جامعة مولود معمري - تيزي وزو -

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم: العلوم الاجتماعية

تخصص الفلسة

الفكر السياسي الغربي المعاصر

حنة أرندت نموذجا

دراسة تحليلية نقدية

بحث مقدم لنيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص فلسفة غربية حديثة والمعاصرة

إعداد الطالبة:

سهام رمضاني

إشراف:

د. جميلة بسو

السنة الدراسية: 2021 ـ 2022 م

كلمة الشكر

الحمد لله الذي خلقنا وأوجدنا، ثم هدانا وعلمنا ما لم نكن نعلم

وشرفنا بنبيه محمد صلى الله عليه وسلم

أحمده كثيرا لتوفيقه لي على انجاز هذا العمل المتواضع، كما

أتقدم بجزيل الشكر الى كل من دعمني ووجهني ونخص بالذكر

الأستاذة المشرفة على بسو جميلة

كما اسأل الله ان يجزي الجميع ويوفقنا خير توفيق

الإهداء

أهدي ثمرة جهدي الى أعز الناس والدي الكريمين

اللذين كانا سندي وعوني طيلة مشواري حفظهما الله وطول بعمريهما

الى جميع أفراد أسرتي وأصدقائي

وكل من دعمني في مشوار حياتي

مقـــدمة

مقدمة:

يشهد العالم في الفترة الأخيرة توتر وتفاقم الصراعات والأزمات في كل المجالات خاصة في مجال السياسة فنجد معظم البلدان في العالم تعيش نوع من الاضطرابات السياسية مما نتج عنها انعدام الأمن والاستقرار وتولد الأزمات والمشكلات السياسية التي تعتبر ميزة العصر المعاصر مثال ذلك مشكلة العنف، الأنظمة الشمولية، مشكلة الديمقراطية، المواطنة... الخ. ونجد ظهور هذه المشكلات السياسية راجع لرغبة القادة والمسئولين في إشباع غريزة التسلط والهيمنة التي بداخلهم فأصبح للإنسان لا مكانة له في قاموسهم.

وفي إطار هذا أصبحت السياسة موضوع مهم يشغل بال المفكرين المعاصرين رغبةً منهم في تغيير الظروف والمعاناة الاليمة التي يعيشها العالم اجمع. ومن هؤلاء المفكرين نجد المفكرة والفيلسوفة حنا ارنديت Hanna Arendt[1*] من أهم فلاسفة النسوة اللواتي اهتممن بموضوع السياسة بل اعتبرته أساس فكرها.

عاشت المنظرة والفيلسوفة حنا ارندت التي هي ألمانية المولد وذات جنسية أمريكية في ظل هذه المعاناة والظروف فتأثرت بجو الحروب والإبادات وكذلك ما تعرضت له من ملاحقات وسجن من أوروبا لأمريكا من طرف النازيين والفاشيين بسبب أصولها اليهودية والعدوان الموجه ضد اليهود. كل هذا انعكس على كتاباتها وفكرها فيما يخص القضايا السياسية واعتبرت إن السياسة من أهم القضايا التي يجب أن تنال اهتمام اغلب المفكرين والفلاسفة وبهذا تضعنا حنا ارندت أمام فكرها السياسي الحافل بالعديد من القضايا السياسية التي سنحاول ان نتطرق عليها في الصفحات الموالية.

أهمية الدراسة:

ان الأهداف المستخلصة في دراسة موضوع السياسة لحنا أرندت هي إبراز فلسفة أرنت خاصة أن هذا الموضوع هو تمهيد لتأسيس فلسفة جديدة وتأسيس فكر يحمل في طياته الصيرورة والتغير وإبراز جذور المسألة السياسة في الفكر المعاصر. وكذلك هدفنا من هذه الدراسة إبراز مدى تأثر الفكر المعاصر بما كتبته حنا ارندت وسعينا من خلال هذه الدراسة لتوضيح ذلك وتبيان القيمة التي يحتلها موضوع السياسة في العصر المعاصر.

إشكالية الدراسة:

لقد حاولنا من خلال هذا الموضوع صياغة الأشكال الذي يضم أطراف البحث:

1. الإشكالية الرئيسية: ما مفهوم السياسة عند حنا أرندت؟ وفيما يتمثل فكر ارندت السياسي؟ وما هي المواضيع السياسية التي عالجتها في كتاباتها؟

*1 فيلسوفة ومنظرة سياسية المانية، يهودية الأصل، كانت ضد النازية الألمانية والأنظمة الشمولية، تميزت بمعاداتها لليبرالية والستالينية.

