهات فلسفة "العبث" الاحتفالية عندما حاولوا استخلاص "نكهة تلك السنوات الضرورية" التي كانوا مستعدّين لاختبارها والتضحية في سبيلها بشكل أكبر من استعدادهم لاختبار "السعادة" غير المتوقعة التي كانت تحملها لهم تلك السنوات.

## ٢

اسمحوا لي الآن أن أتحوّل من سردي القصصي التقليدي إلى الطريقة المقبولة في التأويل القائم على العزل والاستخلاص والاستبعاد لكي أسبغ معقولية أكبر على ما تقوله لنا هذه القصص. سوف ألفت انتباهكم أولاً إلى كلمتين فقط نادراً ما نستخدمهما معاً مع أنهما كانتا تشكلان مصطلحاً شائعاً في القرن الثامن عشر. الكلمتان هما "السعادة العامة". من الغريب أن جيفرسون قام بتبديل الصيغة السائدة، عندما كتب مسوّد "إعلان الاستقلال"، التي تم فيها ترتيبُ الحقوق الأساسية من "الحياة، والحرية، والمُلْكِيّة" إلى "الحياة، والحرية، والبحث عن السعادة". والأغرب من هذا هو غياب هذا التبديل عن النقاش في الحوارات التي سبقت تبتي مسوّد جيفرسون؛ ويحتاج هذا الإغفال المدهش للصياغة اللغوية، التي ساهمت في القرون اللاحقة في تأسيس إيديولوجية أميركية مميزة أكثر من أيّ كلمة أو فكرة، إلى تفسير بقدر ما تحتاجه العبارة نفسها. ومن المحتمل أن يكون هذا الإغفال الأصلي قد نتج عن ذلك التقدير العالي لتعبير جيفرسون الشهير "لباقة القلم"؛ والأرجح أن أحداً لم ينتبه إلى التبديل الحاصل لأن كلمة "السعادة" كانت شائعة في اللغة السياسية قبل الثورة بحيث أنها بدت مألوفة جداً في السياق الذي جاءت فيه.

يتمثل المصدرُ الأول لهذه الألفة في المصطلح التقليدي في الإعلانات الملكية حيث كانت عبارة ”رفاهية شعبنا وسعادته“ تعني بوضوح رفاهية الرعايا الخاصة وسعادتهم الخاصة، أي ما آل إليه معنى عبارة ”البحث عن السعادة“ في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولكن على النقيض من هذه الإمكانية تبرز حقيقة أن أحد التنويعات الهامة في أميركا قبل الثورة كان يتمثل في الكلام على السعادة ”العامة“ عوضاً عن ”الرفاهية والسعادة“. ولذلك فقد أعلن جيفرسون نفسه، في خطابٍ قام بتحضيره بمناسبة ”مؤتمر فرجينيا“ في سنة ١٧٧٤ الذي مهّد لـ”إعلان الاستقلال“، أن ”أسلافنا“ - عندما هجروا ”المستعمرات البريطانية في أوروبا“ - مارسوا ”حقاً“ منحتهم الطبيعة لجميع البشر... يتمثل في تأسيس مجتمعات جديدة تعيش تحت قوانين وأنظمة تقود في نظرهم إلى تحقيق السعادة العامة“. فإذا كان جيفرسون محقاً في أن ”سكان المستعمرات البريطانية الأحرار“ قد هاجروا إلى أميركا بحثاً عن ”السعادة العامة“، فهذا يعني أن المستعمرات في ”العالم الجديد“ كانت منبتَ الثورتين منذ البداية: فقد كانت ”السعادة العامة“ تعني دوراً في ”إدارة البلاد“، أي في السلطة العامة، يختلف عن الحق في الحماية التي تؤمنها الحكومة حتى ضد السلطة العامة. والأهم من هذا في سياقنا الحالي، يشير تركيب كلمتي ”العامة“ و”السعادة“ بقوة إلى أن هؤلاء الرجال كانوا يدركون أنهم لا يقولون الحقيقة عندما قالوا (كما فعل جيفرسون في رسالة إلى جون راندولف John Randolph في سنة ١٧٧٥): ”تتمثل رغبتنا الأولى في إحياء حقوقنا العادلة؛ وتتجسد الرغبة الثانية في العودة إلى تلك الفترة السعيدة عندما... كنت قادراً فيها على الانسحاب الكلي من الحياة العامة وقضاء بقية حياتي في منزلي بسلام وطمأنينة، دون الشعور بأيّ رغبة في متابعة التطورات المستقبلية أو معرفة ما يجري في العالم“. كان جون آدامز الوحيد الذي امتلك الجرأة لتأسيس فلسفته السياسية على متعة السلطة والسعادة العامة.

فيما يخص ”إعلان الاستقلال“، من المؤكد أننا سنسمع مصطلح ”البحث عن السعادة“ بمعنيين اثنين على الرغم من صعوبة توافق هذين المعنيين من الناحية التاريخية أو المفاهيمية. وفي هذه الحالة، حققت لباقة قلم جيفرسون نجاحاً كبيراً في تشويش الخط الفاصل بين ”الحقوق الخاصة والسعادة العامة“ (جيمس ماديسون)، وبذلك

تمكن - دون استعداد زملائه الذين كانوا يرغبون في تأسيس جسم سياسي جديد بمثابة مكان للسعادة العامة يتحقق فيه توفُّهم إلى "المنافسة"، spectemur agendo، أي إلى "الحكم بناءً على الأفعال"، بكلمات جون آدمز - من الترويج لصيغته الأولية بين أعضاء المجلس الراغبين في الاهتمام "حصرياً بمصالحهم الخاصة" (كوبر Cooper)، دون أن يلتفتوا إلى الشؤون العامة أو "السعادة العامة" التي لم يفهموها ولم يرغبوا فيها. وكيلا يشك أحد أن "الآباء المؤسسين" كانوا يحملون فكرة عن وقار السياسة مختلفة عما تم توصيفه لهم، اسمحوالي أن أقتبس جون آدمز الذي تجرأ على القول إن "أحد أهداف الحكم الرئيسة يتمثل في تنظيم هذا التوق [أي التوق إلى المنافسة] الذي يصبح بدوره أداة الحكم الرئيسة". في هذا التعريف لـ "هدف الحكم"، من الواضح أن الوسيلة والهدف يتقاطعان؛ فحالما يضع المرء فكرة "السعادة العامة" في مكان الحقوق الخاصة يفقد السؤال التالي معناه: ما هدف الحكم؟

لكي نفهم معنى هذه السعادة العامة، ربما يكون من المفيد أن نتذكر أنه كان هناك مصطلحٌ مشابه ومختلف جداً في اللغة السياسية في فرنسا ما قبل الثورة في القرن الثامن عشر. يتحدث توكفيل Tocqueville عن مدى انتشار "الذوق" و"التوق إلى الحرية العامة"، وكيف كان مهيمناً على عقول أولئك الذين لم يدركوا ما نسميه الآن الثورة ولم يتوقعوا الدور الذي سيلعبونه فيها. كان بمقدور الأميركيين التكلم على السعادة العامة لأنهم تدوّقوا قبل الثورة تجربة الحرية العامة في مجالس البلديات والمناطق حيث كانوا يناقشون القضايا العامة وحيث كانت "مشاعر الناس تتشكل في المقام الأول"، تبعاً لجون آدمز. كانوا يعرفون أن الأنشطة المرتبطة بهذا الشأن لم تشكل أي عبءٍ لكنها كانت تمنح القائمين عليها في الحياة العامة شعوراً بالسعادة لم يكونوا ليحصلوا عليه في أي مكان آخر. وبالمقارنة مع هذه التجربة الأميركية، كان تحضير المثقفين الفرنسيين hommes de lettres الذين سيصنعون الثورة الفرنسية نظرياً بشكل كامل؛ مما لا شك فيه أن الرجال الذين أسماهم مؤرّخ عدواني محقّق بعض الشيء "ممثلي مسرحية" المجلس الفرنسي قد وجدوا بعض المتعة أيضاً، وإنما لم يكن لديهم الوقت - بعد أن جرفهم تيار الأحداث الثورية الذي لم يعرفوا كيف يسيطرون عليه - للتفكير في هذا الجانب المقيت.



ما هي، إذًا، خلفية التجربة التي أدت إلى استحداث مصطلح ”السعادة العامة“؟ من هم الرجال الذين انكبوا على تغيير النظام القديم لحضارة بأكملها دون أن يدركوا ذلك (إذ ”لم يكن هناك مكانٌ في أذهانهم للثورة العنيفة؛ ولم تتم مناقشة الفكرة لأنها لم تكن متشكلة“، كما أشار توكفيل). وقد أطلق القرن الثامن عشر على هؤلاء الرجال، كما ذكرتُ سابقاً، اسمَ *hommes de lettres*، وكانت إحدى السمات التي يتميزون بها تتمثل في انسحابهم الطوعي من المجتمع، أولاً من مجتمع البلاط الملكي و حياة رجال البلاط، ولاحقاً من مجتمع الصالونات. قاموا بتعليم أنفسهم وتثقيف عقولهم في عزلة طوعية، حيث ابتعدوا بطريقة مدروسة عن الحياة الاجتماعية والسياسية، التي كانوا مُبعدة عنها في جميع الأحوال، لكي يتمكنوا من التأمل فيها من منظارٍ محايد. فبعد أن كانوا يعيشون في ظلِّ حكمٍ مطلقٍ متنوّرٍ حيث تقدم الحياة في بلاط الملك - بمكائدها الدائمة وإشاعاتها المستمرة - تعويضاً كاملاً عن المشاركة في الشؤون العامة، تميّز هؤلاء برفضهم لمبادلة الاهتمامات الاجتماعية بالأهمية السياسية واختاروا عزلة مكاتبهم الخاصة وتأملاتهم وأحلامهم. نعرف هذا المناخ من كتابات الأخلاقيين الفرنسيين ولا يزال يسحرنا ذلك الاستياء من المجتمع في مراحلهِ الأولية والذي شكّل مصدرَ حكمة مونتيني Montaigne وعمقَ فكر باسكال Pascal وخلف آثارَه على العديد من أعمال مونتسكيو.

وفوق ذلك، بغض النظر عن ”المنزلة“ التي كان يتمتع بها المثقفون فقد كانوا متحررين من عبء الفقر على غرار زملائهم الأميركيين. ومع رفضهم لأي مكانة يمكن للنظام القديم *ancien régime* أن يمنحهم إياها، شعروا أن الحياة الخالية عبءٌ حقيقي أكثر منها نعمة، إذ تشكل نوعاً من الإبعاد القسري عن فضاءٍ يحق لهم الانخراط فيه بمقتضى مولدهم ومواهبهم وميولهم؛ وقد أطلقوا على ما خسروه في هذا الموقع، حيث ”لم يكن عالمُ الشؤون العامة مجهولاً بالنسبة إليهم فقط بل غائباً تماماً“ (توكفيل)، اسمَ ”الحرية العامة“.

وبكلمات أخرى، كانت حياتهم الخالية أقربَ إلى مفهوم اللهو الروماني *otium* منها إلى مفهوم وقت الفراغ اليوناني *skholē*؛ حيث كانت تبدلاً قسرياً، نوعاً من ”الفتور والتقاعد الكسول“ تعمل فيه الفلسفة على تقديم ”دواءٍ للأسى“، أو ”علاج

للألم "doloris medicinam، كما قال شيشرون. وكانوا لا يزالون غارقين في الأسلوب والمزاج الروماني عندما شرعوا باستخدام أوقاتهم الخالية لخدمة الشؤون العامة res publica أو الأشياء العامة la chose publique، كما كانوا يسمون قضاء الشؤون الاجتماعية في فرنسا في ترجمتها اللاتينية الحرفية. ولذلك اتجهوا إلى دراسة المؤلفين اليونانيين والرومان، ليس - وهذه نقطة حاسمة - بحثاً عن الحكمة الأبدية أو الجمال الخالد في هذه الكتب القديمة، بل لدراسة المؤسسات السياسية التي شهدت قيامها. ففي فرنسا القرن الثامن عشر، كما في أميركا القرن الثامن عشر، كان البحث عن الحرية العامة والسعادة العامة - وليس البحث عن الحقيقة - هو ما أعاد هؤلاء إلى العصور القديمة.

قال توكفيل مرة إنه "من بين جميع الأفكار والمشاعر التي ساهمت في التحضير للثورة، كانت فكرة الحرية العامة السبّاقة في الظهور". ويمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة إلى فكرة السعادة العامة في أميركا حيث تم استخدام عبارة "البحث عن السعادة" وفهمها على الفور من دون صفتها الأصلية. كانت هناك أسباب نظرية وتاريخية قادت إلى هذا الاختفاء المشؤوم. أتيت على ذكر العجز النظري لتقليدنا في الفكر السياسي الذي عبث، في هذه الحالة، بمكان الغموض في التعاريف التقليدية للاستبداد. إذ كان الاستبداد، تبعاً للفهم القديم السابق على النظريات، يعني شكلاً الحكم الذي يقوم فيه الحاكم باحتكار حق الفعل واستبعاد المواطنين عن الفضاء العام إلى خصوصية منازلهم حيث ينحصر اهتمامهم بشؤونهم الشخصية الخاصة. وبكلمات أخرى، عمل الاستبداد على سلب البشر من السعادة العامة والحرية العامة دون انتهاك البحث عن المصالح الخاصة والتمتع بالحقوق الخاصة. الاستبداد، تبعاً للنظرية التقليدية، هو شكّل الحكم الذي يحكم فيه الحاكم تبعاً لإرادته الخاصة لتحقيق مصالحه الخاصة في إقصاء واضح لمصالح الرعايا الخاصة وحرّياتهم الشخصية. فحين كان القرن الثامن عشر يتكلم على الاستبداد والطغيان، لم يكن يفرّق بين هذين الاحتمالين، ولم يدرك ذلك الفرق الحاد بين الفضائين الخاص والعام، بين السعي الحرّ إلى تحقيق المصالح الخاصة والتمتع بالحرية العامة أو السعادة العامة، إلا مع تعارض هذين المبدئين في سياق الثورات اللاحقة.

حصل هذا التعارضُ نفسه في الثورتين الأميركية والفرنسية مع أنه أخذ أشكالاً متباينة تماماً. فمن الناحية النظرية، ربما تتمثل الطريقة الأكثر إيجازاً في فهم أهميته في استرجاع نظرية روبسبير في الثورة وقناعته أن "الحكومة الدستورية مهمة بشكل أساسي بالحرية المدنية، بينما يتمحور اهتمام الحكومة الثورية حول الحرية العامة". لكن إصرار جيفرسون على "نظام الدوائر"، وقناعته أن الثورة لم تكن مكتملةً وأن استمرارية الجمهورية غير مضمونة لأنها فشلت في بناء المؤسسات التي يمكن لها أن تحافظَ على الروح الثورية، يشيران في الاتجاه نفسه. إن رفضَ روبسبير العنيد لإنهاء الثورة، نتيجة خشيته من أن يؤدي تلاشي السلطة الثورية وظهور الحكومة الدستورية إلى نهاية الحرية العامة، يشبه رغبة جيفرسون في ثورة تنشأ مع كل جيل. فمن ناحية الثورة الأميركية، كان السؤال يتمحور حول احتمال تأسيس الجسم السياسي الجديد لعالم خاص به يؤدي إلى تحقيق "السعادة العامة" لمواطنيه، أو أنه قد تأسس خصيصاً بهدف مساعدتهم على تحقيق سعادتهم الخاصة بشكل أفضل من النظام القديم. أما فيما يخص الثورة الفرنسية، كان الأمر يتعلق فيما إذا كان هدف الحكومة الثورية يكمن في تأسيس الحكومة الدستورية التي يمكن أن تُنهي الحرية العامة عبر ضمان الحريات والحقوق المدنية، أو إن كان سيتم الإعلان عن ثورة مستمرة من أجل ضمان الحرية العامة. طالما تم اعتبارُ ضمان الحريات والحقوق المدنية شيئاً ضرورياً في جميع أشكال الحكم الذي لا يقوم على الاستبداد حيث يحكمُ الملكُ ضمن الحدود القانونية بهدف تحقيق مصالح رعاياه ورفاههم. فإن لم تكن هناك أهداف أخرى، فإن علينا أن ننظرَ إلى التغييرات الثورية التي طرأت على نظام الحكم في نهاية القرن الثامن عشر، والتي تمثلت في إنهاء الحكم الملكي وتأسيس الجمهوريات، بصفتها مجرد حوادث ناتجة عن تعنت الأنظمة القديمة وأخطائها الجسيمة؛ كان على الرد أن يتمثل في الإصلاحات عوضاً عن الثورات، وفي استبدال الحاكم السيئ بحاكم أفضل منه وليس في تأسيس أجسام سياسية جديدة.

لكن المهم في الأمر هو أن الثورتين الفرنسية والأميركية، مع أن الرجال الذين قاموا بهما على طرفي الأطلسي لم يطلبوا حينها أكثر من هذه الإصلاحات في الملكية الدستورية، سرعان ما انجرفنا نحو الإصرار على تأسيس الحكم الجمهوري. إن

إحدى الخصائص البارزة التي ميّزت كلتا الثورتين - المختلفتين في أوجه كثيرة أخرى - تتمثل في العدائية العنيفة الجديدة للملكيين والجمهوريين التي لم تكن معروفة قبل قيام الثورتين؛ فمن الواضح أنها جاءت نتيجة للتجارب المتأتية عن الفعل. فبغض النظر عما كان رجالا الثورتين يعرفونه أو يحلمون به من قبل، لم يتعرفوا جيداً على السعادة العامة والحرية العامة إلا في سياق الثورتين المذكورتين عندما تملّوا، إذا صحّ التعبير، بنبيذ الفعل. وعلى أيّ حال، كان تأثيرُ هذه التجارب عليهم عظيماً إلى درجة أنهم فضّلوا الحرية العامة على المصالح الخاصة والسعادة العامة على الرخاء الشخصي. فخلف نظريات واقتراحات روبسبير وجيفرسون الحتمية، التي تُنبئُ بالثورة المستمرة، يمكن للمرء أن يبيّن السؤال الصعب والمزعج الذي أفلقَ جميع الثورين الجديرين بالاحترام الذين جاؤوا بعدهما: إذا كان هدف الثورة وتقاطع الحكم الدستوري قد أندرا بنهاية الحرية العامة، ألم يكن من الأفضل عندها إنهاء الثورة؟

من المستحيل، في حدود هذه الدراسة، أن نتقصّى الأثر المتعرج لهذه التجارب عبر تاريخ الثورات من نهاية القرن الثامن عشر إلى منتصف قرننا هذا. ومن المستحيل أيضاً أن نقدّر أهمية هذه التجارب في سياق تشكيل نظرية سياسية حديثة حقيقية. لكنني أودّ أن أختتم دراستي هذه بالإشارة إلى وجهتي الاعتبار المستقبليّة التي حاولت الإضاءة عليها في ملاحظاتي السابقة.

تأخذنا الوجهة الأولى إلى البُعد التاريخي حيث يمكننا، في رأيي، إثبات أن الثورات الرئيسة في القرن الثامن عشر قد عملت عفويّاً على إعادة إنتاج توجه روبسبير نحو الثورة الدائمة ومحاولة جيفرسون تأسيس منظمة سياسية دائمة، من خلال "هيئات" أو "جمهوريات ابتدائية" تقود إلى "نظام دوائر"، لا تهدف إلى المحافظة على هدف الثورة الأصلي بقدر ما تسعى إلى الحفاظ على الروح التي ألهمت الرجال الذين قاموا بالثورات والتي لم تكن معروفة لهم قبل سياق الأحداث.

أما الوجهة الثانية فتأخذنا إلى البُعد النظري الذي يمكننا من استكشاف العلاقة بين الفعل والسعادة (التي يمكن أن تقدم المفتاح للسؤال المزدوج: ما هو "الفعل" وما هي "الفضيلة"؟). وفي هذا البُعد الثاني، يجب تنقية معنى كلمة "ثورة" من إيديولوجيات القرن التاسع عشر وإنقاذها من انحرافاتهما عبر شمولية القرن العشرين. وعندها سيتبدّى

أن الثورات هي الزمن-الفضاء الذي تمّ فيه اكتشافُ الفعلِ بمضامينه كلها، أو أعيد اكتشافه من جديد من أجل العصر الحديث، وهو حدّثٌ يتميز بأهمية عظيمة إذا تذكّرنا القرون الطويلة التي شهدت طغيانَ التأملِ على الفعل و”احتجاب“ عالم الشؤون العامة بالنسبة إلى الأثرياء والفقراء على حد سواء. ولهذا السبب، على كل نظرية سياسية حديثة أن تأخذ بعين الاعتبار تلك الحقائق المتأتية عن الجَيْشانِ الثوري في القرنين الأخيرين، ومن المعروف أن هذه الحقائق مختلفة تماماً عما تحاول الإيديولوجيات الثورية إقناعنا به.

إن الصعوباتِ الكامنة في فهم هذه الحقائق، أو حتى إدراكها، كبيرة جداً لأن جميع أدوات الفكر السياسي والمفاهيمي التقليدية تخدّلنا في محاولة كهذه. فربما تكون إعادة اكتشاف الفعل وعودة ظهور الفضاء الحياتي العام العلماني الإرث الأكبر الذي أغدقه علينا العصرُ الحديث ونحن على شفير الدخول إلى عالم جديد كلياً. لكن موقعنا كحملة لهذا الإرث أبعدُ ما يكون عن الاستقرار والطمأنينة؛ وقد عبّر عن هذا القلق رينيه شار، الشاعر والكاتب الفرنسي الذي قال في سياق اختزال جوهر تجربته في ”المقاومة“ بالقول: ”قد جاءنا إرثنا بلا ميثاق“.

## محاضرة في الحرية والسياسة

١

إن تناول العلاقة بين الحرية والسياسة في محاضرة مسموح فقط لأن الحديث عنها في كتاب غير مناسب أيضاً. إذ إن الحرية، التي نادراً ما تصبح - في الأزمات أو الثورات - الهدف المباشر للفعل، هي السبب المبرر لوجود السياسة في حياة الإنسان الجماعية. لا أعني بالحرية تلك الميزة التي تتمتع بها الطبيعة الإنسانية ويعمل الفلاسفة على تعريفها بطريقة أو أخرى ويرغبون في موقعتها بطريقة أو بأخرى في القدرات الإنسانية. ولا أعني بها ما يسمى بالحرية الداخلية التي يمكن للبشر أن يهربوا إليها من القسر الخارجي؛ فهذه ظاهرة تاريخية متأخرة وثانوية من الناحية الموضوعية. فقد جاءت نتيجة الاغتراب عن العالم حيث تم تحويل بعض التجارب والمزاعم الدنيوية إلى تجارب داخلية على الرغم من تأنيها من العالم الخارجي بحيث لا يمكننا معرفتها لو أننا لم نختبرها بصفاتها حقائق دنيوية محسوسة. فنحن ندرك الحرية ونقيضها أولاً من خلال تعاطينا مع الآخرين، وليس من خلال علاقتنا مع أنفسنا. إذ لا يمكن للأشخاص المتمتع بالحرية إلا من خلال علاقتهم مع بعضهم، ولذلك لا يمكنهم اختبار الحرية بشكل إيجابي إلا في عالم السياسة والفعل، وهذا يعني أكثر من "غياب القسر". لا يمكننا الكلام على السياسة دون الحديث عن الحرية؛ ولا يمكننا الحديث عن الحرية دون الحديث عن السياسة. فعندما يعيش الناس معاً دون أن يشكلوا جسماً سياسياً - كما هو الأمر، على سبيل المثال، في المجتمعات القبلية البدائية أو في الفضاء المنزلي الخاص - لا يتمثل العامل الذي يحكم أنشطتهم في الحرية بل في

ضرورات الحياة والحفاظ عليها. وفوق ذلك، لا يمكن للحرية أن تتجسد في واقع دنيوي في عالم إنساني لا يكون مسرحاً للفعل السياسي، كما الحال في المجتمعات الخاضعة للحكم الاستبدادي والتي تنفي رعاياها إلى فضاءاتهم المنزلية واهتماماتهم الخاصة. فمن دون فضاء عام مضمون سياسياً، تفتقر الحرية إلى الفضاء الدنيوي الذي يؤمن ظهورها. ربما تكمن في قلوب الناس كنوع من التوق، بغض النظر عن ظروفهم المعيشية، لكنها لا تتحول في هذه الحالة إلى حقيقة بادية في العالم. فالحرية والسياسة متزامنان في تجسدهما الواقعي ويرتبطان ببعضهما بعضاً كوجهي العملة الواحدة.

ولكن هناك سبب وجيه اليوم يمنعنا من التسليم جدلاً بهذا التزام بين السياسة والحرية. فبعد أن شهدنا أشكال الهيمنة الشاملة، نشأ الاعتقاد الشائع أن أفضل طريقة للقضاء التام على الحرية تتمثل في التسييس الشامل للحياة. فإذا فكرنا في الأمر من منظار هذه التجربة الأخيرة - التي يجب أن نتذكرها دائماً عند طرح هذه القضايا - يجب ألا يقتصر شُكُننا على التزام السياسة والحرية بل أن يطال حقيقة ترابطهما معاً. إننا نميل إلى الاعتقاد أن الحرية تبدأ حيث تنتهي السياسة، لأننا شهدنا انحسار الحرية التام عند تمدد السياسة واستطالتها. فكلما انحسرت السياسة استطالت الحرية، أو كلما تضاءل الفضاء السياسي تضخم المجال المتروك للحرية. فمن الطبيعي أن نقيس درجة الحرية في أي مجتمع بواسطة المجال الحر الذي تمنحه للأنشطة غير السياسية، أو التعاملات الاقتصادية الحرة، أو الحرية الأكاديمية، أو الدينية، أو الأنشطة الثقافية والفكرية. فنحن نعتقد أن السياسة مرتبطة بالحرية فقط بقدر ما تضمن التحرر الممكن من السياسة.

إن هذا التعريف للحرية السياسية، بصفتها تحراً ممكناً من السياسة تحثنا عليه تجاربنا الأخيرة، لعب أيضاً دوراً كبيراً في تاريخ النظرية السياسية. إذ نفع عليه، في المقام الأول، عند المفكرين السياسيين في القرنين السابع والثامن عشر الذين كانوا يميلون في الغالب إلى قرن الحرية السياسية بالأمن. إذ كان هدف السياسة يتمثل في ضمان الأمن الذي يجعل، بدوره، الحرية ممكنة بصفتها شيئاً غير سياسي، شيئاً يختزل الأنشطة الواقعة خارج العالم السياسي. فحتى مونتسكيو، على الرغم من أنه كان يثمن جوهر السياسة أكثر من هوبز أو سبينوزا، كان يُماهي أحياناً بين الحرية السياسية

والأمن. وقد عمل نشوء العلوم السياسية والاقتصاد السياسي في القرنين التاسع عشر والعشرين على توسيع الهوة بين الحرية والسياسة. إذ إن الحكومة، التي كانت مقترنةً بالحقل السياسي كله منذ بداية العصر الحديث، أخذت تتبدّى الآن بصفتها الحامية للعملية الحياتية والمصالح الحياتية للمجتمع والأفراد أكثر من كونها حاميةً للحرية. وهنا أيضاً يبقى الأمن المعيارَ الحاسم، لكن الهدف المنوط بالأمن لا يتمثل في الحرية بل في العملية الحياتية المستمرة. ولأن هذه العملية محكومةٌ بالضرورة، فليس لها أيُّ علاقة بالحرية بمعناها الحقيقي. فقد صارت الحرية هنا ظاهرةً هامشية، من حيث أنها تشكل الحدّ الذي لا تستطيع السياسةُ تجاوزه، إلا إذا كان الأمرُ يتعلق بالحياة نفسها وبمصالحها وضروراتها المباشرة.

وهكذا، لم يقتصر الأمرُ علينا نحن الذين فقدنا الثقة بالسياسة وتمسكنا بالحرية، بل إن العصرَ الحديث برّمته قد فصلَ بين الحرية والسياسة. لكنني أظن أنكم جميعاً اعتقدتم أنني أصرّح بحقيقة بدئية قديمة عندما قلتُ في بداية ملاحظاتي هذه إن "الدافع وراء" السياسة هو الحرية. إن أساسَ هذا تاريخيٍّ وواقعي. فمن الجانب التاريخي هناك حقيقة مذهلة تتمثل في استخدام جميع اللغات الأوروبية لكلمة تدلُّ على السياسة لا يزال أصلها اليوناني polis مسموعاً. فبالإضافة إلى الأصول اللغوية والدراسات الأكاديمية، تخترن هذه الكلمة دلالاتٍ مجتمعية مرتبطة بنشوء معناها الدقيق الأول. ونتيجة هذا الاستخدام اللغوي ودلالاته لم نتخلَّ عن هذه الطريقة في التفكير حول السياسة - على الرغم من ابتعادنا عن مفهومها الأصلي - في آراء رجالات الدولة والمنظرين في العالم الغربي والتي تنظر إلى الاستبداد بصفته أسوأ الأشكال التي تقوم عليها الدولة. فهذا الرأي ليس بديهياً ولا ينطوي على أي شيء جوهرى باستثناء حقيقة أن الاستبداد، من بين أشكال الحكم الكلاسيكية كلها، هو الشكل الوحيد العاجز عن التماهي مع الحرية. فإذا اعتقدنا، كما تحاول نظرياتُ العصر الحديث إقناعنا، أن الأمن والمصالح الحياتية هما كل ما تنطوي عليه السياسة، فلن يكون لدينا أي سببٍ لرفض الاستبداد؛ إذ بمقدور نظام الحكم الاستبدادي توفير الأمن، كما أثبت في غالب الأحيان تفوقه على أشكال الحكم الأخرى من حيث حمايته لمتطلبات الحياة الأساسية. ولذلك، وبهذا المعنى السلبي على الأقل، بقي هذا التقاطع الأصلي بين الحرية والسياسة الذي



كان بمثابة حقيقة بديهية بالنسبة إلى العصور القديمة فقط.

إن تجاربنا الأخيرة في الدكتاتوريات الشمولية تبدو ملائمة للتأكيد من جديد على هذه التجارب السياسية القديمة. إذ تبين لنا بشكل واضح، إذا كنا جادين في إلغاء الحرية السياسية، أن إلغاء الحقوق السياسية - كما نفهمها بشكل عام - ليس كافياً؛ أي لا يكفي منع المواطنين من الانخراط في الأنشطة السياسية، والتعبير عن آرائهم بشكل علني، وتشكيل أحزاب أو جمعيات أخرى تتوجه نحو الفعل السياسي. إذ يجب أيضاً تدمير الحرية الفكرية بالقدر الممكن - وهو شيء ممكن إلى درجة كبيرة - كما يجب تدمير حرية الإرادة، وصولاً إلى حرية الإنتاج الفني. علينا أن نقبض على تلك المناطق التي اعتدنا على اعتبارها واقعة خارج الفضاء السياسي لأنها تنطوي، أيضاً، على عوامل سياسية. أو بكلمات أخرى: إذا أردنا منع البشر من التصرف بحرية، علينا أن نمنعهم من التفكير والإنتاج وتجريدهم من الإرادة، لأن جميع هذه الأنشطة تنطوي على الفعل، وبالتالي الحرية بجميع معانيها بما في ذلك المعنى السياسي. ولذلك أعتقد أيضاً أننا نسيء فهم الشمولية إن فكرنا فيها بصفتها التسييس الشامل للحياة الذي ينطوي على تدمير الحرية. فالأمر على النقيض التام من هذا؛ فنحن نتعامل مع التخلي عن السياسة، كما هو الأمر في جميع الأنظمة الدكتاتورية والاستبدادية، على الرغم من أن ظواهر هذا التخلي لا تبدى في شكلها المتطرف إلا في النظام الشمولي حيث تعمل على تدمير الحرية السياسية في جميع الأنشطة دون أن تكتفي بالحيلولة دون الفعل الذي يمثل الملكة السياسية بامتياز.

لا تزال هذه النظرة إلى الأشياء، على الرغم من أبعادها المنفردة، متساوقة كلياً مع الفكر السياسي التقليدي. إذ يعتقد مونتسكيو، على سبيل المثال، أن العلامة التي تدل على الأمة الحرّة تتمثل في اتكاء الناس على شيء من التفكير العقلاني (raisonner)، وأنه بغض النظر عن درجة إتقانهم لهذه الملكة فإن التفكير بحد ذاته جديرٌ بتخليق الحرية. ولذلك فإن مبدأ الهيمنة سرعان ما يتعطل في النظام الاستبدادي حالما يحل التفكير العقلاني، حتى عندما يبدأ الناس في إيجاد التبريرات النظرية للاستبداد.<sup>1</sup> لا علاقة لهذا بالحقيقة أو بأي مُنتج ثانوي من منتجات التفكير، فهو النشاط المتمثل في التفكير

1 Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Book XIX, Chapter 27.

العقلاني الذي تنشأ منه الحرية. إذ يخلق التفكيرُ العقلاني فضاءً بين الأشخاص تتجسّد فيه الحرية بشكلٍ فعليّ. والآن، وتبعاً لمونتسكيو مرةً أخرى، فإن الشيء اللافت حول الحرية التي تنشأ من نشاط التفكير العقلاني هو أنها تؤمّن الحماية ضد نتائج "العقل" (raisonnement)؛ إذ حيثما تُدمر الحرية، أو ذلك الفضاء الناشئ بين الأشخاص نتيجة التفكير العقلاني - كما يحدث في جميع أشكال الحكم الاستبدادي - فإن نتائج التفكير العقلاني تكون مؤذية. وبكلمات أخرى، حيثما تتوقف الحرية عن كونها واقعاً موجوداً فإنها - بصفته القدرة الذاتية للفرد - تقود إلى الدمار الحتمي، كما أدرك الدكتاتوريون الحديثون جيداً. إذ لا يمكن لهم أن يسمحوا بالحرية الفكرية - كما أظهرت الأحداثُ التي تلت موت ستالين - حتى لو أرادوا ذلك.

هناك، إذًا، مجموعة كبيرة من الدلالات التي تنشأ عندما نسمع عن الحرية والسياسة، وتشمل على أقدم الذكريات التاريخية التي ترسّخت في لغتنا، بالإضافة إلى تقليد الفكر السياسي وتجارب الحاضر التي نحفظ بها في أذهاننا بشكلٍ واعٍ. فإذا أخذنا هذه الأشياء كلها معاً، فإنها تولّد لدينا فهماً يتجاوز النظرية السياسية المعاصرة وإطارها المفاهيمي. فهي تفترض وعياً للحرية وفهماً للسياسة يفترقان عن المفاهيم المألوفة لدينا والتي يجب أن نقف عندها الآن بشيءٍ من الإيجاز.

## ٢

العلاقة بين السياسة والحرية ليست مسألةً مرتبطة بحرية الإرادة أو حرية الاختيار، أي تلك الإرادة الحرة (liberum arbitrium) التي تحدد العلاقة القائمة بين شيئين معينين أحدهما خيرٌ والآخر شرير، كما في مقولة ريتشارد الثالث Richard III، على سبيل المثال: "عقدتُ العزمَ أن أكونَ وغداً". بل إنها، لكي نبقى في عالم شكسبير، الحرية التي يعبر عنها يروتوس Brutus: "فإما أن نفعل هذا أو نقعَ كلنا ضحية له"، أي حرية تخليق شيءٍ لم يكن موجوداً من قبل أو مُعطىً حتى بصفته موضوعاً للمعرفة أو الخيال، وبالتالي لا تُمكن معرفته. فما يوجّه هذا الفعل لا يتمثل في هدفٍ مستقبلي يستشرفه الخيالُ ثم تتمكن منه الإرادة. ما يوجّه هذا الفعل شيءٌ مختلفٌ تماماً أطلق

عليه مونتسكيو، في تحليله لأشكال الحكم، اسم المبدأ. <sup>١</sup> فالمبدأ يستحضر الفعل، لكنه عاجزٌ عن تحديد النتيجة وكان الأمر يقتصر على تنفيذ برنامج ما؛ فهو لا يتجلى في أي نتائج، بل يقتصر تجليّه على إنجاز الفعل نفسه. وفي هذا الإنجاز تكون الإرادة والفعل متساوقين، أي يتبديان كشيء واحد؛ فالإرادة لا تحضر للفعل، بل هي الفعل نفسه. <sup>٢</sup> كما أن الفعل ليس تنفيذاً لشيء نابع من الإرادة؛ فما يتجلى ليس إرادة ذاتية يتلامح هدفها في الأفق، بل مبدأ موجّه يقي ظاهراً مع استمرار الفعل. وتمثل هذه المبادئ في الشرف والمجد أو التفوق على الآخرين، كما تتجلى أيضاً في الخوف أو الارتياح أو الكراهية. لكن الحرية - على النقيض من ذلك - ليست الحامل لهذه المبادئ، إذ إنها لا تتموّع في الإرادة أو في أي مكان من الطبيعة الإنسانية، بل تتزامن مع الفعل: فالناس أحرارٌ في سياق الفعل وليس قبله أو بعده؛ فأن تكون حراً يعني أن تكون منخرطاً في الفعل.

لكي أوضح لكم ما أعنيه بالقول إن الحرية كامنة في الفعل، أود أن أذكركم أن ماكيافيللي قد أعاد اكتشاف سمة الحرية هذه، والتي كانت محصورة بالعصور القديمة، قبل مونتسكيو، وقام بتشكيلها مفاهيمياً. <sup>٣</sup> إن كلمة *virtù* التي يستخدمها ماكيافيللي، وتتطابق مع الحظ *fortuna* المتأتّي من العالم، ليست الفضيلة الرومانية *virtus* ولا ما نفهمه نحن من كلمة "الفضيلة" *virtue*. لذلك ربما من الأفضل أن نترجمها "الولع بالتحف الفنية" *virtuosity*، أي تلك الفضيلة التي نعزوها إلى الفنون الأدائية حيث يكمن الإنجاز في الأداء نفسه، وليس إلى الفنون الإبداعية أو "الصناعية" حيث يدوم المنتج النهائي أكثر من النشاط نفسه ويصبح مستقلاً عنه. ويشترك مفهوم ماكيافيللي للفضيلة بهذا المعنى بأشياء كثيرة مع مفهوم "الروح" اليوناني ("أرتي")، مع أن ماكيافيللي لم يكن يعرف اليونانية. لم يكن يعرف أنهم درجوا على استخدام المجازات مثل العزف على الناي والرقص والشفاء والإبحار لتوصيف جوهر الفعل السياسي، أي تلك الفنون التي تشكل فيها روعة الأداء الميزة الحاسمة.

١ مونتسكيو، *L'Esprit des Lois*، الكتاب الثالث، الفصل الأول: "هناك هذا الفرق بين طبيعة الحكم

ومبدئه يتمثل في أن طبيعته هي التي تحدد ماهيته، ومبدؤه هو الذي يدفعه إلى الفعل".

٢ في كتاب أرندت الأخير، *Willing*، يتم تحديد الإرادة بصفته "نبح" الفعل. (المحرر)

3 Machiavelli, *The Prince*, Chapters 6 and 7.

لأن الفعلَ يتطلب الروعة ولأن الروعة محصورة في الفنون الأدائية، غالباً ما يتم تعريف السياسة بوصفها فناً. لكن هذا ضربٌ من الزيف إن وقع المرءُ في الخطأ الشائع الذي يتمثل في فهم كلمة الفن كنوع من التديل على الفنون الإبداعية الإنتاجية واعتبر الدولة أو الحكومة عملاً فنياً، أو حتى العملَ الفني الأعظم الذي أنتجته الأيدي البشرية. فمن حيث الفنون الإنتاجية التي يتمخض عنها شيءٌ محسوسٌ يدوم أكثر من النشاط الذي قام بتخليقه ويتحرّر منه بشكل كامل، فإن السياسة تتبدى نقيضاً للفن - لكن هذا لا يعني مطلقاً أنها علم. فالدولة ليست عملاً فنياً لأن وجودها لا يستقلّ أبداً عن الأفعال الإنسانية التي عملت على توليدها. إذ إن الوجودَ المستقلّ يميّز العملَ الفني كمنتجٍ تصنيعي؛ أما الاعتمادُ على فعلٍ آخر يحافظ على وجودها فيميّز الدولة بصفتهما نتاجاً للفعل. ويذهب الشبهُ بين الفعل والفنون الأدائية إلى أبعد من ذلك. فكما أن روعة صناعة الموسيقى أو الرقص أو المسرح تعتمد على جمهورٍ يختبر العرض، فإن الفعلَ يتطلب أيضاً حضورَ الآخرين في فضاءٍ منظمٍ سياسياً. وعلينا ألا نأخذ مثل هذا الفضاء كشيءٍ بدهي حيثما يعيش الناسُ في مجتمعٍ. فقد كانت المدينة اليونانية في وقتٍ ما ذلك "الشكل من الحكم" الضروري للفعل.

إذا فهمنا السياسة من منظور الدولة اليونانية - التي لم تكن تقبل فيها العبيد الخاضعين أو العمال المدفوعين بضرورات الحياة البيولوجية - فهي تمثل الفضاء الذي يمكن أن تظهرَ فيه هذه الحرية بصفتهما فعلاً يتبدى كنوع من الروعة. ففي العالم السياسي العام تتجلى الحرية كواقع قائم حيث يمكنها أن تتجسد في الكلمات والأفعال والأحداث التي يمكن تذكّرها ودمجها في التاريخ الإنساني. فكل شيء يحدث في هذا الفضاء هو سياسيٌّ بالتعريف، حتى لو لم تكن له علاقة مباشرة بالفعل. أما ما يبقى خارجه من الأفعال المميزة، مثل مآثر الإمبراطوريات البربرية، فلا يكتسب سمة سياسية. إذ لا يمكن تحقيق الحرية دون هذا الفضاء المؤسّس من أجلها. ليس هناك حرية حقيقية خارج السياسة، لأن وجودها مستحيل. ومن جهة أخرى، فإن المجتمع الذي لا يشكل فضاءً لظهور تنوّعات الروعة اللامتناهية التي تتجلى فيها الحرية لا يمكن أن يكون سياسياً.

يبدو مفهوما الحرية والسياسة وعلاقتهما ببعضهما غريباً علينا لأننا نفهم الحرية

بصفتها حرية التفكير أو الإرادة، ولأننا نعزو إلى السياسة مهمة تأمين الضرورات الحياتية التي تضمن أمنَ الوجود الإنساني وحماية مصالحه. ولكن هنا تكمن أيضاً فناعة تبدو مألوفة وبدهية نميل إلى نسيانها عندما نشرع في التنظير حول هذه المسائل. إنها الفناعة القديمة القائلة إن الشجاعة هي الفضيلة الرئيسة في السلوك السياسي. الشجاعة كلمة كبيرة، ولا أعني بها هنا ذلك النوع من الشجاعة المتهورة التي ترحب بالخطر وتجازف بالحياة لإشباع تلك المتعة الكبيرة التي يستثيرها الخطر واحتمال الموت. فالتهوُّرُ غيرُ معنيٍّ بالحياة، على غرار الجُبن. لا تعمل الشجاعة، التي لا تزال نؤمن أنها أساسية بالنسبة إلى الفعل السياسي، على إشباع رغبتنا الفردية في الحيوية لكن طبيعة الفضاء العام هي التي تُملئها علينا. فعلى النقيض من فضائنا الخاص الذي يتميز بالحماية العائلية والخصوصية التامة، وحيث يقوم كل شيء على تحقيق أمن السيرورة الحياتية، ينتصبُ الفضاءُ العام المشترك الذي لا يمكنه، لمجرد وجوده قبلنا وبقائه بعدنا، الالتفات إلى الحيات الفردية والمصالح الأولية المرتبطة بها. إن الدخولَ إلى هذا الفضاء العام يتطلب الشجاعة بمفهومها السياسي، ليس بسبب المخاطر التي تنتظرنا هناك، بل لأننا وصلنا إلى فضاءٍ لم يعد فيه الاهتمامُ بالحياة همّاً أساسياً. فالشجاعة تحرر الإنسانَ من الانشغال بالأُمور الحياتية لصالح حرية العالم. والشجاعة مطلوبة لأن الاهتمام الرئيس في السياسة لا ينصبُّ على الحياة نفسها بل يتوجّه إلى العالم الذي سيقى بعد رحيلنا بشكلٍ أو آخر.

من هنا، لا يمكن لأولئك الذين تستحضر بالنسبة إليهم كلمة "السياسة" فكرة الحرية أن يشعروا أن السياسة لا تعدّى كونها جُملةً المصالح الشخصية وموازنة النزاعات الناشئة بينها، ولا أن موقفَ الدولة من جميع سكان المنطقة التي تحكمها مشابهٌ لموقف ربِّ الأسرة تجاه أفراد عائلته. ففي كلتا الحالتين، لا تكون السياسة متساوقة مع الحرية. إذ يمكن للحرية أن تشكل معنى السياسة فقط في حال قيام السياسة بتخصيص فضاءٍ عام لا يتميّز عن الفضاء الخاص ومصالحه فقط بل يتناقض معه تماماً.

من الناحية النظرية، إن فهمَ الفضاء العام لكيانٍ سياسي - كالأمة مثلاً - بصفته عائلة كبيرة أو بيتاً ضخماً قديماً جداً، لكنه لم يكتسب أهمية عملية إلا عندما دخل المجتمع

الحديث بين الفئتين السياسي العام والخاص وعمل على تشويش الحدود الفاصلة بينهما. ونحن نعيش كلنا الآن في هذه الأرض المحايدة، حيث تتمحور النظريات السياسية الحديثة - سواء كانت ليبرالية أم محافظة أم اشتراكية - حول المجتمع الذي تعمل بُناهُ الغربية (مع أنه لا يمكنني الخوض فيها الآن) <sup>١</sup> على خصخصة القضايا المتعلقة بالمصالح العامة وتعميم القضايا المرتبطة بالاهتمامات الخاصة. وأبهى مثال على هذا الأنظمة الدكتاتورية الشمولية التي تتبجح، كما نعرف جميعاً، بإلغاء الفرق بين المصالح العامة والخاصة لمصلحة وسائلية تركز على القوة والرعب وتحلّ محلّ المصالح الجمعية. لكن الحدود الفاصلة بين الحياة العامة والخاصة قد تشوّشت أيضاً في الديمقراطيات الغربية، ولكن بطريقة مختلفة. فهنا يتبجح سياسيو الأحزاب أنهم يمثلون المصالح الخاصة لناخيبيهم بالطريقة نفسها التي يمثل فيها المحامي الناجح زبائنه؛ ونتيجة لذلك، صار الفضاء العام - هذا العالم المحيط بنا - مكتظاً بالمصالح الخاصة الفردية مرة أخرى. إن علوم المجتمع، أي العلوم الاجتماعية، مألوفة لكم جميعاً، ومن السلوكية إلى الماركسية البروليتارية تهدف جميعها إلى شيء واحد يتمثل في منع الشخص الفاعل الحرّ من التدخّل في حركة الأحداث وسيرورتها. ومن حيث المشكلة التي تناولها هنا، لا يهمّ إن حدث التكيف الاجتماعي للبشر من المنظار السلوكي، الذي يختزل الأفعال كلها في سلوك الأفراد المنفصلين، أو من المنظار الإيديولوجي الأكثر تطرفاً للإيديولوجيات الحديثة التي تردّ جميع الأحداث السياسية إلى سيرورة المجتمع التاريخية وقوانينها الخاصة. يكمن الفرق بين هذا التفكير الإيديولوجي الشائع والهيمنة الشاملة في اكتشاف الأخيرة للوسائل التي يمكنها من خلالها امتصاص البشر في تيار التاريخ الاجتماعي بطريقة يفقدون معها رغبتهم في التدخل في جزئياته الآلي، بل يستخرون زخمهم بهدف تسريعه أكثر. وتمثل الوسائل التي تساهم في تحقيق هذا في القسر الذي يفرضه نظام الرعب من الخارج والقسر الذي يمارسه التفكير الإيديولوجي من الداخل. مما لا شك فيه أن هذا التطور الشمولي يشكل الخطوة الرئيسة نحو إقلاع البشر عن السياسة وإنهاء الحرية؛ مع أن

١ تناول أرنولد هذه المسألة بشيء من العمق في كتابها *The Human Condition* (شيكاغو، ١٩٥٨)، الفصل ٦، "نشوء العامل الاجتماعي" وأماكن متفرقة من الكتاب. (المحرر)

الحرية، من الناحية النظرية، تبدأ في التلاشي عندما يقوم مفهوم المجتمع والتاريخ بإزاحة مفهوم السياسة.

٣

رأينا أن التوكيد القائل "إن معنى السياسة هو الحرية" يفترض أن السياسة معنيةً بالعالم وليس بالحياة، وأن الحرية تبدأ حيث يتوقف الاهتمام بالحياة عن إرغام البشر على التصرف بطريقة محددة. كما رأينا أن فكرة التعاشق بين الحرية والسياسة تتناقض مع النظريات الاجتماعية في العصر الحديث. يبدو أن هذا الوضع يدعونا إلى محاولة العودة إلى ما قبل العصر الحديث ونظرياته والإيمان بالتقاليد الأكثر قدماً. لكن الصعوبة الكامنة في فهم ماهية الحرية تنشأ من حقيقة أن العودة البسيطة إلى التقليد لا تسعفنا في شيء. إذ إن توكيدي على أن الحرية، في جوهرها، ظاهرة سياسية، وأن اختبارها لا يتم بشكل أساسي في مجال الإرادة أو الفكر بل في الفعل، ولذلك فإنها تتطلب فضاءً ملائماً لهذا الفعل، يتناقض تماماً مع بعض المفاهيم القديمة والمحترمة. فالمفهوم الفلسفي للحرية كما نشأ بداية في العصور القديمة المتأخرة، وفكرة الإرادة الحرة المسيحية والحديثة ليسا سياسيين بطبيعتهما. ففي حقيقة الأمر، ينطوي كلاهما على جانبٍ متناقض تماماً مع السياسة لا يقتصر على كونه مجرد هفوة فلسفية أو دينية بل ينبني على تجربة إنسانية حقة في السياسة نفسها. علينا أن نتذكر هنا، كإجابة عن تساؤلنا حول العلاقة بين السياسة والحرية، أن التقليد غير مُجمع على القول إن الحرية تبدأ عندما ينسحب الإنسان من الحياة الجماعية، أي من الفضاء السياسي، وإنه لا يختبر الحرية في علاقاته مع الآخرين بل في تواصله مع نفسه، سواء على شكل حوارٍ داخلي اعتدنا على تسميته بالتفكير منذ سقراط، وعلى على هيئة نزاع مع النفس يتجلى في الصراع بين "أنا-أريد" و "أنا-أستطيع"، كما سعت المسيحية بعد بولس Paul وأوغسطين Augustine إلى تبين النقص الكامن في الحرية الإنسانية ومساءلة القيمة المرتبطة بها.

فيما يتعلق بمشكلة الحرية، من الطبيعي أن نقوم بتفحصها والبحث عن إجاباتنا ضمن إطار التقليد المسيحي. وتدلل على ضرورة ذلك الحقيقة البسيطة القائلة إننا

غالباً ما نميل، وبشكلٍ آليٍّ أيضاً، إلى التفكير في الحرية بصفتها إرادة حرة، أي كحاملٍ لمملكةٍ غيرٍ معروفةٍ في العصور القديمة الكلاسيكية. فكما اكتشفت المسيحية، ليس هناك أشياء مشتركة بين الإرادة والرغبة البسيطة في امتلاك الأشياء إلى درجة يمكنها أن تتعارض مع هذه الرغبة. فإن لم تكن الحرية أكثر من ظاهرة متعلقة بالإرادة، علينا أن نستنتج أنها لم تكن معروفة للقدماء. وهذا الاستنتاج عبثيٌّ بالطبع، ولكن إن رغبت المرء في تأكيده يمكنه القول إن فكرة الحرية لم تلعب أي دورٍ في أعمال الفلاسفة العظام قبل أوغسطين. ويتمثل السبب وراء هذه الحقيقة المذهلة في أن العالم القديم كان ينظر إلى الحرية، بشكلٍ راديكاليٍّ وحصريٍّ، بصفتها مفهوماً سياسياً؛ أي بصفتها جوهر الدولة-المدينة والمواطنة، وبالتالي الحياة السياسية. لكن تقليدنا الفلسفي، بدءاً من بارمينيديس Parmenides وأفلاطون، تأسس بالتعارض مع المدينة والعالم السياسي. يمكننا أن نفهم ضرورة ابتعاد الفلسفة القديمة عن التعاطي مع موضوع الحرية، الذي يشكّل المفهوم السياسي الأبرز بين المفاهيم القديمة. إذ لم يكن هناك أي خيارٍ آخر قبل أن تكتشف المسيحية في الإرادة الحرة نوعاً من الحرية اللاسياسية التي يمكن للمرء اختبارها من خلال التواصل مع نفسه دون الاعتماد على التعاطي مع الآخرين. فيما يخص تلك الطاقة الاستثنائية الكامنة في الإرادة، غالباً ما ننسى أنها لم تتكشف في الأصل في صيغة "أنا-أريد-وأنا-أستطيع" بل في النزاع بين الاثنين، وهذا هو النزاع الذي لم يكن معروفاً للعصور القديمة. كانت الصيغة مألوفة للقدماء بالطبع. إذ يكفي أن أذكركم بإصرار أفلاطون أن من يُجيدون الحكم وإطاعة أنفسهم هم فقط الجديرون بحكم الآخرين والتحرر من واجب طاعتهم. وقد بقي تمالك الذات هذا، أو تلك القناعة أن تمالك الذات هو المبرر الوحيد لممارسة السلطة، العلامة الفارقة التي تميز النظرة الأرستقراطية إلى يومنا هذا. وفي حقيقة الأمر، إن هذه الميزة فضيلةٌ سياسية نمطية وظاهرة تنطوي على مفهوم الروعة القائم على تناغم "أنا-أريد" و"أنا-أستطيع" إلى درجة التماهي. ولكن عندما نقوم بفصل "أنا-أريد" و"أنا-أستطيع" عن بعضهما، فإننا نتكلم بمفاهيم متناقضة من منظور المفهوم المسيحي للإرادة الحرة. فلو أن الفلسفة القديمة كانت واعية لهذا الفصل لفهمت الحرية بصفتها ميزة متأصلة في "أنا-أستطيع" وليس في "أنا-أريد". فحيثما تعثر "أنا-أستطيع"، سواء نتيجة



الظروف القاهرة أو الظروف الفردية، لا يعود هناك أيُّ كلام على الحرية. اخترتُ مثالَ تمالكِ الذات لأنه يشكل، بالنسبة إلينا، ظاهرة لا يمكن تفسيرها إلا من مفهوم الإرادة. فقد فكر اليونانيون كثيراً، كما تعرفون، في مسألة الاعتدال وضرورة توجيه جياذ الروح الجامحة وترويضها؛ ولكن من بين تلك الظواهر كلها، التي تشكل لنا تجليات لقوة الإرادة، لم يكتشف اليونانيون الإرادة كملكة قائمة بحد ذاتها ومنفصلة عن المملكات الأخرى، كشيء يتمتع بميزة محددة واستثنائية عند الإنسان. هناك حقيقة تاريخية، جديرة بالتفكير والتمحيص، تقول إن البشر امتلكوا وعياً واضحاً لوجود الإرادة عندما اختبروا عجزها وليس قوتها وأخذوا يرددون مع القديس بولس: "لديّ فيضٌ من إرادة، لكن أتى لفعلي الخير يأتيني".<sup>١</sup> بالنسبة إلينا، لم تكن هذه حالة تعبّر عن عجز إرادة الإنسان في العالم. إذ لم تعرض الإرادة للهزيمة على يد قوة طبيعية هائلة أو نتيجة ظروف القاهرة، أو نتيجة صراع الفرد ضد المجموع؛ كانت مجرد عجز الإرادة عند الفرد. تنشأ الإرادة، بأشكالها كافة، عن الصراع الأصلي عند الإنسان بين إرادته وقدرته على فعل ما يريد؛ وهذا يعني، حرفياً، أن "أنا-أريد" تشنّ هجوماً على الذات وتهيجها وتحثّها على الفعل أو تدمرها. وتبقى عبودية الإرادة للذات قائمة حتى نجح الإنسان في إخضاع العالم كله؛ وفوق ذلك، ومن حيث المبدأ، تعمل على فصل "أنا-أريد" عن "أنا-أفكر"، وهذا ينطوي أيضاً على ميزة التأمل الذاتي، مع أن الذات في هذه الحالة لا تكون أيضاً موضوع الحوار. ربما يكون عجز الإرادة الذي أدى إلى إدراكنا لوجودها هو الذي جعل منها شيئاً متعطشاً للسلطة بحيث أصبحت الإرادة وإرادة القوة شيئين متماثلين بالنسبة إلينا. أما الاستبداد، ذلك الشكل الأوحده من الحكم الذي ينشأ عن أحادية "أنا-أريد" وأنويتها المطلقة، فهو أكثرُ جشعاً وقسوةً من حكم العقل الطوباوي الذي رغب الفلاسفة في استخدامه لحكم البشر والذي توصلوا إليه واستخلصوه من نموذج "أنا-أفكر".

قلتُ إن الفلاسفة أخذوا يُبدون اهتماماً بالحرية عندما لم تعد الحرية تتبدى في الفعل والتفاعل مع الآخرين بل في الإرادة كنوع من التواصل مع الذات. لكن تحوّل الحرية من حقيقة سياسية في المقام الأول إلى مشكلة فلسفية من الطراز الرفيع لم

يُحلّ دون تطبيق هذه الإشكالية الفلسفية لاحقاً على العالم السياسي. ولكن مع انزياح التوكيد الآن بشكل حاسم من الفعل إلى قوة الإرادة، لم يعد مثال الحرية يمثل تلك الروعة الكامنة في التفاعل مع الآخرين بل أصبح نوعاً من الاستقلالية عن الآخرين والتفوق عليهم إذا اقتضت الضرورة. فمن الناحية السياسية، ربما لم يتكشف أيُّ من مكوّنات المفهوم الفلسفي التقليدي للحرية عن هذه القدرة التدميرية التي تبدّت في ذلك التماهي بين الحرية والاستقلالية المتأصلة فيها. إذ يقود هذا إما إلى إنكار الحرية - عندما ندرك استحالة استقلالية الأفراد - أو إلى الرؤية، التي تبدو متناقضة مع هذا الإنكار على الرغم من تساوقها معه، القائلة إن حرية الفرد أو المجموعة لا يمكن أن تتحقّق إلا على حساب حرية الآخرين. هناك شيء عصيّ على الفهم في هذه العلاقة الإشكالية يتمثل في حقيقة بسيطة مفادها أن الحرية لا تُعطى للبشر إلا في حالة من غياب الاستقلالية. ثم إن إنكار الحرية بسبب غياب الاستقلالية شيء غير واقعي، كما أن الاعتقاد بقدرة الفرد وحده أو المجموعة المنظمة وحدها على التمتع بالحرية شريطة التمتع بالاستقلالية أمرٌ في غاية الخطورة. فحتى استقلالية الجسم السياسي ضربٌ من الوهم الذي ترتبط استمراريته باللجوء إلى العنف.

لكي نفهم زيفَ وخطورة هذا التماهي بين الحرية والاستقلالية، علينا أن نتحرّر من ذلك التحيز القديم الذي يعود إلى "الرواق" الروماني stoa. ويتمثل هذا التحيز في المطابقة بين غياب الاستقلالية والتبعية، مما يعني أن افتقار الوجود الإنساني للاستقلالية يعني ببساطة أن البشر بحاجة إلى بعضهم بعضاً لكي يبقوا أحياءً. إن اعتماد البشر على بعضهم في جميع المسائل الحياتية شيءٌ جليّ يتحدد في حقيقة الولادة من حيث أن البشر، كما يقول اليونانيون، يولدون من بعضهم بعضاً. لكن هذا الاتكال المتأصل في الحياة الإنسانية لا ينطبق إلا على الفرد؛ إذ إنه لا يندرج على مجموعة تتمتع بسلطة مطلقة على الآخرين، أو مجموعة قوية ومعتدلة قادرة على عزل نفسها عن الآخرين. لكن الشيء الأكثر حسماً من تبعية الفرد يتمثل في استحالة تخيّل الإنسان ككائن مفرد، وحقيقة أن وجود البشر ككل يعتمد على وجود أشباههم. فلو أن هناك شخصاً واحداً فقط، كما نقول إن هناك إلهاً واحداً فقط، لما كان مفهوم الإنسانية كما نعرفه موجوداً؛ ولو أن هناك أمة واحدة على الأرض، أو شعباً واحداً فقط، لما

كان بمقدور أحد أن يعرف معنى الأمة أو الشعب. فالتواجد بين أفراد من النوع نفسه ينتهي بالموت فقط، كما يدلُّ القولُ اللاتيني الذي يُماهي بين "التواجد بين الآخرين" و"الحياة"، وبين "الاغتراب عن الآخرين" و"الموت". إذ لا يمكن للوجود الإنساني أن يصبح أحادياً بشكل كامل إلا في الموت أو في مواجهة الموت.

وعلى غرار استقلالية الفرد، فإن استقلالية مجموعة ما أو جسم سياسي ما - كما أسلفنا سابقاً - ضربٌ من الوهم أيضاً، إذ لا يمكن تحققها إلا عندما يتصرف عددٌ كبير من الأشخاص كأنهم شخص واحد، أو الشخص الأوحد. وهذا السلوك ممكنٌ، كما نستدلُّ من ظواهر المجتمع الجماهيري التي تبرهن أيضاً على غياب الحرية في مجتمع كهذا. فعندما تتشابه أفعال الجميع، لا يمكن لأحد أن يتصرف بحرية حتى في غياب القسر المباشر. ففي العلاقات الإنسانية - المحكومة بحقيقة وجود الأشخاص وليس الشخص الواحد، ووجود الشعوب وليس الشعب الواحد - يغيب ذلك التماهي بين الحرية والاستقلالية إلى درجة تعدُّ وجودهما معاً في الوقت نفسه. فعندما يرغب البشر بالاستقلالية، بصفتهم أفراداً أو مجموعاتٍ منظمةً، عليهم إلغاء الحرية. أما إذا كانوا يرغبون في الحرية فعليهم أن ينبذوا هذه الاستقلالية تحديداً.

لكي أبتنَّ صعوبة تشكيل مفهوم للحرية متساوٍ مع التجربة السياسية في البنية المفاهيمية لتقليدنا الفلسفي، أريد أن أتوقف عند مفكرين حديثين ربما يكونان، من حيث الفلسفة السياسية والنظرية السياسية، الأعظم والأكثر عمقاً: مونتسكيو وكانط. يدرك مونتسكيو القصورَ الموجودَ في التقليد الفلسفي حول هذه المسائل فيلجأ إلى التمييز بين الحرية الفلسفية والحرية السياسية. يكمن الفرقُ في أن الفلسفة لا تحتاج إلى الحرية إلا بقدر حاجة ممارسة الإرادة لها (l'exercice de la volonté) بشكلٍ مستقل عن الظروف السائدة في العالم وبلوغ الأهداف التي تحددها الإرادة لنفسها. أما الحرية السياسية فهي الأمن الذي لا يتوفر بشكلٍ دائم وفي كل مكان بل يقتصر وجوده على المجتمعات السياسية المحكومة بالقوانين. فمن دون الأمن لا توجد الحرية السياسية، فالحرية تعني "قدرة المرء على فعل ما ينبغي أن يريده". بقدر ما توضح هذه الجمل نزوع مونتسكيو إلى مقارنة الحرية الفلسفية للذات المريدة مع الحرية السياسية كواقعٍ دنيويٍّ محسوس، فإن اعتماده على التقليد الفلسفي للإرادة

الحرّة واضحاً أيضاً. إذ إن تعاريف مونتسكيو توحى أن الحرّة السياسيّة ليست أكثر من امتدادٍ للحرّة الفلسفيّة، أي تلك الحرّة الضروريّة لتحقيق الحرّة الكامنة في "أنا-أريد". ولكن إذا أردنا أن نفهم مقاصد مونتسكيو الحقيقيّة، علينا أن نتجسّم عناء قراءة جملة بطريقتي لا يقع فيها التوكيدُ على "أنا-أستطيع" - أي الفكرة القائلة إن المرء يجب أن يكون قادراً على فعل ما يريد أو ما يجب أن يريد - وإنما على العمل. ويجب أن نضيف أن أهميّة الأفعال والأعمال تتبدّى هنا أكبر من أهميّة التحقق شبه الآلي للإرادة. تتجسد الحرّة نفسها في الأفعال، أما الأمن الذي يضمن القدرة على إنجازها فيؤمنه الآخرون. وهذه الحرّة لا تكمن في "أنا-أريد"، التي يمكن أن تتوافق معها "أنا-أستطيع" أو تعارضها دون التعرّض لحرّة المرء الفلسفيّة؛ فالحرّة السياسيّة لا تبدأ إلا في الفعل، ولذلك فإن العجز عن الفعل وفقدان الحرّة يصبحان الشيء نفسه، حتى في حال بقاء المفهوم الفلسفي للإرادة الحرّة على حاله دون أي مساس. وبكلمات أخرى، الحرّة السياسيّة ليست "الحرّة الداخليّة"؛ إذ لا يمكنها أن تختبئ داخل الشخص فهي تعتمد على شعب حرّ يضمن لها فضاءً يمكن للفعل أن يبرز فيه ويكون مرئياً وفعالاً. كما أن قدرة التأكيد الذاتي للإرادة على قسر الآخرين منفصلة تماماً عن هذه الحرّة السياسيّة.

أما عند كانط - الوحيد بين الفلاسفة العظام الذي اعتبر سؤال "ماذا عليّ أن أفعل؟" بأهميّة السوائين الفلسفيين "ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن أمل؟" - فإن قوّة التقليد اللاسياسي في الفلسفة لا تتجلّى في تشكيلات ناقصة كما هو الأمر عند مونتسكيو، بل في الحقيقة المذهلة التي تنطوي على وجود فلسفتين سياسيتين مختلفتين عند كانط: الفلسفة المعروفة في *Critique of Practical Reason*، والفلسفة الأخرى التي تتبدّى في *Critique of Judgment*. نادراً ما تذكر الدراسات التي تتناول كانط أن الجزء الأول من كتاب *Critique of Judgment* نوعٌ من الفلسفة السياسيّة في حقيقة الأمر؛ لكنني أعتقد أن بمقدور المرء أن يبيّن أن موضوعه المحاكمة، في مجمل كتابات كانط السياسيّة، تحمل ثقلًا أكبر بالنسبة إليه من موضوعه العقل العملي. إذ تتجلّى الحرّة في *Critique of Judgment* كحاملٍ للخيال، وليس للإرادة، كما أن الخيال مرتبط بشكلٍ وثيقٍ بتلك "العقلية الواسعة" التي تمثل الطريقتي السياسيّة للتفكير بامتياز

حيث توفر إمكانية "التفكير من موقع الآخرين".<sup>١</sup> ففي هذا السياق فقط يمكننا أن نفهم، من الناحية الفلسفية، توكيدَ كانط: "إن القوة الخارجية التي تجرد الناس من حريتهم العامة في التعبير عن أفكارهم تجردهم أيضاً من حرية التفكير".<sup>٢</sup> هنا، يعمل غياب الحرية على الانتقام من القدرة "الداخلية" على التمتع بالحرية وتدميرها. لكن الحرية الفكرية - أو "الحوار [الداخلي] مع الذات"، كما يقول كانط - تعتمد، في تشكلها الفكري، على حضور الآخرين وبالتالي على الفرصة التي تمكننا من "طرح أفكارنا في العلن بهدف اختبار تساوقها مع أفكار الآخرين".<sup>٣</sup>

لكن هذا المفهوم للحرية بصفته مستقلة تماماً عن الإرادة الحرة لم يلعب أي دورٍ يُذكر في استقبال فلسفة كانط. وحتى في فلسفة كانط نفسها فإننا نراه غائراً خلف مفهوم "العقل العملي" الذي يعزو إلى الإرادة، في تجلياتها الخيرة والشريرة، السلطة كلها في المسائل الإنسانية، بينما يخرج الفعل - كما تذكرون - من فضاء السلطة الإنسانية والحرية الإنسانية ويبقى تابعاً للضرورة وخاضعاً لقانون السببية. فأن يتمتع المرء بالحرية طالما أنه يريد ذلك فقط يعني طالما أن "أنا-أريد" غير متعارضة مع "أنا-لا أستطيع" داخلية، مما يعني بدوره أن الإنسان يفقد حريته في اللحظة التي يُقدم فيها على الفعل. لم يكن يساور كانط أي شكٍ حول هاتين الفكرتين الأساسيتين في المعنى الضيق لفلسفته العملية-السياسية.

#### ٤

من الصعب علينا أن نفهم إمكانية وجود حرية لا تتخلق من الإرادة بل من العمل والفعل. فبالنسبة إلينا، تتلشى مشكلة الحرية خلف المسيحية والتقليد الفلسفي اللاسياسي.

1 Kant, *Critique of the Power of Judgment*, ed. Paul Guyer; trans. Paul Guyer and Eric Matthews, Cambridge, 2000, p. 174 (5: 294).

٢ راجع:

Kant, "What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?," trans. Allen Wood, in: *Religion and Rational Theology* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), Cambridge, 1996, p. 16.

3 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge, 2006, p. 114.

فلكي نصل الآن إلى تعريفٍ دقيقٍ لهذه الحرية التي تبدّدت حصرياً في سيرورة الفعل، دعونا نرجع إلى العصور القديمة مرة أخرى، ليس بهدف المعرفة والاطلاع، أو حتى استمرارية تقليدنا، بل بغرض استيعاب التجارب التي لم يتم الحديث عنها ثانية بالوضوح الكلاسيكي نفسه على الرغم من معرفتنا بها.

الشيء الأول الذي يجب أن يلفت انتباهنا هو أنّ اليونانية واللاتينية تحتويان على كلمتين للدلالة على الفعل "يفعل" وتشيران إلى عمليتين مختلفتين. الكلمتان اليونانيتان هما ἀργεῖν (يبدأ، يقود، يحكم) و πράττειν (ينفّذ). أما الفعلان المقابلان في اللاتينية فهما agere (يحرّك)، و gerere الذي تصعب ترجمته ويعني استمرارية وديمومة الأفعال الماضية التي تنتج عنها الأعمال والأحداث التي نسميها تاريخية. وفي كلتا الحالتين، تشكل المرحلة الأولى من الفعل بداية ينتج عنها شيء جديد في هذا العالم. يمكننا أن نرى حقيقة تبدّي الحرية كشيءٍ قادرٍ على تخليق بداية جديدة، فيما درجنا على تسميته بالعفوية منذ كانط، في أطراف معاني الكلمة اليونانية حيث ترتبط البداية، كما ذكرْتُ، بالقيادة وتنتهي في الحكم، السمتين اللتين تميزان الإنسان الحر. إن هذا المعنى المتعدد لكلمة ἀργεῖν يشير إلى أن الشروع في شيء جديد مرتبطٌ بالحاكم فقط، وكان هذا يعني في اليونان رجلاً يمتلك بيتاً يعمل فيه العبيد، مما يحرّره من ضرورات الحياة ويمنحه حرية العيش في المدينة بين أقرانه؛ لكن البداية نفسها تتزامن مع قيادة الآخرين، إذ لا يمكن للمرء الشروع في بداية جديدة إلا بمساعدة الآخرين.

في اللاتينية أيضاً يتعلّق مفهوم الحرية والبداية، ولكن بطريقة مختلفة. كانت الحرية الرومانية الإرث الذي منحّه مؤسسو روما للشعب الروماني؛ فقد كانت حريتهم مرتبطة بالبداية التي أسسها آباؤهم عبر تأسيس المدينة والتاريخ الروماني معاً. كان على الخلف أن يديروا شؤون أسلافهم، ويتحملوا نتائجها (gerere)، ويعززوا الأساسات التي تقوم عليها روما (res gestae). ولذلك لم يكنف التاريخ الروماني المدوّن، على الرغم من سبغته السياسية التي تميّز التاريخ اليوناني، بتذكير المواطنين ببعض الأحداث والقصاص العظيمة، كما فعل ثوسيديدس وهيرودوتس من قبل؛ فقد كان المؤرخون الرومانيون ينطلقون دوماً من بداية التاريخ الروماني لأن هذه البداية تحتوي على العامل

الحقيقي الذي جعل تاريخهم سياسياً. فبغض النظر عن طبيعة القصاص المروية، كان الرومان يبدؤون دوماً بتأسيس المدينة الذي يشكل الضمانة المطلقة للحرية الرومانية. إذا أردنا أن نذهب أبعد من ذلك يمكننا القول إن المعنى الضمني للسياسة في العصور القديمة مرتبط بشكل وثيق بهذه القدرة على البداية. هناك سبب وجيه دفع القدماء إلى الاعتقاد باستحالة التفكير في السياسة بعيداً من المدينة. إذ إن تأسيس المدينة وحده كفيلاً بتوفير البداية وتحريك الأشياء، أي بتأمين انطلاقة *ἀρχεῖν* و *agere*. قدّمت المدينة فرصة كبيرة للبداية لأن مساعدة الآخرين، الضرورية للشروع بأي شيء وتنفيذه، متوفرة دوماً في مجتمع منظم من المواطنين. ولذلك فإن مواطني المدن قادرون على القيام بأشياء أكثر من أولئك المتمرسين في ضرورات الحياة، كما يمكنهم العمل من وقت إلى آخر نتيجة الحرية الدائمة التي يتمتعون بها. فمن طبيعة تطوّر الدولة-المدينة أن يُسبغ الأداء والاستمرار، مع مرور الزمن، أهمية أكبر على الحياة السياسية من الاستهلال نفسه، وتتبدى نتائج ذلك في وجود فعل واحد في اليونانية واللاتينية للتدليل على الفعل، أي *πράττειν* و *gerere*، بينما لم تعد كلمتا *ἀρχεῖν* و *agere* - اللتان لم تختفيا من اللغة - تحتفظان بمعناهما السياسي الكامل. ومع ذلك فإن أرسطو، الذي يستخدم في فلسفته السياسية كلمة *πράττειν* بشكل حصري للتدليل على فضاء الشؤون والأنشطة السياسية، يقول إن المدينة تقوم على الحكم - أي حكم العبيد - الذي يجعل من الحرية شيئاً ممكناً وحرية البداية الإيجابية.

سبق أن ذكرت أن المفهوم القديم للحرية، بسبب معناه السياسي الحصري، لم يلعب أي دور في فلسفة المدرسة السقراطية. صحيح أن الكتّاب الرومان كانوا يترددون بين الفينة والأخرى على النزعات اللاسياسية للمدارس الفلسفية اليونانية، لكنهم لم يذهبوا إلى أبعد من ذلك ولم يُدخلوا أيّ تغييرات حاسمة على موضوعات المذاهب والعقائد التي وصلتهم أو أساليبها الفكرية. وبالطبع لم يسعوا إلى تشكيل صيغة فلسفية نظرية للحرية التي اختبروها في العالم السياسي. كما أننا لا نأمل في الوقوع على فكرة سياسية هامة عن الحرية في الفلسفة المسيحية، وخاصة عند المفكر المسيحي العظيم أوغسطين الذي جعل من حرية الإرادة "الداخلية" الجديدة أحد أركان الفلسفة الغربية التقليدية. ومع ذلك لا نرى عند أوغسطين فقط تلك الإرادة

الحرّة التي صارت، بصفّتها خيارَ الإرادة الحرّ، سمة مميزة للتقليد بل نفع أيضاً على فكرة عن الحرّية ناتجة عن تصوّرٍ مختلفٍ تماماً تظهر في أطروحته السياسية الوحيدة *De Civitate Dei* [مدينة الله]. ينطلق أوغسطين في هذه الأطروحة، بشكلٍ طبيعي، من خلفيته المكوّنة من التجارب الرومانية تحديداً أكثر مما يفعل في أيّ من كتاباته الأخرى. لا تبدّى الحرّية هنا بصفّتها نزعةً إنسانيةً داخلية بل كمفهوم يميز الوجود الإنساني في العالم، كما يؤسس هذه الحرّية في حقيقة أن الإنسان نفسه يشكّل بدايةً في العالم *initium* من حيث أنه لم يوجد مع وجود العالم ولم يُخلق بشكلٍ متزامن معه بل بصفّته بدايةً جديدةً تلت وجود العالم. ويتم التأكيد على هذه البداية مع ولادة كل إنسان، ففي كل حالة يأتي شيءٌ جديدٌ إلى عالمٍ موجودٍ سلفاً سيستمر في الوجود بعد موت كلٍّ من هؤلاء البشر. يقول أوغسطين إن بمقدور الإنسان أن يبدأ، أي أن يصبح حرّاً، لأنه يشكّل بدايةً؛ فقد خلق الله الإنسان لكي تكون هناك بداية في العالم: *“[Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit”*<sup>1</sup>.

إن النزعات اللاسياسية القوية للمسيحية المبكرة مألوفة جداً إلى درجة أن فكرة تطوير مفكرٍ مسيحي للمضامين الفلسفية للفكرة السياسية القديمة للحرّية تبدو لنا أنها تنطوي على نوع من التناقض. لكن هذا المفهوم الأوغسطيني الثاني للحرّية لم يترك أيّ أثرٍ في تقليد الفلسفة المسيحية أو الحديثة، لكننا نفع على بعض آثارها ثانية في كتابات كانط فقط. فعلى غرار أوغسطين، يحدّد كانط مفهومين مستقلّين للحرّية: الحرّية العملية، التي يعرفها بصفّتها “استقلال سلطة الخيار عن الحتمية عبر الدوافع الإدراكية”، التي تبقى حرّية سلبية؛ وتلك “العفوية” التي تشكّل في فلسفته شرطاً أساسياً للتفكير والمعرفة ويعرفها بصفّتها القدرة على “الشروع في سلسلة من الأحداث التي تتخلّق من نفسها”. يمكننا أن نرى العلاقة الوثيقة بين هذه العفوية الكانطية وبداية أوغسطين من حقيقة أنه يسميها أيضاً “الحرّية بالمعنى الكونّي”. فإذا كانت الحرّية – بشكلٍ أساسي أو حصري – ظاهرة من ظواهر

1 St. Augustine, *De Civitate Dei* (The City of God), Book XII, Chapters 20– 21.

٢ حول المقاطع اللاحقة، راجع:

Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge, 1998, B 561– B 563 (pp. 533– 34).



الإرادة، فسوف يكون من الصعب أن نفهم عدم حدوث المعرفة بشكل منفصل عن عفوية المفاهيم الذهنية، أو السبب الذي يدفع كانط إلى الحديث بهذا الشكل التوكيدي عن "عفوية التفكير".

في جميع الأحوال، إن حقيقة وجود أساس فلسفي للحرية السياسية للمرة الأولى في أعمال مفكر مسيحي روماني لن تبدو غريبة إلا إذا قمنا بتكييف فكرتنا عن المسيحية تبعاً للنزعة اللاسياسية للفكر المسيحي القديم، وبشكل خاص عقيدة الإرادة في رسائل القديس بولس. ومع ذلك فأنا واثقة أن هذا الانطباع سيتغير بشكل كبير إذا أمعنا النظر في مسيح الناصرة - أي في الرجل وتعاليمه. نجد هنا فهماً استثنائياً للحرية وللقوة الكامنة في الحرية الإنسانية؛ لكن الطاقة الإنسانية المتأتية من هذه القوة والقادرة، تبعاً للإنجيل، على تحريك الجبال لا تمثل في الإرادة وإنما في الإيمان. فعمل الإيمان هو "المعجزة"، وهي كلمة تنطوي على معان عدة في "العهد الجديد"، كما أنها صعبة على الفهم. ولكن يمكننا تجاوز الصعوبات هنا بالإشارة فقط إلى تلك المقاطع التي لا تتجلى فيها المعجزات بصفاتها حوادث خارقة بشكل حصري، على الرغم من أن جميع المعجزات تعترض سلاسل الأحداث الطبيعية أو العمليات الآلية التي تشكل في سياقها الأشياء غير المتوقعة.

إذا كان الفعلُ والبدايةُ هما الشيء نفسه، فهذا يعني أن القدرة على اجترار المعجزات تقع ضمن نطاق الملكات الإنسانية. ولتعزيز هذه النظرية بعض الشيء، أودّ أن أذكركم بطبيعة كل بداية: فإذا نظرنا إليها من زاوية الأحداث السابقة، نرى أنها تتخلق في العالم بشكل غير متوقع تماماً. من الناحية الجوهرية، يبدو لنا كلُّ حدثٍ أشبه بمعجزة، وربما يكون اعتبارُ المعجزات أشياءً خارقةً في السياقات الدينية فقط ضرباً من التحيز. ومن باب التوضيح ربما عليّ أن أذكركم أن إطار وجودنا الحقيقي كله - الأرض، والحياة العضوية القائمة عليها، وتطور الجنس البشري من الأصناف الحيوانية - مبنيٌّ على سلسلة من المعجزات. فمن وجهة نظر العمليات المتخلقة في الكون واحتمالاتها الحسابية الطاغية، فإن تشكل الأرض هو "استحالة مطلقة" - كما يقول العلماء الطبيعيون - أو معجزة، كما يمكن لنا أن نسميها. وينطبق الشيء نفسه على تشكل الحياة العضوية من عمليات لا عضوية،

أو تطور الإنسان من عمليات الحياة العضوية. وبكلمات أخرى، كل بداية جديدة تصبح معجزة في اللحظة التي ننظر فيها إليها من وجهة نظر العمليات التي قامت بمقاطعتها. والشيء الذي يجب أن نتذكره هو أن وجهة النظر هذه ليست خاصة أو معقدة بشكل خاص؛ فهي، على النقيض من ذلك، طبيعية جداً وشائعة تقريباً في الحياة العادية.

اخترتُ هذا المثال لأبيّن أن ما نسميه حقيقياً هو دائماً خليطٌ من الواقع الأرضي - العضوي - الإنساني الذي تخلّق بوصفه واقعاً عبر الاستحالات المطلقة. لهذا المثال قصوره بالطبع ولا يمكن تطبيقه على عالم الشؤون الإنسانية بشكل مباشر. ففي العالم السياسي تواجهنا العمليات التاريخية - حيث تتوالى الأحداث - وليس التطورات الطبيعية والمصادفات المرافقة لها. وينتج عن هذا أن معجزة المصادفة والاستحالة المطلقة تحدث بشكل متواتر في الشؤون الإنسانية بحيث يبدو الكلام على المعجزات شيئاً غريباً. لكن سبب هذا التواتر يكمن في أن العمليات التاريخية تتأتى من المبادرة الإنسانية وتعرض لمقاطعتها باستمرار. فإذا نظرنا إلى العمليات التاريخية بصفاتها مجردةً عمليات فقط، فإن كل بداية جديدة فيها تصبح مستحيلة بشكل مطلق بحيث تبدو جميع الأحداث الكبرى نوعاً من المعجزات. وإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية موضوعية نرى أن احتمالات تشابه الغد مع اليوم كبيرة دائماً؛ ليس إلى هذا الحد ربما، لكنها توازي - في المعايير الإنسانية - احتمالات عدم نشوء الأرض من الأحداث الكونية، وعدم تطور الحياة من العمليات العضوية، وعدم ظهور الإنسان نتيجة تطور الحياة الحيوانية.

إن الفرق الحاسم بين "الاستحالات المطلقة" التي تركز عليها الحياة على الأرض وحقيقة الطبيعة والأحداث الإعجازية داخل الشؤون الإنسانية، يكمن في وجود عاملٍ إعجازي في الحالة الثانية، أي يبدو أن البشر يتمتعون بموهبة غامضة تمكّنتهم من اجترار المعجزات. وتُسمى هذه الموهبة بالفعل. فإذا اعتبرنا الفعلَ والبدايةَ متماثلين، فهناك شيء من الفعل في كلّ نشاطٍ إنساني يتجاوز كونه مجرد ردّ فعل. إذ إن فعل الإنتاج البسيط يضيف عنصراً جديداً إلى العالم، كما أن الفكر المحض يشرع الباب أمام سلسلة متعاقبة من تلقاء نفسه.

أخيراً، فلنحاول العودة من الأسس الفلسفية للمفهوم السياسي للحرية مما يمكن أن يساعدنا في التوقع قليلاً في حقل تجاربنا السياسية الحالية. يمكننا القول إن الخطر الكبير الذي تشكله الشمولية على مستقبل البشرية لا يكمن في طبيعتها الاستبدادية ورفضها للحرية السياسية بقدر ما يكمن في تهديدها في قتل جميع أشكال العفوية، أي عامل الفعل والحرية الموجود في جميع الأنشطة الإنسانية. فمن طبيعة هذا الشكل المخيف من الاستبداد أن يسعى إلى استئصال احتمال "المعجزات"، أي استبعاد احتمال الأحداث في السياسة وبالتالي إخضاعنا بشكل كامل للعمليات الآلية المحيطة بنا - في الطبيعة الأرضية كما في الكون المحيط بالأرض - التي تعمل على تحريكنا بصفتنا جزءاً من الطبيعة العضوية. سيكون ضرباً من الخرافة، أي إيماناً سلبياً بالمعجزات، أن نأمل في "الاستحالة المطلقة" في سياق هذه العمليات الآلية، على الرغم من إمكانية حدوث ذلك. ولكن ليس من الخرافة في شيء، بل ربما من الواقعية، أن نبحث عن المجهول ونتوقع "المعجزات" في العالم السياسي حيث تتوفر إمكانية حدوثها بشكل دائم. فالحرية الإنسانية ليست مجرد مسألة ميتافيزيقية كتلك العمليات الآلية التي تسعى دوماً إلى تأكيد نفسها ضمنها وضدها. ومن ناحية أخرى، فإن العمليات التي يُطلقها الفعل تميل أيضاً إلى التحوّل إلى عمليات آلية، مما يعني عجز أي فعلٍ مفردٍ أو حدثٍ مفردٍ عن إنقاذ البشرية، أو شعبٍ من الشعوب، بشكلٍ نهائي. من طبيعة هذه العمليات الآلية التي يخضع لها الإنسان بشكلٍ مطلقٍ، باستثناء معجزة الحرية، أن تجلب الدمارَ للحياة الإنسانية. فهي مدمرة على غرار العمليات البيولوجية التي تجتاح كيانَ الإنسان كلّهُ وتقوده، من الناحية البيولوجية، من الولادة إلى الموت. ويبقى العالمُ والأشخاصُ بصفتهم الجمعية الوحيدين القادرين على استشراق الخلاص عبر تلك المعجزة الممكنة في جميع المسائل السياسية - على الأقل ما دامت الحرية، هذه الموهبة الإنسانية في اعتراض الدمار، تبقى دون أي مساس. إذ لا حاجة للمعجزات لإنقاذ الحياة بهذا المعنى بما أنها، بطبيعتها، قادرة على البقاء مع الأصناف، كما ليس بمقدور المعجزات أن تنقذ الإنسان بمفرده لأن موته محتومٌ كفرد. يمكن فقط اعتراض هذه العمليات المدمرة للعالم الذي نشترك فيه

جميعاً، هذا العالم الذي يبقى - أو يمكنه أن يبقى - بعد موتنا والذي يشكل الاهتمام المحدد للسياسة. وبالتالي، فعلى الرغم من أن القدرة على البداية موهبة يتمتع بها الإنسان كفرد إلا أنه عاجز عن تحقيقها إلا من خلال علاقته بالعالم والفعل المشترك مع الآخرين.

على النقيض من التفكير والإنتاج، ليس بمقدور المرء أن يقوم بأي فعل إلا بمساعدة الآخرين في هذا العالم. "إن العمل المنسّق"، كما يقول بيرك Burke، يجسد قدرة المرء على البداية بصفته كائناً حراً. إن الفرق بين الفعل من جهة، والإنتاج والتفكير من جهة أخرى، هو أن البداية هي التي تتمتع بالحرية فقط في الإنتاج والتفكير؛ أما الإتمام، في حال نجاحه، فلا يحقق إلا تلك الفكرة المتخلّقة في البداية، أو ذلك الشيء المتولّد عن الخيال بشكل مسبق، وكلاهما خاضع لعمليات الإنتاج أو الفكر. وبالمقابل، بغض النظر عن الإنجاز الذي يمكن للفعل أن يحققه، فإن أداءه يبقى موجّهاً نحو تحقق المتجدد للحرية، حيث تندفق البدايات الجديدة باستمرار فيما تم الشروع به سابقاً. فنتيجة الفعل لا تمثل في شيء مادي يمكن إنتاجه في لحظة تحقيقه الفكري، لكنها تكتسب سمة الحكاية التي تستمر ما دام الناس يستمرون في الفعل والتي لا يمكن لأحد - حتى الشخص الذي استهلّ الحكاية - أن يتنبأ بنهايتها أو نتيجتها. ففي حالة الفعل إذاً، لا تكون البداية والأداء منفصلين بحيث يعرف المرء الذي يشرع في الفعل كل شيء مسبقاً، بينما لا يحتاج أولئك الذين يساعدونه على إتمام فعله إلا إلى إدراك معرفته واتباع أوامره وتنفيذ قراراته. في الفعل تندمج البداية والأداء معاً، وعندما نسحب هذا على السياسة فإنه يعني أن على الشخص المبادر والقائد أن يتحرك دوماً بين الأشخاص الذين يساعدونه كواحد منهم، وليس كقائد بين خدّمه أو كمعلّم بين تلامذته أو أتباعه. وهذا ما عناه هيرودوتس عندما قال إن الحرية لا تعني أن

١ يكتب إدموند بيرك، في "Thoughts on the Cause of the Present Discontents" (١٧٧٠): "اعتقدوا أنه ليس بمقدور أحد أن يقوم بفعل مؤثر إلا بالتعاون مع الآخرين؛ وأنه ليس بمقدور أحد التعاون مع الآخرين إن لم يتمتع بالثقة؛ وأنه ليس بمقدور الأشخاص العمل بثقة إن لم تربطهم آراء مشتركة وعواطف مشتركة ومصالح مشتركة". مقتبس من مقطع من كتاب إدموند بيرك:

*Government, Politics and Society*, selected and edited by B. W. Hill, New York, 1976, pp. 75-119.

تكون حاكماً أو محكوماً، وبالتالي لا يمكن للأشخاص المتمتع بالحرية خارج الفضاء الديموقراطي، أي في مناخ يتساوى فيه المرء مع الآخرين<sup>1</sup>.  
 في حالة الكينونة الحرّة - حيث تصبح هبة الحرية، المتمثلة في القدرة على البداية، حقيقة واقعية ملموسة - يتخلّق الفضاء السياسي الفعلي مع الحكايات التي تتناسل من الفعل. يتواجد هذا الفضاء في كل وقتٍ وزمانٍ يتمتع فيه الناسُ معاً بالحرية بعيداً من الهيمنة والإخضاع. ولكن حتى لو بقي ذلك الإطار المؤسساتي-التنظيمي المحيط به سليماً ودون مساس، فإن هذا الفضاء سرعان ما يتلاشى مع توقف الفعل لتحلّ محلّه الإجراءات الأمنية ومحاولات الحفاظ على الوضع القائم، أو إذا تبدّت المبادرة عن تراخ في ضخّ بدايات جديدة في العمليات التي قام الفعل بتحريكها عند انطلاقة الأولى. ومن ثم تتحول العمليات التي تولّدت عن الحرية إلى عمليات آلية، ولا تقلّ خطورة العملية الآلية التي يقوم الناسُ بإنتاجها على العالم عن الخطورة التي تشكلها العمليات الطبيعية الآلية على حياة الفرد. وفي مثل هذه الحالات يتحدث المؤرخون عن حضاراتٍ متحجرة أو منحطة، ونحن نعرف أن بمقدور عمليات الانحطاط أن تدوم قروناً طويلة. إذ إنها تحتلّ، من الناحية الكميّة، الفضاء الأكبر في التاريخ المكتوب.

طالما كانت فترات الحرية قصيرة نسبياً في تاريخ البشرية. ومن جهة أخرى، حتى في حقب التحجّر والانحطاط الطويلة يمكن لتلك القدرة على البداية - التي تشكل عنصرَ الحرية الكامن في جميع الأنشطة الإنسانية - أن تحتفظ بزخمها وفاعليتها، ولذلك ليس من المستغرب أن نميل إلى تعريف الحرية بصفته شيئاً يمكن تحقيقه خارج السياسة، أي بصفته تحرراً من السياسة. لكن هذا الفهم الذاتي هو نوعٌ من إساءة الفهم الذي ينبع من، ويتساوق مع، وضع تتأسس فيه المكونات السياسية أو تتخذ شكلاً آلياً حتمياً. وفي ظروف كهذه تتوقف الحرية عن كونها نشاطاً إيجابياً يتمتع بـ”بهاءٍ“ خاص وهكذا فقد انحسرت الحرية وأصبحت الموهبة التي يميّز بها الإنسان دون جميع المخلوقات الأرضية الأخرى. فمع أننا نجد جوهرها في الأنشطة غير السياسية، لا يمكن لهذه الموهبة أن تتطور بشكلٍ كاملٍ إلا عندما يولّد الفعلُ فضاءه

1 Herodotus, Book III, Chapters 80- 82.

المادي الذي تنشأ فيه الحرية.

طالما أدرك الإنسان الأوروبي أن الحرية كصيغة للكينونة وكواقع مادي قابلة للتدمير، وأنها نادراً ما كشفت عن روعتها الكاملة. وبما أننا اختبرنا الشمولية الآن علينا أن نتوقع أن الحرية نفسها - هذه الهبة الممنوحة للإنسان - وليس التمتع بالحرية فقط، معرضة للتدمير أيضاً. تخيم علينا هذه المعرفة الآن أكثر من أي وقت مضى لأن أشياء كثيرة تعتمد على الحرية الإنسانية اليوم، أي على قدرة الإنسان على تفادي الكوارث التي تحدث دائماً بشكل آلي إلى درجة تبدو معها حتمية. فهذه المرة، يعتمد وجود الإنسان على الأرض على قدرته في اجترار "المعجزات"، أي في توليد الاستحالة المطلقة وتأسيسها كواقع مادي ملموس.

١٩٦٠

## الحرب الباردة والغرب

# مكتبة

t.me/soramnqraa

حدّدت الحروبُ والثوراتُ ملامحَ القرن العشرين؛ وبالمقارنة مع الإيديولوجيات السائدة في العشرين سنة الأخيرة، التي تدهورت أكثر فأكثر إلى نوع من الكلام الفارغ، لا تزال الحربُ والثورة تشكّلان المسألتين السياسيّتين الرئيستين اللّتين تواجهنا اليوم. ففي حقيقة الأمر، إن المسألتين مترابطتان بطرقٍ عدة، ولكن علينا فصل إحداهما عن الأخرى بهدف توضيح بعض القضايا. من الناحية التاريخية، تشكل الحروبُ إحدى أقدم الظواهر في التاريخ المكتوب، لكن الثورات - بالمعنى الحديث للكلمة - لم تكن موجودة قبل نهاية القرن الثامن عشر؛ فهي المعطياتُ السياسية الأكثر حداثة. ومن المرجح أيضاً أن تبقى الثوراتُ معنا خلال المستقبل المنظور. أما الحروب، في حال استمرارها في تهديد الوجود البشري وافتقارها للمبررات القائمة على أسس عقلانية، فيمكن أن تختفي في شكلها الحالي على الأقل، حتى من دون أي تحولٍ جذري في العلاقات الدولية. وبالتالي - واستباقاً لما سأقوله لاحقاً - ومع هذا التهديد القائم بالدمار الشامل والتطورات التقنية الهائلة في المجال الحربي، يمكن للنزاع الحالي بين جزئي العالم أن يتحدّد بالسؤال البسيط عن الطرف الأكثر إدراكاً لما تنطوي عليه الثورة.

فيما يلي أود أن أتطرق، بشكل شبه عشوائي، إلى بعض الاعتبارات التي تشير إلى الوجهة نفسها في محصلة الأمر.

أ. من الجليّ أن تعريفَ كلاوسفيتز Clausewitz للحرب بصفتها استمراراً للسياسة بوسائلٍ أخرى، بغض النظر عن صلاحيته في توصيف الحروب المحدودة بين الدول القومية الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لم يعد ينطبق على وضعنا.

ويبقى هذا صحيحاً حتى إذا استبعدنا الحرب النووية. فمنذ الحرب العالمية الأولى، نعرف أنه ليس بمقدور أيّ حكومة أو شكل من أشكال الحكم الاستمرار بعد الهزيمة في الحرب. فالتغيير الثوري في شكل الحكم - الذي يقوم عليه الشعب نفسه، كما حدث بعد الحرب العالمية الأولى، أو الذي تفرضه القوى المنتصرة عبر المطالبة بالاستسلام غير المشروط وتأسيس المحاكمات الحربية - هو واحدٌ من نتائج الهزيمة الأكيدة حتى لو استبعدنا الدمارَ الشامل أو الفوضى التامة. ولذلك، وحتى قبل الحرب النووية، فقد أصبحت الحروبُ مسألة حياةٍ أو موت من الناحية السياسية، وليس من الناحية البيولوجية بالضرورة.

ربما يبدو هذا هامشياً في اللحظة التي يخيم فوقنا شبحُ الإبادة الشاملة. ولكن من المحتمل أن تُعيدنا المرحلة القادمة من التقدم التقني إلى نوع من الحرب التي لا تحتم، على الرغم من فظاعتها، الانتحار ولا تُلحق دماراً شاملاً بالطرف المهزوم. ويبدو مثل هذا التقدم ضمن مجال الإمكانات الأكيدة لسبب بسيط وهو أن المسرح الحالي للعلاقات الدولية، الذي لا يزال مبنياً على السيادة القومية، عاجزٌ عن العمل دون القوة أو التهديد بالقوة كسهمٍ أخيرٍ في جعبة السياسة الخارجية ككل. فسواء أعجبنا هذا أم لا، لا معنى لنظام العلاقات الخارجية الحالي من دون الحرب بصفتها ملجأً أخيراً؛ وإذا كان الخيارُ بين تغيير هذا النظام بشكل جذري أو تحقيق بعض الاكتشافات التقنية التي من شأنها أن تُعيد الحربَ إلى الساحة السياسية، فسوف يتبين أن الخيار الثاني أكثر سهولةً وواقعيةً.

من الناحية السياسية، يمكننا القول إنه من غير المرجح - حتى في ظل ظروفٍ تقنية متغيرة - أن تستمرّ الحكومات بعد الهزيمة في الحرب، بغض النظر عن أساساتها القوية وثقة المواطنين بها، وإن هذا البقاء يشكل واحداً من أهم الاختبارات التي تتعرض لها قوة الحكومة وسلطتها. وبكلمات أخرى، إن جميع الحكومات قد عاشت على الوقت المستعار في ظل الحرب الحديثة التي سبقت الحرب النووية. ومن هنا فإن مسألة الحرب - التي تتعلق بموضوع البقاء البيولوجي في شكلها الأكثر تطرفاً - مسألة تتعلق دوماً بالبقاء السياسي. إذ لا يمكن أن نأمل في تحقيق الحد الأدنى من الاستقرار واستمرارية الجسم السياسي، اللذين يشكلان ضماناً الحياة السياسية



والتغيير السياسي، إلا إذا نجحنا في إبعاد الحرب عن السياسة بشكل كامل.

ب. إن الخلط والمغالطة اللذين يميزان النقاش الدائر حول مسألة الحرب متوقَّعان. إذ إن أي نقاش عقلائي مستحيل ما دمنا في خضمِّ مرحلة تطوُّرٍ تقني لا يمكن معها استخدام الوسائل الحربية بطريقة عقلانية. فالخيارُ بين ”الموت ولا الشيوعية“ و”الشيوعية ولا الموت“ أشبه بتحويل الدائرة إلى مربع. فأولئك الذين يقولون لنا إن الموت أفضل من الشيوعية ينسون الفرقَ بين أن يجازفَ المرءُ بحياته من أجل حياة وحرية وطنه وذريته، وبين المجازفة بوجود النوع الإنساني ككل. كما أن هذه الصيغة تعود إلى العصور القديمة وتستند إلى الفناعة القديمة أن العبيد ليسوا بشراً وأن فقدان المرء للحرية يعني أن يغيَّر طبيعته ويتجرَّد من إنسانيته.<sup>١</sup> لا أعتقد أن بمقدور أحدنا تصديق هذا، وخاصة أولئك الليبراليين الذين يحاولون اليوم الإفادة من الصيغة القديمة. لكن هذا لا يعني أن المقولة المعاكسة أفضل. فعندما تفقد حقيقة قديمة فعاليتها فإنها لا تكتسب مصداقية أكبر إذا قلبناها رأساً على عقب. ففي إطار الوقائع التي نواجهها، لا يمكن لشعار ”الشيوعية ولا الموت“ أن يعني سوى التصديق على الحكم بالموت حتى قبل النطق بالحكم.

ما دام نقاش مسألة الحرب يتحرك ضمن الدائرة المغلقة لهذه الخيارات المستحيلة، فغالباً ما يتم بنوع من التحفظ الذهني من قبل الطرفين. فأولئك الذين يقولون ”الموت ولا الشيوعية“ يفكرون بهذه الطريقة: ”ربما لن تكون الخسائر بالجساماة التي يتوقعها البعض، وحضارتنا ستبقى“؛ بينما يفكر أولئك الذين يقولون ”الشيوعية ولا الموت“ بهذه الطريقة: ”لن تكون العبودية بهذا السوء كله، ولن يغيَّر البشرُ طبيعتهم، ولن تختفي الحرية من الأرض إلى الأبد“. المقلقُ في هذا النقاش هو هذا التفاؤل المتهور من قبل الطرفين: فمن جهة، الاستعداد لتعداد الخسائر بعشرات ومئات الملايين نتيجة عطل بسيط في الخيال، وأيضاً نتيجة التزايد المخيف في عدد السكان؛ ومن جهة أخرى، تلك الجاهزية لنسيان معسكرات الاعتقال والإبادة وإمكانية اختفاء الحرية من الأرض إلى الأبد.

يبدو أن ما يعزينا في هذا النقاش هو أن جميع المعنيين يتفقون الآن ليس فقط على

١ تشير أرندت إلى الممارسة القديمة في استعباد المهزومين. (المحرر)

أن الحربَ بحاجة إلى تبرير بل على أن تبريرها الوحيد هو الحرية. لكن هذه ليست مسلّمة بديهية لعدة أسباب. أولاً، تبدّى الحرية بشكلٍ ضمني بصفتها مركز السياسة بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا يعتقدون قبل خمس عشرة سنة أو عشرين سنة أن ذلك ضربٌ من السذاجة، إن لم يكن نوعاً من التحيّز الذي تميّز به الشرائح المتدنية من الطبقة الوسطى. والأهم من هذا ربما هو أن تبريرات الحرب قديمة قدم العصور الرومانية القديمة، ولكن على النقيض مما نفكر فيه لم تكن هذه التبريرات مبنية على الحرية بل على الضرورة. قال ليفي Livy: "الحرب الضرورية عادلة، وبئس الأسلحة التي لا تحمل أيّ أملٍ سواها؛" وقد فهم هو ومن لحقه عبر القرون أن الضرورة تعني جميع الحقائق المتعلقة بسياسة القوة - مثل الغزو والتوسّع، والدفاع عن المصالح الحيوية والحفاظ على السلطة، أو الحفاظ على توازن القوى، إلخ - والتي تشكل اليوم سبباً كافياً يدفعنا إلى توصيف حربٍ ما أنها تفتقد إلى العدالة على الرغم من أننا نعرف بالطبع أنها كانت الأسباب التي أدت إلى نشوب معظم الحروب في التاريخ. فحتى الفكرة التي نحملها اليوم، والتي تقول إن العدوان جريمة، لم تكنسب أهميتها العملية والنظرية إلا بعد أن كشفت الحرب العالمية الأولى عن القدرة التدميرية الفظيعة للحرب في ظل التكنولوجيا الحديثة.

ج. بما أن التحالف الذي أدى إلى تحقيق النصر في الحرب العالمية الثانية لم يكن قوياً بما يكفي لتحقيق السلام أيضاً، فقد انهمكت القوتان العظمتان طوال الفترة التي تلت الحرب بتحديد فضاءات مصالحهما والتسابق على المواقع في بنية سلطوية متغيرة لعالم غارق في الفوضى والاضطرابات. وقد أطلق على هذه الفترة اسم "الحرب الباردة"، وهذا المصطلح دقيق جداً إذا تذكّرنا أن الخوف من حربٍ كبرى قد حدّد السلوك الفعلي للعلاقات الخارجية وشغل الرأي العام أكثر من أيّ قضية أخرى. ولكن في حقيقة الأمر، وعلى الرغم من التوترات الحاصلة هنا وهناك، كانت هذه الفترة كلها تميّز بنوع من السلام البارد والحذر، والسبب الذي يدفعني إلى الإصرار على هذا ليس اهتمامي بعلم المعاني وإنما شعوري أن علينا ألا نرفع راية الخطر مبكراً.

بكلمات أخرى، إن ما أخشاه هو أن تندلع حربٌ باردة في يوم ما كبديلٍ حقيقي عن الحرب الساخنة لأنها تشكل الخيار الوحيد في ظروفنا الحالية حيث يكون علينا

تفادي خطر الإبادة الشاملة دون أن تتمكن من استبعاد الحرب عن عالم السياسة الخارجية. فقد أظهر استئناف الاختبارات النووية الأخيرة، التي نأمل أن تكون مؤقتة، كيفية إدارة الحرب الباردة. فعلى النقيض من سابقتها، لم يتم إجراء هذه الاختبارات بهدف تطوير بعض الأسلحة فقط. إذ جاءت الاختبارات نفسها بمثابة أداة سياسية، وقد فُهِمَت على هذا النحو. وقد وُلِّدَت ذلك الانطباع المشؤوم بانطلاقة حربٍ مبدئية يستعرض فيها كلٌّ من المعسكرين المتنازعين القدرةَ التدميريةَ للأسلحة التي يمتلكها. ومع إمكانية تحوّل هذه اللعبة المميتة، القائمة على الاحتمالات الزمانية والمكانية، إلى حربٍ حقيقية مفاجئة، من الممكن أن يؤدي انتصارٌ افتراضي وهزيمة افتراضية في وقتٍ من الأوقات إلى إنهاء حربٍ لم تتحول أبداً إلى مواجهة فعلية.

هل هذا ضربٌ من الخيال؟ لا أعتقد ذلك. فقد واجهنا هذه الاحتمالية في نهاية الحرب العالمية الثانية في الظهور الأول للقنبلة الذرية. وقد فكر البعضُ آنذاك إن كان استعراضُ قوة السلاح الجديد على جزيرة مهجورة كافياً لإرغام اليابان على الاستسلام غير المشروط. وقد تم الحديث على ميزات هذا الخيار على أسس أخلاقية أجدها مبررة تماماً. وقد انطوى الرأي السياسي الحاسمُ المؤيد لهذا الخيار على فكرة نجاحه في تحقيق أهدافنا الحربية الفعلية والمعلنة؛ فمن المؤكد أن الهدف الذي كنا نرغب في تحقيقه هو الاستسلام غير المشروط، وليس إبادة السكان المدنيين.

يجب أن نعترف أن الحربَ الافتراضية تستند على الأقل إلى تصوّرين اثنين يمثلان واقعاً فعلياً في العلاقات القائمة بين القوتين العظيمتين القادرتين على الدخول في حرب نووية. فهي تفترض، أولاً، مرحلة من التطور التقني يمكن معها حسابُ المخاطر بدقة كبيرة وإقضاء أي دور للمصادفة. كما تفترض، من ناحية ثانية، تكافؤاً في المعرفة والمهارة العملية بين الطرفين المتحاربين. ولذلك فإن مباراة في الشطرنج بين لاعبين متمرّسين سوف تنتهي باستسلام أحدهما أو باتفاق اللاعبين على "إخراج الشاه" قبل القيام بجميع الحركات التي تقود إلى هذا الموقف. إن مقارنة الشطرنج بالحرب قديمةٌ لكنها لم تكن مصيبةً أبداً لأن نتيجة الحرب تعتمد، إلى درجة كبيرة، على المصادفة والعوامل الشخصية، مثل معنويات المقاتلين والاستراتيجية العسكرية. لكن الحرب التقنية قد أوّدت بهذه العوامل بحيث يمكن للتشبيه القديم أن يكتسب شيئاً

من المصادقية. أو، بطريقة أخرى، لا ينطوي الإدراك المشترك لنتائج الحرب الباردة، وهي حربٌ فعلية، على تغييرٍ في الطبيعة الإنسانية؛ إذ كان بمقدور استعراض القبلة الذرية "إرغام" العدو على الاستسلام غير المشروط ولكن ليس "إقناعه". فبالنسبة إلى الخبراء، يمكن لنتيجة الاختبارات أن تشكل دليلاً واضحاً وحاسماً على النصر والهزيمة كما كانت ساحة المعركة واحتلال الأرض وحساب الخسائر تشكل دلائل واضحة بالنسبة إلى الجنرالات في الحروب الساخنة.

د. المشكلة في هذه الأسئلة شبيهة بتلك المتعلقة بالنقاشات الأخرى الدائرة حول مسألة الحرب؛ فهي عديمة الجدوى لأننا عاجزون عن فعل أي شيء كان حياً هذا الأمر. فحتى التوضيحات ومحاولات الفهم، على الرغم من إغوائها وضرورتها للكرامة الإنسانية، عاجزة عن إفراز أي نتائج عملية أو نظرية في هذا المجال. ولذلك يتابنا الشعور بالعبث والتفاهة كلما حاولنا مقارنة هذا الموضوع.

لكن هذا لا ينطبق على القضية الكبيرة الأخرى التي تواجهنا والمتمثلة في الثورة. إذ يمكن توضيح هذه القضية في ضوء التجربة الماضية والحالية، دون أن تتميز هذه المحاولة بالعبث. ويتمثل شرطها الأول في إدراك وفهم ما يبدو جلياً بحيث أن أحداً لا يتحدث عنه، أي أن الهدف الأساسي من الثورة هو الحرية ولا شيء آخر. وتبدى العقبات الرئيسة أمام هذا الفهم في الإيديولوجيات المتنوعة - الرأسمالية، والاشتراكية، والشيوعية - التي تدين بوجودها للقرن التاسع عشر والظروف الاقتصادية والاجتماعية التي كانت مختلفة تماماً عن الظروف التي نعيش فيها اليوم. فنحن لسنا في موقع يؤهلنا اليوم لاستشراف طبيعة النظام الاقتصادي الأفضل في ظل الظروف التقنية والعلمية المتغيرة حول العالم. ولكن يمكننا القول الآن إن الغرب قد توقف منذ زمن طويل عن العيش والتصرف تبعاً مع مبادئ الرأسمالية، كما يمكننا أن نرى أن العقبة الرئيسة أمام التقدم السريع في البلدان الخاضعة للديكتاتوريات الشيوعية تتمثل في العقيدة الإيديولوجية المتحجرة. وحقائق الأمر هي أن الغرب والشرق منهمكان الآن في أشكالٍ متنوعة من التجارب الاقتصادية، كما يجب أن يكون عليه الأمر. فكلما كانت

١ جاءت هذه الملاحظات رداً على سلسلة من الأسئلة العامة حول الحرب الباردة نشرت في مجلة

هذه التجارب متحررة من الاعتبارات الأيديولوجية، كانت نتائجها أفضل؛ ويمكن للمنافسة بين نظامين اقتصاديين متباينين، بالنظر إلى المشاكل الموضوعية الضخمة القائمة، أن تكون صحيحة تماماً على غرار التنافس ضمن الإطار الضيق للاقتصادات القومية. فمن الناحية السياسية، تتمثل قضية الرهان الوحيدة بين الغرب والشرق في التناقض بين الحرية والاستبداد؛ والحرية السياسية الوحيدة المتوفرة داخل الفضاء الاقتصادي تتعلق بحق المواطنين في اختيار مهنتهم وأماكن عملهم.

إذا كانت إيديولوجيات القرن التاسع عشر تشكل عقبة كأداء أمام فهم مخاطر النزاع الذي يقسم العالم اليوم، فإن ثورتَي القرن الثامن عشر العظيمتين - اللتين تشكلان من الناحية السياسية وليس الاقتصادية، أصل العالم الحديث ومسقط رأسه، إذا صحَّ التعبير - يمكن أن تحتوي على المبادئ المتنازع عليها اليوم. وبما أنني غير قادرة على تناول هذه المسألة بشكل تفصيلي في إطار هذه الملاحظات العابرة، سأحاول طرح بعض النقاط التي تختزل الأفكار التي خطرت لي عندما قرأتُ أسئلتكم. أولاً، عليّ أن أعترف أنني قمت على الفور بتأويلها وإعادة صياغتها في سؤالٍ واحد فقط: ما هي آفاق الغرب في المستقبل القريب، في حال تفادي الحرب النووية وبقاء الثورة بمثابة القضية الرئيسة في هذا القرن؟

تتمثل نقطتي الأولى في أن على كل ثورة أن تمرّ في مرحلتين، مرحلة الحرية - الحرية من الفقر (التي تشكل تحرراً من الضرورة)، أو من الهيمنة السياسية سواء كانت أجنبية أم محلية (والتي تشكل تحرراً من القوة) - ومرحلة التأسيس، أي تشكيل جسم سياسي جديد أو شكل جديد من أشكال الحكم. من حيث العمليات التاريخية، ترتبط هاتان المرحلتان معاً، لكنهما قضيتان مختلفتان تماماً بصفتهما ظاهرتين سياسيتين ويجب الفصل الدائم بينهما. الفكرة التي أحاول طرحها هنا لا تنحصر في البديهية (المثيرة للاهتمام من الناحية النظرية) القائلة إن التحرر شرطٌ للحرية وبالتالي فهو مختلفٌ عنها، بل تدلُّ على الحقيقة العملية القائلة إن التحرر، وخاصة التحرر من الضرورة، يتقدّم دوماً على بناء الحرية بسبب الإلحاح الكامن في الضرورة. كما أن التحرر، حتى في حالة تحقيقه، لا يضمن إرساء الحرية؛ فكل ما يفعله هو إزاحة العقبة الماثلة أمام تحقيقها.

أما نقطتي الثانية فتتمثل في أن سجلّ الثورات - في حال كنا قادرين على قراءته - يبيّن جلياً أن كل محاولة للتخلص من الفقر، أي لحلّ المشكلة الاجتماعية، باستخدام الوسائل السياسية فاشلة حتماً وتقود إلى الرعب الذي، بدوره، يؤدي بالثورات إلى حتفها. لم تنجح ثورة واحدة في تحقيق الهدف الأهم الذي تسعى إليه الثورات، أي تأسيس نظام حكم جديد يضمن تحقيق الحرية، باستثناء الثورة الأميركية التي كانت فريدة أيضاً في أنها لم تواجه فقراً أعلى مستوى واسع بل قامت في ظروفٍ تتميز برخاءٍ غير مسبوق.

أستنتج من هذا أن الأمل سيكون ضعيفاً في نجاح الثورة على مستوى العالم لو كنا لا نزال نعيش في ظروفٍ تتميز بخروج الندرة والوفرة عن سيطرة الإنسان. فالثورة الأميركية، أي تجربة التأسيس التي تستند إليها جمهورية الولايات المتحدة، ستبقى كما كانت عليه لوقتٍ طويل كاستثناءٍ من حكم القبضة الحديدية وحدثٍ ذي أهمية محلية فقط. لكن الأمر لم يعد كذلك. فعلى الرغم من أن الصعوبات التي تواجه مقارعة الفقر لا تزال ماثلة أمامنا إلا أنها، من حيث المبدأ، قابلة للإزالة. فقد فتح تقدم العلوم الطبيعية وتقنياتها المجال أمام إمكانية التعاطي، في المستقبل القريب، مع جميع القضايا الاقتصادية على أسسٍ تقنية وعلمية خارج الاعتبارات السياسية كلها. فحتى اليوم، في المناطق المتطورة من العالم الغربي، تدفعنا الضرورة (وليس الاعتبارات السياسية أو الإنسانية) إلى تبني العديد من برامج "النقطة الرابعة" لسبب بسيط هو أن اقتصادنا يتمخض عن وفرة هائلة بالطريقة الآلية نفسها التي كان اقتصادُ العصر الحديث المبكر يُنتج الفقرَ على نطاق واسع. إن الوسائل التقنية الحالية تسمح لنا بمحاربة الفقر وتُرغمنا على مجابهة الوفرة الزائدة بنوع من الحياد السياسي التام؛ وبكلمات أخرى، ليس من الضروري أن تتدخل العوامل الاقتصادية في التطورات السياسية بأي شكل من الأشكال. وهذا يعني بالنسبة إلى مستقبلنا السياسي أن تحطّم

١ كان برنامج "النقطة الرابعة" الأول الذي أعلنه هاري ترومان Harry Truman في سنة ١٩٤٩ يهدف إلى "الإفادة من منافع تطورنا العلمي وتقدمنا الصناعي في تطوير وتنمية المناطق المتخلفة". (المحرر)

(اكتسب برنامج المساعدة التقنية اسمه هذا من كونه يشكل النقطة الرابعة في خطاب تنصيب هاري ترومان رئيساً للولايات المتحدة في سنة ١٩٤٩. (المترجم)

الحرية على صخرة الضرورة الذي شهدناه مراراً وتكراراً منذ "استبدادية الحرية" الذي قال به روبسبير لم يعد حتمياً.

بعيداً من الحرب والإبادة الشاملة، اللذين سيبقيان خطرين فعليين، فإن موقع الغرب بشكل عام والولايات المتحدة بشكل خاص سوف يعتمد إلى درجة كبيرة على فهم واضح لهذين العاملين الثوريين: الحرية والتخلص من الفقر. فمن الناحيتين التقنية والاقتصادية، يتمتع الغرب بموقع ممتاز يمكنه من المساعدة في الصراع ضد الفقر والبؤس الذي يمسك بتلابيب العالم اليوم. فإذا فشلنا في المساهمة في هذا الصراع فسوف ندرك من خلال التجربة المرة صوابية قادة الثورة الفرنسية عندما قالوا: "Les malheureux sont la puissance de la terre" [البؤساء هم ملح الأرض]. ما لا نفهمه اليوم - في الغرب بشكل عام والولايات المتحدة بشكل خاص - هو تلك القوة الهائلة الكامنة في البؤس حالما يطلّ برأسه ويدويّ صوته عالياً. حدث هذا للمرة الأولى في الثورة الفرنسية، ثم تكرر حدوثه مرة بعد مرة منذ ذلك الوقت. وبمعنى من المعاني، علينا أيضاً أن نفهم الصراع ضد الفقر - الذي يجب أن يحدث باستخدام الوسائل التقنية غير السياسية - بصفته صراع قوة، أي صراعاً ضد قوة الضرورة لفتح الطريق أمام قوى الحرية. ربما يكمن الفشل الذريع في إدراك الأهمية السياسية للمسألة الاجتماعية في الولايات المتحدة في تاريخ الثورة التي ولّد شكل الحكم في البلاد. وبالطريقة نفسها، على شعب هذه الجمهورية أن يضرب مثلاً جديداً للعالم كله - وخاصة لتلك المجموعات الإثنية الجديدة والشعوب التي تتحول بشكل سريع إلى قوميات - عندما يتعلق الأمر بتأسيس أجسام سياسية جديدة وبناء مؤسسات راسخة تشكل ضامناً للحرية. أعتقد أن هناك سببين رئيسيين يدللان على تقصيرنا في هذا المجال: يتمثل الأول في فشلنا في التعبير المفاهيمي عن الأهداف الحقيقية للثورة الأميركية، ولذلك فإن من شأن إنكار حدوث الثورة أن يصبح لوقت طويل إحدى سمات الرأي العام والعارف معاً. أما السبب الثاني فربما يكون أكثر خطورةً لأنه يتعلق بفشل الثورة نفسها وتاريخ البلاد اللاحق، أي، العجز عن حل المشكلة العرقية.

اسمحوا لي أن أشير في الخاتمة إلى ثورتين رئيسيتين: الثورة الهنغارية، التي سحقتها

روسيا بسرعة ووحشية، والثورة الكوبية التي صارت خاضعة للهيمنة الروسية. بعد الثورة الأميركية، كانت الثورة الهنغارية هي الأولى - حسب معرفتي - التي لم يلعب فيها موضوعُ الخبز والفقر والنظام الاجتماعي أي دورٍ يذكر؛ فقد كانت سياسية بشكل كامل، بمعنى أن الناس حاربوا من أجل الحرية فقط وأن اهتمامهم الوحيد كان ينصبّ على شكل الحكم الجديد. لم تفكر أيُّ من المجموعات المشاركة - التي كانت تشمل عملياً السكان كلهم - بتفكيك التغييرات الاجتماعية التي أدخلها النظام الشيوعي في البلاد. لم يلتفت أحدٌ إلى الظروف الاجتماعية، تماماً كما أغفل القائمون على الثورة الأميركية ظروفَ الناس الاجتماعية والاقتصادية. من الواضح أن الثورة الكوبية تقدم المثلّ المعاكس؛ فحتى الآن اتبعت نموذجَ الثورة الفرنسية الذي قذِفَ بها بسهولة في أحضان البلشفية. وإذا تأملتُ في موقفنا من هاتين الثورتين الحديثتين، يبدو لي أن كل ما فعلناه، أو لم نفعله، خلال الأزمة الهنغارية - سواء كان مصيباً أم مخطئاً - كان مبنياً على اعتبارات تتعلق بسياسات القوة وليس على فشلنا في إدراك ماهية الأمر الحقيقية. أما في حالة الثورة الكوبية، القريبة منا جغرافياً والبعيدة جداً من مجال إدراكنا في الوقت نفسه، فأعتقد أن سلوكنا يبرهن أننا لم نفهم معنى انفلاتِ شعبٍ فقير في بلدٍ متخلف عاث فيه الفسادُ زمناً طويلاً من مزارعه وأكواخه واستعراض بؤسه ودخوله إلى شوارع عاصمة بلده التي لم يسبق له أن رآها من قبل. لم يكمن خطأ المغامرة الكوبية في المعلومات الخاطئة بقدر ما كان يكمن في العجز عن إدراك الروح الثورية واستيعاب المعنى الذي ينطوي عليه خروجُ البؤساء les malheureux إلى العلن وسماعهم: هذا كله لكم، هذه شوارعكم، وأبنتكم، وأملاككم، وبالتالي فخركم. فمن الآن وصاعداً، لن تفسحوا الطريقَ لأحد، وسوف تسيرون بكل اعتزاز وكرامة. في نهاية الأمر، سوف يعتمد موقعُ الغرب على فهمه للثورة. والثورة تنطوي على التحرر من الضرورة، بحيث يسير الناس بكرامة، وتأسيس جسمٍ سياسي يمكنهم من العمل والتحرك بحرية.



## الدولة القومية والديموقراطية

من بين أشكال الدولة الشرعية - التي أستثني منها، بالطبع، أشكال الهيمنة الشمولية المتعددة والأجهزة الإدارية الإمبريالية - الدولة القومية هي الأحدث من الناحية التاريخية والزمنية. فقد كان ظهورها الأول في فرنسا، في سياق الثورة الفرنسية، ولا تزال حتى اليوم الإنجازَ الأکید الوحيد لهذه الثورة. ويثبت هذا الأصل، بحد ذاته، نوعاً من الترابط بين الدولة القومية والديموقراطية. فقد بدأ هذا الزواج بينهما - على غرار العديد من الزيجات - واعدأ جداً في البداية، في نهاية القرن الثامن عشر، لكنه انتهى - كما نعرف - نهاية بائسة. فقد كان عاملُ الديموقراطية في الدولة القومية - أي سيادة الشعب - هو الذي حلَّ مكانَ سيادة الحاكم المطلق التي سرعان ما أثبتت هشاشتها بينما كان لا يزال نابليون في السلطة. فسرعان ما بدأت الأمة، أي الشعبُ الذي يدين بتحرره السياسي للدولة القومية، بالتكشّف عن نزعة مشؤومة تتمثل في التخلّي عن سيادتها لصالح الطغاة والقادة من الأصناف كافة. وقد نظرت هذه الشعوب بشيء من الريبة إلى نظام التعددية الحزبية، الذي يشكل حتى اليوم الشكلَ الأوحَدَ لضمان سيادة الشعب في الدولة القومية، منذ نشوئه في أواسط القرن التاسع عشر. ففي حالات عديدة - ومع الموافقة الدائمة للجماهير بالمعنى الواسع للكلمة - انتهى بتأسيس دكتاتورية الحزب الواحد وإزالة المؤسسات الديموقراطية للدولة القومية. واليوم، ننسى أحياناً أن الغالبية العظمى من البلدان الأوروبية كانت ترزح سلفاً تحت دكتاتورية الحزب الواحد قبل مجيء هتلر إلى السلطة بوقت طويل، ولم تكن ديموقراطية ولا ملكية. كما يجب ألا ننسى أن الحكامَ الدكتاتوريين كانوا يعتمدون آنذاك، كما هي الحالة اليوم ربما، على المشاعر الوطنية للشعوب التي سلبوها حرية القرار.

إن هذه التأمّلات التاريخية، إضافة إلى الملاحظات السياسية المعاصرة داخل أنظمة الدولة القومية، تثير القلق لدى أي شخص مهتم بالديموقراطية. وهنا، أعني بالديموقراطية مشاركة الشعب الفعلية في القرارات المتعلقة بالقضايا العامة وليس حماية بعض الحقوق الأساسية فقط. فقد بيّنت تجارب العقود الأخيرة في بلدان عدة، وبشكل متكرر، أنه حالما يتحد الشعب في أمة فإنه يصبح جاهزاً للخضوع لأي شكل من أشكال الحكم الاستبدادي ما دامت حقوقه القومية بقيت محمية. لذلك من المستبعد نشوء أي مقاومة حقيقية إلا في حال استيلاء حكومة أجنبية على السلطة في البلاد. وبكلمات أخرى، ينظر الشعب إلى تحرره السياسي - كما يتجلى في الدولة القومية المتطورة من حيث مشاركته في الفضاء العام الذي يضمن لكل مواطن حقّ التواجد والتعبير عن الرأي - كشيء ثانوي بالمقارنة مع ضمان حكومته المستمرة بالعيش على الأرض التاريخية التي ورثها عن أسلافه. ولذلك فإن الحديث عن أولوية السياسة الخارجية والاعتقاد الشعبي السائد أن السياسة الخارجية هي السياسة الحقيقية الوحيدة هما تعبير آخر عن هذه الحالة.

إن الدولة القومية الأوروبية، التي حملت إرث الاستبدادية، تنبني على ثلاث الشعب والأرض والدولة. يتمثل أول شروطها، البعيدة كل البعد عن البديهيات، في أرض تاريخية مرتبطة بشعب معين. ومنذ تشكل هذا الارتباط بالأرض المحلية وحتى قرننا هذا، فقد تمثل في بلدان أوروبا الوسطى والغربية في الطبقات الفلاحية؛ فحتى بالنسبة إلى المدن، شكلت طبقة الفلاحين أيضاً نموذج هذه العلاقة بين الشعب والأرض. تم تشكيل الشعار النازي حول الدم والأرض، على غرار جميع الشعارات الشوفينية، عندما كانت هذه العلاقة في مرحلة التداخي عندما فقدت الطبقة الفلاحية أهميتها في البنية المجتمعية؛ ومع ذلك فقد تمكن من دغدغة مشاعر معينة حول الأمة والدولة القومية. أما الشرط الأساسي الثاني للدولة القومية الغربية - أي الدولة القومية بالمعنى الفرنسي، بشكل محدد وحصري ربما - فيتمثل في أن أفراد الشعب نفسه فقط هم من يعيشون على الأرض القومية أو - من وجهة نظر مثالية - أن جميع أفراد هذه الأمة يعيشون على هذه الأرض. أما فيما يتعلق بأصحاب الجذور القومية المختلفة الذين يعيشون في هذه الأمة، فإن المشاعر الوطنية تستدعي إما استيعابهم أو رفضهم.

لكنّ معايير الانتماء إلى شعبٍ معين مختلفة ومتنوعة. فكلما كان الشعبُ المعنويّ مثقفاً ومتحضراً، كان الاندماج اللغوي حاسماً أكثر؛ وكلما كانت حياة الأمة بربرية، اكتسبت الاعتباراتُ الشعبية الصرفة أهمية أكبر. لكن المبدأ القائل إن بمقدور المرء أن يصبح مواطناً فقط إن كان ينتمي إلى الشعب نفسه، أو اندمج تماماً في هذا الشعب، هو نفسه في جميع الدول القومية. وتتمثل النتيجة النهائية لهذا في الشرط الأهم المكبوت لهذا النوع من الدولة، وهو أن الدولة نفسها - كدولة خاضعة لحكم القانون أو كدولة دستورية وجهاز إداري - عاجزة عن تجاوز حدود الأرض القومية (إذ ليس بمقدور الدولة القومية امتصاص البلدان الأخرى) وعن ضمان حماية الدولة الشرعية للمقيمين الذين لا يتمتعون بالمواطنة أو لا ينتمون إلى المجموعة الإثنية نفسها.

أودّ أن أوضح هذه النقطة أكثر. أزعج أننا متفقون على أن الشعب والأمة ليسا متماثلين، وأن هناك شعوباً أكثر مما هناك أمم، وأنها لا تتحدث عن الأمم إلا إذا كان شعبٌ ما يمتلك فضاءً عاماً يعود له بشكل عام في أرضٍ تخصّه وحده. بهذا المعنى، الأمة أقدم من الدولة القومية؛ إذ كانت الأمم موجودة حتى في عصر الحكومات الاستبدادية المطلقة. وتنشأ الدولة القومية عندما تسيطر الأمة على الدولة وجهاز الحكم.

وبهذا المعنى، لا تعتبر أميركا أو إنكلترا دولة قومية. فإنكلترا ليست دولة قومية بمعنى النموذج الذي أفرزته الثورة الفرنسية، لأن نسبة كبيرة من الشعب الإنكليزي تعيش خارج أرض المملكة المتحدة. فالشعب الإنكليزي متحدٌ في "الكومنولث" الممتد عبر العالم، وليس على الأرض المحدودة الممتدة على الجزر البريطانية. أما الولايات المتحدة الأميركية فقد تأسست في الثورة الأميركية كنظام ولاياتٍ فدرالية، وقد تم تصميم وتطبيق هذا المبدأ الفدرالي - الذي يستند إلى تقسيم سلطات الدولة وغياب السلطة المركزية - بشكلٍ واعٍ على النقيض من مبدأ السلطة المركزية الذي تطور في أوروبا في سياق الحكم الاستبدادي. ويرتبط هذا التطور بحقيقة أن شعب الولايات المتحدة هو مزيجٌ من الشعوب، وأن القومية لا تشكل بأي طريقة، نظرية أو عملية، شرطاً من شروط المواطنة. إذ يمكن القول إن القومية - أي الأصل القومي المختلف لكل شخص - قد أصبحت مسألة شخصية في الولايات المتحدة، على غرار

الانتماء الديني في جميع الولايات حيث يتم تجسيد مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة وتضمينه قانونياً. ولذلك فإن القومية تلعب دوراً كبيراً في الفضاء الاجتماعي يظهر جلياً في التمييز المعروف هناك؛ ولكن من الناحية السياسية، لا يعني هذا التمييز شيئاً، باستثناء حالة "الزواج" الذين يشكلون مشكلة خاصة.

تم التأكيد على القيود الاستثنائية الواقعية في طرق تطبيق المبدأ القومي عند تأسيس الولايات بعد الحرب العالمية الأولى مباشرة عندما كانت شعوب أوروبا الشرقية والغربية تنتظم في دول قومية، تبعاً لحق تقرير المصير. فعلى امتداد حزام السكان المختلطين الممتد من بحر البلطيق إلى بحر الأدرياتيك، لم يكن هناك ارتباط تاريخي بالأرض المحلية، أي ذلك الاتحاد الثنائي بين الشعب والأرض، أو أي تجانس يجعل من هؤلاء السكان شعباً واحداً. فقد احتوت كل ولاية نشأت بين الحربين العالميتين في هذه المنطقة عدة مجموعات إثنية زعمت كل واحدة منها السيادة القومية، مما جعل من إدماجها شيئاً مستحيلاً. نعرف أن الحل الذي تم التوصل إليه في ذلك الوقت، لضمان حقوق الأقلية لأولئك الذين لم ينجحوا في الحصول على ولايتهم الخاصة، لم يكن ناجحاً. فقد كانت الأقليات تعتقد أن هذه الحقوق مجرد حقوق ثانوية، بينما كان أولئك الذين حصلوا على ولايتهم الخاصة ينظرون إلى "معاهدات الأقليات" إما بصفتها فقرات شرطية - سارية إلى أن يتم تحقيق الاندماج الضروري الذي تتطلبه الدولة القومية من حيث المبدأ - أو كنوع من التنازل للقوى الغربية سيتم تنفيذه في أول فرصة بهدف التخلص من الأقليات وأحدة تلو الأخرى.

حصل تطوّر آخر أكثر خطورة، لم يلق أي اهتمام يذكر، تمثل في ظهور تجمّعات ضخمة خارج سلطة الولايات بين الحربين العالميتين، مما أدى إلى زعزعة مبدأ الدولة القومية. وقد جاء نتيجة تدفق المهاجرين من أوروبا الوسطى والشرقية الذين لا يمكن دمجهم واستيعابهم في أي مكان، تبعاً لمبدأ الدولة القومية، مما يعني فقدانهم للحماية القانونية التي كانوا يتمتعون بها في أوطانهم. وبسبب بقائهم خارج القوانين كلها، حيث لا يتمتعون بحقوق الاستيطان أو العمل، فقد أصبحوا فريسة أجهزة البوليس المحلية التي تزايدت سلطاتها بشكل كبير وغير قانوني في بلدان عديدة. ومرة أخرى برزت قصورات مبدأ الدولة القومية من حيث أن حماية الدولة المضمونة دستورياً

والقوانين التي تحكم البلاد لم تنطبق على جميع السكان، بل اقتصر على المنتمين إلى تنظيم الأمة نفسه. وهكذا فقد شكّل تدفق اللاجئين وتعرضهم لجميع أنواع الاضطهاد والملاحقة خطراً على وجود الدولة القومية بصفتها دولة دستورية خاضعة للقانون، مما شكّل تهديداً حقيقياً للأسس التي قامت عليها.

كان جوهر الدولة القومية يتمثل في دستوريّتها وخضوعها للقانون وكان وجودها مشروطاً بهذين العاملين. كانت هذه الحقيقة قد تبدّت في تاريخها المبكر لتصبح أكثر جلاءً بعد الحرب العالمية الثانية. فمع نهاية القرن التاسع عشر، كان من الواضح أن التطور الصناعي والاقتصادي الحديث للشعوب الأوروبية قد وصل إلى درجة تجاوز معها الحدود القومية. ومن قلب هذا التناقض بين الأرض القومية المحدودة والطاقة الاقتصادية الفائضة نشأت الإمبريالية التي اتخذت شعار "التوسع من أجل التوسع". لم يكن هذا النموّ محاولة لغزو الأراضي الأخرى أو ضمّها؛ فقد جاء حصيلة الأحداث في ظل قانون الاقتصاد المتنامي. نتجت الإمبريالية عن محاولة الدولة القومية البقاء ككيانٍ سياسي في ظل الصناعة والاقتصاد الحديث اللذين شكلا الشرطين الجديدين اللذين عاشت الشعوب الأوروبية فيهما لتتحرك بعد ذلك وتحكمّ العالم كله. وقد ولّد هذا التطور معضلة للدولة القومية: فمن الناحية العملية، استدعت مصالح الأمة الاقتصادية ذلك النوع من التوسع الذي لا يمكن تكييفه مع القومية التقليدية لهذا الشكل من الدولة (ثالث الشعب، والدولة، والأرض التاريخية) ولا مع شخصيتها القانونية المحددة التي لا تسمح باضطهاد الشعب من قبل أجهزة الدولة. ومن ناحية أخرى، لم يكن هذا التوسع متناغماً مع متطلبات السياسة الإمبريالية الثابتة. فقد شكّلت التجربة الإمبريالية خطراً جسيماً على أسس الدولة القومية، وخاصة عندما عملت هذه التجربة إلى توسيع وحرف الإيديولوجيا القومية إلى نوع من الوعي العرقي المتوحش. لكن المؤسسات القانونية والسياسية للدولة القومية خرجت منتصرة في النهاية - على الأقل فيما يتعلق بالمد الإمبريالي وراء البحار - وتمكنت في غالب الأحيان من درء أسوأ ما يمكن أن يحصل، أي "المجزرة الجماعية الإدارية" التي اعتقد الإمبرياليون الإنكليز في عشرينيات القرن العشرين أنها الطريقة الوحيدة لاستعادة الهيمنة على الهند. وقد تسبّب خوف الشعوب الأوروبية المبرّر من النتائج الارتدادية للهيمنة

الإمبريالية على البلد الأم بتقهقر الإمبريالية، لكن هذا لا يعني بالطبع غياب العواقب المترتبة على ذلك. فعلى النقيض من ذلك، فإن النتائج الأكثر أهمية (وليس الأكثر كارثية فقط) لتجربة الدولة القومية الإمبريالية قد برزت حتى في خضمّ تقهقرها. فقد تمثلت النتيجة، التي لا تنطوي على ذلك التناقض البادي للعيان، أنه في اللحظة التي كانت أوروبا نفسها تكتشف قصورَ الدولة القومية ومخاطرَ القومية، رأت نفسها في مواجهة شعوبٍ غير أوروبية وغير أميركية على امتداد العالم تطمح في تنظيم أنفسها تبعاً لنموذج الدولة القومية الأوروبية يحركها في ذلك نمطٌ أوروبي، وفرنسي بشكل خاص، من القومية. لكن حقيقة اقتصار إدراك الشعوب الأفريقية والآسيوية للحرية السياسية على نمط الدولة القومية الفاشلة لا تتجاوز كونها أحدَ المخاطر الثانوية التي خلّفها لنا إرثُ العصر الإمبريالي. فالأخطر من هذا هو تجدُّر التفكير العرقي، الذي نشأ أيضاً عن الإمبريالية، في شرائح واسعة من الشعوب المختلفة في كل مكان.

ما هو الوضع الآن فيما يخص السؤال المطروح علينا: هل تشكل الدولة القومية عنصراً من عناصر الديمقراطية؟ إذا حصرنا معنى الديمقراطية في حماية حقوق المواطنين الأساسية - التي يمكن أن تشمل على حق تمثيل المصالح، وبشكل خاص حرية الصحافة، باستثناء حق المشاركة المباشرة في صياغة القرار السياسي - فمن الضروري، في نظري، أن نجيب عن السؤال بالإيجاب في السياق التاريخي. فحتى ذلك الميل الكارثي للدولة القومية إلى التضحية بالحرية السياسية الفعلية من أجل المصالح القومية، وإرغام الشعوب على تشكيل رأيٍ عامٍ متساقٍ في أنظمة دكتاتورية متباينة الأنواع والأصول، لا يعني بالضرورة تعرّض حقوق المواطنين الأساسية للخطر في جميع الحالات، كما يمكننا أن نرى في الحالة الفرنسية. أما إذا أخذنا الديمقراطية بمعنى حكم الشعب، أو حق الشعب في المشاركة في القضايا العامة والظهور في الفضاء العام والتعبير عن رأيه بشكل علني - بما أن كلمة "حكم" قد فقدت معناها الحقيقي في هذه العبارة - فحتى من الناحية التاريخية لم تبدد الديمقراطية في الدولة القومية في هيئة مقبولة. نشأت الدولة القومية الأوروبية في سياق مجتمع طبقي، وعلى الرغم من دور الدولة القومية في تحرير الطبقات السفلى من الشعب فقد كانت هناك - حتى خلال ما يمكن أن نسميه فترتها الكلاسيكية -

طبقة حاكمة تدير قضايا الأمة العامة بالنيابة عنها.

لكن يبدو لي أن مزايا الدولة القومية هي شيء من الماضي ولم تعد تحمل ذا أهمية تذكر اليوم. فقد تبدى سلفاً عجزُ الدولة القومية عن الاستمرار في العالم الحديث، وكلما تعلقت بها الشعوب تجلّت الطرق الخبيثة والتمهورة التي تم بها حرفُ القومية والدولة القومية. علينا ألا ننسى أن الشمولية، وخاصة على نمط النظام الهتلري، قد تخلّقت من انهيار الدولة القومية وتحلّل مجتمع الأمة الطبقي. ففي علاقات القوة السائدة اليوم، تبدو فكرة الدولة القومية عن السيادة - التي نشأت عن الحكم المطلق - نوعاً خطيراً من جنون العظمة. فمع وسائل النقل والظروف السكانية اليوم، يبدو زهاب الأجناب، الذي يميّز الدولة القومية، محلياً إلى درجة يمكن معها لثقافة ذات ميولٍ قومية واعية أن تهبط بسرعةٍ إلى مستوى الفولكلور أو الفن الهابط المحلي. ولكن لا يمكن للديموقراطية أن تكونَ حقيقية - وربما تكون هذه هي النقطة الحاسمة في هذا السياق - إلا مع تحطيم مركزية السلطة في الدولة القومية واستبدالها بنوع من توزيع السلطة في المراكز السلطوية المتعددة للنظام الفدرالي. فالفرد والمجموعة، التي تتكون من أفراد، عاجزان دوماً أمام احتكار جهاز الدولة المنظم مركزياً، وعجزُ المواطن - حتى لو كانت حقوقه كلها محميّة - يتعارض تماماً مع الديموقراطية بأشكالها كافة. وكما نواجه في السياسة الخارجية اليوم مسألة تنظيم العلاقات بين الدول بهدف تحييد إمكانية الحرب كخيارٍ أخير، نواجه في السياسة الداخلية مشكلة تقسيم المجتمع الجماهيري الحديث بهدف السماح لتشكّل الرأي الحرّ وتبادل الآراء بحيث يتمكن الفرد من المشاركة المسؤولة في القضايا العامة. وربما تشكل القومية، بضيق أفقها وتمحورها حول الذات، والدولة القومية، بعجزها عن تجاوز حدودها، أسوأ خيارٍ ممكنٍ لتحقيق هذه الأهداف.

## كينيدي وما بعد

هل كانت هذه "الطلقة الأقوى منذ سارايفو؟" - كما تساءل أحد معلقني "بي بي سي" الذي أصابه الخبر بالذهول؟ فهل تعني هذه الطلقة أن "لحظة الهدوء النسبي" القصيرة و"الأمل المتنامي"، الذي تحدث عنه الرئيس الميت قبل شهرين في خطابٍ أمام الأمم المتحدة، سينتهيان قريباً؟ وهل سيأتي اليوم الذي نجد فيه أنفسنا مُرغمين على النظر إلى هذه المأساة بصفتها نقطة تحوّل تاريخية؟ من المغري التفكير بالمقارنات وتطبيق الأصناف التاريخية على الأحداث المعاصرة، إذ إن استباق المؤرخ المستقبلي يعني الهروب من الواقع الفظيع ورعب المأساة الحاضر بقوة. والأمر ينطوي على نوع من التضليل أيضاً؛ إذ لا يمكن التنبؤ بالمستقبل، الذي يعتمد علينا وعلى معاصرنا، كما أن التاريخ لا يبدأ إلا مع نهاية القصة التي سيرويها لنا.

في هذه اللحظة التي تم التأكيد فيها على استمرارية السياسة الخارجية على الصعيدين المحلي والعالمي، يبدو أن البلاد تنكمش على نفسها عوضاً عن الانفتاح على مرحلة جديدة. فعلى النقيض من السيد ترومان، لم يكن الرئيس الجديد نائباً لكينيدي بل كان مرشحاً للرئاسة وكانت فرصه كبيرة لولا تلك الخصال الجديدة والمفاجئة للسيناتور القادم من ماساتشوستس. فقد تم التأكيد مراراً وتكراراً خلال الأيام الماضية القليلة على أن كل شيء سيبقى كما كان عليه، باستثناء أنه سيتم بأسلوبٍ مختلف.

كان الأسلوب الذي ميّز كل ما قاله كينيدي وفعله هو الذي جعل هذه الإدارة مختلفة جداً، ليس في تشكيلها أو إدارتها للسياسات الأميركية، بل في نظرتها المختلفة للسياسة. من المؤكد أن جون ف. كينيدي John F. Kennedy قد فكر في السياسة بطريقة تبدو قديمة الطراز، مبنية على الشرف والمجد إضافة إلى ذلك التحدي الذي



واجه جيلَه وبلادَه. لكنه لم يكن من الطراز القديم، كما أنه لم يجاول ”الارتقاء فوق السياسة“ لتفادي صراع القوة التنافسي الشرس الذي يشكل جوهرَ السياسة الحزبية. كما أنه لم يشجّع على صورة ”الرجل العظيم“ الذي ينتظر ”سوقَه“ إلى موقع لم يسعَ إليه. انغمسَ في عمله وهو يدرك مخاطرَه ومسؤوليَتَه الفردية الثقيلة لأنه كان يشكل المتعة القصوى بالنسبة إليه. كان يضيق ذرعاً بالتقاليد والبروتوكولات التي ترفعه فوق مصافّ الناس العاديين إلى درجة أنه لم يتمكن من المحافظة على الموقع الذي كان يسعى إليه: الأول بين المتساوين.

كان أسلوبُه هو الذي ارتقى بالسياسة، كما قلنا سابقاً، إلى مستوى جديدٍ أعلى وأسبغَ على فضاء الحكم نوعاً من المقام والسموّ الجديدين. تبدّت العلامة الواضحة الأولى لمقاصده في حفل التنصيب عندما دعا العديدَ من الشخصيات البارزة في حقول الفن والأدب ”البعيدة من السياسة“. لم يكن يرغب في استخدام أولئك الشعراء والفنانين والموسيقيين والباحثين لأي غرضٍ محدد، وأظن أنه لم يكن ينوي إشراعَ باب الفضاء العام أمام أولئك الغريبيين عنه بقوة التقاليد والأعراف. كان الأمرُ على النقيض من ذلك تماماً؛ كان يريدُهم أن يجلبوا البهَاءَ والروعةَ إلى القضايا العامة التي نادراً ما تكتسب أيُّ ألقٍ من تلقاء ذاتها في أوقات الأزمات والمحن. فقد كان ينظر إلى الفنون والآداب بعين ”مُثقفٍ“ يشعر - على غرار هاملت - أن حساسيته المرهفة تحول بينه وبين مقتضيات الفعل والقرار.

كان يهتدي بروح الشباب، كما قيل (ولم يكن لهذا علاقة بسنّه، إذ لم يكن هذا التوصيف لينطبقَ على السيد نيكسون الذي لم يكن يكبره بأكثرَ من ثلاث سنوات). كانت روحَ رجلٍ حديث، ”رجل عصري“ تماماً، كما قال السيد ستيفنسون. فقد فشل الجيلُ الجديد مرتين في هذا القرن - مرة بعد الحرب العالمية الأولى وأخرى بعد الحرب العالمية الثانية - في إيصال صوته إلى فضاء القضايا العامة في كلا البلدين. وربما كان كينيدي الرجلُ الحديث الأول، الذي يتبوأ مكاناً رفيعاً، القادرَ على تحقيق ذلك. ولكن إن كان صوته صوتَ الشباب وصوتَ الستينيات، فمن اللافت للانتباه أن كلماته وأفعاله قد تكشفت عن أسمى فضيلتين يمكن لرجل الدولة أن يتحلّى بهما: الحداثة والبصيرة. فأكثر ما تميّز به تعاطيه مع الأزمة الكوبية ومعركة الحقوق المدنية

هو تلك الإجراءات المتطرفة التي نجح في تفاديها. كان واعياً دوماً لآليات تفكير خصومه، وما دامت مواقفهم لم تتسم بالتطرف ولم تشكل خطراً على مصالح بلده فإنه لم يحاول تجاهلها حتى حين كان الأمر يضطره إلى تحييدها. فبهذه الروح، المتخلقة من قدرته على إدراك الطريقة التي يفكر بها خصومه، رحّب بتظاهرة الطلاب أمام البيت الأبيض بعد قراره باستئناف الاختبارات النووية.

هناك تشابهٌ غريب يعث على الأسي بين موت اثنين من أعظم الرجال الذين فقدناهم خلال هذه السنة: أحدهما عجوز، والآخر في ريعان الشباب. فقد مات البابا والرئيس باكراً من حيث العمل الذي شرعا فيه ولم يكملاه. تغيّر العالم كله وأظلم مع تلاشي صوتيهما. ومع ذلك فإن العالم لن يعود إلى ما كان عليه قبلهما.

١٩٦٣

## ناتالي ساروت

باستثناء كتابها الأول *Tropisms* [انتحاءات]، فجميع كتب ناتالي ساروت Nathalie Sarraute متوفرة في الإنكليزية الآن. يعود الفضل في هذا إلى الناشر وماريا يولاس Maria Jolas التي، كما قالت جانيت فلانر Janet Flanner في *The New Yorker*، ترجمت كتبها "إلى الإنكليزية بمهارة تبدو معها كأنها موزعة في نغمة أخرى". نادراً ما تتحول الروايات إلى روائع فنية، وهذا شيء طبيعي؛ ومن الندرة أيضاً أن نقع على ترجمة مثالية، لكن هذا ليس طبيعياً، أو لا يجب أن يكون.

عندما نشرت ناتالي ساروت روايتها الأولى *Portrait of a Man Unknown* [صورة رجل مجهول] في سنة ١٩٤٨، صنّفها سارتر في "المقدمة" مع كتاب "الأعمال المغرقة في السلبية" من أمثال نابوكوف Nabokov، وإيفلين وواغنر Evelyn Waugh، وأندريه جيد André Gide في *Les Faux-Monnayeurs* [المزيفون]، وأطلق على هذا الجنس الأدبي اسم "الرواية النقيضة". في الخمسينيات صارت "الرواية النقيضة" "الرواية الجديدة" وارتبط اسمها بناتالي ساروت. إن جميع هذه التصنيفات متكلفة بعض الشيء ومن الصعب تبريرها في حالة السيدة ساروت. فقد أشارت بنفسها إلى سلفيها دوستوفسكي Dostoevsky (خاصةً في *Notes from Underground* [رسائل من تحت الأرض]) وكافكا Kafka الذي رأته فيه وريثاً شرعياً لدوستوفسكي. لكن ما يبقى صحيحاً هو أنها كتبت روايتها الأولى على الأقل، *Portrait* [صورة رجل مجهول] [مارتيريو] (١٩٥٣)، خلافاً لتقاليد رواية القرن التاسع عشر الكلاسيكية، حيث يتحرك المؤلف والقارئ في عالم مشترك من الكينونات المعروفة وحيث يسهل فهم الشخصيات المألوفة من خلال ميزات وممتلكاتها. فقد كتبت في

إحدى المقالات التي يتضمّننها كتابها *The Age of Suspicion* [عصر الريية]: ”منذ ذلك الوقت، فقد كل شيء؛ أسلافه، ومنزله الجميل، المليء بكل شيء من القبو حتى العلية، وصولاً إلى توافه الأشياء، ومصادر دخله وممتلكاته، وثيابه، وجسده، ووجهه... وشخصيته، وحتى اسمه في غالب الأحيان“. أصبح هذا الرجل مجهولاً بحيث لم يعد اختيار ”البطل“ بالنسبة إلى الروائي أمراً مهماً، ناهيك عن المحيط الذي يضعه فيه. وبما أن ”هذه الشخصية قد احتلت موقعاً حيويًا بين القارئ والروائي“، بما أنها ”موضوع اهتمامهما المشترك“، فإن اعتبارية الاختيار هذه تدلّل على انهيارٍ خطير في عملية التواصل.

لكي تستعيد بعضاً من هذه الأرضية المشتركة، أخذت ناتالي ساروت من رواية القرن التاسع عشر، التي تمثل الإرث الثقافي المشترك للمؤلف والقارئ معاً، نقطة افتراقها وبدأت باختيار ”شخصياتها“ من هذا العالم الغني بالشخصيات. اصطادتها من بلزاك Balzac وستندال Stendhal، وجرّدتها من جميع هذه الخصائص الثانوية – الأعراف، والأخلاق، والممتلكات – التي تميزها زمنياً واكتفت بالمحافظة على الخصائص الجوهرية التي نتذكرهم بها: الجشع، الأب البخيل الذي يعيش مع ابنته العانس المقترّة، حيث تركز الحكمة على أمراضها المتعددة، الخيالية منها والفعلية، كما هو الأمر في رواية *Portrait*؛ الكراهية والسأم، الوحدة العائلية المترابطة التي لا تزال باقية في فرنسا، و”العالم المظلم المغلق“ للأم والأب والابنة وابن الأخت في رواية *Martereau* حيث تركز الحكمة على ”الغريب“ الذي يخدع الأب ويسرق أمواله التي كان يخطط لتوفيرها من جامع ضرائب الدخل؛ وحتى بطل العمل اللاحق، *The Planetarium* [البلاانيتاريوم]، بطموحه الجامح (حيث تصف الحكمة المألوفة ”صعوده في الفضاء الاجتماعي“ بطريقة حازمة وقاسية).

قامت ساروت بتحطيم السطح ”الناعم والقاسي“ لهذه الشخصيات التقليدية (”ليست أكثر من دميّ متقنة الصنع“) بهدف اكتشاف تماوج الأمزجة والأحاسيس التي تشكل الهزات المتلاحقة لسلسلة طويلة من الزلازل في عالم النفس الصغير، مع أنها تكاد لا تكون ملحوظة في العالم الخارجي الكبير. وهذه الحياة الداخلية – أو ما تسميها ”السيكولوجية“ – مخفية عن ”العالم السطحي“ للمظاهر على غرار

عملية الحياة الفيزيولوجية التي تحدث في الأعضاء الداخلية تحت سطح المظاهر الجسدية. لا تتكشف أيُّ من هاتين السيرورتين من تلقاء نفسها. وكما تعلن العملية الفيزيولوجية عن نفسها بشكل طبيعي فقط عبر الأعراض المرضية - البثرة الصغيرة، وهي الصورة التي تستخدمها، التي تدلُّ على الطاعون - لكنها بحاجة إلى أداة خاصة، مثل مبضع الجراحة أو الأشعة السينية، فإن هذه الحركات السيكلوجية تسبب ظهور الأعراض فقط في حالة الكارثة العظيمة وتحتاج إلى عدسات الرية المكبرة عند الروائي لاستكشافها. كان اختيارُ حميمية الحياة العائلية، هذه "الظلمة" القابعة خلف الستائر المُسدلة بنبراتها السترينديبرغية [نسبةً إلى سترينديبرغ Strindberg]، كمخبر لهذا النوع من التشريح الفيزيولوجي، بدلاً من الأريكة، ضرباً من العبقرية؛ إذ غالباً ما ينهار هنا "ذلك الحدُّ الفاصل بين الحديث والثرثرة" بحيث تتفجر حياةُ الذات الداخلية وتطفو على السطح على هيئة "مشاهد". ومما لا شك فيه أن هذه المشاهد تشكل الإلهاء الوحيد في السأم الذي يخيم على عالم منكبِّ على نفسه بشكل كامل، ومع ذلك فإنها تشكل نبضَ جحيم كُتبَ علينا أن "ندور فيها إلى ما لا نهاية"، حيث يتم اختراق جميع المظاهر دون الوصول إلى أرضية صلبة. فخلف الأكاذيب والادعاءات لا يوجد شيء سوى تموجات التوتر الحاضر أبداً - "عالم من الفوضى تتضارب فيه آلاف الاحتمالات"، مستنقع تغرق فيه مع كل خطوة تخطوها في أتون الجحيم.

برعت ناتالي ساروت في تصوير الحياة الداخلية المضطربة والمتفجرة التي تتميز بها "الأنا القوية" قبل أن تبدأ السلسلة الثانية من روايتها - *The Planetarium* (١٩٥٩) و *The Golden Fruits* [الفاكهة الذهبية] (١٩٦٣) - التي تنتمي، على الرغم من التشابه في التقنية والأسلوب، إلى جنسٍ أدبيٍ آخر. في مقالاتها، المكتوبة خلال الفترة الأولى والمنشورة في سنة ١٩٥٦، كما في مقابلاتها وفي العديد من المقاطع الروائية، شرحت ساروت أغراضها بوضوح كبير يُغري المراجع بتكرار ما قالت. فقد تحدثت بشفافية مطلقة عن "الحركات السيكلوجية" التي "تشكل، في حقيقة الأمر، العنصرَ الرئيس في بحثي"؛ كما عبّرت، بشيء من التحفظ، عن أملها في الوصول إلى شيء من تجليات الواقع الحقيقي، ليس إلى "الجميل، والصالح، والمثالي"، كما هو الأمر عند غوته، بل إلى شيءٍ حقيقيٍ صغيرٍ ومكثفٍ وخالٍ من التشوّهات. ربما لن

يتكشف ذلك عن "أي شيء" - "العشبة الأولى... أو زهرة زعفران لما تفتتح بعد... أو يد طفل تهجع في يدي". ولكن "صدقوني، هذا أهم ما في الأمر". وأخيراً تقتبس سطرًا شهيرًا من *The Brothers Karamazov* [الأخوة كارامازوف] يمكن أن يصلح شعاراً لأعمالها كلها: "ما الذي عليّ أن أفعله لأحظى بالحياة الأبدية، أيها المعلم؟" يقترب الراهب قليلاً: "قبل كل شيء، لا تكذب على نفسك" (هنا، كما في مواضع أخرى، تتقاطع ساروت مع ميري مكارثي أكثر من أي كاتبٍ حيٍّ آخر).

عندما تذهب مؤلفة كهذه إلى أبعد مدى لتفسير ما تفعله، ربما يكون من المفيد أيضاً التمحيص في أشياء بارزة لم تأتِ على ذكرها. أولاً، هناك تلك السمة السلبية لاكتشافاتها التي أذهلت سارتر. إذ ليس هناك شيء في طريقتها أو موضوعها يفسّر الطبيعة الكارثية للحياة الداخلية، والغياب شبه التام للحب والسخاء والشهامة في أعمالها. فكل كلمة، إن لم تكن تهدف إلى الخداع، هي "سلاح"، كما أن جميع الأفكار "محشودة مثل جيش ضخّم وقوي رابض خلف راياته... على وشك الزحف". تتناثر صورُ الحرب في كل مكان. حتى في كتابات كافكا، كما أشارت بنفسها - وكذلك في كتابات دوستويفسكي وبروست Proust وجويس Joyce، الذين برعوا في تطوير المونولوج الداخلي - هناك "لحظات من الصدق والسموّ" لا نلمحها في أعمالها. ومن ناحية أخرى، تظهر حقيقة مدهشة تتمثل في إحجامها عن توضيح استخدامها الكثيف والمؤثر لكلمة "هم" - ما "يقولونه"، ما هو شائع، الكليشيهات، العبارات الاصطلاحية - التي ركّز عليها نقادها وقرّاءها. فقد "ظهِروا" للمرة الأولى في رواية *Portrait*، ثم انتقلوا إلى مركز حبكة *The Planetarium*، ليتحوّلوا لاحقاً إلى "بطل" رواية *The Golden Fruits*.

في *Portrait* التي تحتوي، على غرار المأساة اليونانية، على ثلاث شخصيات رئيسة: الأب، والابنة، والمراقب - الرسول العجوز الذي يظهر في هيئة جديدة ويسرد الحكاية؛ هؤلاء "هم" الذين يشكلون الجوقة. الأب والابنة محاطان ومحميان من قبل "جماعة حارسة" من العالم الخارجي، حيث يتمتع الأب بحماية "رفاقه القدماء" الذين يلتقي بهم في الحانة بشكل منتظم، بينما ترفل الابنة في حماية العجائز الغارقات في الثرثرة عند مداخل البيوت الكبيرة اللواتي تجتمعن حولها منذ أن كانت رضية في

المهد، ”يهزرن رؤوسهنّ... مثل المربّيات الشريرات في الحكايات الخرافية“. تعمل الجوقات، التي ترتل أغانيها القديمة النافهة، على حماية الشخصيات الرئيسة (“لا يُظهر الأولاد أيّ عرفان بالجميل، صدّقوني“) وتشكل ”متراساً منيعاً“ من الاعتيادية والألفة خلف خط القتال الذي تسعى الشخصيات إلى تغذيته مرة أخرى بشيء من ”الكثافة والثقل والثبات“ في محاولة لاسترجاع ”أهميتها ووزنها“. ثم يحلّ السلام عندما تسعى الابنة، التي تحظى أخيراً بزواجٍ عادي، إلى الانضمام إلى الجوقة: ”بورعٍ أطلق صوتي ليختلط مع أصواتهم“.

يتم أحياناً عكسُ هذه العلاقة بين ”أنا“ و”هم“ في الروايات اللاحقة. ففي روايتي *The Golden Fruits* و *The Planetarium*، غالباً ما ”يظهرون“ بصفتهنّ تجسيداتاً للعدو المسبّب لجميع الكوارث التي تحلّ بـ”الأنا“؛ ففي لحظة الغفلة الأولى سوف ”يأتون“ و”يقبضون عليك ويخطفونك“ دون رحمة، ”كالكلاب التي تشمشم في كل زاوية بحثاً عن الفريسة التي ستحملها بين أسنانها لتلقي بها لاحقاً، ساخنة ومرتعشة، تحت أقدام“ من تخاله سيدها في تلك اللحظة.

أخيراً، هناك ”التحوّل“، لحظة الحقيقة، الذي تتمحور حوله كل رواية، كما تتمحور المأساة اليونانية حول لحظة الإدراك والمعرفة. هذا ما يمنح كتابات ناتالي ساروت خاصية درامية أعتقد أنها فريدة في الرواية المعاصرة. (ربما أخذت الكلمة من قصة كافكا الشهيرة - ففي رواية *Portrait* تستخدم الرسالة الأصلية: يتواجه الأب والابنة ”مثل حشرتين ضخمتين، كخنفستي روث هائلتين“). يحدث التحوّل في اللحظات النادرة عندما يتواجه ”حديث ثانوي“ مع ”حديث ثانوي“ آخر، أي في لحظة الهبوط من عالم المظاهر النهاري إلى ”قعرٍ بئرٍ“ تلقي فيه الشخصيات - عارية، ”متشبثة ببعضها البعض“، تنزلق وتقاتل في عالمٍ سفليٍّ خاصٍّ ومُبهمٍ كعالم الأحلام والكوابيس - في نوعٍ من الحميمية القاتلة التي تعرّي كل شيء.

في بحثهما الشرس عن الحقيقة (هذا ما أنت عليه، لا تكذب على نفسك)، تترك أولُ روايتين في القارئ ذلك التعاطف الذي عبّر عنه سترينديبرغ مع الصنف البشري كله: ”إشفافاً على البشر“. تشكل العائلة، في نهاية المطاف، المجتمع الإنساني الأكثر طبيعياً، وما يتكشّف عن محيطها يدلّل على شيءٍ يخصّ ”الطبيعة الإنسانية“. أما

المجتمع فيشكل محيطاً الروائيتين اللاحقتين، وهو "مزيف" بالمقارنة مع العائلة، ويبرز زيفه أكثر في هذه الحالة كونه مجتمع الزمر الأدبية. (البلائياريوم "ليس السماء الحقيقية بل هو سماء مزيفة"، كما قالت السيدة ساروت في مقابلة مع فرانسوا بوندي François Bondy نشرت في مجلة *Der Monat* في ديسمبر ١٩٦٣). من الغريب أن نتيجة المحيطين المختلفين تتمثل، من ناحية، في الترابط المتزايد للحديث والحديث الثانوي، ومن الناحية الثانية تحوّل كل ما هو حزين ومأسوي في العمل الأول إلى نوع من الكوميديا الصرفة. فهنا، في الفضاء الاجتماعي، لا يوجد "شيء مقدّس... لا توجد أماكن مقدسة. ولا محرّمات" يتم اختراقها؛ هنا "كلنا متشابهون، كلنا بشر... يشبه بعضنا بعضاً" ولا نحتاج إلى أي نوع من الحميمية لنكون صريحين مع بعضنا بعضاً: فكل تميّز أو حتى مجرد اختلاف، "هو مصادفة، شيء زائد، نوع من المرض"، وحتى ربما "معجزة صغيرة"، في حال تحوّل إلى موضوع، إلى عملٍ فنّي ما "لا يمكن تفسيره... أما بالنسبة إلى البقية، فيا للتشابه الكبير". (من *The Golden Fruits*).

لا تزال رواية *The Planetarium* تحتوي على عدد من "الشخصيات" المأخوذة من العائلة - الأب، والعمة، والأنساء - الذين لا "يشبهون" بعضهم بعضاً، كما تحتوي على شخصيتين رئيسيتين هما جوليان سوريل ومدام رينال تظهران في هيئة حديثة: فقد صار الشاب الطموح متسلقاً اجتماعياً عادياً... "عندما يبغى شيئاً، لا شيء يقف في طريقه، فهو على استعداد لأن يفعل أي شيء"، كما صارت فتاة المجتمع الراقي العاطفية شخصية أدبية مشهورة. لا يدخلان في علاقة، إذ لم تعد هناك أيّ عاطفة في هذا المجتمع؛ كما أنهما ليستا شخصيتين رئيسيتين بالمعنى الحقيقي للكلمة بل أشبه بعضوين في جوقة فقدت شخصيتها الرئيسة، فهما مجرد شخصيتين مختارتين بالمصادفة من "هم".

تروي الحكاية كيف حصل العروسان على شقة عمة الشاب (لديهما شقة للسكن، لكنهما يحتاجان إلى شقة أخرى "لاستقبال الضيوف") التي كانت قد ركبت فيها باباً جديداً "فيحاً"، ثم تركز تفاصيل القصة المعقدة حول الأثاث والباب البائس. يحدث التحول قبيل نهاية الكتاب ويدور حول الباب نفسه أيضاً. يأخذ الشاب الأدبية المشهورة، التي بذل جهوداً كبيرة في الحصول عليها، في جولة. يبدو قلقاً بسبب



الباب، لكن شيئاً يأتي لإنقاذه؛ فبينما تتحوّل الأدبية في المكان، ”في ثانية واحدة، يحدث تحوّل مذهل ورائع. كأن عصا سحرية قد لامستة، يعود الباب – الذي يبدو، حالما تقع عيناه عليه، محاطاً بالجدران الكرتونية الرقيقة التي تشكل الإسمنت المقيت في بيوت الضواحي... – إلى حالته الأصلية عندما بدا مفعماً بالحياة ومؤطراً في جدران دِيرٍ قديم“. ولكن للأسف، لن يبقى الباب في حالته البهية تلك، فهناك شيءٌ محرّجٌ آخر في الشقة، عذراء قوطيةٌ بذراع مشوهة أعيد لصقها لكن، ياللهول، لا تتبه الأدبية الشهيرة إلى ذلك: ”تحدّق في الكتف والذراع، تبتلعهما بشيء من البلاهة، تهضمهما معدتها القوية بسهولة، تبقى عينها ساكتين كعيني بقرةٍ ساهمة“. هذه هي لحظة الحقيقة آن ينبلج كل شيء ”كصدع، كهوةٍ مباغته“. تفقد العذراء قدرتها على اجتراح المعجزات ثم يعود ”الباب البيضوي... طافياً، متردداً، معلّقاً على حافة العدم... كباب دِيرٍ قديم ضخم أو باب بيتٍ ريفي صغير“ ليسكن روحه ويستوطن فيها.

هذا واحد من المقاطع المضحكة الرائعة في الأدب المعاصر؛ إنها، بالطبع، كوميديا ”التوجيه الخارجي“ الأميركي، أو ”الزيف“ في الاصطلاح الفرنسي. ولكن كم تبدو هذه الكلمات واهنة ومتحدلفة بالمقارنة مع الواقع الغرائبي البائس نفسه! ما يجعله ساخراً هو أنه يحدث في بيئة نخبوية يُفترض أنها ”موجهة داخلياً“، بيئة تتميز بنوع من ”الذوق الرفيع“، بين مثقفين لا ينفكون يتبحّجون بمعايير سامية، ويتظاهرون بإدارة ظهورهم لكل شيء، ولا يتحدثون عن أي شيء باستثناء القضايا السامية. وعندما يتحدثون عن أنفسهم، يظهرون في هيئة ”كائنات حساسة هشّة تصارع في عالمٍ عدائي مظلم“، كما جاء في مقال *The New York Times Book Review* بنغمة تنطوي على المديح، كأن الكاتب يصادق على هذا الزيف الذي تتكشف عنه رواية *The Planetarium*. لكن هذا طبيعي، إذ إن روايتي *The Golden Fruits* و *The Planetarium* تشكّلان معاً أقصى إدانةٍ يتعرض لها ”المثقفون“. يبدو الأمر كأن ساروت قد قالت: ”خيانة رجال الدين؟“ لا تضحكوني، بالله عليكم! ماذا لدى هؤلاء أصلاً لكي يخونوه؟ تبلغ الكوميديا ذروتها في رواية *The Golden Fruits*. فهنا، يظهر ”هم“ في مجتمعهم بعيداً عن إزعاج أي ”شخصيات“ من خارج الزمر الأدبية. يروي الكتاب قصة كتابٍ

آخر هو عبارة عن رواية حديثة النشر بعنوان "الفاكهة الذهبية"، من نجاحها السريع المذهل إلى سقوطها في غياهب النسيان، وتنتهي بتأمل في مستقبل الكتاب المجهول. (قيل لي إن استقبالها الأول في فرنسا لم يكن حماسياً، ربما لأن مراجعي الرواية سألوا أنفسهم كيف يمكن لهم تقييم كتاب تم استباق كل عبارة وكل مديح أو لوم ذكي أو اصطلاحية فيه كضرب من الثرثرة الصرفة.) لا نعرف أي شيء عن الكتاب نفسه - وقد تم ذكر المؤلف لأنه ينتمي إلى المجتمع الأدبي - لأنها حكاية "كل كتاب" سيئ الحظ يقع بين يدي "كل متعلم" تدوم همساته وصرخاته إلى أن يُقال "كل شيء".

الجميع حاضر: الناقد، ورئيس الخدم، والسيدات المعجبات، و"المرتكب" الذي "سقط من مملكة الفضيلة" لمخالفته أصول الذوق الرفيع ثم تعرّض "للتطهير منذ زمن"، والزوج الذي ظن البعض أنه لم يكتشف "الفاكهة الذهبية" من تلقاء نفسه لكنه فعل ذلك، كما تقول زوجته، والأسقف الذي وجد الرواية، بعيداً من "هم"، مليئة بالفاهات (لكن ذلك "مقصودٌ ومتعمّد"، تبعاً لقناعته)، والباحثون ("برؤوسهم الثقيلة بالمعرفة") الذين صنّفوا الموتى "تبعاً للصنف، منحط، وعادي، وعظيم" ثم وجدوا مكاناً للواصل الجديد، حتى الشكاك، وهو "مخلوق مجنون منتش يجول العالم حافياً في ثياب رثة" ويعكر صفاءه، وحتى "الأجنبي، المارق" (لكنك "واحدٌ منا"، وليس "هناك أي سبب لإقصائك"). يستنفذون جميع المواضيع والنقاشات ويتغلّبون على بعضهم بعضاً بواسطة الصيغ التفضيلية إلى أن يعرفوا جميعاً: "سيكون هناك من أتوا قبل 'الفاكهة الذهبية' ومن جاؤوا بعدها". ثم تحدث في داخل كل منهم تلك العملية اللذيذة والغامضة المتمثلة في "إفراغ الذات، حيث يصبح كل واحد منهم متلقياً فارغاً جاهزاً لاستيعاب ما يملؤونه به".

ومن هم "هؤلاء"؟ كل واحد منهم هو "الأنا القوية" نفسها التي شكلت حياتها الداخلية الكارثية موضوع الروايات السابقة. لقد عاد كل منهم من الجحيم وملؤه الخوف من العودة إليها، حيث يتذكر حالته البائسة عندما كان وحيداً، "شيطاناً بائساً، شخصاً هزياً غفلاً، مؤلفاً غير معروف"، لا ينفك يحاول الدخول ليلاقى الفشل مرة بعد مرة. ما الذي كان سيحصل له لو أنه لم يتمسك بقوة بتلك "الصورة الأخرى [عن نفسه]... وتلك الحماية المبهولة، المتضخمة شيئاً فشيئاً، المتطاولة على جميع

الجوانب“؟ ولهذا السبب ”هم“ متشابهون جميعاً وقد وجدوا في صحبة بعضهم بعضاً الوسط الذي ”يتم فيه التعبير الفوري عن أو هن الذبذبات“ التي ”تتضخم في موجات متلاحقة“. يشكل هذا النوع من المجتمع عالم ”الأنا“ الكبير، ”الأنا“ المكتوبة بأحرف كبيرة. أو ربما يكون الأمر على النقيض من هذا حيث لا تتعدى الحياة ”السيكولوجية“ الداخلية، التي تعمل ساروت على استكشاف تقلباتها المرتعشة، كونها الحياة ”الداخلية“ لأولئك المغرورين المهووسين الذين يبدون ”مدفوعين نحو الخارج“ لكنهم، في حقيقة الأمر، لا يابهن لأي شيء أو أي أحد سوى أنفسهم. لا شيء، على كل حال، يشابه القلق الكارثي للعواطف المحتشدة والمتأججة - التي تغيب عنها، بالتعريف، كل أشكال الولاء والإخلاص والثبات - أكثر من تقلبات الذوق الرفيع وتموجاته العنيفة التي ترمي ”بهم“ في هذا الاتجاه أو ذاك.

لكن هذه التموجات ترتد؛ فالمد يتلوه الانحسار، وسرعان ما يتهاوى كل شيء، مع ”أنك لا تعرف كيف يحصل ذلك“. فكل ما تعرفه هو أن كل شيء ينقلب من يوم إلى آخر - نسمع الأشخاص أنفسهم، والناقذ نفسه، والزوجة المحبة نفسها التي لم يفلح زوجها ”منذ البداية في الانضمام إلى المجموعة“، والبقية ”منهم“، إلى أن يتلقى الكتاب في النهاية طلقة الرحمة - ”هل ما زلت مع...“ الفاكهة الذهبية؟“ لكن هذه التقلبات لا تقلق (هم)، إذ يقون في المحيط نفسه، والرفقة نفسها، غير مدركين لما حدث. وإن حدث أن اعترى أحدهم الشك، فسوف يُطلب منه استحضار التاريخ، إله التغيير، الذي ”يحملهم على متنه... مثل سفينة تمخر عباب المحيط“.

تدور هذه الكوميديا، على غرار الكوميديا الجيدة، حول شيء في غاية الجدّة. فزيف ”هؤلاء“ المثقفين مؤلّم جداً لأنه يلامس أحد عناصر الذوق العام الحساسة والحيوية الذي يفتقر إلى أي ”معياريّ قيمي“. إذ لا تقتصر مهمة الذوق على تحديد شكل العالم، بل يعمل أيضاً على تحديد ”العلاقات المؤثرة“ لأولئك المنتمين إليه. فماذا تقول ”العلامات السرية“ التي تساعدنا على تمييز بعضنا بعضاً غير ”نحن أخوة، ليس كذلك...؟“ أقدم لك هذا الخبز المقدس. أرحب بك على مائدتي“. يتعرض هذا الشعور بالقرابة الطبيعية في وسط عالم نأتي إليه غرباءً إلى تشويه هائل في مجتمع ”الراقين“ الذين ابتدعوا كلمات المرور والطلاسم ووسائل التنظيم الاجتماعي من عالم

الأشياء العام. ولكن هل نجحوا حقاً في تدميره؟ قبل النهاية بقليل، تتحول ساروت من "هم" و"أنا" إلى "نحن"، "نحن" المؤلف والقارئ القديمة. فالقارئ هو الذي يتكلم: "نحن ضعفاء وهم أقوياء. أو ربما... نحن وأنتم وأنا الأقوى، حتى الآن".

٥ مارس ١٩٦٤

## ”كأنك تتكلم مع حائط“ محادثة مع واكيم فست

فست: سيدة أرندت، هل تعتقدين بوجود علاقة بين محاكمة أيخمان وما يسمى بالمحاكمات اللاحقة في ألمانيا؟ وبشكل خاص، هل يمكننا المقارنة بين ردود الأفعال في إسرائيل وألمانيا؟ يقول البعض إن الألمان واليهود يشتركون فيما يسمى - بتعبيرٍ نافرٍ بعض الشيء - ”الماضي المنفلت“.

أرندت: في الحقيقة، أنت تطرح سؤالين. سوف أبدأ بالإجابة على السؤال الأول: أعتقد أن محاكمة أيخمان قد أطلقت شرارة المحاكمات في ألمانيا. تم بعض هذه المحاكمات سابقاً، وحدثت عمليات اعتقال مبكرة. ولكن عندما تنظر إلى هذا من وجهة نظر إحصائية وتضع في حسابك تاريخ اختطاف أيخمان، وليس تاريخ محاكمته بالطبع، فسوف تصاب بالذهول، من ناحية النسب المئوية حصراً. ولا أريد أن أفصح هنا عن وجهة نظري في السبب الذي حصلت فيه الأمور بهذه الطريقة، فهي حقيقة واقعة.

أنت محق في القول إن موضوع الماضي المنفلت شيء يشترك فيه الألمان واليهود. وأريد هنا أن أوضح هذا الأمر قليلاً. أولاً، إن أنواع الماضي المنفلت الفعلية التي يشتركون فيها مختلفة من حيث الضحايا والقتلة؛ فحتى ”الوكالات اليهودية“ Judenräte كانت ضحايا بالطبع. لكن هذا لا يعني تبرئتها بشكل كامل، ولكن من الواضح أنها تقف في الطرف الآخر.

كما أن الماضي المنفلت شيء - وهذا ما أعرفه من أميركا - يشترك فيه اليهود

والألمان مع غالبية بلدان الأرض وشعوبها، أو على الأقل في أوروبا وأميركا. فالرعب الذي يتخلّق عن هذه الظاهرة يؤثر على الجميع، وليس اليهود والألمان فقط. ما يشترك فيه اليهود والألمان يتمثل في كونهم المشاركين المباشرين.

والآن تسألني: "هل يمكننا المقارنة بين ردود الأفعال في ألمانيا وإسرائيل؟" اسمع، ربع سكان إسرائيل، خمسة وعشرون في المئة، مكوّن من أشخاص تأثروا بشكل مباشر. وهذه نسبة كبيرة من السكان. ومن الواضح أن ردود أفعالهم، بصفتهم ضحايا، مختلفة عن ردود أفعال الألمان العاديين، الذين ينتمون إلى أجيالٍ مختلفة، الذين يرغبون في شيء واحد وهو ألا يسمعوأ أي شيء عن الموضوع. وهؤلاء اليهود أيضاً لا يريدون أن يسمعوأ شيئاً عنه، ولكن لأسبابٍ مختلفة تماماً.

لفتّ انتباهي شيءٌ محدد يتمثل في موقف الجيل الجديد في إسرائيل وأولئك المولودين هناك بالطبع. ليس لديهم أي اهتمام بالأمر، وهو موقف مشابه للموقف في ألمانيا. ففي إسرائيل يشعرون أيضاً "إنها مشكلة آبائنا وأمهاتنا"... لكن الأمر مختلف هناك: "إذا أراد أهلنا لهذا الشيء أو ذاك أن يحدث... لا بأس! على الرحب والسعة! ولكن عليهم أن يتركوننا وشأننا... فهذا يقع خارج دائرة اهتمامنا". كان هذا شعوراً عاماً. إنها مشكلة أجيالٍ، إذاً، في إسرائيل وألمانيا معاً.

فست: هذه المحاكمات - كمحاكمات نورنبيرغ، على سبيل المثال، والمحاكمات اللاحقة التي تمت بشكل رئيس في نورنبيرغ - سلّطت الضوء على مجرمٍ من نوع جديد.

أرندت: إنه نوع جديد من المجرمين بالفعل، أتفق معك في هذا، لكنني أرغب في إلقاء بعض الضوء على هذه المسألة. عندما نفكر في مجرم ما، نتخيل شخصاً لديه دوافع إجرامية. وعندما ننظر إلى أيخمان، نرى أنه لا يمتلك أيّ دوافع إجرامية بالمعنى المعروف لتعبير "دوافع إجرامية". أراد أن يتماشى مع البقية. أراد أن يقول "نحن"، وكان تماشيه مع البقية ورغبته في قول "نحن" كافيين لارتكاب أفظع الجرائم الممكنة. فالطغاة، في نهاية الأمر، ليسوا أولئك الذين يمثلون نمطاً في وضع كهذا، إذ إنهم يفتقرون إلى السلطة دون دعم هؤلاء الآخرين.

ما الذي نتكلم عليه هنا، إذاً؟ أريد أن أركز على أيخمان فقط، بما أنني اطلعتُ

جيداً على حالته. هنا، أول شيء أريد قوله هو أن التماشي مع البقية - ذلك النوع من التماشي الذي يدلّل على مجموعة كبيرة من الأشخاص المشتركة في فعل ما - يوَلد السلطة. فما دمت بمفردك، سوف تفتقد دوماً إلى السلطة بغض النظر عن قوّتك. وهذا الشعور بالسلطة الذي ينشأ من الفعل الجماعي ليس شيئاً بحد ذاته، وهو شعور إنساني صرف. لكن هذا لا يعني أنه جيد. إنه، ببساطة، شيء حيادي. إنه بمثابة ظاهرة، ظاهرة إنسانية عامة يجب توصيفها على هذه الشاكلة. فطريقة الفعل هذه تنطوي على شعورٍ طاغٍ بالمتعة. ولا أريد أن أُلجأ إلى الاقتباسات هنا، إذ يمكنك اقتباس الكثير من الأمثلة من الثورة الأميركية. أقول إن الشذوذ الحقيقي الذي ينطوي عليه هذا الشكل من الفعل يتمثل في الفعالية، والشعور بالمتعة موجود دوماً في الفعالية. لكن كل شيءٍ آخرٍ يتعلق بالفعل الجماعي - أي، النقاش الجماعي، والتوصل إلى قرارات معينة، وقبول المسؤولية - يختفي في الفعالية. لا يبقى شيء هناك سوى الانشغال الفارغ. والمتعة النابعة من هذه الفعالية الفارغة جلية تماماً في حالة أيخمان. هل كان يسعى إلى المتعة عبر السلطة؟ لا أعتقد ذلك. فقد كان موظفاً نموذجياً. والموظف، الذي لا يتجاوز كونه موظفاً، هو رجلٌ حَظِرٌ للغاية. أعتقد أن الإيديولوجيا لم تؤدّ أيّ دور كبير هنا. يبدو لي هذا الأمر شيئاً حاسماً.

فست: عندما أتيتُ على ذكر ذلك النوع الجديد من المجرم كنت أعني التالي: كانت هناك نزعة بعد الحرب في ألمانيا وبلدان الحلفاء تتمثل في شيطنة قادة ”الرايخ الثالث“. طالما نظر الألمان إلى تلك الشخصيات، من هتلر وصولاً إلى أيخمان، بصفتها وحوشاً من عوالم مظلمة وربما فهموا هذا كطريقة يبرّتون بها أنفسهم. فإن خضعتنا لسلطة الوحش، لا نشعر بذلك القدر من الذنب الذي نشعر به عندما نخضع لرجل عادي من أمثال أيخمان.

أرندت: وهو أكثر إمتاعاً أيضاً!

فست: حقاً؟ أعتقد ذلك. كان الوضع في حالة الحلفاء مشابهاً تماماً. فقد وجدوا عذراً جزئياً لافتقارهم إلى العزيمة، الذي تمثل في سياسة التهدئة التي دامت حتى سنة ١٩٣٩. ومن جهة أخرى، فإن الانتصار على الوحش الطالع من الظلمات يبدو أكثر بهاءً لأننا نتعامل، في هذه الحالة، مع الشيطان نفسه.

أرندت: أعتقد أن شيطنة هتلر كانت شائعة بين الألمان، بما في ذلك اللاجئون الألمان، أكثر مما كانت شائعة بين الحلفاء أنفسهم. وفي الحقيقة، أصيب الحلفاء بصدمة كبيرة مع ظهور الحقيقة. لكن الأمر لم يلقَ أيّ أهمية في ألمانيا. فقد زعزعت معرفة الحقيقة أركانهم، عندما رأى جنديّ عادي بيرغن-بلسن إلى آخر ما هنالك... شهدتُ هذا في الكثير من الأحاديث. فقد عشتُ في الخارج، لذلك أستطيع تأكيد الأمر...

يمكن للشيطنة أن تساعد، كما قلت، في إيجاد عذرٍ ما. فأنت تخضع للشيطان نفسه، وبالتالي فأنت لست مذنباً. ولكن فوق كل شيء... اسمع، أساطيرنا كلها، تقاليدنا كلها، تنظر إلى الشيطان بصفته ملاكاً ساقطاً. والملاك الساقط ممتع أكثر من الملاك الذي حافظ على مكانته كملاك، بما أن الأخير لا يقدم لك قصة جيدة. بكلمات أخرى، لعب الشرّ - خاصة في العشرينيات والثلاثينيات - دوراً في التأكيد على أنه الوحيد الذي يتمتع بعمقٍ حقيقي، ألا توافقني الرأي؟ ولديك الوضع نفسه في الفلسفة، الطاقة السلبية التي تفرّد في تحريك التاريخ، إلى آخر ما هنالك. يمكنك تقصّي هذه الفكرة إلى نهاياتها. ونتيجة لذلك، إذا قمتَ بشيطنة أحدٍ ما فإنك لا تسبغ عليه أهمية أكبر فقط بل تُضفي عليه أيضاً، بشكل سرّي، عمقاً لا يملكه الآخرون. فالآخرون مزيتون إلى درجة لا يمكن معها أن يقتلوا أحداً في حجرات الغاز. لقد ارتأيتُ أن أعبرَ عن الموضوع بهذه الطريقة، لكن هذه هي حقيقة الأمر في النهاية. على كل حال، لو أن هناك أحداً حرمَ نفسه من أيّ هالة شيطانية فهو أيحمان.

فست: كان أيحمان شخصية صغيرة في الحقيقة إلى درجة أن أحد المراقبين تساءل إن كانوا قد قبضوا على الرجل الخطأ وأخضعوه للمحاكمة. وفي حقيقة الأمر لم يكن رجلاً قاسياً - يبدو هذا بشكل جليّ في الوثائق -. فعلى النقيض من ذلك، طالما وجد صعوبة كبيرة في تنفيذ الأوامر الموجهة إليه، وبسبب هذه الصعوبة استمدّ هذه الأهمية الكبيرة.

أرندت: نعم. هذا صحيح، وهو شائع للأسف. تعتقد أن بمقدورك أن تحكم على طبيعة الأفعال على أساس المتعة التي تستمدّها من القيام بها. تعتقد أن الشرّ هو ما يظهر دوماً على شكل نوعٍ من الإغواء، بينما يمثّل الخيرُ فيما لا ترغب القيام به بشكلٍ



عفوي. أعتقد أن هذا نوعٌ من الهراء الصرف، مع احترامي لك. يقدم بريخت Brecht الإغواء للقيام بالأفعال الخيرة كشيءٍ عليك مقاومته. فإذا عدت إلى النظرية السياسية، يمكنك أن تقرأ الشيء نفسه في كتابات ماكيافيللي، وبمعنى من المعاني في كتابات كانط أيضاً. فقد تعرّض أيخمان وأشخاص آخرون كثير للإغواء ما نسميه الخير، وقد قاموه لأنه إغواء.

فست: نعم، سبق أن أشرت أن الطريقة التي نتخيّل بها الشرّ، أو الطريقة التي تمّ بها تخيّل الشرّ وتشكيله في ثقافتنا بمفاهيم دينية وفلسفية وأدبية، لا وجود لها عند شخص من نمط أيخمان. فأحدى الأفكار الرئيسة في كتابك - التي تظهر سلفاً في العنوان الثانوي - تتمثل في ”تفاهة الشرّ“. وقد أدى ذلك إلى قدر كبير من الفهم الخاطيء. أرندت: نعم. اسمع، لقد أسيء فهم الكثير مما قلته في هذا الشأن، خاصة فيما يتعلق بذلك الجزء الصغير الحقيقي منه. بكلمات أخرى، أعتقد أن هذا الفهم الخاطيء كان سينشأ في جميع الأحوال. فقد سبّب صدمة كبيرة للناس، ويمكنني أن أتفهم ذلك تماماً؛ فقد صدمني أنا أيضاً. فبالنسبة إليّ أيضاً، كان شيئاً لم أكن مستعدة له بشكل كامل.

تدور أحد المفاهيم الخاطئة حول النقطة التالية: اعتقد الناس أن الأشياء التافهة هي شائعة أيضاً. لكنني كنت أعتقد... ليس هذا ما عنيته. لم أعن أبداً أن أيخمان موجود داخلنا جميعاً، أن أيخمان موجود في كل واحدٍ فينا بالإضافة إلى أشياء أخرى لا يعلمها إلا الشيطان. ما عنيته كان مغايراً تماماً. يمكنني أن أتخيّل أنني أتكلم مع شخص ما يقول لي شيئاً لم أسمع به من قبل، ولذلك فهو ليس شائعاً مطلقاً. فأقول: ”هذا تافه حقاً“. أو أقول: ”هذا مجرد هراء“. هذا ما عنيته.

كانت هذه التفاهة ظاهرة لا يمكن تجاهلها. وقد عبّرت الظاهرة عن نفسها في تلك الكليشيهات والعبارات الغريبة التي نسمعها مراراً وتكراراً. يمكنني أن أوضح لك ما أعنيه بالتفاهة بما أنني تذكرت قصة رواها لي إرنست يونغر في القدس ذات مرة، ثم نسيته...

خلال الحرب، التقى يونغر ببعض الفلاحين في بوميرانيا أو مكلنبيرغ - لا، في بوميرانيا على ما أعتقد (تأتي القصة في *Radiations* [إشعاعات])، وهو عنوان مجموعة

مذكرات إرنست يونغر من الحرب العالمية الثانية، وقد نُشرت للمرة الأولى في سنة ١٩٤٩). كان أحدُ الفلاحين قد أسرَ بعض الجنود الروس من المعسكر، وكانوا جائعين جداً، تعرف كيف يتم التعامل مع أسرى الحرب الروس هنا. يقول ليونغر: "إنهم أشباه بشر و... يشبهون الحيوانات! هذا واضح جداً، فهم يأكلون علف الخنازير". يعلّق يونغر على هذه القصة بالقول "يبدو أحياناً أن الشيطانَ قد تملّك الشعبَ الألماني". لكنه لم يعنِ بذلك أي شيء "شيطاني". اسمع، تنطوي هذه القصة على قدرٍ كبير من الغباء. أعني أن القصة نفسها غبية. فالرجل لا يدرك أن هذا ما يفعله الجياع، وأن أي شخص آخر سيتصرف بالطريقة نفسها. ومع ذلك هناك شيء شائن في هذا الغباء. [...] كان أيخمان يتمتع بشيء من الذكاء، لكنه أظهر غباءً في هذا الخصوص لكن بلادته كانت شائنة، فقد بدا الأمرُ كأنك تتكلم مع حائط. وهذا ما عنيته بالتفاهة. فهو لا ينطوي على أي عمق، على أي شيء شيطاني! هناك ببساطة رفضٌ لتخيّل ما يختبره شخصٌ آخر، أليس هذا صحيحاً؟

فست: هل تعتقدين أن أيخمان، وهوّس Höss أيضاً، شخصيتان ألمانيتان نمطيتان؟ أتيتِ للتوّ على ذكر كانط، وقد أشار أيخمان إلى كانط بضع مرات خلال محاكمته. فقد قال إنه اهتدى بمبادئ كانط الأخلاقية طوال حياته وجعل من مفهوم كانط اللواجب منارةً له.

أرندت: نعم. إنها ملاحظة وقحة بالطبع، أليس كذلك؟ من طرف أيخمان. ففي نهاية المطاف، يتلخّص نظامُ كانط الأخلاقي في الفكرة القائلة إن على كل شخص، في كل فعل يقدم عليه، أن يفكر فيما إذا كان بمقدور المبدأ الذي يستند إليه فعله أن يتحول إلى قانونٍ عامٍ. بكلماتٍ أخرى... فهو يشكل النقيض التام للطاعة، إذا صحّ التعبير! كل شخص مصدرٌ للقوانين. ففي عالم كانط، لا أحد يملك الحقّ في الطاعة. الشيء الوحيد الذي أخذه أيخمان من كانط هو موضوع النزعة القاتلة تلك. وهذا منتشر جداً في ألمانيا للأسف. هذا المفهوم الغريب للواجب في ألمانيا... سأقول لك هذا: اسمع، هتلر أو الساديون من نوع بوغر في محاكمة أوشفيتز - ربما كان هتلر مجرماً واضحاً، رجلاً يمتلك غرائز إجرامية. لا أعتقد أن هؤلاء الأشخاص ألمانيون نمطيون.

لا أعتقد أن الشعب الألماني متوحش. وفي الحقيقة، لا أو من بهذا النوع من السمات القومية... لكن القصة التي أخبرتك بها الآن، قصة يونغر، هي ألمانية بامتياز. أي هذا العجز - كما يقول كانط، إن كان بمقدوري أن أقتبس كلماته الآن - “فهم ما يفكر فيه الآخرون” - نعم، هذا العجز... هذا النوع من الحماسة أشبه بالتكلم مع حائط. لا يمكنك الحصول على أي رد فعل لأن هؤلاء الأشخاص لا يُبدون أي اهتمام بك. هذه سمة ألمانية. الشيء الآخر الذي يميّز الألمان هو هذا الهوس بالطاعة. فنحن نطيع بهذا المعنى في مرحلة الطفولة، عندما يكون الأمرُ ضرورياً. الطاعة مسألة حيوية إذاً. لكن هذا يجب أن يتوقف في الرابعة عشرة، أو الخامسة عشرة على أكثر تقدير. فست: ألا تعتقدين أن هناك شيئاً أكبر من الأعدار خلف “القسم” و”الأوامر” و”الطاعة”؟ كان أيخمان يستحضر هذه الكلمات باستمرار. قال إنه تربى على الطاعة منذ صغره؛ ثم تساءل: “ما الذي كنت سأجنيه من العصيان؟ وكيف لذلك أن يفيدني في شيء؟” ثم قال إنه عندما لم تعد تصله الأوامر، في مايو ١٩٤٥، انتابه شعورٌ طاغٍ بأن العالم يشارف على نهايته.

أرندت: حياة بلا الفوهرر!

فست: إن مشكلة الطاعة فكرة تهيمن على حياته كلها، يمكنك أن تقرئها في محاضر المحاكمة، على سبيل المثال، فهي تتكرر باستمرار، وتطغى على حياته المزيفة كلها.

أرندت: نعم، يمكننا رؤية هذه الحياة المزيفة في كل مكان. ولكن لم يكن الوحيد الذي كان يشير إلى هذه الأشياء كلها، أليس كذلك؟ إلى “الأوامر” و”القسم” و”الله” و”واجب الطاعة” و”فضيلة الطاعة”. كما أن أيخمان تحدث عن “الطاعة القسرية”. وقع في مشكلة عويصة في القدس وقال فجأة إن الأمر يتعلق بنوع من الطاعة القسرية، ولم يكن مصدرها لأي نوع من المتعة، إلى آخره. صحيح؟ وهكذا فإن هذه الفكرة تدور في أذهان الناس بلا توقف. لا، الإشارة إلى “القسم”، وفكرة إعفائك من المسؤولية، إلى آخر ما هنالك - هذا الأمر ليس محصوراً بأيخمان، فقد وقعت عليه في محاضر “محاكمات نورنبرغ” - وهناك شيء غيبي هنا أيضاً. لقد صدرت نوبات الغضب هذه عن أيخمان - كما صدرت عن الآخرين أيضاً - وقال: “لكنهم أكدوا لنا أننا لا

نتحمل أي مسؤولية. والآن فإننا نحمل العبء كله، أليس كذلك؟ وماذا عن الأسماك الكبيرة؟ لقد هربوا من المسؤولية بالطبع - كالعادة". لكنك تعرف كيف تهربوا من المسؤولية؛ أقدموا على الانتحار، أو تعرّضوا للموت شتقاً. إن نسيان هذه الحقيقة أثناء الحديث عن المسؤولية ضربٌ من العبث، كما أنه يجعل من الأمر كله شيئاً مثيراً للسخرية! نعم، الحقيقة هي أنهم لم يعودوا بين الأحياء! عندما لا تستطيع أن تتخيل أن هذه الأشياء كلها هامة فقط عندما يكون هؤلاء الأشخاص أحياء، أعتقد أن وضعك ميؤوس منه في هذه الحالة.

فست: ولكن ما طبيعة المشكلة الكامنة هنا؟ ما المسؤولية التي يمكننا تحميلها لأولئك الذين يعيشون في ظروف شمولية؟ فهذا لا ينطبق فقط على الأشخاص من نمط أيخمان، بل ينطبق بالطريقة نفسها على الوكالات اليهودية من الطرف المقابل.

أرندت: لحظة، من فضلك، قبل أن أجيب عن هذا السؤال. اسمع، إنها ظاهرة مذهلة فعلاً: لم يعبر أيٌّ من هؤلاء الأشخاص عن أي نوع من الندم. نعم، فرانك Frank فعل ذلك؛ وربما هيدريتش Heydrich وهو على فراش الموت<sup>٢</sup> - هذا ما يقولونه؛ لي<sup>٣</sup>... فست: نعم، في حالة فرانك. أعتقد أنه ندّم عاطفي صرف. فقد تراجع عنه مباشرة في كلمته الختامية أمام المحكمة.

أرندت: صحيح!

فست: لقد تميّز بمشاعره المتقلبة جداً.

أرندت: لذلك يمكنني القول "إن أحداً لم يعبر عن الندم".

١ هانس فرانك، النائب العام لألمانيا النازية والحاكم العام لمنطقة "الحكومة العامة" التي كانت تضم معظم أراضي بولندا الوسطى والغربية بالإضافة إلى غرب أوكرانيا أثناء الحرب. خضع للمحاكمة في نورنبرغ بتهمة جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية، وتمت إدانته، وأعدم في سنة ١٩٤٦.

٢ راينهارد هيدريتش، مسؤول نازي رفيع المستوى وأحد مهندسي "الحل الأخير" الرئيسيين. تعرّض للهجوم في براغ في ٢٧ مايو ١٩٤٢ على يد فريق من الجنود التشيكيين والسلوفاك. قامت بإرساله الحكومة التشيكوسلوفاكية في المنفى وتوفي متأثراً بجراحه بعد أسبوع من الهجوم.

٣ روبرت لي، سياسي نازي ورئيس "جبهة العمل الألمانية" من سنة ١٩٣٣ وحتى سنة ١٩٤٥. انتحر في سنة ١٩٤٥ أثناء انتظاره للمحاكمة في نورنبرغ بتهمة ارتكاب جرائم حرب.

فست: بشكل أساسي، على كل حال، إذ لا يمكن إثبات ذلك بشكل قطعي في حالة واحدة.

أرندت: وقد قال أيخمان، كما هو معروف: “الندم للأطفال”. لم يعبر أيّ منهم عن ندمه. ومن جهة أخرى، عندما لا يُظهر أحدٌ أي نوع من الندم يجب أن نتخيّل واحداً - على الأقل - يتحمل مسؤولية أفعاله ثم يقف ويقول: “نعم، لقد فعلنا ذلك، لهذا السبب أو ذلك، ولا أزال مؤمناً بما فعلناه. لقد خسرنا. ولكن سواء ربحتنا أم خسرنا فإن هذا لا يغيّر في القضية نفسها شيئاً”. ففي واقع الأمر، تهاوت القضية مثل خرقة مبلولة. لم يقف أحد. لم يقدم أحدٌ أي دفاع. وهذا يبدو مهماً بالنسبة إلى الظاهرة التي أتيت على ذكرها الآن: الطاعة. ألا تعتقد ذلك؟ بكلمات أخرى: كانوا راغبين في المشاركة. إنهم مستعدون للمشاركة في أي شيء. وعندما يقول لهم أحد ما، “لن تكون واحداً منا إلا إذا ارتكبت جريمة”، فلا بأس. وعندما يُقال لهم، “لن تكون واحداً منا إذا ارتكبت جريمة”، فلا بأس بذلك أيضاً. أليس كذلك؟ هكذا أرى الأمر. فست: هذا صحيح. فقد صرّح أيخمان، عندما سجنه الأميركان، أنه كان سعيداً في تنفيذ أوامر قيادة أخرى مرة ثانية. ويجب تأويل الطريقة الغريبة التي أبدى فيها استعدادَه لإخبار المحكمة أو الاستجواب، الاستجواب الأولي، بكل ما يعرفه بالطريقة نفسها التي نقوم فيها بتأويل استعدادَه لإظهار الطاعة العمياء لأي سلطة قائمة، وصولاً إلى حدود الممكن، استعدادَه للخضوع لأيّ سلطة.

أرندت: جميل. كان لطيفاً في القدس. هذا أكيد، أليس كذلك؟ كان القاضي الرئيس هو لاندوا Landeau<sup>1</sup>، كان ذلك واضحاً، ثم هناك المراتب الأخرى وصولاً إلى الكابتن لِس Less<sup>2</sup>، الذي استخدمه - كما قال ميوليش Mulisch<sup>3</sup> - بمثابة قسيس الاعتراف. فقد قال: “كابتن، سأعترف بكل شيء من تلقاء نفسي”. من المؤكد أنه كان يرغب في تقديم صورة إيجابية عن نفسه أيضاً. على كل حال، كان يرغب في

١ موشي لاندوا، القاضي الرئيس في محاكمة أيخمان، وهو نفسه لاجئ من ألمانيا النازية.

٢ الكابتن آفّر لِس، ضابط شرطة إسرائيلي شاب استجوب أيخمان ٢٧٥ ساعة في الاستجوابات السابقة للمحاكمة في سنة ١٩٦١.

٣ تشير أرندت هنا إلى كتاب الصحفي الهولندي هاري ميوليش حول محاكمة أيخمان، قضية 40/61، الذي عبّرت عن إعجابها الشديد به.

تقديم قصة حياته. أما فيما يتعلق بالمسؤولية - هل تريد العودة إلى هذا الموضوع؟  
فست: نعم، من فضلك.

أرندت: اسمع، عندما نحاكم الأشخاص فإننا نحملهم المسؤولية. ولدنا الحق للقيام بهذا، من وجهة نظر قانونية... لدينا الحق بما أن البديل لم يكن الشهادة. كان هناك بديل متوفر للطرفين: لم تكن مضطراً للمشاركة، كان بمقدورك أن تتخذ القرار. "شكراً على أيّ حال، ولكن... لن أفعل ذلك. لن أجازف بحياتي، أحاول الابتعاد عن هذا كله، أحاول أن أرى إن كان بمقدوري الانسحاب". أليس هذا صحيحاً؟ "لن أماشي أحداً، وإن أرغمتُ على ذلك فسوف أقتل نفسي". كان هذا الاحتمال متوفراً. وكان يعني ألا نقول "نحن" بل "أنا" - أن نحكم بأنفسنا. وهذا ما فعله الناس في كل مكان، على جميع المستويات الشعبية: المتديّتون وغير المتديّنين، العجائز والشبان، المتعلمون والأميون، النبلاء والبرجوازيون وعدد كبير من العمال، عدد مذهل من العمال، وخاصة في برلين، حيث شهدت ذلك بنفسي.

أما أولئك الذين تماشوا مع الوضع فكانوا دوماً يجدون المبررات نفسها، كما نرى. كانوا دوماً يقولون، "بقينا كيلاً تسوء الأمور أكثر". أليس هذا صحيحاً؟ ولكن يجب رفض هذا التبرير بشكل كامل ونهائي - ما كان للأمر أن تسوء أكثر.

فست: وقد عبّر المدّعي الأميركي جاكسون Jackson عن رأيه في هذه المسألة في "محاكمات نورنبيرغ" بطريقة مناسبة ونموذجية. ففي إشارته إلى شاخت Schacht وبابن Papen<sup>2</sup> قال، "إذا سألنا هؤلاء الأشخاص عن سبب تماشيهم مع الوضع طوال ذلك الوقت، فسوف يقولون إنهم بقوا لثلاثين عاماً تسوءاً. وإن سألناهم لماذا ساءت الأمور إلى تلك الدرجة فإنهم يقولون إنهم لم يكونوا في موقع يسمح لهم بدرء ما حصل". هنا يتهاوى كل شيء ويصبح اعتذارهم مجرد عذر.

أرندت: نعم. كانوا كلهم بيروقراطيين أيضاً.

فست: تماماً.

١ روبرت هـ. جاكسون، المدّعي الأميركي الرئيس في "محاكمات نورنبيرغ".

٢ هالمر شاخت، اقتصادي ومصرفي وسياسي خدم في حكومة هتلر كرئيس لمصرف رايش ووزير للاقتصاد؛ وفرانز فون بابن، سياسي شغل منصب نائب مستشار ألمانيا الهتلرية في سنتي ١٩٣٣

أرندت: يتحلّون بمبادئ أخلاقية؛ كانوا موظفين يتحلون بمبادئ أخلاقية. لكن أخلاقهم لم تبيّن لهم بوضوح كافٍ أن هناك حدوداً يتحول المرء إلى أكثر من مجرد موظف في حال تجاوزها. فلو أنهم انسحبوا وقالوا، “بالله عليكم، اطلبوا من شخص آخر أن يقوم بهذه الأعمال القذرة!”، أما كانوا عادوا إلى كينونتهم الإنسانية بدلاً من أن يبقوا مجرد موظفين؟

فست: نعم. ولكن أحب أن أسأل مرة أخرى عن احتمالات تبرئتهم في نظام شمولي أو مجتمع شمولي. الأبطال نادرون، ولا يمكنك أن تتوقعي من الناس أن يكونوا أبطالاً... ولكنهم ليسوا مجرمين أيضاً. فهم، في بعض الأحيان، أدوات؛ بمعنى أنهم كانوا على دراية بما يحدث.

أرندت: نعم. من الصعب أن تكون أداة بهذا المعنى. السؤال الأهم هنا هو الذنب الذي شعر به أولئك الذين كانوا يراقبون ما يحدث، الذين لم يشاركووا والذين شعروا في البداية - وكانوا كثيرين - بضرورة التضامن مع الضحايا... أعتقد أن ياسبرز أبدى رأياً حاسماً بخصوص ما تؤول إليه الأمور عندما يكون المرء “أداة”. فقد قال، “ذنبى هو أنني لا أزال حياً”.<sup>1</sup> صحيح؟ “فقد كان بقاؤنا أحياءً مشروطاً بالصمت”. ولكن، بين هذه المعرفة والفعل تمتد هاوية سحيقة. بين الشخص الذي يرى وينسحب، والشخص الذي يبقى ويشارك في الفعل... فعندما يقول الشخص الذي لم يفعل شيئاً، الذي رأى وانسحب، “كلنا مذنبون”، فهو بذلك يغطي على الأشخاص الذين قاموا بالفعل؛ هذا ما حدث في ألمانيا. لذلك علينا ألا نعمّم هذا الذنب، بما أن هذا مجرد تغطية على المذنبين. على أيّ حال، أرغب في الاسترسال قليلاً حول هذا الموضوع إذا سمحت لي.

فست: تفضلي.

أرندت: علينا أن نعلم أن ظاهرة العجز موجودة في الظروف الشمولية، وعلينا أن ندرك أيضاً أن هناك أنماطاً سلوكية مختلفة حتى في ظروف العجز المطلق. بكلمات أخرى، لا يعني ذلك أن تصبح مجرماً. ظاهرة العجز ترجح الكفّة، وهذا ما كان عليه

1 *The Question of German Guilt*, 2nd ed. (New York: Fordham University Press, 2000), 66

يصف ياسبرز هذا الذنب على أنه “متمايزيقي”، ويميّزه عن الذنب الأخلاقي والسياسي. (المحرر)

وضع هؤلاء الأشخاص. أصبحوا عاجزين تماماً. لم تكن هناك أيّ إمكانية للمقاومة، بما أنهم كانوا معزولين جميعاً، في غياب أيّ رابطة تجمعهم في أي مكان، ومع استحالة التقاء مجموعة صغيرة من الأشخاص، وغياب الثقة بينهم.

فست: هل تعتقدين، سيدة أرندت، أن بمقدورنا القول، فيما يخص هذا الوضع، إنه من الأفضل أن نعاني الظلم على أن نظلّم الآخرين؟

أرندت: اسمع، هذه فكرة سقراط. بكلمات أخرى، تم تشكيلها قبل تجذّر الوصايا الدينية، المأخوذة من اليهود، في العالم المسيحي والغربي. ما كان يضيفه سقراط، أو بالأحرى أفلاطون، هو أننا غير قادرين على إثبات هذه الفكرة. فبالنسبة إلى بعض الأشخاص تبدو بدهية، ولكن لا يمكنك أن تثبت للآخرين أن هذا هو السلوك الصحيح. فما هو السبب الذي يكمن وراء اعتقاد أولئك الذين يرون أنها بدهية؟

هناك فكرة أخرى جاء بها سقراط، وأعتقد أنها تقدم لنا السبب. إنها تلخص فيما يلي: "من الأفضل للمرء أن يفقد تناغمه مع العالم على أن يتناقض مع نفسه، بما أنني شخص مفرد". فإن لم أكن متناغماً مع ذاتي، فمن شأن هذا أن يولد صراعاً مريراً. بكلمات أخرى، إنها فكرة التناقض في الفضاء الأخلاقي، والتي لا تزال مؤثرة في مقولات كانط التصنيفية. تفترض هذه الفكرة أنني أعيش مع نفسي في واقع الأمر وأنتي اثنان في واحد، إن صحّ التعبير، بحيث يمكنني القول، "لن أفعل هذا الشيء أو ذاك". فالمخرَج الوحيد بالنسبة إليّ، إن فعلتُ هذا أو ذاك، يتمثل في الانتحار، أو لاحقاً - تبعاً للتصنيفات المسيحية - في تغيير رأيي والتوبة.

وبالطبع، فإن العيش مع نفسك يعني التحدث إلى نفسك. وهذا التحدث إلى النفس هو التفكير، نوع غير تقنيّ من التفكير يستطيع القيام به أي إنسان. فالافتراض الكامن وراء الفكرة هو: يمكنني التحدث مع نفسي. ولذلك، هناك بعض الأوضاع التي أفقد فيها تناغمي مع العالم إلى درجة لا يمكنني فيها اللجوء إلا إلى نفسي، وربما مع صديق أيضاً، مع ذاتٍ أخرى، كما عبّر أرسطو عن ذلك بطريقة جميلة: "الذات الأخرى". أعتقد أن هذا هو العجز في حقيقة الأمر. وقد قام البعض الذين انسحبوا دون أن يفعلوا شيئاً بالاعتراف لأنفسهم أنهم كانوا عاجزين وتمسكوا بهذه الفكرة، الفكرة القائلة إن الشخص العاجز لا يفقد القدرة على التفكير.



فست: فلنعد إلى أيخمان والدور الذي لعبته البيروقراطية في تلك الجرائم المروعة. ماذا يعني الدخول في جهاز بيروقراطي بالنسبة إلى الفرد؟ وإلى أي درجة يمكن للوعي بالظلم أن يتلاشى؟ هل تُخفي المسؤولية الجزئية التي يحملها المرء إمكانيات التبصر الأخلاقي؟ قال أيخمان، ”جلستُ إلى مكثتي وقلتُ بعملتي“. كما قال حاكم دانزيغ النازي السابق إن روحه المهنية طالما متناغمة مع ما فعله، أما روحه الشخصية فكانت تعارضه دائماً<sup>١</sup>.

أرندت: نعم، هذا ما يسمى بالهجرة الداخلية بين المجرمين، وهو يعني زوال مفهوم الهجرة الداخلية أو المقاومة الداخلية. أعني أنه لا يوجد شيء من هذا القبيل. هناك المقاومة الخارجية فقط، أما في الداخل فهناك التحفظ الذهني فقط، أليس كذلك؟ هذه هي أكاذيب الوجود المزيف، شفافه وتبعث على الغثيان. بكلمات أخرى، قامت البيروقراطية بإدارة الجرائم الجماعية مما خلق نوعاً من الغفلية، كما يحدث في أي بيروقراطية. يخفي الشخص الفرد. وحالما يظهر الشخص المعني أمام القاضي فإنه يتحول إلى كائن إنساني مرة أخرى. وهنا تكمن روعة النظام القضائي، أليس كذلك؟ يحدث تحوّل حقيقي. فإن قال الشخصُ عندها، ”لكنني كنت مجرد موظف بيروقراطي“، يمكن للقاضي أن يقول، ”اسمع، هذا ليس سبب وجودك هنا. أنت تقف هنا لأنك كائن إنساني ولأنك قمت بارتكاب أشياء معينة“. وهناك شيء رائع في هذا التحوّل.

بغض النظر عن غفلية البيروقراطية، فإن أي نشاط متواتر يسمح بتبخّر المسؤولية. هناك تعبير اصطلاحى إنكليزي يقول، ”توقف وفكّر“. ليس بمقدور أحد أن يفكر إن لم يتوقف. فإن زججت بشخص في نشاطٍ وحشي، أو إن رضخ لأوامر الآخرين، فسوف تسمع القصة نفسها دوماً. سوف تجد نوعاً من غياب الوعي بالمسؤولية. لا يمكن لهذا أن يحدث إلا في اللحظة التي يفكر فيها الشخص، ليس في نفسه بل فيما يفعله.

١ يشير فست هنا إلى ألبرت فورستر Albert Forster، رئيس فرع ”حزب العمال الألماني الاشتراكي القومي“ في دانزيغ في غرب بروسيا من سنة ١٩٣٥ حتى سنة ١٩٤٥. كان فورستر مسؤولاً بشكل مباشر عن جرائم القتل وإعادة التوطين والاستيعاب القسري لآلاف من اليهود والألمان المتمين إلى أعراق مغايرة طوال فترة إدارته.

فست: فلنعد قليلاً إلى العواقب القانونية التي تنشأ عن هذه العقدة كلها، خاصة المسألة المتعلقة بما كنا نتحدث عنه الآن: هل لا يزال النمط الذي يمثله أيخمان ينتمي إلى المفهوم التقليدي للمجرم؟ ألا يُعتبر موظفاً في جهاز إجرامي أكثر من كونه مجرماً؟ وهل تبرّر المسؤولية الجزئية التي حملها مفهوم الذنب الكليّ؟

أرندت: سبق أن أتينا على ذكر المجرم المجرد من الدافع، أعني من الدوافع الإجرامية المعروفة: الشغف، أو المصلحة الشخصية، إلخ، أو الشخص الذي يرتكب جريمة بدافع من قناعات يحملها - شخص وسيط. حسناً. لا، المفاهيم التي ورثناها لا تفسّر لنا طريقة القتل هذه من مكتب المرء أو بشكل جماعي... فهذا، بالطبع، نوع أفضع بكثير من المجرم العادي، لغياب أيّ علاقة بينه وبين ضحيته. فهو يقتل الناس وكأنهم مجرد ذباب.

لم تشكل المسؤولية الجزئية أرضية للذنب الجزئي أبداً. لم يكن أيخمان مكلفاً بالقتل في حقيقة الأمر بما أنه لم يكن مناسباً لهذه المهمة. لكنه كان جزءاً من عملية القتل هذه! ليس من المهم من يفعل هذا أو ذلك. ما أعنيه هو... عندما أقول "لكنه ليس مجرماً نمطياً"، فأنا لا أعني أنه أفضل. ما أعنيه هو أنه أسوأ بكثير، مع أنه لم يكن يمتلك أيّ "عرائز إجرامية"، كما نسميها. لقد تم توريطه فيها. ولكن بمقدوري أن أتخيّل مجرمين أجدهم، إن جاز لي القول، أكثر لطفاً من أيخمان.

فست: قدّمت المحكمة في القدس إجابة حاسمة على هذا السؤال عندما أعلنت أن هذه القضية لم تكن مجرد جريمة جماعية من حيث الضحايا، بل بالنسبة إلى المرتكبين أيضاً. ربما يمكنني أن اقتبس التالي: "إن القرب من، أو البُعد عن... الرجل الذي يقوم بقتل الضحية لا يؤثر على درجة المسؤولية... بل إن درجة المسؤولية تتزايد كلما ابتعدنا عن الرجل الذي يستخدم الأداة القاتلة بيديه".<sup>١</sup>

أرندت: نعم، صحيح. لقد اقتبسْتُ الكلمات نفسها. إنها جزء من الحكم الختامي. أتفق مع ذلك تماماً.

فست: لكن السؤال يتعلق بقدرة الأعراف القانونية النافذة على استيعاب طبيعة

المسؤولية في هذه الحالة. هل توافقين؟

أرندت: النصوص القانونية لا تحضّرنا للتعامل مع الجريمة الجماعية الإدارية، ولا شيء يحضّرنا لهذا النمط من المرتكبين. فهل نحن قادرون على تنفيذ العدالة؟ ليس تبعاً للنصوص القانونية، إذا صح التعبير، بل بواقع الأمر؟ في الحقيقة، كان القضاة - على الرغم من نكرانهم لذلك - يمررون الأحكام دون أيّ عوائق.

تقود العدالة إلى شيئين. أولاً، عليها إعادة إحلال النظام الذي تعرّض للخلخلة. هذه عملية ترميمية لا يمكن لها أن تنجح إن لم تتم إدانة الأشخاص الذين قاموا بخلخلة النظام، أي أولئك الأشخاص الذين نتحدث عنهم. والشيء الثاني، في اعتقادي، هو ما يؤثر علينا كيهود... هناك اقتباس من غروتوس Grotius أشار إليه أحد القضاة، لكنهم لم يعيروه أي اهتمام للأسف؛ قال إن جزءاً من شرف وكرامة الشخص الذي يتعرض للأذى يتمثل في معاقبة المرتكب. لا علاقة لهذا بالمعاناة، ولا علاقة له بإحقاق الحق. فهو مسألة تتعلق بالشرف والكرامة. اسمع، بالنسبة إلينا نحن اليهود، إنه مسألة هامة عندما نكون في ألمانيا. فإذا كان الألمان يعتقدون أن بمقدورهم استيعاب هؤلاء المجرمين بينهم دون أن يزعجهم الأمر، فهذا اعتداء على شرف الشخص اليهودي وكرامته.

فست: لنُعُد إلى كتابك، سيدة أرندت. في هذا الكتاب تشيرين إلى الطريقة التي عرّت فيها محاكمة أيخمان طبيعة الانهيار الأخلاقي في قلب أوروبا، بين القضاة والمحكومين على حد سواء، وفي كل بلد. فهل يدلّ ردّ الفعل على كتابك - رد الفعل المكوّن من نكران هذا الانهيار، من جهة، والاعتراف بالذنب الشامل، من جهة أخرى - على ما كنتِ تحاولين إثباته؟

أرندت: في الحقيقة، نعم، كان رد الفعل على كتابي... نوعاً من الحالة الاختبارية، ولكن بعد الحدث، ليس بالمعنى الذي توقّعتُه. دعني أقدم لك مثلاً خبّرتُه مرات عديدة... قرأ مخطوطة هذا الكتاب عددٌ كبير من الأشخاص (وهو شيء غير اعتيادي بالنسبة إلي)، وكان أكثر من خمسين في المئة ممن قرؤوا الكتاب من اليهود. لم يصدر عن أيّ من هؤلاء رد الفعل الذي ظهر لاحقاً، حتى إنهم لم يلمّحوا إليها مجرد تلميح! ومن بين هؤلاء أصدقاء أعرفهم جيداً. أحدهم، على سبيل المثال... ليس واحداً فقط

بل العديد من اليهود الذين قرؤوا مخطوطة هذا الكتاب كانوا متحمسين جداً. ثم بدأت الحملة، ونسوا تماماً أنهم قد قرؤوا مخطوطة الكتاب نفسه. إذا أردت أن تفهم هذه الظاهرة بشكل أفضل، عليك أن تقرأ رواية ناتالي ساروت 'The Golden Fruits'؛ فقد صورت الأمر كنوع من الكوميديا. وهي كوميديا حقاً، إنها كوميديا مجتمع المثقفين، أليس كذلك؟ الطريقة التي تتأرجح فيها هذه الآراء في هذا الاتجاه أو ذاك، تحت بعض التأثيرات بالطبع... هناك عدد كبير من الأشخاص، أكثر مما نظن، يقعون فريسة هذه التأثيرات. أليس كذلك؟ ولا علاقة لهذا بالذكاء. إذ يمكن للشخص أن يكون في غاية الذكاء ويتصرف بهذه الطريقة تماماً.

فست: أتيت على ذكر الحملة. هناك أسباب عديدة لرفض الروابط التي تذكرينها في كتابك، كما أن بعضها - كما قيل - جدير بالاحترام. وهذا يطرح السؤال التالي: هل علينا أن نقول الحقيقة، حتى عندما تتعارض مع بعض المصالح الشرعية من جهة، ومع مشاعر الناس من جهة أخرى؟

أرندت: اسمع، أنت تلامس الآن المسألة الوحيدة التي تهمني في هذا الجدل الدائر كله.

لا أعتقد أنني قمت بتدمير المصالح الشرعية - دعني أؤكد، الشرعية! - لأي شخص كان. ولكن دعنا نفترض أن هذه مسألة إشكالية وأني قمت بتدمير هذه المصالح بالفعل. هل كان عليّ أن أفعل ذلك؟ من جهتي، أعتقد أن هذا هو واجب المؤرخ، كما هو واجب الأشخاص المعاصرين للحدث والذين يتمتعون بالاستقلالية؛ هؤلاء الأشخاص موجودون، وعليهم أن يكونوا حراس الحقائق الفعلية. ما الذي يحدث عندما يهتمش المجتمع هؤلاء الحراس، أو يحاصرهم، أو عندما تقوم الدولة بإعدامهم؛ لقد شهدنا هذا في كتابة التاريخ، في روسيا على سبيل المثال، حيث يظهر تاريخ جديد لروسيا كل خمس سنوات. فهل تهتم الدولة أو المجتمع، بمصالحهما الشرعية التي تتعارض مع الحقيقة، من حيث المبدأ، بحراس الحقيقة الفعلية هؤلاء؟ في هذه الحالة سأجيب بنعم. ما يحدث بعد ذلك هو سلسلة طويلة من الاعتذارات أو الدفاعات التي يتم تركيبها وطرحها في السوق بهدف تغطية حقيقتين أو ثلاث

تظهر هامشية في هذا الكتاب. لكن هذه المحاولة فاشلة؛ لا يمكن لهذا النوع من المحاولات أن يلاقي النجاح.

ولكن هناك شيء آخر: هناك مشاعر شرعية أيضاً. وهذه حقيقة قائمة: لقد جرحت البعض. وجرح الناس أمرٌ مزعج بالنسبة لي أكثر من تعرّضي للمنظمات ومصالحها. عليّ أن أقول إنني آخذ هذا على محمل الجد، بينما يبقى الشيء الآخر مسألة مبادئ فقط. لقد جرحت هذه المشاعر الشرعية، من خلال أسلوبتي بشكل رئيس، ولا يمكنني الكلام أكثر حول هذا الموضوع. اسمع، أعتقد أن الشعور الشرعي هنا هو الأسى. الشعور الوحيد! وليس تهنة الذات! قلائل الذين يفهمون هذا. ولا يمكنني أن أفعل شيئاً حيال ذلك. أعتقد أن على الناس تحاشي تلك النعمة البائسة عند الحديث عن هذه الأشياء، بما أن ذلك يقلل من شأنهم. لكن هذا كله... وأعتقد أيضاً أنك يجب أن تكون قادراً على الضحك، بما أن هذا نوعٌ من السيادة الشرعية. كما أشعر أن هذه الانتقادات التي تم توجيهها لأسلوبتي الساخر مزعجة بالفعل، من ناحية الذوق. لكن هذه كلها مسائل شخصية. فمن الواضح أنني مزعجة في رأي الكثير من الأشخاص ولا يمكنني أن أفعل شيئاً حيال ذلك. ماذا عليّ أن أفعل؟ فهم، ببساطة، لا يحبونني. الأسلوب الذي يعبر فيه الناس عن أنفسهم؛ هذا شيء لا يدر كونه هم أنفسهم.

فست: سؤال أخير، سيدة أرندت. ارتأى عدد كبير من الأشخاص عدم نشر كتاب *Eichmann in Jerusalem*. وقد استخدموا عبارات مثل “تأثير سلبي على الوعي العام”.

كيف يتولّد هذا التأثير السلبي بالضبط؟

أرندت: من الواضح أنه لدى المنظمات اليهودية قلق قديم؛ يعتقدون أن بمقدور البعض أن يسيئوا استخدام أفكارهم. يعتقدون أن المعادين للسامية سيسارعون إلى القول، “أرايتم؟ اللوم يقع على اليهود أنفسهم”. لكنهم يقولون هذا في جميع الأحوال. ولكن إن قرأت كتابي، لن تجد فيه شيئاً مفيداً بالنسبة لمعادي السامية. كما أن الكثيرين يعتقدون أن الشعب الألماني لم يبلغ مرحلة النضج بعد. فإن لم ينضج الشعب الألماني بعد، فربما علينا الانتظار إلى “يوم الحساب”.

## العمل، الشغل، الفعل

في هذه الساعة القصيرة، سوف أطرح سؤالاً غريباً. سؤالي هو: ممّ تتكوّن الحياة النشطة؟ ماذا نفعل عندما نكون نشطين؟ من خلال طرحي لهذا السؤال، سوف أفترض أن التمييز القديم بين نوعين من الحياة، "الحياة التأملية" و"الحياة النشطة"، الذي نقع عليه في فكرنا الفلسفي والديني التقليدي وصولاً إلى مشارف العصر الحديث تمييزٌ سليم، وأنا عندما نتكلم على التأمل والفعل فإننا لا نتحدث فقط عن ملكات إنسانية معينة بل عن طريقتين متميزتين في الحياة. من المؤكد أن السؤال ينطوي على شيء من الأهمية. فحتى لو لم ننفذ الافتراض التقليدي القائل إن التأمل أرقى من الفعل، أو إن الفعل بأشكاله كافة لا يتعدى كونه وسيلة تصبو إلى التأمل في نهاية المطاف، لا يمكننا أن نشك - ولم يشك أحدٌ - أن بمقدور الكائنات الإنسانية العيش دون الانغماس في التأمل بينما. من جهة أخرى، لا يمكن لأي إنسان البقاء في حالة تأملية طوال حياته. بكلمات أخرى، الحياة النشطة ليست فقط ما ينخرط فيه معظم البشر بل ما لا يستطيع أيُّ بشري تفاديه بشكل كامل. فمن طبيعة الوضع الإنساني أن يبقى التأمل معتمداً على جميع أنواع الأنشطة؛ إذ يعتمد على العمل لإنتاج الضرورات اللازمة لحياة الكائن الحي، ويعتمد على الشغل لخلق المواد اللازمة لإيواء الجسد البشري، كما يحتاج إلى الفعل لتنظيم العيش المشترك بين الكائنات الإنسانية بطريقة تضمن السلام الذي يشكل الشرط الأساسي للتأمل.

بما أنني بدأتُ بتقليدنا، فقد اكتفيتُ بتوصيف التجليات الرئيسة الثلاثة للحياة النشطة بطريقة تقليدية، أي من حيث كونها تخدم أهداف التأمل. من الطبيعي أن تتأني توصيفات الحياة النشطة عن أشخاصٍ اختاروا الطريقة التأملية في الحياة. ومن

هنا، فقد تم تعريف الحياة النشطة من وجهة نظر التأمل؛ بالمقارنة مع الهدوء المطلق الذي يحيط بالتأمل، بدت جميع أنواع النشاط الإنساني متشابهة من حيث تميّزها بالحركة، بشيء سلبي، بانعدام الراحة وغياب الشروط اللازمة للتأمل. فمقارنة مع هذا السكون، تختفي جميع الفروقات والتجليات ضمن الحياة النشطة. فمن وجهة نظر التأمل، تتساوى جميع العوامل التي تعمل على خلخلة السكون الضروري.

ومن هنا، فقد اكتسبت الحياة النشطة معناها من الحياة التأملية؛ فقد تم إسباغ سمو محدود عليها لأنها لبّت حاجات ومتطلّبات التأمل في الجسد الحي. عملت المسيحية، بإيمانها بالحياة الآخرة التي تتجلّى مُتّعها في مسرّات التأمل، على التقليل من أهمية الحياة النشطة بينما دفعت، من جهة أخرى، بوصية حبّ الجار كنوع من موازنة هذه الإجازة الدينية التي لم تكن معروفة في العصور القديمة. لكن تقرير هذه التراتبية نفسها، التي تنظر إلى التأمل بصفته أسمى الملكات الإنسانية، كان يونانياً وليس مسيحياً من حيث الأصل؛ فقد تصادف مع اكتشاف التأمل بصفته أسلوب الفيلسوف الحياتي الذي تجلّى في مرتبة أعلى من أسلوب الحياة السياسي لمواطن المدينة. النقطة المهمة في الأمر، والتي أجد نفسي مضطرة على ذكرها هنا بشكل عابر فقط، هي أن المسيحية - على النقيض من الاعتقاد السائد - لم ترفع الحياة النشطة إلى مقام أعلى، ولم تخلّصها من دورها الثانوي، ولم تنظر إليها - نظرياً، على الأقل - كشيء يحتوي على معناه وهدفه في ذاته. وقد كان تغيير هذه التراتبية الهرمية مستحيلاً طالما بقيت الحقيقة بمثابة المبدأ الشامل لتأسيس تراتبية للملكات الإنسانية، حقيقة تحمل معنى التجلّي، كشيء موهوب للإنسان، خلافاً للحقيقة الناتجة عن النشاط الذهني - المتمثل في الفكر أو العقْلنة - أو لتلك المعرفة التي اكتسبها من خلال صناعة الأشياء.

من هنا ينشأ السؤال التالي: لماذا لم يتم اكتشاف الحياة النشطة، بتميّزها وتجلياتها كلها، بعد القطع الحديث مع التقليد وقلب تراتبيتها الهرمية - "إعادة تقييم جميع القيم" - من خلال ماركس ونيتشه؟ ويمكن إيجاز الإجابة، التي تتميز بشيء من التعقيد، على الشكل التالي: إن طبيعة قلب الأنظمة الفلسفية أو تراتبيات القيم رأساً على عقب هي التي أبقت على الإطار المفاهيمي دون أي مساس. ويصحّ هذا،

بشكل خاص، على ماركس الذي كان مقتنعاً أن قلب هيجل رأساً على عقب كان كافياً للوصول إلى الحقيقة، أي، حقيقة النظام الهيجلي المتمثل في اكتشاف طبيعة التاريخ الديالكتيكية.

دعني أوضح بإيجاز كيف تتجلى هذه الهوية في سياقنا هذا. عندما عدّدت الأنشطة الإنسانية الرئيسة: العمل، الشغل، الفعل، بدا واضحاً أن الفعل يحتل المرتبة الأعلى. فمن حيث ارتباط الفعل بفضاء الحياة الإنسانية السياسي، يتوافق هذا التقدير مع الرأي السائد السابق على الفلسفة والأفلاطونية في حياة المدينة اليونانية. وقد نتج عن استحضار التأمل بصفته نقطة الذروة في هذه التراتبية نوعٌ من إعادة الترتيب/ مع أن هذا لم يتبدّ دوماً في النظرية بشكل واضح. (غالباً ما كانت التراتبية القديمة تتلقى المديح الشفوي بعد أن تم قلبها في تعاليم الفلاسفة الفعلية). فتبعاً للمنظار التأملي، لم يكن النشاط الأسمى متمثلاً في الفعل بل في الشغل؛ إذ إن النشاط الحرفي ظهر بشكل درامي للمرة الأولى على سلم الاعتبارات في حوارات أفلاطون. بقي العمل في أسفل السلم، لكن النشاط السياسي بصفته ضرورياً للحياة التأملية لم يتجاوز كونه نشاطاً مشابهاً للنشاط الحرفي. إذ لا يمكن الوثوق بقدرة الفعل السياسي على توليد نتائج دائمة إلا في صورته كنوع من الشغل. وكانت هذه النتائج الدائمة تعني السلام، أي السلام اللازم للتأمل: لا تغيير.

إذا نظرت الآن إلى القلب في العصر الحديث، فسوف تكتشف أن سمته الرئيسة من هذه الناحية تتمثل في تمجيده للعمل، وهذا ما لم يكن أحدٌ في المجتمعات الكلاسيكية، الرومانية أو اليونانية، ليوافق عليه. ولكن ما إن تعمق قليلاً في هذه المسألة حتى تكتشف أن العمل بهذا المعنى ليس هو الذي يتبوأ هذا الموقع (آدم سميث Adam Smith ولوك Locke وماركس يشتركون في احتقارهم للأعمال اليدوية التي تفتقر إلى المهارة وتوجه إلى الاستهلاك) وإنما العمل المُنتج. ومرة أخرى فإن معيار النتائج الدائمة هو المقياس الفعلي. ولذلك كان ماركس، الأعظم بين فلاسفة العمل، يحاول دوماً إعادة تأويل العمل على صورة النشاط العملي، وأيضاً على حساب النشاط السياسي. لكن الأمور تغيرت. إذ لم يعد النشاط السياسي يتمثل في وضع القوانين الثابتة التي تصنع الدولة الديمقراطية والتي تهدف في النهاية إلى الوصول إلى



مُنْتَج نهائي يبدو كأنه قد تخلّق عن مخطط الصانع الأصلي، وكان القوانين أو الدساتير ذات طبيعة متماثلة على غرار الطاولة التي يصنعها النجار تبعاً لفكرة متولدة في ذهنه قبل أن يشرع في صنعها. صار من المفترض للنشاط السياسي أن "يصنع التاريخ" - وهي عبارة وردت للمرة الأولى عند فيكو Vico- وليس الدولة الديمقراطية، ويهدف هذا التاريخ، كما نعلم جميعاً، إلى تحقيق المجتمع الخالي من الطبقات والذي يشكل نهاية العملية التاريخية كما تشكل الطاولة نهاية عملية الصناعة. بكلمات أخرى، وعلى المستوى النظري، بما أن المجدّدين العظام للقيم القديمة لم يفعلوا سوى قلب الأشياء رأساً على عقب، لم تتعرض التراتبية الهرمية القديمة ضمن الحياة النشطة إلى أي تغيير يذكر؛ فقد هيمنت طرائق التفكير القديمة، كما تمثل الفرق الهام الوحيد بين الجديد والقديم في أن هذه التراتبية، التي يكمن أصلها ومعناها في تجربة التأمل الفعلية، قد أصبحت موضعاً للشك. إذ إن الحدث الحقيقي التي يسمُ العصر الحديث، في هذا السياق، هو فقدان التأمل لمعناه.

لن نتعاطى مع هذا الحدث هنا. لكنني سأقبل بالتراثية القديمة ما قبل الفلسفية وأحاول تسليط الضوء على هذه الأنشطة نفسها. ربما يكون أول شيء أثار انتباهك هو تمييزي بين العمل والشغل، والذي ربما يبدو لك غريباً بعض الشيء. استنبطت هذا التمييز من ملاحظة عابرة عند لوك الذي يتكلم على "عمل أجسادنا وشغل أيادينا". (العمال، في اللغة الأرسطوية، هم أولئك الذين "يقومون بتأمين متطلبات الحياة بأجسادهم".) إن الدليل على صحة هذا التمييز واضح جداً على الرغم من غياب أي دعائم فعلية له، باستثناء بعض الملاحظات المبعثرة والشهادات الهامة من التاريخ الاجتماعي والمؤسستي.

في مقابل ندرة الدليل هذه، تنتصب الحقيقة الراسخة المتمثلة في احتواء جميع اللغات الأوروبية القديمة منها والحديثة على كلمتين متغايرتين تدلّان على النشاط نفسه. فقد ميّزت اليونانية بين *ponein* و *ergazesthai*، واللاتينية بين *laborare* و *facere* أو *fabricari*، والفرنسية بين *travailler* و *ouvrer*، والألمانية بين *arbeiten* و *werken*. وفي جميع هذه الحالات، تدلّ المكافئات التي تشير إلى العمل على التجربة الجسدية والجهد والمشقة، وفي معظم الحالات يتم استخدامها لتوصيف آلام المخاض. كان

ماركس آخر من استخدم هذا الترابط الأصلي، حيث عرّف العمل labor بصفته "إعادة إنتاج الحياة الفردية" والإنجاب begetting، أي إنتاج "الحياة الغريبة"، بصفته إنتاج الصنف.