2. المشكلات الجزئية:

ما هي الدراسات السابقة لموضوع السياسة؟

فيما تتمثل المواضيع السياسية التي خاضت فيها حنا ارنت؟

كيف اسست ارنت فلسفتها السياسية؟ وماهي أهم الركائز التي بنت فيها فلسفتها السياسية؟

من هم أهم المنتقدين والمعارضين لفلسفة حنا أرنت السياسية؟

أسباب اختيار الموضوع:

ان اختياري لموضوع السياسة عند حنا أرنت دون غيره من المواضيع هو أن حنا ارندت شخصية نسوية، وفي الدراسات السابقة لجامعتنا لم يسبق لهم التطرق لشخصية نسائية خاصة في الفلسفة هذا من جهة ومن جهة أخرى اهتماامي بفكر ارندت لأنه يعتبر ملخص لأوضاعنا السياسية الراهنة خاصة من ناحية السيطرة وحب الهيمنة والتسلط من طرف الحكام والمسئولين، إضافة إلى إعجابي بفلسفة حنا ارندت والرغبة بالتعرف على فكرها، كما أن فلسفة وفكر ارندت تلخص أحداث العصر المعاصر خاصة فيما يخص الفكر السياسي الغربي المعاصر؛ هذه من جهة العوامل الذاتية اما العوامل الموضوعية فتتمثل في محاولة دراسة القضايا السياسة في الفكر الغربي المعاصر عن طريق اخذ حنا ارندت كنموذج لهذه الدراسة، والتطرق من خلال الفلسفة الأرندية على مجموع القضايا السياسية التي شغلت المفكرين في الحقبة المعاصرة ، إضافة الى تسليط الضوء على ما يحدث في العالم من أزمات سياسية لذلك اخترنا موضوع السياسة باعتباره موضوع الراهن واخترنا حنا ارندت نموذجا باعتبارها الفيلسوفة المعاصرة التي ألمت فلسفتها بأغلب القضايا السياسية الراهنة.

وللإجابة على الإشكالية المطروحة أعلاه توجب علينا تقسيم الموضوع إلى مقدمة وثلاث فصول وكل فصل إلى ثلاث مباحث وكل مبحث إلى عناصر لينتهي بخاتمة للموضوع. ففي المقدمة تناولنا التعريف بموضوع الدراسة والتعرف على عناصر الموضوع بصفة عامة.

الفصل الأول: عرضنا فيه السيرة الذاتية لحنا ارندت، والقضايا التي تطرقت اليها في فلسفتها السياسية، بتعاريف لغوية واصطلاحية.

الفصل الثاني: قدمنا فيه اول قضية من القضايا السياسية التي عالجتها حنا ارندت وهي العنف بعنوان العنف بعنوان العنف وحتمية الثورة بهدف التحرر. هذا الفصل قسمناه إلى ثلاث مباحث وكل مبحث إلى عنصرين فالمبحث الأول فيه مفهوم العنف عند ارندت واغلب أفكارها المفسرة له. أما في المبحث الثاني تناولنا فيه الهيمنة التوتاليتارية ونظرية الشر والمبحث الثالث علاقة السلطة بالعنف والثورة كيف هي وسيلة للتحرر. وتأسيس نظام سياسي جديد.

الفصل الثالث: بعنوان الفكر السياسي الجديد عند حنا ارندت هذا الفصل مقسم إلى ثلاث مباحث، في مبحث الأول فيه عرض لنظرية الفعل السياسي والديمقراطية عند حنا أرندت وفي المبحث الثاني تناولنا فيه المواطنة عند حنا ارندت، أما في المبحث الثالث فيه مقاربة نقدية لفكر ارندت السياسي.

منهج الدراسة المعتمد:

تناولنا في دراستنا إشكالية السياسية عند حنا ارندت فحاولنا العودة لمحطات تاريخية شهدت فيها إشكالية السياسية وجوهرها، ولإتمام هذه الدراسة علينا إتباع منهج مناسب، وتبعا لذلك فقد جاء منهج هذه المذكرة متنوعا، ذلك لما تقتضيه هذه الدراسة، فقد اعتمدنا على:

المنهج التاريخي:وذلك بعرض تطور إشكالية السياسية عبر العصور، وبدايات ظهور الفكر السياسي بدءا من الفترة اليونانية إلى غاية الفترة المعاصرة.

المنهج التحليلي النقدي: وذلك بتحليل وقراءة حنا ارنت لإشكالية السياسية، ثم بعد ذلك النقد الذي قامت باستعماله ضد الفلاسفة والمفكرين السابقين.

الدراسات السابقة:

ان الدراسات السابقة في البحث الفلسفي مهمة جدا للباحث، فهي تساعده على تزويده بالمفاهيم الضرورية لإتمام البحث، ومن هنا استعنت ببعض الدراسات السابقة من اجل فهم إشكالية السياسية وفهم الفكر السياسي عند حنا ارندت ومن بين هذه الدراسات:

فلسفة السياسية عند حنا أرندت مليكة بن دودة، من الفلسفة إلى السياسية عند حنا ارنت، حنا ارندت موسوعة ستانفورد للفلسفة. ترجمة سارة اللحدان.