إذا تركنا جميع هذه النظريات جانباً، خاصّةً نظريات العمل الحديثة بعد ماركس، وتتبّعنا الدليل الإيتيمولوجي (أصل الكلمات) والتاريخي، فسوف يتبيّن لنا أن العمل نشاطٌ يتوافق مع عمليات الجسد البيولوجية، أي، كما قال ماركس الشاب، الاستقلاب بين الإنسان والطبيعة، أو الصيغة الإنسانية لهذا الاستقلاب الذي نشترك فيه مع جميع المتعضيات الحية. فمن خلال العمل، يُنتج الإنسان الضرورات الحيوية التي تغذي العملية الحياتية للجسد البشري. وبما أن هذه العملية الحياتية دائرية، على الرغم من أنها تقودنا من الولادة إلى الموت في حركة مستقيمة تنتهي بالفناء، فإن على أنشطة العمل أن تتبّع دورة الحياة، الدورة الدائرية لوظائفنا الجسدية، مما يعني أن أنشطة العمل لا تنتهي ما دامت الحياة مستمرة؛ فهي متكررة إلى ما لا نهاية. فعلى النقيض من الشغل working، الذي يصل إلى نهايته مع انتهاء الشيء الذي يُضاف إلى عالم الأشياء العام، يتحرك العمل laboring دوماً في الدائرة نفسها التي تُملئها المتعضية الحية، ولا يبلغ الجهد والمشقة نهايتهما إلا مع النهاية، أي موت المتعضية الفردية.

بكلمات أخرى، يُنتج العملُ البضائع الاستهلاكية، ولا يتعدى العملُ والاستهلاك كونهما مرحلتين من دورة الحياة البيولوجية الدائمة. تتبع مرحلتنا العملية الحياتية هاتان بعضهما بعضاً بشكل وثيق إلى درجة أنهما تشكلان حركة واحدة لا تكاد أن تنتهي حتى تبدأ من جديد مرة أخرى. ينضوي العمل، على النقيض من الأنشطة الإنسانية الأخرى، تحت مسمى الضرورة، "ضرورة العيش" كما يقول لوك، أو "الضرورة الأبدية التي تفرضها الطبيعة"، بكلمات ماركس. ومن هنا فإن الهدف الفعلي للثورة عند ماركس لا ينحصر في تحرير الطبقات العاملة أو الشغيلة، بل يتمثل في تحرير الإنسان من العمل. إذ إن "عالم الحرية لا يبدأ إلا عندما يتحدد العمل بالحاجة" وتنتهي إحصائية "الحاجات الجسدية". ولا يحدث هذا التحرر كله، كما نعرف الآن في حدود الإمكانية المتاحة، عبر التحرر السياسي - أي عبر المساواة بين جميع الطبقات - وإنما من خلال التكنولوجيا. قلت: في حدود الإمكانية المتاحة،

وقد عنيتُ بهذا أن الاستهلاك، بصفته أحد مراحل الحركة الدائرية للمتعضية الحية، ينطوي على العمل بطريقة ما.

إن البضائع المصنَّعة للاستهلاك، التي تشكل النتيجة الفورية للعمل، هي الأسرعُ زوالاً بين الأشياء المحسوسة. فهي، كما أشار لوك، "قصيرة الأمد بحيث أنها - في حال لم يتم استهلاكها - سوف تتآكل وتفنى من تلقاء نفسها". فبعد حياتها القصيرة في العالم، تعود إلى العملية الطبيعية التي تخلَّقت عنها إما عبر امتصاصها في العملية الحياتية للحيوان البشري أو عبر التآكل والتحلُّل؛ إذ إنها تتلاشى في شكلها الصُّنعي بشكل أسرع من مكونات العالم الأخرى. فهي الأشياء الأقل دنيوية والأكثر طبيعية بين جميع الأشياء الضرورية. فعلى الرغم من أنها من صناعة الإنسان، إلا أنها تأتي وتذهب، وتُنتج وتُستهلك، تبعاً لحركة الطبيعة الدائرية الدائمة. ولذلك فهي غير قابلة "للتكويم" أو "التخزين" كما يتطلب الأمر في حالة تحقيقها لهدف لوك المتمثل في تأسيس أهمية الملكية الخاصة على الحقوق التي يملكها البشر على أجسادهم.

ولكن على الرغم من أن العمل - بمعنى إنتاج الأشياء الدائمة، الأشياء التي تدوم بعد انتهاء النشاط نفسه وحتى حياة الشخص المُنتج لها - "غير مُنتج" وعبثي، إلا أنه مُنتجٌ جداً بمعنى آخر. فطاقه الإنسان على العمل تمكنه من إنتاج بضائع استهلاكية تفوق حاجته الأساسية لبقائه وبقاء عائلته. وقد مكَّنت هذه الوفرة الطبيعية الناجمة عن العمل الإنسان من استعباد الآخرين واستغلالهم وتحرير نفسه من عبء الحياة الثقيل؛ وبينما تم تحرير القلّة عبر استخدام الطبقة الحاكمة للقوة، لم يكن ذلك ممكناً لولا هذه الخصوبة الكامنة في العمل البشري نفسه. ومع ذلك فإن هذه "الإنتاجية" البشرية تشكل جزءاً حيوياً من الطبيعة، إذ إنها تتشابه مع هذه الوفرة التي نراها في الطبيعة. فهي شكلٌ آخر من أشكال "فلتثمروا وتكاثروا"، وكان الطبيعة نفسها هي التي تكلمنا.

بما أن العمل يتناغم مع شرط الحياة نفسها، فهو لا يقتصر على كونه جزءاً من مشقة الحياة وعنائها بل يشكل جانباً من جوانب النعمة التي تميز حياتنا. إذ إن "نعمة العمل ومتعته"، التي تلعب دوراً كبيراً في نظريات العمل الحديثة، ليست مجرد فكرة فارغة. فالإنسان - الذي يقوم بخلق الأشياء التي نسميها العالم لتمييزها عن الطبيعة - والبشر - الذين ينخرطون على الدوام مع بعضهم البعض عبر الفعل والكلام - ليسوا

مجرد كائنات طبيعية. ولكن من حيث أننا، نحن أيضاً، مجرد كائنات حية، فإن العمل هو الطريقة الوحيدة التي يمكننا من خلالها البقاء والتأرجح في دورة الطبيعة، نجهد ونرتاح، نعمل ونستهلك، بذلك الانتظام السعيد والعبي الذي ينظم تتابع النهار والليل والحياة والموت. كما أن مردود العمل، مع أنه لا يخلف أي أثر وراءه، أكثر واقعية وأقل عبثية من أي شكل آخر من أشكال السعادة. فهو يكمن في خصوبة الحياة، في ذلك الإيمان الرزين بأن من يؤدي دوره من خلال "الجهد والمشقة" يبقى جزءاً من الطبيعة في مستقبل أولاده وأولاد أولاده. إن العهد القديم - الذي افترق عن العصور القديمة الكلاسيكية في رؤيته للحياة بصفتها مقدسة ونزعه صفة الشر عن الموت والعمل (وهي ليست رؤية مناهضة للحياة بالتأكيد) - يبين في قصص الآباء تجاهلهم للموت وزيارة الموت لهم على هيئة الظلمة والسكون والراحة الأبدية "في أواخر حياتهم الزاخرة بالسنين".

لا يمكن الوقوع على نعمة الحياة، الكامنة في العمل، في الشغل وعلينا أن نتجنب الخلط بينها وبين فترات الفرح القصيرة التي تتخلق من تحقيق الإنجازات. فنعمة العمل تتجسد في الجهد والرضى المتلازمين كتلازم الإنتاج والاستهلاك بحيث تكون السعادة ملازمة للعملية نفسها. إذ لا يمكن للبشر التمتع بالسعادة والرضى الدائمين خارج دورة الإنهاك المُضني والانبعاث اللذيذ. وأي شيء من شأنه أن يخل بتوازن هذه الدورة - كالبؤس الذي يتولد عن الإنهاك أو، من جهة أخرى، الحياة الخاملة التي يحل فيها السأم محل التعب وتعمل طاحون الضرورة والاستهلاك والهضم على طحن الجسد البشري العاجز حتى الموت - يدمر تلك السعادة الجوهرية التي تتخلق من الحياة. إن العمل الأساسي حاضر في جميع الأنشطة الإنسانية، وصولاً إلى أرقى الأنشطة، من حيث اعتبارها أعمالاً "روتينية" تعتمد عليها في حياتنا وبقائنا. كما أن تكرارها، الذي غالباً ما ننظر إليه كعبءٍ يُثقل كاهلنا، هو الذي يزودنا بذلك الحد الأدنى من الرضى الحيواني الذي لا يمكن لفترات الفرح العظيمة العابرة والنادرة أن تعوّضنا عنه والذي يمكننا، في الوقت نفسه، من تحمّل فترات الحزن العميق العابرة أيضاً.

إن عمل أيدينا، المغاير للعمل الناتج عن أجسادنا، يقوم بإنتاج عدد لا نهائي من

الأشياء التي يشكّل مجموعها هذا العالم البارِع الذي نعيش فيه. وهذه الأشياء ليست بضائع استهلاكية بل أشياء للاستخدام لا يؤدي استعمالها الملائم إلى اختفائها. فهي تُضفي على العالم الاستقرارَ والصلابة اللذين يضمنان احتواءَ هذا المخلوق القلق والأخلاقي: الإنسان.

لكن استمرارية عالم الأشياء ليست مطلقة؛ فنحن لا نستهلك الأشياء المعدة للاستخدام لكننا نستعملها، وإن لم نقم بذلك فإنها سوف تتداعى وتعود إلى تلك العملية التي قمنا بتخليقها منها. فإذا تركنا الكرسيَّ وشأنها أو استبعدناها من العالم الإنساني فإنها ستتحول إلى خشب مرة ثانية، والخشب بدوره سوف يتآكل ويعود إلى التربة التي نشأت منها الشجرة قبل قطعها لتحويلها إلى المادة التي يستخدمها الإنسان في العمل والبناء. ولكن بما أن الاستخدام يؤدي إلى بلاء هذه الأدوات فإن هذه النهاية غير مصممة مسبقاً، إذ إنها لم تكن الغرض المطلوب على غرار "الدمار" أو الاستهلاك الفوري للخبز اللذين يشكلان نهايته المحتومة؛ فالاستخدام يؤدي إلى بلاء الاستمرارية فقط. وبكلمات أخرى، فإن الدمار - على الرغم من حتميته - عَرَضِيٌّ في مجال الاستخدام وكامنٌ في الاستهلاك. فما يميز الحذاء عن البضائع الاستهلاكية هو أنه لا يبلى إن لم أتعله، لأنه شيء وبالتالي فهو يمتلك استقلالية "موضوعية" معينة بغض النظر عن بساطتها. فسواء استخدمناه أم لا، فإنه سيبقى في العالم لفترة معينة إلا إذا تم تدميره بشكلٍ عنيف.

إن هذه الاستمرارية هي التي تمنح الأشياء استقلالها النسبي عن الأشخاص اللذين يقومون بإنتاجها واستخدامها، أي "الموضوعية" التي تمكنها من المقاومة و"المواجهة" والتحمل المؤقت لنتهم مستخدميهما الأحياء. ومن وجهة النظر هذه، تساهم الأشياء في استقرار الحياة الإنسانية، كما أن الموضوعية التي تتمتع بها تكمن في قدرة البشر، على الرغم طبيعتهم المتغيرة أبداً، على استعادة هويتهم من خلال علاقتهم بالطبيعة الثابتة للأشياء؛ بالكرسي الذي يبقى كرسيًا، والمنزل الذي يبقى منزلاً من الولادة حتى الموت. فمقابل ذاتية الأشخاص هناك موضوعية الأشياء التي يقومون بإنتاجها، وليس لامبالاة الطبيعة. فلأننا أقمنا عالماً من الأشياء مما تقدمه لنا الطبيعة وشيدنا هذه البيئة المصطنعة في الطبيعة، والتي تحمينا منها، يمكننا أن ننظر إلى

الطبيعة بصفاتها شيئاً "موضوعياً". فمن دون هذا العالم القائم بين الإنسان والطبيعة، ستكون هناك حركة أبدية تغيب عنها الموضوعية.

إن الاستمرارية والموضوعية هما نتيجة للصناعة، أي من فعل الإنسان الصانع homo faber. إذ إن الصلابة، التي تكمن في أكثر الأشياء هشاشة، تتأتى من المادة التي يتم تحويلها إلى أداة. والأداة هي نتاج اليد البشرية التي عملت على عزلها عن موقعها الطبيعي، إما من خلال تدمير سيرورة حياتية - كما في حالة الشجرة التي تؤمن الخشب - أو عرقلة واحدة من أبطأ العمليات الطبيعية، كما في حالة الحديد أو الحدر أو الرخام المُستخرج من رحم الأرض. إن هذا الانتهاك والعنف موجود في جميع أنواع التصنيع، فطالما كان الإنسان - بصفته خالقاً للأدوات - مدمراً للطبيعة. وتشكل تجربة العنف هذه التجربة الأساسية التي تتجلى فيها القوة الإنسانية ونيقُضُ الجهد المضني والمؤلم الذي ينطوي عليه العمل الصّرف. ولا يتوقف الأمر هنا عند موضوع كسب العيش "بعرق الجبين" حيث يتبدى الإنسان بصفته سيّد المخلوقات الحية كلها ويبقى في الوقت نفسه خادماً للطبيعة وحاجاته الطبيعية والأرض. إذ يصبح الإنسان الصانع homo faber سيّد الطبيعة نفسها من حيث انتهاكه وتدميره الجزئي لما منحه الطبيعة إياه.

إن عملية الصّنع نفسها محكومة بشكل كليّ بأصناف الوسائل والغايات. فالشيء المصنوع هو نتاج نهائي بالمعنيين، إذ إن عملية الإنتاج تنتهي به كما أنها مجرد وسيلة للوصول إلى هذه الغاية. فعلى النقيض من النشاط العملي، حيث يشكل العمل والاستهلاك مجرد مرحلتين من العملية نفسها - حياة الفرد أو المجتمع - يشكل التصنيع والاستخدام عمليتين مختلفتين تماماً. إذ إن نهاية عملية التصنيع تأتي مع انتهاء الشيء دون الحاجة إلى استبدال هذه العملية. ينبثق دافع التكرار من حاجة الصانع لكسب عيشه، أي من الشغل الكامن في عمله. كما يمكن أن يتأتى من حاجة السوق إلى المضاعفة. وفي كلتا الحالتين، تتم إعادة العملية لأسباب خارجة عنها، خلافاً للتكرار القسري الكامن في العمل، حيث يتوجب على المرء أن يأكل لكي يعمل ويعمل لكي يأكل. يجب تجنّب الخلط بين المضاعفة والتكرار، على الرغم من شعور الصانع أن الأمر لا يتعدى كونه نوعاً من التكرار الذي يمكن للآلة إنجازه بشكل أفضل.

فالمضاعفة تضاعف الأشياء، بينما يتبع التكرار دورة الحياة المتكررة التي تختفي فيها المنتجات بالسرعة التي تظهر فيها.

تتجلى علامة التصنيع ببداية محددة ونهاية محددة متوقعة، وهذا ما يميّزه عن باقي الأنشطة الإنسانية. أما العمل، العالق في الحركة الدورية للعملية البيولوجية، فلا يتميز ببداية أو نهاية بالمعنى الدقيق؛ إذ ليس هناك سوى الوقفات التي تفصل بين الإنهاك والانبعاث. فعلى الرغم من أن الفعل يمكن أن يتميّز ببداية محددة إلا أنه، كما سنرى لاحقاً، لا ينطوي على نهاية متوقعة. تنعكس هذه المصادقية العظيمة للشغل في حقيقة أن عملية التصنيع - على خلاف الفعل - غير قابلة للعكس؛ فكل شيء تُنتجه اليد البشرية معرّضٌ للتدمير بواسطتها، وليس هناك شيءٌ وظيفي حيويٌ لسيرورة الحياة لا يستطيع صانعه تدميره والعيش من دونه. فالإنسان، صانع الأشياء التي تشكل عالمه، هو سيّد بالفعل، ليس فقط لأنه عيّن نفسه سيّداً على الطبيعة كلها بل لأنه سيّد نفسه وأفعاله أيضاً. ولا ينطبق هذا على العمل، حيث يبقى البشر خاضعين لضرورات الحياة، ولا على الفعل، حيث يحتاجون إلى الاعتماد على الآخرين. فالإنسان الصانع، الذي يملك تصوّراً عن المنتج المستقبلي، يتمتع بحرية الإنتاج، وبما أنه يواجه وحيداً العمل الذي تُنتجه يده فهو وحده يتمتع بحرية التدمير.

قلتُ آنفاً إن جميع عمليات التصنيع محكومة بصنف الوسيلة والغاية. يتبدّى هذا بوضوح تام في الدور الكبير الذي تلعبه الأدوات والوسائط في هذه العمليات. فمن وجهة نظر الإنسان الصانع يتجلى الإنسان، كما قال بنجامين فرانكلين Benjamin Franklin، بصفته "صانع أدوات". فمن المؤكد أن الأدوات والآلات تُستخدم أيضاً في العمل، كما تعرف أي ربة منزل تمتلك الأدوات اللازمة للمطبخ الحديث؛ لكن هذه الأدوات والوسائل تمتلك شخصية ووظيفة مختلفة عند استخدامها في العمل، إذ إنها تعمل على تخفيف العبء المطلوب عبر مكنتة العمل. فهي - إن صح التعبير - مصممة لخدمة الإنسان، بينما يتم تصميم واختراع أدوات التصنيع لصناعة الأشياء حيث يتم تحديد ملاءمتها ودقتها تبعاً لأهداف "موضوعية" وليس لحاجاتٍ ومتطلبات ذاتية. وفوق هذا، فإن كل عملية صناعية تُنتج أشياء تدوم أكثر من العملية التي قامت بتخليقها، أما في عملية التصنيع - التي تقوم بإنتاج البضائع التي تتمتع

بـ”ديمومة قصيرة“ – فإن الأدوات والوسائل التي تستعملها هي الأشياء الوحيدة التي تبقى بعد انتهاء عملية التصنيع. إنها مفيدة للعمل، ومن هذا المنظار فهي ليست نتيجة العمل نفسه. إن ما يهيمن على العمل الجسدي، وبالتالي جميع العمليات التي تأخذ صيغة العمل، ليس الجهد الغرضي ولا المُنتج نفسه بل فكرة العملية والإيقاع التي تفرضها على العمال. إذ تعمل أدوات العامل على هذا الإيقاع حيث يتأرجح الجسد والأداة في حركة تكرارية واحدة. ولكن مع قدوم الآلة لا تعود حركة الجسد هي التي تحدد حركة الأداة، حيث تُملي حركة الآلة حركات الجسد ثم تقوم باستبداله بشكل كامل في حالة إنتاجية متقدمة. ومن الطبيعي جداً أن السؤال الشائع حول ضرورة ”تكييف“ الإنسان تبعاً للآلة أو تكييف الآلة تبعاً لطبيعة الإنسان لم يُطرح أبداً فيما يتعلق بالأدوات والأجهزة. والسبب هو أن جميع أدوات العمل تبقى عبدة لليد العاملة، بينما تستدعي الآلات خدمة العامل وتكييف إيقاع جسده الطبيعي تبعاً لحركتها الآلية. وبكلمات أخرى، تبقى جميع الأدوات، بغض النظر عن دقتها، خادماً عاجزاً عن إرشاد اليد العاملة أو استبدالها؛ لكن الآلة الأكثر بدائية تقوم بإرشاد جسد العامل واستبداله. إن تجربتنا الرئيسة مع الوسائل تنشأ من عملية التصنيع. وهنا يصح القول إن الغاية تبرر الوسيلة؛ بل تفعل أكثر من ذلك، إذ إنها تعمل على إنتاج هذه الوسائل وتنظيمها. إن الغاية تبرر العنف الواقع على الطبيعة للحصول على المادة، كما تبرر الخشب قتل الشجرة، وكما تبرر الطاولة تدمير الخشب. وبالطريقة نفسها، ينظم المنتج النهائي سيرورة العمل نفسها، ويحدد المتخصصين الضروريين ومقدار التعاون وعدد المساعدين والمتعاونين. ولذلك يتم الحكم هنا على الأشياء والأشخاص على أساس الصلاحية والفائدة بالنسبة إلى المنتج النهائي المرغوب ولا شيء آخر.

من المستغرب أن فعالية صنف الوسيلة-الغاية لا تنتهي مع المنتج المنتهي الذي يصبح كل شيء وكل شخص وسيلة من وسائل تحقيقه. فعلى الرغم من أن الشيء هو غاية من حيث الوسيلة التي ساهمت في إنتاجه والغاية الفعلية لعملية التصنيع، إلا أنه لا يصبح أبداً غاية بحد ذاته، على الأقل من حيث كونه شيئاً معداً للاستخدام. فسرعان ما يأخذ مكانه في سلسلة أخرى من سلاسل الوسيلة-الغاية بناءً على وظيفته؛ وبصفته مجرد شيء معداً للاستخدام فهو يصبح وسيلة من وسائل العيش المريح أو شيئاً تبادلياً،



أي من حيث إضفاء قيمة معينة على المادة المستخدمة في الصناعة فهو يصبح وسيلة للحصول على أشياء أخرى. وبكلمات أخرى، فإن جميع الغايات تتمتع بديمومة قصيرة في عالم يقوم على مبدأ النفعيّة؛ إذ يتم تحويلها إلى وسائل للوصول إلى غاياتٍ أخرى. فحالمًا يتم تحقيق الغاية، فإنها لا تعود غاية بل تصبح شيئاً من بين الأشياء التي يمكن تحويلها في أي لحظة إلى وسائل لتحقيق غايات أخرى. إن تعقيد المذهب المنفعي، أي فلسفة الإنسان الصانع، يكمن في وقوعها في سلسلة الوسيلة والغاية اللامتناهية دون إمكانية الوصول إلى مبدأ يمكنه تبرير الصنف، أي المنفعة نفسها.

إن الطريقة المألوفة للخروج من هذه المعضلة تتمثل في تحويل المستخدم، أي الإنسان نفسه، إلى الغاية النهائية لوقف سلسلة الوسيلة-الغاية اللامتناهية. إن فكرة الإنسان كغاية بحد ذاته يجب عدم استخدامها كوسيلة للوصول إلى غايات أخرى، بغض النظر عن سموها، معروفة لدينا عبر فلسفة كانط الأخلاقية، وليس هناك شك أن كانط كان يريد في المقام الأول وضع صنف الوسيلة-الغاية وفلسفته المنفعية في موقعه المناسب ومنعه من التحكم بالعلاقات القائمة بين الإنسان والإنسان عوضاً عن العلاقة بين البشر والأشياء. ومع ذلك حتى صيغة كانط المتناقضة جوهرياً تفشل في حلّ التشابكات المعقدة الكامنة في مفهوم الإنسان الصانع. فمن خلال ترقية الإنسان المستخدم إلى منزلة الغاية النهائية، فإنه يعمل على أن يحط من قدر جميع "الغايات" الأخرى من خلال تحويلها إلى وسائل. فإذا كان الإنسان المستخدم هو الغاية العليا، أي "معيار الأشياء كلها"، فإن الطبيعة نفسها - التي يتم التعامل معها عبر التصنيع بصفتها "مادة تافهة" يجب العمل وإضفاء القيمة عليها (كما قال لوك) - ليست الوحيدة التي تتحول إلى مجرد وسيلة بل جميع الأشياء القيّمة أيضاً التي تفقد بذلك قيمتها الجوهرية. أو بكلمات أخرى، فإن النشاط الأكثر دنيويّة يفقد معناه الموضوعي الأصلي ويصبح وسيلة لإرضاء الحاجات الذاتية؛ إذ لا يعود ينطوي على المعنى بحد ذاته، بغض النظر عن فائدته.

من وجهة نظر التصنيع، يشكل المُنتج المنتهي غاية بحد ذاته، أي كياناً يتمتع بديمومة ووجود مستقل، بقدر ما يشكل الإنسان غاية بحد ذاته في فلسفة كانط الأخلاقية. وبالطبع فإن المسألة الأساسية هنا لا تتمثل في الوسائل بهذا المعنى، أي

استخدام الوسائل لتحقيق غاية ما، بل في تعميم تجربة التصنيع التي يتم فيها تأسيس الفائدة والمنفعة كمعيارين نهائيين للعالم وكذلك لحياة الأشخاص الفاعلين الذين يتحركون فيه. يمكننا القول إن الإنسان الصانع homo faber يتجاوز حدود نشاطه عندما ينادي، تحت قناع المنفعة، بهيمنة الوسائل على فضاء العالم المنتهي بالطريقة التي تهيمن فيها على النشاط التي تتخلق من خلاله جميع الأشياء الكامنة فيه. سوف يشكل هذا التعميم على الدوام إغواءً بالنسبة إلى الإنسان الصانع على الرغم من أنه سيكون، في التحليل النهائي، سبب فشله؛ إذ سيجد نفسه في عالم من انعدام المعنى وسط فضاء محكوم بالفائدة لأن المنفعة عاجزة عن الإجابة عن ذلك السؤال الذي طرحه ليسينغ Lessing مرة على معاصريه من فلاسفة المذهب النفعي: ”وما هي الفائدة من الفائدة، لو سمحتم؟“.

في مجال التصنيع نفسه، هناك نوع واحد فقط من الأشياء لا تنطبق عليه سلسلة الوسائل-الغايات يتمثل في العمل الفني، هذا الشيء الأقل فائدة والأكثر ديمومة الذي يمكن لليد البشرية أن تنتجه. إذ تتمثل خاصيته الرئيسة في بعده عن سياق الاستخدام العادي، بحيث إذا نظر جيل لاحق إلى شيء سابق - كقطعة أثاث قديمة، على سبيل المثال - بصفته ”رائعة فنية“ فيتم إيداعه في متحف وإخراجه من دائرة الاستخدام. فكما يتحقق الغرض من الكرسي بالجلوس عليها، فإن الغرض الأساسي للعمل الفني - سواء أدرك الفنان ذلك أم لا، وسواء تحقق الغرض أم لا - يتمثل في اكتساب الديمومة عبر العصور. لا تظهر هذه الديمومة الصرفة للعالم المصنوع بيد الإنسان بهذا النقاء والوضوح في أي مكان آخر، ولذلك لا يتجلى هذا الشيء-العالم بصفته منزلاً بانياً للكائنات الخالدة كما يتجلى هنا أيضاً. وعلى الرغم من أن مصدر الإلهام الفعلي لهذه الأشياء الدائمة هو الفكر، فهذا لا يمنع كونها مجرد أشياء. إذ لم تعد عملية التفكير تنتج أي شيء محسوس أكثر من قدرة استخدام الأدوات على إنتاج الأشياء. إن التجسيد الذي يحدث في الكتابة أو التصوير أو تأليف قطعة موسيقية، إلخ، هو الذي يجعل من الفكرة واقعاً؛ ولإنتاج هذه الأشياء الفكرية، التي نسميها أعمالاً فنية، فإن المطلوب هو تلك البراعة نفسها التي تبني من خلال اليد البشرية، هذه الأداة القديمة، الأشياء الأخرى الأقل ديمومة والأكثر فائدة من الأعمال الإنسانية البارعة.

يصبح عالمُ الأشياء المصنوعة يدوياً منزلاً للبشر الفانين تفوق استمراريته الحركة الدائمة لحيواتهم وأفعالهم، ولكن فقط من حيث تجاوزه الوظيفة الصرفة للبضائع الاستهلاكية والمنفعة الصرفة للأشياء المعدة للاستخدام. إن الحياة بمعناها غير البيولوجي، أي تلك الفترة الزمنية التي ينالها كل إنسان بين الولادة والموت، تمثل في الفعل والكلام، وهذا ما سنركز عليه الآن. ندخل إلى العالم الإنساني بالكلمة والفعل، ويتجلى هذا الدخول كولادة ثانية نوّكد فيها ونأخذ على عاتقنا الحقيقة العارية التي تمثل في وظهرنا الفيزيولوجي الأصلي. فيما أننا نأتي إلى الوجود عبر الولادة، فإننا نشترك مع الكيانات الأخرى بسمة الآخريّة otherness التي تمثل مظهرًا هاماً من مظاهر التعددية التي تمكّننا من تعريف الأشياء بناءً على التمييز فقط؛ فنحن عاجزون عن تحديد ماهية أي شيء دون تمييزه عن شيء آخر. وإضافة إلى هذا فإننا نشترك مع جميع المتعضيات الحية في علامات مميزة تجعل منا كيانات فردية. لكن الإنسان هو الوحيد القادر على التعبير عن الآخريّة والفردية، وهو الوحيد القادر على تمييز نفسه والتعبير عنها، وليس فقط عن رغبات مثل العطش أو الجوع، أو الحب أو العدائية، أو الخوف. ففي الإنسان تصبح الآخريّة والتميز نوعاً من الفريدة، إذ إن ما يقوم بإدخاله بالكلمة والفعل في مجتمعه الإنساني شيء فريد. كما أن هذه المساهمة ليست مفروضة علينا بدافع الضرورة كالعمل، كما أنها لا تأتي نتيجة الحاجات والرغبة مثل الشغل. فهي ليست نتيجة مثل هذه الشروط؛ إذ إن دافعها ينبثق من البداية التي جاءت إلى العالم عند ولادتنا والتي نستجيب لها من خلال الشروع في شيء جديد بمبادرة شخصية منا. فالفعل، بمعناه الأعمّ، يعني المبادرة أو البدء، كما تشير الكلمة اليونانية archein، أو تحريك شيء ما، وهو المعنى الأصلي لكلمة agree اللاتينية.

إن جميع الأنشطة الإنسانية مشروطة بحقيقة التعددية الإنسانية، أي أن العديد من الأشخاص - وليس شخصاً واحداً - يسكنون الأرض وهم يعيشون سوية بطريقة أو أخرى. لكن الفعل والكلام هما الوحيدان اللذان يرتبطان بشكل وثيق بهذه الحقيقة القائلة إن العيش يعني دوماً العيش بين الآخرين، أي بين الأشخاص الذين يشكلون نظراء لي. ولذلك، فعندما أدخل في هذا العالم، فهو عالم مليء بالآخرين الموجودين سلفاً. إن الفعل والكلام مرتبطان بشكل وثيق لأن على الفعل الإنساني الأساسي أن

يجيبَ دوماً على السؤال المطروح على القادمين الجدد: "من أنت؟". والكشفُ عن "هوية الشخص" متضمّنٌ في حقيقة أن الفعل الصامت غير موجود، وإن كان موجوداً فهو غير ذي أهمية؛ فمن دون الكلام يفقد الفعلُ الفاعلَ، كما أن الفاعلَ ممكنٌ فقط من حيث أنه في الوقت نفسه قائلُ الكلمات الذي يعرف نفسه بصفته الفاعلُ ويعلن عما يفعله، وما قام بفعله، أو ما ينوي فعله. فالأمر تماماً كما قال دانتى مرة - وبشكل بليغ لا يمكنني مجاراته (De Monarchia, I, 13 / الملكية): "إن ما يقصده الفاعلُ بشكل أساسي في كل فعلٍ يقوم به... هو الكشفُ عن صورته. ومن هنا فإن أي فاعلٍ، من حيث قيامه بالفعل، يستمد المتعة من الفعل؛ بما أن كل شيء موجود يرغب في صورته، وبما أن كينونة الفاعلِ تتبدى بشكلٍ كثيفٍ في الفعل، فإن المتعة تصبح تحصيلاً ضرورياً... وهكذا فإن الفعلَ محكومٌ بتجلي الذات الكامنة". إن الكشفُ عن "من" تبقى مخفية عن الشخص نفسه - مثل دايمون daimon في الديانة اليونانية، الذي يرافق الإنسان خلال حياته ويتلصص دوماً من خلف كتفه بحيث يكون مرئياً فقط لأولئك الذين يقابلهم. لكن الفعل يبقى شيئاً شخصياً تماماً على الرغم من جهل الشخص لهذه الحقيقة. فالفعل من دون الاسم، أي من دون "من" مرتبطة به، بلا معنى بينما يحتفظ العمل الفني بأهميته سواء عرفنا اسم الفنان أم لا. اسمحوالي أن أذكركم بنُصْب "الجندي المجهول" بعد الحرب العالمية الثانية. فهي تدلُّ على الحاجة إلى معرفة "من"، أي شخصٍ معروف يجب أن تكشفه أربع سنوات من القتل الجماعي. إن رفضنا للاعتراف بالحقيقة الوحشية القائلة إن العامل الأساسي في الحرب لم يكن أحداً معروفاً قد ألهم تشييد النُصْب التذكارية لأولئك الأشخاص المجهولين، أي لجميع أولئك الذين فشلت الحربُ في تحديد هوياتهم، وبالتالي لم تكن الحربُ بتجريدهم من إنجازاتهم بل قامت بسلبهم كرامتهم الإنسانية.

حيثما يعيش الناسُ معاً تنشأ شبكة من العلاقات الإنسانية تحيكيها أفعالٌ وكلماتٌ عددٌ كبير من الأشخاص نتيجة العيش والفعل. فكلُّ فعلٍ وكل بداية جديدة يصبحان جزءاً من شبكة قائمة سلفاً، فيطلقان عملية جديدة من شأنها التأثير على الآخرين وصولاً إلى الأشخاص الذين لا يحتك بهم المرءُ بشكل مباشر. وبسبب هذه الشبكة القائمة من العلاقات الإنسانية، بإرادتها ومقاصدها المتضاربة، لا يحقق الفعلُ غرضه

أبداً. ونتيجة لهذا الوسط المتغير دوماً فإن الفعل لا ينفك يُنتج القصصَ، بشكل مقصود أو غير مقصود، كما يُنتج التصنيعُ الأشياءَ المحسوسة. ويمكن تسجيل هذه القصص فيما بعد في وثائق ونُصُبٍ تذكارية، أو يمكن التعبير عنها في الشعر أو السرود التاريخية واستخدامها في صيغٍ متنوعة. ومع ذلك فإنها تتمتع بطبيعة مختلفة تماماً عن أشكال التجسيد هذه. إذ إنها تخبرنا عن أصحابها، أي عن "البطل" في كل قصة، أكثر مما يخبرنا أيُّ مُنتَجٍ تصنعه اليدُ البشرية عن الفنان الذي صنعه، ومع ذلك فهي ليست مُنتجاتٍ بالمعنى المألوف للكلمة. فمع أن كلَّ امرئٍ يبدأ قصته الخاصة، أو قصة حياته الخاصة على الأقل، لا يمكن اعتبار أحدٍ مؤلفاً أو مُتجاً لهذه القصة. ومع ذلك فإن المعنى الحقيقي للحياة الإنسانية يتكشف، في نهاية المطاف، في هذه القصص. إن قابلية سرد حياة كل فردٍ من الولادة حتى الموت في قصة ذات بداية ونهاية تشكل شرط التاريخ ما قبل السياسي وما قبل التاريخي، هذا التاريخ الذي يمثل القصة العظيمة التي لا بداية لها ولا نهاية. لكن السبب الذي يدفع كل حياة إنسانية لسرد قصتها ويحول التاريخ إلى كتابٍ لقصص البشر، التي يظهر فيها العديد من الفاعلين والمتكلمين دون مؤلفٍ معروف، هو أن الاثنين ينشآن عن الفعل. إذ ليس للقصة الحقيقية التي نظهر فيها خلال حياتنا صانعٌ مرئي أو غير مرئي لأنها ليست مصنوعة.

إن غياب الصانع في هذا العالم يفسر هشاشة الشؤون الإنسانية الواهية. فبما أننا نتحرك في شبكة من العلاقات، فإن عواقب كل فعلٍ من الأفعال لا متناهية، إذ يولد كل فعلٍ سلسلة من ردود الأفعال، كما تولد كل عملية مجموعة من العمليات الجديدة الطارئة. وهذا التنوع الكبير حتميٌّ؛ إذ لا يمكن تفاديه عبر حصر الأفعال في إطارٍ محدود ومفهوم أو في ظروفٍ واضحة المعالم، أو من خلال إدخال المواد الأساسية في حواشيبٍ عملاقة. إذ إن أصغرَ فعلٍ يتخلَّق في ظروفٍ محدودة يحمل بذورَ هذا التنوع اللامتناهي؛ إن حركة واحدة، أو إيماءة واحدة، أو كلمة واحدة كافية لتغيير مجموعة كبيرة من الأشياء. ففي الفعل، وعلى النقيض من العمل، يمكننا القول إننا عاجزون عن معرفة ما نفعله.

على النقيض من هشاشة الشؤون الإنسانية هذه هناك سمة أخرى للفعل الإنساني تجعل منها شيئاً أخطرَ بكثير مما نظن. وتمثل هذه السمة في الحقيقة البسيطة القائلة

إنه على الرغم من جهلنا لما نقوم به أثناء الفعل، ليست هناك أي إمكانية للتراجع عن أفعالنا. ففضلاً عن عجزنا عن التنبؤ بالعمليات التي يتشكل منها الفعل، فهي غير قابلة للعكس أيضاً؛ أي ليس هناك مؤلف أو صانع في الفعل يمكنه التراجع عما فعله أو تدميره في حال لم يعجبه هذا الفعل أو في حال قاد هذا الفعل إلى نتائج كارثية. لن تكون هذه المرونة الغريبة للفعل، والمتناقضة مع هشاشة نتائجه، محتملة لو تملك هذه القدرة علاجاً ما واقعاً ضمن نطاقها ذاته.

إن الخلاص الممكن من هذه الحتمية يتمثل في ملكة المسامحة، كما أن علاج هذا العجز عن التنبؤ بالنتائج يكمن في القدرة على إطلاق الوعود والإيفاء بها. وهذان الحلان مترابطان؛ إذ تنتمي المسامحة إلى الماضي وتساهم في التراجع عن الأفعال، بينما يساهم الالتزام بالعهود في بناء جزر آمنة في محيط المستقبل المجهول لا يمكن من دونها تأسيس أي علاقة دائمة بين الأشخاص. فمن دون المسامحة، أي إعفائنا من العواقب الناتجة عن أفعالنا، فإن قدرتنا على الفعل - إن صحّ التعبير - سوف تبقى أسيرة فعل واحد لا يمكننا التعافي منه؛ إذ إننا سنبقى ضحايا عواقبه إلى الأبد، على غرار المشعوذ المتمرن الذي يفتقد إلى الوصفة السحرية اللازمة لإزالة السحر. فمن دون الالتزام بإيفاء الوعود لن نكون قادرين على تحقيق الهوية والاستمرارية اللتين تُنتجان معاً "الشخص" الذي تدور القصة حوله؛ إذ سيكون على كل واحد منا أن يهيم على وجهه في ظلمات قلبه الموحش ويكون نهباً لأمزجته وتناقضاته والتباساته المتغيرة أبداً. ولكن يجب تمييز هذه الهوية الشخصية، المتحققة عبر الالتزام بالوعد، عن الهوية "الموضوعية" - أي المرتبطة بالأشياء - التي تنشأ عن مواجهة تشابه الكراسي والمنازل التي أتيت على ذكرها في حديثي السابق عن الشغل. ومن هذا المنظار، فإن المسامحة وقطع الوعود أشبه بآليات التحكّم الكامنة في ملكة الشروع في عمليات جديدة لا متناهية.

من دون الفعل، من دون القدرة على الشروع في شيء جديد والتعبير عن البداية الجديدة التي تأتي إلى العالم مع ولادة كل كائن إنساني، فإن حياة الإنسان - الممتدة بين الولادة والموت - ستكون خارج دائرة الخلاص. إذ إن فترة الحياة ستهرع نحو الموت وتودي بكل شيء إنساني إلى الدمار والفناء. إن الفعل، بكل ما ينطوي عليه من

مجاهل وغموض، هو أشبه بالتذكير الحاضر دوماً أن البشرَ - على الرغم من مصيرهم المحتوم - لا يولدون لكي يموتوا بل لكي يبدووا أشياء جديدة. فقد قال أوغسطين: "خُلِقَ الإنسانُ ليخلق البدايات". فمع خلق الإنسان نشأ مبدأ البداية في العالم، وهي، بالطبع، طريقة أخرى للقول إنه مع خلق الإنسان ظهر مبدأ الحرية على وجه الأرض.

١٩٦٤

# السياسة والجريمة

## رسائل متبادلة

رداً على طلب *Merkur* (المجلة الألمانية المتخصصة في الثقافة والسياسة) لمناقشة كتاب هانس ماغنس إنزنسبيرغر Hans Magnus Enzensberger، *Politik und Verbrechen* [السياسة والجريمة] (Suhrkamp 1964)، كتبت حنة أرندت الرسالة التالية.

نيويورك، أواخر سنة ١٩٦٤

قرأت الكتاب بمتعة كبيرة. لم أكن قد اطلعتُ سوى على التقرير المتعلق بجريمة قتل الفتاة الإيطالية الذي نشر في *Merkur*، وقد أُعجبتُ به أيضاً. يتمتع إنزنسبيرغر بحسٍّ حاد فيما يخص التفاصيل الدقيقة والهامة. كما أن قصده، المتمثل في إعادة سرد الحكايات، ينطوي على أهمية كبيرة. وغالباً ما ينجح في مسعاه، كما في قصة الإرهابيين الروس. أما نقطة ضعف الكتاب فتبتدئ في التحليلات أو الاستنتاجات السياسية. ومع ذلك فإن مقاله الأخير حول الخيانة جيد. لكنه هو نفسه عاجز عن الاقتناع أن أوشفتز قد "كشفت عن جذور السياسات كلها حتى الآن". هل دحض هتلر بيركليس؟ وهل عرّت أوشفتز جذور المدينة الأثينية؟ هل هذه عبارة بلاغية فارغة، مع أنني أشك في ذلك، كونها صادرة عن كاتبٍ موهوبٍ وصادق. في استخدامه للتفاصيل، تعلم إنزنسبيرغر من وولتر بنيامين Walter Benjamin بشكل خاص، حتى من الناحية الأسلوبية، وأعني أنه تعلم، ولم يكتفِ بالتقليد! ولهذا فوائد كبيرة، ولكن يمكن أن يقود إلى مغالطات خطيرة. يتجلى المثال الآخر في المساواة السطحية بين الجريمة والعمل والسياسة، التي كان بريخت



أول من جاء بها. فالجرائم التي ارتكبتها "الرايخ الثالث" ليست جرائم بالمعنى المألوف في القانون الجزائي، كما أن أعضاء عصابات شيكاغو الموجودين في قلب المجتمع ليسوا أسلاف النازيين. إذ لا يزالون يعتمدون، ولو بشكل غير حصري، على الحماية التي يقدمها هذا المجتمع حتى للمجرمين، إضافة إلى أنهم لا يسعون إلى الوصول إلى السلطة ولا يهتمون بهذا أبداً. لم يكن النازيون رجال أعمال، ولذلك فإن مساواة العمل بالجريمة ليست موضوعاً سياسياً، على الرغم من أهميته؛ فلا آل كابون ولا أي رجل أعمال محترم يحمل أي بُعدٍ سياسي. إن هذه الأخطاء مفهومة عندما تخرج عن شخصٍ يعتنق الماركسية، وخاصة تلك الماركسية التي أعاد تشكيلها بريخت وبنيامين. لكنها لا تساعد على فهم الأحداث السياسية. فعلى النقيض من ذلك، فهي لا تتعدى كونها شكلاً رقيقاً من أشكال الهرب؛ فالقول إن "أوشفيتز كشفت عن جذور السياسات كلها" أشبه بالقول إن العرق البشري كله مذنب. وحيث يكون الجميع مذنباً لا يكون أحدٌ مذنباً، لأن الأشياء الخاصة والمحددة تضع في غياهب العموميات. فعندما يكتب شخصٌ ألماني مثل هذا الكلام، فإن الأمر يثير القلق. إذ إنه يعني: لم يكن آباؤنا هم الذين تسببوا في هذه الكارثة، بل الجميع. وهذا ليس صحيحاً، ببساطة شديدة. وإضافة إلى ذلك، هناك شعورٌ خطير يعم ألمانيا: إذا كانت أوشفيتز نتيجة للسياسات كلها فعلينا، إذًا، أن نشعر بالامتنان لظهور هذه النتيجة في نهاية المطاف. يا للخطيئة الرائعة!

أقول هذا لأوضح، بعد شيء من التردد، أنني لن أناقش هذا الكتاب. إذ سيكون من العسير عليّ أن أفصل بين جوانبه الرائعة ومغالطاته الخطرة. أود أن أتحدث مع إنزنسبيرغر. يجب أن يأتي إلى هنا عندما تسنح له الفرصة. إن عدم قدرة الألمان (وليس الألمان فقط) على فهم التقاليد الأنجلو-سكسونية والواقع الأميركي حكاية قديمة، ويكمن حلُّ هذه المشكلة في الزيارة وليس في القراءة.

حنة أرندت

شَمَا، النرويج، ٢٤ يناير، ١٩٦٥

السيدة العزيزة أرندت،

أقرأ ما تكتبين منذ سنوات طويلة، وطالما كانت كتاباتك وأفكارك مفيدة جداً لي.

لذلك فإنني مدينٌ لك بالشكر، وخاصة الآن بعد أن أبديتِ رأيك في أفكارِي، على الرغم من معارضتك لها. لذلك اسمحي لي أن أرد بهذه السطور.

إن المغالطات التي تتهمينني بارتكابها متباينة في أهميتها. فمن حيث اتكائها، حسب وجهة نظرك، على الماركسية، سوف أتجاوز هذا الأمر في الوقت الحاضر. نحن ننطلق من مقدمات مختلفة ونصل إلى نتائج متباينة. فأنتِ تعتقدين، على سبيل المثال، بعدم إمكانية حلّ "المسألة الاجتماعية" بوسائلٍ سياسية؛ يمكن التغلب على البؤس والفقر والاستغلال - كما تقولين في مقالتك حول "الحرب والثورة" - عبر التكنولوجيا وحدها. ما جاء قبل مئتي سنة في "إعلان الاستقلال" الأميركي قد "ثبت صحته"، وبسرعة مخيفة في بعض الأحيان، أي أن جميع الشعوب "التي تتمتع بالقوة على وجه هذه الأرض" سوف تحتل "مكانة مستقلة ومتساوية".

لكنني لا أرى أن شعوبَ أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية تتحكم بمصائرها؛ فهي لا تحتل مكانة مستقلة ومتساوية إلا في بروتوكولات الزيارات الرسمية، كما أنني أرى المليارات من الناس اليوم نهياً للبؤس والفقر والاستغلال، وأستنتج من هذا أنه لن يكون من السهل عليّ أن أصححَ أخطائي من حيث مسؤولية الماركسية عنها. فهي تفصل بيننا بشكل ما، لكن هذا لا ينبع من أي نوع من إساءة الفهم ولا يقود إلى أي نوع من الاتهام الأخلاقي.

لكن كل كلمة قلتها حول أوشفتز، وجميع الأفكار المتعلقة بهذا الموضوع، تحمل أهمية كبيرة بالنسبة إليّ. ولكن لا يمكنني الموافقة على حكمك هذا، إذ إنه يتكئ على العبارة القائلة إن أوشفتز قد كشفت عن جذور السياسة كلها. أنتِ تؤولين هذه الجملة على أنها ملتبسة وأنها "شكل من أشكال الهرب". أود هنا (ويجب عليّ، في حقيقة الأمر) أن أذاع عن نفسي ضد هذه التهمة.

اسمحي لي أن أبدأ بالنتيجة التي تقتر حينها: "إذا كانت أوشفتز نتيجة للسياسات كلها فعلينا، إذاً، أن نشعر بالامتنان لظهور هذه النتيجة في نهاية المطاف". لا تماشى هذه الجملة أخلاقياً مع العدالة أو المنطق. إنها متناقضة أخلاقياً مع كل ما كتبتُه، كما أنها لا تنطوي على أي معنىٍ منطقي. إن النتيجة القصوى لتطوير الأسلحة النووية تتمثل في فناء جميع أشكال الحياة على وجه الأرض. فإذا طلع أحدٌ ما بهذه العبارة، يجب

ألا يتلقى الردّ القائل إن علينا أن نشعر بالامتنان لظهور هذه النتيجة في نهاية المطاف. لا أسوق هذه المقارنة هنا بشكل عَرَضِي. فإن قمتُ بتقْصِي التاريخ الذي قاد إلى أوشفيتز - على الرغم من أنني لستُ متخصصاً في الأثروبولوجيا أو التاريخ - فإنني أفعل ذلك من باب اهتمامي بالمستقبل. فالهرب، من وجهة نظري، يتمثل في الادعاء أن ذلك صار من الماضي والتصرف كأن الأمر جزء من التاريخ المنتهي، كما هو عليه الأمر في ألمانيا اليوم. إن الأغبياء فقط هم من يشكون في مسؤولية الألمان، والألمان وحدهم، عن "الحل النهائي"؛ ولكن تجنباً لمثل هذا الفهم السطحي كررتُ مقولتي ثلاث مرات بشكل صريح لا يقبل الشك. ولكن علينا ألا نحصرَ تفكيرنا بأبائنا فقط، بل يجب أن نفكر في إخواننا وأبنائنا، وليس فقط في الذنب الذي يشعر به من هم أكبر منا سنّاً بل في الذنب الذي نحمله نحن أيضاً بشكل خاص لذلك أقول: "إن التحضيرَ للحل النهائي غداً يحدث في العلن" و"في سنة ١٩٦٤، ليس هناك سوى الأدوات المحرّضة على هذا الفعل".<sup>١</sup> فإذا كانت هذه هي "غياهب العموميات"، فهي ليست من اختراعي، كما أن الأشياء الخاصة والمحددة المهتدة بالضياع فيها هي نحن أنفسنا. تضحّ شاشات التلفاز اليوم بعبارات مثل "المجازر الضخمة". وهي ليست أفضل بكثير من عبارة "المعالجة الخاصة". "إن الأجيال اللاحقة تحاول إطلاق الأحكام على المسؤولين عن "الحل النهائي" مروراً وسيهم في الوقت الذي تنكبُّ على التحضير لحلّ خاص بها. وهنا يكمن التناقض. وفي هذا التناقض يكمن أملنا الوحيد، على الرغم من ضآلته". أحب أن أعبر عن تمسكي بهذه المقولة. "لم يتم الحوؤل دون الحل النهائي البارحة. ولكن يمكن الحوؤل دون الحل النهائي الذي يتم تحضيره للغد".<sup>٢</sup> فإذا كان هذا نوعاً من الهرب فإنني أعترف بخطيئتي هذه.

أرجو أن تسمح لي في الختام أن أسوق ملاحظة أخرى حول جملتك: "عندما

١ الاقتباسات من الترجمة الإنكليزية لمقالة هانس ماغنس إنزنسبيرغر "تأملات أمام قفص زجاجي" (١٩٦٤) التي نشرت بالألمانية في الكتاب قيد النقاش هنا، "السياسة والجريمة"، والذي يحتوي على المقطع المتعلق بأوشفيتز.

Hans Magnus Enzensberger, "Reflections Before a Glass Cage," trans. Michael Roloff, in: *Critical Essays*, New York, 1982, p. 115.

(المحرّر)

٢ المرجع نفسه، ص. ١١٤.

يكتب شخصٌ ألماني مثل هذا الكلام، فإن الأمر يثير القلق“. أفهم هذه الجملة وأفهم السبب الذي دفعك إلى كتابتها. أقبلها منك أنت. ولكن إذا تمعنا فيها بغض النظر عن قائلها، فإنها تثير القلق بحد ذاتها؛ إذ إنها تعني أن صحّة رأيٍ ما تعتمد على جنسية الشخص الذي يقدم هذا الرأي.

لقد وقعتُ على هذه النقاشات المبنية على القومية مرات عدة. فقد قابلتُ مواطنين من الاتحاد السوفيتي ردّوا على الملاحظات النقدية حول الظروف السائدة في بلادهم بالإشارة إلى الهجوم الألماني في سنة ١٩٤١. إن ردة الفعل هذه مفهومة أيضاً. وهي بالطبع ليست متعلقة بالنقاش نفسه بل بالشرط اللازمة له. لا يمكن لأي حوار أن يقوم من دون حدٍّ أدنى من الثقة. لكن الثقة لا تُمنح إلا بشكل حر. لكن النقاشات المبنية على القومية تسلب هذه الهبة وتُحيل الحوار إلى نوع من المونولوج؛ إذ كيف يمكن للمرء أن يتكلّم إذا كانت كلماته تصبّ في تراثه؟ إذ يصبح كلّ ما يقوله ملحفاً بسيطاً لقوميته؛ حيث لا يمكنه أن يتكلّم إلا بصفته ”مثلاً“ لمجتمعه. لا يعود يتكلّم كشخص، بل يصبح مجرد ممثل عن شيءٍ آخر، وعلى غرار جميع الممثلين فإنه يصبح شخصاً أبكم. ولذلك فإنني أعتقد أنه ليس بمقدور جملة ما أن تثير قلقاً أكبر مما تثيره في الأصل، سواء صدرت عن شخصٍ ألماني أو شيوعي أو زنجي، إلخ. فإما تكون مقلقة أو لا. وبالطريقة نفسها – وأرجو أن تعذرني هنا لأنني لا أستطيع أن أتمالك نفسي عن قول هذا – بالنسبة إليّ، إن أسوأ ما في الجرائم التي ارتكبتها الألمان ليس أن مرتكبيها كانوا ألماناً، بل حقيقة وقوعها في المقام الأول وإمكانية وقوعها مرة أخرى. آملُ من كل قلبي أن تفهمني ما أقوله. إن الألمان وحدهم المسؤولون عن أوشفيتز. فالبشر قادرون على فعل أي شيء. الجملتان هامتان، ولا يمكن لإحدهما أن تستبدل الأخرى. يجب ألا تبحتي عن المراوغات والأعذار والاعتذارات التي يمكن أن أقدمها. فالمهم في الأمر بالنسبة إليّ هنا ليس الكتاب، وأعرف جيداً استحالة البرهنة على صحّة أيّ كلمة بالمقارنة مع كلمة أوشفيتز. وانطلاقاً من هذا فأنا على أتم استعداد لتلقي الاتهام بارتكاب المغالطات شريطة ألا تخطئي في حقي أو تسيئي إليّ.

مع كامل احترامي،

هانس ماغنس إنزنسبيرغر

نيويورك، ٣٠ يناير، ١٩٦٥

السيد العزيز إنزنسييرغر،

يسعدني أنك رددتَ على تلك الأسطر التي كتبْتُها بشيء من الاستهتار وأنا بذلك قد دخلنا في نقاشٍ جدي. اسمح لي أن أقولَ في البداية إنني لم أتعمد مهاجمتك، بل أردتُ أن أُعبّرَ عن هواجسي. لم أفكر للحظة واحدة في التعبير عن أيِّ عدائية، وقد افترضتُ بشكلٍ طبيعي وجود ذلك "الحد الأدنى من الثقة" الذي تكلمتَ عليه. كما أنني أفكر بأي شكل من الأشكال في الإساءة إليك أو تصنيفك مع الآخرين، فالأمر مختلف تماماً.

أحسنتُ صنْعاً باتهامي بإطلاق الآراء المرتكزة على القومية. ففي الشكل المختصر الذي عبّرتُ فيه عن رأيي، من الطبيعي أن ينهارَ أمام أي نقدٍ يوجّه إليه. لكن الأمر، في الوقت نفسه، ليس بهذه البساطة التي تبدّى في رأيك. أو يدك في عبارتك الموجهة إلى "الأغبياء": "إن مسؤولية 'الحل النهائي' الذي حصل البارحة تقع على أمة واحدة هي ألمانيا"، لكن هذه العبارة بحاجة إلى تفسير. فقد كان - كما قلت أنت - "الحل النهائي" الذي طلع به هتلر، والذي تواطأت معه نسبة كبيرة من الشعب الألماني، دون أن يحلم أيُّ من الفرقاء المذنبين بادّعاء رسم هذه "الخطة العظيمة" أو تحمّل المسؤولية عنها فيما بعد؛ أي أن حدوثها لم يكن ضرورياً، وكان من الممكن أن تحدث في مكان آخر، وليس في أي مكانٍ بالملق، وأخيراً أن تفسيرها غير ممكن بالاعتماد على ترابطها مع التاريخ الألماني بأي معنى من المعاني. لكن الحقيقة هي أنها حصلت في ألمانيا وأصبحت حدثاً في التاريخ الألماني، وهو شيء على جميع الألمان اليوم أن يتحملوا مسؤوليته السياسية، وليس الأخلاقية. إن جمليتي التي أسيء فهمها تقول: إن رأياً حول "الحل النهائي" لا يشكل، بالنسبة إلى مواطني الأمم الأخرى، أكثر من مجرد رأي يتمتع - عند التعبير عنه في ألمانيا - بمضامينٍ وعواقبٍ سياسية فورية وقصيرة الأمد. فبالنسبة إلى الألمان، يستحضر النقاشُ في هذه المسائل مصالحاً واهتماماتٍ غير موجودة في أي مكانٍ آخر. ففي ألمانيا وحدها تشكل أو شفتز قضية من قضايا السياسة الداخلية، هذا عدا عن مضامينها المرتبطة بالسياسة الخارجية، وهو شيء غالباً ما يميلُ الناسُ إلى تجاهله لأسباب مفهومة. من هذا المنطلق، أنا مستعدة

لموافقتك الرأي أن المهم في الأمر، على المدى الطويل، لا يتمثل في أن الألمان هم الذين ارتكبوا هذه الجرائم بل في حدوثها في المقام الأول.

أنتقل الآن إلى الجملة التي قمتُ بالتعليق عليها والتي تشكل موضوعة كتابك: معادلة السياسة والجريمة. دعني أبدأ باعتراضك المنطقي. إن المكافئ المنطقي لجملة: إن أوشفتز هي نتيجة السياسات كلها، هو: إن الأسلحة النووية هي نتيجة التكنولوجيا الحديثة، وليس، كما تقول: "إن النتيجة القصوى لتطوير الأسلحة النووية تتمثل في فناء جميع أشكال الحياة على وجه الأرض". هناك الكثير من الأشخاص اليوم الذين يحمّلون التكنولوجيا المسؤولة الكاملة عن الأسلحة النووية، تماماً كما تقوم أنت بتحميل السياسة المسؤولة عن أوشفتز، وأنا أخالف المقولة الأولى كما أخالف الثانية. لكن نقطة النقاش هنا تتمثل في مساواتك بين "المجازر الضخمة" و"الحل النهائي"، وأخشى أنك وقعت ضحية إغواء الكلمتين المشؤومتين "الحل النهائي". إن المجازر الضخمة، في حقيقة الأمر، تشكل الحلّ الحاسم لجميع المسائل، لكن "الحل النهائي" لم يكن سوى "الحل النهائي للمسألة اليهودية". ويمكن استخدامه كنموذج في "حلّ" مسائل مشابهة، ومن المحتمل أن تلعب الأسلحة النووية دوراً هنا، ولكن لا علاقة لذلك بالمجازر الضخمة. إن الجانب الكارثي لأوشفتز يتمثل في احتمال تكرارها من دون نتائج كارثية على جميع المشاركين.

إن النتيجة "السياسية" الكامنة في تطوير الأسلحة النووية في الحروب تتمثل ببساطة في إلغاء الحرب كوسيلة سياسية، إلا إذا عزّونا لهذه الأسلحة نفسها نتيجة لا يمكن أن تتمتع بها إلا إذا قام البشر بتخليقها. ليس مؤكداً، من وجهة نظرك، ظهور النتائج السياسية لتطور التكنولوجيا الحربية؛ ومن وجهة نظري، أعتقد أن بمقدور المرء معارضة هذا الرأي. أما ما لا يمكن للمرء أن يعارضه فهو أن أوشفتز تبقى احتمالاً قائماً، حتى لو توقف الناس في كل مكان عن الحديث على الموت الناجم عن الأسلحة النووية.

لقد تشكل مفهومنا عن السياسة من العصور اليونانية والرومانية القديمة، ومن القرن السابع عشر، ومن ثورات القرن الثامن عشر. وأنت لا تقصد بالتأكيد أن أوشفتز قد كشفت عن جذور هذا التاريخ كله. ولذلك فإنني أفترض أن ما عينته هو التالي: تعرّت

هناك جميعُ جذور السياسة "المعاصرة". ولكن حتى ضمن هذه الحدود، لا يمكنك أن تدعّم مقولتك هذه إلا من خلال المقارنة مع هيروشима. ففي رأيي، هذه نتيجة مزيفة تفرض نفسها على الفور لأن الحداثين وقعا في الوقت نفسه تقريباً في سياق الحرب. لكنها تتجاهل حقيقة أن هيروشима وقصفَ المدن فقط - درسِدن، على سبيل المثال - أمرٌ مرتبط بالحرب، وقد أثبت ذلك استحالة التفريق بين الحرب والجريمة في حربٍ تعتمد على الأسلحة الحديثة. ولكن ليس لأوشفيتز أيّ علاقة بالحرب، إذ كانت بداية سياسة استئصالِ سكاني لا يمكن أن تتوقف إلا بهزيمة ألمانيا؛ حيث كان هتلر، كما نعرف، سيستمر في سياسة "الاستئصال" حتى في أوقات السلم. كانت سياسات "الرايخ الثالث" إجرامية. فهل يمكن للمرء القول إن الفرق بين الجريمة والسياسة قد تلاشى منذ ذلك الوقت؟ ربما يمكننا القول إن الفرق بين الحرب والجريمة، في حربٍ تعتمد على الأسلحة الحديثة، قد تلاشى، لكن هذه المقارنة تبدو لي زائفة.

كلمة أخيرة حول الهرب. هناك نوع وهمي وخادع من التطرف الذي لا يهدف إلى التخلص من الغثِّ والسمين معاً بقدر ما يعمل، عبر مقارناتٍ تقوم بتخليق مؤشرات عامة، على إغراق العديد من الأشياء الخاصة تحت شيء عام، مما يقلل من أهمية الأشياء المحددة التي تحدث عبر تصنيفها كحالة واحدة من بين حالاتٍ كثيرة أخرى. وهذا ما عنيته من كلمة "الهرب". كلنا نفعل ذلك من وقت إلى آخر حين تجربنا عملية الربط بين الأشياء، وليس "تيار التاريخ" أو قلقنا المبرر على المستقبل. فهذا أحد جوانب الخطر الكامنة في مهنتنا. ويمكننا الوقوع عليه في المحاولة الدائمة للتعلق بالأشياء المحددة والدقيقة وتجنب تجاهل الفروقات بهدف تخليق البنى والمعادلات الذهنية. آملُ أن تتقبلَ ما قلته هنا بمعانيه الدقيقة، أي من دون أيّ رغبة في الإساءة أو التشهير.

المخلصة،

حنة أرندت

## مقدمة لكتاب "المحاربون"

تأليف ج. غلين غري

حدث شيءٌ غريبٌ ومقلِّقٌ لهذا الكتاب عند نشره قبل سبع سنوات. كقاعدة، لا يتم تجاهلُ الكتب الجيدة، تماماً كما نأمل أن الكتب السيئة تنتهي في أكوام القمامة في مكاتب دور النشر. ومن المعروف أن كل شيء يمكن أن يخطر في البال يحدث لمعظم المواد المطبوعة الواقعة بين هذين النقيضين - الإهمال، أو التقدير النقدي، أو قائمة الكتب الأكثر مبيعاً. وبما أن هذه هي الحال من حيث الكتب الكثيرة التي تنهال على النقاد والقراء معاً من سنة إلى أخرى، فإن الكثير من الأشياء يعتمد على هذه القاعدة في حضور حدٍّ أدنى من المعايير والنزاهة الفكرية في مناخ ثقافتنا العام. لكن الاستثناءات تثبت هذه القاعدة، وعندما نرى أن كتابَ ج. غلين غري J. Glenn Gray المعنون *The Warriors* [المحاربون] يندرج ضمن هذه الاستثناءات، لا يسعنا إلا أن نُصلي لتكوّن نادرة الوقوع. لقد تم تجاهل هذا الكتاب بشكل كامل تقريباً حال ظهوره، ومع ذلك فإن حقيقة توفّره في الأسواق مكّنته تدريجياً من اكتساب دائرة من المعجبين والمحبّين قوامها مجموعة من القراء الذين ينتمون إلى منابِت واتجاهات متباينة اعتبروه انتصاراً في مجال الاكتشاف الشخصي ثم بدؤوا يفكرون في مؤلفه، ربما لهذا السبب الشخصي بالذات، كشخصٍ قريبٍ تربطهم به علاقة وثيقة، وهو شيء نادر حتى في حالات الروائع. لذلك دعونا نعزّي أنفسنا بأملٍ أن يلاقي أولئك المؤلفون الذين لم يغرقوا، لسبب أو آخر، في تيار الشهرة المُرّية بمثل هذا الترحيب الأخوي. إضافة إلى هذا، فيما يخص هذا الكتاب، هناك شيءٌ غريب يتلاءم مع نجاحه البطيء



والحميمي. يسرد المؤلف، الذي كان ضابط استخبارات في الحرب العالمية الثانية، ما اختبره وتعلّمه خلال أكثر من أربع سنين من المعارك والاحتلال. وبما أن هذا المحارب، الذي فكر فيه أحد الأصدقاء عندها "بصفته جندياً"، فيلسوفٌ (إذ تلقى، من باب المفارقة، برقية إحقاقه بالجيش في البريد نفسه الذي كان يحتوي شهادة الدكتوراه التي حاز عليها من جامعة كولومبيا)، فقد احتاج إلى أربع عشرة سنة من التذكّر والتأمل ليفهم ويتصالح مع ما حدث في تلك السنوات الأربع. احتاج إلى هذا الوقت كله لكي يتعلم "البساطة" ويتخلّى عن "تبسيط التفكير المجرد"، لكي يتقن فنّ ولغة الأفكار والمشاعر "المحسوسة"، ويستوعب أن الأفكار والمشاعر المجردة حول ما يحدث ليست مزيفة فقط لكنها مترابطة بشكل متين؛ إذ إن "التفكير المجرد أشبهُ بالمشاعر المجردة الخالية من الإنسانية"، وحب الجماعات وكرهها - شعبي، العدو، وخاصة في أزمنة الحرب، أو أخيراً في نوبة من الوهم، إما الكراهية أو الولاء الأعمى لـ "الإنسانية جمعاء التي تتميز بالظلم على غرار الأمم".

ومن هنا فإنّ الدرس الأول الذي يتعلمه المرء في ساحة الحرب هو أنه كلما كنت قريباً من العدو تضاءلت كراهيتك له. "فالمدنيّ البعيد عن ساحة الحرب أكثرُ تعطشاً للدماء من الجندي القابع في الخطوط الأمامية"، إلا إذا كان هذا الجندي قاتلاً، ولا يخلط بين الاثنين إلا ذوو الميول السلمية الذين يحملون أفكاراً ومشاعرَ مجردة عن الحرب. وبالتالي فإنّ "الجنود الذين يحملون مشاعرَ محسوسة وجدوا أن المناخ الأخلاقي في الخطوط الأمامية مقبولٌ أكثر من ذلك السائد في الخطوط الخلفية، فتقبّلوا الضغط والخطر اللذين ينطوي عليهما القتال". صار هؤلاء الجنود إخوة المؤلفين الروحانيين، إذ إنهم سيوافقون أيضاً أن نيتشه كان "مصيباً" عندما كتب: "من الأفضل أن تموتَ على أن تكهرك أو يخافوا منك". أما الدرس الثاني فهو أن الروح الرفاقية و"الولاء للمجموعة هو جوهر المعنويات القتالية"، وليس أيّ تصنيفاتٍ جمعيةٍ أخرى، مثل القومية أو الوطنية، أو أيّ مشاعرٍ أخرى يمكن تلقينها للبشر واستغلالهم من خلالها. إن هذه الحسيّة المكتسبة التي تمثل نوعاً من التمسك الثابت بالأشياء الواقعية، والتي يصعب على الفيلسوف تحقيقها نتيجة تمرّسه في التفكير المجرد - كما الأمر بالنسبة

إلى الأشخاص العاديين الذين ينغمسون في هذه المشاعر والأحاسيس المجردة - تمثل العلامة الفارقة لهذا الكتاب الجاد والجميل.

إن ما يذهل القارئ، في الدرجة الأولى، في كتاب حول الحرب هو سكونه الغريب، تلك النغمة التأملية الناعمة لهذا الصوت الذي يتعد عن التعليم والتبشير لكنه يكشف بتواضع كبير عما يتذكره المؤلف. تبدأ عملية التذكر في الصفحة الأولى؛ فبعد أربع عشرة سنةٍ باشر غري في إعادة قراءة مذكرات ورسائل الحرب. يعمل هذا على تأسيس المشهد. يجدها "حزينة ومضحكة وغريبة"، حيث تذكره بتوصيف أفلاطون للناس القابعين في مرحلة الكمون في نهاية *The Republic*. لكنها أيضاً تجعله يدرك كمية الأشياء التي نسيها، "غياب الاستمرارية بين تلك السنوات وما أصبح عليه الآن"، والآن يخاف من "الاستمرار في النسيان" بما أن هذا النسيان يؤكد "الخوف الأعمق خلال سنوات الحرب... أن تكون هذه الأحداث بلا أي هدف حقيقي"، واحتمال "ألا تدلّ على أي شيء ذي أهمية". ويمكننا أن نستنتج من هذا أنه لم ينسَ قط لكن الوقت قد حان لسرد ما يتذكره.

من المدهش - كأنه لم يعرف احتمالات تناقض ما سيقوله مع الاعتقادات السائدة والحساسيات الحديثة فيما يخص هذه الأمور - أنه يبدأ حكايته بالكلام على "السحر الكامن في المعارك"، و"الروح الأخوية التي يولّها الخطر"، و"السحر الطاغي" للأشياء "المشهدية"، و"وَقَعٍ وغزارة" الحياة في وجه الموت. إذ "كما أن لذة الحب الإيروسى محكومة بزواله، فإن الحياة حلوة نتيجة الموت الذي يحيط بها من كل جانب"؛ تلك "الجدالة" النابعة من "التحرر من عجزنا الفردي والانتشاء بتلك القوة المتخلّقة من اتحادنا مع الآخرين"، وهو شعور أشبه بتلك اللذة الجمالية القوية التي نستمدّها عندما ندوب في مواضعها إلى درجة "تهجرنا فيها أنانا" فلا نعود نشعر أننا "حيسو جدران الذات ورهائنُ قصورات الأنا"؛ وأخيراً، "فسريّة" الحب الرائعة في أوقات الحرب حين "تنهمر علينا كما تعصف رياحٌ جبلية بسنديانة، فتهمز أوراقنا وأعضائنا، تبعاً لتشبيه الشاعرّة سافو". يلخّص غري هذا السحرَ القوي - مقتبساً ملاحظة الجنرال روبرت لي، "من حسن حظنا أن الحرب فظيعة، وإلا لكانا أغرمنّا بها" - في كلمة "النشوة" التي تتواتر في كتابه؛ إذ إن الشيء المشترك في جميع هذه

التجارب هو أن الرجال يقفون، أو يجدون أنفسهم مرميين، خارج أنفسهم، سواء "عبرت أناهم؛ إلى النحن"، أم أنهم يشعرون أنهم "جزء من هذا العالم الدوار"، وهم مفعمون بالحياة إلى درجة أن الموت لا يعود يعينهم في شيء. من السهل أن نوافق على أن الحب الإيروسى يتمتع بهذه الطبيعة الانتشائية، لكن المهم في الأمر هو أن الروح الرفاقية تتمتع بالطبيعة نفسها وأن الصداقة ليست مجرد شعورٍ رفاقي أكثر قوة لكنه نقيضه تماماً: "بينما تسعى الروح الرفاقية إلى تحطيم جدران الذات، تحاول الصداقة توسيع هذه الجدران والمحافظة عليها كما هي. فالعلاقة الأولى نشوية، أما العلاقة الثانية فهي فردية تماماً"، كما أن الأولى لا تستند إلى ركيزة أخلاقية (دون أن يعني ذلك أنها غير أخلاقية) بينما تهتدي الثانية بنوع من المسؤولية الأخلاقية. ولكن بما أن الأخلاق تعتمد على الوعي الذاتي، وبالتالي فهي نوع من حب الذات، فإن التضحية بالذات تنبع من الروح الرفاقية وليس من الصداقة؛ إذ إن "الصداقة تعزز من قيمة الحياة"، كما أن "الخوف القاتل الذي يعترى الأصدقاء في ساحة المعركة بعيداً جداً عن ذلك التهور الذي يميّز الجنديّ القاتل وعن "حب التضحية بالذات" الذي يمكن أن ينشأ - كما نعرف - بالسهولة نفسها عند مواجهة القضايا الجيدة والسيئة على حد سواء.

عندما نقرأ هذا الكتاب نشعر بإغواء الاقتباس الدائم وحرمان القارئ من الاكتشافات التي يمكن أن يقع عليها والمتعة المرافقة لهذه الاكتشافات. بشكل سطحي، هذا كتاب عن "الإنسان الغاضب" homo furens و"الإنسان العاقل" homo sapiens، لكنه في الحقيقة الأمر يتناول الحياة والموت، والحب، والصداقة، والروح الرفاقية، والشجاعة والتهور، والحسيّة "وتدفق الحيوية"، و"القسوة الوحشية" و"الطيبة الاستثنائية"، ليس بصفتها متناقضاتٍ نمطية بل كسماتٍ موجودة معاً في الشخص نفسه (إذ إن "الحرب تضغط التناقضات الكبرى في فضاءات ضيقة خلال وقت قصير جداً"، وهنا يكمن سحرها الأكبر)؛ وفي النهاية فإنه يدور حول الضمير، نقيض النشوة، بما أن الضمير يعني "مواجهة الآخرين وفقدان الشعور بالراحة التي تنبثق من وجودهم". ليس هناك أكثر أو أقل من المعطيات الأولية للوجود الإنساني ولكن "إن لم يتم دفع الكائنات الإنسانية إلى الأقصى، فمن غير المرجح أن نواجه الوقائع البسيطة والأساسية" أو

نتمكّن من التمتعّ فيها.

من السهل معارضة الحرب اليوم وهي أمرٌ طبيعي بالنسبة إلى غلين غري. لم يحتج الأمر إلى هيروشيما وناغازاكي ولا إلى حقيقة أن عدد القتلى المدنيين قد فاق عدد الجنود الذين قضاوا في المعارك حتى في الحرب العالمية الثانية لكي يتعلّم ”وجع الشعور بالذنب“ الذي تجاهلته الروايات المعاصرة التي تتناول بإسهاب جميع العذابات الناجمة عن المعارك. تتمثل إحدى مزايا الكتاب البارزة في تعزيز معارضة الحرب وتحميلها القوة على الإقناع عبر تفادي نكران الوقائع وعدم الاكتفاء بالتحذير بل بتوضيح الأسباب التي ”تزرع في الكثيرين اليوم خوفاً من السلام العقيم والشاحب يضاهاي الخوف من حرب عالمية“. ولكي يوضح فكرته فإنه يروي قصة امرأة فرنسية كان يعرفها في سنوات الخطر والمعاناة ثم التقاها ثانية في فترة يسود فيها السلام والطمأنينة. قالت: ”أي شيء أفضل من هذا الخواء اليومي. تعرف أنني لا أحب الحرب ولا أتمنى أن تعود. لكنها، على الأقل، جعلتني أشعر بالحياة كما لم أشعر من قبل أو منذ ذلك الوقت“. ثم يعلق غري: ”لقد كشف السلام عن ذلك الخواء القابع فيهم والذي مكّنتهم الإثارة المتولدة عن الحرب من إخفائه“، كما يحذر من ذلك ”الخواء الكامن فينا“، من الفرح الذي يميز أولئك الذين يشعرون أنهم مندورون ”لشيءٍ أعظم من الذات“. هل يمكن للسأم أن يكون أكثر رعباً من فظائع الحرب؟

يدور هذا الكتاب، بنغمته الخافتة البعيدة عن الاستعراض، حول حادثة صغيرة وقعت في جبال ”الأبنين“ الإيطالية. فقد التقى هناك، على مسافة قريبة من الخطوط الأمامية، برجل عجوز أمّي مترهّب كان يدخن غليونته بهدوء وسكينة في حيّ خالٍ إلا من حماره. رحّب العجوز بالجندي على الفور وأفسح له مكاناً بالقرب منه على العشب؛ إذ تبين أن العجوز مصابٌ بالحيرة لكل ذلك الضجيج والغبار الطالع ولا يعرف أن هناك حرباً تدور رحاها على مسافة قريبة منه. هذا مشهد غريب. لكن الأغرب هو أن الرجلين، الجندي والراهب، ”أخذوا يخوضان، على الفور، في حديث حول مواضيع هامة كأنهما يعرفان بعضهما بعضاً جيداً“. وهنا وجد المؤلف نفسه وجهاً لوجه، مرة أخرى، مع ”حقائق بسيطة وأساسية“، ولكن هذه المرة بعيداً عن نشوة الحرب ومخاطر القتال، في نوع من ”السلام والعقلانية“، إذ بدت الأشياء ”المألوفة

والجلية" حاضرة بقوة حيث يمكن لرجلين أن يتبادلا الآراء والهموم - خارج التاريخ، إن صح التعبير - حول "مسائل هامة: من أنا؟ ما هو سبب وجودي؟ وما هي وظيفتي في هذه الحياة؟". هذا نوع من الأخوية التي تخلقت لأن أحد الرجلين، العجوز الراهب، يتمتع بـ "نعمة البساطة" ولأن الثاني، الجندي والفيلسوف، قد تخلّى عن فذلكاته المعتادة وعن جميع الأشياء المزيفة التي تدخل في تعليمنا وتعلّمنا. فهذا ما حدث بالضبط: "في لحظة تحوّل الأساتذة الذين علّموني الفلسفة، والذين كنت أكنّ لهم الاحترام والتقدير، إلى كائنات غبية وتافهة... حتى مفكرو الحضارة الغربية العظام فقدوا أهميتهم فجأة وتحولوا إلى كائنات بشرية عادية... إذ لم تعد حكمتهم ملائمة لهذه المناسبة". لم يكن يتوقع مثل هذه الحكمة في ذلك الفلاح الجالس بالقرب منه على العشب، لكن رفقته بدت ملائمة جداً. كان كلاهما خارج الحضارة، خارج التقاليد والثقافة؛ إذ إن الحرب قد ألفت بالجندي في حفرة منعزلة دون أي أنيس سوى "مراقبة النجوم ليلاً"، أما الراهب فقد "بدأ أنه انبثق من الطبيعة نفسها... كطفلها الوليد"؛ وهكذا تخلّى أحدهما عن كل ما تعلّمه بينما لم يتحلّ الآخر قط بذلك "الغرور" الذي يدفع الرجال إلى "المبالغة في أهمية الحكاية الإنسانية على حساب حكايات الطبيعة الأخرى".

يختتم الكتاب، كما يليق به أن يفعل، بتأملاتٍ حول "مستقبل الحرب" وآفاق "السلام الدائم". يرفض المؤلف التفاؤل والتشاؤم كشيئين "زائفين" ويعبر عن قناعته أن "السلام لن يحلّ نتيجة الضعف أو الإعياء أو الخوف"، ويأمل أن يأتي اليوم الذي يقوم فيه الأقوياء - "أولئك الموسومون بالحروب والانتصارات"، بكلمات نيتشه التي يقتبسها المؤلف - بـ "كسر السيوف" لأن بمقدورهم القول "إن على البشر أن يختاروا الموت مرتين على أن يكونوا مصدرًا للخوف أو الكراهية"، وإن "النجاة من دون ضميرٍ حيٍّ أسوأ من الفناء الفوري". لا يمكن لأيّ مقاطعٍ أخرى أن تجعلنا نفهم السبب الذي دفع بصدّق غلين غري للتفكير فيه بصفته "الجندي". فهي تعبر بشكلٍ ثاقبٍ ونهائي عن عقيدة الجندي الأساسية: أن الحياة لا تمثل الخير الأعلى.

نيويورك، ١ فبراير، ١٩٦٦

## حول الوضع الإنساني

الأسئلة التي سأطرحها هنا ستنتقل من وجهة نظر مختلفة عن تلك التي عتبر عنها المتحدثون الآخرون الذين استمعنا إليهم اليوم والذين مثلاً معظمهم طبقة معينة من المواطنين-العلماء. وبما أنني لستُ عالمة فإنني سأطرح أسئلتني حول مشاكل ربما نواجهها في المستقبل القريب، وحول جديتها، من وجهة نظر عامة. وبكلمات أخرى، سأحاول أن أطرح هذه المشاكل من وجهة نظر المواطن الأميركي العادي، وليس من منظار أي طبقة محددة.

أولاً، إن السبرنة cybation 'ظاهرة جديدة، ويجب تمييزها عن الثورة الصناعية التي حدثت في الماضي. فقد قامت الثورة الصناعية على استبدال القوة العضلية وليس القوة العقلية. بمقدور الآلات اليوم أن تستعيز عن قدر كبير من النشاط الإنساني الذي طالما عرّفناه بصفته أحد أنشطة العقل البشري. ويستدعي هذا، في رأيي، نوعاً من التقييم الجديد للنشاط العقلي. وعلينا هنا أن نطرح السؤال التالي: ما هو النشاط العقلي؟

إن هذا التقييم الجديد للنشاط العقلي ليس جديداً. فعندما كنت شابة، على سبيل المثال، كان هناك اعتقاد سائد يقول إن المهارة في لعبة الشطرنج تتطلب قدراً كبيراً من الذكاء. فإذا عرفنا اليوم أن بمقدور الآلات أن تجيد لعبة الشطرنج، فإن الكرامة الإنسانية تستدعي القول إن نوع الذكاء الذي تتطلبه لعبة الشطرنج مختلف عن أنواع الذكاء الأخرى، أو أنواع أخرى من التفكير. وبكلمات أخرى، إن الذكاء الذي تتطلبه لعبة الشطرنج كامنٌ في شيء نسميه بدقة "القوة العقلية". والقوة العقلية متباينة بين

١ "السبرنة" كلمة مشتقة من الكلمة الأكثر شيوعاً "السيبرناتية" cybernetics وتشير إلى فصل العاملين في مجال الحواسيب عن بقية الطبقة العاملة. (المحرر)

شخص وآخر، كما تختلف القوة العضلية من شخص إلى آخر، بما أن الجميع لا يتساوون في أيٍّ من هاتين القوتين. لكن هذا لا يعني أي شيء يتعلق بالمستوى الذي يعمل فيه الإنسان أو بموهلاته الخاصة بصفته كائناً إنسانياً.

اسمحو لي أن أستحضرَ مثلاً آخر. تحدث السيد بيرك عن إمكانية محو الذاكرة في الحواسيب بسهولة بالغة، لكن هذا ليس سهلاً في حالة البشر حيث تُسمى هذه العملية بغسيل الدماغ. اختلف مع السيد بيرك في نقطة واحدة: عندما يتعلق الأمر بالأداء، فإن الذاكرة الإنسانية قابلة للمحو بسهولة أيضاً. فكما يعرف أي شخص فقد شخصاً عزيزاً عليه، يمكن للمرء التأقلم مع الوضع الجديد. إذ لا يستمر ذلك الشعور بالفقد إلى درجة تمنعه من القيام بأعماله ووظائفه. وهذا يعني محو الحدث من الذاكرة. فلو أن الذاكرة البشرية لا تتعدى كونها ما يساعدنا على أداء وظائفنا أو يمنعنا من أدائها، على غرار ذاكرة الحاسوب القابلة للمحو، سيكون ذلك مدعاة للحزن.

نحن نعرف، بالطبع، أن التذكر - على النقيض من الملكة التقنية البسيطة للذاكرة - سوف يلازمنا بغض النظر عن الوظائف التي يمكن أن تؤديها الذاكرة أم لا. فمن شأن فقدان التذكر أن يحرمنا من بُعدٍ كاملٍ من أبعاد الحياة الإنسانية يتمثل في بُعد الماضي. وبالطريقة نفسها، سيكون علينا أن نعيد تقييم الفكر وتمييزه عن وظيفة الدماغ التقنية، كما نميز التذكر عن وظيفة الذاكرة التقنية.

## دورة الحياة

ولدت السبرنة ظاهرة أخرى تتطلب الكثير من التكيف. عملت الثورة الصناعية على تسهيل الحياة وبعض أنواع العمل، لكنها لم تقصّر يوم العمل (بل عملت على إطالته). فقد بقي العديد من الأنشطة - على الرغم من سهولتها - يستهلك الوقت نفسه من حياة الفرد. ولأن حياة الفرد، حتى بعد الثورة الصناعية، بقيت مقسمة بين فترات العمل والراحة، لم يتغير أي شيء أساسي في الوضع الإنساني، على الرغم من التغير الكبير الذي طرأ على نتائج عملنا.

بكلمات أخرى، تغيرت طبيعة العمل نتيجة الثورة الصناعية لكن دورة الحياة نفسها

بقيت كما كانت عليه. كان الرجلُ يعود من عمله إلى منزله ثم يرتاح ويستعيد الطاقة التي سيحتاج إليها في اليوم التالي. هذه هي دورة العيش والعمل، والإعياء والتعافي. ولهذا الدورة مكاسبها الخاصة بها. ففي العهد القديم، كان على الرجل أن يعمل ليؤمنَ خبزه اليومي، ويأتي به إلى عائلته، ويستعيد قوته لكي يتمكن من تأمين خبزه اليومي. تمثل هذه دورة الإنسان الحياتية، ولا تتجلى في العهد القديم بصفتها لعنة. إذ نقرأ في العهد القديم عن النعمة الكامنة في الدورة الطبيعية للعمل، والراحة، والعمل. كان اليونانيون يعتقدون - كما يعتقد الكثير منا اليوم - أنه لا يكفي أن نعملَ لكي نعيش، أو أن نعيش لكي نعمل. ولكن بغض النظر عن تقديرنا لليونانيين - وأنا أنظر إليهم بقدرٍ كبير من التقدير - فإن الأغلبية الساحقة من البشر قد عاشت في دورة الحياة الأساسية التي تولّد الرضا الناجم عن رؤية المرء لأولاده، ومن ثم لأحفاده، وهم يكبرون وينضجون أمام عينيه. ففي الدورة الحياتية للأشياء البسيطة، تلقى معظم الناس مكافآتهم وحققوا ما كانوا يصبون إليه.

والآن، وبشكل مفاجئ، نجد أنفسنا محرومين من دورة الحياة هذه؛ ليس الأقلية التي طالما تجاوزت طموحاتها العيش، بل أولئك الأشخاص الذين كانوا يشعرون بالرضا ويجدون كرامتهم في أداء أعمالهم هم الذين سيُحرمون من هذه الكرامة.

## الهرم المقلوب

قليل إن الهرم سيقلب، حيث ستعمل الأقلية لصالح الأكثرية بدلاً من الأكثرية التي تعمل لصالح الأقلية، كما كان الأمر عليه دوماً. وسوف يترافق انقلاب هذا الهرم مع انقلاب في "المكانة الاجتماعية". ولكن حتى الآن، لا زال أولئك الذين يعملون أقل يتمتعون بمكانة اجتماعية أعلى من مكانة أولئك الذين يعملون أكثر. لكن هذا الوضع يشهد تغيراً سريعاً. إذ إن الموظفين الإداريين يعملون اليوم كما كان يعمل العبيد في أسوأ الحقب التاريخية، كما في بداية الثورة الصناعية، على سبيل المثال.

أجريت استبياناً محدوداً بين أصدقائي مؤخراً سألتهم فيه عن عدد الساعات التي يقضونها في العمل يومياً. وقد اكتشفت أنهم يعملون بين أربع عشرة وخمس عشرة



ساعة يومياً مع عطلة أسبوعية لا تتجاوز يوماً واحداً. هذا تغييرٌ حاسم، ثورة كبيرة لا تتعرض للنقاش. فكلما كان العملُ أقلَّ أهمية، زاد الوقتُ ”الحرَّ“ (free time) الذي يتمتع به الشخص.

لا أريد أن أطلق على هذا الوقت اسمَ ”وقت الفراغ“ لأنني لا أظن أن هذه هي الكلمة المناسبة. لم يحظَ التمييز الذي قدّمته أليس ميري هيلتون Alice Mary Hilton بين التكاسل idleness والفراغ leisure باهتمام أيٍّ من المتحدّثين السابقين وأجد من الضرورة التوقف عنده الآن. التكاسل قبيح. فهو يُخيفنا قليلاً، كما يجب أن يفعل. إذ علينا ألا نظن أن الحضارة سوف تنتعش ببساطة من تلقاء نفسها – وكأن الثقافة تحدث هكذا – مع وجود الوقت ”الحر“. فمعظم الوقت ”الحر“ الذي تناولناه حتى الآن هو وقتُ فارغ، كسل، كما تسميه الآنسة هيلتون. والكسل، أو الوقت الفارغ، شيء مأسوي. تخطر على بالنا هنا، كما قالت الآنسة هيلتون، الثقافة اليونانية حيث كان الناس يتمتعون بأوقات الفراغ. إن الكلمة اليونانية التي تدلُّ على وقت الفراغ (scholē) تعني الامتناع عن الأشياء الأخرى. وهي الكلمة التي اشتقينا منها كلمة ”مدرسة“ school. فالتمتع بوقت الفراغ كان يعني امتناع المرء عن بعض الأنشطة بهدف التفرغ لأنشطة أخرى. ولذلك فإن وقت الفراغ leisure، كما تشير الآنسة هيلتون، هو نقيض الكسل idleness.

في اليونان القديمة لم يكن الفنان – سواء كان رساماً أم نحّاتاً – مواطناً كاملاً بسبب انشغاله الدائم. فمن جهة، لم تكن حرية المواطن تتمثل في تخليق الثقافة الأثينية المزدهرة بل في الانخراط في النشاط السياسي. ومن جهة أخرى، كانت المهام والواجبات السياسية للمواطن الأثيني – والمواطن الروماني أيضاً، في فترة ازدهار الجمهورية الرومانية – تستهلك وقته كلّ ولا تترك له أيّ وقت للفراغ أو الكسل.

## الوقت الفارغ

هناك سابقة تاريخية واحدة لمشكلة الوقت الفارغ، أو الكسل، حصلت أثناء انحطاط الإمبراطورية الرومانية. كان عند العامة الرومان وقت فارغ. وكما تعرفون فإن العامة

الرومان - الذين كانوا يملكون الوقت الفارغ على مدى قرون - لم يتمكنوا من تحقيق أيّ نهضة ثقافية. كان الوقت الفارغ الذي يتمتع به العامة الرومان "يتضاءل" في بعض الأحيان نتيجة الحروب الدائمة التي تشنّها الإمبراطورية الرومانية. فإن لم يخب ظني، وآمل أن أكون على صواب، فإننا لن نحظى بمثل هذا "العزاء" ثانية. إذ إنني أعتقد أن الحرب التقليدية على الأقل، بصفتها وسيلة من وسائل السياسة الخارجية، قد شارفت نهايتها.

إن الثورة التي نواجهها عظيمة. على الرغم من الوجود الدائم لطبقة معينة من الأشخاص المتحررين من العمل، إلا أن هذه الطبقة طالما كانت تحتلّ المستوى المجتمعيّ الأعلى. وفي حقيقة الأمر، إن هذه الطبقة المتحررة من العمل - أي الأرستقراطيين، كما يُشار إليهم في العادة - غالباً ما كانت منشغلة في الحروب وغالباً ما عملت على تأسيس نظام انضباطٍ إسبارطيّ. فقد كان أعضاؤها يتمتعون بصرامة شديدة خشية التقهقر والتراجع نتيجة تحررهم من العمل.

## هل بمقدورنا التكيف؟

هناك تساؤلٌ يدور حول قدرة مجتمع ما على التكيف الذاتي السريع مع ظروف جديدة كلياً. أميلُ إلى الاعتقاد أن بمقدور البشر - بصفتهم كائناتٍ خاضعة لشروط معينة بالتعريف - تحقيق نوع من التكيف الذاتي السريع. فالإنسان ليس محكوماً ببيئته فقط، لكنه يقوم بتكييف بيئته التي تعمل بدورها على تكييفه. وهذه الدورة المحددة، التي تُسمى الآن "التغذية المرتدة" (feedback)، واضحة جداً عبر تاريخ الجنس البشري. إذ طالما تكيف الإنسان مع شروط جديدة بسرعة أكبر مما يعتقد. فعندما تتغير البيئة المحيطة بنا فسرعان ما نتكيف معها، حتى عندما لا ندرك ذلك، وحتى عندما لا نعرف سوى القليل عن الشروط التي عملت على تكييفنا.

إن أولئك الذين خضعوا للتكيف الذي خضعُ له وعاشوا في الفترات المتغيرة نفسها التي شهدتها يعرفون جيداً قدرتنا على التكيف. فعندما كنتُ طفلة، كانت لا تزال هناك عربات تجرها الأحصنة في الشوارع. ثم أصبح الأوتوموبيل وسيلة النقل

الشائعة. ومن ثم تم اختراع الطائرة وتطويرها. وقد تكيّفت بشكل جيد ودون أي مشكلة مع هذه التطورات السريعة، وكذلك فعل الملايين من الأشخاص الآخرين. وإذا أخذنا بعين الاعتبار التغيرات الناجمة عن ظهور وسائل النقل الجديدة والتغيرات الإضافية الناتجة عن الأحداث السياسية، فإن قدرتي على التكيف شيء يدعو إلى الدهول حقاً.

لكن من شأن التغيير في حياة مليئة بأوقات الفراغ أن يطرح مشكلة مختلفة. فمن المحتمل ألا يتمكن الجنس البشري، على الرغم من قدرته العالية على التكيف، من التكيف مع الوقت الفارغ. إذ إن الوقت الفارغ لا يعمل على تكيف أي شيء. الوقت الفارغ ضربٌ من العدم.

سيكون من السهل حلُّ مشاكلنا الاقتصادية مع صعود الثورة الثقافية السبرناتية. سوف نواجه العديد من المشاكل قبل أن نتمكن من التأقلم، لكن مشكلاتنا الاقتصادية قابلة للحل. لكن مشكلة الوقت الفارغ تشكل تحدياً لبعض المسائل الأخلاقية العميقة التي تعود إلى التقليد اليهودي-المسيحي. فالمبدأ القائل إن "من لا يعمل لا يأكل" مقولة عفا عليها الزمانٌ على غرار الوصية القائلة بضرورة "الخصب والتكاثر". كانت المقولتان ملائمتين لمجتمع زراعي فقير بالسكان، لكنهما خطيرتان الآن في مجتمع سبيرناتي ينوء تحت عبء الوفرة والانفجار السكاني. أنا واثقة أننا سنتكيف مع الشراء والبيع بواسطة بطاقة مصرفية جديدة، وكذلك مع باقي التغيرات الاقتصادية والاجتماعية اللاحقة. لكن المشكلة تكمن في الوقت الفارغ. فهل سيكون على مقولتنا "من لا يعمل لا يأكل" أن تتغير إلى "من لا يبذل الجهد لن يستطيع أن ينام"؟ فهذا شيء مختلف تماماً. إن التغيير القادم أساسي وجوهري.

## النموذج اليوناني

إذا أردنا أن نأخذ اليونانيين كنموذج لنا، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار - قبل أن نتحدث عن الازدهار الثقافي - المؤسسات السياسية اليونانية. فلننظر إلى المدينة اليونانية ونقرر إن كنا نرغب في تبني هذه المؤسسة، إن كنا قادرين على ذلك، وإن كنا قادرين

على تبني هذا النموذج اليوناني الأصلي في التنظيم السياسي الذي لم يعتمد عليه جميع اليونانيين بالطريقة نفسها. إذ إن كل مدينة كانت تشكل نظاماً معزولاً قائماً بحد ذاته ومنفصلاً عن الأنظمة الأخرى.

هل يمكننا - نحن الأميركيين في القرن العشرين - أن نطور مؤسسات ليبرالية لحيواتنا السياسية من شأنها أن تؤدي الوظيفة نفسها التي حققتها المدينة بالنسبة إلى المواطنين اليونانيين؟ وهل يمكننا أن نتعلم كيف نكرس حيواتنا للنشاط السياسي ونملاً أوقات فراغنا بإنجاز الخدمات العامة؟ هذه هي الأسئلة الأساسية التي طرحناها اليوم، وعلينا البحث عن إجابات مناسبة لهذه الأسئلة.

١٩٦٦

## أزمة المجتمع الحديث

السيدات والسادة، إن الدعوة إلى هذه الندوة لفتت انتباهنا، نحن المختصين بالتعاطي مع أزمات معينة، إلى وجود أزمة كبرى تشي بها الأزمات المتفرقة في معظم المجالات الإنسانية، ثورة مستمرة يستدعي تحليلها التوصل إلى معايير محددة من شأنها رسم خطة للتحرك في المجال السياسي للإجابة عن أسئلة تتعلق بما يجب علينا فعله في فيتنام، وكيفية التعاطي مع الأمم المتحدة، وأهمية الاضطرابات العرقية، وأشياء أخرى من هذا القبيل.

ومع أنني أشارك الآخرين هذه الآمال، إلا أنني لست واثقة من تحقيق هذه النتائج، كما أنني لست واثقة أيضاً أن هذه الندوة ستكون فاشلة إن لم تحقق أهدافها المرسومة لها. يجب أن تلقى الأسئلة المحددة إجابات محددة؛ وإذا كان بمقدور سلسلة الأزمات التي عشناها منذ بداية القرن أن تعلمنا شيئاً فإنه يتمثل، في اعتقادي، في الحقيقة البسيطة التي تنطوي على غياب معايير عامة تنظم أحكامنا بدقة أو قوانين عامة تحكم التعاطي مع بعض القضايا بدرجة من اليقين.

غالباً ما تم تحديد الأزمة كنوع من انهيار مثل هذه المعايير والقوانين، ولا يعود ذلك إلى أننا صرنا أشراراً بشكل مفاجئ إلى درجة لم نعد نتميز معها ما اعتقدت الأزمنة السابقة أنها بمثابة حقائق أبدية بل، على النقيض من ذلك، لأن هذه الحقائق التقليدية لم تعد صالحة الآن. فكما أشار توكفيل: عندما يتوقف الماضي عن إنارة المستقبل، فإن عقل الإنسان يهيم في الظلام.

لا يعني هذا، بالطبع، أن الماضي لم يعد موجوداً وذا أهمية، بل يعني أنه فقد مصداقيته القطعية. وعلى الرغم من أنني أشك أن على عقل الإنسان أن يهيم عندها

في الظلام، عليّ أن أعترف أن المستقبل قد فقدَ معالمه المشوّشة بالطريقة نفسها. إن الحقيقة البسيطة والهامة القائلة إن الفن والعلم الحديثين قد حققا انطلاقتهما المذهلة قبل الحرب العالمية الأولى بوقت طويل، أو قبل أيّ أحداث درامية في الميدان السياسي، تبدو لي كأنها تدلّل على أن هذه القطيعة في التقليد - أي، تلاشي المعايير والقواعد العامة - نهائية ولا يمكن العودة عنها.

لا أعتقد أن أحداً قدم توصيفاً دقيقاً للأثر الذي ستركه هذه القطيعة على عقول وقلوب الأشخاص الذين يعيشون في ظل هكذا ظروف كما فعل تشرشل. فقد كتب الكلمات التالية قبل أكثر من ثلاثين عاماً، قبل أو شفتز وهير وشيما والقبلة الهيدروجينية، إلخ: "قلّما دام أيّ شيء مادي تعلّمْتُ أن أوّمن باستمراريته وحيويته. فكل الأشياء التي كنت أوّمن باستحالتها، أو أكدوا لي استحالتها، قد حدثت".<sup>١</sup>

من الناحية النظرية، بمقدور المرء تحديد القواعد والمعايير العامة التي فقدت مصداقيتها وتحليل نقاط الخلل الكامنة فيها ثم التفكير في معاييرٍ أخرى أفضل وأكثر ملاءمةً لواقع عالمنا اليومي المتغير. أما من الناحية العملية فلا أعتقد أن هذا ممكن. على النقيض من هذا، يبدو لي أنه كلما فعلنا هذا - ونحن نفعل ذلك باستمرار، مع أننا لا نصرّح به في أغلب الأوقات - واجهنا مشاكلَ جديدة. من الواضح أن عادة إدراج حالات محددة وردة الفعل الإنسانية الملائمة عليها تحت القواعد السلوكية العامة سوف تموت ببطء أكبر من القواعد القديمة التي كنا نعتبرها سليمة وفعالة. أما اليوم فإن القواعد العامة مستمّدة من تجارب الثلاثينيات. وعلى الرغم من أنني سررتُ أو فترة الحرب الباردة في عهد ستالين، إلا أن سياستنا الحالية في فيتنام لا تزال تجد تبريراتها - في أغلب الأحيان - في مقارنات من هذا النوع.

لقد أصبحت الشمولية والشيوعية وسياسة التهذئة نوعاً من المعايير السلوكية السلبية التي يمكن اعتبارها بمثابة معايير مطلقة. فهي تُملي علينا ما يجب أن نعارضه. وهذا

١ راجع:

"Some Questions of Moral Philosophy," in H. Arendt, *Responsibility and Judgment* (New York: Schocken, 2003), ed. J. Kohn, p. 50.

(المحرّر)

يعني أن الأحداث التاريخية تهدد باستبدال القواعد التي تم استبعادها قبل بضعة عقود عندما واجهنا تلك الأشياء التي لم نكن نتوقعها للمرة الأولى. علينا أن نفكر ونحاكم ونفعل مع أخذ الماضي بعين الاعتبار ولكن دون أن نثق بمصادقية أيّ دروس تاريخية. هذا صعبٌ ومُتعب، لكنه ينطوي أيضاً على تحديات كبيرة وربما وعودٍ عظيمة أيضاً. يمكن لأحدكم أن يقول إن هذه أمثلة خاطئة. إن خطة العمل التي انتهجها محرّرو *Christianity and Crisis* [المسيحية والأزمة] كانت ذا طبيعة أسمى وأكثر عمومية. نحن هنا لكي نتحدث عن المبادئ الأخلاقية. يؤسفني أن أقول إننا سنواجه مصاعبٍ مشابهة.

إن الحقيقة الأخلاقية، سواء نشأت من الفلسفة أو من الدين، تشبه مصداقية الاتفاقيات أكثر مما تشبه مصداقية المقولات العلمية. تحدد هذه الاتفاقيات أفعال الجميع عندما تصبح أعرافاً وأخلاقاً وعاداتٍ تنطوي على معايير سلوكية تصبح بديهية في نهاية الأمر. نعرف جميعاً كم قرناً من الزمن احتجنا لكي نتمكن من القول إن الناس يولدون متساوين، وأن هذه حقيقة بديهية. هذه أيضاً اتفاقية؛ فقد قال جفرسون إننا متفقون على صحة هذا، ثم أضاف كلمة بديهية في محاولة لترسيخ هذه الاتفاقية - "إننا متفقون".

أنا واثقة أن سلوكاً شخصياً جديداً سيتخلّق، في نهاية المطاف، من مواجهتنا للواقع دون الاتكاء على قواعدٍ وأمثلة يُحتذى بها، أي دون أي تقليد أو سلطة سابقين. وإن وثقنا في التطورات الهائلة الواعدة في الفنون والعلوم - تطورات نشأت عن القطيعة في التقليد - فليس لدينا أي سببٍ للتشاؤم المفرط شريطة بقاء الجنس البشري. ويعتمد هذا البقاء بشكل أساسي على رؤيتنا أن شعاراتٍ من نوع "لا بديل عن النصر" لن تكون مفيدة أبداً. فعلى الرغم من صحة هذه المقولة الحربية في العصور السابقة، إلا أن الضرورة تقتضي التخلص من شعارات كهذه بشكل كامل ونهائي<sup>١</sup>.

أُتفق مع الرأي القائل إننا لن نستطيع تحقيق أي شيء في هذا الاتجاه من دون تبادل الآراء، كما يحصل في هذه الندوة. وينطبق هذا على الأسئلة المحيرة اليوم كما كان

١ تبعاً لأرندت، أصبح النضال ضد جرائم الحرب بعد هيروشيمًا نضالاً ضد الحرب نفسها، أي أن الوسائل الحربية الحديثة نفسها تتمتع بصفة إجرامية. (المحرر)

ينطبق دوماً على المسائل والقضايا المبهمة. قال أوغسطين مرة إن علينا التمحيص في القضايا المبهمة بحيث لا نتوهم أننا لم نقع على شيء حين نكتشف درجة غموضها، لأن من يطرح هذه الأسئلة يطوّر مهارة خاصة في المساءلة والتمحيص وقد كان هذا رأي سقراط أيضاً؛ أي أنه على الرغم من عجزنا عن تعريف الخير أو الجمال، والصعوبة الكامنة في إقناع الآخرين بآرائنا في مسائل كهذه، إلا أننا نتحلّى بمزيدٍ من العدل والتقوى عندما نفكر في العدالة والتقوى ونتحدث عنهما.

إذاً، من خلال الحديث عن المستجدات واتخاذ القرارات التي علينا اتخاذها، حتى لو أثبتت خطأها في يوم من الأيام، أعتقد أننا نكتسب مهارة أكبر في التعاطي مع الأزمة الكامنة خلفها حتى لو لم تتمكن من تحديدها، كما أننا نمهد لاتفاقيات جديدة بيننا وبين الأمم، بحيث تصبح لاحقاً مجموعة من التقاليد والقواعد والمعايير التي تتحول إلى نوع من الأخلاق. إن الشرط الوحيد للتقدم في هذه القضايا (مع أنني أكره كلمة التقدم) هو أن نعي أن مشاكلنا من نوع غير مسبوق وأنها نعيش في أزمة جديدة.



# محاضرة في الثورة والحرية

مكتبة

t.me/soramnqraa

١

سوف تذكركم التأملات التالية بالحالة المقلقة والمحيرة التي وصلت إليها القضايا العامة في الولايات المتحدة، والعالم ككل، في الوقت الحاضر. إن العنوان الذي اخترته لهذه التأملات مصمّم لاستباق النتائج التي أصل إليها، إذ يبدو لي أن كلمتي "الثورة" و"الحرية" تلخصان كل ما يترأى لنا من شعاع الأمل الغامض الذي يومض في آفاق المستقبل المظلمة والخطيرة.

قبل أن نلتفت إلى هذا الأمل الغامض، اسمحوا لي أن أتوقف قليلاً عند آفاق الخوف المشروع دون أن ننسى، مع ذلك، الغموض الذي يكتنفها أيضاً. بعد انتهاء الحرب العالمية مباشرة تلت مرحلة اخترنا أن نسميها "الحرب الباردة"، وهو مصطلح خاطئ في اعتقادي. تميزت الفترة السابقة، التي امتدت على مدى خمسة عشر عاماً، بنوع من "السلام البارد" القلق حاولت خلاله القوتان العظميان، بشيء من النجاح، تحديد مجالات نفوذها وتعزيز مواقعها في هيكلية السلطة المتغيرة في عالم مضطرب. ومع ذلك، فإن حقيقة إطلاق اسم "الحرب الباردة" على "السلام البارد" تدلّ على خوفنا المقيم من الحرب. وقد ظهرت هيمنة هذا الخوف في جميع أزمات هذه الفترة، الحرب الكورية، ومغامرة السويس، والثورتان الهنغارية والكوبية؛ ففي كل من هذه الحالات، كان سلوكنا محكوماً بخوفنا من حربٍ واسعة يتم فيها استخدام الأسلحة النووية.

إن الاستئناف الأخير والمؤقت للتجارب الذرية، من جهة أخرى، يمكن أن

يزوّدنا بمؤشّرٍ عن طبيعة الحرب الباردة الفعلية. إذ إن هذه التجارب، على النقيض من سابقتها، تتمتع بنوع جديد من المناورة المشؤومة في وقت السلم، إذ إن تدريباتها لا تنحصر في استخدام العدو الوهمي الذي نجده في المناورات العسكرية العادية بل تطالُ الأعداءَ الحقيقيين. فقد تحوّلَ سباقُ التسلح النووي إلى نوع من الحرب التجريبية الافتراضية يستعرض فيها الخصومُ القوة التدميرية للأسلحة التي يمتلكونها؛ ومع احتمالية تحوّل هذه اللعبة المميّنة، القائمة على الشروط والتوقيت، إلى حربٍ فعلية، فليس من المستبعد أن يعمل النصرُ والهزيمة في يومٍ ما على إنهاء حربٍ لم تقع في الحقيقة.

كنا نواجه حرباً افتراضية حتى عند نهاية الحرب العالمية الثانية عندما اعتقد الكثيرون أن الحكمة والإنسانية كانتا تقتضيان استعراض الطاقة التدميرية للقنبلة الذرية الجديدة على جزيرة مهجورة عوضاً عن إلقائها على هيروشيما، إذ إن الاستعراض كان كافياً لإرغام العدو على الاستسلام غير المشروط. من الواضح أن هذا اللعب بالفرضيات يقتضي درجة من التطور التقني يمكن معها حسابُ جميع أنواع المخاطر بحيث لا يبقى أي شيء متروكاً للمصادفة. كما أنه يستدعي تكافؤاً في المعرفة والخبرة عند اللاعبين. وهكذا فإن مباراة شطرنج بين لاعبين خبيرين سوف تنتهي باستسلام أحد اللاعبين أو باتفاق اللاعبين على التعادل قبل وقتٍ طويل من استخدام جميع الحركات التي تقود إلى مرحلة "كش ملك" أو التعادل. لا أستخدم هنا هذه المقارنة القديمة بين الحرب والشطرنج لقناعتني بصحّتها في الماضي، ولكن لأنه يبدو لي أننا كنا نتحرك نحو تطوير وسائل العنف التقنية بطريقة يمكن لهذا التشبيه القديم أن يكتسب من خلالها شيئاً من المصداقية.

الحرب الباردة، إذًا، هي حرب افتراضية، والحرب الافتراضية - على غرار السلام الافتراضي - محكومة بخوفنا المبرّر من الحرب الحقيقية. ويبدو أحياناً أن أملنا الوحيد يكمن في استبدال الحرب الحقيقية بحربٍ افتراضية، على الأقل حتى نتوصل إلى حالة من العلاقات الدولية تحظر استخدام الوسائل العنيفة كملجأً أخير للسياسة. من المؤكد أن تطوراً كهذا لا يزال رهين المستقبل البعيد، ولكن هناك مؤشّر اليوم إلى أننا في طريقنا إلى تحقيقه. ويكمن هذا المؤشّر في الحقيقة البارزة، والمهملة في أغلب

الأحيان، القائلة باستحالة تبرير الحرب على أسس عقلانية أو على أساس سياسة القوة. ومع أن هذا لا يمنع نشوء الحرب بالطبع، فهو يستأصل جميع التبريرات القديمة. لا يمكن للحكمة القديمة القائلة "الموت ولا العبودية" ولا لتعريف القرن التاسع عشر للحرب بصفتها "استمراراً للسياسة بوسائل أخرى" أن ينطبقا على هذا النوع من الدمار الشامل الذي يهددنا. تأتت المقولة الأولى من وضع السجناء في الحروب القديمة عندما كان الطرف المنتصر يعود بالعدو المهزوم ويبيعه في سوق النخاسة. كانت مقولة "الموت ولا العبودية" تنطوي على قرار فردي، على الرغم من انسحابها على مجموعة كاملة إذا قرر جميع المواطنين المجازفة بالإبادة الجماعية لتجنب التشرذم والعبودية. لكن القرار كان مبنياً على القناعة القديمة القائلة إن العبودية تعني تجريد المرء من إنسانيته. ففي وقت من الأوقات، كانت الحرية والإنسانية فكرتين متلازمتين؛ فالشخص العاجز عن استخدام ملكاته كلها، العقلية منها والجسدية، ليس إنساناً بغض النظر عما إذا كان السبب الكامن وراء ذلك مرتبطاً بنوع من الضرورة كالفقر والمرض، أو مرهوناً بالعنف البشري كالحرب والعبودية.

هل لا يزال أولئك الذين يرددون المقولة نفسها اليوم يعتقدون بهذا التوافق بين الحرية والإنسانية؟ هل يفكر الأشخاص الذين يسمعون شعار "الموت ولا الشيوعية" بالحرية؟ ألا يفكرون في أسلوب حياتي ومستوى معيشي ناتجين عن الوفرة التي يمكن أن تضمنهما حتى في حالة غياب الحرية؟ وأخيراً، أليس الفرق واضحاً بين مجازفة المرء بحياته في سبيل حياة بلاده وذريته وحريةهما وبين المجازفة بوجود الجنس البشري لأجل الهدف نفسه؟ ومن جهة أخرى، فإن التعريف المشهور للحرب الذي جاء به كلاوسفيتز لا ينطبق أيضاً على ظروفنا الراهنة لأنه ينطلق من وقائع الحرب الفعلية في القرن التاسع عشر ولا يأخذ بعين الاعتبار إمكانية الإبادة الشاملة. إن الحرب هي استمراراً للسياسة بوسائل أخرى فقط في ذلك النوع من المواجهة الحربية المحدودة التي تقوم على أسس اللعبة التي عرفناها خلال مرحلة قصيرة من تاريخنا. وربما يمكن لهذه الحرب المحدودة أن تستمر في النزاعات القائمة بين بلدان صغيرة، مع أنني أشك في هذا أيضاً. لكن مثل هذه الحرب غير ممكنة أبداً بين القوى العظمى.

في هذه المعضلة والمعضلات الأخرى ذات الطبيعة السياسية، يبدو أننا غير مهتئين

للتعامل بفكرٍ جديدٍ مع مشاكلٍ جديدةٍ تماماً من الناحيتين الكمية والنوعية. فأولئك المستعدون لقبول الحرب النووية كملجأٍ أخيرٍ ويائسٍ يتظاهرون أن شيئاً لم يتغير وأن التبريرات القديمة لا تزال قائمة ويحاولون أن يُمتوا أنفسهم بأن "الخسائر لن تكون بالحجم الذي يتوقعه البعض". بالإضافة إلى خوفنا من هذا النوع من التفاؤل، الذي ربما لا يتعدى كونه شحاً في الخيال وعجزاً عن مواجهة ما لا يمكن تصوّره، فإن الحقيقة تبقى أن أولئك الذين يعارضون الحرب من حيث المبدأ لم يأتوا بتفسيرٍ أفضلٍ لتبرير موقفهم أكثر من عكسِ التبرير القديم: "الشيوعية ولا الموت". ومن هنا فإن النقاشَ كله حول مسألة الحرب، الذي يدور ضمن حلقة مغلقة من السرد البالي، غالباً ما يخضع لنوع من التحفظ الذهني على كلا الجانبين. فأولئك الذين يقولون "الموت ولا الشيوعية" يفكرون أن الخسائر لن تكون ضخمة جداً وأن حضارتنا ستبقى، بينما يفكر من يقولون "الشيوعية ولا الموت" أن العبودية ليست بذلك السوء وأن الطبيعة الإنسانية لن تتغير ولن تختفي الحرية من الأرض بشكل نهائي.

لم يعد أحدٌ يشك أن خطرَ الحرب النووية هو أكبرُ المخاطر السياسية التي تواجهنا والذي لن أنطرق إليه هنا. فحتى لو رغبت في ذلك فلن أتمكن من تقديم الكثير في هذا المجال، على الرغم من أن مسألة الحرب ماثلة في ذهني - وأذهانكم ربما - منذ سنوات طويلة. وعلى كل حال، فإن شعاعَ الأمل الذي يضيء خلفية قلقنا اليومي السوداء يتبدى في اتفاق الجميع على ضرورة تبرير الحرب وأن التبرير الوحيد لها هو الحرية. ومن هنا فإن مفهومَ الحرية، الذي غاب عن النقاش السياسي لصالح الفكرة القائلة إن الحكم لا يهدف إلى تحقيق الحرية بل إلى رفاية الشعب وسعادة السواد الأعظم منه، قد عاد مرة أخرى بطريقة مواربة إلى فنّ قيادة الدولة. والحرية ليست مجرد واحدة من الظواهر العديدة في الفضاء السياسي كالعادلة أو السلطة أو المساواة؛ فالحرية، التي يمكن أن تكونَ الهدفَ المباشر للعمل السياسي خلال الأزمات أو الحروب أو الثورات فقط، هي في حقيقة الأمر السبب الذي يدفع البشرَ إلى العيش معاً في منظمة سياسية في المقام الأول. إن المبرّرَ الرئيسَ للسياسة هو الحرية، ومن دونها فإن الحياة السياسية ستكون خالية من أي معنى.

إن إقحامَ فكرة الحرية في نقاش مسألة الحرب والاستخدام المبرر للعنف شيء

جديد نسبياً. من المعروف أن تبريرات الحرب، حتى على المستوى النظري، قديمة جداً مع أنها ليست بقدم الحرب المنظمة. إن أحد الشروط الواضحة لمثل هذه التبريرات يتبدى في القناعة القائلة إن العلاقات السياسية في سياقها الطبيعي لا تخضع للعنف، وقد تجلّت هذه القناعة للمرة الأولى في العصور اليونانية القديمة حيث عملت المدينة اليونانية - أي الدولة-المدينة - على تعريف نفسها بشكل صريح بصفاتها طريقة في الحياة تتأسس بشكل حصري على الإقناع بعيداً من العنف. لم تكن هذه كلمات فارغة أو مراوغة، وقد تجلّى ذلك في العادة الأثينية التي تتمثل في "إقناع" المحكومين بالموت بالانتحار عن طريق تناول السمّ بهدف تجنّب المواطن الأثيني مهانة الانتهاك الجسدي. ولكن بما أن الحياة السياسية بالنسبة إلى اليونانيين لم تتجاوز جدران المدينة، فقد بدا لهم أنه لا حاجة لتبرير العنف في الفضاء الذي نسميه اليوم الشؤون الخارجية، أو العلاقات الدولية، على الرغم من أن شؤونهم الخارجية - باستثناء "الحروب الفارسية" التي وحدت جميع اليونانيين - كانت محصورة في العلاقات بين المدن اليونانية. فخارج جدران المدينة، أي خارج الفضاء السياسي بالمعنى اليوناني للكلمة، "كان الأقوياء يفعلون ما في وسعهم فعله، وكان الضعفاء يعانون ما يعانونه"، كما يقول لنا ثوسيديدس. وهذا ما أدى إلى سقوط اليونان المبكر، أي أن تنظيمها المدنيّ فشل في ترسيخ الوسائل السياسية اللاعنفية في العلاقات بين المدن، أي بين الدول-المدينة.