الصعوبات:

لقد واجهنا من خلال هذا البحث عدة صعوبات خاصة في البداية، لكن لم تكن في قلة المصادر والمراجع لأنها توفرت عندنا اغلبها ان لم نقل كلها، المشكلة كانت في صعوبة فهم الفكر الارنديتي لأنه يميل للسياسة أكثر من فلسفة. إضافة إلى ذلك كثرة المصادر والمراجع ولدت صعوبة في البحث، وذلك يمكن في الحيرة في اختيار المراجع التي يجب استخدامها،وكذا كون الوقت ضيق فالإحاطة بفكر ارندت السياسي بأكمله شبه مستحيل لأن فكرها واسع إضافة صعوبته.

الفصل الأول:

مقاربة مفاهيمية و السمات العامة لفلسفة حنا أرندت السياسية

المبحث الأول: حنا أرندت سيرتها وفكرها

المبحث الثاني: السمات العامة لفكر أرندت السياسي

المبحث الثالث: تطور الفكر السياسي الغربي عبر العصور

تمهيد :

من اهم القضايا التي شغلت فكر الفلاسفة والمفكرين من العصور القديمة الى غاية عصرنا الحالي "ظاهرة السياسة". التي باتت اليوم من اهم القضايا التي تم معالجتها، خاصة في العصر المعاصر باعتبارها من القضايا الراهنة في العالم، وهذا نظرا للظروف المتراكمة في هذا العصر، من مشاكل وتوترات في العلاقات الإنسانية عامة والعلاقات السياسية خاصة.

ونحن في هذا الصدد سنحاول الإحاطة بمفهوم السياسة، واهم النماذج السياسية عن طريق اخذنا لشخصية نسائية من العصر المعاصر تناولت هذا الموضوع التي هي الفيلسوفة حنا ارندت؛ فمن خلال فلسفتها سنحاول اختيار بعض المصطلحات والمفاهيم التي تطرقت اليها في فلسفتها السياسية،إضافة الى ذلك التعرف على المسار التاريخي لظاهرة السياسة من الفكر اليوناني الى غاية الفكر المعاصر.

المبحث الأول:

السيرة الذاتية والفكر لحنا أرندت واهم مؤلفاتها

1) سيرة حنا ارندت وفكرها:

ولدت حنا ارندت عام 1906م في هانوفر، وتوفيت في نيويورك سنة 1975م، وتعد منأبرز المفكرين السياسيين في القرن العشرين، ذهبت عام 1924، بعدما أكملت دراستها الثانوية الى جامعة ماربوغ لتدرس مع مارتن هايدغرHeidegger[1]وقد كان لقائها مع هيدغر الأثر البالغ على فكرها، بعد عام من دراستها في ماربورغ انتقلت الى جامعة فرايبورغ، حيث أمضت فصلا دراسيا كاملا في حضور محاضرات ادموند هوسرلEdmund Hauser[2]، وفي عام 1926مذهبت الى جامعة هايدلبرغ للدراسة مع كارل ياسبرز Carl Aspirez[3]، الفيلسوف الذي كونت معه صداقة فكرية وشخصية طويلة الأمد، أكملت أطروحة الدكتوراه عام 1929 تحت اشراف ياسبرز. والتي حملت عنوان (الحب والقديس أغستين Der liebesbegriffBei-Augustin)،أرغمت على الهرب من المانيا عام 1933م بعد صعود هتلرHitler[4] للسلطة، وبعد قضائها فترة في جنيف، انتفلت الى باريس (1933-1939) وعملت لست سنوات مع منظمة اللاجئين اليهودية، [5]أرغمت عام 1941 م على مغادرة فرنسا الى نيويورك مع زوجها ووالدتها، وسرعان ما أصبحت جزاء من دائرة كتاب ومثقفين في نيويورك ممن كانوا يعلمون لصالح مجلة PartisnReview.[6]

خلال الفترة التي تلت الحرب, قامت ارنت بإلقاء عدة محاضرات في عدد من الجامعات الامريكية، من ضمنها بريستون ،بيركلي، و شيكاغو، لكنها مرتبطة اكثر مع المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية، حيث كانت أستاذة للفلسفة السياسية هناك حتى وفاتها عام 1975 كانت حنا ارنت واحدة من ابرز المفكرين السياسيين في القرن العشرين، و قد اتضحت قوة تفكيرها و اصالة في اعمالها مثل أصول الشمولية، الوضع البشري، في الثورة، و الحياة العقل، قامت في هذه الاعمال و في مقالات أخرى، بالتركيز على العديد من