في داخل الإطار التاريخي للحضارة نجد المبررات الأولى للحرب، بالإضافة إلى الفكرة القائلة بوجود الحروب العادلة والحروب الظالمة، في العصور الرومانية القديمة. ومع ذلك فإن هذه الفروقات والتبريرات ليست معنية بالحريّة، كما أنها لا تميّز بين الحروب العدوانية والحروب الدفاعية. يقول ليفي: "عادلة هي الحرب التي تشكل ضرورة لمن يقوم بها، وفارغة هي الأسلحة التي لا أملَ إلا فيها". طالما كانت الضرورة، منذ عصر ليفي وعبر العصور التالية، تعني عدة أشياء نجدها اليوم كافية للحكم على حربٍ ما أنها ظالمة وليست عادلة. التوسع، والغزو، والدفاع عن المصالح الدائمة، والحفاظ على السلطة في وجه التهديد المتمثل في القوى الصاعدة، وترسيخ توازن القوى، لا علاقة لجميع هذه الوقائع المتعلقة بسياسة القوة بحريّة الأمم؛

ومع ذلك فلم تشكل فقط الأسباب المبررة لاندلاع معظم الحروب في التاريخ، بل كانت بمثابة "ضرورات"، أي دوافع شرعية لشنّ الحروب. إن الفكرة القائلة إن العدوانَ جريمة وإن الحروبَ مبررة فقط في حال درئها للعدوان أو منعه لم تكتسب أهميتها العملية والنظرية إلا بعد أن أظهرت الحرب العالمية الأولى القوة التدميرية الفظيعة للحرب في ظل التقنيات الحديثة.

ومع ذلك، هناك وجهٌ آخر لمسألة الحرب تلعب فيه الحرية دوراً حاسماً. فمنذ القدم، كانت الشعوب تهبّ لمواجهة الغزاة، وبما أن هذه الانتفاضات الحربية بقيت خارج التصنيف، من الناحية النظرية أو العملية، بصفتها الحروب العادلة الوحيدة فقد بقيت تتمتع بشيء من القداسة. فإذا كانت الحربُ في قرنا هذا فعلاً مبرراً، فإن المثالَ الوحيدَ الذي يلجأ إليه المدافعون عنها يتمثل في حروب الثورة والتحرير هذه. وهذه ليست مسألة نظرية فقط لكنها تتعلق بالحقائق المسجلة الحديثة. لم تكن الحرب العالمية الثانية، في جميع أوجهها الهامة، نتيجة لسياسة القوة بالمعنى القديم. ربما تذكرون أن نسبة كبيرة من الرأي العام كانت تنظر إليها بصفتها نوعاً من الحرب الأهلية التي اندلعت في جميع أصقاع الأرض. وقد كانت هذه الرؤية مصيبة بقدر صواب الفكرة القائلة إن "الحرب الأهلية الإسبانية" كانت تمهيداً للحرب العالمية التالية. لقد حصل إرباكٌ كبير؛ فقد وقفت روسيا الشمولية إلى جانب الجمهورية الإسبانية ودفعت بالثورة الإسبانية والجمهورية معها إلى حتفهما. وبعد ذلك بعامين، وقف النظام نفسه إلى جانب الشمولية في ألمانيا، والفضل يعود إلى هتلر وليس إلى ستالين في انخراط روسيا في حربٍ تحريرية ووقوفها إلى جانب أولئك الذين حاربوا ليس من أجل الحرية بل ضدّ أشياء أسوأ بكثير من العبودية.

ولكن بغض النظر عن هذا الإرباك والتشوّش كله، يبقى شيء راسخٌ يتمثل في العلاقة الوثيقة بين الحرب والثورة. فقد تعززت هذه العلاقة أكثر اليوم، كما أن الثورة - التي نعرفها منذ نحو مئتي عام - قد ارتبطت بالحرية أكثر من أي ظاهرة أو حدث سياسي. "إن كلمة 'الثورة'، كما لخص كوندورسيه Condorcet ما كان يعرفه الجميع في فرنسا القرن الثامن عشر، "لا تنطبق إلا على الثورات التي تهدف إلى تحقيق الحرية". فإذا راجعنا السجّل السياسي الحزبي لعصرنا وإن فكرنا في صحّة ما قاله لينين عندما تنبأ

قبل قرابة خمسين عاماً أن ملامح قرننا سوف تتحدد بالحروب والثورات، فإن عزاءنا يمكن أن يكمن في أن الحرية طالما كانت - بطريقة أو أخرى، بحق أو على سبيل الزيف والخداع - هي الهدف النهائي. فحتى الطغاة اليوم مرغمون على التحدث عن الحرية.

يمكننا الدفع بهذه التأمّلات إلى مرحلة أبعد قليلاً. إن الترابط بين الحروب والثورات ليس ظاهرة جديدة؛ فهو قديمٌ قديم الثورات نفسها التي سبقتها أو رافقتها حربٌ تحريرية، كما هي الحال في الثورة الأميركية، أو التي قادت إلى حروب دفاعية أو عدوانية، كما الأمر في الثورة الفرنسية. ولكن في مثالي القرن الثامن عشر هذين، كانت الثورة هي التي أشعلت فتيل الحرب، أما في قرننا هذا فإن الأمر على النقيض من ذلك في أغلب الأحيان. أريد أن ألفت الانتباه إلى نقطة غالباً ما تتجاهلها وهي أننا منذ الحرب العالمية الأولى لا نتوقع أن هناك حكومة، أو دولة أو أي شكل من أشكال الحكم، قوية بما يكفي لكي تتحمل الهزيمة في الحرب. (هناك سوابق معروفة؛ فقد تلت الحرب الفرنسية-البروسية ١٨٧٠ والحرب الروسية-اليابانية ١٩٠٥ ثوراتٌ قصيرة في البلدان المهزومة. ففي فرنسا حصل تغييرٌ في شكل نظام الحكم - من "الإمبراطورية الثانية" إلى "الجمهورية الثالثة" - لكن هذه كانت مجرد مؤشرات أولية). إن التغيير الثوري في شكل الحكم الذي يقوم به الشعبُ نفسه، كما حصل بعد الحرب العالمية الأولى، أو الذي تفرضه القوى المنتصرة من الخارج مع المطالبة بالاستسلام غير المشروط وإقامة المحاكم الحربية، كما حدث بعد الحرب العالمية الثانية، يُعدّ اليوم واحداً من نتائج الهزيمة الساحقة. فإن كانت هذه الحالة ستمتخض عن الإضعاف الكبير للحكومة، أي عن غياب السلطة في القوى القائمة، أو إن كانت أيّ دولة - بغض النظر عن قوتها أو ثقة المواطنين بها - عاجزة عن تحمّل الرعب المتأتي عن العنف الذي تولّده الحرب الحديثة في الشعب بأكمله، فإن أسئلة كهذه تبقى مفتوحة للبحث والتفّاش. في سياقنا هذا، يكفي أن نتذكر الحقيقة الراسخة أنه حتى قبل الرعب الناجم عن الحرب النووية، فإن الحرب قد أصبحت - من الناحية السياسية، ولكن ليس من الناحية البيولوجية بعد - مسألة حياة أو موت. وبكلمات أخرى: في ظل ظروف الحرب الحديثة، أي منذ الحرب العالمية الأولى، تعيش

الحكومات كلها في الوقت الإضافي .

من الممكن التوسع في العلاقة الوثيقة بين الحرب والثورة. إن هذه الملاحظات السريعة تدلّ على إمكانية ربط موضوعنا الحالي - الثورة والحرية - بمسألة الحرب التي لم تلقَ الإجابة المناسبة بعد، لكن من الحماسة انتظار إجابة عن الثانية انطلاقاً من الأولى. فقد وصلنا إلى درجة من التطور التقني بحيث يبدو أن الخيار الوحيد المتبقي فيما يخص الحرب يتمثل في القضاء عليها قبل أن تقضي على الجنس البشري، كما قال السيد كينيدي مؤخراً، مع أن هذه لن تكون الكلمة الأخيرة في هذه المسألة. من المحتمل أن تُعيدنا المرحلة القادمة من التطور التقني إلى نوع من الحرب التي لن تكون انتحارية، على الرغم من الرعب الجديد الذي ستولّده، ولن تؤدي إلى الإبادة البيولوجية التامة للطرف المهزوم. لكن المستبعد هو أن تؤوّل الحرب ثانية إلى ذلك النوع من النزاع المحدود والآمن الذي لا يتمخض عن الثورة لعدم مساسه بالبنية السياسية، وليس الجغرافية، للطرف المهزوم.

بكلمات أخرى، بغض النظر عن النتائج التي تتأتى عن أزمنا الحالية، إن لم نفنّ بشكل نهائي (وهو أمر غير محتمل على الرغم من الدلائل المغيرة)، فإن مسألة الثورة ستلازمننا في المستقبل المنظور على الأقل. فحتى لو نجحنا في تغيير ملامح هذا القرن إلى درجة لا يعود معها قرن الحروب، فمن المؤكد أنه سيبقى قرن الثورات. وبما أن الثورة قد وصلت إلى زوايا الأرض الأربع، فإن أيّ مواجهة سلمية بين القوى العظمى سوف تتحدد تبعاً للقوة التي تُبدي فهماً أكبر لما تنطوي عليه الثورة.

## ٢

على النقيض من الحروب، القديمة قدمّ الذاكرة البشرية المسجلة، إن الثورات ظاهرة جديدة نسبياً. فقبل الثورات العظيمة التي قامت في نهاية القرن الثامن عشر، كانت الكلمة نفسها غائبة عن مفردات النظرية السياسية. وفوق ذلك، وربما يتمتع هذا بأهمية أكبر، لم تكتسب الكلمة معناها الثوريّ الحديث إلا خلال هاتين الحربين؛ إذ لم يكن الأشخاص الذين صنعوا الثورات الأولى يعرفون شيئاً عن الكلمة أو عن



طبيعة ما يقومون به. فتبعاً لجون آدامز، "تم استدعاؤهم دون سابق إنذار ولّبوا النداء دون وجود أي ميول مسبقة"؛ وما كان ينطبق على أميركا كان يصحّ أيضاً على فرنسا حيث، تبعاً لتوكفيل، "ربما ساد الاعتقاد أن هدف الثورة القادمة لم يكن الإطاحة بالنظام القديم بل إحياءه من جديد".

إن الإحياء الذي يرتبط في أذهاننا بنقيض الثورة هو الأقرب، في حقيقة الأمر، إلى معنى الكلمة الأصلي. فقد تم إدخال الثورة، كمصطلحٍ فلّكي، في اللغة العلمية في كتاب كوبرنيكوس Copernicus المعنون *De Revolutionibus Orbium Coelestium* [حول ثورات الأجسام السماوية]، وعندما هبطت الكلمة للمرة الأولى من السماوات لتقدم توصيفاً مجازياً لما يحدث على الأرض بين البشر، كانت تنطوي على فكرة الحراك الأبدي القسري والمستمر في الحركات العشوائية، أي في ارتقاء وهبوط المصير الإنساني، التي تم تشبيهها بطلوع الشمس والقمر والنجوم وغروبها منذ أقدم العصور. صحيح أننا نقع على الكلمة كمصطلحٍ سياسي في القرن السابع عشر، لكنها كانت تُستخدم عندها بمعناها المجازي الضيق لتوصيف حركة الرجوع إلى نقطة سابقة، وبالمعنى السياسي للدلالة على حركة تراجعية إلى نظام محدد سابقاً. وهكذا لم يتم استخدام الكلمة للمرة الأولى عندما قامت ما نسميها بالثورة في إنكلترا وأسس كرومويل Cromwel نوعاً من الديكتاتورية الثورية، وإنما في سنة ١٦٦٠ بعد الإطاحة بـ "برلمان الفضلة" Rump Parliament وكذلك عند إحياء الملكية. حتى "الثورة المجيدة" Glorious Revolution - ذلك الحدث الذي وجد المصطلح من خلاله مكانه في اللغة السياسية والتاريخية - لم تُعتبر ثورة على الإطلاق، بل إحياءً للسلطة الملكية واستعادة لصلاحها ومجدها.

إن ارتباط كلمة "الثورة" الوثيق بالإحياء ليس ضرباً من الغرابة الدلالية. إذ لا يمكنك أن تفهم معنى الثورة إن لم تدرك أن الثورة الأولى قد قامت بهدف الإحياء. ونميل إلى التغاضي عن هذه الحقيقة المتناقضة لأن أهم ما يميز ثورتَي القرن الثامن عشر الكبيرتين هو هذا التأكيد على الجدة الذي يكرره المشاركون والشهود معاً والذي يتمثل في إصرارهم على أن شيئاً بهذه الأهمية والعظمة لم يحدث سابقاً وأن حكاية جديدة تماماً على وشك التخلّق. لكن هذه الحكاية الجديدة كلياً صدرت عن رجالٍ،

على جانبي الأطلسي، كانوا على قناعة راسخة أنهم لن يفعلوا أكثر من إحياء نظام قديم تعرّض للخلخلة على يد القوى القائمة؛ فقد صرّحوا بدرجة عالية من الصدق أنهم يرغبون في العودة إلى الأزمنة القديمة حيث كانت الأمور كما يجب أن تكون. لم يكونوا مسكونين بأي توقٍ للأشياء الجديدة أو راغبين - كما هي العادة اليوم - في تجديد أي شيء. إذ إن ذلك التوق الهائل إلى حقبة جديدة، أي إلى ولادة عصرٍ جديد novus ordo seclorum، والذي لا يزال مطبوعاً على جميع فئات الدولار، لم يتبلور إلا بعد أن وصل المشاركون، مرغمين، إلى نقطة لا عودة عنها.

قبل أن نحاول التأكيد على أهمية هذا التغيّر الدلالي الغريب، وقبل أن نسبر أغوار مسيباته، علينا الالتفات بشكل سريع إلى وجهٍ آخر من أوجه الثورة لا يزال مرتبطاً بمعناها الفلكي القديم ولم يختفٍ من الاستخدام الحديث، ربما لأن التجارب التي تمخضت عنها الثورات لم تأت متناقضة معه. فكما أشرت سابقاً، إن المصطلح الفلكي ومعناه المجازي الأصلي ينطويان على فكرة الثبات والحتمية، أي أن حركة النجوم الدائرية تتبع طريقاً محدداً يقع خارج تأثير السلطة البشرية. نحن نعرف، أو نعتقد أننا نعرف، التاريخ الدقيق الذي استخدمت فيه كلمة الثورة للمرة الأولى مع توكيدٍ حصري على هذه الحتمية ودون أي إيحاءٍ بحركة دائرية تراجعية؛ وقد بدا هذا التوكيد في غاية الأهمية بالنسبة إلى فهم المؤرّخ للثورات بحيث درج تأريخ الأهمية السياسية الجديدة للمصطلح الفلكي من هذه الحركة.

كان هذا التاريخ ليلة الرابع عشر من يوليو ١٧٨٩، في باريس، عندما سمع لويس السادس عشر نبأ سقوط الباستيل من ال Comte de liancourt<sup>١</sup>، وتحرير بعض السجناء، وانشقاق الحرس الملكي أمام الحشود. إن الحوار الشهير الذي جرى بين الملك ورسوله قصيرٌ وموج. سأل الملك: "هل هو تمرد؟" فصّح ليانكورت Liancourt قائلاً: "لا يا سيدي، إنها ثورة!" هنا نسمع الكلمة، بالمفهوم السياسي للمرة الأخيرة، بمعنى المجاز القديم الذي ينقل معناه من السماوات إلى الأرض. ولكن هنا، وللمرة الأولى، انتقل التوكيد من شرعية الحركة الدائرية الدورية إلى حتميتها. لا تزال الحركة تأخذ صورة حركات النجوم، لكن ما يتم التأكيد عليه هنا هو أنها خارج السلطة

١ تعني أرندت: Duc de La Rochefoucauld - Liancourt (المحرر)

البشرية، أي أنها قانون قائم بحد ذاته. فعندما أعلن الملك أن اقتحام الباستيل هو تمرّد، قام بالتأكيد على سلطته والوسائل المختلفة المتوفرة له للتعامل مع هذه المؤامرة التي تتحدّى سلطته؛ لكن ليانكورت أجاب أن ما حدث هناك نهائياً وخارج سلطة الملوك. كان شيئاً حتمياً وثابتاً.

كان اقتحام الباستيل، كما نعرف، مجرد بداية. إن فكرة الحركة الحتمية، التي تلقّفها القرن التاسع عشر وحوّلها بشكل مفاهيمي إلى فكرة الضرورة التاريخية، تصادى من البداية وحتى النهاية عبر صفحات الثورة الفرنسية. وبشكل مفاجئ بدأت صور جديدة تتجمع حول المجاز القديم، فعندما نفكر في الثورة فإننا نبدأ في التفكير - بشكل آلي - استناداً إلى الصور المتولّدة في أيام الثورة الفرنسية، عندما رأى ديزمولين Desmoulins "السيل الثوري" العظيم الذي تحمل أمواجه المتدافعة المشاركين قبل أن تبتلعهم تياراته العميقة وتودي بهم مع أعدائهم، عملاء الثورة المضادة؛ وعندما تكلم روبسبير عن العاصفة والتيار الجارف المتعاضم في سرعته وعنفه تحت وطأة جرائم النظام الاستبدادي، من جهة، وجموح الحرية، من جهة أخرى؛ وعندما اعتقد الشهود أنهم يشاهدون "سيلاً هائلاً من الحمم التي تجرف كل شيء دون أن يتمكن أحدٌ من إيقافها"، مشهدية "ساتورنية" بامتياز: "الثورة تأكل أبناءها".

إن هذه الكلمات التي اقتبسناها للتو ليست مأخوذة من سرود تاريخية أو تأملية لاحقة حول ما حصل في تلك السنوات الحاسمة. فقد نطق بها المشاركون أنفسهم، وهي تشهد على الأشياء التي سمعوها ورأوها بأنفسهم، وليس على أشياء فعلوها أو خططوا للقيام بها. لكن هذه العبارات تحولت الآن إلى نوع من الخطابة الثورية الفارغة التي تنطوي على نكهة ديماغوجية؛ ولكن حتى في حالتها البائسة هذه، فهي تشير إلى شيء حقيقي، إلى شيء لم يحدث أبداً قبل الثورة الفرنسية لكنه صار حدثاً منتظماً بعد ذلك، في أوروبا أولاً ثم في أرجاء العالم كافة. ولذلك علينا أن نسأل عن ماهية ذلك الشيء الذي تلامح لليانكورت، عن ماهية ذلك الشيء الذي رآه وسمعه المشاركون والشهود واعتقدوا أنه حتمي ونهائي.

تبدو الإجابة في غاية البساطة. فخلف هذه الكلمات، التي تتخلق من صور جديدة تماماً، لا نزال نرى ونسمع الحشود المتقدمة، وكيف تندفق في شوارع باريس، التي

لم تكن حينها مجرد عاصمة لفرنسا بل عاصمة للعالم المتحضر كله. وقد كانت هذه الحشود، التي ظهرت للمرة الأولى في وضوح النهار، مكونة من الفقراء والمسحوقين الذين حرصت القرون السابقة على إخفائهم تحت جناح الظلمة والعار. فما أصبح حتمياً ونهائياً منذ ذلك الوقت واعتبره عملاء الثورة وشهودها على أنه حتمي ونهائي على الفور هو أن على الحقل العام - الذي طالما كان حكراً منذ وقت طويل على الأحرار، أي أولئك المتحررين من القلق حول ضرورات الحياة والحاجات الجسدية - أن يقدم فضاءه وضيائه للأغلبية الساحقة التي لا تتمتع بالحرية والتي تحركها الحاجات اليومية. طالما أدرك البشر أن هناك وجهين للحرية، أحدهما سلبي يتمثل في التحرر من القيود عبر الآخرين، والآخر إيجابي يتمثل في حرية الفعل وتحقيق أنا-أستطيع وليس أنا-أريد. كما كان هناك إدراك ما لترايط هذين، أي أن حرية الفعل مرتبطة بالتحرر من القيود. ولذلك فقد بدالرجالات الثورة الذين لا يزالون يمتلكون على الحكمة القديمة أن الطريق إلى الحرية مقسمة إلى مرحلتين، المرحلة السلبية لتحرر من القيود (أو الاستبداد، أو أيّ عبارة أخرى) التي تليها المرحلة الإيجابية لإرساء الحرية، أو بناء فضاءٍ يمكن للحرية أن تظهر فيه في كلمات الرجال الأحرار وأفعالهم. كانت المرحلة الأولى تتميز بالعنف؛ إذ جاء عنفُ التحرير مقابل عنف الاستبداد وانتهاك حقوق الإنسان وطاقاته الكامنة. ولكن كان من المفترض أن تخلو المرحلة الثانية من العنف. بدأ أن تأسس نوع جديد من الحكم، حتى عندما يتبين أن الطريقة الوحيدة لاستعادة الامتيازات القديمة تتمثل في تحويلها إلى حريات دستورية مما يستدعي نمطاً جديداً، ينطوي على الكثير من التأمل والتفكير واللجوء إلى الحكمة والفتنة بدلاً من العنف.

ولكن تبين أن هذا البرنامج الثوري البسيط نسبياً - الذي يتطابق في خطوطه العريضة مع الثورة الأميركية - غير قابل للتطبيق مع ظهور الثورة الفرنسية على المسرح التاريخي. فقد أغفل وجود أولئك المُبعدين عن الفضاء العام الذين كانوا همّ العبودية في العصور القديمة والذين خضعوا لنوع من العبودية طوال العصور الوسطى والذين لم تمنحهم القرون الأولى من العصر الحديث سوى صفة "العمال الفقراء". فقد تبين الآن أن الحرية طالما كانت امتيازاً تتمتع به الأقلية، ليس فقط في الفضاء العام وما يؤمنه

من حقوق المواطنة بل في مفهومه السلبي أيضاً: الأقلية فقط حرة في التمتع بالحرية. إذ بدأ الآن - وهذا شيء حاسم - أن المعنى السلبي للحرية لا يقتصر على التحرر من القيود التي يفرضها الآخرون؛ أي أن الأمر لم يكن، في مصطلحاتنا الحالية، متعلقاً فقط بالتحرر من الخوف وإنما بالتحرر من العوز في المقام الأول.

إن التحرر من الخوف امتياز لم تتمتع به حتى الأقلية إلا في فترات تاريخية قصيرة، لكن التحرر من العوز كان الامتياز الكبير الذي تمتعت به نسبة ضئيلة من الأشخاص عبر التاريخ. ربما كان أولئك الذين يعرفون الحرية من العوز الوحيدين الذين يقدرّون معنى التحرر من الخوف. فما بدا حتمياً ونهائياً منذ الثورة الفرنسية هو أن أولئك الذين كرسوا حياتهم للحرية لا يمكن أن يتصالحوا مرة أخرى مع أي وضع يكون فيه التحرر من العوز مجرد امتياز تتمتع به الأقلية. إذ إن الأشخاص الذين انكبوا على استعادة امتيازاتهم وحررياتهم القديمة ألقوا أنفسهم فجأة في مواجهة المهمة الضخمة المتمثلة في تحرير أفراد الشعب كلهم الذين لم يتمتعوا يوماً بتلك الامتيازات والحرريات. وبكلمات أخرى، من حيث المبدأ على الأقل، طالما تم ربط الحرية بالمساواة التامة منذ ثورات القرن الثامن عشر؛ وعلى الرغم من أن النظرية والممارسة السياسية في العصور القديمة كانتا تدركان الحقيقة القائلة إنه ليس بمقدور أحد التمتع بالحرية إلا في جو من المساواة، إلا أن هذه الرغبة في المساواة لم تنسحب مسبقاً على شعب بلدٍ بأكمله. كانت هذه النتيجة الأولى والأعظم للثورة. وهذا ما عناه رويسير عندما قال إن الثورة قد وضعت عظمة الإنسان مقابل تفاهة العظماء، أو ما كان يفكر فيه هاميلتون Hamilton عندما أشار إلى أن الثورة الأميركية قد صانت شرف الجنس البشري، أو ما سماه كانط - الذي تعلّم على يد روسو والثورة الفرنسية - "الكرامة الإنسانية" الجديدة.

ولكن، كما ذكرتُ سابقاً، فإن المشاركين في الثورة الفرنسية والشاهدين عليها لم يكونوا معجبين فقط بحتمية ونهائية ما حدث عندما فتحو الأبواب أمام الجماهير الفقيرة، بل أيضاً بحتمية الحركة نفسها، بحقيقة أن العاصفة الثورية التي أطلقها البشر قد أصبحت خارج قدرتهم على إيقافها. لم يكن انطباعُ الملك ورسوله مدهشاً لأنهما لم يلعبا أي دور في هذه الأحداث. لكن الأمر مختلف في حالة رجال الثورة الذين

اقتبستُ للتورودَ أفعالهم الفورية وصورهم المعبرة. كانوا يدركون أنهم شرعوا في شيءٍ لم يتخيلوا نتائجَه أو القوة الكامنة فيه ولم يكونوا قادرين على التحكم فيه؛ إذ إن الفعل الذي قاموا به، مع أنه يهدف إلى الحرية، قد حرّز شيئاً حتمياً لم يدركوا كنهه ولم يعرفوه من قبل. فالآن فقط، عندما خرج الناس يصرخون في شوارع باريس، اكتسبت كلمة "الشعب" le peuple دلالاتها الثورية وأصبحت المصطلح الرئيس للثورات. فالشيء الحتمي الذي تبدى لهم، على خلاف الملك ورسوله، كان يتمثل في أهمية وإلحاح "التعاسة" التي لم يرَ فيها أحدٌ من قبل عاملاً سياسياً على غاية من الأهمية.

لتوضيح هذه العلاقة بين رجالات الثورة والحشود التي تغصّ بها الشوارع، دعوني أقتبس توصيفَ اللورد آكتون Acton التأويلي لمسيرة النساء الشهيرة إلى فرساي، والتي شكلت نقطة انعطافٍ في الثورة الفرنسية. إن النساء اللواتي شاركن في هذه المسيرة "لعبنَ دورَ الأمهات اللواتي يتصوّر أطفالهنّ جوعاً في المنازل الحقيمة، ولذا فقد قدّمَن دوافعَ لم يمتلكنها كما لم يفهمنَ الدورَ الحاسمَ لذلك الرأس الماسي القاطع". كانت الدوافع التي تفتقر إليها الحشود وتجهل طبيعتها حكراً على النواب الذين وصلوا إلى باريس وتجمعوا فيها ليمثلوا "الأمة" وليس "الشعب"؛ إذ كان اهتمامهم منصباً - سواء كان اسمهم ميرابو Mirabeau أو روبسبير Robespierre، أو دانتون Danton أو سان-جوست Saint-Just - على الحكم، أو إحياء الملكية، أو - لاحقاً - على تأسيس الجمهورية. وبكلمات أخرى، كان هدفهم الأصلي هو الحرية، إما عن طريق استعادة الحريات القديمة أو عبر إرساء الحرية ومأسستها. لكن باريس لقتنهم درساً حول شروط الحرية ومتطلباتها لم تنسه البشرية منذ ذلك الوقت. وعلى الرغم من بساطة هذا الدرس، إلا أنه كان جديداً ومفاجئاً. وقد نصّ على ما يلي: "لكي تؤسس جمهورية، عليك أن تنتشلَ الناسَ من البؤس الذي يُعمل فيهم فساداً. لا يمكن للفضائل السياسية أن تنشأ من دون كرامة؛ وليس هناك أيّ كرامة في البؤس" (سان-جوست). فالحرية، حتى لو كانت تحرراً من القيود، مجرد كلمة فارغة بالنسبة إلى الخاضعين للفقر؛ ومن هنا فإن التحرر، الذي يجب أن يتخلّق عن الحرية، لم يعن فقط التحرر من ملكٍ مستبد أو من حكم استبدادي، بل التحرر من العوز والفاقة. فحالما وجدوا أنفسهم مرغمين على النظر في بؤس أولئك الذين أسماهم جيفرسون

”بؤساء المدن الكبيرة“، كان على التحرر أن يعني في المقام الأول ”اللباس والطعام واستمرار الجنس البشري“، حيث بدأ ”الثوار الفقراء“ sans-culottes في التمييز بين حقوقهم واللغة البلاغية لإعلان ”حقوق الإنسان والمواطن“. فالتحرير يعني تأمين ضرورات الحياة واستئصال ”التعاسة“، أي حلّ المشكلة الاجتماعية. وبالمقارنة مع إلحاح هذه المطالب، بدت جميع النقاشات الدائرة حول صيغة الحكم المثلى تافهة وعبثية. إذ سرعان ما تساءل روبربير قائلاً: ”الجمهورية؟ الملكية؟ الشيء الوحيد الذي يهمني هو المسألة الاجتماعية“. كما أعلن سان-جوست في ختام حياته القصيرة، وكأنه قد نسي حماسه السابق حول ”المؤسسات الجمهورية“ والحرية العامة: ”إن حرية الشعب تتمثل في حياته الخاصة. فلتكن الحكومة تلك القوة التي تحمي هذه الحياة البسيطة من سطوة القوة نفسها“.

اسمحوا لي أن أعود قليلاً إلى مصطلح ”التعاسة“ الذي لا يحمل الدلالات نفسها التي تحملها الكلمتان الفرنسيتان le Malheur, les malheureux (البؤس، البؤساء) بسبب التجارب المختلفة للثورة الفرنسية. اكتسبت كلمة ”البؤساء“ معنىً جديداً تماماً خلال الثورة الفرنسية، إذ أصبحت مرادفة لكلمة ”الشعب“. فقد صارت عبارة ”الشعب، البؤساء، يصفقون لي“ اصطلاحية في الخطابة الثورية. والمهم في الأمر هو أن هذا ”البؤس“ قد تبدى حتمياً، أي بمثابة ”الرأس الماسي القاطع“. ما تجلّى هنا بصفته حتمياً هو الضرورة، الضرورة التي تثقل كاهل البشر نتيجة خضوعهم لحاجاتهم الجسدية اليومية، وبالتالي الضرورة التي طالما كانت - قبل العصر الحديث - مخفية عن الفضاء العام وحرية داخل الأمان المنزلي النسبي وحياة العائلة الخاصة. وحالما ظهرت هذه الضرورة إلى العلن، متجسدة في معاناة الغالبية الساحقة، تبين أنها أعظم قوة على وجه الأرض. ومن هنا، تبعاً لمفردات الثورة الفرنسية، طلعت عبارة ”البؤساء هم ملح الأرض“.

### ٣

تناولتُ بشيء من التفصيل هذا الدرس المستمد من صفحات الثورة الفرنسية لأن الحقائق والتجارب نفسها ظهرت في معظم الثورات. إن الثورة الفرنسية، وليس

الأميركية، هي التي أشعلت العالم، وبالتالي فإن استخدامنا الحالي لكلمة "الثورة" قد استمدّ دلالاته وإيحاءاته في كل مكان، بما في ذلك هذا البلد، من سياق الثورة الفرنسية وليس من سياق الأحداث في أميركا أو من أفعال "الآباء المؤسسين". ولكن إذا أردنا أن نفهم ما تنطوي عليه الثورة، علينا أن نتذكر أن هذا الصراع الأول لاستئصال الفقر والتعاطي بشكل سياسي مع الضرورة قد فشل كما فشل معه هدف الثورة الأصلي المتمثل في إرساء الحرية ومأسستها.

عملت الثورة الفرنسية على تأسيس وترسيخ الفكرة القائلة إن محاربة الفقر شرطٌ أساسي لإرساء الحرية؛ لكن ما تعلمنا إياه الثورة نفسها هو استحالة التعامل مع الفقر والضرورة بالطريقة التي نتعاطى فيها مع العنف، أي مع انتهاك الحقوق والحريات. من الواضح أن الخطأ المأسوي الذي ارتكبه رجال الثورة الفرنسية هو المفاضلة بين العنف والضرورة، لكنهم لم يدخلوا في هذا الطريق المهلك إلا بعد أن استخدموا واستغلوا الضرورة - هذه القوة العظيمة التي تنطوي على العوّز والبؤس والحرمان - في صراعهم ضد الاستبداد؛ أي عندما أملوا في تدعيم جهودهم بذلك "الرأس الماسي" الذي يجعل منهم قوة لا تقهر. لكن هذا "الرأس الماسي" انقلب ضدّهم إلى أن هلكوا شأنهم شأن النظام القديم الذي أطاحوا به. فمن الناحية النظرية، إذا كانت المفاضلة بين العنف والعنف تقود إلى الحرب فإن المفاضلة بين العنف، المدني أو الأجنبي، والضرورة طالما قادت إلى الرعب. إذ إن الرعب، وليس العنف، أو الرعب المنفلت إبان سقوط النظام القديم وتأسيس النظام الجديد هو الذي يؤدي بالثورات. يظهر المؤشر الأول على الدمار عندما ينسى رجال السلطة الجدد أن هدف الثورة الوحيد يتمثل في الحرية. ولذلك جاءت بداية نهاية الثورة الفرنسية عندما اتفق جميع المشاركين فجأة، تحت تأثير البؤس الشعبي، أن هدف الثورة النهائي يتمثل في سعادة الشعب.

قلْتُ إن هذه الحقائق والتجارب ظهرت في غالبية الثورات، والاستثناء الأساسي الذي كنت أفكر فيه هو الثورة الأميركية. ربما يكون ضرباً من التبسيط القول إن الثورة الأميركية قد نجحت على النقيض من جميع الثورات الأخرى، لكن هذه التبسيطات التاريخية ليست مبررة فقط بل ضرورية أيضاً للذكرى وتحقيق نوع من



الفهم الفكري. ولكن إذا قلنا إن الثورة الأميركية قد نجحت لأن رجالات الثورة صاروا "الآباء المؤسسين" للجمهورية الأميركية، علينا أن نضيف أن هذا النجاح قد جاء نتيجة للغياب الملحوظ، في المشهد الأميركي السابق على الثورة، لعوامل الفقر والبؤس والتعاسة والضرورة التي كانت موجودة في كل مكان والتي لا تزال تشكل حتى اليوم العوامل الحاسمة في معظم أرجاء العالم. لن أحاول هنا سوقَ الاقتباسات التي تشهد على ذلك والمتوفرة في تقارير المسافرين من أميركا خلال القرن الثامن عشر وصولاً إلى القرن السابع عشر. كما لدينا السروُدُ المرعبة للأميركيين المسافرين إلى أوروبا ومن بين هؤلاء - كما تعرفون - بعض الآباء المؤسسين، والتي تحدثت عن هوة عميقة تفصل الظروف الاجتماعية في هذا البلد عن الظروف السائدة في البلدان الأخرى. فقد كانت أميركا بلداً يتميز بالازدهار والوفرة قبل أن تصبح، في عيون العالم أجمع، أرض الحرية بوقتٍ طويل. وقد كان الازدهار والوفرة، اللذان لا يزال البعض منا اليوم يعتقد أنهما نتجا عن نظام التجارة الحرة ومؤسسات الحرية السياسية، نتجاً لأسباب طبيعية خالصة تتمثل في ضخامة القارة ومواردها الغنية.

ومن هنا، عندما قلتُ إن الثورة الأميركية قد نجحت على النقيض من جميع الثورات الأخرى، لم أعني أنها نجحت في حل المشكلة الاجتماعية، أي أنها توصلت إلى طرقٍ ووسائلٍ سياسية كفيلة بإنقاذ البلد من لعنة الفقر. لكن هذا لا يعني إنكارَ التأثير الثوري الهائل لازدهار "العالم الجديد" على أحداث وآمال "العالم القديم". فعلى النقيض من هذا، بدأ الناس يدركون ويؤمنون للمرة الأولى أن البؤس والعوز ليسا شرطاً أساسياً من شروط الوضع الإنساني. فقد قال جون آدامز: "إن تأسيس أميركا هو بمثابة خطة إلهية عظيمة لتنوير الجهلة وتحرير جميع المستعبدين في الأرض". لكنه كتب هذه الكلمات قبل اندلاع الثورة بعشر سنوات دون أي وعيٍ لإمكانية ما حدث لاحقاً. وبكلماتٍ أخرى، لم يكن حلُّ المشكلة الاجتماعية في أميركا عن طريق الثورة ممكناً لسببٍ بسيط هو غيابُ الحاجة إلى مثل هذا الحل، هذا إن استثنينا، كما يجب أن نفعل هنا، مسألة عبودية الزنوج والمشكلة المختلفة التي تمخضت عنها. ولذلك كان بمقدور الثورة، التي لم تواجه أيَّ عوائق خارجية، أن تحقق هدفها الأصلي المتمثل في بناء المؤسسات التي تضمن الحرية للجميع، وتأسيس فضاءٍ عام جديد مغاير للملكية يمكن

فيه للجميع، تبعاً لجيفرسون، "المشاركة في الحكم".

قبل أن أختتم وأخرج ببعض النتائج، اسمحوا لي أن أشير إلى بعض الأشياء التي تنطوي عليها بعض "مؤسسات الحرية" هذه في سعيها لإرساء الحرية. أولاً، كان الموضوع يتعلق بالحرية السياسية وليس بالحقوق والحريات المدنية التي يمكن تحقيقها عبر تأسيس الملكية الدستورية، وهي إمكانية حقيقية تم التفكير فيها ورفضها لأنها لم تكن لتسمح للمواطنين بالمشاركة في الشؤون العامة. إذ إن غياب الحرية في ظل الحكم المطلق المتنوّر في القرن الثامن عشر لم يتأسس على نكران الحريات الشخصية بقدر ما كان مبنياً على الحقيقة القائلة - تبعاً لتوكفيل - "إن عالم الشؤون العامة لم يكن مجهولاً تماماً فقط بل كان غير مرئي" لأي شخص خارج دائرة البلاط الملكي. فالقاسم المشترك بين أولئك الذين قاموا بالثورة الفرنسية والفقراء - وذلك قبل تجلّي الدور الذي سيلعبه هؤلاء الفقراء - هو ابتعادهم التام عن الشؤون العامة وافتقارهم للفضاء العام الذي يمكنهم من الظهور واكتساب نوع من الأهمية. ومن هنا فإن حبّ الحرية، بالنسبة إلى رجالات الثورة على جانبي الأطلسي، كان ينطوي على الرغبة في التميز والمنافسة والأهمية والظهور النشط والتي اكتشف أهميتها السياسية، وليس الفيزيولوجية، وقام بتحليلها جون آدمز في معظم كتاباته السياسية. كانت هذه الرغبات - التي لخصها في جملة واحدة: "لا تكمن المتعة في الراحة وإنما في الفعل" - بين الدوافع الحاسمة، والمهملة للأسف، عند أولئك الذين اكتسبوا ميولاً ثورية في القرنين التاسع عشر والعشرين. إن الحرية بصفتها واقعاً سياسياً مطلوبة كشرطٍ للفعل والفكر معاً. وهذه الحرية السياسية مختلفة عن الحقوق والحريات المدنية التي تعمل، في جميع البلدان الدستورية، على تقييد سلطة الحكومة وحماية الفرد في انكبابه على مشاريعه الخاصة والاجتماعية المشروعة. إن الجسم السياسي هو الذي يقوم بحماية مثل هذه الحقوق والحريات. ولذلك، إذا نظرنا إلى الأمر من منظور الفضاء السياسي، فهي تمثل حرياتٍ سلبيةً وتعبر عن قيود الحكومة والفضاء العام على السواء. إن الحريات السياسية الرئيسة، أو الحريات الإيجابية الرئيسة، تتمثل في حرية التعبير وحرية التجمّع. لا يقتصر فهمي لحرية التعبير هنا على الحق في الكلام بحرية في الفضاء الخاص دون تجسّس الحكومة على ما أقوله (وهي، كما تعرفون،

القاعدة السائدة في جميع البلدان الخاضعة للهيمنة الشيوعية؛ فهذا الحق واحدٌ من الحريات السلبية التي تقضي بحماية الفرد من السلطة العامة. فحرية التعبير تعني حق الكلام والتعبير عن الرأي في الفضاء العام. وما دام العقل الإنساني ليس معصوماً عن الخطأ فإن هذه الحرية ستبقى الشرط الأساسي لحرية التفكير. إن حرية التفكير من دون حرية التعبير هي ضربٌ من الوهم. كما أن حرية التجمع تشكل الشرط الأساسي لحرية الفعل بسبب استحالة الفعل الفردي.

قبل أن نخوض في هذه الاعتبارات، قلتُ إن النزاع الذي يقسم العالم اليوم - إن لم يُحسم بالوسائل العنيفة ولم ينتهِ بالدمار الشامل - يمكن أن يتحدّد بفهمنا لما تنطوي عليه الثورة. هناك هدفان رئيسان: تحرير الفقراء والمضطهدين، أي حلّ المشكلة الاجتماعية والقضاء على الكولونيالية، وإرساء الحرية المتمثل في تأسيس جسم سياسي جديد. يبدو لي أن أميركا لا تفهم التحرر جيداً وأن رجالات الدولة الأميركيين ليسوا مؤهلين للتعاطي معه. إنهم يفتقرون إلى الخبرة. أتيتُ على ذكر غياب الفقر عن المشهد الأميركي قبل الثورة، ويمكنني أن أضيفَ هنا أن "حرب الاستقلال" لم تكن ضد قوة كولونيالية بالمعنى الإمبريالي اللاحق للكلمة. فمع إرساء الحرية، أي مع تأسيس كيان سياسي جديد، الأمر مختلف تماماً. ففي هذا المجال، يجب أن تشكل الولايات المتحدة مثلاً يحتذى به للعالم أجمع، خاصة لتلك المجموعات والشعوب الإثنية الجديدة التي تسعى بإيقاع متسارع إلى تأسيس روابط قومية. إلا أننا لم نقدم الكثير في هذا المضمار، ويكمن السبب وراء فشلنا هذا في تعاملنا مع المسألة العرقية التي لم نفلح في حلّها حتى في بلدنا. بمقدور الصراع السلميّ الحالي الذي يخوضه المواطنون الزوج لتحقيق المساواة السياسية والمدنية أن يعلمنا بعض الدروس الأساسية حول وجه الثورة هذا ويصبح أحد مقوماتنا العظيمة في المستقبل عوضاً عن العائق الكبير المتمثل في سياستنا الخارجية.

وفي جميع الأحوال، علينا أن نتذكر أن كل ثورة تمرّ في مرحلتين: مرحلة التحرر - من الفقر أو من الهيمنة الأجنبية - ومرحلة إرساء الحرية. فمن ناحية العملية السياسية، ترتبط كلتا المرحلتين ببعضهما، لكنهما تختلفان تماماً كظاهرتين سياسيتين. ما يجب أن نفهمه ليس البديهية النظرية القائلة إن التحرر شرطٌ أساسي للحرية، بل الحقيقة

العملية القائلة إن التحرر من الضرورة يتقدم دوماً على إرساء الحرية بحكم أهميته الحيوية. والأهم من هذا كله هو استحالة استئصال الفقر بالوسائل السياسية، وأن سجل الثورات السابقة - في حال كنا قادرين على قراءته بشكل جيد - يؤكد بما لا يترك مجالاً للشك أن كل محاولة تهدف إلى حل المشكلة الاجتماعية بالوسائل السياسية تقود إلى الرعب وأن الرعب يؤدي بالثورات. فإذا كنا لا نزال نعيش في ظروفٍ تبدى فيها الندرة والوفرة بصفتها ظاهرتين طبيعيتين تماماً، فلن يكون هناك أي أمل في نجاح الثورة على مستوى العالم. إذ إن تجربة التأسيس الأميركية الأصلية التي تقوم عليها جمهورية الولايات المتحدة سوف تبقى ما كانت عليه منذ زمنٍ طويل، أي استثناءً من الحكم الحديدي وحادثه لا تتعدى أهميتها الحدود الإقليمية. لكن الوضع مختلف. فعلى الرغم من أن الصعوبات التي تواجه حل مشكلة الفقر المتفشي لا تزال كبيرة، يتلامح اليوم ذلك الأمل الشرعي في أن يعمل تطور العلوم الطبيعية في المستقبل القريب على تأمين إمكانية التعاطي مع هذه القضايا الاقتصادية على أسس تقنية بعيداً من جميع الاعتبارات السياسية. من المؤكد أن حل المشكلة الاجتماعية بالوسائل التقنية نفسها لا يضمن إرساء الحرية، إذ إنه سيعمل فقط على إزالة العائق الأكبر؛ لكن من شأن الإمكانيات التي ينطوي عليها هذا الحل أن تحول دون الاستخدام الخطير لذلك "الرأس الماسي" للضرورة من أجل إرساء الحرية. إذ يمكن التعامل مع الوسائل التقنية في الصراع ضد الفقر بحيادية سياسية تامة؛ فلا حاجة لأن تتدخل في التطورات السياسية بأي طريقة كانت. لم يعد من الضروري الآن تحطيم الحرية على صخرة الضرورة، كما شهدنا مراراً وتكراراً منذ أن قدم روبرتسبير مقولته المتمثلة في "استبداد الحرية".

ختاماً، اسمحوا لي أن أشير إلى الثورتين الكبيرتين الأخيرتين، الثورة الهنغارية التي عملت الهيمنة الأجنبية على سحقها بسرعة ووحشية، والثورة الكويتية التي لم تصل إلى نهايتها بعد. إن الثورة الهنغارية هي الثورة الوحيدة منذ الثورة الأميركية التي لم تلعب فيها مسألة الخبز والفقر والبنية المجتمعية أي دورٍ يُذكر. فقد كانت سياسية تماماً من حيث أن النضال الشعبي كان موجهاً نحو تحقيق الحرية فقط - حرية التفكير والفعل والتعبير والتجمّع - وأن الاهتمام الأساسي كان منصّباً على شكل

الحكم الجديد. علينا أن نتذكر أن أحداً من المشاركين - الذين كانوا يمثلون جميع الشرائح الشعبية - لم يفكر في استئصال التغيرات الاجتماعية العميقة التي عمل النظام الشيوعي على ترسيخها في البلاد. إذ إنهم لم يلتفتوا إلى الظروف الاجتماعية، على غرار رجالات الثورة الأميركية الذين لم يعيروا أي اهتمام للظروف الشعبية الاجتماعية والاقتصادية، مع الأخذ بعين الاعتبار الظروف المختلفة لكلتا الحالتين. لكن الثورة الكوبية، للأسف الشديد، تقدم مثلاً مغايراً تماماً لأسباب واضحة؛ فحتى الآن لا تزال تقتفي نهج الثورة الفرنسية. وبينما لم يكن الموقف الأميركي، سواء كان صائباً أم لا، تجاه الأزمة الهنغارية نتيجة فشل في إدراك ما تطوي عليه تلك الثورة، لا أعتقد أن بمقدورنا قول الشيء نفسه بخصوص الثورة الكوبية القريبة جغرافياً فقط من فضاء المصلحة الأميركية واستيعابها. فبينما يمكننا أن نغزو فشل الثورة الهنغارية إلى سياسات القوة، إلا أن الفشل في حالة الثورة الكوبية ينطوي على فشل في فهم خروج شعب يأكله الفقر، في بلد متخلف ينخره الفساد منذ أمدٍ طويل، من عمدة مزارعه ومنازله وتدفعه في شوارع عاصمة لم يرها من قبل ويُقال له: هذا كله لكم، هذه شوارعكم، وأبنيتكم، وممتلكاتكم، وفخركم! وبما أن هذا الشعب يصبو إلى الكرامة، دون أن يعي معنى الحرية، فسوف يحتاج إلى وقتٍ أطولٍ من الوقت الذي يلزم الخبراء الحكوميين - أي أولئك الذين يعتقدون أنهم يعرفون كل شيء بسبب عجزهم عن تخيل أي شيء - ليدرکوا أنهم تعرضوا للخداع وحُشروا في طريقٍ يقود إلى الاستبداد عوضاً عن الحرية.

بالنسبة إلى أولئك الذين يتمتعون، دون أن يمتلكوا أي كفاءات خاصة، بالعيش في ظل ظروفٍ تسمح لهم بالشعور بالكرامة والتصرف بحرية، من المفيد أن يتذكروا أن هذه هي الظروف السائدة في جزيرة تقيع في بحرٍ هائج. فعلى المدى الطويل، علينا أن نتذكر أن الثورة هي التي أرسى أسس هذه الحرية وأن هذه الثورة قد قام بها رجالٌ يدركون قيمة السعادة العامة والحرية العامة أكثر مما يقيمون وزناً لسعادتهم الشخصية وحقوقهم المدنية.

## هل المجتمع الأميركي عنيف بطبيعته؟

من المؤكد أننا لا نعرف الكثير عن الفضائل والرذائل الطبيعية للمجتمعات، ولكن من الواضح أن بلداً تسكنه مجموعات إثنية كثيرة لا يمكن أن يمتلك أي مزايا طبيعية، أي شخصية قومية. فإذا كان "التقاء الشبهين" طبيعياً في المجتمع البشري مثل "الطيور التي على أشكالها تقع"، يمكن للمرء القول إن المجتمع الأميركي مزيف "بطبيعته". من الواضح أن أميركا - لأسباب تاريخية واجتماعية وسياسية - مؤهلة للانفجار أكثر من معظم البلدان المتحضرة. ومع ذلك فإن أميركا من أكثر البلدان التي يتجذر فيها احترام القانون. كان ذلك واضحاً سلفاً إبان الثورة الأميركية، وبما أن هذا الحدث المركزي لا يقترب في ذاكرتنا بالعنف، فإن العنف لا ينطوي على تلك الدلالات الثورية نفسها في أميركا كما هي الحال في مناطق أخرى، ولذلك - ولهذا السبب حصراً - نرى سهولة أكبر في تبريره.

ربما علينا أن نبحث عن سبب هذا التناقض الواضح في الماضي الأميركي، في تجربة تأسيس القانون مقابل غياب القانون في بلد كولونيالي. تجربة تكللت، دون أن تنتهي، بتأسيس جسم سياسي جديد وتأسيس قانون جديد للأرض بعيد ثورة ١٧٧٦. فقد كانت تجربة مشابهة نتجت عن استعمار القارة الأميركية، كما تجسدت أيضاً في إدماج موجات المهاجرين خلال القرن الأخير. وفي كل مرة، كان يجب التأكيد على القانون من جديد للجسم نزع الانفلات المتأصلة في الشعوب المهجرة. يدرك الأميركيون قوة القانون الفعالة كما يدركون جيداً المراحل الأولية للعنف الإجرامي التي تسبق إدماج مجموعة غريبة جديدة الذي يختلف، بالطبع، عن الإدماج السهل للأفراد.

أعتقد أن تلك الميزة الثانية للمجتمع الأميركي تكتسب أهمية أكبر في الوضع الحالي. تشكل حرية التجمع واحدة من أهم وأعلى، وربما أخطر حقوق المواطنين الأميركيين. إذ إن الجمعيات الطوعية الكثيرة، التي يتم تنظيمها بشكل اعتباطي وسريع، لا تزال إحدى ميزات مجتمعنا كما كانت عندما وصفها توكفيل للمرة الأولى. تقوم هذه الجمعيات بنشاطها ضمن الإطار القانوني، كما تعمل مجموعات الضغط على تقنين سعيها لتحقيق أهدافها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ليصبَّ في المؤسسات الحكومية. لكن الأمور لا تجري بهذه الطريقة بالضرورة، وكلما تعاظمت واشتظن عن مطالب مجموعات كبيرة من المواطنين تنشأ احتمالية العنف. من المرجح أن ينشأ العنف - أي تطبيق القانون بشكل شخصي - نتيجة الإحباط الذي تعاني منه القوة في أميركا أكثر من أي بلد آخر. فقد شهدنا مؤخراً فترة لم تترك فيها معارضتنا لمغامراتنا الإمبريالية الدموية - التي تم التعبير عنها أولاً في الجامعات على أسس أخلاقية ثم ما لبثت أن نالت دعماً كبيراً في جميع أنحاء البلاد - أي صدىً يُذكر، وقوبلت بنوع من الازدراء العلني من قبل الإدارة. نزلت المعارضة، التي تلقت تعليمها في حركة الحقوق المدنية القوية والسلمية في مطلع الستينيات، إلى الشوارع بعد أن سئمت من "النظام" القائم. لكن الأزمة انتهت وتم تفادي العنف المتأصل في سخط جيلٍ بأكمله عندما قدم السيناتور مكارثي نفسه بصفته الحلقة التي تربط بين المعارضة في مجلس الشيوخ والمعارضة في الشارع. فقد قال إنه كان ينوي "اختبار النظام" وإن النتائج - على الرغم من أنها ليست حاسمة - كانت مطمئنة من بعض النواحي المهمة. لم يعمل الضغط الشعبي فقط على فرض تغييرٍ مؤقتٍ في السياسة القائمة بل كشف عن السرعة التي يمكن فيها للجيل الجديد أن يثبت حضوره القوي ويتدخل في الفرصة الأولى ليس من أجل تدمير النظام القائم بل من أجل تفعيله وإحيائه من جديد. لكن هذا لا يعني أن الجمهورية لا تزال تواجه الخطرَ الناجمَ عن تنامي السلطة الرئاسية من جهة، والخطر الأكبر الناجمَ عن انتشار "الحكومة الخفية" المتمثل في

١ تشير أرندت هنا إلى صديقها الشاعر ورجل الدولة السيناتور يوجين مكارثي Eugene McCarthy من مينيسوتا الذي كان معارضاً شرساً للمغامرات الأميركية في فيتنام. كان يوجين مكارثي أول من نافس ليندون جونسون Lyndon Johnson على رئاسة الحزب الديمقراطي في سنة ١٩٦٨. (المحرر)

تحوّل الوكالات الشرعية المتخصصة في جمع المعلومات السرية إلى أجسام سرية منكبّة على صنع السياسات دون أي غطاء شرعي، من جهة أخرى. علينا ألا ننسى أن منظمة Ku Klux Klan وجمعية John Birch هما أيضاً منظمتان طوعيتان، ومن منا يستطيع أن ينكر أن مثل هذه التنظيمات تعمل على إذكاء العنف وتشجع على اندلاعه؟ من الصعب الوصول إلى طريقة تمكننا من استئصال هذا الخطر المحيوق دون القضاء على حرية التجمع. ولكن، ألا يشكّل هذا ثمناً باهظاً للحرية السياسية؟

العامل الثالث، العرقية، هو الوحيد الذي يمكن للمرء أن يقرّنه بنوع من العنف المتأصل في المجتمع الأميركي والذي يبدو "طبيعياً". "كان العنف العرقي حاضراً منذ بداية التجربة الأميركية"، كما نصّ "تقرير لجنة الاضطرابات المدنية". لم تكن هذه البلاد دولة قومية قط، ولذلك لم تتأثر كثيراً برذائل القومية والعصية. فقد تعاملت بشيء من النجاح مع مخاطر العنف المحلي الكامنة في جسم اجتماعي متعدد القوميات من خلال جعل الالتزام بقانون البلاد، وليس بالأصل القومي، المعيار الرئيس للمواطنة ومن خلال التعايش مع نوع من التمييز المتبادل في المجتمع. لكن القومية والعرقية ليستا متماثلتين، فالعوامل التي ساهمت في الحدّ من تأثير القوى التفكيكية للقومية لم تفلح في تحجيم القوى التدميرية للعرقية. فغالباً ما نسمع اليوم أن علينا أن ندفع ثمن العبودية التي تشكل الجريمة الكبرى للماضي الأميركي. لكن المرحلة التاريخية المقصودة هنا تتمثل في المئة سنة من تحرر الزوج دون إدماجهم وليس في السنوات المئتين والخمسين من العبودية التي سبقت تلك الفترة. لم يتم التعامل مع الزوج على قدم المساواة في الجنوب أو الشمال، أو قبل التحرر أو بعده. لكن حركة الحقوق المدنية حققت نجاحاً باهراً في إنهاء التمييز العرقي بشكل قانوني في الجنوب، مؤكدة مرة أخرى على الفعالية الهائلة الكامنة في الفعل المنظم السلمي. والأهم من هذا كله، فقد أدخلت تغييراً جذرياً في مناخ البلاد فيما يخص الزوج الأفراد الذين تم دمجهم للمرة الأولى بالطريقة نفسها التي تم فيها دمج الأفراد الذين ينتمون إلى المجموعات الإثنية الأخرى من قبلهم. جاءت "المشاركة الرمزية" <sup>١</sup> "Tokenism" بمثابة خطوة

١ Tokenism: سياسة القيام بإجراءات رمزية في مجال ما، وخاصة استيعاب عدد محدود من الأفراد المختارين من مجموعات مضطهدة لإعطاء الانطباع بالمساواة العرقية أو الجنسية، إلخ. (المترجم)



متقدمة ليس لأنها قدمت الفرص لـ "الاستثناءات" الفردية فقط، بل لأنها أظهرت أيضاً أن الطبقة المتعلمة من المجتمع على الأقل قد تخلصت من عرقيتها. لكن إدماج الأقلية هذا لم يترافق مع إدماج الأكثرية واستيعابها.

في الشمال، حيث تبدو المشكلة أكبر مما هي عليه في الجنوب في اعتقادي الشخصي، نتعامل مع مجموعات مهاجرة حديثاً تشبه في انفلاتها القانوني تلك المجموعات المهاجرة الأخرى في مراحلها الأولى. وقد ساهمت أعدادها الضخمة في العقود الأخيرة في تسريع التفكك الكارثي الذي شهدته المدن الكبرى التي وصلوا إليها في وقت كانت الحاجة فيه إلى اليد العاملة في تضاؤل متسارع. وكلنا نعرف النتائج، ولا أكشف سراً هنا عندما أقول إن المشاعر العرقية بين سكان المدن قد شهدت تزايداً ملحوظاً. من السهل علينا أن نلقي اللوم على الناس؛ ولكن ليس من السهل الاعتراف بالحقيقة القائمة اليوم والتي تشي أن الخاسر الأكبر من هذا كله، في ظل الإجراءات الحالية، هو تلك المجموعات التي نجحت لتوها في تأسيس نفسها وليست قادرة على تحمّل هذه الكلفة الباهظة. العجز يؤدّ العنف، وكلما تقام شعور هذه المجموعات البيضاء بالعجز تنامي خطر العنف أكثر. فعلى النقيض من القومية - المحدودة عادة في الأرض والتي تعترف، من حيث المبدأ على الأقل، بوجود "عائلة الأمم" التي تتمتع بحقوق متساوية - فإن العرقية تصرّ دوماً على التفوق المطلق على الآخرين. ولذلك فإن العرقية، "بطبيعتها"، تنطوي على نوع من الاحتقار، والاحتقار يؤدّ عنفاً أكبر من العنف المتخلّق من العجز. قبل ثلاثين عاماً، كتب أندريه مالرو André Malraux في كتابه Man's Fate [مصير الإنسان] إن "الاحتقار العميق يدفع العالم إلى العنف؛ فالمخدرات والعصاب وسفك الدماء المتواصل هي النتائج الطبيعي لهذه العزلة الفظيعة". نشهد اليوم صعود القومية في كل مكان، والخطر يكمن في أنها صارت، لأسباب عدة، مقترنة بالعرقية في أنحاء كثيرة من العالم. يمكن للعرقية المتأصلة في المجتمع الأميركي منذ زمن طويل أن تصبح "ثورية" إذا أمسك بزمام الغضب الأسود أولئك المتطرفون وحولوه إلى ثورة عالمية، بعد تجاهل الزنوج في أميركا، تتمثل في انتفاضة عارمة للأعراق الملونة.

لكن العنف الأسود الذي نشهده اليوم مختلف تماماً. فهو سياسي وينحصر في

الرغبة في مسرّحة المطالب المحققة وتشكيل بديلٍ بائسٍ للقوة المنظمة. "إنه اجتماعي إلى درجة أنه يعبر عن غضب الفقراء العنيف في مجتمع يتميز بالوفرة" حيث لم يعد الحرمان عبئاً تحمله الأكثرية وبالتالي لم يعد لعنةً نجت منها الأقلية.<sup>١</sup> فحتى العنف من أجل العنف الذي ينادي به المتطرفون - على النقيض من أعمال الشغب والنهب للحصول على الويسكي وأجهزة التلفاز الملونة وآلات البيانو - ليس ثورياً لأنه لا يشكل وسيلة تنطوي على هدف، إذ إن أحداً لا يحلم بالهيمنة على السلطة. فإذا كان الأمر صراعاً بين أنواع مختلفة من العنف، فلا أحد يشك في هوية المنتصر. لا يكمن الخطر الحقيقي في العنف بل في إمكانية ردة فعل ضخمة من قبل البيض تنجح في اجتياح فضاء الحكومة النظامية. إذ إن انتصاراً انتخابياً من هذا النوع هو الوحيد القادر على إيقاف سياسة الإدماج الحالية. وفي هذه الحالة ستكون النتيجة كارثية لا تجلب معها نهاية البلد فقط بل نهاية الجمهورية الأميركية أيضاً.

١٩٦٥

١ راجع كتاب:

*The Affluent Societ*, J. K. Galbraith (1958).

يبين هذا الكتاب المهم نموّ الثروة الأميركية في القطاع الخاص، وليس العام، بعد الحرب العالمية الثانية. ينطوي تركيزُ الكتاب على غياب العدل في توزيع الثروة على شيء من النبوءة. (المحرر)

## المَمسوسون

يمكننا قراءة أيّ من الروائع على عدة مستويات، لكن العمل لا يكتسب الروعة إلا إذا كانت الخيوط كلها مرتبة بحيث تشكل كلاً متكاملًا على كل مستوى من المستويات. يمكننا أن نقول عن *The Possessed* [المَمسوسون] إنها تشكل - على المستوى الأدنى الأساسي - رواية مفتاحية roman-à-clef يمكن فيها تقصي الشخصيات والأحداث كلها. فالحبكة مأخوذة من الصحف الموجودة في ذلك الوقت والتي تظهر فيها الشخصيات في مركز قصة حقيقية: بيوتر فيركوفنسكي Pyotr Verkhovensky هو سيرغي نيشايف Sergei Nechayev؛ والدة ستيفان تروفيموفيتش Stefan Trofimovitch هو مزيغ من غرانوسكي Granowsky وكوكولنيك Kukolnik؛ وشاتوف Shatov هو دوستوفسكي، وصولاً إلى الشخصيات الأخرى. كان نيشايف قد عاد من سويسرا حيث ذهب بعد نشاطٍ تآمريّ تعاون فيه مع الشرطة، إذ طالما كان يعمل مع الطرفين في سويسرا، تظاهر أنه رئيسُ شبكة خيالية من "مجموعات خماسية" منتشرة في جميع أرجاء روسيا. يلتقي باكونين Bakunin الذي يُعجب به أيما إعجاب وتمثل نتيجة تعاونهما في كتاب يحمل عنوان *The Revolutionary Catechism* [الحكمة الثورية]. ربما يعود معظم الأفكار الواردة في هذا الكتاب لنيشايف. وهي تعبّر عن رجل هالك لا يحمل أيّ مزايا خاصة به، بما في ذلك اسمه. ثم يعود إلى روسيا ويتظاهر أنه "مبعوث من الخارج". يقوم بتنظيم "مجموعة خماسية" فعلية ويخطط لجريمة قتل الطالب

١ رواية مفتاحية roman-à-clef مصطلح فرنسي يدلّ على رواية تسرد أحداثاً حقيقية بأسلوب تخييلي، إذ تشير الأسماء والأحداث التخيلية في الرواية إلى أسماء وأحداث حقيقية وتمثل "المفتاح" في العلاقة بين الخيال والواقع. (المترجم)

إيفانوف Ivanov بهدف الهيمنة على عناصر المجموعة عن طريق هذه الجريمة. يتم القبض على العناصر الخمسة، لكن نيشايف يفرّ خارج البلاد. في هذا الوقت بالذات كتب دوستويفسكي رواية *The Possessed* (١٨٦٩). قامت الحكومة السويسرية بتسليم نيشايف في سنة ١٨٧٢، في السنة التي ظهر فيها الكتاب، ومات في السجن في سنة ١٨٨٢. وقد تم دمج كل من زايشنفسكي Zaichnevsky، الذي كان عضواً في "روسيا الشابة" ويتمتع بسحر هائل بالنسبة إلى النساء، وتكاشيف Tkachev في شخصية نيشايف بهدف تكوين شخصية بيوتر فير كوفنسكي Pyotr Verkhovensky. ولكن ربما يشكل تكاشيف النمط الأساسي لشيفالوف Shigalov من حيث أنه كان قد اقترح قتل كل شخص فوق الخامسة والعشرين بهدف إعادة خلق روسيا. راجع تكاشيف الكتاب وأعلن أن هذه الشخصيات كلها مريضة نفسياً وليست ثورية؛ مما يبيّن العلاقة الوثيقة بين أعمال دوستويفسكي التخيلية والأحداث الحقيقية في ذلك الوقت.

من جهة أخرى، يتميز وصف دوستويفسكي للحكومة في المقاطعات، ولإمبكي، وعمال شبيغولين بواقعية كبيرة أيضاً. ويتم التعبير عن العجز الرهيب للبيروقراطية الروسية ككل بدقة كبيرة في كلمات إلمبكي: "لدي الكثير من الواجبات ولست قادراً على إنجاز أي منها، ومن جهة أخرى يمكنني القول إنه لا شيء هنا يمكنني القيام به". وهناك أيضاً فضيحة شبيغولين المتمثلة في إضراب العمال لأسباب وجيهة وتورط أحد المتآمرين في الحادثة كلها. يتميز توصيف دوستويفسكي بالواقعية الشديدة؛ إذ لم يكن هناك أي تدخل خارجي في جميع الإضرابات التي حصلت منذ سنة ١٨٩٦. وعلى الرغم من وجود النظام إلا أن هناك غياباً كاملاً لأي دور يمكن أن يلعبه أحد، بحيث "يبدو أن الأرض تتحرك تحت أقدام الجميع". يمثل العمال الاستثناء الوحيد لذلك العفن العام الذي يغرق فيه المجتمع. ولم ينتج عن هذا كله شيء طوال فترة من الزمن، إذ بدا أن عبء المجتمع القتال وغباءه وتعقيده وعجزه قد أدى إلى تكلسه وتحصينه. ولكن عندما قال أحدٌ للنينين "أنت تواجه حائطاً"، أجاب الأخير "نعم، وهذا الحائط يأكله العفن".

على المستوى الثاني، والمقبول بشكل عام، فإنّ *The Possessed* توصيفٌ أو نبوءة

لما حدث فعلاً: كان على النظام القيصري أن يسقط نتيجة الإلحاد. عمل الإلحاد على تدمير حكومة استمدت سلطتها "من الله" ثم فقدت شرعيتها مع فقدان الإنسان لإيمانه بالله. يعلن شاتوف: "إن أي نهضة في روسيا تستدعي البدء بالإلحاد". ويتم التعبير عن الفكرة نفسها بطريقة أبسط من قبل القبطان الحائر الذي يقول: "إن لم يكن الله موجوداً، فكيف سأصير قبطاناً؟". كما أن الإلحاد مرتبط بالأفكار الغربية، فالغرب الفاسد منكب على إفساد روسيا بواسطة الماركسية. تنحصر المقاومة في سلافوفيليس Slavophiles الذي تمثل روسيا الأمل الوحيد بالنسبة إليه؛ فالروس لا يزالون مؤمنين، على النقيض من المثقفين. وعلى الرغم من تعاطف دوستويفسكي مع هذا التوصيف، إلا أنه يقدم وصفاً واقعياً للاحتقار الذي يكنه عشاق "الشعب" للشعب نفسه، وخاصة الشعب الروسي.

إن برديايف Berdiaev هو أحد الممثلين الرئيسيين لهذا التأويل (*Sources and Meaning of Russian Communism* [مصادر ومعنى الشيوعية الروسية]): كانت بداية الثورة في الداخل، مما دّل على تبشير الثورة الخارجية. ومنذ ذلك الوقت، قيل إن دوستويفسكي يتمتع "بملكة رؤيوية تتأخم الشيطنة". وهذا ينطوي على شيء من الحقيقة، إذ إن الإلحاد يودي بالخوف من الجحيم الذي طالما كان العامل الأقوى الذي يردع الناس عن ارتكاب الشر. لكن الفكرة عند دوستويفسكي مختلفة قليلاً؛ فعندما يغيب الخوف من الله يصبح كل شيء مسموحاً. لكن الحقيقة تبقى أن بيوتر فيركوفنسكي-نيتشايف يشبه ستالين إلى حد غريب: فهو "لا ينسى أي إهانة"، ويشجع الأعضاء على "التجسس على بعضهم بعضاً" داخل الخماسية التي تمثل "الاستبداد المطلق" لنظام شيغالوف. إن أعضاء الخماسية مؤهلون ليكونوا مخبرين؛ ليوطين Liputin الذي "يتمتع بميول قوية للعمل البوليسي"، ولييادكين Lebyadkin، وخاصة فيركوفنسكي نفسه. أما فيما يخص ستالين فإن الشبه صارخ إلى حد الغرابة، وكان شخصية ستالين مستمدة من كتاب نيتشايف، *Catechism* [الحكمة]، الذي كان ستالين يعرفه جيداً.

على مستوى ثالث، وهو يخص دوستويفسكي بالتأكيد، نقارب مسألة الإلحاد نفسها ولكن بقدر أكبر من الجدية؛ فالموضوع المركزي في جميع روايات دوستويفسكي

لا يتمثل في وجود الله وإنما في قدرة الإنسان على العيش دون الإيمان بالله. وقبل أن ندخل في هذا الموضوع، يجب أن نشير إلى أن هذه المسألة تعمل على زرع الشك في اليقين - ليس من الخارج كما هي الحال في العلوم (حيث تكون الإجابة: العلوم لا تطرح هذا السؤال ولا تجيب عنه) - وإنما من الداخل: إن كنت أتحدى بالإيمان لعجزني عن التعايش مع غياب هذا الإيمان، فمن الواضح أنني لست مؤمناً. كان دوستوفسكي على معرفة بذلك، وهنا تكمن عظمتُه. لو يكن يؤمن أن بمقدوره، هو أو شاتوف، تحقيق الخلاص لروسيا أو البشرية ككل؛ فهذا الأمر محصورٌ بأولئك الأشخاص الذين لا تراودهم هذه الأفكار، أولئك الذين يتحلون بالإيمان الصافي البسيط، أصحاب العقول الهزيلة، من أمثال ماريا Marya أو "الأبله". المؤمن الوحيد الذي يظهر في كتابات دوستوفسكي ولا يتحدى بعقل هزيل هو آليوشا Aljosh، لكنه لم يكمل تلك الرواية.

في *The Notebooks* [ملاحظات]، السؤال الملحّ والمركزي هو: هل يمكن للشخص المتحضر - أي الأوروبي - أن يتحدى بالإيمان؟ إذ إن الإيمان لا ينطوي على فكرة غامضة حول كائنٍ خارق وإنما على ألوهية المسيح. وهذا يعني شيئين متباينين في حقيقة الأمر، مع أنهما لا يتبديان على هذا النحو عند دوستوفسكي: (أ) تعتمد الأخلاق في شرعيتها على الوحي. فإذا تعرّض أحد أجزاء الوحي إلى التدمير، فسوف تنهار المسيحية والأخلاق المسيحية كلها. فإذا كان الإيمان مستحيلاً، فمن الطبيعي المطالبة بالتدمير الكلي. وعلى النقيض من هذا، عندما نقارن المعاناة الطويلة التي تنتهي بالموت بالمعاناة القصيرة والموت، يبدو الخيار الأخير أكثر إنسانية. ومن هنا فإن البشر لا يمكن أن يعيشوا من دون الإيمان. (ب) الكلمة صارت لحمًا في المسيح، أي تجسيداً، وتعتمد إمكانية الوجود الإلهي على الأرض على هذا الحدث. وهذا، بالنسبة إلى دوستوفسكي، الخلاص الوحيد من اليأس. إن ممثل غياب الإيمان الحقيقي هو ستافروغين Stavrogin، البطل الذي "لا يمتلك الشعور أو المعرفة بالخير والشر". ويكمن هلاكه في هذا الاستهتار بالتحديد: "لقد سئم من الحياة إلى درجة الخدر". وفي الوقت نفسه فهو يشعر بالحرية التامة. ولكن، بالنسبة إلى دوستوفسكي، تبدّى

الأخلاق بصفته شيفرة سيدٍ يخضع له الإنسان؛ فالسيد هو الله والمثال هو المسيح. فالإنسان ينتمي إلى كائنٍ (وليس إلى شيء) يتمتع بالتعالي والتفوق.

تناول رواية *The Possessed* هذه المسألة أكثر من أيّ قضية أخرى؛ أي أنها تحاول تأكيد العواقب الكارثية الناجمة عن غياب الإيمان. إنها جدلٌ سلمي، ولكن بما أنها رواية فهي ليست مجرد جدلٍ بل تتمتع بقوة كبيرة نتيجة واقعية الحكمة والشخصيات. تطرح الرواية ما يلي: إذا استبعدنا الله الذي يدين له الإنسان بالطاعة فسوف يبقى خادماً. فعوضاً عن خدمة الله سيكون الآن في خدمة أفكاره؛ وعندها سيتخلص من هيمنة الله وتملكه الأفكار التي تلعب دور الشياطين. وهذه الأفكار ليست شيئاً تمتلكه، فالأفكار هي التي تمتلكك. إن رأس ستيفان تروفيموفيتش مليءٌ بالأفكار السامية والنبيلة، لكن الأمر لا يقف عند إنجابه لصبيٍّ يتمتع بأفكارٍ إجرامية، لكنه هو نفسه يقترب من الإجرام نتيجة طيشه الشديد: في الإهمال والاحتيال على ابنه، وفي بيع فيدكا، المجرم، مقابل دينٍ ناتج عن القمار، وهكذا. إنه ليس شريراً، وقد عملت أفكاره على طرد الحماسة العادية من رأسه. فبدلاً من أن يكون خادماً لسيدٍ شرعي، يصبح هذا الرجل خادماً لأفكاره، ولهذا السبب يأتي شاتوف على ذكر "عبودية الأفكار" أكثر من مرة. هذه هي "هيمنة الأشباح"، وهي أشباحٌ لأنها تفتقر إلى واقع تستند إليه. وينطبق هذا حتى أنبل الأفكار المتمثلة في الحرية المطلقة الناجمة عن الانتحار. يقول فير كوفنسكي - الذي لا يمثل خادماً لفكرة ما - لكيريلوف Kirilov: "أنت لم تتمكن من الفكرة، بل الفكرة هي التي تمكنت منك". يحدث هذا المسّ الغريب لأننا لا نقلب الأفكار في رؤوسنا فقط بل "نشعر" بها و"نقلها إلى حيز التنفيذ".

إن الفكرة الأقوى والأكثر سحراً من بين الأفكار التي تمتلك الإنسان هي فكرة الدمار التام لأنها تنشأ مباشرة من الفراغ وتمثل النقيض الأقوى للخلق. وبما أن هذا الفراغ لا ينحصر في غياب الإيمان بالله بل يمتد إلى انعدام الإيمان بالتجسد الإلهي - الكلمة تصير لحماً - فإن هذه الفكرة أيضاً تجد تجسدها في الأشخاص الأحياء. "إن الفكرة التي تمتلكه تهيمن عليه بشكل كامل، لكنها لا تحكم أفكاره بقدر ما تستخدمه كوسيلة لتجسيدها. وحالما تتجسد الفكرة فإنها تطالب بالتحول الفوري إلى فعل". إذ

إن "تغيير المرء لقناعاته يعني التغيير الفوري لحياته" (Notebooks). إن هذه الظاهرة، المتمثلة في تشخيص الفكرة وتحولها إلى فعل، تبدّى هنا في غاية الجدية وهي - تبعاً لدوستويفسكي - التي ميّزت المنظرين الروس عن نظرائهم الغربيين. الأشخاص أفكاراً متحركة، وهم يفعلون ما تمليه عليهم الفكرة ويهتدون بمنطقها. وبما أنهم كانوا يتمتعون بالإيمان الحقيقي، فإنهم يصبحون في غاية الخطورة عندما يفقدون هذا الإيمان. ومن جهة أخرى فإن تجسّد الأفكار يعني أن بمقدور حاملها أن يتحولوا إلى آلهة. فهكذا يبدو ستافروغين بالنسبة إلى فيركوفنسكي: "فمن دونك أنا ذبابة، مجرد فكرة كامنة؛ كولومبوس Columbus من دون أميركا". والإله يعني أنه بدلاً من تحوّل الله إلى إنسان، على الإنسان أن يصبح الله. لكن فيركوفنسكي، الذي لا يؤمن بالتقدم، ليس محكوماً بفكرة على غرار الآخرين الغارقين في خداع أنفسهم. كما أن ستافروغين ليس محكوماً بفكرة لأنه "عاجز عن فقدان عقله" لكي يهتّم بأيّ فكرة كانت إلى تلك الدرجة. لكن عجزه هذا هو الذي يحوله إلى إله بالنسبة إلى فيركوفنسكي. إن النقيض الحقيقي للخير ليس الشر أو الجريمة، ليس فيدكا Fedka، بل ستافروغين، الذي يتميز باللامبالاة. إن الله الجديد سوف يتجلّى في اللامبالاة الصرفة. لا تكمن قوة الكتاب في الجدّل الذي يقدمه بل في التمثيل الواقعي للشخصيات والحبكات. لكن العنصر الأقوى يكمن في العظمة التي ينطوي عليها محتوى الإيمان بالمقارنة مع ضحالة الأفكار الحديثة. فإذا كان الناسُ يصبحون ما يفكرون فيه، أليس من الأفضل لهم أن يتمسكوا بفكرة المسيح حتى لو لم تكن تمثل الحقيقة؟ فكما يقول شاتوف لستافروغين، الذي يحمل هذه الفكرة - الفكرة التي تدلّ على غياب الإيمان! - "ولكن ألم تقل لي إنه إذا تمت البرهنة بشكل رياضي على أنه لا مكان للمسيح في الحقيقة، فإنك تفضل التمسك بالمسيح على السعي وراء الحقيقة؟" (من الغريب أن دوستويفسكي لا يتساءل أبداً عن الطريقة التي عاش بها الناس قبل المسيح أو التي يعيشون بها في البلدان غير المسيحية. يبدو أنه يعتقد أن لكل شعب آلهته الخاصة به وعليه التمسك بها؛ فالمهاجرون لا يفقدون شعوبهم بل آلهتهم أيضاً. وهذه بالطبع فكرة إلحادية خالصة).

لقد تجاهلنا قصة مختلفة تماماً، لا تنطوي على حبكة، بطلاها ستافروغين



وكيريلوف. يمكننا أن نطرح السؤال التالي: ماذا يحدث عندما يتمكن الإلحاد من أصحاب الطبائع النبيلة؟ والنتيجة على مستوى الفعل هي الفعل المجاني، أي الفعل الذي يفتقر إلى الدافع، مثل الزواج الإلزامي من ماريبا، الذي "وصل عازره وعبيثته إلى درجة العبقرية". (يُطلق أيضاً على الحرائق والجرائم صفة "الأفعال العبيثية" لكنها تنطوي على هدف يتمثل في تعريض ستافروغين للشبهة). وأخيراً هناك انتحار كيريلوف "بلا أي سبب على الإطلاق، كنوع من الإرادة الذاتية". هؤلاء هم الأشخاص الذين يسعون ليصبحوا آلهة - خطيئة التفوق، أو الكبرياء، التي يعرّفها أوغسطين بصفته تقليداً لله وليس خدمة له! هذه إرادة ذاتية خالصة؛ إرادة تفتقر إلى أي دافع باستثناء ذاتها وتكفي بتأكيد ذاتها فقط. وهذه هي الحرية الوحيدة، لأن جميع الأفعال الأخرى تنطوي على دوافع معينة وتتأثر، بالتالي، بأشياء خارجة عنها.

نستنتج من هذا الإلحاد أن "الإدراك بعدم وجود الله دون الإدراك، في الوقت نفسه، أن المرء هو الله ضرب من العبيثية"، لسبب بسيط يتمثل في امتلاكنا لفكرة "الإله". فهذه الفكرة متأصلة في الحياة: "لم يفعل الإنسان شيئاً سوى اختراع فكرة الله لكي يتمكن من الاستمرار في العيش دون أن يقتل نفسه". فالحرية تعني التحرر من هذا السيد المخترع؛ حالما ندرك أن "الإنسان سيدٌ حرٌّ... يعيش في ذروة المجد". ولكن هناك عقبة واحدة: حتى هذا الكائن المجيد سوف يموت. ومن المؤكد أن موته ليس نتيجة لإرادة ذاتية، ولكن إن نجح في إرادة موته مرة واحدة فإنه سيتمتع بالحرية. ولذلك يقتل كيريلوف نفسه بصفته مخلص الجنس البشري: إنه لا يزال "إلهاً ضد إرادتي"، ولا يزال بائساً لأنه "مرغم على تأكيد إرادتي". فحالما يؤكد الإنسان إرادته الذاتية، فإن "الطبيعة الفيزيائية للإنسان سوف تتغير" ولن يعود بحاجة إلى الله. ولكن ليس بمقدور المرء القول إنه يقتل نفسه من أجل هدف ما؛ أي نتيجة دافع معين، باستثناء تأكيد إرادته الذاتية. إن الحرية المطلقة هي الدمار المطلق لأن عليك تدمير كل شيء يمكن له أن يؤثر فيك أو يقيّدك. فالخير المطلق الذي يقيّدك هو الحياة نفسها. وبالتالي فإن الحرية تعني الدمار الذاتي.

إن هذا الفعل المجاني مرتبطٌ بلامبالاة ستافروغين. فإذا نظرت إلى الحرية بمعنى القدرة على الاختيار بين شيئين، مثل الخير والشر، لا يمكنك أن تتأكد من أنك حر؛

فأي خيارٍ تنتقيه يولد قوة جاذبة على الإرادة بحيث لا تعود الإرادة حرة. وبالتالي فإنك تعبر عن حرّيتك من خلال اللامبالاة التامة، على غرار ستافروغين، وتنتحر نتيجة السأم والكبرياء معاً. نتيجة السأم، لأن اهتماماتك تعمل على تقييدك وتصبح خادماً لها. أو من خلال رفض الحياة نفسها بصفقتها القوة الدافعة الأخيرة والأكثر عمقاً. المشكلة هي أنك حالما تصبح "حرّاً"، فلن تعود "موجوداً"؛ وبالتالي، ربما يعني هذا الفعل النبيل أن الإنسان قد فقد عقله. أما العقبة الثانية فتمثل في تعددية البشر؛ فإذا اعتقد كل إنسان أنه إله، فعندها ستؤدي الفكرة إلى العثبية. فالقول إن جميع الناس آلهة أو القول بنفي الألوهية عن الجميع يقود إلى النتيجة نفسها: كيف يمكن للآلهة أن تطيع آلهة مثلها؟ وكيف يمكن تحقيق الاستقلالية المطلقة؟ إن ستافروغين يعي هذه العثبية. فهو يعرف أن الخيار الوحيد على هذا المستوى هو اللامبالاة. فهو لا يريد حتى أن يصير إلهاً مثل كيريلوف. ستافروغين معجبٌ بكيريلوف ولا يريد الانتحار في البداية، لأن الانتحار لا يحلّ مشكلة عثبية مفهوم الحرية ولا يشكل سوى إيماءة متكلفة وحمقاء. يمكن أن تكمن عظمتها في التغلب على الخوف، لكن ستافروغين لا يعرف الخوف. غير أنه يسارع بعد ذلك إلى الانتحار، حيث يقوم بشنق نفسه دون أن يترك وراءه أي ملاحظة أو شهادة أو اعتراف بالإيمان. إنه يعترف بالهزيمة.

إن دوستويفسكي يتركنا هنا، ولن أحاول إعطاءكم حلاً لهذه الإشكاليات. هنا، علينا أن نطرح مسألة "الإرادة": هل الحرية واحدة من ميزات الإرادة؟ كان اليونانيون على معرفة بالحرية ولكن لم يكن لديهم كلمة للدلالة على ما نسميه الإرادة. فعوضاً عن ذلك، أرجو أن تتبها جيداً إلى الشكل الفريد للحوار في روايات دوستويفسكي. يبدو الأمر كأن روحاً عارية تتحدث إلى روح عارية بنوع من الحميمية التي تقترب من التخاطر؛ أي دون وجود أي مسافات. فما يقوله أحدهم تتم الإجابة عليه بـ: "مفهوم، مفهوم، لا حاجة إلى الكلمات" كما يقول ستافروغين لشاتوف. فمرة بعد مرة نرى هذا الرد: "كنت أعرف ذلك". فعندما يحضر شخصٌ ما بشكل غير متوقع، هناك دوماً أحدٌ توقع ما لا يمكن توقعه. ثم هناك تلك الدرجة من الزخم، من العاطفة الصرفة التي تنطوي عليها هذه الحميمية. وبالمقارنة، يبدو المجتمع الغربي المتحضر منافقاً وقائماً على الأكاذيب. أما هنا، فإن جميع المظاهر سرعان ما تقود إلى دواخل الروح،

فالمظاهر لا تنحصر أبداً في كونها نوعاً من الواجهة السطحية. لكن الأهم من هذا هو أن العالمَ بصفته مُعطىً موضوعياً غائبٌ بعض الشيء. فليس هناك توصيفات له، كما أنه لا يشكل موضوعاً للحوار؛ ولذلك فإن تعدد المنظورات التي تمكن رؤية العالم من خلالها، كما هو الأمر عند بلزاك، غائبٌ تماماً. فالموضوع التقليدي لا يتمثل في العالم بل في قضية جوهرية.

لا يمكن للمرء أن يدرك هذه الحميمية إلا داخل أهله. فهي تتخلق من معرفةٍ لا نقع عليها إلا في العلاقات العائلية الحميمة. ومن هنا إصرار دوستويفسكي على فكرة ضياع المرء خارج شعبه، الذي يتبدى في هيئة العائلة، وأن المرء يفقد الله عندما يغادره. فالافتراق عن الشعب يعني الافتراق عن العالم كله، يعني فقدان الفرق بين الخير والشر، بالإضافة إلى "السأم والميل إلى الكسل والتراخي".

## ”حرية الانعتاق“:

### شروط الثورة ومعناها

يؤسفني القول إن موضوعي اليوم يتمحور حول الأحداث الراهنة بشكل يدعو إلى الإحراج. فقد أصبحت الثورات أحداثاً يومية مع انتفاض الشعوب، بعد تفكك الإمبريالية، ”لتحقيق مكانة مستقلة ومتساوية مع القوى العالمية الأخرى تضمنها لها قوانين الطبيعة وإلها“. فكما تمثلت النتيجة النهائية للتوسع الإمبريالي في تصدير فكرة الدولة القومية إلى أصقاع الأرض كافة، قادت نهاية الإمبريالية تحت ضغط القومية إلى انتشار فكرة الثورة في جميع أنحاء العالم.

إن جميع هذه الثورات، بغض النظر عن خطابها المعادي للغرب، خرجت من عباءة الثورات الغربية التقليدية. فقد سبقت الوضع الحالي سلسلة من الثورات بعد الحرب العالمية الأولى في أوروبا نفسها. ومنذ ذلك الوقت، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، لا شيء يبدو أكثر حتمية من التغيير الثوري في شكل الحكم - على خلاف التغيير في الإدارة - الذي سيلي الهزيمة في الحرب بين القوى المتبقية، أي الهزيمة التي لا تصل إلى حدّ الإبادة الشاملة. ولكن من الجدير بالذكر هنا أنه حتى قبل أن تحوّل التطورات التقنية الحروب بين القوى العظمى إلى مسألة حياة أو موت، كانت الحروب قد أصبحت سلفاً مسألة حياة أو موت من الناحية السياسية. لم يكن ذلك تطوراً طبيعياً أبداً، إذ إنه يدلّ على أن أبطال الحروب القومية كانوا قد بدؤوا يتصرفون كأنهم يخوضون حروباً أهلية. وقد كانت الحروب الصغيرة خلال السنوات العشرين الأخيرة - كوريا، والجزائر، وفيتنام - حروباً أهلية بالفعل اشتركت فيها

القوى العظمى، إما لأن الثورة كانت تهدد حكمهم وإما أنها خلقت فراغاً خطيراً في السلطة. وفي هذه الحالات لم تكن الحرب هي التي تطلق شرارة الثورة؛ إذ انتقلت المبادرة من الحرب إلى الثورة مما أدى في بعض الحالات، وليس كلها، إلى التدخل العسكري. بدا الأمر كأننا عدنا بغتة إلى القرن الثامن عشر، عندما تلت الثورة الأميركية حربٌ ضد إنكلترا، كما تلت الثورة الفرنسية حربٌ ضد قوى أوروبا الملكية المتحالفة.

مرة أخرى - وعلى الرغم من الظروف المغايرة تماماً، التقنية منها أو غيرها - تبدو التدخلات العسكرية يائسة أمام هذه الظاهرة. لاقى عددٌ كبير من الثورات حتفه خلال المئتي سنة الماضية، لكن عدداً قليلاً منها انتهى نتيجة التفوق في استخدام وسائل العنف. وعلى النقيض من هذا، غالباً ما أثبتت التدخلات العسكرية - حتى عندما حققت نوعاً من النجاح - قصورها في إعادة الاستقرار وملء الفراغ الحاصل في السلطة. وحتى النصر يبدو عاجزاً عن إحلال الاستقرار محل الفوضى، والنزاهة محل الفساد، والسلطة والثقة في الحكومة محل التآكل والتفكك. فالإحياء، الناتج عن الثورة المبتورة، لا يقدم في العادة أكثر من غطاءٍ رقيق مؤقت تجري تحته عمليات التفكك بحرية تامة. <sup>١</sup> ولكن هناك، من الناحية الأخرى، إمكانية كامنة هائلة للاستقرار المستقبلي في الأجسام السياسية الجديدة المتشكلة على أساس واعٍ تشكل الجمهورية الأميركية خير مثالٍ عليها؛ لكن المشكلة الأساسية تتمثل، بالطبع، في ندرة الثورات الناجحة. ومع ذلك - في تشكيلة العالم الحالية، حيث أصبحت الثورات الأحداث الأكثر أهمية وتواتراً، ومن المرجح أن يستمر هذا الوضع لعقودٍ كثيرة قادمة - سيكون من الحكمة والأهمية أن نقول، عوضاً عن التبجح أننا أعطي قوة على وجه الأرض، إننا تمتعنا بنوع استثنائي من الاستقرار منذ تأسيس جمهوريتنا، وإن هذا الاستقرار جاء بمثابة نتيجة مباشرة للثورة. فبما أن الحرب لم تعد العامل الحاسم في الصراعات، سوف يتم حسُّم النزاعات القائمة بين القوى العظمى، على المدى الطويل، بناءً على الفهم العميق لطبيعة الثورات والأشياء التي تنطوي عليها.

لا أعتقد أنني أفشي سراً عندما أقول إن السياسة الخارجية لهذا البلد، على الأقل منذ

١ تنطوي هذه الكلمات على بصيرة نافذة فيما يتعلق بـ”الربيع العربي“. (المحرر)

حادثة "خليج الخنازير"، لم تتكشف عن أيّ خبرةٍ أو معرفةٍ بتقويم الأوضاع الثورية أو فهم زخم الحركات الثورية. فعلى الرغم من إلقاء اللوم على المعلومات الخاطئة وعجز أجهزة الاستخبارات السرية في حادثة "خليج الخنازير"، إلا أن الفشل يعود إلى أسبابٍ أعمق بكثير. إذ كان الفشل يتمثل في العجز عن فهم المعاني الكامنة في التحرر المفاجئ لشعوب البلدان المتخلفة الفقيرة التي يتآكلها الفساد ليس من الفقر بل من التهميش الكامل والبؤس القاتل؛ عن المعاني المتولدة عن سماعهم للمرة الأولى أن وضعهم قيد التداول العلني ودعوتهم إلى المشاركة في هذا النقاش؛ وعن المعاني الكامنة في تدفقهم إلى العاصمة، التي لم يروها من قبل، ومعرفتهم أن هذه الأبنية والساحات هي ملكهم وتجسد كرامتهم وكبرياءهم. هذا ما حدث للمرة الأولى أثناء الثورة الفرنسية. ومن الغريب أن رجلاً عجوزاً في شرق بروسيا لم يسبق له أن غادر بلدته كونيغسبيرغ - إيمانويل كانط، الذي كان فيلسوفاً وعاشقاً للحرية وبعيداً عن الأفكار الثورية - قد فهم ذلك على الفور. فقد قال إن "ظاهرة كهذه في التاريخ الإنساني ستبقى حية إلى الأبد"، وقد بقيت حية بالفعل، إضافة إلى أنها لعبت دوراً رئيساً في التاريخ العالمي منذ حدوثها. وعلى الرغم من أن الكثير من الثورات قد أفضت إلى الاستبداد، إلا أنه بقي في الأذهان، تبعاً لكلمات كوندورسيه، أن "كلمة ثوري" لا تنطبق إلا على الثورات التي تصبو إلى تحقيق الحرية".

يمكن استخدام الثورة، على غرار أيّ من مصطلحاتنا السياسية الأخرى، بمعنى عام دون الالتفات إلى أصل الكلمة أو اللحظة الزمنية التي تم فيها للمرة الأولى تطبيق هذا المصطلح على ظاهرة سياسية معينة. إن اللجوء إلى هذا الاستخدام ينطوي على فكرة أنه بغض النظر عن زمان وكيفية ظهور المصطلح نفسه فإن الظاهرة التي يدلّ عليها مجايلة للذاكرة البشرية. ويكون إغراء استخدام الكلمة بالمعنى العام قوياً بشكل خاص عندما نتكلم على "الحروب والثورات" معاً، إذ إن الحروب قديمة قدم التاريخ المسجل للبشرية. ربما يصعب استخدام كلمة الحرب إلا في معناها العام لاستحالة تحديد ظهورها الزمني أو موقعها مكانياً، لكن لا يوجد تبرير كهذا فيما يخص الاستخدام العام لمصطلح الثورة. فقبل الثورتين العظيمنتين في نهاية القرن الثامن عشر والمعنى المحدد الذي اكتسبته كلمة الثورة، لم تكن هذه الكلمة بارزة في مفردات الفكر

السياسي أو الممارسة السياسية. فعندما يأتي المصطلح في القرن السابع عشر، على سبيل المثال، يكون مرتبطاً بشكل وثيق مع معناه الفلكي الأصلي الذي كان يدلّ على حركة الأجسام السماوية الأبدية والحتمية والمتكررة؛ فقد كان استخدامها السياسي مجازياً لتوصيف حركة ارتجاعية إلى نقطة مؤسّسة سابقاً، وبالتالي لتوصيف حركة أو تأرجح رجعي إلى نظام محدد سلفاً. لم يتم استخدام الكلمة للمرة الأولى عند اندلاع ما نسميه الثورة في إنكلترا وبروز كرومويل كنوع من الدكتاتور، بل على النقيض من هذا في سنة ١٦٦٠ في مناسبة تأسيس الملكية بعد إسقاط ”برلمان الفضلة“ (Rump Parliament). ولكن حتى ”الثورة المجيدة“ - ذلك الحدث الذي وجد فيه المصطلح مكانه في اللغة التاريخية-السياسية، من باب المفارقة - لم تبدّ بصفتها ثورة بل إحياءً للسلطة الملكية إلى استقامتها ومجدها السابقين. ربما يتجلّى المعنى الحقيقي للثورة، قبل أحداث نهاية القرن الثامن عشر، في النقش المحفور على ”ختم إنكلترا العظيم“ في سنة ١٦٥١ الذي يدلّ على أن التحول الأول للملكية إلى جمهورية كان يعني: ”إحياء الحرية تجسيدا لإرادة الله“.

إن حقيقة تدليل كلمة الثورة الأصلي على الإحياء تتجاوز كونها ظاهرة دلالية غريبة. فحتى ثورات القرن الثامن عشر عصيّة على الفهم إن لم ندرك أن الثورات قد اندلعت بدايةً عندما كانت تهدف إلى الإحياء وأن مضمون هذا الإحياء كان يتمثل في الحرية. ففي أميركا، تبعاً لجون آدامز، كان رجالات الثورة قد ”تلقوا النداء دون سابق إنذار وانخرطوا دون ميولٍ مسبقة“؛ والشيء نفسه ينطبق على فرنسا حيث، تبعاً لتوكفيل، ”بدا أن هدف الثورة القادمة كان يتمثل في إحياء النظام القديم بدلاً من إسقاطه“. وفي سياق هاتين الثورتين، عندما أدرك المشاركون أنهم منكبون على مشروع جديدٍ تماماً بدلاً من العودة إلى أي شيء سابقٍ له، وعندما كانت كلمة ”الثورة“ تكتسب معناها الجديد، كان توماس بين Thomas Pain - الذي كان لا يزال مخلصاً لروح العصر البائد - هو الذي اقترح توصيف الثورتين الأميركية والفرنسية على أنهما ”ثورتان مضادتان“. كان يريد إنقاذ الأحداث الاستثنائية من شبهة البداية الجديدة ومن وصمة العنف التي اتسمت بها.

ربما نميل إلى تجاهل الرعب الغريزي الذي تجلّى في عقلية هؤلاء الثورين الأوائل

في مواجهة الأشياء الجديدة. ويعود ذلك، بشكل جزئي، إلى معرفتنا بتوق علماء وفلاسفة العصر الحديث إلى "أشياء لم تبدّ من قبل وأفكار لم تطرأ من قبل".<sup>١</sup> ومن الناحية الأخرى، لا شيء في سياق هاتين الثورتين أكثر وضوحاً وبروزاً من ذلك التأكيد القوي على الجدة، التي كان المشاركون والشهود يكررونها باستمرار من خلال إصرارهم أن شيئاً بهذه الأهمية والعظمة لم يحدث من قبل أبداً. لكن النقطة المهمة والمختلفة تمثل في أن الزخم الهائل للمرحلة الجديدة، "دورة العصور الجديدة" *novus ordo seclorum* الذي لا يزال منقوشاً على عملتنا الورقية، لم يبرز إلا بعد أن وصل المشاركون - رغماً عنهم - إلى نقطة لا عودة منها.

وهكذا، ما حدث فعلاً في نهاية القرن الثامن عشر هو أن محاولة إحياء واسترجاع الحقوق والامتيازات القديمة قد أفضت إلى النقيض تماماً: التطور المستمر وانفتاح مستقبل يتحدى أيّ محاولات أخرى في الفعل أو التفكير استناداً إلى حركة دائرية أو مدارية. وبينما تحوّل مصطلح "الثورة" بشكل جذري في السياق الثوري، طرأ شيء مشابه وأكثر تعقيداً على كلمة "الحرية". فما دام معناها كان ينحصر في حدود "إحياء الحرية تجسيداً لإرادة الله"، فقد بقيت مسألة تتعلق بتلك الحقوق والحريات التي نربطها اليوم بالحكم الدستوري ونسميها الحقوق المدنية. أما ما بقي خارجها فهو الحق السياسي في المشاركة في القضايا العامة. إذ لم يأت أيّ من تلك الحقوق الأخرى، بما في ذلك حق التمثيل في رسم السياسات الضريبية، كنتيجة للثورة من الناحية النظرية أو العملية. فالبعد الثوري لا يتمثل في "الحياة، الحرية، الملكية"، بل في الزعم القائل إن هذه الأشياء هي حقوق أساسية لجميع المخلوقات الإنسانية، بغض النظر عن البلدان التي يعيشون فيها أو أنظمة الحكم التي يخضعون لها. وحتى في هذا الامتداد الثوري الجديد الذي يطال البشر جميعاً، لم تكن الحرية تعني أكثر من التحرر من القيود غير المبررة، أي شيئاً سلبياً في جوهره. إن الحريات بمعنى الحقوق المدنية هي نتيجة التحرر، لكنها لا تمثل المضمون الفعلي للحرية التي يتجلى جوهرها في الدخول إلى الفضاء العام والمشاركة في الشؤون العامة. فلو أن

١ راجع:

H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 249.

(المحرر)



الثورات حصرت أهدافها في ضمان الحقوق المدنية، وكان التحرر من الأنظمة التي تجاوزت سلطاتها واستباححت الحقوق المؤسسة كافياً. صحيح أن ثورات القرن الثامن عشر بدأت بالمطالبة بتلك الحقوق القديمة. أما التعقيد فيبرز عندما تهدف الثورة إلى التحرر والحرية معاً، وبما أن التحرر شرط من شروط الحرية – مع أن الحرية ليست نتيجة ضرورية للتحرر – من الصعب أن نرى ونقول أين تنتهي الرغبة في التحرر، أي التحرر من الاضطهاد، وأين تبدأ الرغبة في الحرية، أي الانخراط في الحياة السياسية. المشكلة هي أن التحرر من الاضطهاد ربما يكون قد تحقق في ظل الحكم الملكي، وليس الاستبدادي، بينما كانت حرية اختبار الحياة السياسية تتطلب نوعاً جديداً، أو مُستعداً، من نظام الحكم. فقد كانت تستدعي تأسيس الجمهورية. حيث أثبتت الحقائق، أكثر من أي شيء آخر، زعم جيفرسون بأن ”التزاعات في ذلك الزمن كانت قائمة على المبادئ بين المؤيدين للحكم الجمهوري والمدافعين عن الحكم الملكي“. إن قرن الحكم الجمهوري بالحرية والنظر إلى الملكية بصفتها نوعاً من الحكم الإجرامي الملائم للعبيد – مع أنه صار مألوفاً مع بداية الثورة – كان غائباً عن أذهان الثوريين أنفسهم. ومع ذلك، ومع أنهم كانوا يصبون إلى نوع جديد من الحرية، سيكون من الصعب الافتراض أنهم لم يكونوا على معرفة مسبقة به. فعلى النقيض من ذلك، كان التوق إلى هذه الحرية الجديدة، على الرغم من عدم اقترانه آنذاك بنظام الحكم الجمهوري، هو المحرك الرئيس لأولئك المنخرطين في الثورة والذين لم يكونوا على دراية تامة بما يفعلونه.

لم تنطلق أي ثورة من وسط الجماهير والمحرومين، بغض النظر عن احتضانها لهم وفتحها الأبواب أمامهم – أولئك المظلومين، البؤساء، الملعونين في الأرض، الذين نعرفهم من اللغة البلاغية للثورة الفرنسية. كما أن أي ثورة لم تأت نتيجة المؤامرات، أو المنظمات السرية، أو الأحزاب الثورية العلنية. وفي العموم، لا يمكن للثورة أن تقوم عندما تكون سلطة الجسم السياسي فعالة بشكل كامل، أي – من منظار الظروف الحديثة – حيث يمكن المراهنه على القوات المسلحة في إطاعة السلطات المدنية. إن الثورات ليست ردوداً ضرورية بل ممكنة على تردي النظام القائم، أي أنها ليست سبباً بل نتيجة لنهاوي السلطة السياسية. فحيثما استفحلت هذه الانهيارات، على

مدى زمني طويل، يمكن للثورات أن تقومَ شريطةَ توافر عددٍ كافٍ من الأشخاص مستعدين لسقوط النظام والإمساك بزمام السلطة. تبدو الثورات ناجحة دوماً في مراحلها الأولى، ويعود السبب في ذلك إلى أن من "يصنعون" الثورات لا "يمسكون بتلابيب السلطة" بل ينتشلونها حيث تستلقي في الشوارع.

إذا كان هناك أي قاسمٍ مشترك بين رجالات الثورة الأميركية والثورة الفرنسية قبل الأحداث التي حددت مصائرهم وشكلت قناعاتهم ثم فرقتهم في النهاية فهو يتمثل في ذلك التوق الحار إلى المشاركة في الشؤون العامة وذلك الاستياء الحقيقي من نفاق وغباء "المجتمع الصالح"؛ أضف إلى هذا ازدياد التفاهة التي تتميز بها الشؤون الخاصة الصغيرة. وفيما يخص تشكيل هذه العقلية الخاصة، كان جون آدامز محقاً حين قال إن "الثورة اعتملت قبل بداية الحرب"، ليس نتيجة روح ثورية أو تمردية معينة بل لأن سكان المستعمرات كانوا قد "تشكلوا بالقانون في شركات، أو أجسام سياسية" تتمتع "بحق التجمع... في البلديات، حيث يتناقشون في الشؤون العامة"، إذ إن "مشاعر الناس قد تشكلت في المقام الأول في هذه التجمعات المحلية". لم تشهد فرنسا مثل تلك المؤسسات السياسية التي كانت قائمة في المستعمرات، لكن العقلية كانت متماثلة؛ فما أسماه توكفيل "توقاً" أو "ذوقاً" في فرنسا كان في أميركا تجربة تكشفت منذ بدايات الاستعمار، وفي الحقيقة منذ أن تحولت "اتفاقية ميفلاور" Mayflower Compact إلى مدرسة حقيقية في الروح العامة والحرية العامة. فقبل الثورة، كان هؤلاء الرجال على جانبي الأطلسي يُسمون رجالات الثقافة hommes de lettres، حيث كانوا يتميزون بقضاء أوقات فراغهم في "سبر المخطوطات الكلاسيكية"، أي اللجوء إلى التاريخ الروماني، ليس لولع رومانسي بالماضي بل بهدف استنباط الدروس الروحية والمؤسسية والسياسية التي ضاعت أو طواها النسيان طوال قرون التقليد المسيحي الراسخ. "لقد فرغ العالم منذ الرومان ولم يبق منهم سوى الذكريات التي تشكل الآن نبوءة الحرية الوحيدة"، كما قال سان-جوست، كما تنبأ من قبله توماس بين عندما قال: "ما كانت تمثله أئينا على نطاق ضيق سوف تجسده أميركا على نطاقٍ أوسع".

لكي نفهم دورَ العصور الكلاسيكية في تاريخ الثورات، علينا أن نستحضر ذلك الحماس لـ "الحكمة القديمة" التي استقبل بها هارينغتون Harrington وميلتون Milton

دكتاتورية كرومويل، وكيف تم إحياء هذا الحماس في القرن الثامن عشر في كتاب مونتسكيو *Considerations on the Causes of the Grandeur and the Decadence of the Romans* [تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم]. فمن دون مثالٍ كلاسيكي عن طبيعة السياسة ومعنى المشاركة في الشؤون العامة بالنسبة إلى سعادة الإنسان، لما تحلّى أيُّ من رجالات الثورة بالشجاعة اللازمة للانخراط في مثل هذه الأفعال غير المسبوقة. فمن الناحية التاريخية، بدا كأن إحياء ”عصر النهضة“ للثقافة الكلاسيكية قد اكتسب فجأة تأثيراً جديداً على الحياة، وكان ذلك الحماس الجمهوري للدولة-المدينة الإيطالية العابرة - التي أزاحها قدومُ الدولة القومية - كان كامناً، إذا صحَّ التعبير، ليمنح الأمم الأوروبية الوقتَ لكي تنمو في ظلَّ الأمراء المستبدين والطغاة المتنورين. تتضمن كتاباتُ جون آدامز المكونات الأولى للفلسفة السياسية التي تعبّر عن فكرة الحرية العامة هذه. ينطلق آدامز من الفكرة التالية: ”حيثما وُجد الرجالُ والنساءُ أو الأطفالُ، سواءً كانوا شباناً أو عجائزَ، أثرياءَ أو فقراءَ، راقينَ أو رعاغاً... جهلةً أو متعلمين، فإن كل فردٍ يتمتع برغبة قوية في الظهور والقدرة على التعبير والتأثير في الآخرين وكسب الاعتراف والاحترام ممن حوله ومن يقع ضمن دائرة معرفته“. وقد أطلق آدامز على فضيلة هذه ”الرغبة“ التي رآها في ”الرغبة في التفوق على الآخرين“ والرذيلة المتولدة عنها اسمَ ”الطموح“، والتي ”تهدف إلى السلطة كوسيلة للتمييز والبروز“. وتشكل هاتان، في حقيقة الأمر، بعضاً من الفضائل والرذائل الأساسية للإنسان السياسي. إذ إن الرغبة في السلطة، وبغض النظر عن الرغبة في التميّز (حيث لا تشكل السلطة وسيلة، بل نهاية وغاية) ميزة يتسم بها الطغاة ولا تشكل، في هذه الحالة، فضيلة سياسية. فالنوعية هي التي تميل إلى تدمير الحياة السياسية برمتها، برذائلها وفضائلها على حدٍ سواء. فلأن المستبد لا يملك أيَّ رغبة في التميّز والبروز، فهو يجد متعة كبيرة في الهيمنة، مما يُبعده عن الآخرين. وعلى النقيض من هذا، إن الرغبة في التميز هي التي تولّد عند الأشخاص حبّ التواجد مع الآخرين ورفقة الأقران وتحفّزهم على الدخول إلى الفضاء العام. إن هذه الحرية العامة واقعٌ مادي محسوس يخلقه الأشخاص بحثاً عن المتعة العلنية المتمثلة في الظهور والتعبير والتميّز وترك الأثر في نفوس الآخرين وذاكرتهم. وبما أن هذا النوع من الحرية يتطلب المساواة فإنه ينشأ بين الأقران فقط.

ومن الناحية المؤسسية، لا يمكن تحقيقه إلا في الجمهورية التي لا تقوم على الرعايا أو الحكام. ولهذا السبب لعبت النقاشات حول أشكال الحكم، على النقيض من الإيديولوجيات اللاحقة، دوراً هاماً في أفكار الثوريين الأوائل وكتاباتهم.

من الواضح أن هذا التوق إلى الحرية لأجل الحرية قد نشأ وتطور عند رجالٍ يتمتعون بقدرٍ من أوقات الفراغ، أي عند رجالات الثقافة المتحررين من الأسياد والمشاعل اللازمة للعيش. وبكلمات أخرى، كانوا يتمتعون بميزات المواطنين الأثنيين والرومان دون المشاركة في شؤون الدولة التي كانت تشغل الرجال الأحرار في العصور الكلاسيكية. ومن النافل القول إن هذا التوق إلى الحرية لا ينشأ في ظروف العيش البائسة. وإذا كنا بحاجة إلى براهين إضافية على غياب هذه الظروف في المستعمرات - "المساواة الرائعة" في أميركا حيث يتمتع "أكثر الأشخاص بؤساً"، تبعاً لجفرسون، بحياة أفضل بكثير من غالبية سكان فرنسا - فعلينا أن نتذكر أن جون آدامز قد عزا هذا التوق إلى الحرية إلى "الفقراء والأثرياء، والراقين والرعاع، والجهلة والمتعلمين". فهذا هو السبب الرئيس، وربما الوحيد، لانتصار المبادئ التي ألهمت رجالات الثورات الأولى في أميركا وفشلها المأسوي في فرنسا. فمن المنظار الأميركي، إن نظام حكم جمهوري في فرنسا سيكون شيئاً "غير طبيعي، وغير منطقي، وغير عملي، شيئاً أشبه بحكم الفيلة والأسود والنمور والفهود والذئاب والديبة في مجموعة الحيوانات الملكية في فرساي" (جون آدامز). لكن السبب وراء هذه المحاولة هو أن أصحابها، أي رجالات الثقافة، لم يكونوا مختلفين عن زملائهم الأميركيين؛ إذ لم يدركوا أنهم يعملون في ظروفٍ مختلفة تماماً إلا في سياق الثورة الفرنسية.

كانت الظروف مختلفة من النواحي السياسية والاجتماعية. فحتى حُكم الملك والبرلمان في إنكلترا كان نوعاً من "الحكم اللين" مقارنة مع الحكم المطلق الفرنسي. ففي ظل هذا الحكم، تمكنت إنكلترا من تطوير نظام حكم ذاتي معقد وفعال لم يكن ينقصه سوى تأسيس الجمهورية لتأكيد قيامه الفعلي. ومع ذلك فقد كانت هذه الفروقات السياسية، على الرغم من أهميتها، طفيفةً بالمقارنة مع تلك العقبة الكأداء في وجه إرساء الحرية والمتأصلة في ظروف أوروبا الاجتماعية. ومع أن رجالات الثورة

الأولى كانوا يدركون جيداً أن التحرر يسبق الحرية، إلا أنهم لم يعوا حقيقة أن هذا التحرير يعني أكثر من التحرير السياسي من السلطة المطلقة والاستبدادية؛ أي أن حرية الانعتاق تعني، في الدرجة الأولى، التحرر من العوز وليس مجرد التحرر من الخوف. هذا بالإضافة إلى استحالة التغلب على الفقر المدقع للجماهير البائسة، التي تدفقت إلى شوارع باريس للمرة الأولى، بالوسائل السياسية؛ إذ إن شروط عملهم القاسية لم تتداع أمام الثورة كما انهارت السلطة الملكية. كانت الثورة الأميركية محظوظة لأنها لم تواجه هذه العقبة القائمة أمام الحرية، فقد كانت مدينة في نجاحها إلى حد كبير لغياب الفقر المدقع بين الأحرار واختفاء العبيد في مستعمرات ”العالم الجديد“. كان هناك فقرٌ وبؤس في أميركا بالطبع على غرار الظروف التي يعاني منها ”العمال الفقراء“ في أوروبا. فإذا كانت أميركا، تبعاً لويليام بن William Penn، ”بلداً جيداً للفقراء“ وبقية تشكّل حلم الأرض الموعودة بالنسبة إلى بؤساء أوروبا حتى بداية القرن العشرين، فإن هذه الجودة كانت قائمة إلى حد كبير على البؤس الذي يعاني منه السود. ففي أواسط القرن الثامن عشر، كان هناك نحو ٤٠٠,٠٠٠ من السود يعيشون بين ١,٨٥٠,٠٠٠ من البيض في أميركا، وعلى الرغم من غياب المعلومات الإحصائية الموثوقة إلا أنه لا يمكننا الجزم أن نسبة الفقر في ذلك الوقت كانت أعلى في بلدان ”العالم القديم“ (رغم الارتفاع الذي ستشهده هذه النسبة خلال القرن التاسع عشر). فالفرق يكمن إذاً في أن الثورة الأميركية - نتيجة مأسسة العبودية والاعتقاد أن العبيد ينتمون إلى ”عرقٍ“ مختلف - قد أغفلت وجود البؤساء ومهمة تحرير أولئك الواقفين تحت وطأة الضرورات الحياتية، ناهيك عن الاضطهاد السياسي. فإما أن أولئك البؤساء الذين لعبوا دوراً هاماً في سياق الثورة الفرنسية، التي أطلقت عليهم اسم ”الشعب“، لم يكونوا موجودين، أو أنهم بقوا مهمشين وغائبين في أميركا.

تمثلت إحدى النتائج الرئيسة للثورة الفرنسية، للمرة الأولى في التاريخ، في دفع الناس إلى الشوارع وإثبات وجودهم. وعندما حصل هذا، تبين أن الحرية لم تكن الامتياز الوحيد للأقلية بل كانت أيضاً تتمتع بحرية الانعتاق أيضاً. ولكن بالطريقة نفسها، لم تقدم الثورة الأميركية أي فهم تاريخي للثورات بينما حدّدت الثورة الفرنسية - على الرغم من فشلها الذريع - ولا تزال ما نسميه اليوم بالتقليد الثوري.

ما الذي حدث، إذًا، في باريس في سنة ١٧٨٩؟ أولاً، إن التحرر من الخوف هو امتيازٌ لم تتمتع به حتى الأقلية إلا لفترات زمنية قصيرة في التاريخ، لكن التحرر من العوز طالما كان الامتياز الكبير الذي تميزت به نسبة صغيرة جداً من البشرية عبر العصور. إن ما نميل إلى تسميته بالتاريخ المسجل للبشرية هو، في أغلبه، تاريخ هذه الأقلية التي تتمتع بالامتيازات.١ فالوحيدون الذين يعرفون التحرر من العوز يمكنهم أن يقدرُوا المعنى الكامل للتحرر من الخوف، والوحيدون المتحررون من العوز والخوف معاً هم في موقع يؤهلهم لاستيعاب ذلك التوق إلى الحرية العامة واستساعة الحرية واستشعار نكهة المساواة التي تجلبها الحرية معها.

يمكننا القول، بطريقة منهجية، إن كل ثورة تمرّ أولاً عبر مرحلة التحرير قبل الوصول إلى الحرية التي تشكل المرحلة الثانية والحاسمة من تأسيس نظام حكم وجسم سياسي جديدين. في سياق الثورة الأميركية، كانت مرحلة التحرير تعني التحرير من القيود السياسية، من الاستبداد أو الملكية أو أي كلمة أخرى جرى تداولها. كانت المرحلة الأولى تتسم بالعنف، لكن المرحلة الثانية كانت معنيةً بالتحرير والنقاش والإقناع؛ أي باختصار، بتطبيق "العلم السياسي" كما فهم المؤسسون هذا المصطلح. لكن شيئاً مختلفاً تماماً حصل في فرنسا. إذ كانت المرحلة الأولى من الثورة تتسم بالتفكك أكثر من العنف، ومع بلوغ المرحلة الثانية وإعلان "المؤتمر الوطني" أن فرنسا قد أصبحت جمهورية، كانت السلطة قد انتقلت سلفاً إلى الشوارع. فالرجال الذين تجمعوا في باريس لتمثيل الأمة، وليس الشعب، وكان اهتمامهم الأساسي - سواء كانوا من أتباع ميرابو أو روبسبير، أو دانتون أو سان-جوست - منصباً على الحكم وإحياء الملكية ومن ثم تأسيس الجمهورية فيما بعد، واجهوا فجأة مهمة أخرى تمثل في التحرير، تحرير الناس من البؤس، أي منحهم حرية الانعتاق. لم يكن ماركس وتوكفيل قد استشرفا بعد هذه السمة الجديدة لثورة ١٨٤٨ والمتمثلة في الانتقال من تغيير نظام الحكم إلى محاولة تغيير النظام المجتمعي عبر الصراع الطبقي. إذ إن ماركس لم يعلن إلا بعد شهر فبراير من سنة ١٨٤٨، بعد "المعركة الكبرى الأولى... بين الطبقتين اللتين

١ تحاول مدرسة الحواريات التاريخية الفرنسية ومنشورها *Annales d'histoire économique et sociale* تقويم هذه المقولة. (المحرر)

ينقسم إليهما المجتمع“، أن الثورة الآن باتت تعني ”إسقاط المجتمع البرجوازي، بعد أن كانت تعني من قبل إسقاط شكل الدولة“. شكلت الثورة الفرنسية (١٧٨٩) المدخل إلى هذه النقطة، وعلى الرغم من أنها واجهت فشلاً ذريعاً فإنها بقيت حاسمة بالنسبة إلى جميع الثورات اللاحقة. إذ وضّحت المعنى العملي الكامن في الصيغة الجديدة التي تنصّ على أن الناس يخلقون متساوين. وقد كان روبسبير يشير إلى هذه المساواة بالتحديد عندما قال إن الثورة تبيّن عظمة الإنسان مقابل تفاهة العظماء؛ وكذلك هاملتون أيضاً عندما تحدث عن تجسيد الثورة لشرف وكرامة الجنس البشري؛ إضافة إلى كانط، الذي تلقى تعليمه على يد روسو والثورة الفرنسية، عندما حدد ملامح كرامة الإنسان الجديدة. ولكن بغض النظر عما أنجزته الثورة الفرنسية أو ما فشلت في تحقيقه - إذ إنها لم تحقق المساواة الإنسانية - فقد حررت الفقراء من الظلمة وقذفت بهم إلى الضوء. فقد مضى ذلك الزمن الذي يمكن فيه لطالبي الحرية أن يتصالحوا مع وضع تكون فيه الحرية من العوز - أي، حرية الاعتناق - امتيازاً محصوراً بالأقلية.

فيما يتعلق بالمجموعة الأصلية للثوريين وجماهير الفقراء الذين أخرجوهم من غياهب الظلمات، اسمحوالي أن أقتبس توصيف اللورد آكتون التأويلي لمسيرة النساء إلى فرساي التي شكلت واحدة من نقاط الانعطاف الرئيسة في الثورة الفرنسية. يقول آكتون إن النساء اللواتي شاركن في المسيرة ”لعبن دور الأمهات اللواتي يموتن أولادهن في المنازل البائسة، وبالتالي فقد قدمن دوافع بعيدة عن مصالحهن وفهمهن [أي، الاهتمام بالحكم] متمثلة في ذلك الرأس الألماسي القاطع“. فالذي قدّمه الشعب للثورة والذي كان غائباً تماماً عن سياق الأحداث في أميركا هو حتمية حركة لم يعد بمقدور أحد السيطرة عليها. وقد ولدت تجربة الحتمية الأولية هذه - على غرار حركة النجوم - صوراً جديدة لا تزال حتى اليوم مرتبطة في أذهاننا بشكل آلي بالأحداث الثورية. فعندما قال سان-جوست، تحت وطأة ما شهدته بأم عينه، ”Les malheureux sont la puissance de la terre“، فقد كان يعني ”السيّل الثوري“ (بحسب ديزمولين) الذي تحمل أمواجه الشوار وتجر فهم بعيداً ثم لا تلبس تياراته العنيفة أن تبتلعهم وتودي بهم مع أعدائهم، عملاء الثورة المضادة. وهناك عاصفة روبسبير وتياره الجارف

المتفرّع عن الجرائم التي أتى بها الاستبداد من جهة، ودفق الحرية من جهة أخرى، والمتزايد في سرعته وعنفه. أو ما نقله الشهود، ذلك "السيل من الحمم الذي يأخذ كل شيء في طريقه ويعجز عن إيقافه أحد"، تلك المشهدية الفظيعة حيث "تلتهم الثورة أبناءها" (بحسب فيرنو Vergniaud). إن الكلمات التي أقتبسها هنا صدرت عن رجالٍ شاركوا في الثورة الفرنسية وتشهد على أشياء رأوها بأعينهم، وليس على أشياء قاموا بها أو خططوا للقيام بها. فهذا ما حدث، وقد علّم الناس درساً سيقى مثلاً في الذاكرة. وتبعاً لسان-جوست، فإن هذا الدرس، ببساطته وجدّته، في التالي: "إن كنت ترغب في تأسيس جمهورية، عليك أولاً أن تنتشل الشعب من الظروف البائسة التي تفتك به. فليس هناك أيّ فضائل سياسية من دون الكرامة، ولا يمكن للبؤساء أن يتمتعوا بالكرامة".

عمل مفهوم الحرية الجديدة هذا، الذي يقوم على التحرر من الفقر، على تغيير مسار الثورة وهدفها. فقد أصبحت الحرية الآن تعني، في المقام الأول، "الملبس والطعام واستمرار الجنس البشري"، إذ قام المحرومون بتمييز حقوقهم عن تلك اللغة الرفيعة والفارغة يتّسم بها إعلان "حقوق الإنسان" وحقوق "المواطن". فبالمقارنة مع مطالبهم الملحة، سرعان ما بدت تلك النقاشات التي تتناول نظام الحكم الأمثل تافهة وعشبية. إذ قال روبسيير: "الجمهورية؟ الملكية؟ الشيء الوحيد الذي يهمني هو المسألة الاجتماعية؟" كما أضاف سان-جوست، الذي أبدى حماساً كبيراً لفكرة "المؤسسات الجمهورية": "إن حرية الشعب تتمثل في حياته الخاصة. فليقتصر عمل الحكومة على حماية هذه الحياة البسيطة من أشكال القوة التي تهددها". ولكن ربما لم يكن سان-جوست على دراية بأن هذه المقولة تشكل صلب عقيدة الطغاة المتورين التي تقول، كما ورد في كلمة ملك إنكلترا تشارلز الأول قبيل شنقه: إن "حرية الشعب تتمثل في تلك القوانين التي تحمي حياته وممتلكاته ولا علاقة لها بالمشاركة في الحكم، فهذا ليس من شأنه". فلو أن هدف الثورات كان سعادة الشعب، كما اتفق فجأة جميع المشاركين المتأثرين ببؤس الناس وشقائهم، لكان بمقدور نظام حكم استبداديّ متنور تحقيق هذا الهدف من دون الحاجة إلى الجمهورية.

أفضت الثورة الفرنسية إلى كارثة وأصبحت نقطة انعطافٍ في التاريخ العالمي، بينما



حققت الثورة الأميركية نجاحاً مبهوراً وبقيت قضية محلية لأن الظروف الاجتماعية في العالم كانت أشبه بتلك القائمة في فرنسا، من جهة، ولأن التقليد الأنغلو-سكسوني البراغماتي قد حال دون ”تفكير“ الأجيال الأميركية المتعاقبة في ثورتها واستنباط الدروس المفاهيمية الملائمة من هذه التجربة. ولهذا ليس من المفاجئ أن الاستبداد - أو العودة إلى عصر الحكم المطلق المتنور الذي أعلن عن نفسه بوضوح في سياق الثورة الفرنسية - قد أصبح قاعدة غالبية الثورات اللاحقة، أو على الأقل تلك التي لم تنته بإحياء الوضع القائم سابقاً، إلى درجة هيمنتها على النظرية الثورية. لسْتُ مضطرة لتقصي هذا التطور بشكل تفصيلي؛ فهو معروف بما يكفي، وخاصة من تاريخ الحزب البلشفي والثورة الروسية. وفوق ذلك، كان هذا التطور مقروءاً؛ ففي نهاية صيف سنة ١٩١٨ - بعد إقرار الدستور الروسي وقبل موجة الرعب الأولى الناجمة عن محاولة اغتيال لينين - كتبت روزا لكسمبورغ في رسالة خاصة اكتسبت شهرة كبيرة بعد نشرها ما يلي:

مع قمع الحياة السياسية في جميع أنحاء البلاد... تخبو الحياة في كل مؤسسة عامة وتتحول إلى مجرد حياة واهية لا دور فيها إلا للبيروقراطية. كما أن الحياة العامة تتلاشى تدريجياً، وتقوم بالتوجيه والحكم مجموعة قليلة من قادة الحزب المفعمين بالطاقة والمزودين بمخزون هائل من الخبرات. ومن بين هؤلاء، يتمركز الحكم في يد مجموعة صغيرة تقوم بين الفينة والأخرى بدعوة نخبة من الطبقة العاملة إلى الاجتماعات حيث ينحصر دورُ أعضائها في التصفيق والتهليل لخطابات القادة والموافقة بالإجماع على القرارات المقترحة... إنها دكتاتورية واضحة، لكنها ليست دكتاتورية البروليتاريا بل دكتاتورية حفنة من السياسيين.

هذا ما آلت إليه الأمور - باستثناء حكم ستالين الشمولي، الذي لا يمكننا تحميل مسؤوليته للينين أو للتقليد الثوري - ومن غير المتوقع أن ينكر أحد هذه الحقيقة. لكن الشيء الأقل وضوحاً، ربما، هو أن تغييرَ كلماتٍ قليلة فقط كفيلاً بتقديم توصيفٍ دقيق لعيوب الحكم المطلق قبل الثورة.

أعتقد أن المقارنة بين أول ثورتين، اللتين تشابهتا في بدايتهما واختلفتا بشكل هائل في نهايتهما، لا تبين فقط أن التغلب على الفقر شرطٌ أساسي لإرساء الحرية بل أن التعامل مع التحرر من الفقر مختلف عن التعاطي مع التحرر من القمع السياسي. فإذا كانت مجابهة العنف بالعنف تقود إلى الحرب، أهلية كانت أم أجنبية، فإن مواجهة الظروف الاجتماعية بالعنف طالما قادت إلى الرعب؛ فالرعب - وليس مجرد العنف - الرعب المنفصل بعد حلّ النظام القديم وإقامة النظام الجديد، هو الذي يقضي على الثورات أو يعمل على تشويهها بشكلٍ فظيع بحيث تتحول إلى نظام قائم على الاستبداد والطغيان.

قلتُ آنفاً إن هدف الثورة الأصلي كان يتمثل في الحرية بمعنى إلغاء الحكم الفردي وإشراك الجميع في الفضاء العام والمشاركة في إدارة الشؤون العامة. إذ إن الحكم نفسه لم ينبع من الدوافع السلطوية بل من تلك الرغبة الإنسانية في تحرير البشر من ضرورات الحياة، مما يستدعي العنف الذي يشكل وسيلة لإرغام الأكثرية لتحمل عبء الأقلية لكي يتمتع البعض بالحرية. كان هذا، وليس مراكمة الثروة، هو جوهر العبودية، على الأقل في العصور الكلاسيكية، وهو النتاج الحصري لتطور التكنولوجيا الحديثة، وليس لتطور أيّ أفكارٍ سياسية حديثة بما في ذلك الأفكار الثورية، التي غيرت هذا الظرف الإنساني في بعض مناطق العالم على الأقل. فما حققته أميركا نتيجة حظّ استثنائي يمكن لبعض البلدان اليوم أن تحققه عبر جهود مدروسة وتطور منظم. ومن شأن هذا أن يسمح لنا بالتفكير في دروس الثورات المشوّهة ولا نتمسك بعظمتها الثابتة فقط بل أيضاً بوعودها الأصلية.

اسمحو لي أن أختّم بالإشارة إلى وجهٍ آخر من أوجه الحرية برز أثناء الثورة ولم يكن الثوريون أنفسهم مستعدين له. ويتمثل هذا الوجه في ضرورة تزامن فكرة الحرية مع التجربة الفعلية لاجتراح بداية جديدة في الاستمرارية التاريخية. دعوني أذكركم مرة أخرى بـ”النظام العالمي الجديد“. ترد هذه العبارة المذهلة عند فيرجيل الذي يتحدث، في ”النشيد“ الرابع، عن ”دورة العصور العظيمة [التي] تولد من جديد“ في فترة حكم أوغسطس: *Magnus ad integro saeculorum nascitur ordo*. يتحدث فيرجيل عن دورة ”عظيمة“ (*magnus*) وليست ”جديدة“ (*novus*)، وهذا

التغيير في العبارة التي طالما تعرّضت للاقتباس عبر القرون هو الذي يميز تجارب العصر الحديث. فبالنسبة إلى فيرجيل – في لغة القرن السابع عشر – كان الأمر يتعلق بتأسيس روما ”من جديد“، وليس بتأسيس ”روما جديدة“. وبهذه الطريقة فقد نجح، بطريقة رومانية نموذجية، من المخاطر المخيفة للعنف المتأصل في تحطيم تقليد روما؛ أي، الحكاية المتداولة (traditio) عن تأسيس المدينة الخالدة عبر الإشارة إلى بداية جديدة. والآن، يمكننا القول بالطبع إن البداية الجديدة، التي اعتقد شهود الثورات الأولى أنهم يتابعونها، لم تكن سوى ولادة جديدة لشيءٍ مغرقٍ في القدم: انبعاث فضاءٍ سياسي علماني يتخلق أخيراً من المسيحية والنظام الإقطاعي والحكم المطلق. ولكن بغض النظر إن كان الموضوع يتعلق بولادة أو ولادة جديدة، فإن النقطة الحاسمة في عبارة فيرجيل تتمثل في أنها مأخوذة من ترنيمة عن ولادة المسيح لا تتبأ بولادة الطفل الإلهي بل تحتفي بالولادة، أي بولادة جيل جديد يمثل حدثاً خلاصياً أو ”معجزة“ من شأنها أن تخلص البشر مراراً وتكراراً. وبكلمات أخرى، إنها تأكيدٌ على قدسية الولادة والاعتقاد بأن خلاص العالم يكمن في حقيقة توالد الجنس البشري بشكل دائم وأبدي.

لم يعد رجالاً الثورة المثقفون إلى هذه القصيدة القديمة، في رأيي، لمجرد ذلك الارتباط الوثيق بين ”فكرة“ الحرية السابقة على الثورة والشروع في بداية جديدة، بل أيضاً لتزامن اختبار الحرية مع هذه البداية التي تشكل، مجازياً، ولادة حقبة جديدة. فقد شعر هؤلاء أن التمتع بالحرية والشروع في شيء جديد متمثلان. ومن الواضح أن هذه الملكة الإنسانية الغامضة، المتمثلة في القدرة على اجترار بداية جديدة، مرتبطة بحقيقة قدوم كلِّ منا إلى هذا العالم بصفته وافداً جديداً من خلال الولادة. وبكلمات أخرى، يمكننا أن نبدأ شيئاً جديداً لأننا بدايات، وبالتالي بادئون. فيما أن القدرة على الفعل والكلام – والكلام شكلٌ آخر من أشكال الفعل – تحوّلنا إلى كائناتٍ سياسية، وبما أن الفعل يعني تحريك شيءٍ لم يكن موجوداً من قبل، فإن الولادة أو نسبة المواليد البشرية – التي تتوافق مع الوفيات البشرية – هي الشرط الأنطولوجي لأشكال السياسة كافة. كان هذا معروفاً في العصور الكلاسيكية اليونانية والرومانية بطريقة ضمنية. وقد برز إلى العلن في تجربة الثورة

وترك أثره، بطريقة ضمنية أيضاً، فيما يمكننا تسميته بالروح الثورية. وعلى أي حال فإن سلسلة الثورات، التي أصبحت سمة العالم الذي نعيش فيه، تكشف لنا مرة بعد أخرى عن انبثاق بدايات جديدة ضمن الاستمرارية الزمنية والتاريخية. فبالنسبة إلينا، نحن المدنيين للثورة الناجمة عن تأسيس جسم سياسي جديد كلياً يمكننا من التمتع بالكرامة وممارسة الحرية، من الحكمة أن نتذكر ما الذي تعنيه الثورة في حياة الأمم. فسواء تكللت بالنجاح وتأسيس فضاء عام للحرية، أو آلت إلى كارثة بالنسبة إلى الذين جازفوا بها أو شاركوا فيها رغماً عنهم وعن ميولهم، فإن معنى الثورة هو تحقيق واحدة من أعظم وأهم الطاقات الإنسانية الكامنة والمتمثلة في تلك التجربة الفريدة التي تنطوي على الحرية في اجتراف بداية جديدة تخلق ذلك الكبرياء الناجم عن فتح العالم أمام "دورة جديدة للعصور".

ختاماً، كان نيكولو ماكيافيللي Niccolò Machiavelli - الذي يمكننا اعتباره "أب الثورات" - يصبو إلى نظام جديد للأشياء في إيطاليا، لكنه لم يتمكن من الحديث عن هذه القضايا استناداً إلى التجربة اللازمة. ولذلك كان لا يزال يعتقد أن "المجددين" - أي الثوريين - سيواجهون صعوبة جمّة في البداية عندما يسكون بزمام السلطة ويكتشفون سهولة التمسك بها لاحقاً. نعرف عملياً من الثورات كلها أن العكس هو الصحيح - أي أن الوصول إلى السلطة أمر سهل نسبياً لكن الحفاظ عليها أصعب بكثير - كما أشار لينين، الذي يملك خبرة لا يستهان بها في هذه الأمور. ومع ذلك، كان ماكيافيللي يمتلك قدراً كافياً من المعرفة ليقول التالي: "ليس هناك أصعب وأخطر وأقل يقيناً من الشروع في تأسيس نظام جديد للأشياء". لا أعتقد أن أحداً يعرف شيئاً عن حكاية القرن العشرين يمكن أن يشكك في هذه المقولة. كما أن المخاطر التي توقعها ماكيافيللي قد أثبتت واقعيته حتى يومنا هذا، على الرغم من جهله آنذاك للخطر الأعظم الذي تنطوي عليه الثورات الحديثة، أي ذلك الخطر المنبثق عن الفقر. يأتي ماكيافيللي على ذكر ما يُعرف، منذ الثورة الفرنسية، بالقوى المعادية للثورة التي يمثلها "الذين يفيدون من النظام القديم" و"فتور" أولئك الذين يمكن أن يفيدوا من النظام الجديد نتيجة "التشكيك الذي يميز أولئك الذين لا يؤمنون بإمكانية أي شيء جديد إلى أن يختبروه شخصياً". لكن المهم في الأمر هو أن ماكيافيللي لم يرَ الخطر إلا في

فشل المحاولة لتأسيس نظام جديد للأشياء، أي في إضعاف البلد الذي يشهد هذه المحاولة. وقد أثبت هذا صحته أيضاً، إذ إن من شأن هذا الضعف - أي فراغ السلطة الذي أشرت إليه آنفاً - أن يجلب الغزاة. لا يعني هذا أن الفراغ لم يكن موجوداً سابقاً، ولكن بمقدوره أن يبقى مخفياً لسنوات طويلة إلى أن يقع حدثٌ حاسمٌ حيث يساهم سقوط السلطة واندلاع الثورة في كشفه بشكلٍ درامي وإخراجه إلى العلن. وإضافة إلى ذلك، فقد شهدنا الخطر الأكبر المتمثل في كبت جميع أنواع الحريات بعد فشل محاولة إرساء مؤسسات الحرية.

لأن الثورات وضعت مسألة الحرية السياسية في شكلها الأصح والأكثر راديكالية - حرية المشاركة في الشؤون العامة، وحرية الفعل - فإن جميع أنواع الحريات الأخرى، السياسية منها والمدنية، تتعرض للخطر عندما تفشل الثورات. إذ يمكن للثورات المشوّهة، على غرار ”ثورة أكتوبر“ في روسيا بقيادة لينين، أو الثورات المُجهضة، على غرار الانتفاضات العديدة التي شهدتها القوى المركزية الأوروبية بعد الحرب العالمية الأولى، أن تُفضي - كما نعرف الآن - إلى نتائجٍ مرعبة وغير مسبوقة. فالمهم في الأمر هو أن الثورات نادراً ما تكون عابرة، فحالما تحدث لا يمكن نسيانها بعد ذلك، كما نوة كانط حول الثورة الفرنسية حين وقعت فرنسا في قبضة الرعب. ولا يمكن لهذا أن يعني أنه من الأفضل منع الثورات، فإذا كانت الثورات نتيجة لتفكك الأنظمة وليس ”نتاج“ الثوريين - سواء كانوا منظمين في مجموعاتٍ متآمرة أو أحزابٍ - فإن منع الثورة يعني تغيير نظام الحكم، مما يعني القيام بثورة بكل ما يحمله ذلك من مخاطرٍ ومجازفات. إذ إن انهيار السلطة، الذي يأتي بشكلٍ مفاجئٍ ليس فقط لقارئ الصحف وإنما أيضاً لجميع أجهزة الاستخبارات وخبرائها الذين يراقبون مثل هذه الأشياء، لا يصبح ثورة بالمعنى الحقيقي للكلمة إلا مع وجود أشخاصٍ يتمتعون بالرغبة والقدرة على الإمساك بزمام هذه السلطة والتحرك لاختراق فراغ السلطة، إن صحّ التعبير. أما ما يحدث بعد ذلك فيعتمد على ظروفٍ مختلفةٍ منها رؤية القوى الأجنبية لإمكانية قلب الممارسات الثورية. لكنه يعتمد في الدرجة الأولى على خصائصٍ ذاتية والنجاح، أو الفشل، الأخلاقي والسياسي لأولئك الراغبين في النهوض بالمسؤولية. ليست هناك أسبابٌ قوية تدفعنا إلى الأمل في ارتقاء هؤلاء

الأشخاص في المستقبل القريب إلى مستوى الحكمة النظرية والعملية التي كان يتمتع بها رجال الثورة الأميركية الذين صاروا "مؤسسي" هذا البلد. لكن هذا هو أملنا الوحيد في استمرار الحرية بمعناها السياسي وعدم اختفائها من الأرض لزمّن يمكن أن يطول إلى ما شاء الله.

١٩٦٧ - ١٩٦٦

مكتبة  
t.me/soramnqraa

## الخيال<sup>١</sup>

١ نشرت هذه المقالة، *Imagination*، في طبعة رون باينر Ron beiner لكتاب أرندت Lecture on Kant's Political Philosophy (Chicago: University of Chicago Press, 1982) مرفقة بالتعليق التالي: "إن هذه الملاحظات حول موضوع الخيال مأخوذة من حلقة دراسية... تم تقديمها خلال الفصل الدراسي نفسه الذي كانت تلقي فيه محاضراتها حول كانط في سنة ١٩٧٠... تساهم هذه الملاحظات في إلقاء الضوء على محاضرات كانط، فتبين أن فكرة الصحة النموذجية... وعقيدة التأطير... مرتبطتان عبر الدور الأساسي الذي يلعبه الخيال بالنسبة إلى كليهما، إذ يقدم الإطار للمعرفة والأمثلة للمحاكمة" (viii). يتم التوسع في هذه الفكرة، دون تغييرها، في الملاحظة التي تسبق "الخيال" مباشرة.

ما هو، إذاً، السبب المنطقي الذي يدفعنا إلى نشر هذه "الملاحظات الدراسية" هنا؟ أولاً، هذه ليست "ملاحظات دراسية". ففي اللقاء الأول من الحلقة الدراسية - التي ضمت بعض الطلبة المتقدمين الذين يحضرون المحاضرات وبعضاً ممن يتابعون كتابات أرندت الفكرية ولا يحضرون المحاضرات - أعلنت أرندت أن كل مشارك سيقوم كل أسبوع بتقديم دراسة عن فصل من الجزء الأول الطويل من كتاب كانط *Critique of Judgment*، ثم أضافت أنها ستحاول توضيح ما توقعه من الطلبة من خلال تقديم الدراسة الأولى في الأسبوع التالي. وجاءت تلك الدراسة بعنوان "الخيال".

تعرضت هذه الدراسة "الخيال"، التي تم نشرها مثابة "ملحق" للمحاضرات، للتجاهل بشكل عام. يعود افتتاح أرندت بنقد كانط الثالث إلى سنوات طويلة سبقت كتابة هذه الدراسة؛ ففي شهري أغسطس وسبتمبر من سنة ١٩٥٧، في مراسلاتها الغزيرة مع كارل ياسبرز - على سبيل المثال - كتبت حول رأي كانط في الحس السليم، الذي "طالما تعرض للسخرية"، أنه ينطوي "على التعامل مع ظاهرة الذوق بشكل جدي بصفاتها ظاهرة المحاكمة الأساسية". كما فكرت أرندت وياسبرز في إعطاء محاضرة مشتركة "على الفور" حول فهم كانط للجميل "بصفته جوهر دنيوية العالم" (die Weltlichkeit der Welt).

وأخيراً، وهذا مجرد تخمين - تخمين مبني على قدر من التجربة - فإن هذه الصفحات تقدم المؤشر الأفضل، إن لم يكن الوحيد، لطبيعة التي كان سيتحلى بها الجزء الثالث من كتاب أرندت *The Life of the Mind* الذي أثار الكثير من التساؤلات. فقد توفيت أرندت عندما بدأت في هذا الكتاب. وقبل ذلك بعدة أسابيع كانت قد طلبت مني تزويدها بنسخة من هذه الدراسة بعد أن أضاعت نسختها لتتعرّض عليها في اليوم التالي. لا أزعم هنا أن الجزء حول المحاكمة كان سيبدأ بهذه الدراسة؛ فمن المرجح أن أرندت كانت ستبدأ بالمحاضرات الكلاسيكية إلى بارمينيدس وآناكساغورس Anaxagoras وبقدر كبير من التفصيل. فقد كان الاستهلال برؤية جديدة للماضي

١. يقول كانط إن الخيال هو ملكة استحضر الأشياء الغائبة، أي ملكة التصوير: "الخيال هو ملكة تصوير موضوع غائب بطريقة حدسيّة".<sup>١</sup> أو: "الخيال (facultas imaginandi) هو ملكة تصوّر في غياب الموضوع".<sup>٢</sup> إن إطلاق اسم "الخيال" على ملكة استحضر الأشياء الغائبة أمرٌ طبيعي. فإذا قمْتُ بتصوير ما هو غائب، فهناك "صورة" في ذهني - صورة شيءٍ رأيته وأقوم بإعادة إنتاجه الآن. في كتابه *Critique of Judgment*، يصف كانط هذه الملكة في بعض الأحيان أنها "توالدية" - فأنا أصوّر ما رأيته - بغية تمييزها عن الملكة "الإنتاجية"، أي الملكة الفنية التي تُنتج شيئاً لم يسبق لها أن رآته من قبل. لكن الخيال الإنتاجي (العبقريّة) ليس إنتاجياً بشكل كامل. فأنا أنتج، على سبيل المثال، "السنطور" من شيئين موجودين هما الحصان والرجل. يبدو الأمر كأننا نتعامل مع الذاكرة. أما بالنسبة إلى كانط، فإن الخيال يشكل شرط الذاكرة وملكة أكثر شمولية. ففي كتابه *Anthropology* [الأثروبولوجيا] يضع كانط الذاكرة، أي "ملكة استحضر الماضي"، مع "ملكة النبوءة" التي تستحضر المستقبل. فكلتاهما ملكتان قائمتان على "الربط"، أي ربط "ما لم يعد موجوداً" و"ما لم يحدث بعد" بالحاضر؛ و"على الرغم من أنهما ليستا تصورات بحد ذاتهما، فإنهما يعملان على ربط التصورات في الزمن".<sup>٣</sup> لكن الخيال لا يحتاج إلى القيادة بواسطة هذا الترابط الزمني، إذ يمكنه استحضر أي شيء يختاره.

إن ما يسميه كانط ملكة الخيال، أي الاستحضر الذهني للأشياء الغائبة عن التصوّر الحسي، مرتبطٌ بملكة أخرى أكثر من ارتباطه بالذاكرة، ملكة معروفة منذ بدايات الفلسفة. فقد أطلق عليها بارمينيدس اسم *nous*، وكان يعني بها أن "الكيونة" الحقيقية لا تتمثل فيما هو حاضر ولا تقدّم نفسها للحواس. فالغائب هو *it-is* وهو حاضرٌ

الطريقة التي اتبعتها في كتابة *The Life of the Mind*. ويأتي في مقدمة ذلك كله دور ملكة الخيال عند كانط التي يتم تكثيفها بشكل كبير هنا. فقد أشارت عندها، في سنة ١٩٧٠، إلى أن "هناك شيئاً مفقوداً في الدراسات المكتوبة حول كانط يتمثل في دراسة معمقة للخيال - بشكليته التوالدي والإنتاجي - في فلسفته النقدية". (المحرر)

1 Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith (New York: St. Martin's Press, 1963).

2 Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Mary J. Gregor (The Hague: Nijhoff, 1974).



في الذهن على الرغم من غيابه عن الحواس. أو ما أسماه أناكساغورس *opsis tōn adēlōn ta phainomena* (المظاهرُ هي تلامُحُ اللامرئيات<sup>١</sup>). بكلماتٍ أخرى، من خلال رؤيتك للمظاهر - التي تترأى للحدس تبعاً لكانط - تكتسب الوعي، أي أنك تلمح شيئاً غير مرئي. وهذا الشيء هو "الكينونة". ومن هنا تأتي الميتافيزيقيا، أي الحقل المعرفي الذي يتعاطى مع الأشياء الواقعة وراء الواقع المادي؛ ومن ثم، وبطريقة غامضة أيضاً، فإن ما يتبدى للذهن بصفته احتجاجاً في المظاهر يصبح الأنطولوجيا، أي علم "الكينونة".

٢. ربما يكون دورُ الخيال في ملكاتنا المعرفية الاكتشافَ الأعظمَ الذي حققه كانط في كتابه *Critique of Pure Reason*. ومن المفيد هنا أن نعودَ إلى "تأطير مفاهيم الإدراك المحضة"<sup>٢</sup>. ومن باب الاستباق، يمكننا القول إن الملكة نفسها، الخيال، التي تقدم الإطارَ المعرفي هي التي تقدم الأمثلة على المحاكمة. ربما تذكرون أن هناك فرعين للتجربة والمعرفة عند كانط: الحدس (الحساسة) والمفاهيم (الإدراك). فالحدس يعطينا دائماً شيئاً محدداً؛ أما المفهوم فيجعل هذا الشيء المحدد معروفاً لنا. فإن قلتُ: "هذه الطاولة"، يبدو كأن الحدس يقول "هذه" والإدراك يضيف "طاولة". "هذه" تحيل فقط إلى الشيء المحدد؛ أما "طاولة" فتعمل على تعريفه وإحالاته إلى شيءٍ تواصلتي.

هنا ينشأ سؤالان: أولاً، كيف تجتمع الملكتان معاً؟ نعرف أن مفاهيم الإدراك تمكن العقلَ من ترتيبِ الأحاسيس المتعددة. ولكن من أين ينبع التركيب، أي عملها معاً؟ ثانياً، هل هذا المفهوم، "الطاولة"، مفهومٌ في المقام الأول؟ أم أنه صورة من نوع ما، ربما؟ بحيث يكون هناك نوعٌ من الخيال الحاضر في الذهن أيضاً؟ والإجابة هي: "إن تركيب الأحاسيس المتعددة... هو أول ما يؤدي إلى نشوء المعرفة... [إذ يعمل على] تجميع عناصر المعرفة ويقوم بتوحيدها في محتوى محدد؛ ولا يتعدى هذا التركيب كونه "نتاج ملكة الخيال، هذه الوظيفة العمياء والحيوية للروح التي لا يمكننا من دونها تحقيق أي نوعٍ من المعرفة، والتي لا نعيها إلا فيما ندر"<sup>٣</sup>. وتمثل

1 Hermann Diels and Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5th ed. (Berlin).

2 *Critique of Pure Reason*, p. 176.

الطريقة التي يقوم بها الخيال بإنتاج التركيب في "تأمين صورة للمفهوم".<sup>١</sup> وتسمى هذه الصورة "الإطار" schema.

يجب ربط النقيضين، أي الحساسة والإدراك، بواسطة... الخيال، وإلا فإن الأول - على الرغم من تبدّيه عن المظاهر - لن يزود أيّ موضوعات للمعرفة العملية، وبالتالي لن يقدم أيّ تجربة.<sup>٢</sup>

هنا، يستدعي كانط الخيال لتأمين الرابط بين الملكتين، وفي الطبعة الأولى من كتاب *Critique of Pure Reason* يسمي ملكة الخيال "ملكة التركيب بشكل عام [überhaupt]". وفي أماكن أخرى يتحدث فيها بشكل مباشر عن "التأطير" اللازم لإدراكنا، يسميها "فنأ حاجعاً في أعماق الروح البشرية"<sup>٣</sup> (أي أننا نتمتع بنوع من الحدي بشيء عصيّ على الحضور)، ويعني بذلك أن الخيال هو الجذر المشترك للملكات المعرفية الأخرى؛ أي أنه "الجذر المشترك، المجهول بالنسبة إلينا" للحساسة والإدراك،<sup>٤</sup> الذي يتحدث عنه في مقدمته لكتاب *Critique of Pure Reason* والذي يأتي على ذكره ثانية في الفصل الأخير من الكتاب دون تسميته.<sup>٥</sup>

٣. الإطار: لا يمكن لأحد معرفة أي شيء من دون "إطار". فعندما نقول "هذه الطاولة"، فإن "الصورة" العامة للطاولة تكون حاضرة في أذهاننا، ونذكر أن هذه "هذه" هي طاولة، أي شيء يشترك في خصائصه مع أشياء مشابهة أخرى على الرغم من أنها شيء محدد ومفرد. فإذا ميّزنا منزلاً، فإن هذا المنزل المدرك يشتمل أيضاً على الخصائص التي يميز بها المنزل بشكل عام. وهذا ما أطلق عليه أفلاطون اسم *eidōs* - أي الشكل العام - للمنزل الذي لا تدرکه الحواس الطبيعية بل يبقى حكراً على الرؤية الذهنية. وبما أن "الرؤية الذهنية" عاجزة عن إدراكه، بالمعنى الحرفي، فهو شيء يشبه "الصورة"، أو بمعنى أدق "الإطار". فعندما نرسم أو نبني منزلاً، فإننا نرسم

١ المرجع السابق، ص. ١٨٠.

٢ المرجع السابق، ص. ١٢٤.

٣ المرجع السابق، ص. ١٨٠.

٤ المرجع السابق، ص. ٢٩.

٥ المرجع السابق، ص. ٨٦٣.

أو بنني منزلاً معيناً، وليس المنزل بهذا المعنى. ثم، كيف يمكن للمرء أن يفعل ذلك دون أن يكون هذا الإطار، أو "الشكل العام" الأفلاطوني، ماثلاً أمام رؤيته الذهنية؟ يقول كانط: "لا يمكن لأي صورة أن تكون ملائمة لمفهوم المثلث بشكل عام. إذ إنها لن تتمتع بعالمية المفهوم الذي يُحيلها إلى جميع المثلثات، سواء منها المثلثات قائمة الزاوية أم منفرجة الزاوية أم حادة الزاوية... إذ لا يمكن لإطار المثلث أن يوجد في أي مكان خارج التفكير".<sup>١</sup> وعلى الرغم من وجوده في التفكير فقط، إلا أنه نوع من "الصورة"؛ فهو ليس نتاج التفكير، كما أنه لا يُدرك بالحساسية؛ وأخيراً، فإنه ليس نتاج إدراك مجرد مستمد من معطيات محددة. إنه شيء وراء التفكير والحساسية أو بينهما؛ فهو ينتمي إلى التفكير من حيث مرئيته الخارجية، كما أنه ينتمي إلى الحساسية من حيث كونه يشبه صورة معينة. ولذلك فإن كانط يلجأ أحياناً إلى تسمية الخيال بصفته "أحد المصادر الأصلية... لجميع أنواع التجارب"، ويقول إنه لا يمكن "نشوؤه من أي ملكة عقلية أخرى".<sup>٢</sup>

إيكم مثلاً آخر: "يدلّ مفهوم 'كلب' على قاعدة يشكل خيالي استناداً إليها صورة حيوان له أربع أقدام بطريقة عامة دون التقيّد بأي شكل محدد تقدمه التجربة أو أي صورة ممكنة يمكنني تصويرها بشكل حسي، على الرغم من أن الشكل يتحول ثانية إلى حيوان محدد حالما يتم تحديده على الورقة!" هذا هو "الفنّ الهاجع في أعماق الروح البشرية الذي لن تسمح لنا الطبيعة باكتشاف طرائق نشاطه أو رؤيتها".<sup>٣</sup> يقول كانط إن الصورة - "جسر جورج واشنطن"، على سبيل المثال - هي نتاج "الملكة العملية للخيال التوادي؛ إذ إن الإطار [الجسر]... هو نتاج... خيال سابق محض... تصبح الصور نفسها ممكنة من خلاله للمرة الأولى".<sup>٤</sup> وبكلمات أخرى، لو لم أكن أتمتع بملكة "التأطير" لما كان بمقدوري تخيل الصور.

٤. النقاط التالية حاسمة بالنسبة إلينا.

أ. إن تصوّر هذه الطاولة المحددة يتضمن "الطاولة". وبالتالي فإن التصوّر مستحيلٌ

١ المرجع السابق، ص. ١٨٠.

٢ المرجع السابق، ص. ٩٤.

٣ المرجع السابق، ص. ١٨٠ - ٨١.

٤ المرجع السابق، ص. ١٨١.

من دون الخيال. يقول كانط إن "علماء النفس فشلوا حتى الآن في إدراك أن الخيال هو عنصرٌ ضروري من عناصر التصور نفسه".<sup>١</sup>

ب. إن الإطار "الطاولة" ينطبق على جميع الطاوات المحددة. فمن دونه ستكون محاطين بعدد كبير من الأشياء لا يمكننا الإشارة إليها إلا بكلمات مثل "هذه" و"هذا". أي أن المعرفة ستكون مستحيلة، وكذلك الحال بالنسبة إلى التواصل: "أحضِر لي طاولة" (أي طاولة).

ج. وبالتالي، فإن التواصل مستحيل إن لم تكن لدينا القدرة على قول "طاولة". يمكننا أن نصف "جسر جورج واشنطن" لأننا نعرف كلمة "جسر". تخيلوا أحداً لا يعرف كلمة "جسر"، ولا يوجد هناك جسرٌ يمكنني أن أشير إليه وأنطق الكلمة. ثم أقوم برسم صورة إطار جسرٍ تشير سلفاً إلى إطار محدد لتذكيره بإطارٍ معروف له، مثل "الانتقال من ضفة النهر إلى ضفته الأخرى".

بكلمات أخرى، ما يجعل الأشياء المحددة قابلة للتواصل هو (i) أنه عندما نتصور شيئاً محدداً فإن هناك في ذهننا (أو في "أعماق أرواحنا") "إطاراً" يدلّ شكله على مثل هذه الأشياء المحددة، و(ii) أنّ هذا الشكل الإطاري موجودٌ في أذهان أشخاص آخرين أيضاً. إن هذه الأشكال الإطارية هي نتاج الخيال، على الرغم من "استحالة تحويل أي إطار إلى صورة".<sup>٢</sup> فجميع الاتفاقات والاختلافات تفترض أننا نتحدث عن الشيء نفسه، أي أننا نتفق حول شيء واحد بالنسبة إلينا جميعاً.

د. يتناول كتاب *Critique of Judgment* المحاكمات التأملية بصفاتها مختلفة عن المحاكمات المقرّرة. فبينما تعمل المحاكمات المقرّرة على إدراج الأشياء المحددة تحت قاعدة عامة، "تشتق" المحاكمات التأملية القاعدة من الأشياء المحددة. ففي الإطار، يتصوّر المرء شيئاً كونياً في الشيء المحدد. أي أن المرء يرى الإطار "الطاولة" من خلال إدراك الطاولة كطاولة. يشير كانط إلى هذا التمايز بين المحاكمات المقرّرة والمحاكمات التأملية في كتابه نقد العقل المحض من خلال التمييز بين "الإدراج تحت مفهوم" و"التوصل إلى مفهوم".<sup>٣</sup>

١ المرجع السابق، ص. ١٢٠ (ملاحظة).

٢ المرجع السابق، ص ١٨١.

٣ المرجع السابق، ص ١٠٤.

٥. أخيراً، تبدو حساسيتنا بحاجة إلى الخيال ليس فقط كمساعدٍ على المعرفة بل لإدراك التشابه في التنوع والتعدد. وبهذا المعنى فهو يشكل الشرط اللازم لجميع أنواع المعرفة: إن "تركيب الخيال، قبل الإدراك الترابطي، هو الأساس الذي تتشكل عليه إمكانية المعرفة بجميع أشكالها، وبشكل خاص التجربة".<sup>١</sup> وبناءً على هذا، فإن الخيال "يحدد الحساسية بشكل مسبق"، أي أنه يكمن في جميع التصورات الحسية. فمن دونه ستختفي موضوعية العالم - التي تمكننا من معرفته - ومعها احتمالية التواصل الذي يمكننا من التحدث عنه.

٥. تكمن أهمية الإطار بالنسبة إلى أغراضنا في أن الحساسية والفهم يلتقيان في إنتاجه عبر الخيال. ففي كتاب *Critique of Pure Reason*، يتبدى الخيال في خدمة العقل، أما في كتاب *Critique of Judgment* فيظهر العقل في "خدمة الخيال".<sup>٢</sup> نجد في كتاب *Critique of Judgment* تناظراً مع "الإطار" يتمثل في "المثال".<sup>٣</sup> يُعزي كانط للأمثلة في المحاكمات العقلية الدور نفسه الذي تلعبه الحدوس المسماة بالأطر بالنسبة إلى التجربة والمعرفة. إذ تلعب الأمثلة دوراً في المحاكمات التقريرية والتأملية، أي حيثما كنا معينين بالأشياء المحددة. ففي كتاب *Critique of Pure Reason* - حيث نقرأ أن "المحاكمة موهبة غريبة لا تبدى خارج الممارسة ولا يمكن تعليمها" وأنه "ليس بمقدور أي مدرسة التخلي عنها" - يطلق كانط على الأمثلة اسم "عربة المحاكمة".<sup>٤</sup> وفي كتاب *Critique of Judgment* - أي، في تناول المحاكمات التأملية، حيث لا يقوم المرء بإدراج شيء محدد تحت مفهوم ما - يساعد المثال المرء بالطريقة نفسها التي ساعده الإطار على إدراك الطاولة كطاولة. فالأمثلة تقودنا وترشدنا، وبهذا تكتسب المحاكمة "الصحة النموذجية".<sup>٥</sup>

إن المثال هو الشيء المحدد الذي يحتوي في ذاته - أو من المفترض أن يحتوي

١ المرجع السابق، ص ١١٨.

2 *Critique of Judgment*, General Remark to § 22, trans. J. H. Bernard (New York: Hafner, 1951).

٣ المرجع السابق، الفصل ٥٩.

4 *Critique of Pure Reason*, p. 172.

٥ المرجع السابق، ص ١٧٣ - ٧٤.

6 *Critique of Judgment*, § 22.

- مفهوماً أو قاعدة عامة. إذ كيف يمكنك، على سبيل المثال، محاكمة أو تقويم فعلٍ ما بصفته شجاعاً؟ فعندما تطلق الأحكام، تقول بشكل عفوي، ودون الاشتقاق من أيّ قواعد عامة، ”هذا الرجل شجاع“. فلو كنتَ يونانياً فسوف تمتلك ”في أعماق عقلك“ مثال أخيل. والخيال ضروري مرة أخرى؛ عليك استحضار أخيل على الرغم من غيابه. فإن قلنا عن أحدٍ ما إنه طيّب، يكون في ذهننا مثال القديس فرنسيس Saint Francis أو يسوع الناصري Jesus of Nazareth. تتمتع المحاكمة بالصحة النموذجية إلى درجة يكون معها اختيارُ المثال صائباً. أو، لناخذ مثلاً آخر: يمكنني، في ظروف التاريخ الفرنسي، أن أتحدث عن نابليون بونابرت بصفته رجلاً محمداً؛ ولكن في اللحظة التي أتحدث فيها عن ”البونابرتية“ فإنني أحوله إلى مثال. وسوف تكون صحة هذا المثال محصورة في أولئك الذين يمتلكون ”تجربة“ نابليون، سواء عن طريق المعاصرة أو التمتع بإرث تقليدٍ تاريخي معين. تتمتع غالبية المفاهيم في العلوم التاريخية والسياسية بهذه الطبيعة الحصرية؛ إذ تتأصل في حادثة تاريخية محددة، ومن ثم تقوم بتحويلها إلى مثال ”نموذجي“ - أي أنها ترى في الشيء المحدد ما يصحّ على أكثر من حالة.

## كله دوايت صرف

عندما طُلبَ مني أن أكتبَ مقدمة قصيرة للطبعة الجديدة من مجلة *Politics*، شعرتُ بالرغبة في الاستسلام للنغمة الجميلة الحزينة الكامنة في ”كان يا ما كان في قديم الزمان“ والانغماس في متعة الحنين والتأمل التي تستدعيها الذكرى. والآن وبعد أن قرأتُ بعناية الأعدادَ الاثنتين والأربعين التي صدرت من سنة ١٩٤٤ وحتى سنة ١٩٤٩ - بعناية أكبر من تلك التي قرأتها بها قبل أكثر من عشرين عاماً - فقد تلاشت هذه الرغبة لسببٍ بسيطٍ يتمثل في أن معظم المقالات والتعليقات والتقارير الواقعية تبدو كأنها كُتبت اليوم أو البارحة أو السنة الماضية، باستثناء أن اهتمامات وإشكاليات مجلة صغيرة لا تباع أكثر من ٥٠٠٠ نسخة في أفضل حالاتها قد أصبحت الخبز اليومي للصحف والدوريات الشهيرة. إذ إن القضايا التي تطرحها، والتي لا تزال ملحّة وعالقة على الرغم من التغيرات الهائلة التي يشهدها عالمنا اليوم، قد اكتسبت أهمية أكبر.

ينطبق هذا على حرق بطاقات التجنيد، والقوة السوداء (التي كانت تسمى ”الزنوجة“ آنذاك *Negroism*)، والثقافة الجماهيرية؛ وعلى العبثية العسكرية والسياسية المتمثلة في ”الإبادة بالقصف“؛ وعلى المجمع العسكري-الصناعي (إذ طرح تشارلز إ. ويلسون *Charles E. Wilson*، الذي كان رئيس ”مجلس الإنتاج الحربي“، فكرة ”الاقتصاد الحربي الدائم“ في شهر يناير من سنة ١٩٤٤؛ كما هلل هاري ترومان للقبلة الذرية وأعلن أنها ”الإنجاز الأعظم لتضافر جهود العلم والصناعة والعمل والجيش في التاريخ“؛ وعلى انهيار المسارات الديمقراطية في الأنظمة الديمقراطية (إنكلترا والولايات المتحدة)؛ كما ينطبق، بالطبع، على الحرب الباردة التي ”عكست“، في بدايتها، رعباً حقيقياً من سجلّ روسيا في

أوروبا“ (جورج وودكوك George Woodcock) ولم تكن مجرد نتيجة لسياسات القوى العظمى. وينطبق، بشكل خاص، على قضايا بقيت هاجعة لسنواتٍ طويلة، مثل قضية المسؤولية عن رعب معسكرات الموت النازية التي لم تُل نصيبها من الاهتمام إلا في فترة لاحقة، في نهاية الخمسينيات، مع سلسلة محاكمات جرائم الحرب التي توجت بمحاكمة أيخمان في القدس؛ أو على إحياء الوضع القائم في أوروبا بعد التحرر من الاحتلال النازي. لا تزال سلسلة المقالات حول اليونان، التي بدأت في يناير ١٩٤٥ واستمرت طوال العام، تشكل مقدمة رائعة لما حدث في البلاد في سنة ١٩٦٧. إذ يبدو الأمر كأننا الآن فقط بدأنا ندفع الثمن الكامل لإبادة جميع الحركات السرية الأوروبية المناهضة للفاشية والنازية، هذه الإبادة التي نجحت لأنها كانت أحد الأهداف التي أجمع عليها ”الحلفاء“.

تابعت المجلة باهتمام شديد مأساة وارسو التي كاد أن يطويها النسيان عندما انتفضت المقاومة البولونية على مدى شهرين ضدّ القوات المسلحة الألمانية (Wehrmacht) لتتعرّض للخيانة على يد ”الجيش الأحمر“ ومن ثم الإبادة على يد النازيين. كانت هذه الحادثة شرطاً للحكم السوفييتي في أوروبا الشرقية بالطريقة نفسها التي ساهمت هزائم الحركات السرية الفرنسية والإيطالية واليونانية، في الغرب، في إعادة الزمن إلى الأنظمة السياسية التي كان إفلاسها من بين الأسباب المؤثرة لغزو هتلر لأوروبا، إن لم يكن لعوده إلى السلطة. فكما قال نيكولو توتشي Niccolò Tucci في نوفمبر ١٩٤٤: إن ”دور [المنتصر] يتمثل في تحويل... مكان يتسم بالرعب والأمل إلى مكان خالٍ من الرعب والأمل“.

قمتُ باختيار الأمثلة التي تشي بأهمية هذه المجلة بالنسبة إلى القضايا السياسية المعاصرة بشكل شبه عشوائي؛ وفي الحقيقة، هناك مسألتان مهمتان فقط اليوم لم أستطع إيجاد أي أثرٍ لهما في الأعداد السابقة: الانهيار السريع للمدن الكبرى، وعود ”الحكومات الخفية“. قيلَ عن مجلة *Masses* القديمة (١٩١١ - ١٩١٧)، وهي المجلة الوحيدة التي تشبه مجلة *Politiks* والتي لعبت الدورَ نفسه قبل ثلاثين عاماً: ”يبدو أنها كُتبت استباقاً لحدثٍ كونيّ لم يحدث أبداً مع تجاهلٍ سهلٍ للحدث الذي وقع فعلاً“. ولكن سواء كان ”التاريخ هو الذي دمّر الإطار المرجعي [لمحرّري



”الجماهير“ [وجعل مواضيعهم تبدو خيالية وغير واقعية“، فإن ما يميز مجلة *Politiks* هو النقيض تماماً.

إذا تركنا التاريخ جانباً، على الرغم من إمكانية الدور الذي يمكن أن يكون قد لعبه بالفعل، فإن الفضل يعود حصرياً إلى المحرر الوحيد لهذه المجلة، إلى استلهامه للأحداث المهمة والأفكار المهمة واختياره للمساهمين في المجلة استناداً إلى هذا الاستلهام. هناك فرق كبير بين أن تعلن أنك ترغب في ”طباعة أعمال المثقفين الأميركيين الشباب المغمورين“ وأعمال ”اللاجئين اليساريين“ غير المعروفين، وأن تجد كتاباً سيتمتعون بالشهرة بعد عشرين عاماً. يشكل اكتشاف دوايت مكدونالد Dwight Macdonald لسيمون فايل Simone Weil المثال الأبرز؛ ولكن من كان يعرف عندها أسماء فيكتور سيرج Victor Serge، أو سي. رايت ميلز C. Wright Mills، أو نيكولو توتشي، أو نيكولا تشييارومونتي Nicola Chiaromonte، أو ألبر كامو Albert Camus، أو برونو بتلهاييم Bruno Bettelheim؟ فإذا كانت هذه مجلة يديرها رجل واحد، فإنها لم تكن مجلة تعبر عن رأي رجل واحد، ليس فقط بسبب انفتاحها وترحيبها بالعديد من الأصوات والآراء بل لأن المحرر نفسه لم يكن يحمل رأياً واحداً، أو ربما لأنه ضحى بآرائه الخاصة عندما شعر بالحاجة إلى تأسيس مجلة خاصة به.

من المعروف أن مكدونالد كان ”يبدل آراءه باستمرار“ (جيمس فارل James Farrell)، لكن ما يفوت البعض هنا هو أن هذه الميزة تمثل إحدى فضائله الأساسية. لا يمكن لأحدٍ يرغب في الاستماع إلى صوت العقل والواقع أن يتشبث بآرائه، لكن غالبيتنا تفعل ذلك بشكلٍ لاشعوري دون أن تشعر بالتغيرات التي تطرأ عليها، بينما ينكب مكدونالد – الذي يتمتع بالنزاهة الفكرية والصدق الأخلاقي – على تصيّد ”أخطائه“ دون أي تغيير في السجلات، حيث تتأسس تفتيته على تدوين الملاحظات النقدية على مقالاته القديمة. إن في هذا نبلاً يفوق بكثير مفهوم ”المرونة“.

طالما تباغت مجلة *Politiks* بنزعتها الراديكالية، مما يعني – تبعاً لملاحظة أتى بها ماركس الشاب – ”القبض على الموضوع من جذوره“. وتماشياً مع هذا الهدف، الذي ينص عليه العدد الأول، شرع المحرر في تحرير نفسه من جميع القوالب والصيغ

الجاهزة - "تمثل 'الصيغة' التي أنتهجها في غياب أي صيغة محددة"، كما أعلن لاحقاً - وبشكل خاص من الصيغة الماركسية التي تضع ثقتها في "التاريخ" و"التقدم". وعند اكتمال عملية التحرر هذه - بعد قصف هيروشيما، الذي تزامن مع نهاية العام الثاني من صدور المجلة - انكبّ على اكتشاف جذور جديدة في عالم النظرية، من جهة، تتمثل في "الأسلاف" الجدد من أمثال ويليام غودوين William Godwin وبرودون Proudhon وباكونين وألكساندر هيرزن Alexander Herzen وتولستوي Tolstoi، إلخ، و"دروب جديدة في السياسة" من جهة أخرى. كان المزاج الجديد ما بعد-الماركسي - كان جميع المساهمين ماركسيين سابقين - يميل بقوة إلى الفوضوية والسلمية، وقد تمثلت أهم مساهماته في سلسلة المقالات التي كتبها مكدونالد نفسه والتي طُبعت لاحقاً في كتاب يحمل عنوان *The Root is Man* [الجذر هو الإنسان]. وقد تشكلت هذه النزعة الجديدة من إنسانوية راديكالية لا تنظر إلى الإنسان بصفته مجرد جذر فقط، أي أصلاً لجميع القضايا السياسية، بل بصفته هدف السياسة برمتها والمعيار الصحيح الوحيد للملائم لمحاكمة جميع المسائل السياسية.

أعتقد، شخصياً، أن هذه المحاولات للتوصل إلى نظرية سياسية جديدة قد تآكلت بطريقة أسوأ من التعليقات والتقارير، ولكن كيف للمرء أن يتغاضى عن حقيقة أن مزاج بضعة كتاب يساريين تائهين قبل عشرين عاماً قد أصبح اليوم المزاج السائد لجيل كامل مقتنع بالكلمة والفعل أن "جميع المشاكل الحقيقية هي أخلاقية بطبيعتها" - كما أشار ديفيد بازيلون David Bazelon في انتقاده لاشتراكية كتاب "الدروب الجديدة"! من الواضح أن الإنسانوية الراديكالية radical humanism لا تستمد هويتها من راديكاليته، أي من القبض على المسألة من جذورها؛ إذ يمكنها، على غرار جميع المدارس والحركات، أن تحول دون المواقف الراديكالية، أي أن تمنع البحث عن الجذور في جميع المسائل المطروحة. فبعد بضع سنوات من التجربة، قام مكدونالد بإعادة صياغة برنامجه الأول والاكتفاء "بتقصي النزعات بعيدة المدى في خضم المظاهر اليومية". وفي هذا السياق، فإن كلمة "راديكالي" تكتسب معنى مغايراً. فهي تشير إلى ذلك البحث الشجاع والموضوعي عن تلك الحقائق الكامنة في المسائل والقضايا اليومية التي تحتوي جذور التطورات المستقبلية. وبهذا المعنى، يبدو السجل الراديكالي

لمجلة *Politiks* مثيراً للإعجاب؛ فقد كان نسخة قريبة عن المستقبل إلى درجة يبدو معه الأمر كأنه عبارة عن بروفة مبكرة لعرض لاحق.

تجنباً لأيّ مغالطات، وخاصة من قبل الماركسيين أو الماركسيين السابقين الذين يطابقون بين الذكاء السياسي والقوى الاستشرافية، أود أن أسارع إلى الاعتراف أن معدل نبوءات مكدونالد قصيرة الأمد لم يكن جيداً، وهو قصورٌ يشترك فيه مع كارل ماركس الذي توقع، نحو سنة ١٨٥٨، أنه لن ينتهي من كتابة *Das Kapital* قبل اندلاع الثورة. لكن غالبية هذه الأخطاء لم تكن ذات قيمة تذكر، كقناعة مكدونالد في سنة ١٩٤٤ أن تصفية "الإمبراطورية البريطانية" أمرٌ "بعيد". وكان بعضُ هذه الأخطاء أكثرَ جديةً، خاصة فشله في استيعاب الطبيعة المعقدة للحرب العالمية الثانية التي كانت تمثل، بالنسبة إليه وإلى اليسار الأميركي برمته، مجردَ حربٍ "إمبريالية". لكن هذه التقديرات تعود إلى المرحلة الإيديولوجية اليسارية ما قبل الراديكالية، كما أن السبب الرئيس وراء عدم مراجعته لها بعد تخليه عن الماركسية كان يتمثل في تحوله الجديد إلى السلمية، وكذلك في قناعته أن "النظام السوفييتي يشكل تهديداً أكبرَ لما أوّمن به من النازية"، وهذا تصريح ملتبس لأنه يطابق بين "النظام السوفييتي" و"البلشفية" (دكتاتورية لينين القائمة على الحزب الواحد) وبين "البلشفية" و"الستالينية". فقد جانب مكدونالد الصوابَ عندما كتب، قبل ثلاثة أشهر من قصف هيروشيما: "من البدهي القول إن الحضارة لا تحتمل حرباً أخرى؛ لكن السؤال هو إن كانت تحتمل هذه الحرب الدائرة الآن".

لقد برهنت "المعجزة الاقتصادية" الألمانية، وتعافي اليابان السريع، وإعادة بناء روسيا بعد موت ستالين على أن وسائل الإنتاج الحديثة تلعب دوراً كبيراً، إلى حدّ ما، خاصة حيث تخلق وسائلُ الدمار الحديثة أولاً نوعاً من اللوحة البيضاء، شريطة أن يكون سكانُ البلد "عصريين" بما فيه الكفاية وألا تتعرض العملية الإنتاجية للإعاقة على يد اعتبارات السلطة المنحرفة للدكتاتورية الشمولية. (اليوم، مصير إنكلترا في الميزان، إنكلترا التي لم يطلها دمار الحرب بالمقارنة مع ألمانيا، والتي تُحجم عن تغيير أساليبها الحياتية القديمة). برهنت الأحداث اللاحقة على خطأ مكدونالد عندما فكر تحت تأثير هيروشيما المباشر أننا "نحن الأميركيين سوف نتعرض لكرهية شديدة كانت

في السابق حكراً على الألمان". أعتقد أن من العدل القول على الرغم من أنه ذكر مرة "الجرائم الألمانية في هذه الحرب [بصفتها] ظاهرة فريدة في التاريخ الحديث على الأقل"، إلا أنه قلل من أهمية الرعب وكذلك الغضب الذي ولّده مصانع الإبادة النازية. إن ما يبدو استثنائياً في هذا كله ليس الأخطاء بل النقيض تماماً؛ فبالرغم من هذه الأخطاء وأحياناً بسببها، كان محقاً في استشعار "النزعات طويلة المدى". فربما كان من الخطأ الوقوف ضد الحرب العالمية الثانية (إلا على أسس دينية فعالة لأنها غير سياسية)؛ ولكن ألم تقدم نهاية الحرب، وإلقاء قنبلتين ذريتين فوق هيروشيما ونكازاكي، المبرر الكافي لهواجسه وشكوكه؟ فمع تطور الأسلحة النووية، ألم تشرع الحرب الحديثة في التهديد بإبادة الحضارة والجنس البشري معاً؟ ومع أن الوقت كان مبكراً في سنة ١٩٤٥ للتخوف من كراهية الأميركيين على غرار الألمان، فقد بدا الأمر كأن أحداً ما قد صرخ محذراً عندما كان الذئب لا يزال على بعد أميال إلى درجة أن أحداً لم يقتنع بوجوده. ولكن عندما وصل الحيوان بعد اثنين وعشرين عاماً وتمكن مكدونالد من الكتابة بقدر كبير من التبرير، وبكلمات تلائم موقفه الوطني الحقيقي الذي طالما تميز به، "في الستين الأخيرتين، وللمرة الأولى في حياتي، أشعر بالعار لأنني أميركي"، عندها لا يسع المرء إلا أن يشيد بالغريزة السياسية لمواطن الجمهورية هذا الذي استشعر في احتفاء السيد ترومان المقيت بالقبلة نوعاً من الانحراف الكبير عن ذلك "الاحترام الكبير لآراء البشر" الذي كان متأصلاً في أسس هذه الجمهورية. إذاً كانت مجلة *Politiks*، التي ضمت العديد من المساهمين غير الأميركيين، راديكالية من حيث العودة إلى الوراء وإحياء الكثير من المبادئ المتجذرة في التقليد الأميركي والتقاليد الراديكالية الأخرى، أي تقاليد الرفض والاستقلال، و"السلبية" الجزلة الراضة لإغواء السياسة الواقعية، والثقة بالنفس التي تعبر عن الكبرياء والثقة في المحاكمة الذاتية. فهذه السمات تميز الراديكالي، الذي يهتدي بالواقع في بحثه عن جذور القضايا، عن المتطرف الذي يتشبث بمنطق معين يحدث أن يتبناه بشكل اعتباطي.

في مجلة *Politiks*، أثبت هذا القرب من الواقع مصداقيته الكبيرة عندما قررت المجلة إطلاق مشروع ينطوي على إرسال الأغذية والملابس إلى البلدان المحررة مع

نهاية الحرب. فقد كتب المحرر، ها هو "شيء على أولئك الذين وجهوا الانتقادات لـ'سلبية' المجلة أن يقرّوا بإيجابيته وميزته البناءة". أعتقد أنه كتب هذه الجملة بلهجة مازحة دون أن يدرك كم كان مصيباً بالمعنى الحرفي لما قاله. فمن كان ليصدق في أوروبا، في ذلك الوقت، أن هناك شيئاً من "الأخوة العالمية"، التي دعا إليها مكدونالد، بعد ذلك الاقتتال السياسي الداخلي في صفوف اليسار؟ (فلكي تتلقى أي نوع من العون، كان عليك أن تنتمي إلى حزبٍ ما أو مجموعة انفصالية على الأقل). ولكنّها هي مجلة صغيرة مستقلة تنجح في كسب تأييد قرائها بحيث "بدا أحياناً أن *Politiks* مخزن لهذا المشروع أكثر مما هي مجرد مجلة قائمة بذاتها". إذ لم تكن أكثر من مشروع تضامني مع ضحايا الحرب.

بقيت هذه العقلية الراديكالية حيّة في هذه الصفحات دون أن تقتصر على النظريات والنبوءات التي تنطوي على أيّ فائدة على المدى الطويل؛ إذ لا يمكن لأيّ نبوءة أن تستشرف، أو لنظرية أن تلائم، الظروف التي ستخلّق من جزأ حدثٍ ما. ويمكن اختبار هذا الموقف في كل صفحة من صفحات *Politiks*، خاصة حيث يتم تقديم وتحليل الظواهر الغائبة عن الإطار المرجعي اليساري. ولذلك فإن مكدونالد يعتقد أنه "كما تحرر الحرب الطاقة الصناعية الإنتاجية من قيود الملكية والربح، فإنها تفسح المجال أمام بعض الميزات الإنسانية السامية المقموعة في أوقات السلم". وبينما كان لا يزال يؤمن، بعد انفصاله عن التروتسكيين، بـ"معيّار القيم الأساسية" الضروري "لقياس التطورات من شهر إلى آخر" - وهو كل ما بقي له بعد تخلّيه عن الماركسية - فقد أظهر شجاعة نادرة في الاعتراف بأن معياره هذا يشبه في هشاشته تلك الحقائق التي يقدمها اليسار، وأن "مبادئنا الأخلاقية لم تعد تجريبية بل تقتصر على الافتراضات النظرية وتتحول إلى مجموعة من الأفكار المتبدلة والتافهة".

إن هذه الحساسية للقضايا بعيدة المدى، أي للمسائل المهمة "في خضمّ الظواهر اليومية"، هي التي مكّنته من طرح السؤال "الأخلاقي" في مآزقنا السياسية الحالية بهذا الشكل المبكر، أي، سؤال "كيف لنا أن نميّز بين الخير والشر؟". إن الرؤيا المهمة، الكامنة دوماً في خضمّ المظاهر، بسيطة جداً وحين تتكشف فإنها تصبح ظاهرة بشكلٍ مؤلم. ومع ذلك فإن القدرة على اكتشافها شيءٌ نادرٌ وثمين. وقد كانت

مجلة *Politiks* تتمتع بمهارة عالية في تحسّس هذه المسائل، ولم تقتصر هذه المهارة على كتابها ومحزّرها والمساهمين فيها بل امتدت إلى قرّائها أنفسهم. فالشخص الذي قال: "في الحروب الحديثة هناك جرائم وليس هناك مجرمون. وفي المجتمع الحديث هناك شرٌّ وليس هناك شيطان" كان مجرد رقيبٍ متمركز في ألمانيا في سنة ١٩٤١. ثم، أي كلامٍ يمكن أن يصيبَ عين الحقيقة أكثر من ملاحظة ميري مكارثي، بعد اغتيال غاندي Gandhi، حول الجريمة السياسية في زمننا هذا: "يمكن قتلُ غاندي أو تروتسكي أو كارلو تريسكا Carlo Treska، هؤلاء الرجال المفعمين بالحياة والفضيلة، بينما يبقى ستالين خارجَ المدى المجدي للقتال"؛ أو كلمات دوايت مكدونالد في المناسبة نفسها، التي تصلح لأن تكونَ شاهدة قبر غاندي وتُنقشَ في قلوب محبي العدالة والمساواة في كل مكان: "يبدو أنه كان ينظر إلى الرأسماليين وعمال النظافة بمثابة نظرائه الاجتماعيين".

استمرّت مجلة *Politiks* ست سنوات: ثلاث سنوات منها كمجلة شهرية، وسنة واحدة كانت تصدر فيها مرة كل شهرين، وصدرت سنتين بشكلٍ فصليّ. ثم ماتت في سنة ١٩٤٩ نتيجة "فجر السلام الرمادي"، زمن "خالٍ من الرعب والأمل". فقد حلّ الآن فتورُ الخمسينيات السياسي، وقدوم "الجيل الصامت" الذي تحسّس مكدونالد مجيئه في سنة ١٩٤٨ عندما بدأ "يشعر بالركود والتعب والخيبة، وربما اليأس أيضاً". وقد كانت هذه النهاية تنطوي على نغمة مأسوية. فهذا الرجل الذي اختار "السياسة"، "المصطلح الأقل شعبية"، اسماً لمجلته بهدف استعادة الاحترام القديم الذي كان يتمتع به، انكفاً يأساً من السياسة وليس من مجلة *Politiks*. تفتق الجيل الصامت لاحقاً عن حركة الحريات المدنية، ولم تنتهِ تلك الفترة التي تميزت بالهدوء الخادع إلا باغتيال كينيدي. وبعد نحو خمس سنوات، لم تجد مجلة *Politiks* خلفاً لها، ربما باستثناء مجلة *Ramparts*.

لم تكن مجلة *Politiks* يديرها رجلٌ واحد بل كانت مؤسسة يديرها رجلٌ واحد تقدّم نقطة تلاقٍ لأولئك الذين لم يعدوا قادرين على الانتماء إلى الأحزاب والمجموعات. كان شعورُ الرفاقية السائد بين قرّائها ينطوي على شيء شخصي يوحى بالثقة ليس

في صوابية الآراء بل في موثوقية كتابها. لا يزال شيء من هذا المناخ باقياً في أعمدة "رسائل إلى المحرر" الهجومية التي تلقت الردود بعناية فائقة وبشكل مسهب أحياناً. ومن بين الأشياء التي جعلت من هذه المجلة مؤسسة فريدة، في رأيي، يتمثل في رؤية مكدونالد لقرائه الذين ينشر رسائلهم بصفتهم نظراءً فكريين له.

١٩٦٨

# كلمة بمناسبة نيل ميدالية

## إيمرسون - ثورو

السيد الرئيس، السيد تريلينغ، السادة أعضاء الأكاديمية،  
السيدات والسادة:

أتقدم لكم بالشكر الجزيل. إن التقديرَ يجلب السعادة للمرء، وعضوية هذه الأكاديمية التي تتميز اليوم بمزاوجتها الفريدة بين الفنون والعلوم تعني الكثير بما أنها تعبيرٌ عن التقدير الذي يكّنه النظراء. ربما لا يقدم التكريمُ شيئاً أكثر بل شيئاً مختلفاً. إذ يمكن أن نعتقد أننا نستحق التقدير، ويمكن أن نحصل عليه دون أي استحقاق، لكننا لا نكسب أو نستحق جائزة أو تكريماً. فهذه هباتٌ يتم إسباغها مجاناً ولا تعني - بالنسبة إلي، على الأقل - التقديرَ بقدر ما تعني نوعاً من الترحيب. وإذا كان التقدير مدعاة للسعادة، فإن الترحيب يستدعي قدراً أكبر من السعادة والرضى لأنه شيء لا يمكننا أن نكسبه أو نستحقّه.

ومع ذلك فإن نيل "ميدالية إيمرسون - ثورو Thoreau" ينطوي على أهمية أخرى بالنسبة إلي. كتب هيرمان غريم Hermann Grimm مرة إلى إيمرسون: "عندما أفكر في أميركا فإنني أفكر فيك، وأميركا هي البلد الأول في العالم بالنسبة إلي". كان إيمرسون، ليس فقط في القرن الأخير بل أيضاً في الثلث الأول من القرن العشرين، أحد الكتاب الأميركيين القلائل الذين قرأناهم - نحن الذين نشأنا وتعلمنا في أوروبا - قبل أن نأتي إلى هذا البلد. فطالما قرأته وكأنه مونتين أميركي، واكتشفت بسعادة كبيرة مؤخراً كم كان إيمرسون نفسه يشعر بالقرب من مونتين. فعندما قرأه



مترجماً للمرة الأولى، بدا له "كأنني أنا الذي كتبتُ الكتابَ في حياةٍ أخرى بسبب تعبيره الصادق عن أفكارٍ وتجربتي". (*Journals* [المذكرات]، مارس ١٨٤٣). يشترك إيمرسون ومونتين في أنهما إنسانويان أكثر من كونهما فيلسوفين وأنهما انكبتا، بالتالي، على كتابة المقالات دون الشروحات التي تنطوي على منظومات فكرية، والأقوال القصيرة دون الكتب. (وهذا هو سرّ إعجاب نيتشه، البطة السوداء بين الفلاسفة، بإيمرسون). فكر الاثنان بشكل رئيس وحصري في القضايا الإنسانية، وعاش كلاهما حياة فكرية مليئة. فقد قال إيمرسون: "تكون الحياة مما يفكر فيه المرء طوال اليوم". لا يمكن لهذا النوع من التفكير - على غرار العيش نفسه - أن يصبح مهنة اليوم، وبالتالي فهو ليس تلك "الحياة التأملية" التي تشكل أسلوب حياة الفيلسوف الذي جعل من التفكير مهنة له. فالفلاسفة حيواناتٌ جديدة؛ لكن ما يميز إيمرسون ومونتين هو الصفاء (serenity)، صفاً لا ينطوي على أي نوع من الإدعان أو التواطؤ - "كل إنسانٍ ضروري، ولا أحد ضروري جداً". ربما تمثل هذه البهجة البريئة، التي تبدى أكثرَ براءة عند إيمرسون منها عند مونتين، الصعوبة الأكبرَ بالنسبة إلينا اليوم. فعندما نقرأ في واحدة من أجمل قصائد إيمرسون: "من قلب كل شيءٍ جميل، من قلب كل شيءٍ قبيحٍ / تجلجلُ الأغاني البهيجة... لكن في ظلمة الدناءة / شيئاً على الدوامٍ يعني... لكن في الوحلِ والقذارة / شيئاً على الدوامٍ يعني"، فأنا واثقة أننا نشعر بالحنين أكثر مما نشعر بالقراءة. فالذي يقدمه إيمرسون، كما أشار مرة إلى "الواعظ الحقيقي"، هو "حياة معمّدة بنار الفكر"، وبغض النظر عما فعلته نارُ الفكر بهذه الحياة فقد كانت هنيئةً ونقيّةً من كل فكرٍ أسودَ بالمقارنة مع حياتنا نحن.

وهكذا نرى عند إيمرسون ما أسمته العصورُ الغابرة بالحكمة، وهو شيء طاماً قلّ وجوده كما قلّ الطلبُ عليه. وتنطوي هذه الحكمة على رؤى ومشاهداتٍ فقدناها لسوء الحظ، وحرّيّ بنا أن نستعيدها اليوم في خضمّ تفكيرنا حول طبيعة العلوم الإنسانية. فبالنسبة إلى هذا الإنسانوي العظيم، كانت العلومُ الإنسانية تمثل العلوم التي تتناول اللغة (التي لا تعني اللسانيات)، وفي قلب هذا الفكر المتمركز حول اللغة وجدّ الشاعر، "صاحب التسميات، وصانع اللغة". اسمحوالي، في الختام، أن أقرأ عليكم بعض الجمل التي تبدو لي بمثابة الاعتراف النهائي للإنسانوي الحقيقي. يقول

إيمرسون إن الشاعرَ يسمّي ”الأشياءَ أحياناً تبعاً لمظهرها، وأحياناً أخرى استناداً إلى جوهرها، حيث يمنح كلاً منها اسمَه الخاص، مما يُضفي البهجةَ على العقل الذي يستمد الفرخَ من الانفصال والحدود. فقد صنع الشعراءُ الكلماتِ كلها، وبالتالي فإن اللغة هي أرشيفُ التاريخ، أو لنقل إنها ضريحُ الوحي. فمع أن النسيانَ قد طوى غالبية أصول الكلمات، إلا أن كل كلمة كانت في البدء ضربة عبقرية ترسّخت لأنها رمّزت حينها العالمَ لأول متكلّم وأول مستمع. إذ يرى عالمُ أصول الكلام في المفردة الميتة صورةً كانت تتمتع يوماً ما بشيء من البهاء والروعة. اللغة هي أحفورة الشعر“<sup>١</sup>.

٩ إبريل، ١٩٦٩

---

١ (1844). Emerson, *Essays: Second Series* (المحرّر)

## النقطة الأرخميدية

اخترتُ عنواناً ربما يكون مفاجئاً لكي أركزَ النقاشَ حول نقاطٍ إشكالية من شأنها أن ترفدَ نقاشاتنا المتعلقة بدور العلوم الإنسانية في الجامعات والمعاهد بشكل عام، وفي الكليات الهندسية والمعاهد التقنية بشكل خاص لكنني لن أتحدث هنا بصفتي إنسانوية تطالب بإدخال المزيد من مساقاتِ الفنون الليبرالية في الكليات الهندسية. أولاً، أنا أدرك تماماً الأزمة التي تمرّ بها العلوم الإنسانية بصفتها حقولاً للأبحاث العلمية. وبغض النظر عن الطريقة التي نعرّف بها العلوم الإنسانية، فهي تتناول الماضي، وأعتقد أن الجميع يعرف أن موقفنا من الماضي ومن تقليدنا قد تعرّض للتهميش الشديد في هذا البلد. فقد أكد دافنبورت Davenport وفرانكل Frankel في ورقتهما البحثية *The Applied Humanities* [العلوم الإنسانية التطبيقية] أن:

الكثير من الأشخاص العاديين يعتقدون أن من واجب العلوم الإنسانية السيطرة على القوى التقنية، وأن من واجب الإنسانويين التصدي لهذه التحدي كيلا ينصرف المهندسون إلى تطبيق العلوم الإنسانية بأنفسهم.

أعتقد أن "الكثير من الأشخاص العاديين" في الاقتباس أعلاه على خطأ، وأنه إذا حاول المهندسون الانكباب على هذه المهمة - كما يقترح هؤلاء - فإنهم سرعان ما سيكتشفون استحالتها.

إن مهمة إنقاذنا من التحول إلى عبيدٍ لاختراعاتنا تقع على عاتق العلماء والمهندسين أنفسهم، ليس بصفتهم علماء ومهندسين بل بصفتهم كائناتٍ إنسانيةً ومواطنين يعيشون في عالمٍ واحد مع مواطنيهم (أي الأشخاص العاديين) ويختلفون عنهم في امتلاكهم

للمعلومات الضرورية. ولذلك، سوف أتحدث هنا بصفتي شخصاً عادياً، ليس فقط لأنني جاهلة تماماً في الأمور العلمية. إن ما تشترك فيه ما تُسمى بالثقافتين هو العالم اليومي الذي نقضي فيه معظم حياتنا، أي عالم الحس السليم المشترك. وبالمقارنة مع هذا العالم المشترك الذي تتحرك وتتواصل فيه، فإن العاملين في المخابر أو في حقل الرياضيات الصرفة والتطبيقية يعيشون في "بيئة رهبانية" أكثر عزلة من الإنسانويين الانطوائيين الذين يعيشون في "برجهم العاجي". إن الثورة الطلابية الحالية، التي تتميز بغياب طلبة العلوم الطبيعية والهندسية، تدلّ على أن ظهور النشاط في صفوف الإنسانويين الانطوائيين أكثر سهولة من ظهورهم من بين صفوف الفيزيائيين الذريين الانطوائيين. وربما يكون هناك أكثر من سبب لهذه الظاهرة، لكن المهم في الأمر هو أن الناشط - سواء جاء من المخبر أو من الأرشيفات والمكتبات - مواطنٌ في الدرجة الأولى، مواطن يسعى إلى إقناع الآخرين بالانضمام إليه؛ والمواطن هو، بالتعريف، شخصٌ عادي، بغض النظر عن المنظار التخصصي الذي ننظر إليه من خلاله. فعلى الرغم من تأكيدات علماء النفس والمؤمنين بالهندسة الاجتماعية، يبقى السؤال قائماً عن إمكانية "إنتاج" المواطنين الصالحين، كما يقول البعض؛ وإذا افترضنا إمكانية ذلك، فمن يستطيع تحديد الحقول العلمية الأكثر ميلاً لإفراز النتائج في هذا الميدان؟ لهذا أتحدث هنا بصفتي مواطنة، أو شخصاً عادياً، أو - ببساطة شديدة - كائناً إنسانياً. في البداية، وقبل أن أستخدم "النقطة الأرخميدية" بطريقة أكثر عمومية، دعونا نتذكر أصلها. كان أرخميدس عالماً ورياضياً يونانياً عاش في صقلية في القرن الثالث قبل ميلاد المسيح ولقى حتفه على يد القنصل الروماني مارسيلوس Marcellus أثناء "الحرب القرطاجية" (Punic War). طلع بنظرية القوة الدافعة واشتهر بقوله "أعطني مكاناً أقف فيه وسوف أحرك الأرض". اسمحو لي هنا أن أؤكد على شيء بديهي وواضح. هذا يعني أن قدرتنا على التحكم في الأشياء تتناسب طردياً مع بُعدنا عنها. ينطبق هذا، إلى درجة ما، على جميع الأفعال المعرفية. إذ يجب علينا الابتعاد عن الموضوع الواضح الذي سنقوم بدراسته. فقد تعمّد ثوسيديدس الابتعاد عن الأحداث نفسها عندما كتب عن "الحرب البيلوبونيسية". فقد كتب نصّه التاريخي خلال العشرين سنة التي قضاها منفياً عن أثينا، وقد قال هو نفسه إن هذا المنفى قد منحه

هذه الميزة الإيجابية في مشروعه. ومن الواضح أن الحكم الذي أطلقه ثوسيديديس - "هذه أعظم حركة عرفها التاريخ حتى الآن" - ما كان ممكناً من دون انسحاب كهذا. لكن الانسحاب الضروري للأفعال المعرفية أكثر محدودية مما كان أرخميدس يفكر فيه وهو يتأمل في قدرتنا على التحكم في الأشياء (سوف يحرك الأرض!). وطالما أن المعرفة كانت تأملية أو تجريبية، وما دام أن العلم كان ترتيباً وتأويلاً وتفسيراً للظواهر المدروسة فقد طوى النسيان أرخميدس، ليس فقط نقطته المتخيلة الواقعة خارج الأرض بل أيضاً مزجه المبكر بين الميكانيك والرياضيات.

إن العلم الحديث (أي، صعود العلم الجديد، منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر وصولاً إلى مطلع القرن العشرين - أي من غاليليو Galileo إلى آينشتاين) لم يكتف بتسمية نفسه بـ "العلم الجديد" (scienza nuova)، وهو مصطلح نزع عليه سلفاً في القرن السادس عشر، بل تجاوز هذا إلى توصيف "العلم النشط والفعال" (scienza attiva et operativa). وقد تميز هذا العلم بما أسماه مؤرخو العلم "العودة الفعلية إلى أرخميدس". فقد قال ألكساندر كويريه Alexander Koyré (الذي ربما تعرفونه، أعني العلماء منكم):

إن العلم الحديث يستبدل العلم الخليلط للحس السليم بعالم أرخميدي من علم الهندسة الحقيقي، 'عالم من القياسات والدقة'.

ويمكننا أن نضيف إلى عبارة كويريه هذه أن هذا العلم قد حقق أعظم انتصاراته بعد تحرير نفسه من "قيود المكانية"، أي من الهندسة التي لا تزال تعتمد، كما يدل اسمها، على القياسات والإجراءات الأرضية، وبالتالي على التجربة الأرضية الحصرية. تم التوصل إلى "النقطة الأرخميدية" (أي، النقطة البعيدة عن الأشياء الأرضية التي تمكننا من التحكم بها، وربما تحرير الأرض أيضاً)، من الناحية النظرية على الأقل، عندما تم إخضاع الهندسة للمعالجة الحسائية والتوصل إلى لغة لامكانية. وكلنا يعرف أن ذلك لم يبق حكرًا على النظرية، في القرن العشرين على الأقل؛ وأود أن أقترح، كبدية، أنها لم تكن مسألة متعلقة بإرادة السلطة أيضاً.

نشأت فكرة كوبرنيكوس القائلة بعدم تمحور الكون حول الأرض من قوة الخيال

المحض، بحيث تمكن من الارتقاء إلى الشمس المطلّة على الكوكب؛ كما أن استخدام غاليليو للتلسكوب قد أكد الشكوك الغامضة التي راودت بعض الفلاسفة، على غرار أريستارخوس الساموسي Aristarchus of Samos المعاصر لأرخميدس، في العصور الكلاسيكية؛ وجيوردانو برونو Giordano Bruno، في عصر النهضة. وقد قام آينشتاين بتعميم هذه الاكتشافات المبكرة عندما قدّم "المراقب العائم في الفضاء"، على النقيض من الشمس المتموّجة في نقطة محددة. يبدو لي جلياً أن الدافع الفكري الأقوى للعالم كان يتمثل في بحث آينشتاين عن تعميماتٍ مثل "قانون الجاذبية" لنيوتن حيث تغطي المعادلة نفسها حركة النجوم والأشياء الأرضية؛ وأنه إذا كان العلماء يبحثون عن مسألة التحكم، فقد كانت تتمثل في ذلك التحكم الذي ينطوي عليه التجريد والخيال، وليس التحكم بالأشياء والأشخاص.

تم التعليق منذ البداية على أهمية الاكتشاف القائل إن أيّاً من الأرض أو الشمس لا يشكل مركز الكون، ولكن لم تظهر أيّ تعليقات حول تنامي القدرة على التحكم نتيجة للعلم الجديد؛ وربما يكمن السبب في أن هذا التنامي لم يكن مقصوداً. وعلى أيّ حال، فقد تطلّب الأمرُ قروناً لإنزال عالم الفيزياء الفلكية إلى الأرض بالمعنى الحرفي مما أدخل تغييراتٍ على العالم الذي نعيش فيه تفوق التغييرات التي طرأت عليه طوال آلاف السنين. وفوق ذلك، لم يتنبأ المؤرّخون أو العلماء - الذين لا يزالون ينظرون اليوم إلى المهندسين بصفتهم مجرد سمكريين - بتلك النتائج التقنية الهائلة التي دلّت أخيراً على تنامي سلطة البشر في العصر الحديث. (إذ صدرت النبوءات الوحيدة عن أشخاص من أمثال جول فيرن Jules Verne، أي عن أسلاف الخيال العلمي). ولكن لو أن أحداً ما قد تنبأ بهذه النتائج أو توقعها مسبقاً، أليس من المحتمل أن يستنتج أن تنامي السلطة البشرية سوف يترافق مع تنامي منزلة الإنسان وكبريائه؟ لكن الأمر لم يكن على هذه الشاكلة أبداً.

إن النشوة التي ميزت العلماء والمثقفين في المرحلة المبكرة من العصر الحديث، حول الأشياء والأفكار الجديدة والجدّة التي وسّمت القرن السابع عشر في جميع الميادين المعرفية، قد تلتها تعليقاتٌ مختلفة تماماً حول نتائج "الثورة الكوبرنيكية"، تعليقات ما لبثت أن أصبحت المخزونات الذي يلجأ إليه الإنسانويون. سأقدم لكم اقتباساً

من مطلع هذه الفترة وآخرَ من نهايتها، ولننسَ كل ما يمتد بينهما لأن النتيجة واحدة. يكتب مونتسكيو:

عندما أرى الناسَ يمشون فوق ذرة، وأعني هنا الأرض، لا تشكل سوى نقطة صغيرة من هذا الكون، ويدعون أنهم نماذج عن الصورة الإلهية، فإنني أعجز عن التوفيق بين هذه العنجهية وهذه التفاهة!

كتب مونتسكيو هذه الكلمات قبل قرونٍ من تجلّي الرؤية الجديدة في التغيير الفعلي الذي طرأ على العالم الذي نعيش فيه. ولكن قبل حصول هذا التغيير بعقودٍ قليلة فقط كتب نيتشه - في الثمانينيات من القرن التاسع عشر - بنغمة مماثلة:

ألم تتنام إرادة الإنسان في تقزيم نفسه منذ كوبرنيكوس؟ ألا يبدو الأمر كأن الإنسانَ في انحدار متسارع يجرفه بعيداً من المركز؟

(لم يكن قد قرأ بيتس Yeats بعد!)

فإلى أين يمضي؟ إلى الفراغ؟ إلى الشعور الطاغي بالعدم؟ ولكن ربما هذا الطريق الأسرع للعودة إلى مثال العلم القديم. إن العلم بأشكاله كلها، وليس الفلك وحده - الذي أشار كانط إلى تأثيره المدمر في اعترافه العظيم: "إنه يودي بأهميتي" - يكمن اليوم في إقناع الإنسان بالتخلي عن احترامه السابق لذاته، كأن هذا الاحترام لم يكن أكثر من تبجحٍ غريب.

أود أن أذكركم أولاً أن نيتشه اعتقد أن هذا هو "الطريق الأسرع للعودة إلى مثال العلم القديم"، وأريد أن أشرح ما عناه في قوله هذا. فمنذ اليونانيين، كما كان نيتشه يعرف جيداً، كان بهاء العلم يتجسد في موضوعيته وحياديته ونزاهته فيما يتعلق بالنتائج التي يمكن أن يفرزها سعيه إلى الحقيقة والمعرفة. والعلم الحديث لا يتعدى كونه، في أكثر من معنى، عودة إلى المثال القديم. إذ إن نزاهته تستدعي تعليق الاعتبارات المنفعية والتأملات في منزلة الإنسان على حدٍ سواء. لا يخلو من المفارقة اتهامُ الإنسانوين الانطوائيين اليوم بتجاهل المسائل العملية والعجز عن تطبيق العلوم الإنسانية على

احتياجات العالم الحديث الذي ينوء تحت عبء المشاكل التي ولّدها التكنولوجيا. إذ إن المثال العملي للعلم، المتمثل في مثال قابلية التطبيق، كان في الأصل مثالاً الإنسانيين، أو مثال أسلافهم من الرومان الذين ندين لهم بعبارة "العلوم الإنسانية" (humanitas) التي لم يكن اليونانيون على معرفة بها بحيث لم تكن لديهم كلمة للدلالة عليها. فقد تفوق الرومان، المعنيون بالعلوم الإنسانية، اليونانيين في التطبيق التقني للاكتشافات العلمية. ولكن بما أنهم كانوا يقيسون ما نسميه اليوم "البحث الصرف" بمعيار الفائدة، أي بما يفيد الإنسان في أي مجال من المجالات، فقد حالوا دون تطور العلم. (هناك أهمية رمزية ظريفة في مقتل أرخميدس على يد شخص روماني). كانت الاعتراضات التي قدّمها الكنيسة "الكنيسة الرومانية" ضد غاليليو لا تزال نابعة من التقليد الروماني. وهي اعتراضات براغماتية بشكل حصري. فقد تساءلت الكنيسة: "ما هي النتائج المترتبة على ما فعله؟ وكيف سيتمكن الناس من العيش في هذا العالم الذي تؤسس؟". والآن، إذا كانت عظمة العلم الحديث (أي، الفيزياء الفلكية) تكمن - كما قال بلانك Planck - في "نقائها من جميع العناصر الأثروبولوجية"، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن للبشر التعايش مع رؤية تضرب بهم عرض الحائط إلى درجة أنها تناقض تجربتهم الحسية وتعارض، بالتالي، مع حسهم السليم؟ وكيف يمكن لهم أن يعيشوا في عالم يتأسس ويتغذى على قوى تقنية لا يمكن لخيرة الأشخاص العاديين استيعابها وفهمها، قوى مبنية - إلى حد ما - على نتائج ناجمة عن عمليات رياضية عصية على "الترجمة ثانية إلى لغة عوالمنا الحسية"، وهو شيء رآه بلانك، المذكور أعلاه، ضرورياً جداً لمرودها علينا. إذ تنبأ قائلاً:

وإلا، فلن تكون النظريات الحديثة أكثر من فقاعة جاهزة للانفجار حين تعصف بها أول هبة ريح.

لكن معارفنا تنامت اليوم، بعد ستين عاماً على كلمات بلانك هذه. فقد عاد العلم الجديد إلى المثال اليوناني القديم المتمثل في التجاهل السامي للاعتبارات العملية، لكن هذا تمّ بروح جديدة. فلم يعد هذا العلم تأملياً وحكراً على الفلاسفة والعلماء، بل تحول إلى ممارسة نشطة وفعالة. وهكذا أصبح العلم الجديد مفيداً لنا أخيراً، كما أن



فائدته هذه - أي قابليته للتطبيق - هي التي أكدت مصداقية الرؤية الجديدة وشجعت على المزيد من الاكتشافات.

إذا كان السادة في أقسام العلوم الطبيعية والمعاهد التقنية يفخرون بأبحاثهم التطبيقية ويطالبون كليات العلوم الإنسانية باتخاذ نهج عملي مماثل، ربما من المفيد أن نذكّرهم أن الفنون الليبرالية، وليس العلم، هي التي كانت - تبعاً لشيرون - تنطوي على المنفعة، أي تقدم الفائدة للبشر من حيث كونهم بشراً، أي من حيث تميّزهم عن الحياة العضوية، وأن الفائدة بصفقتها معياراً لقيمة البحث العلمي مفهومٌ حديث. يجب ألا ننسى أن هذه الأدوات الدقيقة، كساعات اليد وساعات الحائط، التي تشكل أدوات ضرورية في الحياة اليومية لحضارتنا لم يتم اختراعها (في القرن السابع عشر) في الأصل لأغراضٍ عملية؛ أي، للتوصل إلى القياس الدقيق لسرعة سقوط الأجسام. وهكذا فإن التناقض في تطور العلم الحديث يكمن، على ما يبدو، في أنه بينما عمل على تعزيز التحكم البشري، فقد أدى في الوقت نفسه إلى إضعاف احترام الإنسان لذاته بشكل كبير. إذ إن الإنسان الحديث، في سعيه إلى المعرفة والحقيقة اعتماداً على التجريد الصرف، نظر في البداية إلى الأرض والعمليات الطبيعية من نقطة كونية وازعاً ثقته كلها في قواه العقلية دون تجربته الحسية. وبالتالي فقد اكتسب القدرة على التعامل مع الطبيعة كأنه لم يعد هو نفسه كائناً أرضياً، ثم أخذ يطلق تلك العمليات الطاقية التي لا تحدث عادة إلا في الشمس؛ كإطلاق عمليات التطور الكوني في أنابيب الاختبار، وبناء آلات مصممة لإنتاج طاقات غريبة عن الطبيعة والتحكم بها. ولكن عندما نظر الآن من هذه النقطة إلى ما يحدث على الأرض وإلى أنشطة البشر المختلفة، بما في ذلك أنشطته هو، بدت له هذه الأنشطة أشبه بما يسميه علماء السلوك بـ"السلوك العلني" الذي تمكن دراسته بواسطة تلك الطرق نفسها المستخدمة في دراسة سلوك الجرذان والقرود. فإذا نظرنا إلى السيارات التي نساfer فيها والتي نعتقد أننا صنعناها بأنفسنا، فإنها تبدو، كما قال هايدغر مرة، "جزءاً منا كما القوقعة بالنسبة إلى الحلزونة". إن افتخارنا بما نستطيع أن نفعله سوف يتلاشى بالضرورة عندما نكتشف أننا نتعامل، في حقيقة الأمر، مع نوع من تحوّل العرق البشري وأن التكنولوجيا برمتها ليست "نتيجة جهد إنساني واعٍ يهدف إلى توسيع قدرة الإنسان المادية، بل عملية بيولوجية واسعة".

وبالطريقة نفسها، يمكن لتزامن الانفجار السكاني مع اختراع الأسلحة الذرية أن يبدو من هذه الزاوية البعيدة بمثابة ظاهرة تحدث في داخل الطبيعة، أي كنوع من "العملية البيولوجية الواسعة" التي تهدف إلى الحفاظ على توازن الحياة على الأرض.

إن "العلم الجديد" مسكونٌ بتناقض يتعلق بمكانة الإنسان؛ أي كلما اكتسب الإنسان معرفة أكبر وقدرة أكبر بصفته عالماً، تضاعف احترامه لذاته لإنجازه هذا كله، وهو شيء اكتشفه الأشخاص العاديون. لكن الأشخاص العاديين، المذهولين بانتصارات العلم والتكنولوجيا، أقلُّ ميلاً اليوم لطرح مثل هذه الأسئلة مما كانوا عليه قبل مجيء الثورة التقنية. فالأشخاص العاديون اليوم يتميزون بالقلق والرغبة في التمرّد لأسبابٍ أخرى أكثر عمليّةً تتمثل في القدرة التدميرية للأسلحة الحديثة، أو في كميات المال الهائلة اللازمة لغزو الفضاء والتي يجدر بنا إنفاقها على دحر الفقر وتلبية الحاجات الإنسانية الأساسية. لقد انتقل القلقُ إلى مكانٍ آخر.

إن العلماء قلقون الآن نتيجة بعض التعقيدات في عملهم. فقد كانت هناك، أولاً، صدمة الجيل الأقدم عندما أدركوا أن مُثلهم القديمة حول التناغم والضرورة في خطر. وقد بات رفض آينشتاين للتضحية بمبدأ السببية، كما تتطلب نظرية بلانك الكميّة، معروفاً للجميع. إذ كان يؤمن أن من شأن هذا أن يؤدي بشرعية القوانين في الكون، فيبدو الأمر وكأن الله يحكم الكونَ بطريقة أشبه بلعبة النرد. وثانياً، كانت هناك الحقيقة المقلقة التي أثبتت استحالة ترجمة النتائج الناجمة عن العمليات الرياضية إلى لغة، كما طالب بلانك؛ ليس فقط إلى لغة العالم اليومي، بل أيضاً إلى أي نوع من المصطلحات المفاهيمية. إن التعقيدات النظرية التي واجهت العلم المنفصل من التمرکز حول الأثروبولوجيا أو الأنوية أو الشمس، لأن معطياته خارجه عن سيطرة أي من الأصناف الذهنية الطبيعية للعقل البشري، معروفة بما يكفي. فكما قال شرودنغر Schrödinger:

إن الكونَ الجديد خارج عن نطاق التفكير. فكيفما فكرنا فيه فلن نقبض على الصورة الحقيقية، وربما لا يكون مجرداً من المعنى مثل دائرة مثلثية، بل أقرب إلى هذا من الأسد المجنّح.

يمكننا القول، بالتأكيد، إن شرعية القوانين والضرورة والتناغم تنتمي إلى المُثل البالية

وإن جميع التعقيدات ناجمة، كما قال نيلز بور Niels Bohr، عن "إطارنا المفاهيمي المتحيز بالضرورة" غير المهيأ لأنساق من "نوع جديد عصية على التوصيف الصوري الحتمي" في الظواهر الذرية. لكن المشكلة تكمن في أن ما يستعصي على التوصيف من حيث تحيزات العقل البشري يستعصي أيضاً على التوصيف في جميع الطرق المعروفة للغة الإنسانية. إذ لا يعود توصيفه ممكناً على الإطلاق ويتم التعبير عنه، دون توصيفه، بواسطة الرموز الرياضية. كان بور يأمل في ظهور "إطار مفاهيمي" موسّع تختفي فيه جميع "التناقضات الواضحة". لكن هذا لم يتحقق بعد، ولا يبدو أنه قابل للتحقق في يوم من الأيام. إن أصنافَ وأفكارَ العقل البشري متأصلة في التجربة الحسية الإنسانية، كما أن جميع المصطلحات التي تعمل على توصيف قدرتنا العقلية وقدر كبير من لغتنا المفاهيمية مستمدة من عالم الحواس ويتم استخدامها، بالتالي، بشكل مجازي. وفوق هذا، فإن العقل البشري، الذي يقوم بعملية التفكير، مرتبط بالأرض كأى جزء آخر من الجسم البشري؛ فمن خلال تجريد هذه الشروط الأرضية بالتحديد تمكن العلم الحديث من تحقيق إنجازاته العظيمة والمحيرة في آن.

بكلمات أخرى، فقد العلماء - في بحثهم عن "الواقع الحقيقي" - ثقّتهم في عالم المظاهر، أي في الظواهر إبان تجليها الذاتي. فقد شرعوا في اختراع الأدوات المصممة لتهديب حواسنا ثم انتهوا بأدواتٍ للتعامل مع معطياتٍ لا "تظهر" على الإطلاق في عالمنا اليومي أو في المخابر. فهي تبدى فقط من خلال التأثير على أدواتنا القياسية بطرق معينة، ومع ذلك لا يزال الأمر يبدو كأن هذا هو "الواقع الحقيقي". تجلّت موثوقية "العلم الجديد" بشكل واضح وقوي من خلال تطور التكنولوجيا الحديثة. لكن المشكلة هي أن مكتشف "الواقع الحقيقي" الكامن وراء المظاهر يبقى مقيداً بعالم المظاهر؛ إذ لا يمكنه أن يفكر من منطلق ما يعتبره الآن بمثابة "الواقع الحقيقي"؛ كما أنه عاجز عن توصيفه بواسطة اللغة، وتبقى حياته مقيدة بمفهوم زمني لا ينتمي إلى "الواقع الحقيقي" بل إلى المظاهر فقط (كما يظهر في "التناقض التوأم" عند آينشتاين المبني على "تناقض الساعة").

يتبدى هذا الجانب المشين للعلم الحديث بشكل واضح من خلال اكتشاف هاينز بيرغ Heisenberg لمبدأ الرّية uncertainty principle والنتائج التي استمدّها منه.

وكما تعرفون، يؤكد مبدأ الرية:

أن هناك أزواجاً كمية معينة، مثل موقع الجزيء، وحركته، مترابطة بطريقة يؤدي تحديدها أحدها بدقة متزايدة بالضرورة إلى تحديد الآخر بدقة متناقصة.

يستنتج هاينزبيرغ من هذه الحقيقة أننا:

نحدد، من خلال اختيارنا لنوع الملاحظة المستخدم، جوانب الطبيعة التي يتوجب تحديدها وتلك التي يجب تشويشها.

فقد قال إن:

النتيجة الجديدة الأكثر أهمية للفيزياء النووية تمثلت في إدراك إمكانية تطبيق أنواع مختلفة تماماً من القانون الطبيعي، دون أي تناقض، على الحدث الفيزيائي نفسه. ويعود هذا إلى حقيقة أنه ضمن نظام قانوني مبني على أفكار أساسية معينة هناك طرق محددة منطقية لطرح الأسئلة، وبالتالي فإن نظاماً كهذا منفصل عن أنظمة أخرى تسمح بطرح أسئلة مختلفة.

(يمكنني أن أنوّه هنا أننا إذا أخذنا هذه الجمل والتعقيد الذي تنطوي عليه من سياق عالم الفيزياء، فإننا ندرك على الفور ذلك الارتباك الذي يميز العلوم التاريخية. إذ يمكننا أن نقول ما يقوله هاينزبيرغ هنا، كلمة بكلمة، في مساق تمهيدي حول التاريخانية والعلوم التاريخية. نركز على شيء واحد، وبالتالي فإن الأشياء الأخرى تبقى مشوشة. نطرح أسئلة معينة، ولذلك لا يمكننا الحصول إلا على إجابات معينة. إنه الشيء نفسه تماماً، ويجب أن يثيرَ فينا شيئاً من الرية.)

استنتج هاينزبيرغ أن البحث الحديث عن "الواقع الحقيقي" قادنا إلى وضع فقدا في موضوعية العالم الطبيعي. فأينما يذهب الإنسان في خياله أو في الواقع، يكتشف أنه "لا يواجه إلا نفسه". ألا يعني هذا أن هناك حداً معيناً "لتنقية العلم من العناصر الأثروبولوجية"؟ ثم، ألا تقترب نتائج هاينزبيرغ بشكل كبير (على مستوى أكثر تعقيداً) من الشكوك السابقة في العصر الحديث حول قدرة الإنسان على التوصل إلى

الحقيقة؟ سوف أقتبس مونتسكيو مرة أخرى لأنني أريد أن أستبعد الفلاسفة بشكل متعمد. (مونتسكيو نفسه يقتبس سبينوزا دون أن يشير إلى ذلك. يقول: "يقول البعض". لكن سبينوزا هو الوحيد الذي قال ذلك. لكنكم تعرفون كيف يقارب الكتاب موضوعاتهم). يقول مونتسكيو: "نحن لا نحكم على الأمور إلا بالعودة السرية إلى أنفسنا". هذه جملة مثيرة جداً للاهتمام. إنها تبدو بريئة وغامضة. والشخص الذي اكتشف معناها هو كانط في كتابه *Critique of Judgment*، أي أن المحاكمة غير ممكنة إلا بالعودة إلى الذات، وبالتالي - تبعاً لكانط - فإن هذا النوع من المحاكمة تأملي. ثم يتابع مونتسكيو قائلاً، وهذا كله في *Lettres Persanes* [الرسائل الفارسية]، أي، ليس في *Esprit des Lois*، بل في الرواية التي كتبها، إذا صحَّ التعبير:

لا يفاخني أن يرسمَ الزنوجَ الشيطانَ باللون الأبيض الفاقع وآلهتهم باللون الأسود الفاحم. وقد كان البعضُ محقينَ في قولهم: لو قُدِّرَ للمثلثات أن تخلقَ لها، لكانت منحتة ثلاثة جوانب.

(هنا يأتي سبينوزا).

طالما تمثلت عظمة العلم في تجاهله للاهتمامات الإنسانية. فقد كان شعاره: سوف نكتشف أي شيء يمكننا اكتشافه؛ سوف نصنع أي شيء يمكننا صنعه. ولكن يبدو أن نتائجه، كما نرى اليوم، تقود إلى نقطة تذكّر الإنسان بقصوراته وتضعه في مكانه الصحيح، إذا صحَّ التعبير. فبغض النظر عن الانتصارات العظيمة التي يمكن للعلم وتقنياته تحقيقها في التغلب على قصورات الجهاز الحسي الإنساني وتحيزاته الراسخة - "أن الكينونة والمظهر شيء واحد بالنسبة إلى البشر" (أقتبس هنا من أرسطو)، وأن وجود الشيء مرتبط بظهوره، والعكس صحيح - فإن العالم نفسه يبقى إنساناً واقعاً تحت تأثير هذه "التحيزات". وسوف يكون من الواحة بمكان أن يدعي ما يسمى بالإنسانوي، أو أي شخص عادي، أن هذا ضربٌ من الغطرسة. كما سيكون من العبث الدعوة إلى التواضع. فالعلماء والمهندسون هم فقط من يعتمدون عليه، بعد رؤية التعقيدات التي ينطوي عليها عملهم، ويكبحون القوى التقنية التي تهدد بالخروج عن السيطرة. ويمكنهم أن يفعلوا ذلك فقط لأنهم أشخاصٌ عاديون ومواطنون أيضاً،

أي، لأننا كلنا في القارب نفسه في نهاية المطاف.

ولكن علينا ألا نخدع أنفسنا. فالرهان هنا يتمحور حول أخلاقيات العلم نفسها؛ أي، القناعة القائلة إننا سنكتشف ما يمكننا اكتشافه ونصنع ما يمكننا صنعه. ربما لا يكون التقدمُ أبدياً. ففي يوم من الأيام سيصل إلى نهايته المحتمومة، بطريقة أو بأخرى. فبعيداً من مسألة الأشياء التي علينا اكتشافها وصنعها والأشياء التي علينا تركها وشأنها، سوف يأتي وقتٌ تظهر فيه حدودُ ما يمكننا اكتشافه أو صنعه. وبكلمات أخرى، ما أدعو إليه هنا هو إدراك جديد لقصورات البشر الموجودة فعلياً. إذ يمكن تجاوز هذه القصورات إلى حدٍّ معين فقط. إذ طالما تجاوزها البشرُ في مخيلتهم، وفي تأملاتهم الفلسفية، وإيمانهم الديني، وفي اكتشافاتهم العلمية. لا يمكننا إدراك هذه القصورات إلا من خلال تجاوزها.

ما أقوله هنا، دون التأكيد من صوابه، هو أن هذه القصورات بدأت تتجلى في مشرونا العلمي وتيقين العالم. إن قدرتنا اليوم على صناعة آلةٍ قياميةٍ كفيلة بتدمير الكوكب، أو الحياة العضوية الموجودة عليه، تقدم - في حقيقة الأمر - حداً مطلقاً للقدرة البشرية. والشيء نفسه ينطبق على الخطر الكامن في إمكانية أن تؤدي معرفتنا في التعاطي مع العمليات، التي لا يمكن أن تحدث في الأرض من دوننا، إلى إطلاق هذه العمليات بشكلٍ يؤدي إلى خروجها عن السيطرة. إذ يمكننا إطلاق أشياء كثيرة لا يمكننا إيقافها بعد ذلك.

فلنأخذ برنامجنا الفضائي الحالي بالحدود التي ينطوي عليها. إن كل ما يمكننا فعله هو أن نستكشف محيطنا المباشر الذي يتميز بالضآلة الشديدة. لا يمكن للعرق البشري الوصول إلى أبعادٍ كونية أكبر حتى لو تمكننا من السفر بسرعة الضوء. إذ إن الحدّ النهائي سوف يتمثل في فترة حياة الإنسان، ولن يتغيّر هذا الحدّ بشكل كبير حتى لو نجحنا في مضاعفة متوسط العمر البشري. ضف إلى ذلك أن الوصول إلى "النقطة الأرخميدية"، التي تمكن الإنسان من معرفة كل شيء، وفعل كل شيء، أمرٌ مستحيل. فكل ما يمكننا إيجاده هو "النقطة الأرخميدية" من منظار الأرض، وحالما نصل إلى هناك فسوف نحتاج إلى نقطة أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية. وبكلمات أخرى، كل ما يمكن للإنسان فعله هو أن يتوه في ضخامة هذا الكون، إذ إن "النقطة الأرخميدية"

الحقيقية الوحيدة سوف تتمثل في الفراغ المطلق الواقع خلفها.

إن ما يسمى اليوم بـ"غزو الفضاء" سيقود، في أفضل حالاته، إلى بضعة اكتشافاتٍ في نظامنا الشمسي وتوسيع المنطقة التي يتحرك فيها الإنسان بالمقارنة مع بقية الأشياء الحية على الأرض؛ وحتى هذا أمرٌ مشكوك فيه. ولكن حالما نصل إلى هذا الحدّ، فمن المحتمل أن تكونَ نظرتنا الجديدة إلى العالم مجسّمة ومتمركزة حول الأرض، ولكن ليس بالضرورة بذلك المعنى القديم القائل إن الأرضَ هي مركز الكون وإن الإنسان هو الكائنُ الأرقى عليها. فسوف تكون متمركزة حول الأرض بمعنى أن الأرض، وليس الكون، هي مركزُ الإنسان الفاني وموطنه؛ وسوف تكون مجسّمة بمعنى أن الإنسان سوف ينظر إلى حتمية فنائه بصفتها أحد الشروط الأولية التي تجعل من جهده العلمي وبحثه عن الحقيقة ومشروعه التقني وبناء عالمه الخاص شيئاً ممكناً. شكراً لكم.

١٩٦٩

## هايدغر في عامه الثمانين

يصادف عيد ميلاد مارتن هايدغر Martin Heidegger الثمانون الذكرى السنوية الخمسين لحياته العامة التي لم يبدأها بصفته مؤلفاً - مع أنه كان قد نشر سابقاً كتاباً عن دُن سكوتس Duns Scotus - بل بصفته مدرّساً. فبعد ثلاث أو أربع سنوات من هذه الدراسة الممتعة والتقليدية، أصبح شخصاً مختلفاً تماماً عن مؤلفها إلى درجة أن طلابه لم يكونوا على دراية بها. فإذا كان صحيحاً، كما قال أفلاطون، أن "البداية هي إله أيضاً؛ وما دام أنه يعيش بين البشر، فإنه يغفر جميع الخطايا" (Law [القوانين] ص. ٧٧٥)، فإن البداية في حالة هايدغر ليست تاريخ ولادته (٢٦ سبتمبر، ١٨٨٩، في بلدة ميسكيرش) ولا نشر كتابه الأول، بل محاضرات المساقات والحلقات الدراسية الأولى التي قدّمها بصفته معيداً ومساعداً لهوسرل Husserl في جامعة فرايبورغ في سنة ١٩١٩. إذ إن "شهرة" هايدغر تسبق بثماني سنوات ظهور كتابه *Sein und Zeit* [الكينونة والزمن] في سنة ١٩٢٧؛ ومن المشروع التساؤل هنا إن كان النجاح الكبير الذي حققه الكتاب - ليس فقط الأثر المباشر الذي تركه داخل العالم الأكاديمي وخارجه، بل أيضاً تأثيره المستمر الذي لا تتمتع به سوى قلة قليلة من الكتب التي ظهرت في هذا القرن - ممكناً فعلاً لو لم تسبقه سمعة المدرّس بين طلابه الذين رأوا أن نجاح الكتاب تأكيداً للأشياء التي كانوا يعرفونها منذ سنوات عديدة.

كان هناك شيء غريب في هذه الشهرة الباكرة - أغرب، ربما، من شهرة كافكا في بداية العشرينيات، أو شهرة براك Braque أو بيكاسو Picasso في العقد السابق، والذين لم يكونوا معروفين أيضاً لما يسمى بالجمهور، ومع ذلك فقد كان تأثيرهم كبيراً. ففي حالة هايدغر، لم يكن هناك أي شيء يصلح لأن تقوم عليه شهرته، لا



شيء محسوس سوى ملاحظات مأخوذة من محاضراته التي كان طلابه يتداولونها فيما بينهم. وقد تناولت هذه المحاضرات نصوصاً مألوفة، لكنها لم تكن تحتوي على أي منظومة يمكن للآخرين أن يتعلموها أو يعيدوا إنتاجها أو يعلموها. لم يكن هناك سوى اسم، لكن الاسم سري في أنحاء ألمانيا كلها مثل إشاعة الملك المختبئ. كان هذا مختلفاً تماماً عن "حلقة" متمركزة حول "معلم" يديرها (على غرار حلقة ستيفان جورج Stefan George، مثلاً) تتمتع بالشهرة بين الجمهور ونائية عنه، في الوقت نفسه، تحيطها هالة من السرية؛ أي كنوع من المعرفة السرية التي لا يطلع عليها سوى أعضاء الحلقة نفسها. أما في هذه الحالة فلم يكن هناك سرٌّ أو عضوية؛ فأولئك الذين سمعوا بالإشاعة كانوا يعرفون بعضهم بعضاً كونهم طلاباً، كما كان البعض منهم يتمتعون بنوع من الصداقة. وفي وقت لاحق تشكلت بعض المجموعات هنا وهناك، ولكن لم تشكل أي حلقة ولم تكن هناك أي معرفة باطنية مشتركة بين أتباعه.

فمن سمع الإشاعة، وماذا كانت تقول؟ في الجامعات الألمانية في ذلك الوقت، بعد الحرب العالمية الأولى، لم يكن هناك تمرّد بل نوعٌ من الاستياء العام حول المؤسسة الأكاديمية القائمة على التدريس والتعلم في تلك الكليات التي تتجاوز كونها مدارس مهنية، استياء منتشر بين الطلاب الذين كان الدراسة تعني لهم أكثر من التأهيل اللازم لكسب العيش. لم تكن الفلسفة دراسة تؤهل المرء للتحصيل المالي، بل فرعاً لطلاب فقراء مصممين على المطالبة بأشياء أكثر مما تقدمه لهم. لم يكونوا ميالين إلى الحكمة، وبالنسبة إلى أي شخص مهتم بحلّ المعضلات كانت هناك خيارات كثيرة أخرى؛ ولم تكن دراسة الفلسفة شرطاً للوقوع على أحد هذه الخيارات.

لكنهم لم يعرفوا ما يصبون إليه. فلم تقدم لهم الجامعة سوى المدارس الفلسفية - مثل الكانطيين الجدد، والهيغلين الجدد، والأفلاطونيين الجدد، إلخ - أو ذلك الحقل المعرفي الأكاديمي القديم الذي لا تشكّل فيه الفلسفة، المقسمة بعناية إلى حقولٍ معينة كالإبستمولوجيا وعلم الجمال والأخلاق والمنطق، موضوعاً حيويّاً للنقاش، بل كانت مجرد شيء يبعث على السأم. كان هناك، حتى قبل ظهور هايدغر، مجموعة من المتمردين ضد هذه المؤسسة المريحة والراسخة. فمن حيث التدرّج الزمني، كان

هناك هوسرل وصرخته "إلى الأشياء نفسها"، مما يعني "بعيداً كن النظريات والكتب" ونحو تأسيس الفلسفة بصفتها علماً دقيقاً يحتل مكانه بين الحقول الأكاديمية الأخرى. كانت هذه لا تزال صرخة ساذجة ومسالمة، لكنها تركت بعض الأثر في شيللر Scheler أولاً ومن بعده هايدغر. إضافة إلى هذا، كان هناك كارل ياسبرز في هايدلبرغ، ذلك المتمرد القادم من تقليد غير فلسفي. وكما هو معروف، كان ياسبرز صديقاً قديماً لهايدغر نتيجة إعجاب الأول بذلك الحسّ التمردّي عند الأخير والذي تبدّى له عنصراً أصيلاً وفلسفياً في وسط تلك الجعجعة الأكاديمية الدائرة حول الفلسفة.

كان الشيء المشترك بين هؤلاء - تبعاً لهايدغر - يتمثل في مقدرتهم على التمييز "بين مواضيع الدراسة والمسائل الفكرية" (*Aus der Erfahrung des Denkens*] المفكر بصفته شاعراً[، ١٩٤٧) وإهمالهم للمواضيع الدراسية. في ذلك الوقت، وصلت إشاعة تجربة هايدغر التدريسية إلى أولئك العارفين بانهيار التقليد و"الأزمة المظلمة" (بريخت) التي حلّت، والذين كانوا مستعدين للامتنال للمعارف الأكاديمية بسبب اهتمامهم بـ"المسائل الفكرية"، أو كما يمكن لهايدغر أن يقول اليوم، بـ"موضوع التفكير" (*Zur Sache des Denkens*] في الشيء الذي يخص التفكير[، ١٩٦٩). تقول الإشاعة التي جذبتهم إلى فرايبورغ وإلى المدرّسين الذين كانوا يحاضرون هناك، كما انجذبوا لاحقاً إلى البروفسور الشاب في ماربورغ، قالت إن هناك شخصاً يمتحس في "الأشياء" التي أشار إليها هوسرل، شخصاً يدرك أن هذه الأشياء ليست مسائل أكاديمية بل قضايا تهّم المفكرين - قضايا لا تنحصر في اليوم والبارحة بل تمتد إلى الأزمنة المغرقة في القدم - وينكبّ، نتيجة إدراكه لانقطاع التقليد، على اكتشاف الماضي من جديد. فعلى سبيل المثال، لم يكن هناك حديث حول أفلاطون أو تفسير مفصل لنظريته عن "الأفكار"، بل تم تخصيص فصل دراسي كامل لمناقشة حوار واحد وإخضاعه للتحليل خطوة بخطوة حتى تلاشي المنظومة الفكرية الراسخة وإفساحها المجال لمجموعة من المشاكل الملحة. يبدو هذا مألوفاً اليوم لأن الكثيرين يتبعون هذه المقاربة، لكن أحداً لم يفعل هذا قبل هايدغر. كانت الإشاعة الدائرة حول هايدغر

تقول ببساطة شديدة: لقد عاد التفكيرُ إلى الحياة من جديد؛ كما يتم استنطاقُ كنوز الماضي الثقافية، التي اعتقد البعض أنها اندثرت، بحيث تبيّن أنها تطرح مسائلَ مختلفة عن الترهات البالية المألوفة التي كانت تنطوي عليها فيما مضى. هناك مدرّسٌ، وربما يمكن للمرء أن يتعلّم التفكير.

وهكذا، تربّع الملكُ المختبئ على عرش التفكير الذي ينتمي إلى هذا العالم والمستتر فيه إلى درجة تدفع المرءَ للتشكيك في وجوده؛ ومع ذلك فإن سكانه أكثر مما يتوقع الكثيرون. إذ كيف يمكن تفسير تأثير تفكير هايدغر الجديد وقراءته العميقة التي تتجاوز حلقة الطلاب والأتباع والمفاهيم السائدة عن الفلسفة؟

لم يكن التأثيرُ الحاسمُ على الملامح الروحية لهذا القرن نابعاً من فلسفة هايدغر، التي يمكننا أن نشك في وجودها أصلاً (كما فعل جان بوفريه Jean Beaufret)، بل من تفكيره. ويتمتع هذا التفكير بميزة استقصائية فريدة تكمن - إن شئنا منحها صيغة لغوية - في الاستخدام المتعدّي لفعل "يفكر". إذ إن هايدغر لا يفكر أبداً "في" أي شيء، بل يفكر شيئاً. ومن خلال هذا النشاط غير التأملي فإنه ينفذ إلى الأعماق، ليس بهدف اكتشاف أو إبراز أساس نهائي آمن لم يتم اكتشافه بعد. فهو يربط في مكانه هناك، في الأعماق، لكي يفتح الممرّات ويثبت "الآثار" (حملت مجموعة من النصوص تعود إلى السنوات الممتدة بين ١٩٢٩ و ١٩٦٢ العنوان نفسه، *Wegmarken* [الآثار]).

يمكن لهذا النوع من التفكير أن يحدّد المهمات الملقاة عليه؛ إذ يمكن أن يتعامل مع "قضايا إشكالية"؛ كما أنه ينطوي دوماً على أشياء محددة ينشغل بها، أو بدقة أكبر، أشياء مثيرة ومحرضة؛ ولكن لا يمكن للمرء القول إنه ينطوي على هدفٍ ما. فهو نشط بشكل دائم، فحتى تأسيس الممرّات يتطلب فتح أبعادٍ فكرية جديدة عوضاً عن التوصل إلى غايةٍ محددة مسبقاً قبل استهدافها. ويمكن أن نطلق على هذه الممرّات اسمَ *Holzwege*، أي الممرّات الغايية (نسبة إلى عنوان مجموعة من المقالات تعود إلى السنوات الواقعة بين ١٩٣٥ و ١٩٤٦)، التي لا تقود إلى أي مكانٍ خارج الغابة و"تنقطع فجأة في أراضٍ عذراء" مما يجعلها مرغوبة لمحبي الغابات الذين يشعرون براحةٍ أكثر من تلك التي يشعرون بها في الشوارع المنظمة والمعقدة التي يتحرك فيها باحثو الاختصاصات الفلسفية ومؤرّخو الأفكار. إن مجازَ "الممرّات الغايية" يُحيل

إلى شيء أساسي، ليس، كما يخطر للمراء للوهلة الأولى، إلى بلوغ شخصٍ ما نهاية الممرّ، بل إلى شخص يمشي في ممرّ قام بفتحه بنفسه، على غرار الحطّاب الذي يعمل في الغابات؛ كما أن فتح الممرّ يشكل جزءاً من عمله كقطع الأشجار.

فوق هذا السهل العميق، الذي تم حفزه وتمهيدته بواسطة التفكير، أسس هايدغر شبكة ضخمة من الممرات الفكرية؛ وتمثل النتيجة الرئيسة المباشرة، التي تم التقاطها وتقليدها في بعض الأحيان، في تهديمه لصرح الميتافيزيقيا التقليدية - التي لم يشعر أحدٌ بالارتياح فيه منذ طويل، على أيّ حال - كما تسبّب الأنفاق والحفر العميقة انهيار الأبنية القائمة على أساساتٍ ضعيفة وهشة. هذه مسألة تاريخية من الطراز الأول، ولكن يجب ألا تسبب القلق لأولئك الذين لا ينتمون إلى أي تيار، بما في ذلك التيار التاريخي. إذ لا علاقة لتسمية كانط المحققة، من منظار معين، بـ"المهدّم الأكبر" بشخصية كانط نفسه، الذي يختلف عن دوره التاريخي. أما بالنسبة إلى الدور الذي لعبه هايدغر في انهيار الميتافيزيقيا، الذي كان وشيكاً على أيّ حال، فإن ما ندينه له، وله وحده، هو أن هذا الانهيار قد حدث بطريقة تليق بما سبقه؛ أن الميتافيزيقيا قد وصلت إلى نهايتها الفكرية ولم يسحقها ما تلاها. "نهاية الفلسفة"، كما يقول هايدغر في كتابه *Zur Sache des Denkens* لكنها نهاية مشرفة للفلسفة حضّر لها شخصٌ يتميز بارتباطه الشديد بها وبتقليدها. فقد أمضى حياته في تأسيس حلقاته الدراسية ومحاضراته على نصوص الفلاسفة، ولم يغامر في إعطاء حلقة دراسية مبنية على نصّ له إلا في مرحلة متقدمة من العمر. إذ يحتوي كتاب *Zur Sache des Denkens* "مخطط حلقة دراسية حول محاضرة الزمن والكيونة" التي تشكل الجزء الأول من الكتاب.

قلتُ إن الناس قد تقصّوا الشائعة الدائرة حول هايدغر لكي يتعلموا التفكير. إذ كانت تتمحور التجربة حول إمكانية تحوّل التفكير بصفته نشاطاً صرفاً - أي أنه لا ينبع من التعطش إلى المعرفة أو الرغبة في الإدراك المعرفي - إلى شغفٍ لا يحكم أو يقمع القدرات والمواهب الأخرى بقدر ما يوجّهها وترسخ من خلالها. لقد اعتدنا على التناقض القديم بين العقل والعاطفة، والروح والحياة، وأن فكرة التفكير المتوقّد - حيث يصبح التفكير والحياة الزاخرة بالحيوية شيئاً واحداً - تعيدنا إلى الوراثة بشكلٍ

ما. وقد عبّر هايدغر نفسه عن هذا الاتحاد - في نادرة موثقة - في جملة واحدة عندما قال في افتتاحية مساقٍ دراسي حول أرسطو، عوضاً عن المقدمة البيوغرافية المعتادة، "ولد أرسطو، وعمل، ومات". إن مجرد وجود شيء من قبيل تفكير هايدغر المتقد يشكل، كما يمكننا أن ندرك لاحقاً، شرطاً أساسياً لإمكانية وجود الفلسفة في المقام الأول. ولكن يحق لنا التساؤل، وخاصة في قرننا هذا، إن كنا سنكتشف هذا من دون المثال الذي قدمه هايدغر على الوجود القائم على التفكير. ولا يمكن لهذا التفكير المتوقد، الذي ينبع من حقيقة ولادتك في هذا العالم ومن ثم "تفكير الاستعادي والتجاوبي في المعنى الكامن في الأشياء الموجودة" (*Gelassenheit*، ١٩٥٩، ص. ١٥)، أن يسعى إلى هدفٍ نهائي - كالمعرفة أو الإدراك المعرفي - إلا بقدر ما يمكن للحياة نفسها أن تفعل ذلك. فنهاية الحياة هي الموت، لكن الإنسان لا يعيش من أجل الموت بل لأنه كائنٌ حي؛ كما أنه لا يفكر من أجل أي نتيجة كانت، بل لأنه "كائن مفكر، أي كائن واع" (المرجع السابق).

تتمثل إحدى نتائج هذا في أن التفكير يعمل بطريقة مدمرة أو نقدية تجاه نتائجه نفسها. فمنذ المدارس الفلسفية الكلاسيكية، أبدى الفلاسفة ميلاً مزعجاً نحو بناء الأنظمة، وغالباً ما نجد صعوبة في تفكيك هذه البنى التي يأسسونها في محاولتنا لاكتشاف ما كانوا يفكرون فيه. لا ينبع هذا الميل من التفكير نفسه، بل من حاجاتٍ مختلفة تماماً تتمتع بشرعيتها الخاصة. فإذا رغبتنا في قياس التفكير - في حيويته المباشرة والمتوقدة - تبعاً لنتائجه فسوف ينتهي بنا المطاف عند وشاح بينيلوبي، أي أن ما يُحاك أثناء النهار سوف يتفكك ليلاً ليبدأ العمل عليه في اليوم التالي من جديد. يبدو كل عملٍ من أعمال هايدغر - على الرغم من الإشارات العابرة إلى الكتابات المنشورة سابقاً - كأنه يبدأ من جديد ويُحيل من وقتٍ على آخر إلى اللغة التي قام بتشكيلها، لغة لا تتجاوز المفاهيم فيها كونها مجرد "آثار" يعتمد عليها سياقٌ فكري جديد في توجيه نفسه. ويشير هايدغر إلى هذه الطريقة الغريبة في التفكير عندما يؤكد أن "السؤال النقدي، أي ماهية الفكر، ينتمي بالضرورة إلى التفكير"؛ وعندما يتحدث، في إشارته إلى نيتشه، عن "تهوّر التفكير الذي لا يلبث يبدأ من جديد مرة

بعد مرة؛ وعندما يقول إن التفكير ”يتمتع بميزة التقهقر“. ويمارس هذا التقهقر عندما يقوم بإخضاع كتابه *Zur Sache des Denkens* إلى ”نقد قاسٍ“، أو عندما يعترف أن تأويله السابق للحقيقة الأفلاطونية ”هشّ وضعيف“، أو عندما يتحدث بشكل عام عن ”النظرة الخلفية“ التي يُلقِيها المفكر على أعماله، ”والتي تصبح دائماً ضرباً من التراجع“ الذي لا ينطوي على الإنكار أو الارتداد بل على إعادة التفكير فيما تم التفكير فيه سابقاً (في: *Zur Sache des Denkens*، ص. ٢٠، ٦١، ٧٨).

يجب على أي مفكرٍ، إن تسنّى له العيش طويلاً، أن يسعى إلى الكشف عن النتائج المتأتية عن أفكاره، ويقوم بذلك - ببساطة - من خلال إعادة التفكير فيها. (سوف يردّد، مع ياسبرز، ”والآن، عندما تريد أن تبدأ، عليك أن تموت.“). إن ”الأنا“ المفكرة أبدية، وهي تشكل لعنة المفكرين ونعيمهم ما داموا يعيشون في التفكير فقط بحيث يتقدمون في العمر دون أن يشيخوا. كما أن شغف التفكير، على غرار أنواع الشغف الأخرى، يتمكّن من الشخص - يتمكّن من خصائص الفرد التي تشكل مجموعها، بناءً على التركيب الذي تُملِيه الإرادة، ما نطلق عليه اسم ”الشخصية“ - ويتملّكه ويودي بـ ”شخصيته“ التي تعجز عن التماسك أمام هذا الهجوم العاصف. ”الأنا“ المفكرة، التي ”تنصب داخل“ العاصفة الهوجاء، كما يقول هايدغر، والتي يتسمّر لها الزمن، ليست أبدية فقط لكنها أيضاً مجردة من الخصائص، على الرغم من أنها تدلّل على آخر. ”الأنا“ المفكرة يمكن أن تكون أي شيء باستثناء الذات التي تشكل الوعي. أضف إلى هذا أن التفكير - كما أشار هيغل في رسالة إلى زيلمان Zillman، ١٨٠٧، حول الفلسفة - هو ”شيء اعتكافي“، ولا يعود هذا فقط إلى عزلة المفكر فيما يصفه أفلاطون بـ ”الحوار الصامت مع نفسي“ (*Sophist* [الصفويّ]، 263)، ولكن لأن شيئاً ”عصياً على النطق“ يتردد باستمرار في هذا الحوار، شيئاً لا يمكن التعبير عنه في اللغة أو الكلام ويبقى - بالتالي - خارج دائرة التواصل بالنسبة إلى الآخرين والمفكر نفسه. ربما يكون هذا ”الشيء العصي على النطق“، الذي يتحدث عنه أفلاطون في ”الرسالة السابعة“، هو الذي يحوّل التفكير إلى عملٍ انزالي ويشكل كل نبع منفصلٍ ينبثق منه ويجدد نفسه باستمرار. بمقدور المرء أن يتخيّل - مع أن الأمر مختلف في حالة هايدغر - استحواذ شغف التفكير المفاجئ على أشخاص اجتماعيين مما يؤدي إلى

تحطيمهم نتيجة العزلة التي يتطلّبها.

كان أول من تحدث، وربما يكون الوحيد حسب معرفتي، عن التفكير بصفته نوعاً من "الألم" pathos، أي شيئاً يجب تحمّله بمشقة وعناء، هو أفلاطون الذي ينظر إلى العجب wonder - في *Theaetetus* [ثياتيتس]، ص. ١٥٥ - بصفته بداية الفلسفة؛ ولم يكن يعني، بالتأكيد، تلك المفاجأة أو الدهشة التي تصيبنا عند رؤيتنا لشيء غريب. إذ إن العجب الذي يشكل بداية التفكير - كما يمكن للمفاجأة والدهشة أن يكونا بداية العلوم - ينطبق على الحياة اليومية، أي على الأشياء العادية والمألوفة؛ وهذا هو السبب الذي يحيل دون ترويضه من قبل أي نوع من أنواع المعرفة. يتحدث هايدغر مرة واحدة، بهذا المعنى الأفلاطوني، عن "ملكة العجب من الأشياء البسيطة" لكنه - على النقيض من أفلاطون - يضيف "واحتضان وتقبّل هذا العجب بمثابة المسكن" (*Vorträge und Aufsätze* [محاضرات ومقالات]، ١٩٥٤، الجزء الثالث، ص. ٢٥٩). تبدو هذه الإضافة، بالنسبة إليّ، حاسمة بالنسبة إلى هوية هايدغر. فالكثيرون - أو هذا ما نأمله - يختبرون التفكير والعزلة المرتبطة به، لكنهم لا يُقيمون هناك. وعندما يعصف بهم العجب للأشياء البسيطة وينخرطون في التفكير إذعائاً له، فإنهم يدركون أنهم قد انخلعوا عن مكانهم الاعتيادي في دائرة المشاغل والاهتمامات الإنسانية المستمرة والتي لن يلبثوا أن يعودوا إليها بعد حين. ولذلك فإن المسكن الذي يتحدث عنه هايدغر يكمن، بالمعنى المجازي، خارج سُكنى البشر؛ وعلى الرغم من أن "رياح الفكر" - التي كان سقراط أول من أشار إليها، تبعاً لزينوفون Xenophon - يمكن أن تكون قوية، فإن هذه العواصف تبقى أكثرَ مجازيةً بقليل من مجاز "أعاصير الزمن". فبالمقارنة مع أماكن أخرى من العالم التي تشكل بيئة الشؤون الإنسانية، فإن موطن المفكر "مكان يتسم بالسكون" (*Zur Sache des Denkens*، ص. ٧٥).

إن العجب هو الذي يولّد السكون وينشره؛ وهذا العجب هو الذي يحوّل الاحتجاب عن الأصوات، بما فيه صوت المرء نفسه، إلى شرطٍ أساسي للتفكير الذي ينشأ عنه. إذ يحدث ضمن هذا السكون تحوّل غريب يؤثر في جميع الأشياء الواقعة داخل أبعاد التفكير بالمعنى الهايدغري. فنتيجة اعتكافه الضروري عن العالم، يتحتم على التفكير التعااطي مع الأشياء الغائبة فقط، مع القضايا والحقائق والأحداث المنسحبة من دائرة

الإدراك المباشر. فإن واجهت شخصاً آخرَ، فإنك تدركه من خلال حضوره الجسدي، لكنك لا "تفكر" فيه. وإن فكرت فيه خلال حضوره، فإنك تنسحب بشكل سرّي من هذا اللقاء المباشر. فلكي تقتربَ، في تفكيرك، من شيء ما أو من شخص آخرَ، عليه أن يكون على مسافة تحقق الإدراك المباشر. فالتفكير، كما يقول هايدغر، هو "الدنو من المسافة" (Gelassenheit، ص. ٤٥).

يمكننا توضيح هذه النقطة من خلال تجربة مألوفة. نذهب في رحلاتٍ لكي نرى أشياء في أماكن بعيدة؛ وأثناء ذلك غالباً ما يحدث أن تقتربَ منا تلك الأشياء التي رأيناها فقط من خلال استرجاعها أو تذكّرها، عندما لا نعود قادرين على تشكيل الانطباعات المباشرة عنها، حيث يبدو الأمر وكأن هذه الأشياء تُفصح عن معناها عندما لا تكون حاضرة فقط. يصبح عكسُ العلاقة - أي أن التفكير يُبعد الأشياء القريبة، حيث ينسحب بعيداً عن القريب ويقرب المسافة - حاسماً إن رغبتنا في إيجاد إجابة عن سؤال حول المكان الذي نكون فيه عندما نفكر. فقد لعبت الاستعادة، التي تصبح تذكراً في التفكير، دوراً هاماً بصفته ملكة عقلية في تاريخ التفكير حول التفكير نفسه لأنها تضمن لنا أن القربَ والبُعدَ، كما يتجليان في الإدراك الحسيّ، يتأثران بهذا النوع من العكس.

اكتفى هايدغر بالتمليح أحياناً، وبشكلٍ سلبي في أغلب الأحيان، إلى هذا "المسكن" الذي يشعر فيه بالراحة والذي يشكل مأوى التفكير - عندما يقول، مثلاً، إن التساؤلات التي يطرحها التفكير ليست "جزءاً من الحياة اليومية... إذ إنها لا تلبّي أيّ حاجة ملحة أو ضرورية. فالتساؤلات نفسها 'خارجة عن المؤلف'". (An Introduction to Metaphysics [مدخل إلى الميتافيزيقيا]، ص. ١٠-١١). لكن علاقة القرب-البُعد هذه وعملية عكسها في التفكير تغزو أعمالاً هايدغر كلها، مثل مفتاح تم تصميم كل شيء على قياسه. إذ لا علاقة تُذكر للحضور والغياب، الإخفاء والكشف، القرب والبعد - في ارتباطها وتعلقها ببعضها - بالحقيقة البديهية القائلة باستحالة الحضور خارج اختبار الغياب، والقرب خارج البُعد، والاكتشاف خارج الإخفاء. فمن منظار مسكن التفكير، فإن "انسحاب الكينونة" أو "تناسي الكينونة" يحلّ في العالم العادي الذي يحيط بمسكن المفكر، أي "العوالم المألوفة... للحياة اليومية"



التمثلة في فقدان الأشياء التي تعني التفكير، والتي تتمسك بالأشياء الغائبة بطبيعتها. إن الارتقاء (Aufhebung) بهذا "الانسحاب" يتطلب ثمناً يتمثل في الانسحاب من عالم الشؤون الإنسانية، ولا يتبدى هذا البعد في أبهى صورهِ عندما يتأمل التفكير في هذه الشؤون ويدجنها بإدخالها في سكونه المعزول. ولذلك نصح أرسطو الفلاسفة، نتيجة المثال الذي رآه في أفلاطون، ألا يحلموا بالملك-الفيلسوف الذي يمكن أن يحكم في عالم الشؤون الإنسانية.

ربما تكون "ملكة التعجب"، في بعض الأحيان على الأقل، "من الأشياء البسيطة" كامنة في جميع البشر، وعندما يجب أن يتميز الفلاسفة المعروفون لنا من الماضي والحاضر بتطوير هذه الملكة إلى قدرة على التفكير والتعبير عن أفكارهم التي كانت ملائمة لهم في كل حالة من الحالات. لكن ملكة "تحويل هذا التعجب إلى مسكن دائم" مسألة مختلفة. فهذا نادرٌ جداً، ولا نقع عليه موثقاً بشيء من اليقين إلا في حالة أفلاطون الذي تحدث أكثر من مرة، وبشكل أكثر درامية في *Theaetetus* (١٧٣ إلى ١٧٦)، عن خطورة هذا المقام. يروي هنا، للمرة الأولى، حكاية تاليس Thales والفلاحة التراقيّة التي كانت تراقب "الحكيم" وهو ينظر إلى النجوم العالية ثم يقع في البئر، فتضحك على شخص يرغب في معرفة السماء ويجهل ما يوجد تحت قدميه. غضب تاليس جداً - تبعاً لرواية أفلاطون - خاصة أن مواطنيه كانوا يسخرون من فقره، وأثبتت عبر تأمله مجموعة من بقع الزيت أن بمقدور "الحكماء" الإثراء في حال عقدوا العزم على ذلك (*Politics*, ١٢٥٩). وبما أن الفلاحات لا يكتبن الكتب، كما يعرف الجميع، كان على الفتاة التراقية الساخرة أن تسلّم بمقولة هيغل عنها أنها لا تتمتع بأي فهم للأشياء السامية. كان أفلاطون - الذي أراد في "الجمهورية" أن يودي بالشعر ويمنع الضحك، على طبقة الحراس على الأقل - يخاف من سخريّة مواطنيه أكثر من عدائية أولئك الذين يحملون أفكاراً مناقضة لزعم الفيلسوف في معرفة الحقيقة المطلقة. ربما كان أفلاطون هو الشخص الذي أدرك الشبه بين مقام المفكر، إذا نظرنا إليه من الخارج، وأرض الأحلام العبثية عند أريستوفانس Aristophanes. وعلى أي حال، كان أفلاطون مدركاً لمأزق الفيلسوف: فإن أراد تسويق أفكاره، من المرجح أن يصبح مثاراً للضحك؛ وربما يكون هذا، من بين أشياء أخرى، ما دفعه في

سنّ متقدمة للسفر إلى صقلية ثلاث مرات بهدف إصلاح طاغية سير اكيوز من خلال تعليمه الرياضيات بصفتها المقدمة الحتمية للفلسفة، وبالتالي لفنّ الحكم القائم على الملك-الفيلسوف. لم يلاحظ أن هذه المهمة الرائعة تبدو، من منظار الفتاة الفلاحة، أكثر إثارة للسخرية من حادثة تاليس المثيرة للشفقة. لكنه كان محقاً، إلى درجة معينة، في تجاهله هذا؛ إذ إنني لا أعرف دارساً للفلسفة تجرّأ على الضحك، أو كاتباً ابتسم وهو يروي هذه الحادثة. من الواضح أن البشر لم يكتشفوا بعد فائدة الضحك، ربما لأن مفكريهم، الذين طالما عبروا عن استيائهم من الضحك، قد خذلواهم في هذه المسألة، على الرغم أن بعضهم قد أمضى وقتاً وجهداً كبيرين في البحث عن مسببات الضحك. نعرف أن هايدغر أيضاً قد خضع مرة لإغواء تغيير "مقامه" و"التدخل" (كما قيل آنذاك) في عالم الشؤون الإنسانية. وبالنسبة إلى العالم، فقد كان بالنسبة إليه أقلّ إغواءً مما بدا لأفلاطون، إذ لم يكن الطاغية وضحاياه على الشاطئ الآخر من البحر بل في بلده نفسها. ١ أما بالنسبة إلى هايدغر نفسه، أعتقد أن الأمر مختلف تماماً. فقد كان لا

١ إن هذه المرحلة، التي تمثل "خطأ" اليوم - بعد انحسار المرارة ودحض الإشاعات الكثيرة - تتميز بأوجه عدّة من بينها "جمهورية فايمار" التي لم تبدّ لأولئك الذين عاشوا فيها في الهيئة الوردية التي تبدو عليها اليوم بالمقارنة مع الرعب الذي تلا ذلك. كما أن مضمون "خطأ" هايدغر كان مختلفاً تماماً عن مضمون "الأخطاء" الشائعة في زمنه. فمن كان بمقدوره، في قلب ألمانيا النازية، أن يتخيل أن "الحقيقة الداخلية... لهذه الحركة" كانت تتكون من "المواجهة بين التكنولوجيا الكونية والإنسان الحديث" (*An Introduction to Metaphysics*، ص. ١٦٦) - وهو شيء يصمت عنه الأدب النازي برمّته - باستثناء أولئك الذين لم يقرؤوا كتاب هتلر *Mein Kampf* [كفاحي] وفضلوا عليه كتابات المستقبلين الإيطاليين الذين كانوا مرتبطين بالفاشية التي تختلف عن الاشتراكية القومية.

مما لا شك فيه أن قراءة المستقبلين ممتعة، لكن النقطة الحاسمة هي أن هايدغر - على غرار الكثير من مثقفي جيله الألمان، من النازيين والمناهضين للنازية على حد سواء - لم يقرأ *Mein Kampf* أبداً. وبالطبع، فإن هذه المغالطة حول حقيقة الأمر كله تبدو نافهة بالمقارنة مع "الخطأ" الحاسم الذي لم يتمثل فقط في تجاهل "الأدب" الجدير بالاهتمام بل أيضاً في الهروب من حقيقة زنازين "الغستابو" وجحيم معسكرات الاعتقال المبكرة إلى مناطق أخرى بدت أكثر أهمية. قام روبرت جلبرت Robert Gilbert، الشاعر الفولكلوري (القريب من أسلوب هاينه Heine) وكاتب الأغاني الشعبية الألماني، بتقديم توصيف آنذاك - من أربعة أبيات رائعة ما حدث في ربيع عام ١٩٣٣:

*Keiner braucht mehr anzupochen  
mit der Axt durch jede Tür—  
die Nation ist aufgebrochen*

يزال شاباً وقادراً على التعلّم من صدمة المواجهة التي أعادته، بعد عشرة أشهر عاصفة قبل سبع وثلاثين سنة، إلى مقامه المعتاد ثم عملت على تجذير ما تعلّمه في تفكيره. نشأ عن هذه التجربة اكتشاف الإرادة بصفتها ”إرادة الإرادة“، وبالتالي ”إرادة القوة“. في الأزمنة الحديثة، وفي العصر الحديث على وجه الخصوص، صدرت كتابات كثيرة حول الإرادة، ولكن حتى مع كل ما كتبه كانط ونيتشه لم يفلح أحدٌ في الكشف عن جوهرها. وفي جميع الأحوال، كان هايدغر سباقاً في رؤية التعارض القوي بين الإرادة والتفكير والدور الذي تلعبه الإرادة في تدمير التفكير. فالتفكير ينطوي على ”السكينة“ (Gelassenheit)، الأمان، والتوازن، والطمأنينة، والراحة؛ أي باختصار على ميلٍ إلى ”الوجود الهادئ“. أما من منظار الإرادة، على المفكرين أن يقولوا، بشكل يبدو متناقضاً: ”تمثل إرادتي في انعدام الإرادة“؛ ”فمن خلال هذا“ فقط، أي فقط

wie ein Pestgeschwür.

مكتبة  
t.me/soramnqraa

لا داعي لأن ندق  
فأس على كل باب -  
ها هي ذي الأمة انبلجت  
كقيح قديم يجوب العباب.

تبيّن أن هذا الهرب من الواقع متأصل أكثر من جميع أنواع ”التنسيق“ [تشير أرندت إلى ”تنسيق“ أو ”تجميع“ ألمانيا من قبل النازيين في الثلاثينيات من القرن العشرين. (المحرر)] التي كانت قائمة في تلك السنوات المبكرة. (قام هايدغر نفسه بتصحيح ”خطئه“ بشكل أسرع وأكثر راديكالية من الكثيرين الذين عملوا على تقويمه، فقد أقدم على مجازفات لم تكن مألوفة في الحياة الأدبية والجامعية الألمانية أثناء تلك الفترة). فلا تزال محاطين بمنثقفين وباحثين، وليس في ألمانيا فقط، يفضلون - تبعاً لإلهامهم وذوقهم - الحديث عن أفلاطون ولوثر وهيجل ونيتشه، أو هايدغر أو يونغر أو ستيفان جورج، عوضاً عن تناول هتلر و”أوشفيتز“ والقتل الجماعي و”الإبادة“ كسياسة تهدف إلى استئصال السكان، وذلك لتمويه هذه الظاهرة المرعبة بلغة العلوم الإنسانية وتاريخ الأفكار.

يمكننا القول إن الهرب من الواقع قد تحول، في تلك الأثناء، إلى مهنة في أدب الفترة الهتلرية والستالينية. ولا تزال تقع في النوع الثاني على الفكرة القائلة إن جرائم ستالين كانت ضرورية لإدخال التصنيع إلى روسيا - على الرغم من الفشل الذريع لهذه المحاولة - كما لا يزال نقرأ في النوع الأول نظريات طنانة ومتحذلقة لا علاقة لها بسكان العالم السفلي. إذ تتحرك هناك في عالم وهمي من الصور و”الأفكار“ مكوّن من ”المجردات“ البعيدة عن أيّ تحارب حقيقية، إذ تفقد جميع الأفكار - بما في ذلك أفكار المفكرين العظام - صلابتها لتبهت وتدوب في بعضها بعض.

عندما "نقطم أنفسنا عن الإرادة"، يمكننا أن "نطلق العنان لأنفسنا في طبيعة التفكير التي لا تنطوي على الإرادة" (*Gelassenheit*)، ص. ٣٢ *Discourse on Thinking* [حول التفكير]، ص. ٥٩-٦٠).

لا يسعنا، نحن الذين نجلّ المفكرين، إلا أن نعبر عن ذهولنا، وربما سخطنا، لتحوّل أفلاطون وهايدغر إلى طغاةٍ وفاشين مع انخراطهما في الشؤون الإنسانية. ويجب ألا نعزو هذا فقط إلى الظروف السائدة في عصرهما أو، بدرجة أقلّ، إلى أدائهما الشخصي بل إلى ما يسميه الفرنسيون "التشوّه المهنيّ" *déformation professionnelle*. إذ يمكن استعراض هذا الانجذاب إلى الطغيان بشكل نظري عند العديد من المفكرين العظام (يشكل كانط الاستثناء الأكبر). وإن لم يكن هذا الميل قابلاً للتوضيح فيما فعلوه، فهذا لأن قلة منهم كانت مستعدة للمضيّ أبعد من "ملّكة التعجب للأشياء البسيطة" و"قبولهم بهذا التعجب كمقام لهم".

وفي حالة هؤلاء المفكرين القلائل، لا تعيننا المصائر المحتملة التي كان من شأن أعاصير أزمته أن تحملهم إليها. فالريح التي تهبّ عبر تفكير هايدغر - على غرار تلك التي لا تزال تعصف بنا بعد أعمال أفلاطون بآلاف السنين - لا تنبع من القرن الذي عاش فيه. إذ إنها تنشأ من الأشياء البدائية، وما تخلفه وراءها شيء يميز بالكمال، شيء لا يلبث أن يعود إلى مصدره الأصلي.

## تحية إلى مارتن هايدغر<sup>١</sup>

”... وإن عصفَ الزمانُ بي  
وداهمتني كل أنواع الصعاب،  
فليُحِينِي الصمْتُ في أعماقِ أعماقك!“

هولدرلين Hölderlin، من *Der Archipelagus* [الأرخبيل]،

في عيد ميلاده الثمانين، يكرّم المعاصرون المعلّم والأستاذ والصدّيق، بالنسبة إلى البعض. نتوقف هنا في محاولة لتوصيف ما تعنيه هذه الحياة بالنسبة إلينا وللعالم ولعصرنا هذا، هذه الحياة التي تبدّى الآن، في اكتمالها، حاضرة بكلّيتها في الحاضر، وهذه إحدى نِعَم العمر المديد. ربما يحمل كل شخص إجابة مختلفة عن السؤال المطروح هنا؛ وآمل أن تحمل كل إجابة قدرًا من التقدير لهذه الحياة الشغوفة التي تشهد عليها أعمال هايدغر.

يبدو لي أن هذه الحياة وهذه الأعمال قد علّمتنا معنى ”التفكير“، وأن هذه الأعمال ستبقى شاهدة على ذلك وعلى شجاعة الخوض في عوالم عذراء والانفتاح على أفكار جديدة، شجاعة لا يملكها إلا أولئك الذين كرّسوا حيواتهم للتفكير وعوالمه السحيقة.

١ كتبت حنة أرندت هذا النص المترجم عن الألمانية بمثابة تحية إلى مارتن هايدغر، ونُشر بعد وفاته في كتاب:

*Dem Andenken Martin Heideggers: Zum 26 Mai 1976* (Klostermann, 1977), 9.

(المحرر)

آمل من أولئك الذين يأتون بعدنا، إن عملوا على مراجعة قرننا وأهله وأبدوا اهتمامهم بما حققناه، ألا ينسوا العواصف الرملية المدمرة التي جرفتنا جميعاً، كلاً في طريقه الخاص، والتي أفسحت المجال - على الرغم من كل شيء - لمثل هذا الرجل وأعماله.

١٩٧٧

## جرائم الحرب والضمير الأميركي

أعرف أن الحربَ في فيتنام لن تكون الحربَ غيرَ المعلنة الأولى ولا الأخيرة. لكنني أعتقد بإمكانية التغاضي عن نقطة مهمة: عندما تعلن أمةٌ ما الحرب، فهذا يعني أنها مستعدة لأن تلعبَ تبعاً للقواعد المرعية. فمنذ بداية هذا القرن جرت محاولاتٍ لوضع قوانينٍ معينة للحرب. ولذلك فإن الامتناعَ عن إعلان الحرب يمكن الأمةَ من تقادي هذه القيود الهشّة.

١٩٧٠

## رسالة إلى محرّر

### The New York Review of Books

## التمييز بين الأشياء

تبدو مراجعة السيد كامرون Cameron [لكتّابي *Between Past and Future*] بين الماضي والمستقبل] و *Men in Dark Times* [رجال في أزمنة مظلمة]، *New York Review of Books*، ٦ نوفمبر، ١٩٧٠] - النابعة عن حسن نيّة والغريبة من حيث إعجابها بالكتّابين وموقفها السلبي منهما في الوقت نفسه - وكأنّها تطالب جدياً بنوع من الإيضاح. وسوف أستجيب لهذا الطلب هنا وكلني أملٌ أن أكون قد فهمتُ الرسالة بشكل صحيح.

هناك مسألة "الأسلوب المبهم" و"التفكير القاتم" التي "تبدو جلية في أعمال كانط" أيضاً، تبعاً للسيد كامرون. من الواضح أن هذه الملاحظة تعمل على إحباط أيّ محاولة للإيضاح. فإذا لم يستطع كانط إقناع السيد كامرون في مسائل كهذه، فمن يستطيع ذلك؟ يبدو لي "جلياً" أن *Critique of Pure Reason* هو واحدٌ من أعظم الكتب الفلسفية وأكثرها وضوحاً، ولكن كيف لي أن أقنع السيد كامرون بهذا، إلا إذا أمضينا سنة كاملة في دراسة هذا النص؟ فالكتابُ صعبٌ بالتأكيد؛ إذ يتناول مسائل وقضايا صعبة كانت غامضة تماماً قبل أن يعتكف كانط على توضيحها. إن نثر كانط ملائمٌ جداً، كما أن "الغموضات الراسخة"، التي تثير إعجاب السيد كامرون وحفيظته في آنٍ معاً، تنبع من الموضوع المطروح أو إلى القصورات الذهنية التي يتمتع بها نقاد كانط وقراءه.



إن تساؤلات السيد كامرون كثيرة ويحتاج توضيحها إلى مساحة كبيرة. لذلك سأختار اثنين منها فقط لأهميتهما واختزالهما لمعظم التساؤلات الأخرى. يقتبس من كلامي اقتراحيّ القائل بضرورة "النظر إلى الماضي بعيونٍ غافلة عن أي نوع من أنواع التقليد"، ويزعم أنني لا أعير "أي اهتمام لهذا الاقتراح"، وأني غير قادرة على ذلك حتى لو أردت بسبب "نوعية الفكر والخطاب". فالفكر والخطاب يتأسسان في مصطلحات لغوية، ولذلك فإن "لغتنا تقدم لنا جوهرَ الماضي الإنساني". ربما تكون هذه المقولة صحيحة لو أن السيد كامرون لم يأت على ذكر "الجوهر"؛ هناك أشياء حيّة وحاضرة من الماضي في لغتنا بأشكالها المختلفة، ولكن دون جوهرها. لكن المهم في الأمر هنا ليس الماضي بل التقليد و"التمييز" بين الاثنين: فالتقليد يعمل على تنظيم الماضي ونقله وتأويله، كما يعمل على الحذف والاختيار والتوكيد تبعاً لنظام قائم على قناعاتٍ مسبقة. التقليد هو تركيبٌ ذهني، وبالتالي فهو موضوع دائمٌ للتمحيص النقدي. فإذا قلتُ إن التقاليدَ جميعها غير نافعة اليوم، فهذا لا يعني أنني أقول إن الماضي قد مات بل إننا لم نعد نملك اليوم أي دليل موثوق لقراءته، مما يعني أن التقليد نفسه قد أصبح جزءاً من الماضي. يمكنني أن أدلّل هنا على مثالٍ مفيد لأنه ينطوي على قدر كبير من التقليد: يمكنني أن أقرأ [توما] الأكويني - بغض النظر عن رأيي فيما يقوله - دون الحاجة إلى اتباع الفكر التومائي في الكنيسة الكاثوليكية. كما يمكنني أن أتقصي هذا التقليد بصفته جزءاً من الماضي. وربما تمثل النتيجة في إعادة اكتشاف الأكويني وتدمير التقليد التومائي. فكل شيء هنا يعتمد على "التمييز" بين التقليد والماضي.

يحدث شيء مماثل، يتمثل في إهمال التمييز في النص، عندما لا "يستوعب" السيد كامرون ملاحظتي القائلة إن العمليات النووية التي يمكننا إطلاقها اليوم على الأرض والتي كانت فيما مضى تحدث حصرياً في الكون المحيط بنا - في الشمس، على سبيل المثال - تشير إلى أننا بتنا "نصنع" الطبيعة ولا نكتفي بـ "تقليدها". (هنا، يخطئ السيد كامرون في الاقتباس؛ فكلمتا "نصنع الطبيعة" تأتيان ضمن علامتي اقتباس في النص لأنهما مأخوذتان من عبارة فيكو الشهيرة: *si physica demonstrare possemus, faceremus*) (يمكننا البرهنة على المسائل الرياضية لأننا نصنعها بأنفسنا؛ فلكي نبرهن

على الأشياء الفيزيائية [كالطبيعة، مثلاً]، علينا أن نصنعها“. يتأسس النقاش هنا أيضاً على التمييز، أي التمييز بين الأرض والعمليات الأرضية كما تحدث في الطبيعة من جهة، بما في ذلك الشمس، والعمليات التي تجري خارج الأرض من جهة أخرى. إنه التمييز بين العلم الطبيعي ما قبل الحديث، بما في ذلك الفيزياء، والفيزياء الفلكية التي بدأت عندما تختل كوبرنيكوس “أنه واقف في الشمس... ويطل على الكواكب“، و”تبلورت مع قانون الجاذبية عند نيوتن Newton، حيث تغطي المعادلة نفسها حركات الأجسام السماوية وحركة الأشياء الأرضية“، وصولاً إلى نجاح محاولة أينشتاين المتمثلة في “السعي إلى التعميم“ في تقديم ”مراقب معلق بحرية في الفضاء وليس في نقطة معينة على غرار الشمس“. تقع البيئة الطبيعية التي تحدث فيها العمليات النووية في الكون المحيط بالأرض؛ وهي عمليات ”كونية“ بالمعنى المناسب للكلمة. لكن العلم الذي أدخل هذه العمليات إلى طبيعة الأرض ”كان منذ بداياته علماً كونياً وليس ’طبيعياً‘؛ لم يكن نوعاً من الفيزياء بل فيزياء فلكية تنظر إلى الأرض من نقطة معينة من الكون“. وبما أن هذه العمليات الناتجة عن صنع الإنسان تحدث بيننا الآن - نحن الذين لا نزال كائنات أرضية تتحرك ضمن حدود الطبيعة - فقد أصبحت جزءاً مما يحدث فوق الأرض بحيث يبدو الأمر كأننا ”نصنع الطبيعة“ الآن. وهذا مختلف تماماً عن ”تطوير“ الحيوانات البرية و”استيلاؤها“ وتدجينها، أي باختصار، عن الأنشطة الزراعية التي تتبع فيها تعاليم الطبيعة ونجهز الأرض، من خلال تقليدها، للاستخدام البشري. بالمقارنة مع إدخال العمليات التي تحدث في الشمس فقط لولا التدخل البشري، تبدو هذه الأنشطة ”طبيعية“ كأنشطة النمل أو النحل التي ”تغيّر“ الأرض أيضاً بهدف تسهيل الاستقلاب مع الطبيعة الذي تخضع له جميع المتعضيات الحية الأرضية. وبالتالي عندما نستخدم كلمة ”الفيزياء“ (المشتقة من الكلمة اليونانية physein) للتدليل على الفيزياء الفلكية الحديثة أو مصطلح ”العلوم الطبيعية“ (المشتق من الكلمة اللاتينية nasci، التي تقدم ترجمة حرفية للمصطلح اليوناني أعلاه) للتدليل على هذه العلوم الكونية الحديثة، لا تعود لغتنا تقدم لنا ”جوهر الماضي“. إذ إنها توهمنا بالاعتقاد أننا لا نزال نعيش في استمرارية زمنية متواصلة ينصهر فيها الماضي بالحاضر.

لا أعتقد أن الانخراط في "التساؤلات المتحذلقة" هو الطريقة المثلى للتمييز بين الأشياء أو لتفحص المصطلحات بشكل نقدي تبعاً للمسائل والقضايا التي تعمل على توصيفها. فعندما يقع عليها السيد كاميرون - عند كانط أو مفكرين آخرين أقل شأناً منه - فإنه لا يفهم دورها في الأفكار المقدمة ويلقى نفسه، نتيجة ذلك، في لجة من الألغاز والتساؤلات يعمل على إسنادها إلى غموض الأسلوب وظلمة الأفكار. ومن المحتمل أيضاً أنه يرغب في الاعتراض على التمييزات والأفكار الناشئة عنها. (فلماذا لا يرغب في التمسك بالتقليد ويقول، على سبيل المثال، إننا سنفقد ماضينا أيضاً من دون التقليد الذي يمثل الدليل التنظيمي الذي يقودنا بأمانٍ عبر الماضي؟ ولماذا لا يقول إن الأرض جزء لا يتجزأ من الكون، وبالتالي فإن التمييز الذي أقدمه بين العمليات "الطبيعية" و"الكونية" غير صحيح؟) إن المشكلة تكمن في أنه لا يصل إلى النقطة التي تشكل منطلقاً للنقاش الخلافي.

على المستوى الأدنى، تبدى هذه القراءة الخاطئة في نهاية مراجعة السيد كاميرون. فهم يختم باعتبار التوصيف الواقعي المتفائل نوعاً من "المعضلة". فقد قلتُ، بما أن التقليد والسلطة قد انهارا فقد بتنا "نواجه من جديد... ودون حماية من أيّ معايير سلوكية واضح... المشاكل الأولية للتعایش الإنساني". وبما أن هذا يشكل "معضلة" بالنسبة إليه - مع أنه مجرد تحدٍ بالنسبة إليّ، مع أنه تحدٍ جديّ - فإنه يتوصل، بصيغة ترابطية، إلى معضلاتٍ فقهية أخرى يعتقد أنها "تنطوي على أن العالم في قبضة شياطين شريرة". وأنا أحب أن أوكد له أنني لا أومن بهذه الشياطين.

حنة أرندت

١٩٧٠

## القيم في المجتمع المعاصر<sup>١</sup>

نُورلز Knowles: هناك مشكلة أدركها عددٌ من القراء ويتساءل عنها الجميع تتعلق بالإطار الأخلاقي الذي نعمل فيه على المستوى القومي والعالمى.

كتبت الآنسة أرندت في مقدمتها الأصلية لكتاب *The Origins of Totalitarianism*:

كتبتُ هذا الكتاب على خلفية التفاؤل المتهوّر واليأس المتهوّر معاً. وينطوي على أن "التقدم" و"الهلاك" هما وجهان لعملة واحدة؛ إذ إن كليهما ينبعان من الخرافة وليس من الإيمان. كتبتُ الكتاب بهدف اكتشاف الآليات الخفية التي ساهمت في ذوبان جميع العناصر التقليدية لعالمنا السياسي والروحي في تكتلٍ فقد فيه كل شيءٍ قيمته الخاصة وبداغريباً على الإدراك الإنسانى وغير نافع للأغراض الإنسانية. فقد صار الإذعان لعملية التفكك إغواءً لا يُقاوم، ليس فقط لأنه تلبسَ العظمة الزائفة لـ "الضرورة التاريخية"، بل أيضاً لأن كل شيءٍ خارجه قد بدا مجرداً من الحياة والدم والمعنى والواقع.

١ في ١٣ يوليو، ١٩٧٢، دعا كينيث تومبسون Kenneth Thompson - نائب رئيس "مؤسسة Rockefeller" - حنة أرندت وبول فروند Paul Freund وإيرفينغ كريستول Irving Kristol وهانس مورغنثو Hans Morgenthau للمشاركة في نقاش حول القيم في المجتمع المعاصر. حدث ذلك بعد خمسة أيام فقط من تنصيب جون ه. نُورلز John H. Knowles رئيساً للمؤسسة في إملاءة متعمدة. إن كلمة "قيمة"، بما توحىه من "التكافؤ"، ليست شائعة في مفردات أرندت السياسية. النص أعلاه يفسر السبب الكامن وراء ذلك، وكذلك الأهمية البالغة التي تعطيها للنقاش والحوار. (المحرر)

تستأنف أرندت لتتحدث عن "التنافر المقيت بين القدرة الفعلية للإنسان الحديث (التي أمست أكبر من أي وقت مضى...) وعجز الإنسان الحديث عن العيش في عالم عملت قوتهم على تأسيسه، أو فهمه". ومن ثم، وفي الفصل الأخير من الطبعة الجديدة من كتابها، تتحدث عن العزلة والعجز اللذين طالما ميّزا الأنظمة الاستبدادية. يبدو لي أن العزلة والعجز يرخيان بظلالهما على أعدادٍ متزايدة من البشر. ولذلك يمكن للمرء أن يستنتج وجودَ أرضية خصبة للاستبداد.

أرندت: كتبتُ هذه الأشياء كلها قبل خمسة وعشرين عاماً؛ وفي ذلك الوقت لم تلامس المزاج الأميركي. أما اليوم فأعتقد أن الأشياء قريبة جداً إلى ذلك المزاج في هذا البلد.

نوولز: نعم. ولكي تستخلص النتائج من مقدمتها للطبعة الأولى، قالت أرندت:

لم يعد بمقدورنا أن نأخذ الأشياء الجيدة من الماضي ونَدعي ببساطة أنها إرثنا الخاص، ونستبعد الأشياء السيئة ونعتبرها ببساطة حملاً ثقيلاً سيودعها الزمنُ في عالم النسيان. فقد طفى التيار العميق للتاريخ الغربي على السطح أخيراً واغتصب كرامة تقليدنا. هذا هو الواقع الذي نعيش فيه الآن. وهذا هو السبب الذي يجعل من جميع محاولتنا للهرب من قنامة الحاضر والحين إلى ماضٍ بكرٍ، أو إلى النسيان المستقبلي لمستقبلٍ أفضل، ضرباً من العبث الذي لا طائل منه.

كريستول: إن أحد الأسباب التي أنتجت ما نسميه "أزمة قيم" يتمثل في نسياننا لأشياء كثيرة كانت الأجيال السابقة على دراية بها.

أرندت: القيم شخصية، كما الروح. لا يمكن استغلالها أو هندستها. من الخطأ الجسيم أن تعتقد أيُّ مؤسسة بقدرتها على حلّ المشاكل الأساسية لحقبة ما؛ ليس بوسع أحدٍ منا أن يحقق مثل هذا الإنجاز.

ولكن هناك شيء آخر يمكننا القيام به وهو تهيئة مناخ مناسب للحديث عن جميع الأشياء. السؤال المهم هو: إلى أي درجة تؤمن بالحديث عن الأشياء؟ فإذا قرأت المحاورات الأفلاطونية الأولى، فسوف ترى أن كل محاوراة تشكل تعبيراً شعرياً

لمشكلة ما، من دون أن يتوصل أيُّ منها إلى النتائج النهائية. فالمحاورات تتحرك دوماً في دوائر وفي نهاية المحاورّة تلقى نفسك حيث بدأت. ثم يقول سقراط بلهجة مرحة، "دعونا نبدأ من جديد"، من دون أن يعني أنه سيقع على حلّ في هذه المرة. يبدو أن سقراط كان يعتقد - ولا أظن أن أفلاطون كان يشاركه الرأي - أن الحديث عن العدالة يجعل الإنسان أكثر عدالة. وعندما تتحدث عن الشجاعة - حتى إن لم تتمكن من إيجاد تعريفٍ لطيف للشجاعة - ربما تبتّ بعض الشجاعة في الآخرين في لحظة ما. لذلك علينا أن نخلق مناخاً يوفر لنا الفرصة لمناقشة المشاكل الطارئة وفهماها على الأقل.

نحن نعيش الآن، كما يعرف كل من يعمل في التدريس، في لحظة تتميز بغياب الثقة في العلم. هناك أسطورة التقدم التي تمثل واحدة من أكبر أساطير الحضارة الأميركية التي تزعم أن كل شيءٍ نفعله يجب ألا يكون جيداً فقط بل أفضل. وبما أن الأفضل يزيح الجيد بالضرورة، فإن هذه الأسطورة تدلّل على عدم وجود الأشياء الجيدة.

من المرجح أن يتلاشى مفهوم التقدم الحديث هذا، الذي يعود إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر فقط، كفكرةٍ سائدة، وسوف نكتشف - في العلم أولاً - أن هناك حدوداً، ومن ثم أن هناك حدوداً - من حيث المبدأ - للمعرفة الإنسانية. وسوف ننظر بطريقة مختلفة إلى تجاربنا الوراثة وفكرة سفرنا إلى القمر والمريخ. ربما نستطيع الوصول إلى المريخ، لكننا لن نتمكن من الذهاب إلى أبعد من ذلك، وبالمقارنة مع ضخامة هذا الكون يبقى هذا شيئاً محدوداً.

لكن من الخطأ الجسيم القول بفرادة هذه المشكلات. صحيح أننا نعيش في حقبة غير مسبوقة، لكن غالبية الأحداث التاريخية كانت جديدة عند وقوعها. ففي المسيحية، على سبيل المثال، ما الذي كان يُنبئ بمجيء يسوع الناصري؟ وما الذي كان يشير إلى مجيء بولص الذي يحتل مكانة أكثر أهمية في التاريخ الغربي؟ أعتقد أنّ البحث في الماضي عن مقارناتٍ تعيننا في حلّ مشكلاتنا الحالية نوعٌ من الخطأ الأسطوري. فإن لم نكن قادرين على قراءة هذه الكتب العظيمة بنوع من الحب والدوافع النقية لمجرد أننا مولعون بحياة الروح - حياة العقل - فإنها لن تفيدنا في شيء ولن تقيّد الطلاب في شيء.

أما بالنسبة إلى العوامل غير المسبوقة، فلا أعتقد أبداً أن قراءة كتاب معين كفيلة بإلقاء الضوء على عقل الإنسان المستقبلي. إذ إننا نأتي، في نهاية المطاف، من عصور متأسسة في تقاليد معينة ومعتقدات دينية وفلسفية معينة. ولم يعد أي من هذه المعتقدات مهماً أو إلزامياً الآن.

إن الحقيقة البسيطة المتمثلة في غياب الإيمان بالجحيم اليوم تشكل واحداً من أهم التغيرات الحاسمة في القرن العشرين. فمنذ بداية العصر الحديث، أخذ البعض يشكك في وجود الجحيم، لكننا وصلنا الآن إلى نقطة لم تعد غالبية البشر تؤمن بالجحيم، مما يشكل فرضية مختلفة تماماً. إذ لم يعد بمقدورنا تهديد البشر بشيء حتمي. كما أن عقوبة الإعدام تقتصر على التسريع بشيء سيحل بنا في جميع الأحوال...

تومبسون: وماذا عن الجانب الآخر؟ فبالإضافة إلى عجزنا عن التهديد، لا يمكننا أن نعدّ بحياةٍ رغيدة وسعيدة أو نثبت أن النجاح يرافقه الفضيلة.

أرندت: نعم، إضافة إلى الاعتقاد أن النجاح ينطوي على حياةٍ أخرى، أن المسحوقين سيرثون الأرض في النهاية. حتى هذه الأشياء صارت خارج الاعتقاد الآن.

تومبسون: نحن نواجه انهيار منظومة الأخلاق البروتستنتية التي تنطوي على فكرة أن الوضع الحالي للمرء دليل على المشيئة الإلهية.

أرندت: لقد انهار هذا كله، ولا أعتقد أننا سنحمل أيّ أوهام بأننا سنأتي، على غرار موسى Moses أو حمورابي Hammurabi، بمجموعة من القوانين. أظن أن الخطورة تكمن في المبالغة في إمكانياتنا، ومن جهةٍ أخرى أعتقد بأهمية المؤسسات التي تشجع على الحوار وترعاه. الحوار حول القضايا الأساسية، إذا صح التعبير. الحوار حول الأساسيات كما تنطبق كل مجالٍ محدّد - تجارب على الكائنات الإنسانية، وأشياء من هذا القبيل - فهذه الأشياء مفيدة، وأعتقد أن الحديث المتواصل عنها، حتى لو لم تتوصّل إلى حلولٍ نهائية بشأنها، كفيل بتغيير المناخ الذي يجري فيه العمل.

تومبسون: أين ستحدثين؟ هل تعينين التحدث بالمعنى الذي يجري الآن حول هذه

الطاوله؟ هل تعينين نوعاً من المنتدى الوطني؟ أم تعينين البرامج التلفزيونية؟

أرندت: لا، لا، لا! لا أتحدث عن التلفزيونات! أتكلم على المهتمين فقط. لا أتحدث عن المؤتمرات الصحفية. على العكس. في اللحظة التي تخاطب فيها

الجمهور، فإنّ كل شيء يتغير. فالمرء يتحدث إلى نظرائه حول طاولة. كريستول: يمكن لمدرّس واحد أن يُنتج ستة مفكرين جديدين في حياته كلها، إن كان محظوظاً. وهذا كثير. وبمقدور خمسة مدرّسين أن يُنتجوا ثلاثين مفكراً. وعلينا أن نفكر في هذا كشيء إيجابي. والوظيفة المناطة بالمؤسسة - أو بشيء من قبيل المنحة الوطنية للعلوم الإنسانية، على سبيل المثال - تتمثل في العثور على هؤلاء الأفراد المميزين. ليس هناك الكثير منهم، لكن هناك بضع عشرات في الولايات المتحدة ممّن يحملون قناعاتٍ حقيقية وهم مدرّسون رائعون لأنهم يحملون قناعات حقيقية.

أرندت: أعتقد أن هناك مشكلة حقيقية يجب العمل عليها، والتي يمكن للمؤسسة أن تساعد في حلّها، وهي ان المدرّسين الجيدين لا يلقون التقدير الكافي من المجتمع الأكاديمي. إذ إن شعار "انشر أو اندثر" أثبت أنه كارثة حقيقية. فالكثيرون يكتبون أشياء لا تهّم أحداً، أشياء يجب ألا يكتبوها وألا تجد طريقها إلى النشر. ومع ذلك فهم مرغمون على الكتابة والنشر لكي يحتفظوا بوظائفهم ويحصلوا على الترقية. ومن شأن هذا أن يسيء إلى الحياة الفكرية. كنت أتمسك بمبدأ يقول بضرورة استقلال الطلاب الخريجين عني بحيث يتمتعون بحرية اختيار المراجع التي يقرؤونها بأنفسهم، ودون تدخلٍ مني أيضاً. لكن هذا مستحيل اليوم نتيجة وجود كمّ هائلٍ من الكتب التافهة في السوق بحيث لا يمكنك من طلابك مراجعتها، وإلا فإنهم سيمضون سنواتٍ طويلة في المكتبات إلى أن يقعوا على الكتب المهمة في الحقل المعرفي الذي يعملون عليه.

كريستول: هذا صحيح للأسف.

أرندت: الخاسر الأكبر هو المدرّس المسكون بالمسائل الفكرية، القارئ الممتاز القادر على التواصل مع طلابه وإقناعهم بأهمية اختصاصه، والذي يحجم عن الكتابة. أو الذي، في حالة وجد نفسه مرغماً على الكتابة، يكتب أشياء بائسة. ومن خلال انكبابه القسري على مثل هذا العمل، نتيجة سياسة "انشر أو اندثر"، فإنه مستواه سيتراجع. لقد شهدتُ هذا في الجامعات التي درّستُ فيها.

يمكن منح الميداليات والجوائز. أعرف أن "مؤسسة Danforth" تفعل ذلك. ربما



لا يكون هذا مفيداً جداً، ولكن بمقدوركم أن ترفعوا من مقام المدرّسين، ولا أعني أولئك الذين يتمتعون بما يسمى بالشخصية الكاريزمية ويشكلون كارثة حقيقية، بل أولئك المدرّسين المنكبتين على عملهم بشكل فعلي وجدي. وهم قلّة في حقيقة الأمر. فهذه موهبة نادرة لا تجدونها إلا في أشخاص استثنائيين.

١٩٧٢

# حنة أرندت حول حنة أرندت

## مقدمة

في نوفمبر ١٩٧٢ تم تنظيم مؤتمر حول "أعمال حنة أرندت" من قبل "جمعية تورونتو لدراسة الفكر الاجتماعي والسياسي" برعاية جامعة يورك و"مجلس كندا". تمت دعوة حنة أرندت لحضور المؤتمر بصفة ضيف شرف لكنها قالت إنها تفضل أن تتم دعوتها بصفتها مشاركة في المؤتمر. نقدم هنا سلسلة من نقاشاتها ومقاطع من ردودها الطويلة على بعض المشاركين.<sup>١</sup>

---

١ كان س. ب. ماكفرسون C.B. Macpherson آنذاك أستاذاً فخرياً في الاقتصاد السياسي في جامعة تورونتو، وكريستيان بي Christian Bay أستاذاً في العلوم السياسية في جامعة تورونتو، ومايكل غيرشتاين Michael Gerstein مستشاراً للخدمات الاجتماعية في هالفاكس، نوفاسكوتيا، وجورج بيرد George Baird مهندساً معمارياً وأستاذاً مساعداً في "كلية الهندسة المعمارية" في جامعة تورونتو، وهانس جوناكس Hans Jonas أستاذاً في الفلسفة في "كلية الدراسات العليا" في الكلية الجديدة للأبحاث الاجتماعية" وصديقاً قديماً لحنة أرندت، وف. م. برنارد F.M. Bernard أستاذاً في العلوم السياسية في جامعة أونتاريو الغربية، لندن، أوتاريو، وميري مكارثي واحدة من أعظم كتاب القرن العشرين، وصديقة حنة أرندت، وريتشارد ج. بيرنشتاين Richard. J. Bernstein أستاذاً في الفلسفة في "الكلية الجديدة للأبحاث الاجتماعية"، وألبرخت ويلمر Albrecht Wellmer أستاذاً في علم الاجتماع في جامعة كونستانز الألمانية، وهانس مورغنثو أستاذاً في العلوم السياسية في "كلية الدراسات العليا" في "الكلية الجديدة للأبحاث الاجتماعية"، وإد وايسمان Ed weissman أستاذاً مساعداً في العلوم السياسية في جامعة يورك في تورونتو. (المحرر)

أرندت: إن العقل نفسه، أي قدرتنا على التفكير، بحاجة إلى تجسيد نفسه. وقد احتكر الفلاسفة والميتافيزيقيون هذه القدرة. وقد قاد ذلك إلى أشياء عظيمة. كما نتجت عنه، في الوقت نفسه، أشياء سيئة. فقد نسينا أن كل إنسانٍ بحاجة إلى التفكير؛ ليس إلى التفكير المجرد أو الإجابة عن أسئلة كبرى تتعلق بالله والخلود والحرية، بل إلى التفكير خلال حياته. والجميع يفعل ذلك بشكل مستمر.

على كل شخص يروي قصة ما حدث له قبل نصف ساعة في الشارع أن يُعطي لقصته شكلاً ما. وهذا الشكل هو نوع من التفكير.

وفي هذا السياق، كان فقداننا لما أسماه كانط بشكل ساخر "المفكرين المهنيين" شيئاً جيداً. ويمكننا الآن أن نشغل أنفسنا في المعنى الذي يحمله التفكير بالنسبة إلى النشاط المتمثل في الفعل. وهنا سأقدم اعترافاً. سوف أعتزف أنني مهتمة، بشكل أساسي، بالفهم. هذه حقيقة. وسوف أعتزف أن هناك آخرين مهتمين، بشكل أساسي، بالقيام بشيء ما. أنا لست مهتمة بذلك. إذ يمكنني أن أعيش دون أن أفعل أي شيء. ولكن لا أستطيع أن أعيش دون أن أحاول، على الأقل، أفهم ما يحدث.

وهذا هو المشهد نفسه الذي تعرفونه من هيغل، أي حيث أفكر أن الدور المركزي يتمثل في التوافق؛ أي، توافق الإنسان بصفته كائناً مفكراً وعاقلاً. فهذا ما يحدث فعلياً في العالم.

\*\*\*

لا أعرف أي توافقٍ باستثناء الفكر. وتبدى هذه الحاجة عندي بشكل أقوى مما تظهر عادة عند المنظرين السياسيين الذين يحتاجون إلى توحيد الفعل والفكر. وهذا لأنهم يرغبون في الفعل. وأعتقد أنني فهمتُ شيئاً عن طبيعة الفعل لأنني نظرتُ إليه من الخارج، لا أكثر ولا أقل.

أقدمتُ على الفعل في حياتي بضع مرات لأنني كنت مضطرة إلى ذلك. لكن الدافع الأساسي عندي لا يتمثل هنا. وسوف أعتزف بجميع الثغرات التي تستنبطونها من هذا الوكيد، ودون أي نقاش، لأنني أعتقد أن الثغرات موجودة هناك.

ماكفرسون: هل تعني الآنسة أردنت أن التنظير النقدي والانخراط في الأشياء غير متوافقين؟ بالتأكيد لا!

أردنت: لا، لكن التفكير والفعل ليسا الشيء نفسه، وعندما أرغب في التفكير عليّ أن أنسحب من العالم.

ماكفرسون: ولكن بالنسبة إلى شخصٍ متفرغٍ للتنظير السياسي والتدريس والكتابة في النظرية السياسية، فإن التدريس أو التنظير هو نوع من الفعل.

أردنت: التدريس شيء آخر، وكذلك الكتابة. لكن التفكير في نقائه الحقيقي شيء آخر. كان أرسطو محقاً في هذا. هناك جملة تبريرية في أعمال جميع الفلاسفة تنطوي على الاعتراف أن "التفكير فعلٌ أيضاً". لكنه ليس كذلك! وقولٌ هذا نوعٌ من الكذب! أعني، لنكن صريحين؛ إنه ليس الشيء نفسه! فعلى النقيض من ذلك، عليّ الابتعاد كثيراً عن المشاركة والانخراط في الأشياء.

هناك قصة قديمة تُنسب إلى فيثاغورث Pythagoras، حيث يذهب الناس إلى الألعاب الأولمبية. يقول فيثاغورث: "البعض يذهب سعياً وراء الشهرة، والبعض يذهب من أجل التجارة، لكن القسم الأفضل من الجميع هو ذلك الذي يجلس هناك في أولمبيا، في المدرجات، لكي يتفرّج فقط". أي أن أولئك الذين يتفرجون على الألعاب هم الذين يفهمون المغزى منها. يجب علينا المحافظة على هذا التمييز، من أجل النزاهة، إن لم يكن من أجل شيء آخر.

\* \* \*

أردنت: أعتقد أن التفكير يؤثر في الفعل، ولكن على الأشخاص الفاعلين، لأن الأنا التي تفكر هي الأنا نفسها التي تقوم بالفعل. لكن الأمر لا ينطبق على النظرية. فالطريقة الوحيدة التي تؤثر فيها النظرية على الفعل تتمثل في إعادة تشكيل الوعي. هل فكرت يوماً في عدد الأشخاص الذين يحتاجون إلى إعادة تشكيل؟

وإن لم تفكر في هذا بهذه المعاني المحسوسة، فإنك تفكر في الجنس البشري، أي، في اسمٍ ما لا وجود له ولا يتجاوز كونه مجرد مفهوم. ويتجلى هذا الاسم دوماً

- سواء كان الجنس البشري أو الكائنات البشرية عن ماركس، أو روح العالم، أو أي شيء آخر - على هيئة شخص واحد.

فإذا كنا نعتقد - وأظن أننا نتشارك في هذا الاعتقاد - أن التعددية تحكم الأرض، أعتقد أن علينا تعديل الفكرة القائلة بوحدة النظرية والممارسة إلى درجة لا تعود معها مألوفة لأولئك الذين حاولوا النظر فيها من قبل. إنني أؤمن أن الفعل مشروط بالعمل الجماعي وأن التفكير شيء فردي. وهذان وضعان وجوديان مختلفان تماماً. والاعتقاد بوجود أي تأثير مباشر للنظرية على الفعل، من حيث أن النظرية لا تتعدى كونها شيئاً ينطوي على التفكير، أي شيئاً ناتجاً عن التفكير - لا أعتقد أن الأمر على هذه الشاكلة، ولن يكون أبداً.

أرندت: إن العيب والخطأ الوحيد الذي يتميز به كتاب *The Human Condition* يتمثل فيما يلي: كنت لا أزال أنظر إلى ما يسميه التقليد "الحياة النشطة" (*vita activa*) من منظور "الحياة التأملية" (*vita contemplativa*)، دون أن أقول أي شيء حقيقي حول "الحياة التأملية".

والآن، أعتقد أن تناول "الحياة النشطة" من منظور "الحياة التأملية" يمثل المغالطة الأولى. لأن التجربة الأساسية للأنا المفكرة تتجسد في مقولة كاتو *Cato* في أيامه الأخيرة التي اقتبسها في نهاية الكتاب: "إن لم أفعل شيئاً فأنا في ذروة نشاطي، وإن كنت بمفردي فأنا وحيدٌ على الأقل". (من المثير للاهتمام أن كاتو هو من قال هذا!)<sup>١</sup> هذه تجربة تنطوي على نشاطٍ صرفٍ لا تعرفه أيُّ عوائق فيزيائية أو جسدية. ولكن في اللحظة التي تبدأ في الفعل فأنت تتعامل مع العالم، ثم لا تلبث أن تسقط على قدميك، ثم تحمل جسمك. وكما يقول أفلاطون: "الجسم في حاجة دائمة إلى الرعاية، فليذهب إلى الجحيم!".

يتأتى هذا كله من تجربة التفكير. أحاول الآن الكتابة عن هذا الموضوع. وسوف أبدأ من كاتو نفسه. لكنني لن أتكلم عن هذا الموضوع الآن. كما أنني لست متأكدة أنني سأنجح في ذلك، لأن الحديث عن المغالطات الميتافيزيقية سهلٌ جداً، لكن هذه المغالطات الميتافيزيقية - وهي مغالطات بالتأكيد - متأصلة في التجربة. أي،

١ كان كاتو رجلاً عملياً. (المحرر)

حتى عندما نتخلص منها بصفتها عقائد جامدة، علينا أن نعرف من أين تنشأ. أي، ما هي تجارب هذه الأنا التي تفكر وتريد وتطلق الأحكام؛ وبكلمات أخرى، هذه الأنا المشغولة بالنشاط العقلي الصرف. لا شك أن هذا الكلام ينطوي على أشياء كثيرة إذا فكرنا فيه جيداً. ولكن لا يمكنني أتوسع في هذا الموضوع أكثر من ذلك.

\*\*\*

أرندت: تراودني فكرة مفادها أن هناك شيئاً براغماتياً في هذا السؤال: "ما الفائدة من التفكير؟"، وهذا يعني بالنسبة لي "لماذا تفعلين هذا كله؟" أو "ما هي فائدة التفكير بمعزلٍ عن الكتابة والتدريس؟". من الصعب تقديم أيّ إجابة، وهو أصعب بالنسبة إليّ مما هو بالنسبة إلى الكثيرين.

يوفر لي العمل السياسي ميزة معينة. فأنا، بطبيعتي، لست شخصاً عملياً. فإن قلتُ لكم إنني لم أكن يوماً اشتراكية أو شيوعية - وهو أمر طبيعي بالنسبة إلى جيلي كله، بحيث أنني لا أكاد أعرف أحداً لا يعتقد واحدة من هاتين المنظومتين - فسوف تدركون أنني لم أشعر أبداً بالحاجة إلى أي نوع من الالتزام. استمرّ ذلك إلى أن "شعرتُ أن أحداً ضربني بمطرقة على رأسي" فأيقظني على وقائع الأمور. لكنني بقيت أنظر إلى الأشياء من خارجها، بما في ذلك إلى نفسي.

لكن الأمر مختلف بالنسبة إلى التفكير. فسرعان ما أجد نفسي غارقة فيه. ولذلك أشك إن كنت سأنجح فيما سأقوم به أم لا. ولكن في جميع الأحوال، أشعر أن كتاب *The Human Condition* في حاجة إلى جزءٍ ثانٍ وسوف أعمل على كتابته.

\*\*\*

كريستيان بي: إن مفهوم لوظيفة المنظر السياسي مختلف عن مفهوم حنة أرندت. لقد قرأت حنة أرندت بشيء من المتعة، ولكن بمعناها الجمالي. فهي فيلسوفة الفلاسفة. كما أن نشرها جميل، وكذلك إحساسها بتماسك التاريخ، إضافة إلى تذكيرها بكل

تلك الأشياء العظيمة التي وردت عند اليونانيين والتي لا تزال تحتفظ بأهميتها اليوم. لكنني أعتقد، من وجهة نظري الشخصية، أن تعاطيها مع المشاكل الحديثة لا يتسم بجدية كافية في معظم أعمالها.

ربما يكون أكثر أعمالها جدية هو كتابها *Eichmann in Jerusalem*، وتوحيها القوي أن أيخمان موجود داخل كل واحد منا. أعتقد أن ذلك ينطوي على مضامين مهمة بالنسبة إلى التربية السياسية التي تشكل، في نهاية المطاف، الموضوع الأفلاطونية القديمة التي تربطنا بالسياسة. لكنني أرى هذا ناقصاً في معظم أعمال حثة أرندت. ربما تعتمد قدرتنا على تفكيك المركزية والأنسنة على إيجادنا للطرق المناسبة للتكيف مع أيخمان والتصارع معه وتجاوزه في ذواتنا من أجل أن نصبح مواطنين، بمعنى مختلف جذرياً عن الاستخدام المألوف لهذا المفهوم.

لا أستطيع أن أحتمل النقاشات المجردة الطويلة حول الفرق بين السلطة والعنف. لا أريد أن أعرف فقط معنى العدالة في عالم نستهن فيه هذا الظلم كله، بل أيضاً الطريقة التي يمكن للمنظر السياسي أن يتبعها لجعلنا أكثر التزاماً وتأثيراً في نضالنا من أجل العدل، أو بالأحرى، من أجل البقاء الإنساني الذي يشكل المشكلة الأساسية.

شعرت بالقلق عندما قالت حثة أرندت إنها لا ترغب في التلقين العقائدي. أعتقد أن هذه هي الوظيفة الأسمى للمنظر السياسي؛ أي أن يسعى إلى التلقين العقائدي، في عالم تعددي بالطبع. فإذا كنا جديين في مسائل على غرار البقاء والعدالة، يبدو لي أن مهمتنا الأولى تتمثل في التغلب على مشاكل الليبرالية والتسامح مما يعني، في نهاية المطاف، أن جميع الآراء تستند إلى مبرراتها الخاصة. فإن لم نول اهتمامنا بآراء معينة فسوف نضيع نتيجة سماحنا للأحداث بأن تأخذ مساراتها الخاصة؛ حيث يتم توزيع السلطة بشكل غير متكافئ، بينما تسمح المؤسسات الليبرالية للأسياد الاقتصاديين بالاستمرار في الإثراء، ليس فقط على حساب فقر البقية، بل أيضاً على حساب وصولنا إلى المعرفة أو المعلومات أو الفهم.

أريد من المنظرين السياسيين من أمثالي أن يكونوا رجالاً ونساءً منخرطين في السياسة أولاً، وملتزمين بتثقيف أنفسنا وبعضنا الآخر حول كيفية حل المشاكل الوجودية الملحة التي تواجهنا. هناك نقطة أخيرة حول هذه المسألة. كان بالإمكان

القول مع جون ستيوارت ميل John Stuart Mill قبل قرنٍ من الآن إن الحقيقة سوف تسود، على المدى البعيد، في سوق الأفكار الحرة. لكننا لا نملك الكثير من الوقت، إضافة إلى غياب سوقٍ حرة للأفكار.

حتّة أرندت، ما الذي بوسعنا أن نفعله، بصفتنا منظرين سياسيين، لكي نضمن وصول المسائل الوجودية - بإجاباتها الصحيحة والخاطئة أحياناً - إلى عدد أكبر من المواطنين بحيث يصبحون مواطنين بالمعنى القديم لهذا المفهوم؟

أرندت: يؤسفني أن الخلاف كبير جداً وسوف أحاول التعرّيج عليه بإيجاز.

أولاً، أنت معجب بكتابي *Eichmann in Jerusalem* وتقول إنني قلتُ فيه إن أيخمان موجود داخل كلِّ منا. هذا ليس صحيح البتة! فهو ليس موجوداً فيك أو فيّ! وهذا لا يعني عدم وجود أعداد كبيرة من الأشخاص الشبيهين بأيخمان. لكنهم يبدون مختلفين تماماً. طالما كرهت هذه الفكرة التي تقول إن "أيخمان موجود داخل كلِّ منا". فهذا، ببساطة، ليس صحيحاً. وهو خاطئ بقدر الخطأ الكامن في القول إن أيخمان ليس موجوداً في أحد. فمن وجهة نظري، هذا أكثرُ تجريداً من الأشياء التجريدية التي يُقال إنني أخوض فيها في أغلب الأحيان، طالما أننا نعني بالأشياء المجردة التفكير خارج التجربة.

ما هو موضوع تفكيرنا؟ التجربة! لا شيء آخر! وإن خسرتنا ميدان التجربة فسوف نغرق في بحر النظريات. فعندما يشرع المنظر السياسي في بناء أنظمتة فهو يتعاطى أيضاً مع المجردات.

لا أعتقد أننا نملك، أو يمكن أن نمارس، التأثير بهذا المعنى. أعتقد أن بمقدور الالتزام أن يجرفك بسهولة إلى نقطة يتوقف فيها تفكيرك. هناك أوضاع استثنائية معينة تستدعي الفعل. لكن هذه الأوضاع استثنائية. وعندما نستطيع التمييز بين من يمكن التعويل عليهم - الملتزمين - وأولئك الجاهزين للتملّص والانسحاب.

لكن هذه الأشياء الأخرى - التي تراها في التطور الحاصل في السنوات الأخيرة - تنتمي، بشكلٍ أو آخر، إلى المزاج العام. وربما يعجبني هذا المزاج العام أو لا يعجبني، لكنني لا أرى من واجبي إلهام هذا المزاج عندما أكون معجبة به، أو النزول إلى ساحة القتال عندما لا يعجبني.

ربما يكون رفضُ المفكرين والمنظرين الاعتقادَ بأهمية التفكير وإيمانهم بأهمية



الالتزام والانخراط في الأشياء أحد الأسباب التي تسيء إلى هذا المجال. إذ يبدو أن الناس لا يؤمنون بما يفعلونه.

لا أستطيع أن أحدد لك بشكل قاطع النتائج المترتبة للفكر الذي أحاول تقديمه - والذي ينأى عن التلقين العقائدي ويسعى إلى تحريض طلابي وإيقاظهم - على السياسية الفعلية. يمكنني أن أتخيل أن أحدهم يصبح جمهورياً، والآخر ليبرالياً، والثالث شيئاً آخر. لكن الشيء الذي آمله هو أن بعض الأشياء المتطرفة التي تنتج عن غياب التفكير - أي، عن أشخاصٍ قرروا أنهم لن يهتدوا بما أفعله بشكلٍ مفرطٍ ربما، وأنهم لا يريدون التفكير على الإطلاق - لن تتمكن من الظهور. أي، كيف سيتصرف هؤلاء عندما تدق ساعة الخطر. ثم فكرة أنني أدقق في افتراضاتي، وأنتي أفكر - أكره استخدام هذا التعبير بسبب "مدرسة فرانكفورت" - "بشكل نقدي"، وأنتي لا أسمح لنفسني بالانجراف مع تكرار كليشيهات قضايا المزاج العام. أقول هنا إن أي مجتمعٍ يفقد احترامه لهذا ليس في وضع جيد.

غيرشتاين: أنا أتساءل، كشخصٍ يشعر أنه فاعلٌ سياسياً، كيف يمكن لك أن توجهيني؟ أم إن كنت ستقومين بتوجيهي؟

أرندت: لا. لن أعمل على توجيهك، ولن أقدم على مثل هذا العمل أبداً. أعتقد أن التوجيه الذي تتلقاه يحدث عندما تجلس مع نظرائك حول طاولة وتبادلون الآراء. من هنا يخرج التوجيه؛ ليس توجيهك أنت بشكل شخصي، بل تحديد طبيعة الفعل الذي ستقدم عليه المجموعة ككل.

كما أعتقد أن المنظر الذي يوجّه طلابه من حيث طريقة التفكير والفعل... يا إلهي! هؤلاء أشخاص ناضجون! نحن لسنا في حضانة! الفعل السياسي الحقيقي ينشأ عن فعل جماعي. ولك الخيار أن تنضم إلى هذه الجماعة أو لا. وبغض النظر عما تفعله بمفردك، فأنت لا تفعل ذلك بصفتك فاعلاً سياسياً بل بصفتك فوضوياً.

\*\*\*

بيرد: إن أحد الأشياء التي تجلّت لي في كتاب *The Human Condition* يتمثل في الفكرة

التي أعتقد أنها نشأت عن ماكيافيللي، والتي تقول إن المجد، وليس الخير، هو المعيار الملائم للأفعال السياسية. وبالفعل، تقول الآنسة أرندت في *The Human Condition* بإمكانية تدمير الخير للعالم السياسي.

يبدو لي الآن أن ما ينطوي عليه هذا كله هو نوع من التحدي الدراماتيكي لدوافع النشطاء السياسيين كما فهمتهم بشكل نمطي من خلال التجربة الفعلية. ومن جهة أخرى، عبّرت الآنسة أرندت، في مقالها حول روزا لكسمبورغ، عن إعجابها لما تسميه إحساس لكسمبورغ بالظلم بصفته الدافع وراء دخولها في المعترك السياسي. ربما تستطيع الآنسة أرندت توضيح النقاش المعارض لهذه الدعوات إلى توجيه الفعل السياسي من خلال توضيح العلاقة بين مفهومها الصارم للمجد - وليس الخير - بصفته المعيار الملائم (وهو موقف صعبٌ وغير مألوف في العالم الحديث)، وإعجابها بلكسمبورغ. لا بد أن هناك علاقة ما تدعم عمليات التمييز هذه وتوضح الإشكالية في الوقت نفسه.

أرندت: أنا لم آتِ بموضوعة الخير هذه، بل أخذتها من ماكيافيللي. وهي ترتبط بالتمييز بين العام والخاص. ولكن يمكنني أن أعبر عنها بشكل مختلف. فيما يخص فكرة الرغبة في الخير، ما يعنيني هو نفسي. ففي اللحظة التي أقدم فيها على فعلٍ سياسي لا أعود مهتمةً بنفسي، بل بالعالم. وهنا يكمن التمييز الرئيس.

كانت روزا لكسمبورغ مهتمة جداً بالعالم وغير مهتمة بنفسها مطلقاً. فلو كانت مهتمة بنفسها، لبقيت في زوريخ بعد كتابة أطروحتها وانخرطت في مسائل فكرية معينة. لكن لم يكن بمقدورها أن تحتلّ الظلم الذي ينخر العالم.

سواء كان المعيار يتمثل في المجد - أي، بالتألق في فضاء المظاهر - أو في العدالة، ليس هذا هو العامل الحاسم في المسألة. فالعامل الحاسم يتمثل في درجة وضوح الدافع الذي يحركك؛ نحو العالم أو نحو نفسك، وأعني هنا نحو روحك! هذا ما عناه ماكيافيللي عندما قال: "أحب بلدي، فلورنسا، أكثر مما أحب خلاصي الأبدي". وهذا لا يعني أنه لم يكن يؤمن بالحياة الآخرة، بل يعني أنه كان مهتماً بالعالم أكثر من اهتمامه بنفسه، بالمعنيين الجسدي والروحي.

في الجمهوريات الحديثة، أصبح الدين مسألة شخصية. وفي حقيقة الأمر، كان

ما كفافيللي يدعو إلى تحويل الدين إلى مسألة شخصية: "لا تسمحوا لهؤلاء بالدخول إلى عالم السياسة! فهم لا يهتمون بالعالم! فأولئك الذين يؤمنون أن العالم فان وهم خالدون شخصيات خطرة جداً لأن ما نريده هو استقرار هذا العالم ونظامه العادل".

\*\*\*

جوناس: مما لا شك فيه أن كينونتنا وأفعلنا كلها تنطوي على رغبة في تشارك العالم مع أشخاص آخرين، لكننا نرغب في مشاركة عالم معين مع أشخاص معينين. وإذا كانت السياسة تهدف إلى تحويل العالم إلى موطن ملائم للإنسان، فهذا يطرح السؤال التالي: "ما هو الموطن الملائم للإنسان؟".

لا يمكننا الإجابة عن هذا السؤال إن لم نشكل فكرة عن ماهية الإنسان أو السمات التي يجب أن يتمتع بها. وهذا بدوره غير قابل للتحديد، إلا بشكل تعسفي، إن لم نحتكم إلى حقيقة ما حول الإنسان يمكننا من خلالها تبرير مثل هذه الأحكام، إضافة إلى الأحكام المشتقة المتعلقة بالذائقة السياسية التي تبدى في الأوضاع المحسوسة - خاصة إذا كان الأمر يتعلق بطبيعة العالم المستقبلي - وهو شيء علينا أن نفعله طوال الوقت عندما نتعامل مع المشاريع التكنولوجية التي تؤثر في الإدارة الشاملة للأشياء. لا يمثل هذا في احتكام كانط إلى المحاكمة. فقد احتكم أيضاً إلى مفهوم الخير. فهناك فكرة تتمحور حول الخير المطلق بغض النظر عن تعريفنا له. وربما يكون عصياً على التعريف. إذ لا يمكن أن يكون مفهوماً فارغاً تماماً لأنه مرتبط بمفهومنا عن ماهية الإنسان. وبكلمات أخرى، من الضروري استحضار ما تم الإجماع على موته وتلاشيه - أي، الميتافيزيقيا - في مكان ما لإرشادنا في نهاية المطاف.

إن قدراتنا على اتخاذ القرار تتعدى التعاطي مع الأوضاع المباشرة والمستقبل القريب. إذ إن قدراتنا على الفعل اليوم تطال مسائل تنطوي على إطلاق الأحكام على قضايا مطلقة، أو النفاذ إليها أو الإيمان بها. ففي السياسة العادية، كما جرت العادة حتى القرن العشرين، كان بمقدورنا التعاطي مع المسائل التي تقترب من المطلقات. ليس صحيحاً أن وضع المصلحة العامة يتقرر بناءً على قيم أو معايير

نهائية ومطلقة. فعندما نظطر، كما هو الأمر في الظروف التي تُملئها التكنولوجيا الحديثة، إلى انتهاج مساراتٍ تؤثر في وضع الأشياء على الأرض ومستقبل الإنسان، لا أعتقد أن بمقدورنا أن ننفصَ يدينا ونقول: لقد أوصلتنا الميتافيزيقيا الغربية إلى طريقٍ مسدود، وإنما نعلن إفلاسها، وإنما نحتكم الآن إلى الأحكام التشاركية - في الوقت الذي لا تعني فيه، بحق السماء، أيّ أحكام تشارك فيها الأغلبية أو أيّ مجموعة محددة. يمكننا التشارك في أحكامنا على هلاكنا الحتمي مع الكثيرين، ولكن علينا الاحتكام إلى أشياء خارج هذا المجال.

أرندت: عليّ أن أردّ على هذا الكلام. لن أخوض في موضوع كتاب كانط *Critique of Judgment*. ففي حقيقة الأمر، لا ينشأ هنا موضوعُ الخير، كما لا ينشأ موضوع الحقيقة. إذ إن الكتاب كله معنيّ بالأهمية التي يمكن أن تكمن في اقتراحاتٍ محددة.

جوناس: لكنها ليست سياسية.

أرندت: لا، لكنني أشرتُ إلى الأهمية: إن نقلَ الموضوع إلى الفضاء السياسي يشكل واحدة من المسائل المثيرة للاهتمام، على الرغم من أنه قضية جانبية الآن. وقد فعلتُ هذا بالطبع، وقد فعلتُ هذا من خلال تناولي كتابات كانط الأخيرة حول السياسة. إن أحدَ الأشياء الرئيسة هنا يتمثل في موقف كانط من الثورة الفرنسية. لكنني لن أخوض في هذا الموضوع لأنه سيأخذ بنا بعيداً عن مسألة المطلقات.

إن كان مستقبلنا سيعتمد على ما نقوله - أي، أننا سنتوصل إلى مطلقٍ نهائي يحدد لنا من فوق (وعندها سيرز السؤال حول من يقوم بتحديد هذا المطلق والقواعد اللازمة لتحديد هذا المطلق، وسوف يقود هذا إلى نكوصٍ لا متناهٍ، ولكن على أيّ حال) - فسوف أكون في غاية التشاؤم. فإذا كان الأمر على هذه الشاكلة، فإن ذلك يعني نهايتنا. لأن هذا يتطلب ظهورَ إلهٍ جديد.

إن كلمة "الله" هي كلمة مسيحية، وقد خلقت شكوكاً كبيرة في العصور الوسطى المسيحية، لكنها كانت تبدّى في حالاتٍ مطلقة لأنها، ببساطة، "الله". ولكن عندما اختفت كلمة "الله"، عادت الإنسانية الغربية إلى الوضع الذي كانت فيه قبل إنقاذها - أو خلاصها، أو أي تعبير آخر - قبل مجيء الأنباء العظيمة؛ بما أنهم لم

يعودوا يؤمنون بها. هذا ما حدث فعلاً. وهذا ما دفع ثوارَ القرن الثامن عشر إلى العودة إلى العصور الكلاسيكية. ليس لعشقهم للشعر اليوناني أو الأغاني اليونانية، كما هو الأمر في حالتي أنا. لم يكن هذا هو الدافع المحرك لهؤلاء.

أي، لقد واجهوا - بكامل عريتهم - حقيقة وجود البشر بشكلٍ جمعيّ. لا يعرف أي كائنٍ إنساني ماهية "الإنسان" بالمعنى المفرد للكلمة. نعرف فقط أن الله خلقهم من ذكرٍ وأنثى؛ أي أن هذه الصيغة الجمعية كانت تطرح إشكالية كبيرة منذ البداية.

فعلى سبيل المثال، أنا على ثقة مطلقة أن هذه الكارثة الشمولية ما كانت لتحدث أصلاً لو أن البشر بقوا على إيمانهم بالله، أو بالبحيم؛ أي، لو أنهم حافظوا على إيمانهم بالمطلقات. ففي الهيمنة الشمولية، لم تكن هناك أيّ مطلقات. تعرف كما أعرف أنا: لم تكن هناك أيّ مطلقاتٍ يمكن للمرء الاحتكام إليها. لم يكن بمقدور المرء الاحتكام إلى أي شيء أو إلى أي أحد.

وإن خضتَ في موضوع مثل الهيمنة الشمولية، فإن أول شيء ستكتشفه هو التالي: لن تعرفَ أبداً الطريقة التي سيتصرف بها أحدٌ ما. وسوف تصدمك المفاجأة التي ستلتاها. ينطبق هذا على جميع شرائح المجتمع، كما ينطبق على جميع أنواع الأشخاص. وإن رغبتَ في الوصول إلى تعميم ما، يمكنك القول إن أولئك الذين لا يزالون مقتنعين بما يسمى بالقيم القديمة هم أول المستعدين لتغيير قيمهم القديمة واستبدالها بمجموعة جديدة من القيم، شريطة توفرها. وهذا يخيفني، لأنني أعتقد أنك في اللحظة التي تزود فيها شخصاً بمجموعة جديدة من القيم يمكنك استبدالها بشكلٍ فوريٍ أيضاً. والشيء الوحيد الذي يعتاد عليه هذا الشخص هو التمتع بمجموعة من القيم، بغض النظر عن ماهيتها وطبيعتها. لا أعتقد أن بمقدورنا ترسيخ الوضع الذي نعيش فيه منذ القرن السابع عشر بأيّ طريقة نهائية.

برنارد: هل تتفقين، إذًا، مع فولتير Voltaire؟ طرحتِ موضوعَ الله وميتافيزيقيا معينة، إلى حد ما، يمكن للمرء استنطاقها عبر الميتافيزيقيا ولكن يمكن له أن ينظر إليها كشيء مفيدٍ جداً من الناحية الاجتماعية.

أرندت: أتفق معك تماماً. فلولا انهيار الميتافيزيقيا وموضوع القيم لما كانت

هناك حاجة للخوض في هذا الموضوع كله. نشرع في الاستنتاج وطرح الأسئلة نتيجة الأحداث التي تقع.

\*\*\*

جوناس: أتفق مع حنة أرندت في أننا لا نمتلك أيّ مطلقات، سواء عن طريق المعرفة أو القناعة أو الإيمان. كما أعتقد أنه ليس بمقدورنا التوصل إلى هذه المطلقات كنوع من الأداء الإيعازي: "يجب أن نمتلكها لأننا في حاجة ماسة إليها".

على أيّ حال، يتمثل أحد أوجه الحكمة في معرفة الجهل. فالموقف السقراطي ينطلق من معرفتك أنك لا تعرف. ويمكن لإدراك جهلنا هذا أن ينطوي على أهمية عملية كبيرة في ممارستنا لقدرتنا على إطلاق الأحكام والمتعلقة، في نهاية المطاف، بالفعل في الفضاء السياسي، والفعل المستقبلي، والفعل المؤثر على المدى الطويل.

تتمتع مشاريعنا ومغامراتنا بنزعة قيامية، أي بنوع من اليوتوبيا المتأصلة، تتمثل في التقدم نحو حلولٍ مطلقة ونهاية. وبما أننا نفتقد إلى معرفة القيم المطلقة - أو المرغوب النهائي، أو ماهية الإنسان بحيث يصبح العالم موطناً ملائماً له - علينا على الأقل ألا نسمح بظهور الأوضاع القيامية. وهذه وحدها توصية عملية مهمة يمكننا استقاؤها من الرؤية القائلة إن انكبابنا على أشياء معينة مشروطٌ بامتلاكنا لمفهوم ما عن المطلقات. وهكذا فإن وجهة النظر التي قدمتها يمكن أن تكون مفيدة بصفتها قوة كابحة على الأقل.

أرندت: أتفق معك في هذا.

\*\*\*

ميري مكارثي: أودّ أن أطرح سؤالاً يدور في ذهني منذ زمن طويل جداً. يتعلق هذا السؤال بالتمييز الحاد الذي ترسمه حنة أرندت بين السياسي والاجتماعي.

ونلاحظ هذا التمييز بشكل خاص في كتابها *On Revolution* [حول الثورة] حيث تبين، أو تحاول أن تبين، أن فشل الثورتين الروسية والفرنسية يعود إلى اهتمام هاتين الثورتين بالعامل الاجتماعي، واهتمامهما بالمعاناة، حيث لعب مشاعرُ التعاطف دوراً كبيراً؛ في حين كانت الثورة الأميركية سياسية وانتهت بتأسيس شيء ما. وطالما سألتُ نفسي: "ما الذي على المرء أن يفعله على الساحة العامة، في الفضاء العام، إن لم يهتمَّ بالعامل الاجتماعي؟ أي، ما الذي يبقى؟".

يبدو لي أن توفر الدستور، والأساس، والإطار القانوني، كفيلاً بتحضير المشهد للفعل السياسي. والشيء الوحيد الذي يبقى للكائن السياسي أن يفعله هو ما فعله اليونانيون؛ أي، أن يشنَّ الحروب! لكن هذا ليس صحيحاً. ومن ناحية أخرى، إذا كان علينا إلقاء جميع المسائل المتعلقة بالاقتصاد، أو الرخاء الإنساني، أو التنقل بالباصات العامة، أو أي شيء يتعلق بالفضاء الاجتماعي، من المشهد السياسي، فأنا لا أفهم ما يحدث. لن يتبقى لي سوى الحرب والخطابات. لكن الخطابات تتجاوز كونها مجرد خطابات؛ إذ يجب أن تكونَ خطاباتٍ حول شيء ما.

أرندت: أنتِ محقة تماماً، وهناك أشياء في حاجة دائمة إلى النقاش. فما دام الناس يعيشون معاً سوف يدخلون في علاقاتٍ تنتمي إلى الفضاء العام؛ أي أنها "جديرة بالتداول بشكل علني". وربما تكون هذه العلاقات والقضايا متباينة في لحظات تاريخية مختلفة. فعلى سبيل المثال، كانت الكاتدرائيات الكبرى تشكل الفضاءات العامة في العصور الوسطى، حيث كان الناس يعبدون الله معاً. ثم جاءت دورُ البلدية لاحقاً، حيث أخذوا يتداولون مسائلَ مهمة أيضاً، مثل التشكيك في وجود الله. لذلك فإن الأشياء التي تنتقل إلى الفضاء العام في كل فترة معينة تبدو لي مختلفة تماماً. ومن الأهمية بمكان تقصّي هذا الأمر في دراسة تاريخية، وأعتقد بإمكانية القيام بذلك. طالما كانت النزاعات موجودة. ولا حاجة لنا بالحروب.

بيرنشتاين: دعينا نعترف بالجانب السلبي من مقولة متأصلة في أعمالك تقول إنه عندما نخلط بين الاجتماعي والسياسي، فإن ذلك يؤدي إلى نتائج مدمرة من حيث النظرية والممارسة.

أرندت: حسناً!

بيرنشتاين: لكنك تعرفين جيداً أنه ليس بمقدور المرء - خاصة بالنسبة إلينا الآن - أن يميّز بين هذين المجالين باستمرار! فمع أننا نقدّر هذا التمييز وندرك أهميته، إلا أن هذين المجالين مترابطان بشكل وثيق. لا تكفي الإجابة عن سؤال ميري مكارثي بالقول إن علينا أن ننظرَ إلى ما يحدث تماماً في الفضاء العام في أزمنة مختلفة. فالسؤال يتعلق بالقدرة على الفصل بين الاجتماعي والسياسي بشكل دائم الآن. أردنت: أعتقد أن هذا مؤكد. هناك أشياء يمكن معها الوصول إلى الإجراءات الصحيحة. من الممكن إدارة هذه الأشياء وإخراجها من النقاش العام. فالنقاش العام لا يتناول إلا تلك الأشياء التي لا يمكننا فهمها بشكل نهائي، إذا أردنا التعبير عن الموضوع بشكل سلبى. فإن كنا قادرين على فهمها بشكل نهائي، فما الحاجةُ إلى الاجتماع والنقاش؟

خذ اجتماعاً في دار البلدية. هناك مسألة تتعلق بمكان بناء الجسر، على سبيل المثال. يمكن تقرير ذلك من فوق، أو عن طريق النقاش. ففي الحالة التي تكون فيها مسألة مفتوحة حول مكان بناء الجسر، فمن الأفضل الوصول إلى قرار ناجم عن النقاش وليس عن تعليمات تأتي من فوق. قمتُ مرة بمساعدة اجتماع لدار البلدية في نيوهامشر، وقد أذهلني المستوى العقلاني الذي ساد الاجتماع.

ومن جهة أخرى، يبدو لي جلياً أيضاً أن جميع الخطابات والنقاشات والحوارات - أو ما يحل محلّها، للأسف، من اللجان التي لا تفعل شيئاً على الإطلاق - غير قادرة على حلّ المشكلات الاجتماعية الكبيرة التي تولّدها المدن الكبيرة.

أو خذ مثلاً آخر. لدينا البقية الأخيرة من مشاركة المواطنين النشطة في الجمهورية والتمثلة في هيئات المحلّفين. كنت مرة عضواً في إحدى هذه الهيئات، وقد سعدتُ بذلك كثيراً وكنتُ في غاية الحماس. هنا أيضاً، كانت الأسئلة المطروحة بحاجة إلى النقاش. كانت الهيئة تتمتع بقدر كبير من المسؤولية، لكنّ أعضائها كانوا يدركون أن هناك وجهات نظر مختلفة، تمثل طرفي المحاكمة، يمكنك أن تنظر من خلالها إلى القضية. تبدو لي المسألة متعلقة بالمصلحة العامة المشتركة. من جهة أخرى، فإن جميع الأشياء التي يمكن فهمها وتسويتها، فيما يسميه إنغلز إدارة الأشياء، هي أشياء اجتماعية بشكل عام. ولذلك فإن إخضاعها للنقاش



والحوار يبدو لي ضرباً من الزيف.

ماكفرسون: هل تعين أن ما يمكن لهيئة المحلّفين أو لاجتماع البلدية تناوله هو سياسي، وأن كل شيء آخر هو اجتماعي؟

أرندت: لا، لم أقل ذلك. نوهتُ إلى هذه الأشياء بمثابة أمثلة حول المصدر الذي تنشأ منه هذه الأشياء غير الاجتماعية في الحياة اليومية، والتي تنتمي إلى الفضاء العام. وذكرتُ اجتماعات دار البلدية وهيئات المحلّفين كمثالين على الأمكنة القليلة التي لا تزال تشكل فضاءً عاماً حقيقياً.

ويلمر: أريد منك أن تعطينا مثلاً واحداً في زمننا هذا عن مشكلة اجتماعية لا تشكل في الوقت نفسه مشكلة سياسية. خذي أي شيء: كالتعليم، أو الصحة، أو المشاكل المدنية، أو حتى المشكلة البسيطة المتمثلة بمستويات المعيشة. يبدو لي أن المشكلات الاجتماعية في مجتمعنا هذا هي سياسية بالضرورة. ولكن إن كان هذا صحيحاً، فمن المستحيل التمييز بين الاجتماعي والسياسي في مجتمعنا الحالي.

أرندت: دعنا نأخذ مشكلة السكن. المشكلة الاجتماعية تتمثل في السكن اللائق. لكن السؤال المرتبط بالعلاقة المحتملة بين هذا السكن اللائق والاندماج الاجتماعي هو مسألة سياسية بالتأكيد. لكل قضية من هذه القضايا وجه مزدوج. ويجب عدم إخضاع أحد هذين الوجهين للنقاش. يجب ألا يكون هناك أي نقاش حول حق الجميع في الحصول على سكنٍ لائق.

بيرد: من وجهة نظر إدارية، قامت الحكومة البريطانية بتوصيف نسبة كبيرة من المنازل في بريطانيا بأنها غير لائقة بطريقة غير مفهومة لعدد كبير من السكان الذين يعيشون فيها.

أرندت: أعتقد أن هذا المثال مفيدٌ في توضيح الوجه المزدوج الذي ذكرته بطريقة ملموسة جداً. المسألة السياسية تتمثل في حبّ هؤلاء الأشخاص لأحيائهم وعدم رغبتهم في مغادرتها، حتى لو وفرت لهم حماماً إضافياً. هذا سؤال قابل للنقاش، وهو قضية عامة أيضاً، ويجب الفصل فيها في الفضاء العام وليس تبعاً لقرارات تأتي من فوق. ولكن إن كان الأمر يتعلق بالمساحة التي يحتاجها كل

شخص لكي يتمكن من التنفس والتمتع بحياة لائقة، فهذا شيء يمكننا الاتفاق عليه.

\*\*\*

غيرنشتاين: يبدو لي أن المرء مرغمٌ على الفعل السياسي والتعاطي مع الأوضاع المحسوسة والمشكلات المحسوسة. وبما أن المرء مرغمٌ على اتخاذ هذا النوع من القرارات فإن مسألة الطبقة، ومسألة الملكية، ومسألة مستقبل المجتمع تصبح مشكلة محسوسة جداً بحيث لا يمكن للمرء التعاطي معها من منطلق المجردات مثل البيروقراطية أو المركزية. يبدو لي أن هذا يكشف الشخصية غير السياسية لأعمالك والتي تقلقني جداً عندما أقرأها. لكن الاستماع إليك اليوم يزيد من قلقي لأننا - لحسن الحظ، أو لسوء الحظ - مرغمون على الفعل في هذا العالم وسوف يكون علينا أن نطلع على ماهية هذا العالم وشكله.

أرندت: هذه هي مشكلات ما يسمى بالمجتمع الجماهيري. أقول ما يسمى بالمجتمع الجماهيري، لكنها حقيقة قائمة للأسف.

والآن، أودّ أن أعرف لماذا تعتقد أن كلمات مثل الطبقة والملكية أقلّ تجريداً من البيروقراطية والإدارة أو الكلمات التي أستخدمها. فهي متماثلة تماماً. فجميع هذه الأشياء تنتمي إلى صنف الكلمات نفسه. لكن السؤال الوحيد هو هل يمكنك التديل على شيء حقيقي بهذه الكلمات. فإما أن تنطوي هذه الكلمات على خاصية بوحية - أو كشفية - أو لا.

فإن كنت تعتقد أن البيروقراطية - والتي تعني حكم المكاتب، وليس حكم الأشخاص أو حكم القانون - لا تنطوي على خاصية كشفية، أظن أنك لم تعيش في هذا العالم بما فيه الكفاية. ولكن صدّقني أن البيروقراطية حقيقة قائمة اليوم أكثر مما هي طبقة. وبكلمات أخرى، أنت تستخدم عدداً من الأسماء المجردة كانت كشفية فيما مضى - أي، في القرن التاسع عشر - ولا تكلف نفسك عناء التمحيص النقدي لترى إن كانت لا تزال تتمتع بالخاصية نفسها أم لا، أو إن كان علينا تغييرها، أو أي شيء من هذا القبيل.

الملكية مسألة أخرى. الملكية مهمة حقاً، ولكن بمعنى مختلف عن ذلك الذي تفكر فيه. ما يجب أن نشجع عليه في كل مكان هو الملكية، ليس ملكية وسائل الإنتاج، بالطبع، بل الملكية الخاصة بالتحديد. صدقني عندما أقول لك إن هذه الملكية في خطر، إما نتيجة التضخم الذي يمثل طريقة أخرى من طرق تجريد الناس من الملكية، أو نتيجة الضرائب الباهظة التي تمثل أيضاً طريقة من طرق تجريد الناس من الملكية. هذه هي الطرق الألف للتحديد من الملكية، عوضاً عن السلب والقتل. تستطيع أن ترى عمليات التجريد هذه في كل مكان. إن تمكين الناس من التمتع بقدر من الملكية - لا أن تجردهم إياها بل أن تعمل على توسيعها - يخلق إمكانية لشيء من الحرية حتى في ظل الظروف اللاإنسانية للإنتاج الحديث.

\*\*\*

مكارثي: في الحقيقة هناك ميل الآن - وأنا لا أتحدث عن الاتحاد السوفيتي - في بعض البلدان الشرقية نحو الملكية الخاصة بالمعنى الذي تشيرين إليه؛ أي دون ملكية وسائل الإنتاج. يبدو لي، من منظار مستقبلي، أن الاشتراكية تمثل قوة البقاء الوحيدة، وفي حقيقة الأمر فهي تمثل قوة محافظة في العالم الحديث.

أرندت: قلت إن وسائل الإنتاج يجب ألا تكون في يد رجل واحد. ولكن من يمتلكها إذا؟ الحكومة.

قبل عدة سنوات، طالب اليسار الألماني بتأميم "مطابع سبرينغر" اليمينية. سبرنغر Springer هو رجل واحد فقط ويمتلك، بالطبع، قدرًا معيناً من السلطة على الرأي العام من خلال منشوراته. لكنه لا يمتلك السلطة المتركمة ووسائل العنف التي تمتلكها الحكومة. ولذلك، كان اليسارُ سيمنح الحكومة سلطة السيد سبرنغر كلها، والتي ستكون أكبر بكثير في حال آلت المطابع إلى إدارة الحكومة. ما أعنيه هو أن مقدار الحرية التي على سبرنغر أن يوفرها نتيجة المنافسة - لأن هناك صحفاً أخرى مستعدة لنشر ما يرتتي هو عدم نشره - كانت ستختفي.

فإذا كنت تتحدثين عن ملكية وسائل الإنتاج، فإن الوريث الأول لها كان الحكومة

نفسها. وقد كانت الحكومة أقوى بكثير من أي شخصٍ رأسمالي. وإذا كان الأمرُ يتعلق بالعمال، فقد كان بمقدورهم الإضراب ضد هذا الرأسمالي. والإضراب، بالطبع، حقٌّ ثمين جداً. ولكن لم يكن بمقدورهم الإضراب ضد الحكومة. وهكذا فقد تم على الفور تجريد العمال من الحقوق القليلة التي تمكنت حركات العمال من انتزاعها عبر نضالها الطويل منذ منتصف القرن السابق.

مكارثي: خذي وضع الطباعة في الولايات المتحدة: قبل الانتخابات الأخيرة [١٩٧٢] تم إعداد استبيان وأعتقد أن نحو ٩٠% من المطابع الأمريكية كانت تدعم نيكسون. لديك هنا مزيج من المطابع والحكومة - أو، على الأقل، حكومة الولايات المتحدة الحالية - على هيئة "الحزب الجمهوري"؛ ويبدو لي أن النتيجة في الولايات المتحدة في هذا الوقت ستكون مشابهة للنتيجة في ألمانيا في حال تجريد سبرنغر من ملكيته.

أرندت: في حال تم تجريد الرأسماليين من مطابعهم فلن تكون نسبة الداعمين للحكومة ٩٠% بل ١٠٠%.

مكارثي: ليس بالضرورة. فعلى سبيل المثال، التلفزيون مؤمم في هولندا. (أعتقد أن هذه الأشياء تنجح في البلدان الصغيرة فقط). ولديهم طيفٌ ضخم من الأحزاب السياسية. لكل حزبٍ سياسي قناته التلفزيونية، أو جزء من قناة تلفزيونية. وهي خطة ناجحة، وقد تقبلها الشعب.

أرندت: نعم. ولكن هناك توجد قوانين تُرغم على نزع مركزية تجريد الملكية هذا، أي هذه العملية التراكمية. فنظام التعدد الحزبي في هولندا يلعب دورَ الملطف الذي يحاولون تأسيسه الآن في بعض البلدان الشرقية. ما علينا أن نفعله نحن هو التجريب. مكارثي: شكراً.

\*\*\*

ماكفرسون: أثارَت حفيظتي فكرتان طرحتهما الآنسة أرندت هذا الصباح حول السلطة. الأولى هي أن ماركس لم يفهم السلطة. والأخرى هي أن السلطة لا تتمركز

في البيروقراطية.

يبدو لي أن بمقدورنا القول إن ماركس لم يفهم السلطة فقط إذا عرّفنا السلطة بطريقة غريبة جداً. ويدهشني أن هذا يشكل جزءاً من النمط الفكري للآنسة أرندت. فهي تعرّف كثيراً من الكلمات المفتاحية بطرق خاصة بها؛ مثل الاجتماعي مقابل السياسي (وهو معنى خاص لكلمة "اجتماعي")، والقوة مقابل العنف (وهذا معنى خاص أيضاً لكلمة "القوة")...

أرندت: لا، السلطة مقابل العنف، أنا آسفة.

ماكفرسون: السلطة والعنف، آسفة. الفعل (تعريف فريد لكلمة "الفعل"). لا تزال هذه الممارسة الفكرية - وهي ممارسة دينامية لأنها تُطلق، أو يجب أن تطلق، نقاشات إشكالية متنوعة - غريبة بعض الشيء؛ فهي تأخذ كلمة ربما تحمل أكثر من معنى في الفهم العادي وتعطيها معنى خاصاً جداً ومن ثم تنطلق لتصل إلى نتائج مذهلة ومتناقضة.

تقولين إن ماركس لم يفهم السلطة. ما فهمه بالتأكيد هو أن السلطة في أي مجتمع تتركز في أيدي أشخاص يهيمنون على وسائل الإنتاج، على وسائل الحياة، على وسائل العمل. وهذه، في مصطلحاته، هي الطبقة. فهل توافق الآنسة أرندت أن السبب الرئيس وراء السلطة التي تمتلكها البيروقراطية - وأنا لا أتفق معها أنها تمتلك هذا النوع من السلطة الذي تعزوه لها - يعود فقط، و فقط في تلك البلدان التي أصبحت فيها طبقة بالمفهوم الماركسي، إلى الأشخاص الذين يتحكمون بوسائل الإنتاج؟

أرندت: لا أتفق مع ما قلته. فما تسميه استخدامي الغريب للكلمات - أعتقد أن الموضوع أبعد من هذا قليلاً، بالطبع. كلنا نكبر ونرث مفردات معينة. ثم علينا أن نتفحص هذه المفردات. ولا يحصل هذا فقط من خلال اكتشافنا لطريقة الاستخدام المألوف لمفردة معينة، مما يؤدي إلى عدد معين من الاستخدامات. وعندها تصبح هذه الاستخدامات مشروعة، إن صحَّ التعبير. في رأيي، تتمتع الكلمة بعلاقة أقوى بما تدلُّ عليه أو بما هيته من علاقتها بالطريقة التي يتم استخدامها بينك وبينني. أي، نحن لا نأخذ إلا القيمة التواصلية للكلمة. أنا أهتم بالخاصية الكشفية. وهذه الخاصية الكشفية تتمتع دوماً بخلفية تاريخية بالطبع.

ماكفرسون: أنا أهتم بالخاصية الكشفية أيضاً، وهذا هو السبب الذي يدفعني إلى القول إن الكلمات التي يستخدمها ماركس مثل الطبقة والسلطة هي مفاهيم كشفية. أرندت: لم أقل الشيء نفسه حول الطبقة. ما أعنيه هو ما يسمى بالبنى الفوقية. ما يعنيه ماركس بالسلطة هو، في الحقيقة، سلطة نزعّة أو تطوّر ما. ثم يصبح هذا، في اعتقاده، شيئاً مادياً - على الرغم من أنه شيء غير مادي - في البنية الفوقية التي تمثل الحكومة. ولذلك فإن قوانين الحكومة بصفتها بنية فوقية ليست سوى مرایا للنزعات السائدة في المجتمع.

لم يفهم ماركس مسألة الحكم، وهي إحدى ميزاته الإيجابية إلى حدٍ كبير لأنه لم يعتقد أن أحداً يسعى إلى السلطة من أجل السلطة ذاتها. فهذا غير موجود عند ماركس. السلطة بالمعنى العاري الذي ينطوي على رغبة شخص في حكم شخص آخر، وأنا نحتاج إلى قوانين للحؤول دون ذلك. هذا ما لم يفهمه ماركس.

لكن ماركس كان يعتقد أننا إن تركنا البشر في حالهم - المجتمع يفسد الإنسان - وغيّرنا المجتمع فإن الإنسان سيعاود الظهور. سوف يظهر من جديد - فليحمننا الله من هذا: هذا التفاؤل يسري في التاريخ. قال لينين مرة إنه لا يفهم سبب وجود القانون الجنائي، لأننا إن غيّرنا الظروف القائمة فإن الناس سيمنعون بعضهم من ارتكاب الجرائم بطبيعة الحال، تماماً كما يسارع أي رجل على مساعدة امرأة تعاني من ورطة ما. أنا أيضاً شعرت أن مثال لينين هذا ينتمي إلى القرن التاسع عشر. لم نعد نصدق مثل هذه الأشياء.

ماكفرسون: ولكن من المؤكد أن ماركس رأى بوضوح - على غرار جيمس ميل James Mill، مثلاً - أن الأشخاص يسعون إلى السيطرة على الآخرين لتحقيق نوع من الفائدة التي تجلبها لهم هذه السلطة. إنها ليست سلطة من أجل السلطة فقط. إنها السلطة الكفيلة بتحصيل المنفعة.

أرندت: نعم، لكن هذه السلطة الكفيلة بتحصيل المنفعة من أجل الربح...

ماكفرسون: ليس من أجل الربح بالضرورة، بل من أجل أيّ منفعة كانت.

أرندت: لكننا لا نعرف نسبة الأشخاص الذين يمكن أن يفعلوا ذلك بهدف التسلية دون أن يفكروا فيه. إذ طالما اعتقد ماركس أن ما نراه كدوافع إنسانية هو، في حقيقة

الأمر، دوافع ناجمة عن الميول والنزعات. والنزعات تجريدية بطبيعة الأمر. ولا أعتقد أنها توجد من تلقاء نفسها. فالحائظ الأبيض يميل إلى الاتساخ مع مرور الوقت إلا في حال أقدم شخصٌ ما على إعادة طلاء الغرفة.

ماكفرسون: صحيح أن ماركس كان مهتماً بالنزعات، وأنه كان مهتماً بقوانين حركة المجتمع، إلخ. لكنني لا أستطيع التعرف على ماركس في الصورة التي ترسمينه بها، وكأنك حوّلت النزعة إلى نوع من القوة الفعلية بذاتها ثم قمت بقراءتها بالمقلوب. أرندت: لا يمكننا أن نجلس هنا ونقرأ ماركس! لكن هذا يبدو لي جلياً، وهو يأتي من هيغل بالطبع. إذ إن روح العالم عند هيغل تعاود الظهور عند ماركس في صيغة الإنسان بصفته كائناً نوعياً. وفي كل حالة، قمت باستبعاد تعددية الإنسان. ليس هناك الكثير من الأشخاص الذين يُفضي فعلهم المشترك أو ضد بعضهم البعض إلى التاريخ. ولكن هناك ذلك الاسم العملاق، وهذا الاسم يأتي بصيغة المفرد وأنت الآن تعزو كل شيء لهذا الاسم. أعتقد أن هذا نوعٌ من التجريد.

هانس مورغنثو: اسمحوالي بكلمة حول إساءة ماركس لفهم السلطة. ربط ماركس بشكل عضوي بين الرغبة في السلطة والتقسيم الطبقي للمجتمع. وكان يعتقد أن إزالة هذا التقسيم الطبقي في مجتمع خالٍ من الطبقات كفيلاً بتلاشي هذا الصراع على السلطة، أو هذه الرغبة في السلطة. هذه هي النبوءة التي ينطوي عليها *The Communist Manifesto* [البيان الشيوعي]، حيث يتم استبدال هيمنة الإنسان على الإنسان بإدارة الأشياء. لكن هذا فهم خاطئ روسوي [نسبة إلى جاك روسو] لطبيعة الإنسان، وطبيعة المجتمع، وطبيعة السلطة. وما أجده مثيراً للاهتمام بشكل خاص هو أن هذا الفهم الخاطئ للسلطة شيء مشترك بين ماركسية القرن التاسع عشر وليبرالية القرن التاسع عشر. فهما تشتركان في الاعتقاد نفسه.

\*\*\*

ويلمر: لدي سؤال آخر يتعلق بأهمية بعض عمليات التمييز في أعمالك، أو ما أسمته ميرري مكارثي "العنصر القروسطي" في تفكيرك. من الواضح أن العديد من عمليات

التمييز هذه قد أثبت فاعليته فيما يخص نقد المقولات الإيديولوجية الثابتة، وخاصة تلك المقولات التي تمثل التقاليد السائدة في القرن التاسع عشر. في نظرية ماركس، على سبيل المثال.

ومن جهة أخرى، أشعر بارتباكٍ شديد لنوع من التجريد الذي يحيط بعمليات التمييز هذه. إذ طالما شعرت أن هذه الأنواع من التمييز تدلّ على حالات محدودة منفصلة عن الواقع. وأنا أتساءل عن طبيعة هذه البنى، أو الأنماط المثالية، أو المفاهيم، التي تشير إلى حالات محدودة.

ما أريد قوله هو ربما يكون هناك عنصرٌ هيغليّ معين مفقود في تفكيرك. أرندت: بالتأكيد!

ويلمر: أودّ أن أقدم تأويلاً أولاً وأولياً للطريقة التي تميزين فيها بين الشغل والعمل، والسياسي والاجتماعي، والسلطة والعنف. أليس من المحتمل أن هذه البدائل تدلّ على احتمالاتٍ غير دائمة للجنس البشري - ليس بالدرجة الأولى، على الأقل - بل على الحدّين الأقصىين اللذين يمتد بينهما التاريخ الإنساني؛ أي، الكائن الإنساني بصفته حيواناً ويوتوبياً. فإذا أصبح كلُّ عملٍ شغلاً، على سبيل المثال، وإذا أصبح الاجتماعيّ موضوعاً عاماً أو سياسياً، بالمعنى الذي تقصدينه، وإذا تم التخلي عن العنف لمصلحة السلطة، وبالمعنى الذي تقصدينه مرة أخرى، فعندها سيكون ذلك تحقيقاً لليوتوبيا.

والآن أتساءل إن كان إغفالك للعنصر الطوباوي في تفكيرك يوضّح سبب انتمائك الغريب إلى تقليدي التفكير الاشتراكي أو الفوضوي. ينتابني شعور أن هذا هو السبب الذي يحول دون تقديمك لتوصيفٍ ملائم لأيّ من هذين التقليديين، أو لأشياء مثل النظرية النقدية، وللعلاقة بين نظرتك وهذين التقليديين.

أرندت: ربما أكون غافلة عن العنصر الطوباوي. هذا أحد الأشياء التي ربما تكون ممكنة جداً. لا أقول "نعم"؛ بل أكتفي بالقول إن هذا ممكن جداً. ولكن إن كنت غافلة عنه، يا إلهي، أنا غافلة عنه حقاً! ولن يفيدني في شيء أيّ تحليلٍ نفسي نابع عن "مدرسة فرانكفورت". في حقيقة الأمر، لن أتمكن من الإجابة عن تساؤلك الآن؛ عليّ أن أفكر ملياً في الموضوع.



على الأقل ترى شيئاً أراه أنا أيضاً قابلاً للمساءلة: أي، إن لم أكن أو من بهذه النظرية أو تلك، فلماذا لا أقدم دحضاً لهذه النظرية؟ ربما لن أفعل هذا إلا مكرهة. إن المشكلة تكمن في غياب التواصل، ولا أعتقد أن الأمر متعلق بأي نوع من التجريد.

ويلمر: لقد ضاع سؤالي. هل تسميحين لي بإعادة صياغة السؤال؟ كيف تردين على تأويل لعمليات التمييز التي تقومين بها حيث يدلُّ بديلٌ على حالة الحيوانية المحدودة بينما يدلُّ البديلُ الآخر على التحقق التام للإنسانية؟

أرندت: سأرد بالقول إن هذه الطرق الوهمية تقودك إلى إزالة الفروقات بين الأشياء وقد أدت مسبقاً هذه الخدعة الهيغلية حيث يبدأ مفهومٌ ما، من تلقاء نفسه، بالتحوُّل إلى نقيضه. لكن هذا ليس صحيحاً! فالخير لا يتحول إلى شرٍّ، والشرُّ لا يتحول إلى خير. في هذه النقطة، سوف أتشبث برأيي.

لديّ تقديرٌ عالٍ لهيغل. المشكلة ليست هنا. تماماً كما أقدر ماركس بشكل كبير. كما أنني متأثرة أيضاً بآخرين أعمل، في نهاية المطاف، على قراءتهم، ولكن هذه هي المصيدة - في رأيي - التي أرفض الوقوع فيها.

\*\*\*

مورغنثو: تم طرح موضوع المركزية التي تعمل على النقيض من الديمقراطية في أعلى أشكالها.

أرندت: أعتقد أن هذا الموضوع معقد للغاية. أقول، على المستوى الأول، إن هناك نوعاً من التمرد على الضخامة في جميع أنحاء العالم. وأعتقد أن هذه ردة فعلٍ صحية أتفق معها تماماً، خاصة لأن هذه الضخامة والمركزية تحتاج إلى البيروقراطيات. والبيروقراطيات، في حقيقة الأمر، لا تعني حكماً أحدٍ معين على وجه التحديد. وهو ليس حكماً خيراً. كما لا يمكننا تحميل مسؤولية ما يحدث لأي أحد بسبب غياب سلطة معينة مسؤولة عن الأفعال والأحداث، وهذا شيء مخيف بحد ذاته. ولذلك

١ من المؤكد أن أرندت تفكر هنا في هايدغر وياسبرز ويورغن هابرماس Jürgen Habermas. (المحرر)

فأنا أؤيد هذا الموقف بشكل كبير. وهذا، بالطبع، يحرض على نزع المركزية. كما أعتقد أيضاً أن بمقدور الولايات المتحدة، أو أي بلد آخر، أن تبقى - أو تصبح - قوية فقط من خلال تعدد مصادر السلطة. أي فقط عندما يتم توزيع السلطة، كما تبدّت في أفكار "الآباء المؤسسين" الأصلية، ومن قبلهم - وإن بشكلٍ غائمٍ بعض الشيء - عند مونتسكيو.

ولكن إن قلنا هذا كله - وهذه هي مكامن تعاطف كله - وأنتم تعرفون تعاطفي الرومانسي مع نظام المجالس الذي لم يتم اختباره أبداً؛ وهو شيء يني نفسه من القواعد، بحيث يمكننا القول إن "السلطة للشعب"، أي أن السلطة تأتي من الأسفل وليس من الأعلى - إن قلنا هذا كله، فإننا نخرج بالتالي. يجب الحفاظ على العالم الذي نعيش فيه. لا يمكننا أن نسمح له بالتفكك والتشطي. وهذا يعني أن "إدارة الأشياء"، التي اعتبرها إنغلز فكرة رائعة، والتي تشكل فكرة مقبّطة، لا تزال ضرورية. ولا يمكن القيام بذلك إلا بطريقة مركزية. ومن جهة أخرى، فإن هذه المركزية تشكل خطراً لأن بُناها في غاية الهشاشة. فكيف يمكننا المحافظة على "إدارة الأشياء" من دون المركزية؟ لكن وجودها يقود إلى قدرٍ كبير من الهشاشة.

\*\*\*

وايسمان: حسناً. وما قلته ينطوي على التزام فكري أساسي بصورة مثالية عن الدستور الأميركي والتجربة الأميركية. يبدو هذا لي نوعاً راسخاً من الالتزام الذي ينبني عليه معظم ما تقولينه بحيث لا تحتاجين إلى طرحه بشكل علني.

عندما تتحدثين عن الدستور الأميركي فأنتِ تفترضين مقولاتٍ أوّد أن أسألك عنها. يبدو لي، بطريقة ما، أنك تسيئين تصوير الدستور الأميركي بالطريقة نفسها التي أساء فيها مونتسكيو فهم الدستور البريطاني. كما أنه النوع نفسه من التحويل الفكري أيضاً. فما رآه في الدستور البريطاني لم يكن، في حقيقة الأمر، فصلاً فعلياً بين السلطات على الإطلاق، بل مواجهة مؤقتة بين المجتمع القديم والمجتمع الجديد، مما انعكس على المؤسسات. أنتِ تأخذين فكرة فصل السلطات وتقومين بنقلها إلى

الجمهورية الأميركية.

ولكن حالما تستبعدين هذه المواجهة بين المجتمع القديم والمجتمع الجديد، فسوف تنتهين بالوضع الملكي البريطاني مرة أخرى، حيث لا تمثل المؤسسات سوى المصالح. ولذلك ليس من باب المصادفة أنك تنتهين بالإدارة الأميركية الحالية [١٩٧٢]. كان من المحتم أن تنتهي بملكٍ منتخب، نيكسون، وكيسنجر Kissinger الذي يصبح وزيراً نمطياً للتاج الملكي بالمعنى القديم لهذا المفهوم.

أرندت: بالطبع قمتُ بشيءٍ أشبه بما فعله مونتسكيو بخصوص الدستور الإنكليزي من خلال استقائي نمطاً مثالياً معيناً من الدستور الأميركي. لكنني حاولتُ تدعيمه، بشكل أفضل من مونتسكيو، بالحقائق التاريخية، وذلك لسبب بسيط وهو أنني لا أنتمي إلى الطبقة الأرستقراطية ولا أتمتع بنعمة الكسل التي تمثل إحدى أهم سمات كتابات مونتسكيو. فإن كان هذا مسموحاً أم لا هو سؤال آخر من شأنه أن يأخذنا بعيداً من موضوعنا الحالي.

كلنا نفعل ذلك في حقيقة الأمر. كلنا نميل إلى تأسيس ما أسماه ماكس فيبر "النمط المثالي". أي أننا نتمعن في مجموعة معينة من الحقائق التاريخية، والخطابات، وما إلى ذلك، إلى أن تصبح نوعاً من القاعدة الثابتة. وهذا صعبٌ في حالة مونتسكيو بشكل خاص نتيجة كسله؛ لكنه كان أكثر سهولة في حالة "الآباء المؤسسين" لأنهم كانوا في قمة النشاط، فقد قدموا لنا كل ما نريد.

لا أتفق مع النتائج التي توصلت إليها؛ أي هذه الحتمية التي نقلنا من الثورة الأميركية إلى السيد كيسنجر. أعتقد حتى أنت، الذي تعلمت في مدرسة الضرورة والنزعات وحمية القوانين التاريخية، يجب أن تعرف أن هذا ينطوي على شيء من الإبهام.

\*\*\*

ماكفرسون: كنت مهتماً بموقف أرندت من التقليد. أعتقد أنها رفضت تقليد هوبز وروسو وقبلت تقليد مونتسكيو والفيدراليين. يمكنني أن أفهم ذلك، لكنه يثير معضلة لأن هناك شيئاً مهماً مشتركاً بين تقليد هوبز وتقليد الفيدراليين. ويتمثل هذا

في نموذجهم للإنسان بصفته فرداً ماكرأ يسعى إلى تحقيق الحد الأعلى من مصالحه. والنموذج هو الإنسان البرجوازي. ثم يتبع هذا النموذج المجتمعي عندما تدعمه بالافتراض الإضافي القائل إن مصلحة كل شخص تتعارض مع مصالح الآخرين. والآن السؤال هو: إذا كانت أرندت ترفض تقليداً وتقبل الآخر، فما الذي تفعله بخصوص العامل المشترك بينهما؟ هل تقبل، أو ترفض، نموذج الإنسان البرجوازي؟

أرندت: لا أعتقد أن النموذج الإنساني هو نفسه بالنسبة إلى كلا التقليديين. إذ يمكن لتقليد مونتسكيو الذي ذكرته أن يعودَ إلى ماكيافيلي ومونتين، وهكذا. فقد غاصا في أرشيفات العصور الكلاسيكية بحثاً عن نموذج إنساني مختلف. وهذا النموذج ليس الإنسان البرجوازي بل المواطن. كان هذا التمييز بين "المواطن" *le citoyen* و"البرجوازي" *le bourgeois* شائعاً في القرن الثامن عشر، وقد وسمَ الحديث والتفكير حول هذه الأشياء أثناء الثورة الفرنسية، كما استمر حتى سنة ١٨٤٨.

أعتقد أن بمقدوري التعبير عن هذا بطريقة مختلفة قليلاً. يمكنني القول إنه بعد أن أصبحت الملكية المطلقة مطلقة إلى درجة تمكّنها من تحرير نفسها من جميع السلطات الإقطاعية الأخرى، بما في ذلك سلطة الكنيسة، تفتّت أزمة كبيرة جداً. وقد ظهرت بعد ذلك السياسة الحقيقية، كما كان الأمرُ عليه في العصور الكلاسيكية، أي، كما أنظر أنا إلى الثورات.

لقد عدتُ إلى العصور اليونانية والرومانية الكلاسيكية لأنني مولعة بها - وأنا أحب العصور اليونانية أكثر من الرومانية. عدتُ لأنني كنت أعرف أنني أرغب في قراءة الكتب التي قرأها هؤلاء. لقد قرؤوا هذه الكتب بحثاً عن نموذجٍ لفضاءٍ سياسي جديد كانوا يرغبون في تأسيسه، وقد أطلقوا عليه اسم الجمهورية.

كان النموذج الإنساني الذي تدعو إليه هذه الجمهورية يشبه، إلى حدّ ما، المواطن في الدولة الأثينية. لا تزال كلماتهم معنا ويتردد صداها عبر القرون. ومن جهة أخرى، كان النموذج يتمثل في الشيء العام *res publica* عند الرومان. كان تأثيرُ الرومان أقوى في حضوره المباشر في أذهان هؤلاء الأشخاص. لم يكتب مونتسكيو *L'Esprit des Lois* فقط، بل كتب أيضاً حول عظمة روما وبؤسها. وقد سُحرَ هؤلاء القراء بما كانوا يقرؤونه. ماذا فعل جون آدمز؟ كان آدمز يجمع الدساتير كما يجمع الناس الطوايع.

إذ إن قسماً كبيراً مما يسمى أعماله الكاملة لا يتعدى كونه شذرات عديمة الأهمية. لقد تعلّموا علماً جديداً، وقد أسموه العلم الجديد. كان توكفيل آخر من تحدث عن ذلك. قال إننا نحتاج إلى علم جديد في هذا العصر الجديد. وكان يعني علماً جديداً في السياسة، وليس ذلك العلم الجديد *nuova scienza* الذي عرفته الأجيال السابقة في عصر فيكو. وهذا ما أتحدث عنه. لا أعتقد أن شيئاً محسوساً يمكن أن يتخلّق مما يفعله أشخاص مثلي، لكن ما أسعى إليه هو التفكير في هذه الأشياء، ليس في عالم العصور الكلاسيكية فقط بل لأنني أشعر بالحاجة نفسها إلى العصور الكلاسيكية التي شعر بها أولئك الثوريون العظام في القرن الثامن عشر.

\*\*\*

برنارد: أودّ أن أتساءل عن الدليل الذي يبرّر القول بوجود هذا التمييز بين المصالح والآراء في رؤية "الآباء المؤسسين" للديموقراطية.

أرندت: التمييز هو بين فكرة مصالح الجماعات، الموجودة دائماً، والآراء، حيث يجب عليّ التفكير في القرارات التي سأأخذها. وهذا التمييز واضح. يمكنك أن تجده في "الدستور" نفسه: على المشرّع أن يمثل مصالح السكان؛ أما "مجلس الشيوخ" فعليه أن يصفّي هذه المصالح ويتوصّل إلى آراء موضوعية تتعلق بالمصلحة العامة.

إن هذا التمييز بين المؤسستين قديم جداً بالطبع. إذ يتمثل بمقولة "السلطة العامة للشعب، والسلطة الشرعية لمجلس الشيوخ" (*potestas in populo, auctoritas in senatu*). كان "مجلس الشيوخ" في روما مجرداً من السلطة. فقد كانت وظيفة عضو مجلس الشيوخ الروماني تنحصر في إبداء رأيه فقط. لكن هذا الرأي كان يتمتع بنوع من السلطة شريطة ألا يكون نابعاً من السلطة الشعبية. كانوا يسمونهم "الأسلاف" *maiores*. وبهذا المعنى، كانوا يمثلون دستور روما، حيث يعملون على ربطه بماضي روما. وهكذا كان "مجلس الشيوخ" يؤدي وظيفة مختلفة تماماً عن وظيفة الشعب في الجمهورية الرومانية.

كان "الآباء المؤسسون" مدركين لهذا الإرث الذي كانوا يعرفونه جيداً. كما أنه

أحد الأسباب التي ولدت لديهم ذلك الاهتمام الشديد بتأسيس مجلس للشيوخ - هذا الاهتمام الفائق الذي يفوق اهتمام أي مفكر أوروبي. فقد شعروا بالحاجة إلى تصفية الآراء التي تنبثق بشكل مباشر من الجماعات المعنية من خلال جسمٍ يتمتع بشيء من الحيادية والموضوعية.

## مكتبة

t.me/soramnqraa

\*\*\*

أرندت: اسمحوالي أن ألقى بعض الضوء على العلاقة بين العنف والسلطة. إن التشبيه الذي أعتمد عليه في كلامي على السلطة يتمثل في ”الكل ضد الواحد“. أي أن الحد الأقصى للسلطة يتمثل في الكل ضد الواحد. وعندها لا تنشأ الحاجة إلى العنف للتغلب على هذا الواحد. أما الحد الأقصى للعنف فهو على النقيض من ذلك: الواحد ضد الكل. إنه الرجل الذي يحمل البندقية ويفرض الطاعة على الجميع بحيث لا تعود هناك أي حاجة إلى الآراء أو الإقناع.

بمقدور العنف أن يدمر السلطة؛ فإن كان لديك الحد الأدنى من الأشخاص الراغبين بتنفيذ أوامرك، عندها يمكن للعنف أن يحول السلطة إلى قوة عاجزة تماماً. وقد شهدنا ذلك مرات عدّة.

أما الشيء الذي لا يمكن للعنف تحقيقه فهو توليد السلطة. أي، حين يعمل العنف على تدمير بنية السلطة، لا يمكن لأي بنية سلطوية أن تنشأ بعد ذلك. وهذا ما عناه مونتسكيو عندما قال إن الاستبداد هو شكل الحكم الوحيد الذي يحمل بذور دماره في داخله. فبعد أن يجرد الاستبداد الجميع من السلطة، لا تستطيع أي بنية سلطوية جديدة أن تشكل أساساً كافياً لاستمرارية الاستبداد، إلا في حال التغيير الجذري في شكل الحكم، بالطبع.

إذا أخذتم السلطة الخالية من العنف من وجهة النظر الذاتية للخضوع، عندها ربما يتبدى وضع الكل ضد الواحد أقوى، من الناحية السيكلولوجية، من الوضع الآخر المتمثل في الواحد ضد الكل. فعلى سبيل المثال، عندما يضع أحد ما سكيناً على رقبتى ويقول: ”أعطني مالك وإلا سأقتلك“، ربما أمثل للتهديد على الفور في

هذا الوضع. ولكن من حيث السلطة، فأنا أبقى كما كنت لأنني غير موافقة على ما يحدث على الرغم من إذعاني. لكنّ وضع الكل ضد الواحد ينطوي على قدر كبير من القوة بحيث يمكنك النيل من خصمك. إذ لا يعود بمقدوره المحافظة على سلطته على الرغم من تخليه عنها بالطرق العنيفة. ولذلك، فإن هذا سيكون حكم الأكثرية المطلق إن لم يتم تقييده بالقوانين.

وكما تعلمون، كان "الآباء المؤسسون" يخافون حكم الأكثرية؛ إذ لم يؤيدوا الديمقراطية على الإطلاق. ثم اكتشفوا أن الطريقة الوحيدة الكفيلة بضبط السلطة هي السلطة، أي السلطة المضادة. وقد كان مونتسكيو هو الذي جاء بفكرة التوازن الناتج عن السلطة الضابطة للسلطة، وكان واضعو "الدستور" على معرفة وثيقة بذلك.

\* \* \*

مورغنثو: ما انتماؤك؟ هل أنت محافظة؟ هل أنت ليبرالية؟ ما هو موقعك في هذه الانتماءات المعاصرة؟

أرندت: لا أعرف. حقاً لا أعرف، ولم أعرف ذلك يوماً. ولا أعتقد أن لي موقعاً من هذا النوع. يعتقد اليساريون أنني محافظة، ويعتقد المحافظون أحياناً أنني يسارية، أو أنني مارقة من نوع ما. والأمر لا يهمني على الإطلاق. لا أعتقد أن من شأن أشياء كهذه أن تقدم أيّ إضاءة على قضايا هذا القرن.

أنا لا أنتمي إلى أيّ مجموعة. المجموعة الوحيدة التي انتميت إليها هي الصهاينة. استمر هذا من سنة ١٩٣٣ إلى سنة ١٩٤٣. بعد ذلك انفصلت عنهم. وكان هذا بسبب هتلر، بالطبع. فالاحتمال الوحيد كان يتمثل في الدفاع عن نفسي بصفتي يهودية، وليس بصفتي كائناً إنسانياً - كان هذا خطأ كبيراً في رأيي، فعندما تعرض للهجوم بصفتك يهودياً عليك أن تدافع عن نفسك بصفتك يهودياً؛ لا يمكنك أن تقول: "أنا آسف، لكنني لست يهودياً؛ أنا كائن إنساني". هذا سخيف. وقد كنت محاطة بهذا النوع من السخف. لم يكن هناك أي احتمال آخر، لذلك دخلت معترك السياسة اليهودية - ليس السياسة، في واقع الأمر - وتحولت على العمل الاجتماعي وكنت

أيضاً مرتبطة بالسياسة بشكل ما.  
 لم أكن اشتراكية أبداً. كما لم أكن شيوعية. أنا من خلفية اشتراكية. كان أبواي اشتراكيين. لكنني لم أكن كذلك. لم أرغب أبداً في الانتماء إلى مثل هذه المنظومات. لذلك لا يمكنني الإجابة عن سؤالك.  
 لم أكن ليبرالية قط. عندما نفيت تلك الانتماءات عن نفسي، نسيتُ أن أذكر هذا. لم أومن بالليبرالية قط. عندما أتيت إلى هذا البلد كتبتُ مقالة عن كافكا بلغتي الإنكليزية الرديئة فقاموا بتنقيحها قبل نشرها في مجلة *Partisan Review*. وعندما جئتُ لأتحدث معهم بشأن عملية التنقيح اللغوي قرأتُ المقالة فطلعت في وجهي كلمة "التقدم". قلت لهم: "ماذا تعنون بهذا، فأنا لم أستخدم هذه الكلمة". عندها ذهب أحد المحررين إلى محرر آخر في الغرفة المجاورة وتركني هناك، ثم سمعته يقول بنغمة يائسة: "إنها لا تؤمن حتى بالتقدم".

\*\*\*

مكارثي: ما موقفك من الرأسمالية؟  
 أرندت: لا أشارك ماركس حماسه الشديد حول الرأسمالية. فإذا قرأت الصفحات الأولى من *The Communist Manifesto*، فسوف تكتشفين أنه أعظمُ مديح يمكن أن تريه للرأسمالية، وهذا في الوقت الذي كانت تتعرض فيه الرأسمالية لهجوم شرس، خاصة من قبل ما يسمى باليمين. فقد كان المحافظون أول من وجهوا هذه الانتقادات الكثيرة التي تبناها اليسار فيما بعد، ثم ماركس بالطبع.  
 كان ماركس محقاً تماماً بمعنى من المعاني: إن التطور المنطقي للرأسمالية سيقود إلى الاشتراكية. والسبب بسيطٌ جداً. بدأت الرأسمالية بمصادرة الملكية. وهذا هو القانون الذي حدد تطورها لاحقاً. والاشتراكية تدفع مبدأ مصادرة الملكية إلى نهايته المنطقية ودون أي تأثيرات ملطفة. وما يسمى اليوم بالاشتراكية الإنسانية لا يعني أكثر من أن هذه المصادرة الوحشية التي شرعت فيها الرأسمالية ثم تبنتها الاشتراكية تخضع لشيء من التلطيف على يد القانون.



إن عملية الإنتاج الحديثة برمتها هي، في الحقيقة، عملية مصادرةٍ تدريجيةٍ للملكية. ولذلك فإنني أتجنب التمييز بين الرأسمالية والاشتراكية. فهما، بالنسبة إلي، حركة واحدة. وبهذا المعنى كان ماركس محقاً تماماً. فقد كان الوحيد الذي تجرأ على التمحيص الدقيق في عملية الإنتاج الجديدة التي نشأت في أوروبا في القرن السابع عشر ثم تطورت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. في هذه النقطة كان محقاً تماماً. إلا أن النتيجة النهائية تقود إلى الجحيم، وليس إلى أي شكل من أشكال النعيم. ما لم يفهمه ماركس هو طبيعة السلطة. فهو لم يفهم هذا الشيء السياسي الصرف. لكنه رأى شيئاً واحداً وهو أن الرأسمالية تميل بطبيعتها إلى استئصال جميع القوانين التي تقف في وجه تقدمها الوحشي.

كما أن وحشية الرأسمالية في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر كانت مخيفة بالطبع. وهذا ما علينا أن نتذكره عندما نقرأ مديح ماركس المفرط للرأسمالية. فعلى الرغم من أنه كان محاطاً بأبشع نتائج هذا النظام، إلا أنه رأى فيه شيئاً من العظمة. وقد كان هيغلياً أيضاً، بالطبع، وكان يؤمن بقوة العوامل السلبية. أما أنا فلا أؤمن بقوة هذه العوامل السلبية، بهذا التفني، إن كانت تنطوي على بوئس الآخرين وشقائهم.

تسأليني عن موقفي. أنا لا أقف في أي مكان، كما أنني لا أتمي إلى أي مدرسة فكرية سياسية معاصرة أو غيرها. ولكن ليس لأنني أسعى إلى الأصالة؛ فالأمر، ببساطة، هو لأنني لا أشعر بالانتماء إلى أي منها. فعلى سبيل المثال، تبدو لي هذه العلاقة بين الرأسمالية والاشتراكية في غاية الوضوح. ومع ذلك، لا يبدو أن أحداً يفهم ما أتحدث عنه، إذا صحَّ التعبير.

لا أعني أن الآخرين يفهمونني بشكل خاطئ. فعلى العكس من ذلك تماماً. ولكن إن أتيت بشيء من هذا القبيل وجرّدت الآخرين من الأسس التي يتكئون عليها - الأسس والمبادئ التي يهتدون بها (فهم يتحدثون عن انهيار التقليد دون أن يفهموا معنى ذلك! أنه يعني أنك تقفين في العراء!)، فالنتيجة - وهذه هي حالتي في أغلب الأحيان - أنك ستعرضين للتجاهل بكل بساطة. ولا يعني ذلك، في حقيقة الأمر. وأحياناً تكونين عرضة للهجوم. لكنك تعرضين عادةً للتجاهل، لأن الطريقة التي أفكر بها لا تسمح بأي نوعٍ من التنظير. وربما تقولين إن هذا خطئي أنا.

لقد تفضلتِ وقلتِ إنني أرغب في المشاركة. نعم، هذا صحيح. فأنا أرغب في المشاركة. كما أنني لا أرغب في أي نوع من أنواع التلقين العقائدي. وهذا صحيح أيضاً. لا أريد لأحد أن يقبل أي شيء أقوله. ولكن، من الناحية الأخرى، فإن هذا النوع من التجاهل لكتاباتي التي تتمحور حول اختصاصي سوف يُستخدم ضدي في وقتٍ ما. وأنا لا أفكر كثيراً فيما أفعله. أعتقد أن هذا مضيعة للوقت، فأنتِ عاجزة عن معرفة نفسك في جميع الأحوال. ولذلك فإن هذا شيء عقيم. لكن هذا التجاهل خطأً جسيماً، وليس مجرد ثغرة عابرة. وسوف يكتسب الموضوع أهمية أكبر إن قال أحدٌ ما لماذا لا تقرئين كتبَ زملائك؟ أو لماذا لا تقرئينها إلا فيما ندر؟

\*\*\*

أرندت: هناك شيء آخر أتى دراينوس Draenos على ذكره.<sup>١</sup> ذكرت عبارة "التفكير بلا أرضية" (groundless thinking). لديّ مجازٌ لا ينطوي على هذه القسوة، لكنني لم أسقه في كتاباتي وفضلتُ الاحتفاظ به لنفسي. وأسميه التفكير بلا درابزين (thinking without a banister)؛ في الألمانية: Denken ohne Geländer. أي، عندما تصعد وتنزل الدرج يمكنك أن تتمسك بالدرابزين كيلا تقع. لكننا فقدنا هذا الدرابزين. أنا أفكر بهذه الطريقة. وهذا ما أحاول أن أفعله في حقيقة الأمر.

هذا الموضوع المتعلق بانهييار التقليد، أي بانقطاع خيط أريادني Ariadne.<sup>٢</sup> إنه ليس بهذه الجدة التي يظهر بها في كتاباتي. فقد قال توكفيل إنه "عندما لا يعود الماضي يلقي بضوئه على المستقبل، فإن عقل الإنسان يهيم في المجهول". وهذا هو الوضع

١ إشارة إلى المعلق السياسي ستان سبايرون دراينوس Stan Spyron Draenos الذي درّس في جامعة يورك في سنة ١٩٧٢. ومقالته Thinking Without a Ground (١٩٧٩) جديرة بالقراءة اليوم. (المحرر)

٢ خيط أريادني Ariadne's thread: كانت أريادني، في الأسطورة اليونانية، ابنة "باسيفاي" والملك الكريتي "مينوس". وقعت في حب البطل الأثيني "تسيوس" وساعدته في الخروج من المتاهة بواسطة خيطٍ من الجواهر البراقة بعد أن قتل المينوطور (وحش نصفه ثور ونصفه الآخر رجل) الذي يحتفظ به مينوس في المتاهة. يدلّل "خيط أريادني" على المعرفة الروحية للذات الداخلية. (المترجم)

منذ منتصف القرن التاسع عشر، والأمر يبدو صحيحاً تماماً إذا نظرنا إليه من منظور توكفيل. طالما فكرتُ أن على المرء أن يشرع في التفكير وكأن أحداً لم يفكر من قبل، ومن ثم يبدأ في التعلّم من الآخرين.

\* \* \*

مكارثي: هذا الفضاء الذي تخلقه حِنة أرندت في أعمالها والذي يمكن للمرء أن يدخله وهو يشعر أنه يعبر قوساً يقوده إلى منطقة محرّرة تحتلّ التعريفات جزءاً كبيراً منها. يبدو أن الجذور الفكرية لحِنة أرندت متأصلة في فلسفة "التمييز" "distinguo"، "أنا أُميّز بين هذا وذاك، أنا أُميّز بين العمل والشغل، أنا أُميّز بين الشهرة والسمعة". إلى آخر ما هنالك. وهي، في حقيقة الأمر، عادة قروسطية في التفكير. أرندت: إنها عادة أرسطوية.

مكارثي: عادة التمييز هذه ليست شائعة في العالم الحديث حيث يسود نوعٌ من التشوش اللفظي الذي يحيط بمعظم أنواع الخطاب. فإن كانت حِنة أرندت تثير العداة تجاهها، فإن أحد الأسباب يتمثل في أن إمكانية التمييز هذه ليست متاحة للقارئ العادي. ولكن بالعودة إلى عمليات التمييز نفسها، فأنا أعتقد أن كل تمييزٍ ضمن هذه المساحة المحرّرة، ضمن هذا الفضاء الحر كان بمثابة منزل صغير. ويمكننا القول إن الشهرة تعيش في منزلها الصغير بهندسته المعمارية الخاصة به، بينما تعيش السمعة في منزل آخر. وهكذا فإن هذا الفضاء الذي خلقتة مفروشٌ في حقيقة الأمر.

مورغنشو: يبدو كأنه مشروع سكنيّ لأصحاب الدخل المتدني!

أرندت: ولكن من دون أيّ إعانات حكومية!

مكارثي: أعتقد أن فرصة الإنعاش والأكسجة تمتزج مع نوع من الاستقرار والأمان. ويحصل هذا عبر التوضيح، أو من خلال التجلّي المذهل للتعريف. فكل عملٍ من أعمالها هو بمثابة تجلٍّ للتعريف التي تلامس الموضوع، بالطبع، ثم لا تلبث أن تضيئه مع تجلّي كل تمييزٍ في تمييزٍ آخر. ولكن هناك أيضاً ذلك الاستقرار الذي تتمتع به الشهرة في قصرها، أو في منزلها الصغير، والعملُ في منزله، والشغل في منزلٍ آخر،

وحيث يتم عزل العامل السياسي في منزله الخاص المنفصل عما هو اجتماعي. أرندت: ما تقولينه عن عمليات التمييز صحيح تماماً. فأنا دائماً أبدأ أيّ شيء - لا أحب أن أعرف ما أفعله تماماً - دائماً ما أبدأ أي شيء بالقول: "ألف وباء ليستا متماثلتين". وهذا يأتي من أرسطو، بالطبع. أما بالنسبة إليك فإنه يأتي من الأكويني الذي كان يتبع النهج نفسه.

\*\*\*

أرندت: أودّ أن أقول إن كل ما كتبته وكل ما فعلته كان تجريبياً وأولياً. وأعتقد أن جميع أنواع التفكير - الطريقة التي خضتُ فيها بشكل حرّ ينطوي على قدر كبير من الخيلاء - تتسم بصفة التجريبية. والشيء الرائع في الأحاديث التي تبادلناها مع ياسبرز هو قدرتك على الاستمرارية في هذا الجهد الأولي، الذي لا يسعى إلى التوصل إلى أيّ نتائج، طوال عدة أسابيع.

كنت أحياناً أصل إلى هناك - وكنت أبقى هناك لبضعة أسابيع - ثم نتطرق في اليوم الأول إلى موضوع معين. مثلاً، كان أحد المواضيع "ein gutter Vers ist ein gutter"، وهي عبارة أتذكر أنني قلتها؛ "إن بيتاً من الشعر الجيد هو بيت من الشعر الجيد"، أي أنه يتمتع بقدرته الخاصة على الإقناع، وهو شيء لم يتفق معي عليه. كنت أريد أن أقنعه أن بريخت شاعرٌ عظيم. كانت هذه العبارة كافية لنا لمدة أسبوعين، بمعدّل جلسيتين يومياً. وكنا نعود إليها بين الفينة والأخرى.

لم نتوصل أبداً إلى تسوية خلافاتنا. لكن التفكير في شيء ما بحد ذاته أصبح أكثر غنى من خلال هذا التبادل "دون تحفظات"، كما قال. أي عندما لا تتحفظ على قول أي شيء يخطر لك. فأنت لا تفكر، "يجب ألا أقول ذلك، فربما يسبب له الإزعاج". كانت الثقة في عمق تلك الصداقة كبيرة جداً إلى درجة تعرف معها أن إزعاج الطرف الآخر مستحيل.

## ملاحظات<sup>١</sup>

أيها السادة - هل هناك سيدات؟ نعم - أعتقد أنكم استمعتم إلى قدرٍ كبير من أفكارِي، ولذلك لن أضيف الكثير إلى ما قيل. لكنِّي أحب أن أوضح ما أسماه آلان أندرسون "راديكالية الأزمة" كما أراها أنا. سوف أحاول أن أبين لكم أن هذا ينطبق على الورقتين المقدمتين.

أولاً، اسمحوالي أن أقول شيئاً ربما لم يعد واضحاً بعد الورقة التي قدّمها السيد إيفيرت: أنا لستُ معمدانية متخفية ولا مسيحية متخفية! أنا يهودية بالولادة، ومن الناحية الدينية لا أُنتمي إلى أيّ كنيسة، أو أي كنيس، أو أيّ طائفة دينية. من الطبيعي أنك كلما كتبت شيئاً وعملت على نشره ليتحول إلى شيء عام، فإن لأي شخص الحرية في أن يفعل به ما يشاء بطبيعة الأمر. لا يزعجني هذا الأمر أبداً. يجب ألا تحاول السيطرة على ما يحدث لما كنت تفكر فيه، بل عليك أن تحاول أن تتعلّم مما يفعله به الآخرون.

إن السؤال الأساسي يتمحور حول العلاقة بين الدين والسياسة. وبما أنني تقليدية جداً، فلا أعتقد بارتباط هذين الفضاءين، بغض النظر عن أيّ أفكار أو اعتبارات. لا شك أن البنية التنظيمية للكنائس الأميركية، كما أشار السيد إيفيرت، تشبه إلى حدّ كبير بنية البلاد السياسية. ولا شك أن فكرة الميثاق نفسها إنجيلية بعض الشيء في أصولها.

١ تشكل هذه الملاحظات ردّ أردت على ورقاتٍ بحثية ومناقشات لأعمالها قدّمها الفلاسفة والمفكرون الدينون آلان أندرسون Alan Anderson، ووليام إيفيرت William Everett، ورولانديلا تر Roland Delattre في الاجتماع السنوي الرابع عشر لـ "جمعية الأخلاق المسيحية" المقام في ريتشموند، فرجينيا في ٢١ يناير ١٩٧٣. - (المحرر)

إذ كان إبراهيمُ Abraham أول شخصٍ يعقد ميثاقاً، وقد أمره الله بالذهاب إلى بلدانٍ أخرى، وكان يحاول أن يعقد الموائيق في كل مكان يذهب إليه. وهكذا فقد كان صانع الموائيق الأول. لكن "الميثاق" كان يعني حينها - قبل الثورة الأميركية - ميثاقاً بين الله وشعبه. وهذا مختلف تماماً عن الميثاق الذي يتأسس على العهود المتبادلة، حيث نتعهد سويّاً بـ "حيواتنا، وملكيّتنا، وشرفنا المقدس". ولا يمكننا مقارنة هذا الميثاق التبادلي - أي، هذا الميثاق الذي يعتمد على التبادلية فقط - بموائيق يكون أحد طرفيها الله الذي ندين له بوجودنا، الذي خلقنا ومنحنا "الناموس"، بينما نقوم نحن - من جهة أخرى - بالتعهد بطاعتنا فقط.

بالنسبة إلى الميثاق الذي يعتمد على الوعود المتبادلة، يمكن إرجاع هذا التغيير إلى نظريات جون لوك John Locke بشكل أساسي. فقد تم اعتبار الفكرة الإنجيلية بمثابة ميثاق بين الملك وشعبه، بحيث يقدم الملكُ عُرفاً أو قانوناً بينما يلتزم هو - إن صح التعبير - بشروطٍ معينة؛ لكن الشعب لم يكن سوى الأشخاص الذين تعهدوا بالولاء له. أعتقد أن هذا مغايرٌ تماماً من ميثاق الثورة الأميركية. لا أظن أنه يمكننا إرجاع فقدان الروح الثورية إلى "دستور" الولايات المتحدة. فأنا لا أتفق تماماً مع هذا التمييز بين الدستورية والروح الثورية. أعتقد أن "الدستور" هو حجرٌ أساس هذا البلد، ولكن ليس بالمعنى الذي تنطوي عليه الوثيقة المكتوبة (سأعود إلى هذه النقطة لاحقاً)، بل بمعنى أن صناعة الدستور، التي تشكل حدثاً سياسياً، هي المسؤولة عن تأسيس هذا البلد. تعلمون أن هذا "الدستور"، الذي نوقش في جميع أنحاء البلاد وخاصة في "الصحف الفيدرالية"، قد أصبح بين يومٍ وآخر شيئاً مقدساً. إن صناعة الدستور حدثٌ سياسي. وقد نسينا الآن هذا الحدث السياسي. فإن حصل ذلك ستكون أميركا قد فقدت، للأسف، أكثر من تقليدها الثوري.

هناك شيء مشابه لهذه المسألة يتمثل، في رأيي، في التمييز الحاد بين يسوع الناصري والمسيح. لم يؤسس يسوع الديانة المسيحية كديانة، أي كمؤسسة في هذا العالم. فقد أسسها أولئك الذين آمنوا بيسوع بصفته المسيح؛ أي أن بولس هو من أسسها. إن مؤسس الديانة المسيحية هو بولس، وعندما قلتُ إن هذه الديانة سرعان ما أصبحت رومانية صرفة، كنت أعني أن بولس قد أسسها بناءً على حدثٍ تمثّل في

الموت والقيامة، حدث آمن الناس طوال عدة عقود، بما فيهم بعض الناس اليوم، أنه حقيقة تاريخية تدخل فيها العامل الإلهي في شؤون الناس الأرضية.

هل تسمحون لي بتوضيح سريع حول فكرة الثالوث الروماني التي أتيت على ذكرها حين قلت إن ثلاثة أشياء - السلطة، والدين، والتقاليد - قد تشابكت وارتبط بعضها ببعض؟ بالنسبة إلى الرومان، كان تأسيس روما حدثاً حاسماً ارتبط فيما بعد بتاريخ روما اللاحق. وقد تمثل هذا الحدث، كما وصفه فيرجيل، في قتال بين إنياس والرومان - ليس الرومان، بل الإيطاليين. وفي هذا القتال، تم قلب ما حدث في طروادة رأساً على عقب. وكان السبب في ذلك امرأة أيضاً، كانت هذه المرأة عذراء وليست زانية. ولم يكن الأمر يتعلق بأخيل هذه المرة، كما أن النزاع لم ينته بقتل المهزومين أو استعبادهم، بل بنوع من التحالف. فقد انتهى بتحالف بين إنياس ومقاتليه، من جهة، والإيطاليين من جهة أخرى. يقول لنا فيرجيل إننا نريد إحياء طروادة وتمثيلها من جديد. نريد إبطال ما حدث في طروادة، وعوضاً عن قتل المهزومين أو استعبادهم نريد وضع حد للحرب، ليس فقط بمعاهدة سلام أو وقف لإطلاق النار بل بتحالف. وقد شكل هذا التحالف الفكرة الأصلية للقانون الروماني lex التي كان ينطوي معناها الأول على الرابط الذي يجمع بين فريقين في أي تحالف يحدث. وقد تم تسمية الحلفاء في التاريخ الروماني societes، أي "مجتمعات" (من كلمة societas، تحالف). هذا هو الحدث النشوئي الذي حمله إلينا التقليد. وكانت الديانة بهذا المعنى الروماني، في أصول الكلام المشكوك فيه ربما، على الرغم من وجوده عند شيشرون، تعني re-ligare، أي الارتباط الرجعي. أي أنك تجد نفسك مرتبطاً بهذا الحدث النشوئي.

إن إحدى أطروحاتي التي قدّمها آلان أندرسون بشكل مقتضب تنطوي على انهيار معنى السلطة هذا. فقد أصبحت الديانة المسيحية رومانية، أي تمت رومنتها؛ إذ استبدلت نقطة انعطاف تاريخية بأخرى - خذوا حسابنا للزمن قبل المسيح وبعده - ثم ربط الناس أنفسهم ثانية، ولكن بالموت والقيامة هذه المرة. أعتقد أن يسوع الناصري مختلف تماماً عن المسيح. لا تلعب أفكار البداية، والإعجاز، والمسامحة - المهمة بالنسبة إلى الشؤون السياسية - أي دورٍ كان عند بولس. لكن هذا هو وضع الديانة المسيحية، وقد قامت هذه المسيحية - على الرغم من ارتباطها ببداية محددة - بتغيير

نقطة الارتكاز التي كانت تتمركز في روما في الماضي (أي، أثناء وجود الجمهورية الرومانية، وليس في القرون اللاحقة التي شهدت انحيازَ الإمبراطورية). فقد تم الآن عكسُ هذا التوكيد على الماضي على حساب المستقبل. فالآن - وأعتقد أن هذا كان حاسماً خلال العصور الوسطى، ولا يمكنني التغاضي عنه ببساطة - لم يعد الإنسان سوى حاجٍ على هذه الأرض وكل ما يبحث عنه هو الحياة بعد الموت.

إذا نظرت إلى الأمر من منظار العصور الكلاسيكية، يمكنك القول إن النبأ الجيد هو هذا: تعتقد أنك فإنٍ وتؤمن بخلود العالم. فقد تبين الآن أن هذا العالم يتضاءل ويتلاشى. كانت الفكرة القائلة إن العالم الذي كان يشكل الاستقرارَ الوحيد بالنسبة إلى القدماء فإنٍ، قويةً جداً في هذه القرون. وقد جاء النبأ الجيد ليقول: أنت خالدٌ، والعالم فإنٍ؛ أنت خالد، ولذلك فأنت حاجٍ على هذه الأرض، وبالتالي فإن حياتك الحالية أشبه باختبارٍ للحياة المستقبلية، إلى آخر ما هنالك.

إذا وضعتم هذه البنية العقائدية نصبَ أعينكم، فلن تكون هناك إمكانية لأي رفعةٍ حقيقية للسياسة. ففي هذه البنية لا تتمتع السياسة بأي نوع من الرفعة إلا من خلال إنقاذها للأرواح من أجل حياة مستقبلية. أي، لا يمكنك استبعادُ الوجه الآخرَ للمسيحية. إن استبعاده اليوم شيء نمطي بالطبع، لكن نوعَ السلطة الذي عرفناه عبر التاريخ قد انهار مؤخراً، في رأيي، مع مجيء البابا الأكثر مسيحيةً والأكثر نشبهاً بالمسيح - البابا رونكالي Roncalli<sup>1</sup>. قال رونكالي مرة - دون أن يعي ما يفعله، وبسبب ما كان عليه - إنه عندما كان في الخامسة أو السادسة من العمر، سمع بعض الأطفال يقولون: "أريد أن أصبح القيصر". أما هو فقد قال: "أريد أن أصبح مثل المسيح"، لأن المسيح كان بطله، وهذا ما فعله في حقيقة الأمر! وبذلك فهو يكشف عن الخطورة السياسية لأيّ ديانة تستقي تعاليمها من المسيح فقط وليس من المسيحية الرومانية المُمأسسة.

على أيّ حال، عندما كنت أرغب في توضيح ماهية السلطة للطلاب على مدى

١ كان آنجلو غوسيببي رونكالي Angelo Giuseppe Roncalli البابا يوحنا الثالث والعشرين منذ سنة ١٩٥٨ وحتى وفاته في سنة ١٩٦٣. قارن:

Arendt, "A Christian on St. Peter's Chair" in *Men in Dark Times* (New York, 1968).



سنوات طويلة - وكانوا يجدون صعوبة كبيرة في فهمها - كنت دوماً آخذ "الكنيسة الرومانية" مثلاً. وأتم تعرفون أن الأمر قد انتهى! كانت المؤسسة الوحيدة التي تعتمد بشكل كبير على الفكرة الرومانية القديمة للسلطة. وكان هناك شيء آخر حكمت به المسيحية على الأرض، أو كانت على الأقل قادرة على التحكم بالناس دون التمتع بالسلطة المباشرة ودون اللجوء إلى العنف، وكان يتمثل - بالطبع - في الجحيم والجنة. فالجحيم والجنة يشكلان التفسيرَ الفعلي لما سيحدث في الحياة الأبدية. لكن هذا الاعتقاد انهار؛ فلم يعد يؤمن به الكثيرون، حتى المسيحيون المتدينون، بهذه الصيغة الفجة، باستثناء الجماهير. والآن نعيش للمرة الأولى في عالم أسوأ ما يمكنك أن تلحقه بشخص آخر هو أن تقتله. والموت، كما قال شيشرون، هو شيء سيحدث له في جميع الأحوال. لذلك فأنت لا تفعل شيئاً سوى تسريع العملية! لكن العذاب الأبدى ليس هذا. لقد حاولنا أن نجدَ صوراً للجحيم بمعناه الحقيقي في معسكرات الاعتقال. فهناك ترى الموتَ البطيء الأكثر شبهاً بالصور القروسطية عن الجحيم.

أما الآن، وللمرة الأولى منذ العصور الكلاسيكية، علينا أن نعيش، وأن نعيش معاً، على قوة الوعود المتبادلة من جهة، وعلى ما يمكنكم تسميته بالضمير، من جهة أخرى. وهذا الأخير شيءٌ يداخله الشك، لأن ما يقوله لك ضميرك أنه الأسوأ يتبدى كأفضل الأشياء لضمير شخص آخر. إنه مفهومٌ فوضوي. وبهذا المعنى، فإننا نواجه وضعاً لم نعهده منذ نشوء المسيحية. وهذا ليس بالنسبة إلى النخبة فقط، أي إلى بضعة أشخاص يسمحون لأنفسهم بشيء من التفكير الحر وبعض الأفكار المعينة. فحتى توما الأكويني يقول إن متعَ المباركين تتضمن رؤيتهم للجحيم للاطلاع على الأوضاع المروعة التي يعاني منها الآخرون. إن في هذا إهانةٌ لذائقنا الأخلاقية لأننا لا نفكر بهذه الطريقة. لكنني سقتُ لكم مثالاً توما الأكويني لأنه كان شخصاً مؤثراً للغاية، وقد تحدث عن الأمر بهذه الطريقة! لا أعرف كيف سنخرج من هذا كله.

والآن دعوني أوضح قليلاً: أنا أو من أن الفعل ينطوي على بداية. كما أريد أن أوكد أيضاً الصعوبة المتأتية من ذلك، أي أن البداية بجميع أنواعها - كما يعرف أي واحد منكم كتب ورقة بحثية - تنطوي على عاملٍ عشوائي. تعرفون الصعوبة التي يواجهها كلُّ منا في كتابة الجملة الأولى. يجب ألا ننسى أبداً هذا العامل العشوائي. لكن هذه

العشوائية تعكس، في الوقت نفسه، حقيقة نسبة المواليد. أي، إن حاولت التفكير في مولدك بهذه الطريقة، بحيث أن كل ما ينطوي على معنى لا بد أن يكون ضرورياً. وهذه فكرة فلسفية قديمة تقول إن الأشياء التي تتمتع بالمعنى هي فقط الأشياء التي لا يمكن أن توجد. لكن كل شيء نعيش فيه يمكن ألا يكون. ولذلك فإن الأبدية الوحيدة تتمثل في جميع الأشياء، أي في الكل.

إن فكرت في مولدك سوف تعرف أن أمك قد التقت بأبيك مصادفة، وإن عدت أكثر إلى الوراء فسوف تقع على المصادفة التي جمعت جدك وجدتك. ومهما عدت إلى الوراء، فلن تجد سبباً مطلقاً ومقنعاً. قال أوغسطين: "خُلِقَ الإنسانُ لكي توجد البداية"، ولم يعنِ بهذه البداية ذلك المعنى المقصود في "في البدء - bereshith - خلق الله الجنة والأرض". فقد استخدم في الآية الأولى من سفر التكوين الكلمة اللاتينية principium (البداية، الأساس)، ولكن لبداية وجود الإنسان استخدم كلمة initium التي تشكل جذرَ كلمة initiative (مبادرة) التي نستخدمها اليوم.

ما يقوله أوغسطين هو أن هذا كله الثمن الذي ندفعه مقابل الحرية، وقد أصبحنا الآن أحراراً إلى درجة مرعبة. والسؤال الذي يمكننا أن نطرحه على أنفسنا هو: "هل أحب كوني حياً، وكوني شخصاً، إلى درجة أرغب معها في دفع هذا الثمن؟". يبدو لي أنه لا مفرّ من هذا السؤال. لا أعتقد أن هناك أيّ مهرب. أعتقد أن الأزمة عميقة جداً. تتمثل إحدى طرق مواجهة هذه الأزمة في التفكير؛ ليس لأنه يخلّصنا منها، بل لأنه يحضّرنا باستمرار لمواجهة أي طارئٍ في حياتنا اليومية. ولذلك أعتقد أن هذا "التفكير"، الذي كتبتُ وأكتب عنه الآن - التفكير بمعناه السقراطي - هو وظيفة استنطاقية توليدية. بمعنى أنك تستحضرُ جميع آرائك وأهوائك، ونزعاتك الأخرى، وأنت تعرف أن سقراط لم يكتشف أبداً، في أيّ من حواراته، أي طفلٍ في هذه العملية التوليدية لم يكن بيضة فارغة. صحيح أنك تبقى فارغاً بعض الشيء بعد التفكير. وهذا ما عنيته أيضاً عندما قلتُ بعدم وجود أيّ أفكارٍ خطيرة - فالتفكير بحد ذاته خطيرٌ بما يكفي. ومن جهة أخرى، إن عملية التفكير هذه هي الوحيدة التي تلائم هذه الراديكالية المتأصلة في أزمتنا ورغبتُ في تذكيركم بها. وحالما تصبح فارغاً، عندها (وبطريقة يصعب تشخيصها) تصبح جاهزاً للمحاكمة. أي، دون الاستناد إلى أي قواعد مسبقة

يمكنك إدراج أي قضية تبعاً لها، عليك أن تقول: "هذا جيد" و"هذا سيئ"، "هذا صحيح" و"هذا خاطئ"، "هذا جميل" و"هذا قبيح". والسبب الذي يجعلني أو من بكتاب كانط *Critique of Judgment* لا يعود إلى اهتمامي بعلم الجمال، بل لأنني أعتقد أن الطريقة التي نقول بها "هذا صحيح، وهذا خاطئ" لا تختلف كثيراً عن الطريقة التي نقول بها "هذا جميل، وهذا قبيح". أي أننا جاهزون الآن لمواجهة الظاهرة بشكل مباشر، إذا صحَّ التعبير، دون الاستعانة بأي نظامٍ مسبق. (ورجاءً، بما في ذلك أي تصنيفٍ جاهزٍ يمكن أن تلصقوه بي!).

أودّ الآن أن أتطرق إلى ورقة السيد دي لاتر De Latre التي أثارت اهتمامي؛ إذ إنني وجدتُ الورقتين جديرتين بالاهتمام وقد تعلّمتُ منهما. ولكن هناك فهمٌ خاطئ واحد يتمثل في تعبير "المصدقية بحد ذاتها". فأنا أعني به شيئاً مختلفاً ربما لم أوضحه بشكلٍ كافٍ. وقع أرسطو على اكتشافٍ عظيم يتمثل، باختصارٍ شديد، في كلمة *Energiea*، أي، النشاط الذي ينطوي على هدفه بحد ذاته. ولذلك فإنه يتحدث في *Nicomachean Ethics* [الأخلاق النيكوماكية]<sup>١</sup> عن العزف على الناي. أي

فالعزف على الناي نشاطٌ لا يهدف إلى أي شيء خارج ذاته. إذ إنه لا يخلف نتاجاً نهائياً سوى ذلك النشاط المتمثل فيه. وهذه الأنشطة، بالنسبة إلى أرسطو، هي الأرفع لأنها الوحيدة التي لا ينطبق عليها مفهوم الوسيلة-الغاية. فحيثما وُجدت الغاية وتم تصنيف كل شيء آخر بصفته وسيلة، فإن ذلك يجرد الغاية من محتواها.

أعتقد أنه عندما نتكلم على الفن علينا دوماً أن نميّز بين الفنون الأدائية والفنون الإنتاجية. فالفنون الإنتاجية دنيوية وحياتية، أي أنها تصبح جزءاً أساسياً من بيئتنا وعالمنا. إذ لا يزال بمقدورنا الذهاب لمشاهدة المسرحيات التي لا تزال تخاطبنا، مما يشكل معجزة حقيقية. فكيف يحصل ذلك؟ ولماذا نفهمه؟ ولماذا لا تزال قادرين على التفكير بأنه جميل؟ إن استقرارَ وديمومة هذه الأعمال الفنية شيءٌ هائل. ولكن مقابل هذا، هناك ذلك التقلب الذي تتمتع بها الفنون الأدائية. فبعد أن ينتهي الحفل الموسيقي تعود إلى المنزل، وأولئك المهتمون بالموسيقى لا يزالون يسمعونها، لكن

١ النيكوماكية *Nicomachean* نسبة إلى ابن أرسطو نيكوماكوس؛ يتناول أرسطو هنا الحياة التأملية التي تنطوي على مشاركة الروح في الأبدني من خلال اتحادٍ بين ملكة الروح العقلانية والعقل nous يعمل على ضغّ المعنى في الكون. (المترجم)

الشيء نفسه قد تلاشى ولا يمكن تبريره إلا من خلال ذاته، أي من خلال "نشاطه" *energeia*، أو من خلال وظيفته *ergon* بحد ذاتها.

والآن، إذا نظرنا إلى النشاط السياسي بصفته *energeia*، نرى أن علاقته بالفنون الأدائية - على الرغم من الغايات المرسومة - أقوى من علاقته بالفنون الإنتاجية. فقد قلتُ مراراً: "لا نعرف ما نفعله"، والسبب يعود إلى أن الفعل شرطٌ جماعي. وبما أن الفعلَ جمعيٌّ، فإننا نعتمد على أهداف الآخرين. ولذلك فإن ما نسعى إليه لا يتجلّى أبداً على الشكل الذي تصوّرناه في البداية. والغريب في الأمر هو أنه على الرغم من هيمنة هذا الشرط الاعتباطي التصادفي على جميع الأفعال، بمقدورنا أن نروي حكاية في النهاية. وتبدو هذه الحكاية مترابطة. هذه واحدة من المشكلات الأساسية لفلسفة التاريخ بأنواعها: بغض النظر عن الشروط الفوضوية وتضارب أهداف اللاعبين، ما إن ينتهوا من الفعل حتى يحدث شيء ما يمكن سرده في حكاية تنطوي على معنى. الحكاية تنطوي على معنى، ولكن فقط مع نهاية الفعل؛ فقبل ذلك تبدو الأشياء مفككة وبائسة دوماً.

ولكن إذا نظرنا الآن إلى معيار هذا الفعل، وإذا قلتُ إن هذا واحداً من فضائل النشاط الأدائي، فإن معيار السياسة سوف يتمثل في البراعة وليس في الفضيلة. فالسؤال هو "كيف" و"هل"، فأثناء استمرار الفعل يبدو وكأن شيئاً آخر قد انبجس. أي أن مبدأ الإلهام، الذي لا يمكننا اعتباره بمثابة نتيجة، يتمتع بالفرصة لأن يتألق ويصبح مثلاً فيما بعد. وهذه هي الطريقة التي تصبح فيها شجاعة أخيل مثلاً للأجيال اللاحقة. وهذه هي الطريقة التي نتعلم فيها عن هذه الفضائل. ويصخّ الشيء نفسه، بالطبع، بالنسبة إلى جميع الأمثلة العظيمة في التاريخ السياسي.

لكن هذه الأشياء بعيدة أيضاً عن الدين، من وجهة نظري الشخصية على الأقل. لدينا الآن ديانة من دون المسيح، إذا جاز التعبير، وقد فرّ بولس من النافذة. أنا شخصياً لستُ... قلتُ لكم إنني لستُ مسيحية. فأنا لا أشعر بأي نوع من الولاء للمسيح. ربما أشعر ببعض الولاء ليسوع، لأن ما فعله يسوع - حياته كلها، والكلمات، والقصص كلها - قد أصبح مثلاً حقيقياً. فعندما سأله أحدُهم: "ماذا عليّ أن أفعل؟" قال له: "تعال واتبعني". ولكن إن فعلت ذلك، على الرغم من أن يسوع كان يعرف الأفعال الجيدة

أكثر من أي أحدٍ آخر، إلا أنه لم يكن يعرف شيئاً عن المؤسسات. أعتقد أن لوثر قال مرة: لا تزال كلمة يسوع تهز العالم. وقد شعرتُ بهذه الهزة بشكل مباشر عندما كان رونكالي في منصب البابوية.

إذاً، الأمر على هذه الشاكلة، ولكن لا تنسوا: لا يمكن نشوء ديانة من دون الله. وهذا بُعدٌ إنساني كامل لا يمت إلى السياسة بصلة. فهو ليس خاصاً ولا عاماً. إنه خارج ذلك تماماً. ومن الحماقة الادعاء، بغض النظر عن الطائفة التي تتعامل معها، بقدرة هذا البُعدِ على التوجيه، أي أننا لا نزال قادرين على استقاء نظام سلوكي من هذا البُعد، على غرار ”الوصايا العشر“. أشك في هذا، ليس لأنني أشك في ”الوصايا العشر“ – فعلى النقيض من هذا، أعتقد أنها رائعة! – بل لأن الناس فقدوا القدرة على الإيمان. وكما تعرفون فإن التبشير لن يفيد في شيء. فقد كانت المواعظُ الأكثر تأثيراً تدور حول نار الجحيم. ومن السهل جداً نسيانُ هذا في المناخ المثالي الجميل للكنائس المسيحية التي تواجه الآن أزمة حقيقية. تذكروا ألا تسهّلوا الحياة كثيراً على أنفسكم! مع جزيل الشكر.

١٩٧٣

# خطاب موجه إلى الهيئة الاستشارية الفلسفية في جامعة برنستون

طلب إليّ السيد فلاستوس Vlastos<sup>١</sup> التحدث بإيجاز في هذه المناسبة عما أسماه ”رؤيتي الشخصية للفلسفة“ والتطرق، إن أمكن، إلى ”علاقتها بالوضع الذي يشهده العالم اليوم“. ينتابني شيء من القلق الآن أن ما يمكن أن أقوله باختصار حول هذه المسألة سيكون مخيباً للآمال ويبدو سلبياً بعض الشيء. إذا كان التفلسفُ يعني الانغماس، كما قال أفلاطون، في حوارٍ صامت بيني وبين نفسي، فهذا يعني أن الفلسفة، كما أشار هيغل، هي حقاً عملٌ انعزالي بالضرورة؛ إذ يقف على النقيض من الفعل الذي ينطوي دوماً على انخراط ”النحن“ وليس ”الأنا“. وبكلمات أخرى، إن علاقة الفكر بالعالم – سواء كان العالم كما هو اليوم أو كما نرغب له أن يكون في الغد – إشكالية دوماً. لا أعتقد أن فكر ما يسميه السيد فلاستوس ”الفيلسوف الحق“ يسبق الفعل كما يسبق البرق هدير الرعد، كما قال برغسون Bergson، أو – لتغيّر المجاز – أنه حالما يصبح الفكرُ عاماً وتتمكّنُ الفكرة من الجماهير، يصبح الواقعُ الفعلي عاجزاً عن درء اندياح الفكرة، وهي الحالة التي ميّزت الثورة الفرنسية في اعتقاد هيغل. لكنني أتفق مع فكرة أخرى لهيغل تبدو متناقضة مع هذه وهي أن الفلسفة دائماً ما تصل متأخرة لتخبرنا عن الكيفية التي يجب أن يكون عليها العالم، وليس مردّ هذا إلى أن بومة منيرفا تفرد جناحيها عند الغسق – بما أنه لا يمكننا

١ غريغوري فلاستوس Gregory Vlastos (١٩٠٧ - ١٩٩١) باحث في العصور الكلاسيكية وفيلسوف عمل على تطوير طريقة سقراطية في التفكير ضمن حوارات أفلاطون. كان صديقاً لأرندت. (المحرر)

إدراك معنى أيّ حقبة تاريخية قبل أن تصل الحكاية نفسها، في مسارها التطوري، إلى نهايتها وتكتمل - بل لأن الفكرة بطبيعتها هي فكرة لاحقة.

طالما كان الهجوم على الفلسفة يتمثل في أن الحكمة Sophia التي تعشقها ليست فقط صعبة أو مستحيلة التحقق بالنسبة إلى البشر الفانين، بل أن الفلسفة بهذا المعنى عبثية وعديمة الفائدة؛ إذ إنها "لا تصلح لأي شيء" في السياق العادي للشؤون الإنسانية. أعتقد أننا لن نتوصل أبداً إلى الإجابة النهائية عن السؤال المتعلق بماهية الفلسفة وهدفها إلا إذا أخذنا هذه الفكرة القديمة على محمل الجد. مما لا شك فيه أن جميع أنواع الأنشطة العلمية والفنية والسياسية تنطوي على نوع من التفكير؛ وفوق ذلك، هناك مجال كبير للتعليم والتعلم حول كيفية "التفكير الصحيح"، والرد على الأفكار، وقراءة النصوص، وتحليل الآراء، إلى ما هنالك. والكلمة الصحيحة لهذا النوع من التفكير هي "النقاش" deliberation، والنقاش ينطوي على مفهوم الوسيلة والغاية. فحالما يتم الوصول إلى هذه الغاية، يصل التفكير إلى نهايته. وعلى النقيض من هذا فإن الفلسفة تثير أسئلة حول ما يسمى الغايات، فتسأل، على سبيل المثال: ما هي السعادة؟ لكنها لا تسأل: ما هي الوسائل الكفيلة بتحقيق السعادة؟ من المستبعد جداً أن نجد إجابة نهائية عن هذا السؤال الفلسفي. ولكن دعونا نفترض جدلاً أن أحد الفلاسفة يعتقد أنه توصل إلى جواب نهائي على سؤال كهذا: هل سيضع هذا حداً للتفكير في هذا الموضوع عند هذا الفيلسوف أو عند أولئك الذين كان يأمل في إقناعهم؟ وهل سنكون في حالة أفضل - أي أشخاصاً أفضل، إذا جاز التعبير - لو أننا عرفنا ماهية العدالة وتوقفنا عن التفكير فيها؟ كان لكانط، الذي يعتقد أن التفكير يتوافق مع "حاجة عقلية إنسانية"، رأي آخر على كل حال. فقد كتب مرة: "لا أتفق مع القاعدة القائلة إن إثبات شيء ما باستخدام العقل المحض يجب أن يؤدي إلى رسوخ هذه النتيجة وكأنها بديهية ثابتة... هذا مستحيل في الفلسفة الصرفة، لأن عقلنا ينفر منه بشكل طبيعي". ومن هنا يبدو أن إشباع التعطش إلى المعرفة مرهونٌ بانحسار الجهل، ولكن لا يمكن إيقاف الدافع إلى التفكير، سواء بواسطة رؤاي الشخصية أو رؤى "الحكماء" الحصيفة. إذ لا يمكن إشباع الحاجة إلى التفكير العقلاني إلا بالتفكير، كما أن الأفكار التي خلصت إليها البارحة ستكون قادرة على إشباع هذه الحاجة اليوم

فقط إلى الدرجة التي أكون فيها قادرةً على التفكير فيها من جديد.

هذا يعني أن التفكير ينتمي إلى تلك الأنشطة الأدائية غير الإنتاجية التي تحتوي على غاياتها في ذاتها وهي بمثابة *energeia* صرفة. فأبى نتائج يمكن أن تصدر عنها هي، من وجهة نظر الأنا المفكرة، مجرد منتج جانبي قابل للمساءلة فيما بعد والإخضاع لعملية التفكير. ومن هنا ينبع نفورُ العديد من الفلاسفة من التصنيف بناءً على النتائج وتأكيدهم القلق على أن "الحقيقة" التي كانوا مدركين لها أثناء عملية التفكير عصيّة على التعبير بالكلمات أو الكتابة بواسطة أحرفٍ تفتقد إلى المرونة. هناك شيء عميق فيما قاله برغسون مرة: لدى كل فيلسوف مهم فكرة واحدة يعجز عن قولها، ولهذا فإنه غالباً ما يميل إلى الثثرة.

هناك حقيقة ترتبط بهذا الجانب الفلسفي، أو بالأحرى بالتفلسف كنشاطٍ صرف، مفادها أن الفلاسفة لا يتفوقون فيما بينهم على شيء، سواء على النتائج التي يتوصلون إليها أو على موضوع نشاطهم الغريب. ومع ذلك فهم يُجمعون على جانب واحد من جوانب نشاطهم لا يأتون على ذكره إلا فيما ندر، ولا يستخدمونه - باستثناء واحد، تبعاً لمعرفتي - في الترويج لمهنتهم، وهو المتعة الهائلة التي يستمدونها منها. يتحدث أرسطو، الذي يمثل هذا الاستثناء، عن "لذة" الفكر التي تفوق أي متعة أخرى، ويدعو إلى "الحياة النظرية" *bios theoretikos* لأنها لا تتطلب أي أدوات أو أي فضاء خاص. ويتحدث نيتشه عنها بصفته نوعاً من الثمالة، كما لاحظ كانط رشاقة الفكر (*Hurtigkeit*) الذي لا يتمتع بأي مقاومة للتغلب على مادّية الشفة والأسنان واللسان كما هو الأمر في الكلام. ("رشيقٌ كفكرة"، يعني هوميروس). وحتى لا ينتز *Leibniz* يأتي على ذكر حسيّة الفكر وشهوانيته *voluptas* ("فمن دون الجدة والتقدم لا يمكن تشكّل الفكر أو المتعة"). وكيلا يتهياً لنا أننا نتعامل هنا مع نوع من تشويه "المفكرين المهنيين"، اسمحوالي أن أذكركم بكاتو، الذي لم يكن فيلسوفاً بل مجرد شخصٍ روماني ينكبّ على التفكير بين الفينة والأخرى عندما ينسحب من العمل السياسي العادي. يقول كاتو: "أكون في ذروة نشاطي عندما لا أفعل شيئاً، ولا أشعر بالرفقة إلا عندما أكون وحيداً". يتأتى هذا الكلام من روح سقراط، الذي لم يكن يمتن الفلسفة أيضاً، والذي كان مولعاً بطرح الأسئلة دون الإجابة عنها، والذي لم يكن لديه أي



عقيدة ينصرف لتعليمها، والذي كان يؤمن أن تمحيص المسائل عبر التفكير الصرف في الحوار الصامت مع الذات أو في السوق مع الآخرين ليس مجرد "أسلوب حياتي" بل الطريقة الوحيدة للكينونة الحيّة أو الشعور الحي.

إن هذا النوع من التفكير الذي يتميز به الفيلسوف لا يفرز أي نتائج، فهو يشكل خطراً على جميع النتائج والآراء والعادات والقواعد. وبالتالي فإن الفكرة القائلة بوجود الأفكار الخطرة تنطوي على المغالطة لسبب بسيط هو أن التفكير بحد ذاته يشكل خطراً على جميع العقائد والقناعات والآراء. إذ إنه نشاط لا يسعى إلى الكسب من حيث النتائج، كما أن الأسئلة التي يطرحها دون أن يجيب عنها تنشأ من "الدهشة المتعجبة" الأفلاطونية التي - على الرغم من رأي أرسطو - لا تتخلق من الجهل ولا تتلاشى أمام المعرفة. إن هذه الدهشة تجذر في السعي إلى المعرفة والحاجة إلى التفكير في العلم والفلسفة؛ لكن هذا لا يعني أن هذين الحقلين متماثلان.

تسعى المعرفة إلى الحقيقة، وتتأى أزمة العلم اليوم - بشكل جزئي على الأقل - من اكتفاء العلماء، منذ بداية العصر الحديث، بالحقائق الأولية المؤقتة التي ستعرض للمساءلة فيما بعد. تطرح الفلسفة الأسئلة العصية على الإجابة المتعلقة بمعنى وجود الأشياء كما هي عليه، أو بالأسباب الموجبة لوجود كل شيء عوضاً عن العدم، بالإضافة إلى التنوعات الكثيرة التي تتفرع عن هذه الأسئلة. فمن خلال التمييز بين التفكير والمعرفة، لا أعني أن أنكر العلاقة التبادلية القائمة بين سعي التفكير إلى المعنى وسعي العلم إلى الحقيقة. فمن خلال طرح أسئلة المعاني العصية على الإجابة، يعمل الناس على تأسيس أنفسهم بصفاتهم كائنات استفسارية. فخلف جميع الأسئلة المعرفية التي يجد لها الناس الإجابات تكمن الأسئلة العصية على الإجابة التي تبدو سائبة ومنبوذة. أعتقد أن الناس، في حال فقدانهم لقدرة فهم على الاندهاش والتوقف عن طرح الأسئلة العصية على الإجابة، سوف يفقدون أيضاً ملكة طرح الأسئلة القابلة للإجابة التي تتأسس عليها جميع الحضارات. وبهذا المعنى، فإن الحاجة إلى المحاكمة العقلية شرط أولي للعقل والمعرفة. إنها نفس الحياة الذي لا يتبدى وجوده، من الناحية النفسية، إلا بعد أن يغادر مكانه الطبيعي المتمثل في جثة الحضارة الميتة.

## مقابلة مع روجر إيريرا<sup>١</sup>

ما يلي هو نصّ مقابلي المصوّرة مع حنة أرندت التي جرت في نيويورك في أكتوبر ١٩٧٣، بعد أن رفضت فكرة تصويرها في منزلها.

لم يكن المناخ السياسي في حينها هادئاً ومستقراً. ففي الشرق الأوسط، كانت حرب أكتوبر قد اندلعت لتوّها. وفي الولايات المتحدة، كانت قد بدأت "فضيحة ووترغيت" التي ستقود إلى استقالة الرئيس نيكسون في أغسطس ١٩٧٤ تحت التهديد بالمحاكمة القضائية. كما علمنا، أثناء أحاديثنا، بعزل آر تشيالد كوكس Archibald Cox، الذي كان يشغل منصب المدعي الخاص، واستقالة المدعي العام إليوت ريتشاردسون Elliot Richardson.

تردد أصداء هذه الأحداث في المقابلة التي كانت حنة أرندت خلالها في غاية اللطف والتركيز تراجع، بين الفينة والأخرى، بعض الملاحظات (لسوق الاقتباسات). يبدو لي أنها قالت تماماً ما كانت تعني قوله، حيث كانت تصحّح نفسها على الفور كلما اقتضى الأمر. لم يتخلّل المقابلة أي نوع من الحكايات العابرة أو الأحاديث الجانبية. وقد تقبّلت، بلطفٍ وكياسة، هذه الجلسات التي لم تكن بالنسبة إليها مألوفة أو مريحة.

– روجر إيريرا Roger Errera

أرندت: أعتقد أنني بحاجة إلى كأس من الماء، من فضلك.

١ أخذت هذه النسخة من المقابلة بالاعتبار النصّ الأصلي، والنسخة الإذاعية الفرنسية، والترجمة الألمانية لهذه النسخة، بالإضافة إلى ترجمة رديئة إلى الإنكليزية. (المحرر)

إريرا: وصلت إلى هذا البلد في سنة ١٩٤١. جئت من أوروبا، وأنت تعيشين هنا منذ اثنتين وثلاثين سنة. عندما وصلت من أوروبا، كيف كان انطباعك الأساسي؟

أرندت: *Mon impression dominante*: انطباعي الأساسي. هذه ليست دولة قومية، كما تعرف، ويجد الأوروبيون صعوبة بالغة في فهم هذه الحقيقة البسيطة التي يجب أن يعرفوها من الناحية النظرية. لا تقوم وحدة هذا البلد على الإرث، أو الذاكرة، أو الأرض، أو اللغة، أو المكان الأصلي. إذ ليست هناك شعوب أصلية هنا. فالهنود الأميركيون هم الذين كانوا يشكلون الشعوب الأصلية. أما البقية فهم مواطنون، وهناك شيء واحد يوحد هؤلاء المواطنين، وهو شيء كبير جداً: أي، أنك تصبح مواطناً في الولايات المتحدة من خلال قبولك لدستورها. الدستور - أي مجرد ورقة، تبعاً للرأي العام الفرنسي والألماني، يمكنك تغييرها. الأمر هنا مختلف، إذ إنه يمثل هنا وثيقة مقدسة؛ فهو التذكير الدائم بقانون مقدس يتمثل في قانون التأسيس. ويقوم هذا التأسيس على توحيد أقليات إثنية وديانات متفرقة، مع (أ) الحفاظ على الاتحاد و(ب) تجنب استئصال هذه الفروقات. يصعب على الأجنبي استيعاب هذا كله. لا يستطيعون أن يفهموه. يمكننا القول إنها حكومة قائمة على القانون وليس على الأشخاص. فإذا كان هذا صحيحاً، ويجب أن يكون صحيحاً، فإن خير هذا البلد، أي الولايات المتحدة الأميركية، أي الجمهورية، يعتمد على ذلك.

سأترسل قليلاً في هذه النقطة لأضيف أن جميع المولودين في هذا البلد لا يتمتعون بأي ميزة إضافية تميّزهم عن أشخاص، من أمثالي، يصلون إليه لاحقاً. أذكر، عندما كنت أعيش في فرنسا، أنني سألتُ صديقة فرنسية عن الزمن الذي يحتاجه الأجنبي لكي يصبح فرنسياً.

إريرا: لتطبيعته؟

أرندت: لا، ليس لتطبيعته، أنا متأكدة من هذا...

إريرا: لدمجه؟

أرندت: لدمجه بمعنى الاعتراف به كفرنسي. وقد قالت صديقتي - كانت صديقة طيبة ولم تعينني بقولها ذاك - "أعتقد نحو ثلاثة أجيال، يا حنة". أما هنا فيتطلب الأمر خمس سنوات أو أقل، ومن دون أي نوع من أنواع الاندماج. ومن لا يرغب في

التخلي عن جواز سفره الأصلي لا يتمتع بحق الانتخاب [كان هذا قبل قانون المواطنة المزدوجة (المحرر)]، وهذا كل ما في الأمر. أما أولئك الذين يحصلون على الجنسية في بادئ الأمر ويصبحون مواطنين أميركيين فإنهم يتمتعون بجميع الحقوق باستثناء حق الترشح لرئاسة الولايات المتحدة. لا يبدو لي أن هذه الثغرة تنطوي على أهمية كبيرة. فنحن هنا لا نتعامل مع أمة. وبالتالي فإن القانون أكثر أهمية في هذا البلد من أي بلد آخر.

إيربا: في السنوات العشر الأخيرة، عانت أميركا من موجة من العنف السياسي تميزت باغتيال الرئيس وشقيقه، وحرب فيتنام، و"فضيحة ووترغيت". ما الذي يمكن أميركا من التغلب على أزماتٍ تؤدي في أوروبا إلى تغيير الحكومات، أو حتى إلى اضطرابات داخلية خطيرة؟

أرندت: اسمح لي أن أحاول الإجابة بطريقة مختلفة قليلاً. أعتقد أن نقطة الانعطاف في هذا كله تمثلت في اغتيال الرئيس كينيدي. فبغض النظر عن الطريقة التي تفسر بها أو ما تعرفه أو تجهله عنها، فقد بدا من الواضح - لأول مرة منذ زمن بعيد - أن جريمة مباشرة قد تدخلت في العملية السياسية الأميركية. وقد أدى هذا إلى تغيير هذه العملية بشكل ما. تلت ذلك عمليات اغتيال أخرى طالت بوبي كينيدي Bobby Kennedy ومارتن لوثر كينغ Martin Luther King وغيرهما. ثم حدث الهجوم الأخير على والاس، الذي ينتمي إلى الصنف نفسه.<sup>١</sup>

إيربا: هل تغير المجتمع السياسي الأميركي اليوم [١٩٧٣] بشكل كبير منذ سنة ١٩٦٣؟

أرندت: لا نعرف هذا بعد. نأمل أن يكون هناك إحياء للمسؤولية السياسية في "الكونغرس"، في "مجلس الشيوخ" و"مجلس النواب". وإن لم يحصل هذا فإن الأمور ستبقى كما كانت عليه. هناك أشياء معينة تحدث بشكل آلي في السياسة إذا تركتها وشأنها. ما دامت لدينا صحافة حرة، فإن الأمور تبقى تحت السيطرة. وعندما تفقد الصحافة حريتها، أو عندما يتم الضغط على الصحافة للكشف عن مصادرها -

١ الإشارة هنا إلى محاولة اغتيال حاكم ألاباما، جورج والاس George Wallace، في ١٥ مايو ١٩٧٢، الذي كان في ذلك الوقت مرشحاً قوياً في السباق الرئاسي الديمقراطي الأولي. (المحرر)

والأمر في المحاكم الآن، كما تعرف - يمكن أن يحدث أي شيء. إن ما يعزز حكم أي نظام شمولي أو دكتاتوري هو حجب المعلومات عن الشعب. إذ كيف يمكنك أن تشكّل أي رأي إن لم تكن تمتلك المعلومات الكافية؟ ومن جهة أخرى، إذا كان الجميع يكذبون عليك باستمرار، فلا تمثل النتيجة في تصديقك لهذه الأكاذيب بل في توقف الناس عن تصديق أي شيء يسمعونه، وهم محقون في ذلك، لأن الأكاذيب بطبيعتها يجب أن تتغير لِعَادَ إنتاجها في أكاذيب جديدة. ولذلك على الحكومة الكاذبة التي تسعى إلى تحقيق أهدافٍ مختلفة في أوقات مختلفة أن تعيد كتابة تاريخها باستمرار. وهذا يعني أن الناس لا يفقدون قدرتهم على الفعل فقط بل قدرتهم على التفكير والمحاكمة أيضاً. ويمكنك أن تفعل ما تشاء بهذا النوع من الأشخاص.

أعتقد أن "ووترغيت" - حيث أن "ووترغيت" ليست انهياراً محدداً في قيادة "الحزب الديموقراطي"، بل انهيار يطال كل ما هو مرتبط به - قد كشفت واحدة من أعمق الأزمات الدستورية التي عرفها هذا البلد. وإن قلتُ أزمة دستورية، فإن ذلك ينطوي على أهمية أكبر من قولي: "une crise constitutionnelle" بالفرنسية. لا أعرف عدد الدساتير التي أسستوها منذ الثورة الفرنسية. فكما أذكر، كان لديكم أربعة عشر دستوراً عند اندلاع الحرب العالمية الثانية. ثم كم دستوراً أسستم بعد ذلك - لا أريد التطرق إلى هذا الموضوع، فأنتم قادرون على تناوله بشكل أفضل. ولكن لدينا هنا دستور واحد وهو قائم منذ نحو مئتي عام. إنها قصة مختلفة. المشكلة هنا تتعلق بالنسيج الحكومي كله.

كما أن هذه الأزمة الدستورية تبدّدت - للمرة الأولى في تاريخ الولايات المتحدة - في صدام مباشر بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. وهنا يبدو الدستور قاصراً بعض الشيء، وأودّ الحديث عن هذه النقطة بشيء من الإيجاز. لم يعتقد "الآباء المؤسسون" بإمكانية نشوء الاستبداد من السلطة التنفيذية لأنهم رأوا فيها مجرد منفذٍ للقرارات التشريعية. لكننا نعرف اليوم أن خطر الاستبداد الأكبر يكمن في السلطة التنفيذية. ولكن ما رأي "الآباء المؤسسين"، إذا أخذنا بروح "الدستور"؟ كانوا يعتقدون أنهم متحررون من حكم الأكثرية، ولذلك من الخطأ الاعتقاد أن لدينا ديموقراطية هنا، وهو خطأ يرتكبه الكثيرون من الأميركيين. هنا لدينا جمهورية، وكان "الآباء المؤسسون"

معنيين - في المقام الأول - بضمان حقوق أصوات الأقليات، لأنهم كانوا يدركون أن الجسم السياسي الصحيّ يعتمد على تعدد الآراء. كانوا يعرفون أن ما يسميه الفرنسيون l'union sacrée (الاتحاد المقدس) شيءٌ يجب تفاديه بشكل تام لأنه ينطوي سلفاً على نوع من الاستبداد، أو على النتائج التي يفرزها الاستبداد، ولأن الاستبداد أو المستبد يمكن أن يتمثل في الأكثرية. ولذلك فإن نظام الحكم مبنيّ بطريقة تسمح للمعارضة بممارسة دورها حتى بعد انتصار الأكثرية، لأن المعارضة ضرورية كونها تمثل الآراء الشرعية لأقلية أو أكثر من الأقليات الموجودة. في أواسط القرن التاسع عشر، كما تعرف، ظهرت التنظيمات الحزبية التي كانت مؤسسات جديدة يمكننا إبداء آراءٍ مختلفة حول فضائلها. وفي ذلك الوقت كان الاعتقاد الشعبي السائد يقول بوجود الحكومة أولاً ومن ثم المعارضة، معارضة واحدة فقط. ولذلك يتمثل جزء من هذه الأزمة اليوم في وجود حكومة دون أي معارضة منظمة.

الأمن القومي كلمة جديدة في اللغة الأميركية ويجب أن يكون هذا، في رأيي، واضحاً للجميع. والأمن القومي هو، إذا سمحت لي بشيء من التأويل، ترجمة لـ "raison d'état" (ذريعة الدولة)، وهذه الفكرة المتمثلة في ذريعة الدولة لم تلعب أبداً أي دورٍ في هذا البلد. هذه بضاعة جديدة مستوردة. فالأمن القومي يطال كل شيء الآن، كما يطال جميع أنواع الجرائم - كما تعرف من استجواب السيد إرلشمان Ehrlichman<sup>1</sup>. فعلى سبيل المثال، تتم الآن قراءة "يحق للرئيس" في ضوء "الملك لا يخطئ"؛ أي أن الرئيس أشبه بملك في جمهورية. فهو فوق القانون، ويأتي تبريره لأي شيء يفعله في سياق مصلحة الأمن القومي.

إيريا: من وجهة نظرك، ما الذي يجعل التدايعيات الناجمة عن "ذريعة الدولة"، أو ما تسمينه اقتحام الإجرام للمجال السياسي، سمة مميزة لعصرنا؟ هل هي حقاً سمة يتميز بها عصرنا هذا؟

أرندت: هذه سمة عصرنا Propre à notre époque. نعم، أعتقد ذلك. على غرار العمل الخاص تماماً، وهي تتجلى مرة بعد مرة في أشكال مختلفة، وبلدانٍ مختلفة،

١ تشير أرندت هنا إلى شهادة جون د. إرلشمان Johmm D. Ehrlichman - مستشار الرئيس نيكسون للشؤون الداخلية - أمام "لجنة الكونغرس حول وترغيت". (المحرر)

وفي ألوانٍ مختلفة. ولكن إن تطرّقنا إلى هذه الأسئلة العامة، نرى أن اقتحام الإجرام للعمليات السياسية هو أيضاً من سمات عصرنا. وأعني بهذا تلك الأشياء التي تتجاوز الجرائم ويتم تبريرها، بوجه حق أو خلاف ذلك، بواسطة "ذريعة الدولة"، لأنها أشياء استثنائية وشاذة عن القواعد المألوفة، بينما نُفاجأ هنا بأسلوبٍ سياسي ينطوي بحدّ ذاته على نوع من الإجرام.

أما هنا، فإنه لا يشكل استثناءً للقاعدة. لا يتعلق الأمر بقولهم إن علينا إزعاج الجميع، بما في ذلك الرئيس نفسه، لأننا في حالة طوارئ خاصة؛ لكنهم يفكرون أن الإزعاج جزءٌ من العمليات السياسية العادية. وبالطريقة نفسها فإنهم لا يقولون إننا سنمارس السطو مرة واحدة، أو نقتحم عيادة طبيبٍ نفسيّ مرة واحدة فقط ولن يتكرر الأمر بعد ذلك. لا. يقولون إن هذا الاقتحام قانوني تماماً. فعندما سُئل إرلشمان: "أين ترسم الخط الفاصل؟ وماذا عن الجريمة؟" قال إن عليه أن يفكر في هذا الأمر. إن مسألة الأمن القومي هذه تثبق كلها من "ذريعة الدولة"، وهي مستوردٌ أوروبي مباشر. فالألمان والفرنسيون والإيطاليون يعتبرونها مبررة تماماً لأنهم طالما عاشوا في ظلها. ولكن هذا هو بالتحديد الإرث الأوروبي الذي حاولت الثورة الأميركية تفغاده.

إيريلا: في مقالك حول "وثائق البنتاغون"<sup>١</sup>، توصّفين نفسية ما تسمينهم "حلالي المشكلات الأخصائيين"، الذي كانوا آنذاك مستشارين للحكومة الأميركية، وتقولين: "إن ميزتهم تكمن في أنهم حلّالو مشكلات... وبالتالي لم يكونوا أذكياءً فقط، بل كانوا يتباهون بأنهم 'عقلانيون'، وقد كانوا كذلك بالفعل إلى درجة مخيفة تتجاوز المستوى 'العاطفي'، كما أنهم مولعون بـ'النظرية' التي تمثل عالمَ المجهود العقلي الصرف".

أرندت: هل لي أن أقاطعك هنا؟ أعتقد أن هذا كافٍ لأن لديّ مثلاً جيداً، من "وثائق البنتاغون" بالذات، على هذه العقلية العلمية التي تتجاوز جميع الاعتبارات

١ تشير أرندت إلى اقتحام عيادة الدكتور لويس فيلدينغ Lewis Fielding من قبل وحدة تحقيق خاصة تابعة للبيت الأبيض، تحمل اسم "السمكريّون"، كانت تبحث عن وثائق كفيّلة بإدانة دانيال إلسبرغ Daniel Ellsberg، المحلل العسكري السابق الذي قام بتسريب "وثائق البنتاغون". (المحرر)

2 Lying in Politics: Reflections on the Pentagon Papers," in H. Arendt, *Crises of the Republic* (New York, 1972), 3- 47.

الأخرى في نهاية الأمر. أنت تعرف "نظرية الدومينو"، التي كانت النظرية الرسمية خلال "الحرب الباردة" حتى سنة ١٩٦٩، أي بعد "وثائق البنتاغون" بوقت قصير. الحقيقة هي أن عدداً قليلاً من المثقفين المحنّكين الذين كتبوا "وثائق البنتاغون" كانوا يؤمنون بهذه النظرية. هناك رجلاّن أو ثلاثة فقط، على ما أعتقد، يتمتعون بمناصبٍ عليا في الإدارة، لكنهم ليسوا الأكثر ذكاءً - السيد روستو Rostow والجنرال تيلور Taylor<sup>١</sup> - يؤمنون بها. أي أنهم لم يكونوا يؤمنون بها فعلاً، لكن أفعالهم كلها كانت مبنية عليها من حيث المبدأ؛ ليس لأنهم كاذبون أو لرغبتهم في إرضاء قاداتهم - فقد كانوا يتمتعون بالثقة والاحترام - بل لأن هذه النظرية وفّرت لهم إطارَ عملٍ يمكن لهم أن يعملوا داخله. وقد التزموا بهذا الإطار على الرغم من أنهم كانوا يدركون القصورَ العملي لهذه الافتراضات التي كانت جميعُ التقارير الاستخبارية تدلّل على خطئها كل صباح. التزموا بهذا الإطار لعدم توفر أي إطارٍ آخر.<sup>٢</sup>

قال هيغل مرة إن التأمل الفلسفي، بأنواعه كافة، يساهم في استبعاد المصادفات. يجب أن تبدى الحقيقة لشهودٍ عيان لا يشكلون أفضلَ شهودٍ عيان. كما أن كل حقيقة عرضة للشك. لكن الشك لا يداخل حقيقة أن حصيلة اثنين واثنين هي أربعة. كانت النظريات المتشكلة في البنتاغون أكثرَ مصداقية من الحقائق التي تنطوي عليها الأحداث الفعلية.

إيريا: يبدو لي أن قرننا هذا ينوء تحت تفكيرٍ مبنّي على الحتمية التاريخية. أرندت: نعم، أعتقد أن هناك أسباباً وجيهة لهذا الاعتقاد بالضرورة التاريخية. فالمشكلة - وأعتقد أن هذه مسألة مفتوحة للنقاش - تكمن في التالي: نحن لا نعرف المستقبل، والجميع يُقدمون على أفعالٍ تساهم في صنع المستقبل، لكن أحداً لا يعرف

١ وولت ويطمان روستو Walt Whitman Rostow، الذي عمل مساعداً خاصاً لشؤون الأمن القومي في عهد الرئيس ليندون جونسون Lyndon Johnson من سنة ١٩٦٦ إلى سنة ١٩٦٩، والجنرال ماكسويل د. تيلور Maxwell D. Taylor، الذي كان عضواً في قيادة الأركان المشتركة في عهدَي الرئيسين كينيدي وجونسون من سنة ١٩٦٢ وحتى سنة ١٩٦٤ وسفيراً إلى جنوب فيتنام للسنة التالية. (المحرر)

٢ يعتمد مفهوم أرندت حول "إطار العمل" على مفهوم Gestell (التأطير) عند هيغل الذي يعتبره بمثابة جوهر التكنولوجيا. (المحرر)



ما يفعله، لأن الحصيلة النهائية التي يتم تشكيلها تتمثل في هذا المستقبل. فالفعل يعني "نحن" وليس "أنا". فعندما أكون اللاعب الوحيد، عندها فقط يمكنني التنبؤ بالنتائج المترتبة على أفعالي. يبدو الأمر، من وجهة النظر هذه، وكأن ما يحدث عبارة عن مصادفة صرفة، وتشكل المصادفة - في حقيقة الأمر - أحد العوامل الكبرى الفاعلة في التاريخ. لا أحد يعرف ماذا سيحصل لأن الكثير يعتمد على قدر هائل من التنوع، أو، بكلمات أخرى، على الأحداث الطارئة. ومن جهة أخرى، إذا قمت بمراجعة التاريخ يمكنك أن تسرد - بشكل استرجاعي - حكاية تنطوي على معنى واضح، على الرغم من عامل المصادفة المشكل لهذه الأحداث. كيف يمكن ذلك؟ هذه هي المشكلة الرئيسة بالنسبة إلى فلسفة التاريخ. كيف يمكن - بشكل استرجاعي - أن تبدو الأشياء كأنها حدثت بالطريقة الوحيدة التي يمكن أن تحدث بها؟ فهنا تختفي الاحتمالات والتنوعات؛ إذ يمارس الواقع تأثيراً هائلاً علينا بحيث نتجاهل ذلك الفيض اللامتناهي من الاحتمالات.

إيريلا: ولكن إن تشبَّت معاصرونا بطرق التفكير الحتمية هذه، على الرغم من فشلها تاريخياً، فهل تعتقد أن السبب يعود إلى خوفهم من المجهول؟  
أرندت: نعم، بالتأكيد. لكنهم لا يعترفون بذلك. فإن اعترفوا به، عندها يبدأ النقاش على الفور. لو أنهم فقط يعبرون عن خوفهم هذا، لكنهم يخافون الخوف. هذا أحد الدوافع الشخصية الرئيسة. إنهم يخافون من الحرية.  
إيريلا: هل يمكنك أن تتخيلي وزيراً أوروبياً يكتشف فشل سياسته ثم يقوم بتكليف فريق متخصص من خارج الحكومة يعكف على دراسة...

أرندت: لم يكونوا من خارج الإدارة. تم اختيارهم من أماكن مختلفة ومن...  
إيريلا: صحيح، ولكن كان هناك أشخاص من خارج الحكومة أيضاً. فهل تتخيلين وزيراً أوروبياً في الوضع نفسه يقوم بتكليف خبراء مختصين لدراسة ما حصل؟  
أرندت: بالطبع لا.

إيريلا: ولم لا؟

أرندت: بسبب "ذريعة الدولة". أنت تعرف ذلك. فهو سيبادر من فوره إلى تغطية

الفشل الحاصل. ومن جهة أخرى هناك موقف مكنامارا McNamara<sup>١</sup>. لقد اقتبستُ بعضاً مما قاله: ”إن صورة أعظم قوة في العالم وهي تقتل أو تعطب ألف مدني في كل أسبوع في محاولتها لإخضاع بلدٍ فقير وصغير حول مسألة خلافية ليست صورة جميلة“. هذا موقفٌ أميركي. وهذا يبيّن لك أن الأمور كانت لا تزال على ما يرام آنذاك حتى عندما تسوء. ومع ذلك كانت على ما يرام لوجود مكنامارا الذي كان يريد أن يعرف ما جرى. فقد قال لخبراء الإحصاء الذين كلفهم بالتحقيق: تبيّنوا ما حدث بالضبط، وابتحوا عن السبب الذي أدى إلى تدهور الأمور بهذه الطريقة؛ ومن ثم تكشّفت الفضيحة كلها.

إيربا: هل تعتقدان، في الوقت الحاضر، أن القادة الأميركيين الذين يواجهون أوضاعاً مماثلة لا يزالون مصمّمين على معرفة الحقائق؟  
أرندت: لا. لا أعتقد أن أحداً منهم مهتمٌ بذلك اليوم. لا أدري. أسحبُ ما قلته. لكنني أعتقد أن مكنامارا كان على لائحة أعداء نيكسون؛ وإن لم أكن مخطئة، فقد قرأت هذا في عدد اليوم من صحيفة *New York Times*. إن كان هذا صحيحاً، فإنه يبيّن أن هذا الموقف قد خرج عن السياسة الأميركية على أعلى مستوى. لم يعد موجوداً. كان هؤلاء الأشخاص يؤمنون بصناعة الصور، ولكن بطريقة انتقامية: لماذا لم ننجح في صناعة الصور؟ ويمكن للمرء القول إنها كانت مجرد صورة. لكنهم الآن يريدون من الجميع أن يصدّقوا هذه الصورة التي قدّموها لهم دون أن يبحثوا عن الحقائق المستورة، وهذا واقعٌ سياسي مختلف جداً بالطبع.

إيربا: بعد ما أسماه السيناتور فولبرايت Fulbright ”عنجهية السلطة“<sup>٢</sup>، وبعد ما يمكن أن نسميه ”عنجهية المعرفة“، هل هناك مرحلة ثالثة تبدّى فيها العنجهية بشكلها البسيط والصريح؟

أرندت: نعم، لا أعرف إن كانت تمثل في *l'arrogance tout court* (لا شيء سوى

١ قام وزير الدفاع روبرت س. مكنامارا Robert S. McNamara بتكليف لجنة بتحضير ”وثائق البتاغون“ في سنة ١٩٦٧. وقد اختارت أرندت الكلمات المقتبسة أعلاه كتصديرٍ لمقالها *Lying in Politics* (المحرر)

٢ يشير إيربا هنا إلى المفهوم الذي طلع به السيناتور ج. وليام فولبرايت J. William Fulbright، الممثل عن ولاية أركنسو، في كتابه *The Arrogance of Power* (١٩٦٦) الذي انتقد فيه تبرير الحكومة لحرب فيتنام. (المحرر)

العنجهية)؛ إنها إرادة الهيمنة بالتأكيد، لكنها لم تنجح حتى الآن. لا يزال بمقدوري أن أجلس معك إلى هذه الطاولة وأتكلم بحرية. وهذا يعني أنهم لم يهيمنوا عليّ بعد؛ كما أنني لا أشعر بالخوف. ربما أكون مخطئة، لكنني أشعر أنني حرة في هذا البلد. وهذا يعني أنهم لم ينجحوا في مساعيهم. أطلق أحدنا، أعتقد أنه مورغنتو، على قضية نيكسون هذه اسم "الثورة المُجهضة". لا نعرف بعد إن كانت مُجهضة حقاً - فقد قال هذا في وقت مبكر - ولكن يمكننا القول إنها لم تكن ناجحة.

إيريرا: ولكن ألا يتمثل التهديد الأكبر اليوم في الفكرة القائلة إن أهداف السياسة مفتوحة؟ الليبرالية تعتمد فكرة محدودية الأهداف السياسية. ألا ينشأ التهديد الأكبر، في هذه الأيام، من ظهور حكوماتٍ ورجالٍ يرسمون لأنفسهم أهدافاً مفتوحة؟ أرندت: أملُ ألا أُصدَمَك إن قلتُ لك إنني لستُ متأكدة إن كنتُ ليبرالية، لستُ متأكدة على الإطلاق. فأنا لا أو من بأيّ عقيدة سياسية محددة بهذا المعنى. أي أنني لا أمتلك أيّ فلسفة سياسية يمكن أن تتماهى مع أيّ مدرسة فكرية.

إيريرا: بالطبع، لكن الأمر سيّان، لأن تأملاتك الفلسفية تنبع من أسس الفكر الليبرالي، مع بعض التأثيرات الكلاسيكية.

أرندت: هل مونتسكيو ليبرالي؟ هل يمكنك القول إن جميع الأشخاص الذين أقدر فكرهم ليبراليون؟ ففي نهاية الأمر، "moi je me sers où je peux"؛ فأنا آخذ ما أستطيع أخذه وما يناسبني. أعتقد أن إحدى أعظم سمات عصرنا يتمثل فيما قاله رينيه شار: Notre héritage n'est garanti d'aucun testament ("لم يأتنا إرثنا في موثيقٍ وعهود").

إيريرا: ... لم يكن مسبقاً بمواثيقٍ وعهود: Notre héritage n'est précédé d'aucun testament ("إرثنا لم يكن مسبقاً بمواثيقٍ وعهود").

أرندت: ... n'est précédé d'aucun testament، إرثنا لم يكن مسبقاً بمواثيقٍ وعهود. وهذا يعني أننا أحرارٌ تماماً في انتقاء ما نريده من التجارب والأفكار السابقة. إيريرا: ولكن ألا تُخيف هذه الحرية المطلقة الكثير من معاصرينا الذين يفضلون

١ هانس مورغنتو، باحثٌ بارز في العلاقات الدولية والسياسة الخارجية، مؤلف كتاب *Politics Among Nations*، وصديق شخصي لأرندت. (المحرر)

النظريات الجاهزة، أو الإيديولوجيات الجاهزة للتطبيق؟

أرندت: Certainement. Aucun doute. Aucun doute (بالتأكيد. بلا أي شك. بلا أي شك).

إيريرا: ألا يمكن لهذه الحرية أن تصبح نخبوية، أي حكراً على الأقوياء القادرين على اجترّاح صيغ فكرية جديدة؟

أرندت: لا. لا. فهي متأسسة على قناعة مفادها أن كل كائن إنساني هو كائن مفكر وقادرٌ على التأمل مثلي، ولذلك يمكنه الحكم بنفسه إن رغب في ذلك. أما ما لا أعرفه فهو الطريقة التي تمكّني من إثارة هذه الرغبة أو الحاجة فيه. أعتقد أن الشيء الوحيد الذي يمكن له أن يساعدنا هو réfléchir، أي التذكر والاسترجاع. فالتفكير بهذا المعنى يعني إخضاع جميع الأفكار السابقة إلى التمحيص النقدي. فالتفكير يودي بالقواعد الصارمة، والآراء العامة، إلخ. أي، ليست هناك أي أفكار خطيرة لسبب بسيط وهو أن التفكير بحد ذاته شيءٌ خطر. لكنني أعتقد أن غياب التفكير شيء أكثر خطورة.

إيريرا: فلنعد إلى كلمات رينيه شار: "إرثنا لم يكن مسبقاً بمواثيق وعهود". في رأيك، ما الإرث الذي سيخلفه القرن العشرون؟

أرندت: نحن لا نزال نعيش فيه - أنت شابٌ وأنا عجوز - لكننا لا نزال هنا نحاول أن نترك لهم شيئاً.

إيريرا: ماذا سنترك للقرن الواحد والعشرين؟ فقد صرنا في الربع الأخير من هذا القرن...

أرندت: ليست لدي أي فكرة. أنا واثقة أن الفن الحديث الذي هبط الآن إلى مستوى متدنٍ، ولكن بعد ذلك الفيض الإبداعي الذي شهدناه في السنوات الأربعين الأولى، خاصة في فرنسا، هذا شيء طبيعي جداً. يحلّ نوعٌ من الإنهاك. فما الذي سنتركه؟ يمكن لهذه الحقبة كلها، هذا القرن العشرين كله، أن تصبح أحد أعظم القرون في التاريخ، ولكن ليس في المجال السياسي.

إيريرا: وماذا عن أميركا؟

أرندت: لا. لا. لا. لا...

إيريلا: لماذا؟

أرندت: لأن هذا البلد يفتقر إلى قدرٍ معين من التقليد.

إيريلا: أليس هناك تقليدٌ فنيٌّ أميركيٌّ؟

أرندت: لا، لا يوجد تقليدٌ عظيم. ربما هناك تقليد عظيم في الشعر، وفي الرواية، والكتابة. لكن الشيء الذي يمكنك أن تأتي على ذكره هنا هو العمارة. فالأبنية الحجرية تبدو أشبه بخيام البدو المتجمدة كالحجارة الصماء.

إيريلا: لماذا تعجُّ أوروبا بالأشياء الحديثة القادمة من أميركا؟

أرندت: لأنها أشياء جديدة. وإن كان هذا يعني التقدم، يجب أن يكون كلُّ شيء جديد أفضل مما سبقه. ولكن إن كنت تسعى إلى الأفضل، والأفضل، ثم الأفضل، فإنك تفقد الأشياء الجيدة. إذ لا يعود بمقدورك قياس الأشياء الجيدة.

إيريلا: في النهاية، لا يتمتع معاصروننا بأي نوع من الانكفاء...

أرندت: لا، ليس الانكفاء. لماذا الانكفاء؟ فإن فكرت في التاريخ بصفته شيئاً عظيماً وأردت إيجاد "قانون تاريخي"، هناك ثلاثة احتمالات فقط. أولاً، "العصر الذهبي"، ومن ثم يصبح كل شيء أكثر سوءاً. وهذا ليس شيئاً جميلاً. ثانياً، الاستنقاع، وهو ممل ولا ينطوي على أي شيء من الجمال. وثالثاً، التقدم الذي يمثل قانوننا.

إيريلا: في أعمالك، غالباً ما تطرقت إلى التاريخ الحديث لليهود ومعاداة السامية، وتقولين - في نهاية كتابك حول معاداة السامية - إن ولادة الحركة الصهيونية في نهاية القرن التاسع عشر جاءت بمثابة الرد السياسي الوحيد الذي طلع به اليهود لمواجهة معاداة السامية. كيف غير وجود إسرائيل السياق السياسي والنفسي الذي يميز حياة اليهود في العالم اليوم؟

أرندت: أعتقد أنه غير كل شيء. فاليهود اليوم متحدون خلف إسرائيل<sup>١</sup>. يشعرون أن لديهم دولة، أن لديهم تمثيلاً سياسياً على غرار الإيرلنديين والإنكليز والفرنسيين، إلخ. إذ لم يصبح لهم الآن وطنٌ فقط بل دولة قومية أيضاً. ويعتمد موقفهم من العرب، إلى درجة كبيرة، على هذه الهوية التي عمل اليهود القادمون من أوروبا الوسطى على

١ علينا أن نقرأ هذا على خلفية الأحداث المتفاعلة في ذلك الوقت، أي "حرب أكتوبر". (المحرر)

تبنيها بشكلٍ غريزي ومن دون أي تفكير أو مراجعة؛ أي أن على هذه الدولة أن تكون دولة قومية.

لكن هذا - أي العلاقة بين الشتات وإسرائيل، أو ما كان يُعرف سابقاً بفلسطين - قد تغير الآن لأن إسرائيل لم تعد مجرد ملجأ للمضطهدين في بولندا، حيث كان الصهيوني هو من يحاول الحصول على بعض المال من أثرياء اليهود للفقراء من اليهود. أما اليوم فالصهيوني هو الممثل اليهودي للشعب اليهودي في جميع أنحاء العالم. وسواء أعجبنا هذا أم لا، لكنه لا يعني أن على يهود الشتات أن يحملوا أفعال الحكومة الإسرائيلية نفسها على الدوام. فالموضوع لا يتعلق بالحكومة بل بالدولة، فطالما أن الدولة موجودة فهذا هو ما يمثلنا في أعين العالم.

إيريرا: قبل عشر سنوات من الآن، كتب المؤلف الفرنسي جورج فريدمان George Friedmann كتاباً بعنوان *The End of the Jewish People?* [نهاية الشعب اليهودي؟] استنتج فيه أنه سيكون هناك في المستقبل دولة جديدة، دولة إسرائيلية - من جهة - ويهود الشتات الذين سيتعرضون للدمج ويفقدون هوياتهم اليهودية بالتدريج. ما رأيك بهذه الفرضية؟

أرندت: تبدو هذه الفرضية محتملة جداً، لكنني أعتقد أنها خاطئة. ففي العصور الكلاسيكية، كانت هناك دولة إسرائيلية، وكان هناك يهود الشتات أيضاً. وعلى مدى القرون المتعاقبة، عندما كانت هناك أنظمة حكم مختلفة ودول مختلفة، لم يتعرض اليهود - الشعب القديم الوحيد الذي استمر لآلاف السنين - لعمليات الإدماج هذه. فلو كان إدماج اليهود ممكناً، لحصل هذا منذ زمنٍ طويل. كانت هناك فرصة لذلك أثناء الحقبة الرومانية، بالإضافة إلى فرصة أخرى في الحقبة الإسبانية، كما كانت هناك فرصٌ أخرى بالطبع خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. اسمع، الشعب الذي تربطه أشياء مشتركة لا يُقدم على الانتحار. السيد فريدمان مخطئٌ لأنه لا يفهم أن المثقفين، القادرين على تبديل جنسياتهم وامتصاص الثقافات المختلفة، لا يمثلون الشعب، خاصة الشعب الذي يتشكل على أساس قوانينٍ تعرفها جميعاً.

إن "الموهبة" التي يتمتع بها جزء معين من الشعب اليهودي هي مشكلة تاريخية،

مشكلة من الطراز الأول بالنسبة إلى بعض المؤرخين. دعني أغامر بتقديم تفسيرٍ تأملي للموضوع: نحن الشعب الوحيد، الشعب الأوروبي الوحيد، الذي بقي من العصور الكلاسيكية دون أي تغييرات كبيرة. نحن الشعب الوحيد الذي لم يعرف الأمية. كنا دائماً متعلمين لأنه لا يمكنك أن تكون يهودياً وأمياً في الوقت نفسه. كانت النساء أقل تحصيلاً للعلم من الرجال لكنهن كنّ أكثر تعليماً من نظرائهنّ الأخريات غير اليهوديات. لم تقتصر القدرة على القراءة على النخب، بل كان على كل يهودي أن يعرف القراءة، الشعب كله، بجميع طبقاته وجميع مستويات ”الموهبة“ والذكاء. وهذا يعني أننا تمكنا، كيهود، من الحفاظ على هويتنا.

إريرا: ماذا يعني الاندماج في المجتمع الأميركي بالنسبة إلى اليهود؟  
أرندت: بالمعنى الذي تحدثنا فيه عن اليهود المدمجين، والذي عنيانا به الاندماج في الثقافة المحيطة، هذا غير موجود. هل لك أن تقول لي مع من سيندمج اليهود هنا؟ مع الإنكليز؟ مع الإيرلنديين؟ مع الألمان؟ مع الفرنسيين؟ مع الشعوب المختلفة التي جاءت إلى هنا؟

إريرا: عندما يقول البعض إن اليهود الأميركيين يمثلون القيم الأميركية بشكل كبير، أي لا يصحون أميركيين فقط بل يمثلون القيم الأميركية، فماذا يعنون بذلك؟  
أرندت: يعنون أسلوبهم الحياتي، وأن جميع هؤلاء اليهود هم مواطنون أميركيون صالحون. ولذلك فإن هذا التوصيف تدليلٌ على حياتهم العامة وليس حياتهم الخاصة، ليس حياتهم الاجتماعية. فحياتهم الاجتماعية والخاصة اليوم أكثر يهوديةً مما كانت من قبل. فالأجيال الجديدة تتعلم العبرية بأعداد كبيرة، حتى في الحالات التي لا يعرف فيها الأهل العبرية. لكن الشيء الأهم هو إسرائيل، فالسؤال الرئيس هو: هل أنت مع إسرائيل أم ضدها؟

خذ، مثلاً، اليهود الألمان من أبناء جيلي الذين جاؤوا إلى هذا البلد. تحوّلوا بسرعة هائلة إلى يهود قوميين، أكثر قومية مني، مع أنني كنت صهيونية وهم لم يكونوا كذلك؛ لم أقل أبداً أنني ألمانية، كنت دوماً أقول أنا يهودية. لقد تم إدماجهم الآن. ولكن في ماذا؟ في المجتمع اليهودي. فيما أنهم كانوا معتادين على الاندماج، فقد اندمجوا في المجتمع اليهودي الأميركي، والذي يعني بالطبع أنهم أصبحوا قوميين متطرفين

ومؤيدين لإسرائيل.

إيريرا: عبر التاريخ، كان الرابط الديني العامل الرئيس في بقاء الشعب اليهودي. نحن نعيش في زمنٍ تواجه فيه الأديانُ أزمة كبيرة، حيث يحاول الناس التحررَ من القيود الدينية. في هذه الشروط، ما الذي يجمع اليهود اليوم في أرجاء العالم كافة؟

أرندت: أعتقد أن هذا الطرح الذي تقدمه ينطوي على شيء من المغالطة. فعندما تقول الدين فأنت تفكر في الديانة المسيحية بالطبع، التي تشكل معتقداً دينياً. لكن هذا لا ينطبق على اليهودية لأنها ديانة قومية تتقاطع فيها القومية والديانة. تعرف، على سبيل المثال، أن اليهود لا يؤمنون بالمعمودية وكأنها، بالنسبة إليهم، شيء لم يحدث. أي أن اليهودي لا يتخلّى عن يهوديته أبداً تبعاً للقانون اليهودي. فما دام الشخص مولوداً لأم يهودية – la recherche de le paternité est interdite (البحث عن الأبوة محرّم) – فهو يهودي. ولذلك فإن فكرة ماهية الدين مختلفة تماماً؛ فهي أسلوبٌ حياتي أكثر مما هي ديانة بالمعنى الدقيق للمسيحية. أذكر، على سبيل المثال، أنني تلقيتُ تعليماً يهودياً، تعليماً دينياً، وعندما بلغت الرابعة عشرة شعرتُ بالرغبة في التمرد وأردتُ أن أصدمَ المعلمَ فوقفتُ وقلت: ”أنا لا أؤمن بالله“. فردّ علي المعلم قائلاً: ”ومن طلب منك ذلك؟“.

إيريرا: كتابك الأول، المنشور في سنة ١٩٥١، يحمل عنوان *The Origins of Totalitarianism*. لم تقتصر محاولتك في هذا الكتاب على توصيف هذه الظاهرة بل تجاوزت ذلك إلى تفسيرها. والسؤال هو: ما الشمولية، من وجهة نظرك؟

أرندت: Oui, enfin (نعم، أخيراً). دعني أبدأ بتمييز بعض الأشياء التي لا يتفق عليها الآخرون. أولاً، الدكتاتورية الشمولية ليست دكتاتورية بسيطة ولا نظاماً استبدادياً بسيطاً. الشمولية تبدأ بالاستياء من الوضع القائم. أما الخطوة الثانية فتمثل في فكرة: يجب تغيير الوضع القائم بأي طريقة ممكنة. فأي شيء أفضل مما نحن فيه. تعمل الحركات الشمولية على تنظيم هذا النوع من الشعور الجماهيري، ثم تقوم بالتعبير عنه وترغيب الناس فيه. يتمثل هذا في المفهوم الشهير Gleichschaltug – العملية التكافؤية. لا تتم مساواتك بالقوى القائمة بل بجيرانك، أي بالأغلبية الساحقة من الشعب. ولكن بدلاً من التواصل مع الآخرين، تجد أنك ملتصقٌ بهم الآن. طبعاً تشعر بنوع من الروعة.



قيل لك فيما مضى، حُرِّمَ عليك القتل. أما الآن فيقولون لك، يجوز لك أن تقتل؛ ومع أنك تشعر أن القتل شيءٌ صعب فإنك تُقدم عليه لأنه أصبح قانوناً سلوكياً. تتعلم من تقتل وكيف تقتل وكيفية القتل مع الآخرين. الشمولية تخاطب الحاجات العاطفية الخطيرة للبشر الذين يعيشون في عزلة تامة وخوفٍ كبير من بعضهم بعضاً.

فعندما قمتُ بتحليل نظام حكم شمولي، حاولتُ تحليله بصفته شكلاً جديداً من أشكال الحكم لم يكن معروفاً من قبل؛ ولذلك حاولتُ أن أعدّد خصائصه الرئيسة. من بين هذه الخصائص، أود أن أذكرُ بخاصية غائبة تماماً عن جميع أشكال الحكم الاستبدادي، السابقة والحالية، تتمثل في دور الأبرياء، الضحايا الأبرياء. ففي عهد ستالين، لم يكن عليك أن تفعل شيئاً لكي تواجه الترحيل أو القتل. إذ إن دورك يتحدد تبعاً للدينامية التاريخية، وعليك أن تؤدي هذا الدور بغض النظر عما فعلته أو لم تفعله. وفي هذا السياق، قلتُ لم يحدث أن قامت حكومة من قبل بقتل الناس لقولهم نعم. فعادة ما تقوم الحكومات أو الطغاة بقتل الناس لقولهم لا. تذكرتُ الآن صديقاً أخبرني بمقولة كانت رائجة في الصين قبل عدة قرون، وهي أن الأشخاص الذين يملكون الوقاحة الكافية للخضوع ليسوا أفضل من المتمردين والمعارضين. وهذه بالطبع هي العلامة الأساسية التي تتميز بها الشمولية والتي تتمثل في هيمنة الأشخاص التامة على الأشخاص. بهذا المعنى، لا توجد أنظمة شمولية اليوم، حتى في روسيا التي ربما تكون واحداً من أسوأ الأنظمة الاستبدادية المعروفة. اليوم، عليك أن تفعل شيئاً ما في روسيا لكي تواجه عقوبة النفي، أو معسكرات الأعمال الشاقة القسرية، أو مشفى الأمراض النفسية.

ربما يكون من الأهمية القول إن الأنظمة الشمولية نشأت عندما كانت غالبية الحكومات الأوروبية دكتاتورية. والدكتاتورية، إذا أخذنا المفهومَ بالمعنى الأصلي للكلمة، ليست نظاماً استبدادياً. فالدكتاتورية تعمل على الإبطال المؤقت للقوانين في حالات الطوارئ التي تُملئها الحرب الخارجية، أو الحرب الأهلية، أو ما شابه. لكن الدكتاتورية، على النقيض من النظام الاستبدادي، محدودة زمنياً.

أرندت: عندما كتبتُ *Eichmann in Jerusalem* - مع أنني لم أكن أعرف هذا الاقتباس من بريخت الذي يقول: *Der Schoss ist fruchtbar noch, aus dem das Kroch* (لا

تزال خصبةً تلك الرحمُ التي خرج منها) - كان أحد أهدافي الأساسية يتمثل في تدمير أسطورة عظمة الشر، عظمة القوة الشيطانية، لكي أحرّرَ الناسَ من إعجابهم بشخصيات شريرة بارزة مثل ريتشارد الثالث Richard III، أو ماكبث Macbeth، إلخ. وقد وقعت عند بريخت على الملاحظة التالية: "يجب فضح المجرمين السياسيين الكبار وجعلهم مثاراً للسخرية. فهم ليسوا مجرمين سياسيين كباراً، بل أشخاص ارتكبوا جرائم سياسية كبيرة، وهو شيء مختلف تماماً. إذ إن فشل مشروع هتلر لا يعني أنه شخص غبي". لاحظ هنا، كانت الفكرة القائلة بغباء هتلر نوعاً من التجني الذي مارسه معارضوه قبل تسلمه للسلطة. ولذلك ظهرت كتبٌ كثيرة حاولت تبرير ما فعله وتصويره كرجلٍ عظيم. لذلك يقول بريخت: "إن فشل مشروع هتلر لا يعني أنه شخص غبي، كما أن مشروعه الهائل لا يجعل منه رجلاً عظيماً". أي، لم يكن هذا ولا ذاك؛ إذ ليس هناك أيّ مصداقية لهذا التصنيف المتعلق بالغباء أو العظمة. يقول بريخت: "إذا سمحت الطبقات الحاكمة لأفاقٍ صغير أن يصبح أفاقاً كبيراً، فهذا لا يعني أنه يحتل موقِعاً مميزاً تبعاً لوجهة نظرنا التاريخية. أي أن تحوُّله إلى أفاقٍ كبير وارتكابه لأفعالٍ تفرز تداعياتٍ كبيرة لا يضيفي أي شيء على شخصيته". ثم يضيف قائلاً، بشكل عام: "يمكن للمرء القول إن المأساة تتناول معاناة البشر بطريقة أقلّ جديةً من الملهاة".

هذه عبارة صادمة بالطبع. لكنني أعتقد أنها صحيحة تماماً في الوقت نفسه. الضروري في الأمر - إذا أردتُ أن أحافظ على استقامتي في هذه الظروف - لا يمكنني أن أفعل ذلك إلا من خلال تذكري طريقي القديمة في النظر إلى شيء مثل هذا والقول: بغض النظر عما يفعله، حتى لو قتل عشرة ملايين إنسان، إلا أنه يبقى مهرجاً. إيريرا: عندما نشرت كتابك حول محاكمة أَيْخمان، أثار الكتاب بعض ردود الفعل

العنيفة. كيف تفسرين ردود الفعل هذه؟

أرندت: قلتُ سابقاً إن هذا الجدل نشأ جزئياً نتيجة هجومي على البيروقراطية، وإن قمتُ بمهاجمة بيروقراطية ما عليك أن تكون مستعداً لدفاع هذه البيروقراطية عن نفسها ومواجهة هجوم مضاد؛ لأنها ستهاجمك، وسوف تحاول تصويرك كشخصٍ مقيتٍ، بالإضافة إلى كل ما يترافق مع هذه الميزة. وهذا عمل سياسي قدر بشكل أو

بآخر. لم تكن لدي مشكلة مع هذا. ولكن افترض أنهم لم يفعلوا ذلك، افترض أنهم لم ينظموا هذه الحملة، فإن الهجوم على هذا الكتاب سيكون قوياً في جميع الأحوال، لأنه أغضب الشعب اليهودي، وأعني هنا شعباً أكنّ له احتراماً كبيراً. لذلك يمكنني أن أتفهّم الأمر. كان أكثر ما أغضبهم ما أشار إليه بريخت، أي الضحك. كان ضحكي بريئاً في ذلك الوقت. لم أفكر فيه كثيراً. فما رأيته كان مهرجاً.

لم يكن أيخمان منزعجاً من أي شيء فعله باليهود كلهم. لكن حادثة واحدة صغيرة أزعجته: كان قد صفع رئيس المجتمع اليهودي في فيينا، آنذاك، أثناء الاستجواب. لكن أشياء أفظع بكثير كانت تحدث لليهود في ذلك الوقت. لكنه لم يسامح نفسه على فعلته تلك، وكان يعتقد أنه ارتكب خطأ كبيراً. لقد فقد هدوءه ورزاقته، إن صحّ التعبير. إريرا: لماذا، في رأيك، نشهد اليوم ظهورَ هذا الكَمّ الكبير من الأعمال الأدبية التي – عندما يتعلق الأمر بالنازية، على سبيل المثال – غالباً ما تصف قادتها وجرائمهم بطريقة روائية وتحاول أنسنّتهم في محاولة مواربة لتبرير ما فعلوه؟ هل تعتقدن أن منشورات من هذا النوع هي تجارية بحتة، أم هل تنطوي على أهمية أعمق من ذلك؟ أرندت: أعتقد أن هذا الأدب ينطوي على تدليلٍ مفاده أن ما حدث مرة يمكن أن يحدث مرة أخرى، وأعتقد أن هذا صحيح. اسمع، تم اكتشاف الاستبداد في مرحلة مبكرة من التاريخ الإنساني وتم اعتباره باكراً بصفته متنافراً مع الحياة السياسية. لكن ذلك لم يمنع أي مستبدٍ من ممارسة الاستبداد. لم يمنع نيرون Nero، ولم يمنع كاليغولا Caligula. كما أن مثالي نيرون وكاليغولا لم يحولا دون مثالٍ قريب على ما يمكن أن يعنيه اقتحامُ الإجرام للعمليات السياسية بالنسبة إلى الحياة الإنسانية.

١٩٧٣

# مكتبة

t.me/soramnqraa

# الحقوق العامة والمصالح الخاصة ردّ على تشارلز فرانكل

هناك أشياء كثيرة نتفق عليها أنا وتشارلز فرانكل Charles Frankel<sup>١</sup>، ولذلك فإن الأسئلة التي سأطرحها هنا ستكون ذات طبيعة عامة تتعلق بقضايا هناك إجماع عام عليها. وهذا الإجماع هو الذي أرغب في مساءلته والتصدي له.

السؤال الأول يتعلق بعنوان هذا القسم من المقالات، وهو عنوانٌ يستعيره فرانكل من مقاله Private Rights and The Public Good [الحقوق الخاصة والصالح العام]، التي تفترض أن حقوقنا خاصة وواجباتنا عامة، وكأن ليست هناك أيّ حقوق في الفضاء العام. صحيح أن هذا هو الرأي السائد في الغرب منذ عدة قرون، وصولاً إلى قرننا الحالي، لكنه افتراض يجب أن أخضعه للمساءلة. إذ من الضروري، في رأيي، التمييز بين الحقوق الخاصة التي تتمتع بها كأفراد والحقوق العامة التي تتمتع بها كمواطنين. فكلّ فردٍ يخضع في حياته المنزلية الخاصة للضرورات الحياتية ويتمتع بحق الحماية في سعيه إلى تحقيق مصالحه الخاصة؛ لكن مواطنيّه تمنحه نوعاً من الحياة الثانية، إضافة إلى حياته الخاصة. وعلينا تناول هاتين الحياتين، الخاصة والعامة، بشكل منفصل لتبائن الأهداف والاهتمامات المتعلقة بكل منهما.

يتحرك الإنسان في حياته بشكل مستمر في مسارين وجوديين مختلفين: يتحرك في مجاله الخاص، كما يتحرك في فضاءٍ يشترك فيه مع الآخرين. إن "الصالح العام"،

١ كان تشارلز فرانكل (١٩١٧ - ١٩٧٩) فيلسوفاً اجتماعياً، ومساعداً لوزير الخارجية في عهد الرئيس ليندون ب. جونسون، والمدير المؤسس لـ "المركز الوطني للعلوم الإنسانية". (المحرر)

الذي يتعلق بشؤون المواطنين، هو الصالح المشترك لأنه يتموقع في العالم الذي نتشارك فيه دون أن نملكه. وغالباً ما يكون مناوئاً لما يمكن أن نعتبره مفيداً لنا في حياتنا الخاصة. إن السعي المتهور لتحقيق المصالح الخاصة في الفضاء العام-السياسي شيء مدمر للخير العام بالقدر نفسه الذي تعمل فيه محاولات الحكومات العنجهية لتنظيم حيوات مواطنيهم الخاصة على تدمير السعادة الخاصة.

في القرن الثامن عشر، تم تصوير هذه الحياة الثانية في العالم المشترك بصفاتها قادرة على توفير "السعادة العامة"؛ أي تلك السعادة التي يمكن للمرء الحصول عليها في الفضاء العام فقط بمعزل عن سعادته الخاصة. وقد تنامت إمكانية التمتع بـ"السعادة العامة" في الحياة الحديثة نتيجة تقلص الفضاء العام خلال القرنين الأخيرين. إذ لا يمكن تسمية الحجرة الانتخابية بالفضاء العام لأنها لا تتسع إلا لشخص واحد. وفي حقيقة الأمر فإن الطريقة الوحيدة التي تمكن المواطن اليوم من ممارسة دوره كمواطن تتمثل في عضوية هيئة المحلفين.

والآن يمكنني طرح سؤالي الأول: إذا افترضنا أن الفرد الخاص والمواطن ليسا متماثلين، هل لا يزال قادرين على ممارسة حقوقنا العامة؟ يوفر الدستور أحد هذه الحقوق من خلال "التعديل الأول" المتعلق بـ"حق التجمعات السلمية"، وهو حق مرتبط بحق حرية التعبير ويوازيه في الأهمية. ولا يزال هذا الحق قائماً في "الجمعيات الطوعية" الذي تقدم مجموعات العصيان المدني في الستينيات خير مثال عليه، لكنه تحول إلى نوع من الأنشطة الضاغطة، أي إلى تنظيم مجموعات المصالح الخاصة التي تهدف إلى التأثير في الفضاء السياسي العام.

من الواضح أن تمييزي بين الخاص والعام يعتمد على الموقع الذي يتحرك فيه الشخص. إذ لا يمكن لأحد أن يشك، على سبيل المثال، في أن الحقوق والواجبات والحريات والقيود التي يتمتع بها الطبيب في المشفى تختلف عن تلك التي يتمتع بها في مناسبة اجتماعية مسائية. أو خذ حالة عضو هيئة المحلفين. فحالما يتم تعيين الشخص عضواً في هيئة للمحلفين، عليه أن يتحلّى بالموضوعية والحياد بغض النظر عن خلفيته أو مستواه التعليمي أو مصالحه الخاصة. إن تشكيل هيئة محلفين يتطلب "المساواة" بين عدد من الأشخاص، فالأشخاص لا يولدون متساوين كما أنهم ليسوا

متساوين في حياتهم الخاصة. فالمساواة تعني تسوية الفروقات. ففي المجتمع، على سبيل المثال، غالباً ما نتحدث عن القانون بصفته المساوي الأكبر؛ كلنا متساوون أمام القانون. وفي الدين، نتحدث عن الله الذي تتساوى كلنا أمامه. أو نقول إننا متساوون في وجه الموت، أو إن الوضع الإنساني العام يجعلنا متساوين. فعندما نتحدث عن المساواة، علينا دائماً أن نتساءل عن العامل الذي يساوي بيننا.

يتساوى المحلّفون بواسطة الواجب والمكان. فعلى الرغم من اختيارهم من خلفيات وفئات اجتماعية مختلفة، فإن مهمّتهم كمحلّفين تمنعهم من التصرف كأعضاء في حزبٍ سياسي أو كأصدقاء وتُملّي عليهم التصرف كأقران. فهم يتعاملون مع شيءٍ لا يتعلق بمصالحهم الخاصة على الإطلاق؛ فهم مهتمون بشيءٍ لا يهتمهم بصفتهم أفراداً خاصين. فالمحلّفون يشتركون في اهتمامهم بالقضية المطروحة أمامهم، بشيءٍ خارجٍ عنهم؛ والعامل المشترك بينهم شيءٌ لا يتميز بالذاتية، وأعتقد أن هذه الخاصية في غاية الأهمية.

سؤال الثاني مرتبط بالسؤال الأول. يتمحور الافتراض العملي لهذه السلسلة الثانية من المقالات حول الفكرة القائلة إن المهمة الدائمة التي تواجه المجتمع تتمثل في الاهتمام بالصالح العام دون انتهاك حقوق المواطنين الأفراد في محاولة للمصالحة بين الاثنين. وتمثل هذه المصالحة الهدف الأساسي لأي نوع من "انسجام المصالح"، الذي يقوم على الافتراض القائل إن "المصالح الذاتية الواعية" تعمل بشكل آلي على تألّف المصالح الخاصة المتعارضة.

فإذا فهمنا "المصالح الخاصة الواعية" على أنها "الاهتمام بالصالح العام"، فإنني أسارع إلى القول إن شيئاً كهذا غير ممكن. إذ إن الخاصية الأساسية للصالح العام بالنسبة إلى تعددية الأفراد الذين يشتركون فيه تتمثل في أنه يتعدّى حياة أيّ من هؤلاء الأفراد. هناك نزاعٌ جوهري بين مصالح الأفراد الفانين ومصالح العالم العام الذي يعيشون فيه، ويكمن أصلُ هذا النزاع في إلحاح المصالح الفردية. إن إدراك الصالح العام وتبنيّه لا يتطلبان المصلحة الذاتية الواعية بل نوعاً من الموضوعية؛ لكن هذه الموضوعية تواجه باستمرار مقاومة المصالح الذاتية التي تظهر أكثر إلحاحاً من الصالح العام. وسبب ذلك بسيط جداً؛ إذ إن هذا الإلحاح يعمل على حماية الفضاء الخاص

التمثل في مصالح العملية الحياتية نفسها. فبالنسبة إلينا كأفراد، تمثل خصوصية حياتنا الشخصية الصالح الأكبر الذي لا يمكن لأي صالح آخر أن يضاهيه. حتى وقت متأخر جداً، كانت جميع الأشياء المتعلقة بضرورات الحياة متخفية في الفضاء الخاص. ولكن يبدو أننا قررنا مؤخراً - ولست متأكدة من الحكمة الكامنة وراء ذلك - إقحام كل شيء في الفضاء العام. لكن العملية الحياتية، خاصة عملية تنشئة الأطفال، تحتاج إلى نوع معين من الخصوصية. فبغض النظر عن المزايا التي يمكن أن يتمتع بها الفضاء العام إلا أنه يفضح المرء دون أي رحمة وبطريقة لا يمكن لنا أن نتحملها في جميع الأوقات. فنحن بحاجة إلى فضاء خاص للاختباء، من بين أشياء أخرى؛ نحن بحاجة إلى هذا الفضاء للانغماس في جميع شؤوننا الخاصة، مع عائلاتنا وأصدقائنا. وقد طورنا، منذ القرن الثامن عشر، فضاءً حميمياً هائلاً نعتبره في غاية القداسة. ونحن محقون في ذلك. ولكن هذا هو الفضاء الذي علينا التضحية به عندما نتصرف بصفتنا مواطنين.

إن المصالح العامة تتطلب التضحية الدائمة بالمصالح الفردية التي تحددها الضرورات الحياتية والزمن المحدود الذي يتمتع به الأفراد القانون. ويتم تعويض هذه التضحية الضرورية بالمصالح الفردية من أجل الصالح العام - والتي تتمثل في التضحية بالحياة، في شكلها الأقصى - بالسعادة العامة، أي بذلك النوع من "السعادة" الذي لا يمكن للأشخاص اختباره خارج الفضاء العام.<sup>١</sup>

هذا هو سؤالي الثاني، إذًا: ماذا عن الحقوق الخاصة للأفراد الذين يتمتعون بالمواطنة؟ كيف يمكن مصالحة مصالح الفرد الخاصة وحقوقه بما يحق له المطالبة

١ في مقالة سابقة تميز أرندت الفضاء العام عن "منظار الحقيقة"، كما تميز هنا بين "الحقوق العامة" و"المصالح الخاصة". وفي كلتا الحالتين تتعمد ألا تأتي على ذكر الانجذاب الإنساني نحو الحياة العامة. تتبّه في مقالاتها السابقة إلى تجاهلها وتقول: "بما أنني تناولت السياسة من... منظار يقع خارج الفضاء السياسي، فلم أت على ذكر... عظمة ومهابة ما يحدث داخله... فمن هذا المنظار نبقى غافلين عن المضمون الفعلي للحياة السياسية، عن المتعة التي نستمدّها من رفقة أقراننا، ومن العمل الجماعي، والظهور العلني، واقتحامنا للعالم من خلال الكلمة والفعل، حيث نستمدّ هويتنا الشخصية ونعززها ونشرع في شيء جديد تماماً".

("Truth and Politics", in H. Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin, 2006), 258-59 (المحرر)).

به كمواطن؟ فمن بين أكثر الحقوق الخاصة أهمية "حق الناس في أن يُتركوا وشأنهم" (برانديس Brandeis). وهذا الحق ليس مُعطىً بديهياً. إذ تعود أصوله إلى المسيحية: "أعطِ ما لقيصر لقيصر" (متى ٢٢/٢١)؛ أو ببساطة، "اهتمّ بشؤونك الخاصة"؛ فقد كان المسيحيون هم الأشخاص الذين يهتمون بشؤونهم الخاصة. لكن أسبابهم لم تعد أسبابنا. فقد كانوا يعتقدون أن النجاة الروحية تحتاج إلى كل الوقت الذي يمتلئه الإنسان، ولذلك كانوا ينظرون إلى السياسة بصفتها ضرباً من الرفاهية. وبالفعل فإن الحرية، والحياة السياسية، وحياة المواطن - هذا "الشأن العام" الذي أتحدث عنه - هي نوع من الرفاهية؛ فهي تشكل سعادة إضافية لا يمكن للمرء التمتع بها إلا بعد تحقيق متطلبات العملية الحياتية.

إذا تحدثنا عن المساواة، فإن السؤال الذي يفرض نفسه دائماً هو: إلى أيّ درجة يجب علينا تغيير حيوات الفقراء الخاصة؟ بكلمات أخرى، كم من المال علينا أن نعطي الفقراء لتمكينهم من التمتع بالسعادة العامة؟ التعليم جيد، لكن الأهم من هذا هو المال. إذ إن الفقراء لن يمتلكوا الرغبة أو القدرة على التضحية في سبيل الصالح العام إلا إذا كان بمقدورهم التمتع بالحياة العامة. فأن تطلب التضحية من الأفراد الذين لم يصبحوا مواطنين بعد أشبه بمطالبتهم بنوع المثالية التي لا يتمتعون، ولا يمكن أن يتمتعوا، بها نتيجة إلحاح العمليات الحياتية. فقبل أن نطلب من الفقراء التحلّي بالمثالية، علينا أن نجعل منهم مواطنين أولاً، وينطوي هذا على تغيير ظروف حيواتهم الخاصة فيصبحون قادرين على التمتع بالحياة العامة.

لكن الكثير من الناس اليوم، وليس فقط أولئك المهتمين بإنقاذ أرواحهم، يطالبون بتركهم وشأنهم. وهذه حرية جديدة يطالب بها البعض: حق التحرر من أيّ مشاركة إلزامية في الحياة العامة، سواءً كانت أساسية مثل الواجب الانتخابي أو قبول الانضمام إلى هيئة محلفين. فإذا رغبتنا في قضاء الوقت في رسم الصور وترك المجتمع يتعفن، فإننا نشعر أننا نملك هذه الحرية. لكن هذه الحرية ليست معطىً بديهياً، وربما لا تكون حتى مسألة يمكننا من خلالها الحكم على الحرية النسبية للحكومات. خذ، على سبيل المثال، حالة ألكساندر سولجنيتسن Aleksandr Solzhenitsyn<sup>١</sup>. لم يهتمّ

١ كاتب روسي (١٩١٨ - ٢٠٠٨) تعتبر أرندت روايته *One Day in the Life of Ivan Denisovich*



سولجنتسن بشؤونه الخاصة فدخل في نزاع مع حكومته. وبكلمات أخرى، لم يعد الاتحاد السوفيتي ستالينياً. ففي عهد ستالين، كان الشخص يُرسل إلى معسكر الأعمال الشاقة إذا اهتم بشؤونه الخاصة (كانت عبارة عن معسكرات إبادة، في حقيقة الأمر)، وكأنه عارض الحكومة. فالرعب الستاليني لم يكتسب زخمه الكامل إلا بعد تصفية جميع أشكال المعارضة السياسية. أما في روسيا السوفيتية اليوم، فيمكن للفرد الخاص الذي يهتم بشؤونه الخاصة أن يعيش دون الدخول في أي نزاع مع الحكومة. تبقى الحكومة استبدادية، أي أنها لا تسمح بالحياة السياسية؛ لكنها لم تعد شمولية، أي أنها لم تعمل على تصفية الفضاء الخاص. لذلك، بدأت مشاكل سولجنتسن عند مطالبته بالحقوق السياسية، وليس بالحقوق الخاصة.

إن الفكرة القائلة بقدسية الحقوق الخاصة رومانية الأصل. ميّز اليونانيون بين idion و koinon، أي بين الخاص والعام. ومن اللافت أن المفهوم الأول قد صار، في جميع اللغات الأوروبية بما فيها اليونانية، جذراً للكلمة idiocy (الغته). فالمعتوه هو الشخص الذي يقتصر فضاءه الحياتي على منزله الخاص ولا يعنيه شيء سوى حياته الخاصة والضرورات التي تُملئها هذه الحياة. ولذلك فإن الدولة الحرة - الدولة التي تحترم الحريات وتمتع بالحرية - هي الدولة لا يعيش فيها المعانيه، بهذا المعنى، أي الدولة التي يشارك فيها الجميع في الشأن العام بطريقة أو أخرى.

لكن الرومان كانوا سباقين، بجدرانهم العالية التي تفصل ملكياتهم بعضاً عن بعض، إلى إسباغ القدسية على الفضاء الخاص؛ فقد نشأت فكرة قدسية الحقوق الخاصة من اهتمام الرومان بمنازلهم وإصرارهم على أن قدسية هذا الفضاء الخاص تضاهي قدسية الفضاء العام. فالأشخاص الذين يملكون منازلهم الخاصة هم الوحيدون القادرون على المشاركة في الحياة العامة؛ أي أن الملكية الخاصة كانت الشرط الأساسي للولوج إلى الشأن العام. ينطوي هذا على شيئين اثنين: (أ) ضرورات الحياة شخصية وغير صالحة للاستعراض العام، و(ب) الحياة مقدسة. وكانت الميزة الرئيسة لهذه الحياة تتمثل في أنها محمية من الأضواء الساطعة للفضاء العام. أما الفضاء العام فيتسم بالإشراق؛ فهو أشبه بالضوء الذي يكشف كل شيء من الجوانب كافة بحيث يمكن للجميع، على

سبيل المثال، رؤية مسألة ما من جوانبها كافة. فهو يمثل نقيض انكفاء الخصوصية. إن كلتا الميزتين أساسيتان بالنسبة إلى المجتمع السليم، بينما يتبدّى الانكفاء بصفته شرطاً ضرورياً للحياة نفسها. ومع تقلص الفضاء العام في العصر الحديث، تم توسيع الفضاء الخاص، والكلمة التي تشير إلى هذا التوسع - كما ذكرنا آنفاً - هي "الحميمية". اليوم، تواجه الخصوصية تهديداً كبيراً مرة أخرى، لكن يبدو أن هذه المخاطر تنشأ عن المجتمع وليس عن الحكومة. ولكن بينما تهدد الحكومات حقوقنا العامة - أي حقنا في التمتع بالسعادة العامة - فإن مصالحنا وحقوقنا الخاصة، في ظلّ ضرورات الإنتاج الحديث، منظمة بطريقة تؤثر فيها على الفضاء العام. إن الشرط الأساسي للخصوصية هو الملكية، وهو شيء مغاير للممتلكات. لم يعد النظام الرأسمالي أو النظام الاشتراكي يحترمان الملكية - حيث يمثل التضخم وتدني قيمة العملة شكليين رأسماليين من أشكال نزع الملكية - مع أن كليهما يحترمان، بطرق مختلفة، مفهوم التملك. ولذلك فإن إحدى المشكلات التي نواجهها اليوم تتمثل في اجتراح طريقة تمكننا من استعادة حق الملكية للأفراد الخاصين في ظل شروط الإنتاج الحديث. الثروة ليست ضرورية للحرية. فالحرية تتطلب الأمان والفضاء الخاص المحصّن ضد الفضاء العام. كما أن الفضاء العام يحتاج إلى حماية من المصالح الخاصة التي عملت على اقتحامه بأشبع الأشكال وأكثرها عدوانية.

## ملاحظات أولية حول حياة العقل<sup>١</sup>

قمتُ سابقاً بتحضير وتقديم سلسلة المحاضرات التي اقترحتها لفصل الخريف في هذه السنة في مناسبة أخرى، حيث طلبوا مني التحدث بصفتي ”فيلسوفة“<sup>٢</sup>. أي، طلبوا مني التحدث كشخصٍ مولعٍ بالتفكير مع أنه ”يعرف أنه لا يعرف شيئاً“، كما قال ميرلو-بونتي (Merleau-Ponty) *In Praise of Philosophy* [في مديح الفلسفة]، ص. ١٧)، وبالتالي كشخصٍ ليس لديه ما يَعلمه للآخرين، على غرار سقراط. إن هذه المهمة، التي لا تنطوي على أيّ صفة أكاديمية تستدعي بعض الملاحظات لأنها تلامس العلاقة بينكم، أتم الذين جئتم لتتعلموا، وبيني أنا كمدرسة.

هناك طرق شرعية عدة يمكن من خلالها تدريس الفلسفة وتعلمها، وقد نشأت مدارس وجامعات كثيرة مخصصة لهذا العملية منذ العصور الكلاسيكية. فمنذ نشوء الجامعات القروسطية، تأسست هذه العملية على تأويل المفكرين العظام - الفقهاء منهم والفلاسفة - أو على التمارين المنطقية التي تشكل المدارس التحليلية اليوم آخر أسلافها. ففي هذا الحقل هناك أشياء كثيرة يمكن تدريسها وتعلمها، ولذلك فإن شخصاً ”يعرف أنه لا يعرف شيئاً“ لا ينتمي إلى ذلك المجال. لكن الفلسفة، حتى في طرائق البحث الشرعية هذه، تبقى موضوعاً غريباً. فقد قال أفلاطون، الفيلسوفُ

١ هذا النصّ نسخة محررة من ملاحظات غير منشورة قدّمتها حتّى أرندت للطلبة والأشخاص الذين حضروا مساقها حول ”التفكير“ في خريف سنة ١٩٧٤ فيما كان يُعرف عندها بـ”كلية الدراسات العليا الجديدة للأبحاث الاجتماعية“. لا أعتقد أن أرندت تتناول أعمالها في أي مكان آخر بشكلٍ شخصي بصفتها ”مدرّسة“ كما تفعل في هذا النص. (المحرر)

٢ تشير أرندت إلى ”محاضرات غيفورد“ في إدنبرة، سكوتلندا. - المحرر.

الأبرز الذي تم تدريسُ نصوصه وتعلّمها أكثر من أي شخص آخر خلال قرونٍ طويلة: "كل واحدٍ منا يشبه رجلاً يرى أشياء في الحلم ويعتقد أنه يعرفها جيداً، ثم يستيقظ ليكتشف أنه لا يعرف شيئاً". (Statesman [رجل الدولة]، 277D). وعلى الرغم من أنني لست ضليعة بما في الكفاية لأوثقَ فكرتي هذه، إلا أنني لا أعتقد - استناداً إلى خلفيتي المعرفية - أن هناك مفكراً عظيماً لم يوافق، في أواخر حياته، على مقولة أفلاطون هذه، ناهيك عن أفكاره الأخرى.

باختصار، من جاء منكم إلى هنا ليتلقى التعليم ويتعلّم فسوف يخيب أمله. لا نتخدعوا بالكتب المذكورة في البيبليوغرافي<sup>١</sup>. من الجنون للمرء أن يتوقع أن يقرأ أحد هذه الكتب كلها خلال فصلٍ دراسي واحد. فقد حَصُرَتْ هذه اللائحة للإشارة إلى الكتب التي وجدتها مفيدة لمهمتي هنا، وآمل أن تكونوا على معرفة بعددٍ معقولٍ منها. قمت بترتيبها بالأحرف الأبجدية، عوضاً عن التسلسل الزمني، للتدليل على أننا سنقفز في هذا المساق بحرية فوق القرون، متجاهلين شكوك مؤرّخي الأفكار الذين يزعمون أن الأفكار التي يتم تناقلها من جيل إلى آخر تتطور تبعاً لطبيعتها الجوهرية. سنعتمد في قفزاتنا هذه على تاريخ الأحداث عوضاً عن تاريخ الأفكار، إذ إن التاريخ السياسي للحضارة الغربية مليء بالفجوات الناجمة عن التغيرات العالمية المفاجئة، وصعود الإمبراطوريات والأمم والثقافات وأفولها. فالحكاية التي تنتقل من العصور الكلاسيكية إلى القرون الأولى من العصور الحديثة، من أفول روما إلى الغزوات البربرية وصعود بيزنطة، من سقوط روما إلى العصور المظلمة بحق، ومن هناك إلى قرون العصور الوسطى الطويلة وعصر النهضة، التي تلاها مباشرة العصر الحديث الذي وصل إلى نهايته في زمننا هذا، على الرغم من هيغل وماركس، لا يمكن لهذه الحكاية أن تُروى دفعة واحدة، كأنها جرت تبعاً لقانون تاريخي موحد محكوم بضرورة صارمة. ومع ذلك فإن هذه الحكاية لا تخلو تماماً من شيء من الاستمرارية، على الرغم من الكثير من التضاربات والمصادفات. وهذه الاستمرارية، من حيث

١ عوضاً عن طباعة البيبليوغرافي هنا، يمكن لأي قارئ مهتم زيارة مكتبة أرندت الشخصية الموجودة في "مكتبة ستفنسون" في "كلية بارد". قامت أرندت بالتخلص من كتبها، حيث تبرعت بالمتاح من الكتب، قبل وفاتها ببضع سنوات. أما الكتب التي احتفظت بها فتشكل البيبليوغرافي المعدة لهذا المساق. (المحرر)

كونها حقيقة وليست افتراضاً نظرياً، هي ما نسميه "التقليد" الذي يعود في أصوله إلى الحضارة الرومانية ويشكل النتاج العقلي الواعي للقرون الأخيرة من "الجمهورية الرومانية". ويتميز هذا التقليد بصلابة استثنائية، إذ كان ينتعش عبر العصور المتعاقبة من خلال الإحياء المتكرر للعلوم القديمة والذي يشكل ما يسمى في الكتب المدرسية "عصر النهضة" الفصل الأخير منه، هذا العصر الذي أسدل الستار على إحياء سابق مشابه يسمى "السكولاستية" (المدرسية) Scholasticism، على الرغم من ارتباطه به، والذي نشأ بدوره عن "النهضة الكارولنجيانية" Carolingian Renaissance التي جاءت بعد "العصور المظلمة". وبكلمات أخرى، إن ضمان الاستمرارية الوحيد يتمثل في "التقليد"، الذي يشكل مسألة أكاديمية في المقام الأول لاعتماده على المعرفة.

لا بد أنكم استنتجتم الآن أنني لستُ هيغلية ولا ماركسية وأنني لا أو من بأيّ قوانين تاريخية. والأهم من هذا هنا هو أنني أعتقد أن "التقليد"، أي الاستمرارية العقلية للتاريخ الغربي، قد انقطع الذي تعرض له غير قابل للإصلاح في جميع الأحوال. ولهذا سلبياته الكبيرة. إذ إن مناخنا الفكري يعجّ بقدر كبير من التفاهة الصرفة التي لا تستحق التصدي لها، ليس فقط لأن حياتنا قصيرة بل أيضاً لغياب معايير معروفة في التمييز بين الصح والخطأ. ومن جهة أخرى، ليس هناك أي قرنٍ يتميز بثرائه وخصوبته الفنية والعلمية كقرننا هذا [القرن العشرين]، على الأقل في سنواته الخمسين الأولى، حين بدأ الفنانون والعلماء يتخلصون - بشكل مفاجئ - من الكثير من المفاهيم التقليدية. وقد بدأ شيء مماثل في الفلسفة أيضاً سوف أتناوله في محاضرتي التمهيدية الأولى.

في هذه الملاحظات الأولية، أودّ التأكيد على شيء واحد فقط وهو أن هذه المحاضرات سوف تتأسس على سؤالٍ يتعلق بطبيعة التفكير وتجربته. بناءً على مقولة كاتو العجوز، "أكون في ذروة نشاطي عندما لا أفعل شيئاً، ولا أشعر بالرفقة إلا عندما أكون وحيداً"، فإن سؤال ببساطة هو: ما الذي فعله عندما "نفكر"، أي عندما نكون "نشطين" دون أن "نفعل" شيئاً على الإطلاق؟ أين نكون عندما نكون بمفردنا ولا

١ النهضة الكارولنجيانية: أول نهضة قروسطية، شهدت نشاطاً ثقافياً كبيراً في الإمبراطورية الكارولنجية، وامتدت من أواخر القرن الثامن إلى القرن التاسع، واستمدت إلهامها من الإمبراطورية الرومانية المسيحية في القرن الرابع. (المترجم)

نشعر بالوحدة؟ إن طرح هذه الأسئلة يحتم علينا تجاهل الإجابات التقليدية، ومن المعروف أن كاتو كان رجل دولة وليس فيلسوفاً. ولكن من التهور الاعتماد على التجربة الذاتية وتجاهل أولئك الذين أطلقوا عليهم اسم "المفكرون المتمرسون". لكنكم ستكتشفون أنني ذهبتُ أبعد من ذلك. فقد شعرتُ بالحرية، الحرية من التقليد والتسلسل الزمني ومما يسمى بالحقول الاختصاصية. استعنتُ بالشعراء والعلماء والفلاسفة، وأدرك تماماً طبيعة الاعتراض الذي سيقدمه البعض على مقاربتني التي تفتقر إلى المنهجية؛ أي أنني أعتمد فقط على ما يؤكد تجربتي الشخصية في هذه القضايا. لا أعتقد أن هذا الاعتراض مشروعٌ لأنني لا أدعي صوابية ما أقوله؛ فالأفكار التي أقرحها ليست مقولات علمية قابلة للإثبات.

وأخيراً، بما أنني أكبر منكم سنّاً بكثير فقد قرأتُ عدداً أكبر من الكتب، وبما أنني أتشوق إلى مناقشة نصّي معكم - وهو شيء لم أفعله من قبل - فربما تتعلمون شيئاً هنا، بعض الأشياء المعرفية ربما، بالإضافة إلى بعض المعلومات. لكن هذا سيكون عرضياً وهامشياً بالنسبة إلى ما سنفعله هنا.<sup>١</sup>

١٩٧٤

١ تنتهي هذه الملاحظات الأولية ببعض "الأشياء التقنية"، بما في ذلك مشاركة الطلاب، وبعض الميزات التي يتمتع بها الطلاب المسجلون في المساق والتي لا يتمتع بها المستمعون (بما في ذلك الطلاب السابقون والحضور المهتمون من الأعمار والوظائف المختلفة الذين كانوا يواظبون على حضور المساقات التي تقدمها أرندت)، وتوفر الحلقات الدراسية المجانية، والمهام المطلوبة من الطلاب الذين يحضرون المحاضرات من أجل التقييم الأكاديمي. سوف يتقدم هؤلاء الطلاب إلى امتحان يتكون من عدد من الاقتباسات التي يجب عليهم تحديد كتابها والقرون التي ظهرت فيها (وهي إحدى الممارسات المفضلة عند أرندت التي كانت تعتقد أن معرفة التقليد شرط أساسي لإدراك أفوله النهائي)، بالإضافة إلى مقال يكتبه الطالب حول واحد، أو أكثر، من هذه الاقتباسات. يمكن الرجوع إلى الامتحان والبيبلوغرافي المذكورة في الهامش الثالث حول هذه الملاحظات في أوراق أرندت في "قسم المخطوطات" في "مكتبة الكونغرس"، واشنطن. - المحرر.

## التحوّل ١

في السلسلة الثانية من هذه المحاضرات، سوف أتناول الإرادة والمحاكمة اللتين تشكلان النشاطين العقليين الأساسيين الآخرين. فإذا أخذناهما من منظار هذه التأملات الزمنية، سنجد أنهما تُعنيان بقضايا غائبة إما لأنها لم تنشأ بعد أو لأنها لم تعد موجودة؛ ولكن في التمييز التضادي مع نشاط التفكير الذي يتعامل مع اللامرئيات في جميع التجارب ومع المفاهيم الكونية، فإنهما تتناولان أشياء خاصة دائماً، وبهذا المعنى فهما أقربُ إلى عالم المظاهر. وإذا رغبتنا في مراعاة حسنا السليم الذي ينوء تحت وطأة الحاجة إلى العقل ليمضي في البحث العبثي عن المعنى، وهو نشاطٌ "غير نافع" على الإطلاق، فإننا نقع تحت إغراء تبرير هذه الحاجة إلى التفكير استناداً إلى أن التفكير هو تحضيرٌ ضروري لتحديد ما سيكون ولتقويم ما لم يعد موجوداً فصار عرضة للمحاكمة، بينما تبقى المحاكمة، بدورها، مجرد تحضيرٍ للإرادة. هذا هو المنظار الفعلي، المنظار الشرعي للإنسان من حيث كونه كائناً فاعلاً.

١ إن مخطوطة "التفكير"، التي تشكل الجزء الأول من كتاب أرندت *The Life of the Mind* الذي نشر بعد وفاتها، تنتهي بجزء يحمل عنوان "التحول". ولأسباب مجهولة تم تغيير هذا العنوان في النسخة المنشورة في سنة ١٩٧٨ إلى "ملحق" وتم اختصاره من عشر صفحات إلى أربع صفحات. وعلى الرغم من الإغواء الذي يدفعنا إلى تضمين الصفحات المحذوفة هنا، فقد ارتأينا أنه من الأفضل نشرُ فصل "التحول" كله كما كتبه أرندت، الذي تتناثر فيه أجزاء من الصفحات الأربع المنشورة مسبقاً. والسبب الرئيس في هذا - كما يشكل أيضاً سبباً منطقياً محتملاً للنسخة السابقة - يتمثل في الاهتمام المتزايد فيما لم تتمكن أرندت من كتابته حول "المحاكمة" نتيجة وفاتها، والذي كان سيشكل جزءاً ثالثاً من كتاب *The Life of the Mind*. إن هذا النص المقدم هنا تحت عنوان "التحول" ينضوي على أشياء أكثرَ حول نشاط المحاكمة في علاقته مع نشاطي التفكير والإرادة مما يتضمنه "الملحق" المنشور سابقاً. (المحرر)

لكن هذه المحاولة في الدفاع عن نشاط التفكير ضد الانتقادات الموجهة إلى عبثته من الناحية العملية غير مفيدة. إذ لا يمكن استنتاج القرار الذي تتوصل إليه الإرادة من آليات الرغبة أو التفكير العقلاني الذي يسبقه. فإما أن تكون الإرادة أداة للعبودية الحرة تعمل على مقاطعة سلسلة الدوافع السببية التي تقيدها، وإما أن تكون مجرد وهم. فمن ناحية الرغبة من جهة، والعقل من جهة أخرى، فهي تعمل مثل "نوع من الانقلاب"، كما قال برغسون، وهذا يعني بالطبع أن "الأفعال الحرة استثنائية"، وأنه "على الرغم من أننا أحرارٌ في العودة إلى أنفسنا، فنادرًا ما نريد ذلك".<sup>1</sup> وبكلمات أخرى، من المستحيل التعامل مع نشاط الإرادة دون التطرق إلى مشكلة الحرية، ومن الصحيح القول إن هذه المشكلة "قد شكلت بالنسبة إلى المفكرين الحديثين ما شكلته متناقضات الإلياتيين بالنسبة إلى القدماء".<sup>2</sup>

تتمثل الطريقة المثلى في التخلص من جميع المشكلات في القول إن الإرادة، خلافًا للملكات العقلية الأخرى، مجرد وهم ناجم عن الوعي، أي "مفهوم مزيف" لا يتوافق مع أي موجودات ولا ينفك يبتدع ألغازاً عبثية على غرار الكثير من المغالطات الميتافيزيقية. وهذا هو رأي جليبرت رايل Gilbert Ryle الذي يعتقد أنه تمكن من دحض "المبدأ القائل بوجود ملكة... الإرادة"، حيث تحدثت عمليات تتوافق مع ما تصفه بالخيارات الإرادية". ولندعيم فكرته هذه، يلفت انتباهنا إلى "أن أفلاطون وأرسطو لم يأتيا على ذكرها [الخيارات الإرادية] في نقاشاتهما الكثيرة والتفصيلية لطبيعة الروح وينايع السلوك"، لأنهما لم يطلعا على هذه "الفرضية الخاصة [التي ظهرت لاحقاً] التي لا يستند قبولها إلى الاكتشاف بل إلى التسليم باندفاعات فكرية تهيؤيّة [معينة]".<sup>3</sup>

هذا الشك بأن مفاهيم بارزة وهامة كهذه، مثل الإرادة والحرية، والتي لا نجد لها أي أثر في الفلسفة القديمة، لا تتجاوز كونها أوهاماً يعود إلى أزمنة أقدم من الفلسفة

1 Bergson, *Time and Free Will*, pp. 142, 167, 169, 240.

٢ المرجع السابق.

– الإلياتية مدرسة فلسفية سابقة على سقراط، أسسها بارمينيدس في أوائل القرن الخامس ق.م. في مدينة إليا القديمة. يعتقد الإلياتيون بإمكانية التوصل إلى الحقيقة من خلال المنطق والوضوح، مع ضرورة ترك الحواس الخمس جانباً. (المترجم)

3 *Concept of the Mind*, ch. 3, pp. 62.



الحديثة. فقد كان سبينوزا وهوبز يعتقدان أنهما نتيجة نوع من الوهم البصري، نوع من الخدعة التي يمارسها وعيننا وجهلنا بالأسباب التي تحركنا. ولذلك فإن حجراً "يتلقى قوة دافعة من سبب خارجي" ويعجز عن معرفة السبب الخارجي الأصلي، سوف يعتقد - إن كان واعياً لحركته - "أنه حرٌّ تماماً، كما سيعتقد أن حركته المستمرة هي نتيجة صرفة لإرادته الخاصة".<sup>1</sup> وبطريقة مشابهة يتحدث هوبز عن "غطاءٍ خشبي يتعرض للضرب من قبل بعض الصبية... [فإن هذا الغطاء] سوف يعتقد أن حركته، في حال كان واعياً لها، نابعة من إرادته الخاصة، إلا إذا شعر بالشيء الذي يضربه".<sup>2</sup> وكما يقول جون ستيوارت ميل: "يخبرنا وعيننا الداخلي أننا نمتلك قوة تقول لنا جميع التجارب الخارجية للجنس البشري إننا لا نستخدمها أبداً".<sup>3</sup> وبالطريقة نفسها أيضاً تحدث كانط عن "حقيقة الحرية" التي لا يمكن للعقل إثباتها أو دحضها.

سوف آخذ هذا الدليل الداخلي، "مُعطى الوعي المباشر" (برغسون)، بشكلٍ جديّ، وبما أنني أتفق مع رايل - وآخرين كثيرين - على أن هذا المُعطى وجميع المشاكل المتعلقة به لم تكن معروفة للعصور الكلاسيكية اليونانية، فعليّ أن أقبل ما يرفضه رايل، أي أنه تم "اكتشاف" هذه الملكة وأنه يمكننا تحديد هذا الاكتشاف تاريخياً، حيث سنجد أن هذا الاكتشاف يتزامن مع اكتشاف "الدخيلة" الإنسانية بصفتها منطقة محددة لحياتنا. وباختصار، سوف أحلّل ملكة الإرادة استناداً إلى تاريخها، وهذا بحد ذاته ينطوي على بعض الصعوبات.

أليست الملكات الإنسانية، في اختلافها عن شروط الحياة الإنسانية وظروفها، متزامنة مع ظهور الإنسان على الأرض، كما أكدت سابقاً بخصوص ملكة الإنسان وحاجته إلى التفكير؟ هناك شيء فعلي اسمه "تاريخ الأفكار" وسوف تكون مهمتنا أسهل إذا تقصينا فكرة الحرية تاريخياً - كيف تغيرت من كلمة تدلّل على حالة سياسية، ترتبط بالمواطنين الأحرار دون العبيد، وحقيقة فيزيولوجية، تتعلق بالأشخاص

1 Spinoza, Letter LXII.

2 Hobbes, "The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance," English Works, London, 1841, vol. V.

3 "An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy."

الأصحاء الذين تأخذ أجسادهم بأوامر عقولهم ولا يعانون من الشلل - إلى كلمة تدلّ على نزعة داخلية تمكّن الإنسان من "الشعور" بالحرية حتى عندما يكون عبداً أو عاجزاً عن تحريك أعضائه الجسدية. إن الأفكار أعمالاً فنية عقلية، كما أن تاريخها يفترض الهوية الثابتة للإنسان بصفته صانعاً ماهراً. ولذلك فإن الافتراض بوجود تاريخ للملكات العقلية المختلفة عن المنتجات العقلية أشبه بالاعتقاد أن اختراع أدوات جديدة وحتى وسائل جديدة يمكنها أن تكون بدائل ناجعة عن الأدوات، سوف تجعل من الجسد البشري - الذي هو جسد صانع الأدوات وجسد مستعمل الأدوات - قابلاً للتغيير. وهناك أيضاً الفكرة القائلة إننا لا نجد قبل نشوء المسيحية أي فكرة عن ملكة عقلية تتوافق مع "فكرة" الحرية كما تتوافق ملكة العقل مع الحقيقة، وملكة التفكير العقلاني مع أشياء تقع خارج المعرفة الإنسانية أو المعنى، كما قلنا. سوف نتقصى التجارب التي خاضها البشر مع هذه الملكة التي تتميز بالتناقض الذاتي (فبما أن كل معطى يتحدث إلى نفسه بصيغ الأمر، فإنه يُنتج معطى متعارضاً معه) من اكتشاف الحوار بولس المبكر لعقم الإرادة - "لا أفعل ما أريد، لكنني أفعل ما أكرهه... يمكنني أن أريد ما هو صحيح ولكن لا يمكنني فعله"<sup>1</sup> - مروراً بالعصور الوسطى، بدأ بروية أوغسطين أن "المتحاربين" هنا ليسا الروح والجسد، بل العقل بصفته إرادة ونفسه، أي "الذات الداخلية" للإنسان ونفسها. ومن ثم سأنقل إلى العصر الحديث الذي استبدل، مع نشوء فكرة التقدم، الأولوية الفلسفية القديمة للحاضر بأولوية المستقبل، وهي قوة "لا يمكن للراهن أن يقاومها"، تبعاً لهيغل، ومن هنا يبدو التفكير "بصفته نفياً لشيء موجود"<sup>2</sup>. وتبعاً لشيلينغ Schelling: "في النهاية، ليس هناك كينونة أخرى باستثناء الإرادة"<sup>3</sup>، وهو موقف بلغ ذروته الإشكالية في مفهوم "إرادة القوة" عند نيتشه.

وفي الوقت نفسه، سوف نتقصى تطوراً موازياً آخر في تاريخ الإرادة ينطوي على أنها القدرة الداخلية التي يحدد فيها الأشخاص "من" سيكونون، والطريقة التي يرغبون الظهور بها في العالم الخارجي. وبكلمات أخرى، إن الإرادة - التي

1 Letter to the Romans, 5:15- 19.

2 Jenenser Realphilosophie, Philosophy of Nature, I A, "The Concept of Motion".

3 On Human Freedom (1809), translation by James Gutman (Chicago, 1936), p. 8.

يتمحور موضوعها حول "المشاريع" وليس "الأشياء" - هي التي تخلق الشخص الذي يمكنه تلقي اللوم أو المديح ولا يتحمل مسؤولية أفعاله فقط بل أيضاً مسؤولية "كينونته" كلها، أي شخصيته. "فالإرادة، بحد ذاتها، هي وعي الشخصية أو وعي كل شخص بصفته فرداً".<sup>1</sup> إن الأفكار الماركسية والوجودية، التي تلعب دوراً كبيراً في فكر القرن العشرين وتزعم أن الإنسان يعمل على إنتاج نفسه وصناعتها، تستند إلى هذه التجارب، مع أنني لم "أصنع نفسي" ولم أقم "بإنتاج" وجودي. وتمثل هذه، في اعتقادي، المغالطة الميتافيزيقية الأخيرة التي تتوافق مع توكيد العصر الحديث على الإرادة بصفتها استبدالاً للتفكير.

سأختم سلسلة المحاضرات الثانية هذه بتحليل لملكة المحاكمة، وسوف تبدّي الصعوبة الأكبر في نوع آخر يتأتى من ندرة المصادر التي يمكن أن تزودنا بدلائل معرفية موثوقة. لم يسبق لأي مفكر كبير أن اتخذ من هذه الملكة موضوعاً رئيساً إلا مع ظهور كتاب كانط *Critique of Judgment*. يركز اختياري لهذه الملكة على الافتراض أن المحاكمات لا تأتي نتيجة الاستنتاج أو الاستقراء؛ أي أنهما، باختصار، لا تشتركان مع العمليات المنطقية في أي شيء، كما هو الأمر عندما نقول: جميع الناس فانون؛ وبما أن سقراط إنسان، فإن سقراط فان. أعتقد أن شيشرون كان أول من أدرك هذه الملكة المنفصلة، إذ تساءل كيف يمكن "للحشود الجاهلة" أن تستوعب الآليات البلاغية المعقدة التي يلجأ إليها الخطباء وتقتنع بها، ثم قال:

الجميع يميز بين الصح والخطأ في المسائل المتعلقة بالفن والتناسق من خلال إحساس صامت دون أي معرفة بالفن أو التناسق... كما أنهم يستعرضون هذا [التمييز] في الحكم على... الكلمات بوجه الخصوص بما أنها راسخة في الحس السليم، وفي هذه الأمور ارتأت الطبيعة أن تزود الجميع بالخبرة... فالمذهل في الأمر هو ذلك الفرق الواهي في القدرة على المحاكمة بين العارفين والجهلة على الرغم من الاختلاف الهائل بينهم في المجال الإبداعي.<sup>2</sup>

1 Hegel, *Phenomenology of Mind*, Baillie edition, p. 601.

2 In *De Oratore*, III, 195-197.

سوف نبحث عن هذا "الحس الصامت" الذي طالما تبدّى، حتى عند كانط، بصفته "ذائقة" تنتمي بالتالي إلى علم الجمال؛ وقد كان يسمى في الأمور العملية والأخلاقية "الضمير"، لكن الضمير لا يطلق الأحكام؛ فهو يقول لك، بصفته صوت الله أو العقل، ماذا تفعل، وما يجب ألا تفعله، وعن الأشياء التي يجب أن تتوب عنها. وبغض النظر عن ماهية صوت الضمير هذا، لا يمكن القول إنه "صامت"، كما أن مصداقيته تعتمد كلياً على سلطة تتجاوز القوانين والقواعد الإنسانية.

التفت كانط إلى ظاهرة الذائقة في شبابه لكنه لم يتوسّع في هذا الموضوع بسبب تدخل "الاهتمام النقدي"، النابع من الرغبة في الخوض في "فضيحة العقل، الذي شغله لأكثر من عشر سنوات. وعندما عاد إلى موضوعه القديم - الذي كان، بالنسبة إليه، متجذراً في "النزعة الاجتماعية" لدى الإنسان، أي في كون الإنسان كائناً اجتماعياً لا ينطوي أي شيء بالنسبة إليه على معنى إن لم يكن قادراً على مشاركة الآخرين به - قام بتغيير مشروعه الشبابي ولم يكتب حول نقد الذائقة بل كتب *Critique of Judgment*، ربما لأنه اكتشف أثناء انشغاله بكتاب *Critique of Pure Reason* هذه الملكة الخاصة التي "لا يشكل المنطق العام أيّ قواعد بالنسبة إليها"؛ فحتى في ذلك الوقت، فقد صنّف هذه الملكة مع الفكر والعقل بصفتهما "ملكات العقل الأسمى".<sup>١</sup> ففي سياق *Critique of Pure Reason*، تضطلع المحاكمة بوظيفة تسمية الأشياء المحددة تحت القواعد العامة، وقد وجد كانط هذه المهمة تفتقر إلى القواعد اللازمة لإرشاد العقل "حول ما إذا كان شيء ما يندرج تحتها أم لا"؛ وحتى إذا كانت هذه القواعد موجودة، "فإنها سوف تستدعي أيضاً التوجيه من المحاكمة، لمجرد أنها قواعد".<sup>٢</sup> ولذلك فإن المحاكمة تنشأ بصفتها "موهبة غريبة قابلة للممارسة وليس للتعليم".

تتعاطى المحاكمة مع الأشياء الخاصة، وعندما يتوقف العقل الذي يتحرك بين العموميات عن الانسحاب ويعود إلى عالم الظواهر المحددة، يتبين أن العقل بحاجة إلى "موهبة" جديدة للتعاطي معها. ويضيف كانط: إن "العجز" في هذه الموهبة

”يسمى عادة بالغباء، وليس هناك أي دواء لهذه العلة. إذ يمكن... تدريب شخصٍ غيبي أو ضيق الأفق من خلال الدراسة، وحتى تحويله إلى شخصٍ متعلم. ولكن بما أن هذا النوع من الأشخاص يفتقد إلى القدرة على المحاكمة، فمن المألوف الوقوع على أشخاصٍ متعلمين يتكشّفون في ممارستهم لمعرفة العلم عن ذلك النقص الأصلي“.<sup>1</sup> إن المساعدة الوحيدة التي يمكن تقديمها لـ”شخص” هذه الموهبة العقلية الغريبة ”هي الأمثلة“، أي ”التدريب على المحاكمة“، ولكي نجد الأمثلة المناسبة، فإننا بحاجة إلى المحاكمة مرة أخرى. هذه هي حالة ما يسميه كانط المحاكمة المحددة التي لا يتوسع في الحديث عنها؛ إذ إنّ *Critique of Judgment* يتناول ”المحاكمة الانعكاسية“ التي لا تظهر في *Critique of Pure Reason* إلا في هامش واحد.<sup>2</sup> فالمحاكمة في المسائل الجمالية هنا تعني ”الاختبار المناسب لصحة القواعد“، وهي طريقة أخرى للقول إن الأشياء الخاصة هي التي تقرر - أو، إذا جاز التعبير، تحكم على - صحة العموميات.

لكن هذا يبدو مستحيلًا من الناحية المنطقية. فإن لم يكن للمحاكمة، أي ”ملكة التفكير في الأشياء المحددة“، تعتمد عليه باستثناء الأشياء الخاصة الأخرى ”التي يتم استنباط العام منها“،<sup>3</sup> فهي تفتقد إلى أيّ قياساتٍ أو معاييرٍ للمحاكمة. إذ لا يمكن استعارة القياس من التجربة ولا يمكن استنباطه من الخارج. لا يمكنني أن أحكم

1 B173.

٢ ينص الهامش الذي يقدمه كانط لـ B35-36 من ”العنصر الجمالي المتعالي“ في كتاب *Critique of Pure Reason* على ما يلي: ”الألمان هم الشعب الوحيد الآن الذي يستخدم تعبير ’علم الجمال‘ للتدليل على ما تسميه الشعوب الأخرى نقد الذائقة. يتأسس هذا المصطلح على الأمل الخائب، الذي أشار إليه المحلل البارز بومغارتن Baumgarten، في إخضاع نقد الجميل للأسس العقلية بهدف الارتقاء بقواعده إلى علم. لكن محاولاته باءت بالفشل، فهذه القواعد - بالنسبة إلى مصادرها الرئيسية - عملية صرفة، وبالتالي لا يمكنها أن تشكل قوانينٍ محددة افتراضية يمكن من خلالها توجيه محاكمتنا في مسائل الذوق. إذ إن محاكمتنا هي التي تشكل الاختيار الصحيح لصحة هذه القواعد. ولذلك من الأفضل الإقلاع عن استخدام هذا المصطلح بصفته نقداً للذائقة والاكتفاء بتطبيقه حصراً على ذلك المبدأ، المتمثل في العلم الحقيقي - علم قوانين الإحساس - بهدف الاقتراب من لغة القدماء والمعنى الذي ضمّنه في تقسيمهم الشهير للمواضيع المعرفية إلى ”المحسوس والمرئي“، أو إدخاله في الفلسفة التأملية واستخدامه في التدليل المتعالي والسيكولوجي على حد سواء“. (المحرر)

3 Introduction to the *Critique of Judgment*, part IV.

شيئاً خاصاً بناءً على شيء خاص آخر؛ فلكني أحدّد كفاءته أو قيمته، سوف أحتاج إلى tertium comparationis (عنصر المقارنة الثالث)، أي إلى شيءٍ مرتبط بالاثنتين ومنفصل عنهما في آن. بالنسبة إلى كانط، يتمثل العامل المساعدُ لملكة المحاكمة في العقل الذي يتميز بـ”أفكاره التنظيمية“، ولكن إذا كانت الملكة منفصلة عن الملكات العقلية الأخرى علينا أن نعزوها إلى طريقة عملها الخاصة.

يرتبط هذا بمجموعة كاملة من المسائل التي تهيمن على الفكر الحديث، خاصّةً مسألة النظرية والتطبيق وجميع المحاولات الرامية إلى التوصل إلى نظرية شبه معقولة للأخلاق. فمند هيغل وماركس، تم التعاطي مع هذه القضايا من منظار التاريخ وانطلاقاً من الافتراض القائل بوجود تقدّم العرق البشري. وأخيراً، لن يتبقى لنا سوى البديل الوحيد في هذه القضايا؛ فإما أن نردد مع هيغل: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht (إن تاريخ العالم هو حكم العالم)، تاركين الحكم الأخير للنجاح، وإما يمكننا الاعتقاد مع كانط باستقلالية العقل البشري واستقلاله المحتمل عن الأشياء كما هي أو عن الطرق التي تخلقت بها. وفي كلتا الحالين سيكون علينا الالتفات إلى مفهوم التاريخ، ولكن يمكننا عندها التفكير في أقدم معنى لهذه الكلمة التي تعود إلى اليونانية - على غرار العديد من المصطلحات التي نستخدمها في لغتنا السياسية والفلسفية - وهي مشتقة من كلمة historein، أي يتساءل، أو يعبر عما هو موجود - legein ta eonta تبعاً لهيرود. لكن أصل فعل historein موجود في هوميروس - Iliad [الإلياذة] XXII - حيث يأتي الاسم histor، أي المؤرخ، وهذا المؤرخ الهوميروسي هو حكم. <sup>١</sup> فإذا كانت المحاكمة هي الملكة التي نتعامل من خلالها مع الماضي، فإن المؤرخ هو ذلك الشخص الذي يحكم عليه من خلال تعبيره عن الأشياء الموجودة. وفي هذه الحالة يمكننا أن نستعيد كرامتنا الإنسانية، أي نستردها - إن جاز التعبير - من القداسة الواهية للعصر الحديث المسماة بالتاريخ، دون أن ننكر أهميته وإنما مع تجريده من حقه في إطلاق الأحكام النهائية. ترك لنا كاتو العجوز الذي افتتحتُ به هذه المحاضرات - ”أكون في ذروة نشاطي عندما

١ في Iliad، النشيد ٢٣، يقوم المؤرخ histor بتقييم الألعاب الجنازنية - مثل سباق العربات، والملاكمة، وسباق المشي، والقذف، والرماية بالسهم - ومنح الجوائز بشكلٍ عادل، ويستبعد المشاركين المشتبه بلجوئهم إلى الغش. (المحرر)

لا أفعل شيئاً، ولا أشعر بالرفقة إلا عندما أكون وحيداً” - عبارة غريبة من شأنها أن توجزَ المبدأ السياسي المتضمّن في هذا المشروع. فقد قال: القضية الطافرة أسرّت الآلهة، لكن القضية الخاسرة أسرّت كاتو.<sup>١</sup>

١٩٧٤

---

١ في الحقيقة هذا ليس ”كاتو العجوز“ نفسه المذكور سابقاً، بل حفيد ابنه، ”كاتو الشاب“ (95 - 46 BCE) كما يقلده الشاعر لوكان Lucan في ملحمة *Pharsalia*، I، ١٢٨. ترتكب أرندت هذا الخطأ بشكل متكرر منذ الثلاثينيات. وهو خطأ غريب بالنسبة إلى شخصٍ ضليع بالشعر الكلاسيكي. ربما يكون الاستثناء الذي يثبت القاعدة. (المحرر)

## إحياءً لذكرى ويستن هـ. أودن، المتوفى ليلة الثامن والعشرين من سبتمبر، ١٩٧٣

التقيتُ أودن Wylan H. Auden في أواخر حياته وحياتي، في سنٍّ لا يعود فيه المرءُ قادراً على التمتع بحميمية الصداقة الوثيقة التي يكونها في شبابه، لأن ما بقي من العمر لا يستأهل مشاركته مع الآخرين. لذلك تمكنا من تشكيل صداقة جيدة بعيدة من الحميمية. هذا بالإضافة إلى نوع من التحفظ فيه حال دون نشوء الألفة، مع أنني لم أحاول أبداً اختبار هذه الحفيظة. فقد اكتفيتُ باحترامها بصفتها ذلك التكتّم الضروري للشاعر العظيم الذي درّب نفسه باكراً على تفادي الثثرة النثرية الاعباطية في أشياء يجيد قولها بشكل أفضل بلغة شعرية مكثفة. ربما يمثل التحفظُ ”التشوّه المهني“<sup>١</sup> عند الشاعر. وفي حالة أودن، بدا ذلك مرجحاً لأن معظم أعماله نشأ، ببساطة شديدة، من الكلمة المحكيّة، من تعابير اللغة اليومية - مثل ”ألّق رأسك النّعس يا حبيبي / بإنسانية على ذراعي الخائنة“. إن هذا النوع من الكمال نادر؛ ونجده في أرفع قصائد غوته، وهو موجود في معظم أعمال بوشكين Pushkin، وذلك لاستحالة ترجمة العلامة الفريدة التي تميزها. ففي اللحظة التي يتم فيها انتزاعُ هذا النوع من القصائد من موطنها الأصلي، سرعان ما يتلاشى في غيمة من الابتذال. فكل شيء هنا يعتمد على ”الإيماءات السلسة“ في ”الارتقاء بالحقائق من النثرية إلى الشعرية“، وهي فكرة أكد عليها الناقد كلايف جيمس Clive James في مقاله حول أودن في مجلة *Commentary* في ديسمبر،

١ التشوّه المهني *déformation professionnelle*: ميلٌ للنظر إلى الأشياء من منظار المهنة أو الاختصاص، عوضاً عن النظر إليها من زاوية إنسانية أوسع. (المترجم)



١٩٧٣. فعندما تتحقق هذه السلاسة، نتبين بشكلٍ سحري أن الكلامَ اليومي ينطوي على الشعرية، ثم تنفتح آذاننا - بفعل الشعراء - على خفايا اللغة الحقيقية. إن استحالة ترجمة أيّ قصيدة من قصائد أودن هي التي أقنعتني بعظمته قبل سنوات طويلة من الآن. فقد خاضَ ثلاثة مترجمين ألمان في هذه المغامرة التي انتهت بتدمير واحدة من قصائدي المفضلة، "لو أستطيع أن أخبرك" (Collected Shorter Poems 1927-1957) [مجموعة القصائد القصيرة ١٩٢٧-١٩٥٧]، بسبب تعبيرين مستمدّين من اللغة المحكية: "ستعرف مع مرور الزمن" و"لكنني قلتُ لك":

لن يقولَ الزمنُ شيئاً لكنني قلتُ لك،  
لا يعرف الزمنُ شيئاً سوى الشعر الذي سندفعه؛  
لو أستطيع أن أقولَ لقلتُ لك.

لو نستطيع البكاء عندما يقدم المهرجون عروضهم،  
لو نستطيع التعثر عندما يعزف الموسيقون،  
لن يقولَ الزمنُ شيئاً لكنني قلتُ لك...

لا بد أن تأتي الرياح أن تهب من مكان ما،  
لا بد من أسباب كي تذب الأوراق؛  
لن يقولَ الزمنُ شيئاً لكنني قلتُ لك...

لو أن الأسود تنهض وتمضي،  
لو أن الجداول والجنود يهربون؛  
هل لن يقولَ الزمنُ شيئاً لكنني قلتُ لك؟  
لو أستطيع أن أقولَ لقلتُ لك.

التقيتُ أودن في خريف ١٩٥٨، لكنني كنتُ قد رأيتُه من قبل في أواخر الأربعينيات في حفلة أقامها أحدُ الناشرين. ومع أننا لم نتبادل أيّ كلمة في تلك المناسبة، إلا أنني

تذكرته جيداً: جنتلمان إنكليزي جداً وسيم وأنيق ولطيف. لم أعرفه بعد عشر سنوات، فقد كان وجهه مليئاً بتلك التجاعيد العميقة، كأنّ الحياة نفسها قد رسمت نوعاً من المشهد الوجهي لكي تُبرزَ "ضراوة القلب الخفية". فإذا استمعت إليه، بدالك مظهره خداعاً بشكل كبير. وعندما بدا، من حيث المظهر، أنه عاجزٌ عن التأقلم مع وضعه، عندما صارت ثقته البائسة باردة وتعطلت فيها التمديدات الصحية مما اضطره إلى استخدام حمّام حانوت المشروبات القريب، وعندما صارت بدلته - لم يستطع أحدٌ إقناعه أن الرجل يحتاج إلى بدلتين على الأقل، كي يرتدي واحدة ويرسل الأخرى للتنظيف، أو إلى زوجين من الأحذية كي ينتعل واحدة ويرسل الأخرى للإصلاح؛ كان هذا موضوع نقاشات مستمرة بيننا عبر السنين - مغطاة بالبقع أو مهترئة بحيث يتمزق بنطاله من أعلاه إلى أسفله. باختصار، كلما كانت الكارث تضرب أمام عينيك، كان يترنم بأغنية "احصِ نعمَ الله عليك". وبما أنه لم يكن يتفوّه بالتفاهات أو يقول شيئاً ينم عن الغباء - وبما أنني كنت أعني دوماً أنه شاعر عظيم - لم أدرك إلا بعد سنوات طويلة أن الخداع لا يكمن في المظهر وأني ارتكبتُ خطأً جسيماً عندما عزوتُ أسلوبَ حياته إلى تلك الغرابة البريئة التي يتمتع بها الجنتلمان الإنكليزي النمطي.

أخيراً رأيتُ البؤسَ وأدركتُ حاجته إلى إخفائه خلف ابتهالية "احصِ نعمَ الله عليك"، لكنني لم أفهم تماماً سبب بؤسه وإحجابه عن تغيير ظروفه العيشية التي حولت حياته اليومية إلى نوع من الجحيم. من المؤكد أن ذلك لم يكن راجعاً إلى نقص في الشهرة. فقد كان معروفاً على نطاقٍ لا بأس به، لكن هذا النوع من الطموح لم يكن ليشغل اهتمامه بما أنه كان الكاتب الأقل غروراً من بين الذين التقيتهم في حياتي - كان منيعاً على جميع أشكال الهشاشة التي يولدها الغرور. لكن هذا لا يعني أنه كان متواضعاً؛ كانت ثقته العالية بنفسه درعه الحصين في وجه المديح، وكانت هذه الثقة متأصلة فيه قبل مجيء الشهرة والإنجاز الأدبي. يسجل جيفري غريغسون Geoffrey Grigson، في *Times Literary Supplement*، الحوار التالي بين أودن الشاب وأستاذه في جامعة أكسفورد: "الأستاذ: 'وماذا ستفعل يا سيد أودن بعد تخرجك من الجامعة؟'. أودن: 'سأصبح شاعراً'. الأستاذ: 'في هذه الحالة كان عليك أن تدرس الأدب الإنكليزي'. أودن: 'أنت لا تفهمني جيداً. سوف أصبح شاعراً عظيماً'."

لم يتخلَّ عن ثقته أبداً، لأنها لم تكن حصيلة المقارنة مع الآخرين، أو الفوز في سباق تنافسي ما؛ كانت شيئاً طبيعياً مرتبطاً - دون أن يتمثل - مع قدرته الهائلة على التعاطي مع اللغة كما يشاء ويرغب. فعندما كان بعض الأصدقاء يطلبون منه تأليف قصيدة لحفلة عيد الميلاد في الساعة السادسة من مساء اليوم التالي، كانوا على ثقة من أنه سيكتبها؛ وهذا كله نتاج ثقة كبيرة لا يداخلها الشك. لكن هذا كله لم يؤثر فيه، إذ إنه لم يزعم أي نوع من الكمال أو يصبو إليه. كان يراجع قصائده بشكل مستمر، أسوة بفاليري Valéry الذي كان يعتقد أن الشاعر لا ينتهي أبداً من كتابة القصيدة بل يهجرها. وبكلمات أخرى، كان يتنعم بتلك الثقة النادرة التي لا تحتاج إلى إعجاب الآخرين وآرائهم الإيجابية والقادرة على تقبل النقد الذاتي والتمحيص الدقيق دون السقوط في هوة الشك. لا علاقة لهذا بالغرور، مع أن الأمر يبدو كذلك. لم يتبدَّ أودن عن أي نوع من الغرور إلا عندما يتعرض للاستفزاز اللفظي؛ وعندها كان يسارع إلى تحصين نفسه بتلك الوقاحة الفظة التي تتسم بها الحياة الثقافية الإنكليزية.

أكد ستيفن سبندر Stephen Spender، صديق أودن، أن "موضوعه الحب... طالما هيمنت على شعره كله" - ألم يخطر لأودن أن يغير مقولة ديكارت: "Cogito ergo sum" ("أنا أفكر، إذاً أنا موجود") من خلال تعريفه للإنسان بصفته ذلك "المخلوق الواهم" الذي يقول "أنا محبوب، إذاً أنا موجود"؟ - وفي نهاية الكلمة التي قدمها سبندر إحياءً لذكرى صديقه الراحل في "كنيسة المسيح" في أكسفورد، تحدث عن سؤاله لأودن حول قراءة شعرية قدمها في أميركا: "توهج وجهه بابتسامة غيرت خطوطه ثم قال: 'لقد أحبوني!'". لم يُعجبوا به، بل أحبوه. اعتقد أن مفتاح بؤسه الشديد وعظمة - كثافة - شعره الاستثنائية يكمن هنا. والآن، وبنفحة من حكمة التذكر الحزينة، أراه خبيراً في أنواع الحب غير المتبادل التي تبرعم بين ثناياها ذلك الاستبدال المقيت للإعجاب بالحب. ومن المؤكد أن هذه المشاعر كانت تخبيئ تحتها، منذ البداية، نوعاً من الحزن الدفين يعجز عن استئصاله أيُّ تفكير عقلائي أو أي نوع من الإيمان:

ملتوية رغبات القلب كاللؤلؤ،

خيرٌ للإنسان ألا يولد قط؛

## الخيارُ الثاني يأتي على

نمط الرقص؛ ارقص أما استطعت.

هذا ما كتبه في قصيدة "صدى الموت" المنشورة في *Collected Shorter Poems*. عندما تعرفت عليه، ما كان له أن يأتي على ذكر الخيار الأفضل الأول لأنه انتهى إلى الخيار الثاني، "نمط الرقص"، وكانت النتيجة ما أسماه تشستر كولمان Chester Kallman "أكثر طفلٍ أشعثَ بين جميع الانضباطيين". أعتقد أن هذا الحزن الدفين و"ارقص أما استطعت" هما اللذان جذبا أودن إلى برلين في العشرينيات حيث طغى اغتنامُ اللذاتِ بأنواعه كافة. أتى مرة على ذكر "مرضه" المتمثل في "إدمانه على العادات الألمانية"، لكن التأثيرَ الأكبرِ الراسخ كان يتمثل في برتولت بريخت Bertolt Brecht الذي كان يشترك معه في أشياء كثيرة لم يعترف بها قط. ففي أواخر الخمسينيات عمل، بالتعاون مع تشستر كولمان، على ترجمة الأوبرا الساخرة *Rise and Fall of the City of Mahagonny* [صعود وأفول مدينة مهاغوني]، لكن هذه الترجمة لم تجد طريقها إلى النشر، ربما نتيجة صعوبات ناشئة عن حقوق النشر. لا أعرف، إلى هذا اليوم، أيّ ترجمة لبريخت إلى الإنكليزية تضاهي هذه الترجمة.

من الناحية الأدبية الصرفة، يمكن تقصّي أثر بريخت في قصائد أودن الغنائية، على سبيل المثال، في القصيدة الرائعة "غنائية بارنابي" التي تروي حكاية البهلواني الذي يقوم، بعد أصبح عجوزاً وتقياً، بـ"الاحتفاء بالسيدة العذراء" عبر ألعاب بهلوانية يقدمها لها؛ أو في "الحكاية القصيرة/ عن الآنسة إديث جي؛/ التي تعيش في كليفتن تيراس/ في المنزل رقم ٨٣". يتأتى هذا التأثيرُ من انتماء الاثنين إلى الجيل اللاحق للحرب العالمية الأولى الذي تميز بمزيج من اليأس والإصرار على التمتع بالحياة، واحتقاره لأنماط السلوك التقليدية، وولعه بـ"الرصانة" والذي تمثل في إنكلترا - على ما أعتقد - في ارتداء قناع العنجهية، بينما تمثل في ألمانيا في التظاهر بنوع من الشرّ الذي يتبدّى في *The Threepenny Opera* [أوبرا القروش الثلاثة] لبريخت. ففي برلين، كان البعضُ يسخرون من هذا الرياء المعكوس الدارج كما يسخرون من أي شيء آخر: "ربما لا يستطيع أن يكون شريراً أكثر من ذلك". ولكن بعد سنة ١٩٣٣ لم يعد أحدٌ يسخر من الشر.

أما في حالة أودن، كما في حالة بريخت، عمل هذا الرياء المعكوس على إخفاء ميل قوي نحو الطيبة والأفعال الخيرة، وهو شيء لم يتجرأ الاثنان على الاعتراف به، ناهيك عن التصريح به. يبدو هذا منطقياً بالنسبة إلى أودن لأنه أصبح مسيحياً في النهاية، ولكن ربما يشكل نوعاً من الصدمة في حالة بريخت. فبالإضافة إلى مسرحيات مثل *Der Gute Mensch von Sezuan* [الشخص الطيب من زيشان] و *Die Heilige Johanna der Schlachthöfe* [جان قديسة الحظائر]، هناك هذه الأسطر التي تأتي في خضم السخرية الدائرة في مسرحية *The Threepenny Opera*:

الخير! من ذا الذي لا يرغب فيه؟  
 أن تهب ما تملك للفقراء، لم لا؟  
 فآن يعم الخيرُ تبدى مملكة الله.  
 من ذا الذي لا يسعد بنوره البهي؟

[راجع حنة أرندت، *Men in Dark Times* (نيويورك، ١٩٦٨)، 36 - 235 N47.

- المحرر]

إن ما دفع هؤلاء الشعراء البعيدين عن الهم السياسي إلى الانغماس في المشهد السياسي الفوضوي الذي تميز بها قرننا هذا هو ذلك "الاندفاع الرحيم" *zèle compatissant* الذي نادى به روبسبير، ذلك الاندفاع نحو "المحرومين" *les malheureux*، بدلاً من السعي إلى تحقيق السعادة "العامة"، أو الرغبة في تغيير العالم.

كان أودن - الأكثر حكمة من بريخت، مع أنه لم يكن أكثر ذكاءً منه - يعرف مسبقاً أن "الشعر لا يؤثر في الأحداث". فبالنسبة إليه، من العبث للشاعر أن يدعي امتلاك أي ميزات خاصة أو يطالب بأي تبريكات غالباً ما تسارع إلى تقديمها كنوع من العرفان الصرف. كانت السمة الرئيسة الرائعة التي تميز أودن تتمثل في الاتزان التام وقناعته الراسخة بالاتزان والعقلانية؛ إذ كان يرى أن جميع أنواع الجنون تعود إلى نقص في الانضباط: "شغب، شغب"، كما كان يقول. فالمهم في الأمر أن يتخلى المرء عن الأوهام ويرفض الأفكار - أو أي أنظمة نظرية - تُعميه عن الواقع. فقد ارتدّ

عن مبادئه اليسارية المبكرة لأن الأحداث (محاكمات موسكو، وحلف هتلر-ستالين، وتجارب ”الحرب الأهلية الإسبانية) أثبتت ”زيفها“ – ”بشكل مُخجل“، كما قال في تقديمه لكتاب *Collected Shorter Poems*، حيث يعترف بالتخلص مما كتبه سابقاً:

يمكن أن يعتذر التاريخ للمهزومين  
لكنه لا يساعد أو يسامح.

وقد نوّه أودن أن هذه المقولة تنطوي على ”مساواة الخير بالنجاح“. ثم قال إنه لم يؤمن أبداً ”بهذا المبدأ الشرير“، وهي عبارة يعتربها الشك، من وجهة نظري، ليس فقط لأنها أجمل من أن تُقال بهدف ”التأثير البلاغي“ بل لأنه كان المبدأ السائد خلال العشرينيات والثلاثينيات. ثم جاء وقت

في الكوابيس الليلية  
تعوي الكلاب الأوروبية...

والعارُ الفكري

يحدّق من كل وجهٍ بشري -

وقتٌ بدا فيه لوهلة احتمالُ حدوث الأسوأ وتحوّل الشرّ الصرف إلى نوع من النجاح. فقد شكل حلف هتلر-ستالين نقطة انعطافٍ بالنسبة إلى اليسار، وصار على المرء التخلّي عن الإيمان بالتاريخ كحكم نهائي على الشؤون الإنسانية.

في الأربعينيات من القرن العشرين، انقلب الكثيرون على معتقداتهم القديمة، لكن قلة قليلة منهم فهمت القصورات التي كانت تنطوي عليها تلك المعتقدات. فبدلاً من تخليهم عن إيمانهم بالتاريخ والنجاح، قاموا بتبديل القطار – إذا جاز التعبير؛ كان قطارُ ”الاشتراكية“ و”الشيوعية“ على خطأ، فاستبدلوه بقطار ”الرأسمالية“ أو ”الفرويدية“ أو بنسخة منقحة من ”الماركسية“، أو بمزيجٍ معقدٍ من هذه الأشياء كلها. أما أودن فقد تحول إلى المسيحية؛ أي أنه غادر قطارَ ”التاريخ“ بشكل كامل. لا أعرف إن كان ستيفن سبندر محقاً في تأكيده على أن ”الصلاة لبّت حاجته العميقة“ – أعتقد

أن هذه الحاجة العميقة كانت تتمثل في كتابة الشعر - لكنني متأكدة من أن اثرانه، ذلك الشعور الطيب الذي تتوهج به كتاباته النثرية (مقالاته ومراجعاته)، يرجع بشكل كبير إلى درع الاعتقاد القويم الحصين. إذ إن صوابيته الراسخة العصية على الإثبات أو النفي قد زوّدت، كما زوّدت تشسترتون Chesterton، بملجاً فكري وعاطفي مريح في وجه ما أسماه "سقط المتاع"؛ أي حماقات العصر الكثيرة.

بعد قراءتي لقصائد أودن تبعاً لتسلسلها الزمني وتذكره في سنواته الأخيرة، عندما تطاول البؤس والحزن دون أن يطالا موهبته الثرة، أيقنت أكثر من ذي قبل أن "الألم قاده إلى الشعر" أكثر من ييتس: "رمت بك إيرلندا المجنونة في أحضان الشعر". وعلى الرغم من نزوع أودن إلى التعاطف الرحيم، لم تكن الظروف السياسية العامة ضرورية لكي تقذف به في أحضان الشعر. فما جعل منه شاعراً هو مهارته في استخدام الكلمات وحبه لها، لكن ما جعل منه شاعراً عظيماً هو استسلامه الطوعي لـ "لعنة" التواطؤ مع "الفشل الإنساني" على جميع مستويات الوجود الإنساني - التواطؤ مع الرغبات الملتوية، وخيانات القلب، والظلم الذي يملأ العالم.

امض، أيها الشاعر، هبوطاً  
إلى قعر الظلمة،  
أهدنا، بصوتك الصّداح،  
إلى الفرحة؛

انسجِ بشعرك  
كرمة اللعنة،  
تغنّ بالفشل الإنساني  
بنشوة تلفها الآلام؛

وفي صحاري القلب  
أطلق ينابيع الشفاء،  
علم الأحرار كيف في سجن أيامهم

يكيلونَ الثناء.

”الثناء“ هي الكلمة المفتاحية في هذه الأبيات، ليس الثناء على ”أفضل العوالم الممكنة“ - وكأن من واجب الشاعر (أو الفيلسوف) أن يبرّر خلقَ الله - بل ذلك الثناء الذي يواجه جميع أشكال البؤس المقيم فوق هذه الأرض والذي يستمد قوّته من أعماق الجروح؛ استناداً إلى قناعة، أشبه بقناعة الشعراء الجوالين في اليونان القديمة، مفادها أن الآلهة تحيك الحزنَ والشورَ للبشر الفانين لكي يرووا الحكايات ويصدحوا بالأغاني.

يمكنني (على النقيض منك)  
 أن أجتري الأسبابَ بسرعة فائقة  
 لكي أواجه السماءَ وأزأر  
 بغضبٍ ويأس  
 على كل ما يجري،  
 أطلبها بتسمية الجاني  
 كائناً من يكون:  
 لكن السماءَ ستكتفي بالانتظار  
 إلى أن تنقطع أنفاسي  
 ثم تكرر  
 كأنني لم أكن هناك  
 ذلك الأمر  
 العصيّ عليّ،  
 ”تشكر الله على نعمة الخلق“،  
 وسوف أطيع،  
 فما سرّ خلقي إذأً،  
 وافقت أم عارضت؟

لا يبدو أن أودن الشاب كان يعرف، عندما قرر أن يصبحَ شاعراً ”عظيماً“، ذلك



الثنم الذي عليه أن يدفعه، وأعتقد أنه ربما اكتشف في النهاية - ليس مع أفول مشاعره القوية أو انحسار موهبة تحويلها إلى نوع من الثناء، بل نتيجة العجز الجسدي للقلب عن حملها والتعايش التدريجي معها - أن هذا الثمن كان باهظاً. ولا يسعنا - نحن، قراءً ومستمعين - إلا أن نشعر بالامتنان لدفعه ذلك الثمن حتى القرش الأخير من أجل بهاء اللغة الإنكليزية وروعيتها. ويمكن لأصدقائه أن يجدوا شيئاً من العزاء في طرفته الجميلة التي أطلقها بعد موته، إذ إن "ذاته اللاواعية"، وللأكثر من سبب كما قال سبندر، "قد اختارت يوماً جميلاً للموت". فالبشر الفانون لا يملكون هبة الحكمة التي تعلمهم "متى يعيشون ومتى يموتون"، لكن ويستن ربما تلقاها كمكافأة ثمينة تسبغها آلهة الشعر الوحشية على خدَمها الأكثر طاعة وامتنالاً.

١٩٧٥

مكتبة  
t.me/soramnqraa



# فهرس عام

أغامنون ٨٨، ٩١

أفلاطون ١٤، ١٩، ٣٢، ٣٣، ٣٧، ٤٦، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٥٥٨  
٦١-٦٣، ٦٦-٦٧، ٧٩، ٨١، ٨٩، ٩١، ٩٢، ٩٦، ١٠٦  
١١٢-١١٥، ١١٩، ١٩٣، ١٩٨، ٢١٣، ٢٤١، ٢٦٠، ٢٦١  
٣١٦، ٣٢٤، ٣٥٠، ٣٥٢، ٤٤٢، ٤٥٤، ٤٥٨، ٤٥٩  
٤٦١-٤٦٤، ٤٧٤، ٤٨١، ٤٥٢٢، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٦  
الأفلاطونية ٥١، ٦١، ١٠١، ١١٣، ١١٧، ٢٠٩، ٢١٣

٢٤١، ٤٥٨، ٤٧٣، ٤٨٣، ٥٢٥

آكتون، اللورد ١٠٠، ٣٧٨، ٤١١

الإلحاد ١١٠، ١١١، ٣٩٣، ٣٩٧

إليوت، توماس ستيرنز ١٨، ١٩

الإمبريالية ١٥٢، ١٥٤، ١٧٢-١٧٨، ١٨١، ١٨٤، ١٨٥

١٨٧، ٢٢٤، ٢٨٥، ٢٨٩، ٢٩٠، ٣٨٧، ٤٠٠

أناكساغورس ٤٢١

آندرسون، آلان ٥١٣، ٥١٥

إنزسبيرغر، هانس ماغنس ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٤، ٣٤٥

إنغلز، فريدريك ٧٨، ٤٩٢، ٥٠٢

أودن، ويستن هيو ٨، ١٧، ١٨، ٥٧٢-٥٦٤

أورويل، جورج ١٤٠، ١٥٩

أوغسطين القديس ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٧، ٢٦٨، ٣٣٩

٣٦٤، ٣٩٧، ٥١٨، ٥٥٨

الأوليغاركية ١٣، ٢٣، ٤٥٨، ٤٨٥، ٨٦

أيخمان، أدولف ١٩-٣٠، ٣٠٥، ٣١٣-٣١٧، ٣١٩

٤٢٨، ٤٨٣، ٤٨٤، ٥٤٢، ٥٤٣

الإيديولوجيا ٢٤، ٢٢، ٢٦٠، ٢٨٧، ٢٤٧، ١٥٤، ١٥٥

١٨٨، ٢١٥، ٢٨٩، ٣٠٧

إيرينديرغ، إيليا ١٥٨

أ

آدامز، جون كوينسي ٩، ٥٣، ٢٣٦-٢٤٠، ٢٤٣

٢٤٤، ٣٧٣، ٣٨١، ٣٨٢، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤٠٨-٤٠٤

آيزنهاور، دوايت ١٥٢، ٢٢٣، ٢٢٥

الإرادة ١٨، ١٠٤، ١١٣، ٢٥٥-٢٥٣، ٢٥٧، ٢٦٣-٢٥٩

٢٦٥، ٢٦٧-٢٦٩، ٢٩٧، ٢٥٨، ٤٦٣، ٤٦٤

٥٥٥-٥٥٩

أرخميدس ٤٤٠-٤٤٢، ٤٤٤

الأرستقراطية ١٣، ٤٥٨، ٤٧١، ٤٧٣، ٤٨١، ٤٨٥، ٤٨٩، ٤٩٣

٩٥

أرسطو ١٤، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٥٥٥-٥٧، ٤٦٦، ٤٦٨

٤٧١، ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩٢، ٤٩٨، ٤١٣، ٤١٩، ٤٠١

٤١٠، ٤٦٧، ٣١٦، ٤٤٩، ٤٥٧، ٤٦١، ٤٨٠، ٤١٢

٤١٩، ٤٥٢، ٥٢٥

إرلشمان، جون ٥٣٠، ٥٣١

إيريرا، روجر ٨، ٥٢٦-٥٢٨، ٥٣٠-٥٤٠، ٥٤٢، ٥٤٣

أريستاركوس الساموسي ٤٤٢

أريستوفانس ٤٦١

الاستبداد ١٣، ٤٠، ٤٥٦، ٤٦١، ٧١-٧٤، ٨٥، ٩٥، ١٠٠

١٠٠، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩، ١١٢، ١١٣، ١٦٦

١٧٠، ١٨٥، ٢٢٧، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٢، ٢٦١، ٢٧١

٣٧٦، ٣٨٠، ٣٨٥، ٣٩٣، ٤٠٢، ٤١٠، ٤١٢-٤١٤

٤٥٦، ٤٥٩، ٤٥٣

الاشتراكية ٣٥، ٢٦، ٢٦٣، ٢٣٨، ٢٤٢، ٢٤٩، ٢٥٢

٢٥٧، ٢٨٠، ٤٦٢، ٤٩٥، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥٧٠

الاشتراكية الطوباوية ٣٥، ٦٣

بونابرت، نابليون ٣٠، ٣٣، ١٨٤، ٢٤٠، ٢٤٦  
بونتي، ميرلو ٥٥١  
بوندي، فرانسوا ٣٠٠

بيرد، جورج ٤٧٨، ٤٨٥، ٤٩٣

بيرك، إدموند ٢٧٢، ٣٥٥

بيركليس ٧٥، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠، ٣٤٠

بيرنشتاين، ريتشارد ٤٧٨، ٤٩١، ٤٩٢

البيروقراطية (٦١، ٤١٠، ٤١٤، ٤١٩، ٤١٧، ٤١٧، ٣١٧، ٤٩٤، ٤٩٧، ٥٤٢)

بيريا، لافريتي ١٤١، ١٤٢، ١٤٥

بيكاسو، بابلو ٥٥٢

بي، كريستيان ٤٧٨، ٤٨٢

بين، توماس ٤٠٣، ٤٠٦

## ت

التاريخ ٣٥-٣٧، ٣٩، ٤٣، ٤٥، ٤٩

ترتليان ٦٨

تروتسكي، ليون ٢١٧، ٢٣٥، ٢٣٤

ترومان، هاري ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٨٢، ٢٩٢، ٢٩٧، ٢٣٢

تريسكا، كارلو ٤٣٤

تشرشل، ونستون ٢٢٦، ٣٦٢

تشسترتون، غلبرت كيث ٥٧١

تشمبرلين، هيوستن ستيوارت ٢١٩

توتشي، نيكولو ٤٢٨، ٤٢٩

توخاتشيفسكي، ميخائيل ١٥٣

توكفيل، ألكسيس دو ٢٤٤-٢٤٦، ٣٦١، ٣٨٢، ٣٨٧

٤٠٦، ٤١٠، ٤٥٠، ٤٥٠، ٥١١

تولستوي، ليو ٤٣٠

توما الأكويني ٢٣٧، ٤٦٩، ٥١٧

تومبسون، كينيث ٤٧٢، ٤٧٥

تيتو، جوزيف بروز ١٤٤، ١٤٦، ١٦٤

تيلور، ماكسويل ٥٣٢

## ث

الثقافة الجماهيرية ١٩١-١٩٣، ١٩٥

إيفيرت، وليام ٥١٣

إيمرسون، رالف والدو ٤٨، ٤٣٦-٤٣٨

آينشتاين، ألبرت ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٧٠

## ب

بارمينيديس ٢٦٠

بازيلون، ديفيد ٤٣٠

باسترنك، بوريس ١٥٩

باسكال، بليز ٢٤٥

باكونين، ميخائيل ٣٩١، ٤٣٠

باير، كلاوس ١٨٦

براك، جورج ٤٥٢

براونينغ، كريستوفر ٢٣، ٢٤

برغسون، هنري ٥٢٢، ٥٢٤، ٥٥٦، ٥٥٧

برنارد، ف. م. ٤٧٨، ٤٨٩، ٥٠٥

برودون، بيير جوزيف ٤٣٠

بروست، مارسيل ٢٩٨

برونوبل، هيربرت ١٢٨، ١٢٩

بريخت، برتولت ٣٠٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٤٥٤، ٥١٢

٥٤١-٥٤٣، ٥٦٨، ٥٦٩

بريتانو، كليمنس ١٩٠

بكر، كارل ل. ٢٣٩

بلانك، ماكس ٤٤٤، ٤٤٦

بلزاك، أونوريه دي ٢٩٦، ٣٩٩

البلشفية ٣٢-٣٤، ١١٠، ١٤٠، ١٤٦، ١٧٨، ٢١٨، ٢٨٤

٤٣١

بلوشر، هاينريش ١٦

بندار ٧٦

بن، ويليام ٤٠٩

بنيامين، وولتر ٣٤٠، ٣٤١

بور، نيلز ٤٤٧

بوشكين، ألكسندر ٥٦٤

بوفريه، جان ٤٥٥

بولانتي، مايكل ٧، ٢١٥-٢١٨، ٢٢٠، ٢٢١

بولس الرسول ٢٥٩، ٢٦١، ٢٦٩، ٥١٤، ٥١٥، ٥٢٠

٥٥٨

جوزن، هاورد ممفورد ٢٣٢	الثورة ١٥، ١٧
جويس، جيمس ٢٩٨	ثورة أكتوبر الروسية (١٩١٧) ١٣٦، ١٦٤، ١٨٨
جيد، آنذريه ٢٩٥	٤٩١، ٤١٧، ٤١٣
جيفرسون، توماس ١٠، ٢٣٦-٢٣٨، ٢٤٠-٢٤٣، ٢٤٧، ٢٤٨	الثورة الأمريكية (١٧٧٥-١٧٨٣) ١٦٦، ٢٠، ٤٥، ٤٩
جيمس، كلايف ٥٦٤	٢١٠، ٢٢٤، ٢٤٧، ٢٤٤-٢٤٢، ٢٨٧، ٣٠٧، ٣٧١
جيمس، هنري ١٩	٣٧٦، ٣٧٧، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢-٣٨٣، ٤٠١-٤٠٣، ٤٠٦

ح

الحرب الأهلية الإسبانية (١٩٣٦-١٩٣٩) ١٨٠
٣٧٠، ٥٧٠
الحرب الباردة ٧، ١٨١، ٢٢٨، ٢٧٥، ٢٧٨-٢٨٠
٣٦٢، ٣٦٥، ٣٦٦، ٤٢٧، ٥٢٢
الحرب الروسية اليابانية (١٩٠٥) ٣٧١
الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨) ١٠٩، ١٧٧
٤١٧، ٤٤٠، ٣٧١، ٣٦٢، ٢٩٣، ٢٨٨، ٢٧٨، ٢٧٦
٤٥٣

الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥) ١١، ١٢، ٢٠
٤، ١٠٥، ١٠٨، ١٢٨، ٢٢٦، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٩، ٢٩٣
٣١٠، ٣٣٦، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧٠، ٣٧١
٣٩٠، ٤٣٢، ٥٢٩
الحرب الفرنسية البروسية (١٨٧٠-١٨٧١) ٣٧١
الحرب الكورية (١٩٥٠-١٩٥٣) ٣٦٥
الحرية ٧، ١٢، ١٥، ١٧، ٢٨، ٤٠-٤٣، ٤٥-٤٧، ٥٣-٥٥
٥٥، ٥٧-٥٩، ٦١-٦٥، ٦٨، ٦٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣
١٠٤، ١٠٩، ١١٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٠، ١٣٥، ١٣٩
١٤٢، ١٤٤، ١٤٧، ١٥٤، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٦، ١٦١
١٦٣، ١٦٥، ١٧٠-١٧٢، ١٨٠، ٢١٤، ٢٢٥، ٢٢٧
٢٣٠، ٢٤٢، ٢٤٤-٢٤٨، ٢٥٠-٢٥٩، ٢٥٩
٢٧١، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٥-٢٨٦، ٢٢٦
٣٣٩، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٥-٣٧٨
٣٨٠-٣٨٥، ٣٩٥، ٣٩٧، ٣٩٨، ٤٠٢-٤٠٤، ٤١٤-٤١٨
٤٩٥، ٤٥١، ٤٥٨، ٤٥٣، ٤٥٥، ٤٥٤، ٤٥٥
٤٥٤، ٥٥٦، ٥٥٨
الحرية السياسية ١٢، ١٧، ١٠٠، ٢٢٧، ٢٥١-٢٥٣
٢٦٣، ٢٦٤، ٣٨١، ٣٨٢، ٤١٧

الثورة الصناعية ٣٤، ٣٥، ٤٤، ٤٩، ٦٥، ٣٥٤، ٣٥٥
٥٣١
الثورة الصينية (١٩٤٩) ١٤٦
الثورة الفرنسية (١٧٨٩-١٧٩٩) ١٦٦، ٢٠، ٤٥، ٤٦
٤٩، ١٦٣، ٢١٧، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٨٥-٢٨٦
٢٨٧، ٢٧١، ٣٧٥-٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٥، ٤٠١-٤٠٣، ٤٠٥
٤٠٦، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١١-٤١٣، ٤١٦، ٤١٧، ٤٨٨
٤٩١، ٥٠٤، ٥٢٢، ٥٢٩
الثورة الكوبية (١٩٥٩) ٢٨٥، ٢٨٤، ٣٦٥
الثورة المجيدة (١٦٨٨) ٣٧٣، ٤٠٣
الثورة الهنغارية (١٩٥٦) ٧، ١٣، ١٣٥، ١٣٥
١٣٨، ١٤٠-١٤١، ١٤٤، ١٥٥، ١٦٦-١٦٦، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٠
١٧٢، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٥، ١٨٨، ١٨٩، ٢٨٤، ٢٨٤
٣٦٥، ٣٨٤، ٣٨٥
ثورو، هنري ديفيد ٨، ٤٣٦
ثوسيديدس ٨١، ١٩٧، ٢٦٦، ٤٤١
ثيسوس ٧٥

ج

الجمهورية ١٠، ١٠، ٧٤، ٧٩، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩٢، ٩٤
١٠٠، ١١٦، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٣٧، ١٨١، ١٩٨، ٢٢٣
٢٢٧، ٢٢٧، ٢٣٧، ٢٣٧، ٢٥٧، ٢٨٣، ٢٤٧، ٢٤٠، ٢٢٧
٣٧٩، ٣٨٧، ٣٩٠، ٤٠١، ٤٠٥، ٤٠٨، ٤١٠، ٤١٢
٤٣٢، ٤٦١، ٤٩٢، ٥٠٣-٥٠٥، ٥١٦، ٥٢٧، ٥٥٣
جورج، ستيفان ٤٥٣، ٤٦٣
جوكونف، غيورغي ١٤١، ١٤٧، ١٤٩، ١٥١-١٥٣
١٧٥
جوناس، هانس ١٨، ٤٧٨، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٠

الحزب النازي ١٠٦  
حُكْم الدّهماء ١٣  
الحكومة العالمية ١٤  
الحلوليّة ٣٤

## خ

خروتشيف، نيكيتا ١٣٨ ١٤١-١٤٥ ١٤٨-١٥٦  
١٧٥ ١٨٥ ٢٢٩

## د

داروين، تشارلز ٣٦ ٧٨  
دافنبورت، ويليام ٤٣٩  
دانتون، جورج ٤١٠  
دانتلي أليغيري ٢٨ ٢٩ ٣٣٦

دراينوس، ستان سبايرون ٥١٠  
دكتاتورية البروليتاريا ٣٢ ١٤٩ ٤١٣  
دودنتسيف، فلاديمير ١٥٨ ١٥٩  
دوستوفسكي، فيودور ٢٩٥ ٢٩٨ ٣٩٤-٣٩٦  
٣٩٩ ٣٩٨ ٣٩٦

ديزمولين، كميل ٣٧٥ ٤١١  
ديكارت، رينيه ٤٧ ٥١٧  
ديكينسون، جون ٢٣٨  
ديلاتر، رولاند ٥١٣ ٥١٩

الديموقراطية ٣٣ ٧١ ٧٣ ٨٥ ١٢٣ ١٢٤ ١٤٧  
١٥٨ ١٦٠ ١٦٠ ١٧٠ ١٨٩ ١٩٤ ٢٠٥ ٢٨٥ ٢٩٠  
٢٩١ ٣٢٤ ٣٢٥ ٤٢٧ ٥٠١ ٥٠٧

## ر

الرأسمالية ٤٦ ١٥٤ ١٥٤ ٢٢٨ ٢٨٠ ٤٥٠٨ ٥٠٩  
٥٧٠

الرأي العام ٩ ١٠١ ١٠٩ ١٢٧ ١٣٤ ١٣٩ ١٤٢  
١٧٤ ١٧٦ ٢١١ ٢٨٣ ٣٧٠ ٤٩٥

راجك، لازلو ١٢٨ ١٤٦ ١٦٠ ١٧٢  
راكوسي، ماتياس ١٥٦  
راندولف، جون ٢٤٣

رايل، جلبرت ٥٥٦

روبسيير، ماكسيمليان ١١٨ ٢١٧ ٢٢١٧ ٢٢٣٥ ٢٤٤٧  
٢٤٨ ٢٨٣ ٣٧٥ ٣٧٧-٣٨٤ ٤١٠-٤١٢ ٥٦٩

روزفلت، فرانكلين ١١ ٢٢٦

روستو، وولت ويتمان ٥٣٢

روستر، هانس ١٨٦

روسو، جان جاك ٨٠ ١٩١ ٢١٧ ٢١٨ ٣٧٧ ٤٩٩

روكفيللر، جون ٢٢٣ ٢٢٤ ٢٢٧ ٢٢٨

رونكالي، آنجلو غوسيبيني (البابا يوحنا الثالث

والعشرين) ٢٩٤ ٥١٦ ٥٢١

ريتشاردسون، إليوت ٥٢٦

## ز

زينوفون ٤٥٩

## س

سارتر، جان بول ٢٩٨ ٢٩٥

ساروت، ناتالي ٧ ٢٩٥-٢٩٧ ٢٩٩ ٣٠٤ ٣٢٠

سان جوست، لويس أنطوان دي ٣٧٨ ٣٧٩

٤١٠ ٤١٢

سيندر، ستيفن ٥٦٧ ٥٧٠

سبينوزا، باروخ ١٧ ٢٥١ ٤٤٩ ٥٥٧

ستالين، جوزيف ١٤ ١٥ ١٩ ٣٣ ٣٤ ٩٨

١٠٢ ١٠٣ ١٠٣٦ ١٤٠-١٤٢ ١٤٢ ١٤٣-١٤٩ ١٥١-١٥٨

١٦٠ ١٦١ ١٧٢ ١٧٨ ١٧٩ ١٨٣ ١٨٩

٢١٧-٢١٧ ٢٥٤ ٢٦٢ ٣٧٠ ٣٩٣ ٤١٣ ٤٣١

٤٣٤ ٤٦٣ ٥٤١ ٥٤٩ ٥٧٠

الستالينية ١٠٢ ١٠٤٦ ١٤٩ ١٥٥ ١٨٣ ٤٣١

سترينديبرغ، أوغست ٢٩٧ ٢٩٩

ستندال ٢٩٦

سقراط ١٧ ١١٣ ٢٠٩ ٢١٣ ٢١٦ ٢٣٧ ٢٥٩

٣١٦ ٣٦٤ ٤٥٩ ٤٧٤ ٥١٨ ٥٢٤ ٥٥٦ ٥٥٦

٥٥٩

السلطة ١٠١ ١٠٧-١٠٩ ١١١ ١١٢ ١١٦ ٥٠٦

السلطة السياسية ١١ ١٢ ٤٤ ٤٠٥

ص

الصراع الطبقي ٢٣٢ ٢٣٣ ٢٣٩ ٤٦٦ ٤١٠  
الصهيونية ٥٣٧

ط

الطاعة ١٢ ٢٦ ٢٩ ١١١ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣١٣ ٥٠٦  
الطبقة العاملة ٣٥ ٢٣٦ ٢٣٩ ٤٠ ٤٢ ٤٤-٤٦ ٤٦٣  
٤١٣ ٢٥٤

ع

العبودية ٩ ٢٨ ٤٠ ٤٢ ٤٣ ٤٥٧ ٤٩٦ ١٦٥ ٢٧٧  
٤١٤ ٤٥٠٩ ٢٨٨ ٢٧٦ ٢٧٠ ٢٦٨ ٢٦٧  
العدالة الاجتماعية ٣٥  
عشق العالم ١٥-١٨  
عصر النهضة ٥٠٧ ٤٤٢ ٤٥٥٢ ٥٥٣  
العقلانية ٥٧ ٥١٩

العلمانية ٦٨ ١١١ ١١٧ ١٢٣  
العلمنة ١٢٣ ١٢٤

العمل ٣٥ ٢٧ ٢٩-٣٩ ٤٥-٤٧ ٦١ ٦٣-٦٥  
العنف ٤٣ ٤٥-٤٥ ٤٥٨ ٦١ ٦٤ ٨٠ ٨٦ ١١١  
١١٢ ١١٨ ١٣٩ ١٥١ ١٦٨ ١٩٧ ٢٠٥-٢٠٣  
٢١٢ ٢٣٥ ٢٦٢ ٢٣٠ ٢٦٦ ٢٦٩ ٢٧٦ ٢٧٦  
٢٨٠ ٢٨٦ ٢٩٠ ٤١٠ ٤٠٣ ٤١٠ ٤١٤ ٤٩٥  
٤٩٧ ٤٥٠ ٤٥٠٦ ٤٥١٧ ٥٢٨

غ

غالييليو ٤٤١ ٤٤٢ ٤٤٤  
غاندي، المهاتما ٢٣٤  
غري، ج. غلين ٣٤٨ ٣٥٠ ٣٥٢ ٣٥٣  
غريغسون، جيفري ٥٦٦  
غريم، هيرمان ٤٣٦  
غزو كوبا (غزو خليج الخنازير ١٩٦١) ٩  
الغنوصية ٣٤  
غوارديني، رومانو ٢١٥  
غوينو، آرثر دو ٢١٩

السلطوية ٩٩ ١٠٠ ١٠٠٢ ١٠٥ ١٠٦ ١١١ ١١٢  
٤١٤ ٢٩١  
سميث، آدم ٣٢٤  
سولجتنسن، ألكساندر ٥٤٨ ٥٤٩  
سولون ٧٥

السياسة ٨ ٢٣ ٤٢ ٤٥ ٤٥٦ ٤٥٧ ٦٦-٧٠  
٧٩-٨١ ٨٦ ٨٨ ٩٢ ١١١ ١١٩ ١٢٣ ١٢٤  
١٣٢ ١٣٩ ١٤٨ ١٥٤ ١٥٦ ١٦٦ ١٧٠ ١٧٢  
١٧٦-١٨٠ ١٩٥ ١٩٦ ١٩٨ ٢٠٢-٢٠٤ ٢٠٦-٢٠٨  
٢١٠ ٢٢٢ ٢٣٨ ٢٤١ ٢٤٤ ٢٥٠-٢٥٤ ٢٥٦  
٢٥٧ ٢٥٩ ٢٦٧ ٢٧٣ ٢٧٦-٢٧٩ ٢٨٦  
٢٨٩ ٢٩١-٢٩٣ ٣٤٠ ٣٤٢ ٣٤٣ ٣٤٥-٣٤٧ ٣٥٨  
٣٨٧ ٤٠١-٤٠٧ ٤١٥ ٤٣٠ ٤٣٢ ٤٣٤ ٤٨٣  
٤٨٧ ٤٨٨ ٤٥٠٤ ٤٥٠٥ ٤٥٠٧ ٤٥١٦ ٤٥٢٠ ٤٥٢١  
٥٢٨ ٥٢٤ ٥٤٧ ٥٤٨

ش

شار، رينيه ٢٣٦ ٢٤٩ ٥٣٥ ٥٣٦  
شروندغر، إرفين ٤٤٦  
شكسبير، ويليام ٢٥٤  
الشمولية ٧ ١٢ ١٣ ١٥ ١٩ ٢١ ٢٨ ٣٠  
٣٣-٣٥ ٣٧ ٣٨ ٤٠ ٤٦ ٧٨ ٩٨ ١٠٠-١٠٢  
٤ ٥ ١٠-١٠٧ ١٠٩-١١١ ١١٢ ١١٣ ١١٤ ١١٤٣  
١٣٨-١٤١ ١٤٣ ١٤٧ ١٥٣-١٥٥ ١٦٠-١٧٥ ١٧٨  
١٨١ ١٨٢ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٧ ١٨٨ ١٨٩ ٢١٨  
٢٥٣ ٢٧١ ٢٧٤ ٢٨٥ ٢٩١ ٢١٥ ٢٦٢ ٢٧٠  
٤٣١ ٤٨٩ ٤٥٠ ٥٤١  
شيشرون ٦٦ ٦٧ ٦٩ ٨٥ ٩٧ ١١٥ ٢١٣ ٢٤٦  
٤٤٥ ٥١٧ ٥٥٩  
شيلنغ، فريدريش ٥٥٨  
الشيوعية ٩٨ ١١٠ ١٢٣ ١٢٤ ١٢٨ ١٣٧ ١٣٨  
١٤٤ ١٤٦ ١٤٧ ١٥٢ ١٥٥ ١٥٨ ١٦٦ ١٦٣  
١٧٢ ١٧٧ ١٧٨ ١٨٣ ٢٢٤ ٢٢٧ ٢٢٧ ٢٨٠  
٢٦٢ ٢٦٧ ٢٦٨ ٢٨٣ ٢٩٣ ٥٧٠

١٤٦، ١٤٧، ١٥١، ١٥٣، ١٧٣-١٧٩، ١٨١، ١٨٩  
٢٢٧، ٢٢٧، ٢٢٧، ٢٢٧، ٢٢٧، ٢٢٧، ٢٢٧، ٢٢٧  
٣٤٥، ٣٤٩، ٣٨٨، ٣٨٩، ٤٠٠، ٤٠٧، ٤٦٢، ٥٤٠

غودوين، ويليام ٤٣٠  
غومولكا، فلاديسلاف ١٤٥، ١٤٦، ١٥٧  
غيرشتاين، مايكل ٤٧٨، ٤٨٥، ٤٩٤

## ك

كاتو، ماركوس بورسيوس ٥٤، ٤٤٠، ٤٤١، ٥٢٤  
٥٥٣، ٥٥٤، ٥٦٢، ٥٦٣  
كادار، يانوش ١٣٨، ١٤٩، ١٦٠  
كافكا، فرانز ٢٩٥، ٢٩٨، ٢٩٩، ٤٥٢، ٥٠٨  
كالفن، جون ٢٨  
كالينغولا ٥٤٣  
كامو، ألبير ٤٢٩  
كاميرون، ج. م. ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧١  
كانظ، إيمانويل ١٤، ٢٥، ٥٣، ٥٩، ٧٢، ٧٣  
٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٩٠، ١٠٩-١١٢، ١١٤-١١٦، ١٦٨، ١٦٨  
٢١٩، ٣٠٩-٣١١، ٣١٦، ٣٣٣، ٣٧٧، ٤٠٢، ٤١١  
٤١٧، ٤١٩-٤٢٥، ٤٤٣، ٤٤٩، ٤٥٦، ٤٦٣، ٤٦٤  
٤٦٨، ٤٧١، ٤٧٩، ٤٨٧، ٤٨٨، ٥١٩، ٥٢٤، ٥٥٧  
٥٥٩-٥٦٢  
كرومويل، أوليفر ٣٧٣، ٤٠٣، ٤٠٧  
كريستول، إيرفينغ ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٦  
كلاروسفيتز، كارل فون ٢٧٥، ٣٦٧  
كنغ، مارتن لوثر ٥٢٨  
كوبرنيكوس، نيكولاس ٣٧٣، ٤٤١، ٤٤٣، ٤٧٠  
كوكس، آر تشيبالد ٥٢٦  
كولمان، تشستر ٥٦٨  
كولومبوس، كريستوفر ٣٩٦  
كوندورسيه، ماري جان أنطوان المرّكيز دو  
٣٧٠، ٤٠٢  
كويريه، ألكساندر ٤٤١  
كيركغارد، سورين ٣١، ٦١، ٦٢  
كيسنجر، هنري ٥٠٣  
كينان، جورج ٢٢٦  
كينيدي، جون ٧، ٢٢٢، ٢٢٥-٢٢٧، ٢٢٩، ٢٩٢  
٢٩٣، ٣٧٢، ٤٣٤، ٥٢٨، ٥٢٢

## ف

فارل، جيمس ٤٢٩  
الفاشية ٩٨، ٩٩، ١٠٢  
فاليري، بول ٥٦٧  
فايل، سيمون ٤٢٩  
فرانكل، تشارلز ٥٤٤  
فرانكل، جاكوب بورتر ٤٣٩  
فرانكلين، بنجامين ٣٣١  
فريدمان، جورج ٥٣٨  
فست، واكيم ٢٧، ٣٠٥-٣١٥، ٣٢١-٣٢١  
الفضاء السياسي ٤٠، ٤٧، ٤٨٧، ٤٩١، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٦  
٤٩٧، ٥٠٠، ٥١٥، ٥١٨، ٥١٩، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٩  
٥١٩، ٥٢٣، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٨، ٥٢٨، ٥٢٨، ٥٢٨  
٥٢٩، ٥٣٨، ٥٣٨، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٥، ٥٤٧  
فضيحة ووترغيت ٥٢٦، ٥٢٨-٥٣٠  
الفكر الليبرالي ١٠٩، ١١٠، ٥٣٥  
الفكر المحافظ ١١٠  
فلاستوس، غريغوري ٥٢٢  
الفلسفة اليونانية ٤٢، ٥٢، ٦٦، ٦٩، ١١٣، ١١٥  
١١٧  
فولبرايت، ج. وليام ٥٣٤  
فولتير ٤٨٩  
فون تروتا، مارغريت ٢٢  
فير، ماكس ٢٤، ٥٠٣  
فيثاغورث ٤٨٠  
فيرجيل ١٧، ١٨، ١١٥، ٤١٤، ٤١٥  
فيكو، جيامباتيستا ٣٢٥، ٤٦٩، ٥٠٥  
قسطنطين الأكبر ١١٦  
القومية ٧، ٣١، ٤٤، ٧٤، ١٠٧، ١١٨، ١٢٨، ١٣٨

## ق



ل

٥٩-٦١ ٦٣ ٨٤ ٨٨ ٩٠ ٩٢-٩٢ ٩٥ ١٠٥ ١٠٦  
 ١٢٥ ١٦٦ ١٨٤ ٢١٩ ٢٢٦ ٢٤٠ ٢٦٨ ٣٧٧  
 ٣٨٣ ٣٨٨ ٤٠٧ ٤٠٨ ٤١١ ٤٤٥ ٤٥٦  
 ٥٤٨  
 المساواة السياسية ٣٥ ٤٥٣ ٤٥٤ ٩٠ ٣٨٣  
 معاداة السامية ٢١ ٢٥ ٢١٢ ١٨٧ ٢١٩ ٥٣٧  
 معسكر أوشفيتز ٣١٠ ٣٤٠-٣٤٧ ٣٦٢ ٤٦٣  
 مكارثي، جو ١١ ١١٢ ١٣٢ ٣٨٧  
 مكارثي، ميري ٢٥ ٢٩٨ ٣٣٤ ٤٩٠ ٤٩٢ ٤٩٥  
 ٤٩٦ ٤٩٩ ٥١١  
 مكدونالد، دوايت ٤٢٩ ٤٣١-٤٣٥  
 مكنامارا، روبرت ٥٣٤  
 الملكية ١٣ ٤٥٨ ٤٥٩ ٧١-٧٤ ٨١-٨٣ ٨٥ ٩٢ ٩٥  
 ٢٢٩ ٢٣٢ ٢٣٧ ٢٧٨ ٢٧٩ ٢٨٢ ٤٠٣ ٤٠٥  
 ٤١٠  
 مورغوثو، هانس ٤٧٢ ٤٧٨ ٤٩٩ ٤٥٠١ ٤٥٠٧  
 ٥١١ ٥٣٥  
 موسوليني، بينيتو ١٠٢ ٢٤٣  
 مولوتوف، فياتشيسلاف ميخائيلوفيتش ١٥٢  
 موتسكيو، شارل ٥٦ ٤٧٩-٤٨٤ ٩٥ ٢٤٥  
 ٢٥١ ٢٥٣ ٢٥٥ ٢٦٣ ٢٦٤ ٤٠٧ ٤٤٣ ٤٤٩  
 ٤٥٠٢ ٤٥٠٦ ٤٥٠٧ ٥٣٥  
 موتنين، شارل دي ٢٤٥ ٢٤٦ ٤٣٧ ٥٠٤  
 الميتمافيزيقيا ١٠٨ ١٠١ ٤٢١ ٤٥٦ ٤٦٠ ٤٨٧-٤٨٩  
 ميل، جون ستيوارت ٤٨٤ ٥٥٧  
 ميل، جيمس ٤٩٨

ن

نابوكوف، فلاديمير ٢٩٥  
 النازية ٢٣ ٢٤ ٢٧ ٢٣٣ ٢٣٤ ١٠٢ ١٠٣ ١٠٧  
 ١٣٨ ١٤٨ ١٥٣ ١٦٠ ١٧٨ ٢١٨ ٢١٢ ٢١٣  
 ٤٢٨ ٤٣١ ٤٣٢ ٤٦٢  
 ناغي، إمري ١٣٨ ١٤٥ ١٤٦ ١٥٧  
 نظام المجالس ١٣ ١٤ ١٦٤-١٦٧ ١٦٩ ١٧٠  
 ١٨٨ ١٨٩ ٥٠٢  
 نولز، جون ٥ ٤٧٢ ٤٧٣

لايبتز، غوتفريد ٥٢٤  
 لكسمبورغ، روزا ١٨٦ ٤١٣ ٤٨٦  
 لوثر، مارتن ٢٣ ٢٦٨ ١١٧  
 لوك، جون ٣٢٤-٣٢٧ ٣٣٣ ٥١٤  
 لويس السادس عشر ٣٧٤  
 لوينهيرتز، جوزيف ٢٧  
 ليانكورت، فريدريك دي ٣٧٤ ٣٧٥  
 الليبرالية ١٠١ ١٠٨ ١٠٩ ٤٣٩ ٤٤٥ ٤٨٣ ٤٥٠٨  
 ٥٣٥  
 ليسينغ، غوتهولد إفرايم ٣٣٤  
 ليفي ٢٦ ٢٧٨ ٣١٩  
 لينين، فلاديمير ٣٤ ٤٦ ٤٨ ٦٠-٦٢ ١٣٧ ١٤١  
 ١٤٧ ١٦٤ ١٦٨ ٢١٧ ٢١٩ ٢٣٥ ٢٧٠ ٢٩٢  
 ٤١٣ ٤١٦ ٤١٧ ٤٣١ ٤٩٨  
 اللينينية ٣٣

م

ماديسون، جيمس ١٠ ٦٨ ١٢٤ ٢٣٨  
 ماركس، كارل ٧ ٣١-٤٠ ٤٢-٥٠ ٥٣ ٥٥-٥٥  
 ٦٠-٦٥ ٦٩ ٧٠ ٧٨ ٨٧ ١٩٢ ٢١٧ ٣٢٣-٣٢٦  
 ٤١٠ ٤٢٩ ٤٣١ ٤٨١ ٤٩٦-٥٠١ ٥٠٨ ٥٠٩ ٥١٢  
 الماركسية ٣١-٣٥ ٤٦ ١٥٦ ٢٣٥ ٢٥٨ ٣٤١  
 ٣٤٢ ٣٩٣ ٤٣٠ ٤٣١ ٤٣٣ ٤٥٥٩ ٥٧٠  
 الماركيز دو ساد، دوناتين ألفونس فرانسوا ٢١٨  
 ماكفرسون، س. ب. ٤٧٨ ٤٨٠ ٤٩٣ ٤٩٩-٤٩٦  
 ٥٠٣  
 ماكيافيللي، نيكولو ١١٨-١٢٠ ١٢٠ ٢٥٥ ٣٠٩ ٤١٦  
 ٤٨٦ ٤٨٧ ٥٠٤  
 مالرو، أندريه ٣٨٩  
 مالينكوف، جورجي ١٣٨ ١٤١ ١٤٩ ١٥٢  
 ماو تسي تونغ ١٤٦ ١٤٧  
 محاكمات نورنبرغ ٣١١ ٣١٤  
 المدرسية (فلسفة) ٥٥٣  
 المساواة ١٦ ٣١ ٣٥ ٤٣ ٤٥ ٤٩ ٥٦-٥٣

- نيتشه، فريدريش ٢٩-٣١، ٣٣، ٦١، ٦٢، ٦٩، ٦١٧،  
٢١٨، ٣٢٣، ٣٤٩، ٣٥٣، ٤٢٧، ٤٤٣، ٤٥٧، ٤٦٣،  
٥٥٨، ٥٢٤
- نيرون ٥٤٣
- نيكسون، ريتشارد ٧، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٩،  
٢٩٣، ٢٩٦، ٣٠٣، ٥٢٦، ٥٣٠، ٥٣٤، ٥٣٥
- نيوتن، إسحاق ٤٧٠
- هـ
- هاميلتون، ألكسندر ٣٧٧
- هايدغر، مارتن ٨، ١٧، ٤٤٥، ٤٥٢، ٤٦٠، ٤٦٢-٤٦٥،  
٥٠١
- هاينزبيرغ، فيرنر ٤٤٧، ٤٤٨
- هتشنز، روبرت ١٣، ١٢١
- هتلر، أدولف ١٤، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٢٤، ٢٤٨، ١٠٠، ١٠٤،  
١٠٥، ١٠٧، ١٣٧، ١٤٠، ١٤١، ١٤٦، ١٥١، ١٥٣،  
١٦٠، ١٦٣، ١٧٨، ٢١٦-٢١٩، ٢٢٥، ٣٠٧، ٣٠٨،  
٣١٠، ٣١٤، ٣٤٠، ٣٤٥، ٣٤٧، ٣٧٠، ٤٢٨، ٤٦٢،  
٤٦٣، ٥٠٧، ٥٤٢، ٥٧٠
- هوبز، توماس ٥٥، ٥٦، ٧٧، ١٠١، ١١٧، ٢٥١، ٥٠٣،  
٥٥٧
- هوبكينسون، فرانسيس ١٠
- هوسرل، إدموند ٤٥٢، ٤٥٤
- هولدرلين، فريدريش ٢٠٣، ٢٦٥
- هوميروس ٦٢، ٦٧، ٧٥، ٨٩، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٣٧،  
٥٢٤، ٥٢٤
- هيراقليطس ٥٩، ٧٥، ٧٧، ٩٣
- هيردر، يوهان جوتفريد ٨٣
- هيرزن، ألكساندر ٤٣٠
- هيروdotus ٤٨، ٤٨٧، ٢٦٦، ٢٧٣
- هيسود ٨٨-٩٠، ٢٣٧
- هيغل، جورج فيلهلم فريدريش ١٤، ٣٣، ٣٦،  
٣٧، ٣٩، ٤٢، ٤٥، ٥٢، ٦١-٦٣، ٧٠، ٧٣، ٧٨، ٨٣،  
١٦٤، ٢١٧، ٣٢٤، ٤٥٨، ٤٦١، ٤٧٩، ٤٩٩، ٥٢٢،  
٥٣٢، ٥٥٢، ٥٦٢
- الهيغلية ٣٢
- هيلتون، أليس ميري ٣٥٧
- هيملر، هاينريش ١٠٢، ١٠٦، ١٤١
- هيوم، ديفيد ٣٠
- و
- واتسون، هيو سيتون ١٣٩، ١٤٠، ١٦٢، ١٨٣
- وايسمان، إد ٤٧٨، ٥٠٢
- الوجودية (فلسفة) ٥٥٩
- الوعي ٢٩، ٦٢، ١٢٥، ٢٨٩، ٣١٧، ٣٢١، ٣٥١، ٤٢١،  
٤٥٨، ٤٨٠، ٥٥٦، ٥٥٧
- وو، إيفلين ٢٩٥
- وودكوك، جورج ٤٢٨
- ويلسون، تشارلز إ. ٤٢٧
- ويلمر، آلبرخت ٤٧٨، ٤٩٣، ٤٩٩-٥٠١
- ي
- ياسبرز، كارل ١٦، ١٥٤، ٢٣٤، ٣١٥، ٤١٩، ٤٥٤،  
٤٥٨، ٥١٢
- يونغر، إرنست ٢٨، ٢١٥، ٣٠٩-٣١١، ٤٦٣
- يوتس، وليام بتلر ١٥-١٧، ٤٤٣، ٥٧١

ما العلاقة بين التفكير والنشاط والوعي التاريخي؟ كيف نتوصل إلى الحفاظ على استقلالية فكرية مفعمة بالحيوية؟

يعرض الكتاب وصفاً لتجربة حنة أرندت في التفكير بعده نشاطاً انغمست فيه من غير أعمدة الدعم التقليدية الدينية والأخلاقية والسياسية والفلسفية. لطالما كانت هذه الفيلسوفة والمنظرة السياسية، بذكائها اللاذع وجاذبية أسلوبها وعمق ملاحظاتها، شديدة الاهتمام بالمسائل التي تجعل الفكر والمعرفة عاملين مؤثرين في النضال ضد الظلم.

من وجهة نظر أرندت، تضمّن التفكير الذي أسهم في تعزيز قضية الحرية الإنسانية نوعاً من التفحص النقدي الذي هدّد كلّ المذاهب والمعتقدات والآراء.

حنة أرندت (1906-1975) فيلسوفة أميركية من أصل ألماني. من أبرز علماء الاجتماع السياسي في القرن العشرين. صدر لها عن دار الساقي: 'أيخمان في القدس' و'إضاءات لفهم الواقع'.

# مكتبة

t.me/soramnqraa



www.daralsaqi.com

ISBN 978-614-03-2112-0



9 786140 321120 >