[1] فيلسوف الماني، درس في جامعة فرايبورغ تحت اشراف هسرل، أساس فلسفته الوجود
[2] فيلسوف الماني، مؤسس الظاهريات، درس الفلسفة على يد برنتانو وكارل شتومف
[3] الماني وبروفسور في الطب النفسي، من كبار فلاسفة المانيا
[4] زعيم المانيا النازية، مؤسس الحزب النازي الالماني
[5] منظمة يهودية أمريكية تقدم مساعدات، تأسست 1881لمساعدة اللاجئين
[6]موريزيو باسرين: **"حنا ارندت"**، تر: سارة اللحدان، موسوعة سانفورد للفلسفة، مجلة حكمة، 2019، ص3، ص4

الاحداث السياسية المصرية في زمانها ،ذلك محاولة منها لفهم معانيها و أهميتها التاريخية. ولإظهار مدى تأثيرها على تصنيفاتها الأخلاقية للحكم الأخلاقي والسياسي، وقد كان المتطلب من جهة نظرها، ان يكون هناك هيكل جديد يمكننا من التصالح مع الرعب المزدوج للقرن العشرين. النازية' و الستالينية[1]. وقامت بتقديم هذا الهيكل في كتابها حول الشمولية ومضت في تطوير مجموعة جديدة من التصنيفات الفلسفية. التي يمكن ان تثير الوضع البشري وتمدنا بمنظور جديد حول طبيعة الحياة السياسية.

على الرغم من ان بعض اعمالها تنتمي الى كلاسيكيات التقليد الغربي للفكر السياسي، الا انها بقيت دوما صعبة التصنيف، فلا يمكن وصف سياستها من ناحية التصفيات للمحافظة، الليبرالية[2]، والاشتراكية[3].[4]

ولا يمكن لفكرها استيعاب النهضة السياسية الحديثة، والذي يمكن إن تجده على سبيل المثال في كتابات والتزر[5].

لقد أصبح اسم حنا ارندت حجة من قبل العديد من النقاد للتقاليد الليبرالية، وذلك لأنها قدمت رؤية للسياسة التي وافقت وعارضت بعض من لمبادئ الرئيسية اللبرالية. هناك الكثير من الدلالات التي يمكن ان تبرر مثل هذا الزعم، وبالحديد نقدها للتمثيلية الديمقراطية وتأكيدها على إشراك المجتمعات المدنية والتشاور السياسي. فصلها الأخلاق عن السياسة وإشادتها بالتقليد الثوري مع ذلك، سيكون من الخطأ أن تصنف ارندت كمعادية للبرالية. لقد كانت في الواقع مدافعة بشدة عن الدستورية، حكم القانون، ومدافعة عن حقوق الانسان الرئيسية (الحرية، حرية التعبير، حرية العمل...الخ)، وكانت ناقدة لجميع اشكال المجتمع السياسي القائم على أساس الأعراف والروابط التقليدية، بالإضافة الى تلك القائمة على الهوية الدينية، العرقية او العنصرية.

انطلاقا مما كرنا آنفا، لا يمكن تحديد الفكر السياسي لأرندت، فيما إذا كان مع التقليد الليبرالي او مع المزاعم المقدمة من منتقديه. لم تصور ارندت السياسة كأداة لإرضاء التفضيلات الفردية ولا كوسيلة لتوحيد الافراد حول مفهوم مشترك للخير، بل ارتكز مفهومها _بدلا من ذلك_ على فكرة المواطنة الفعالة، أي على قيمة واهمية الاشراك المدني والتشاورات الجماعية حول كافة المسائل التي تؤثر على المجتمع السياسي، إذا

[1] أدوات الحكم والسياسات التي طبقها جوزيف ستالين (1878-1953)
[2] فلسفة سياسية تأسست على أفكار الحرية والمساواة
[3] نظام اقتصادي يمتاز بالملكية الجماعية لوسائل الانتاج
[4] موريزيو باسرين: "حنا ارندت"، نفس المرجع السابق، ص4، ص5
[5] مايكل والترز، أستاذ في معهد الدراسات المتقدمة بأمريكا، من كتاباته " السياسة الخارجية الامريكية واليسار المفقود"

كان هناك تقليد فكري يمكن ان نصنف به ارندت، فسوف يكون التقليد الكلاسيكية، للجمهورية المدنية التي نشأت لدى ارسطو[1]وتجسدت في كتابات ميكيا فيلي[2]مونتسكيو[3]، وتوكفيل[4].[5]

ووفقا لهذا التقليد، تحقق السياسة في معناها الأصيل متى اجتمع المواطنون معا في مكان عام للتشاور والتقرير بشأن امورهم جميعا. ان تقدير النشاط السياسي ليس بسبب انه قد يؤدي الى اتفاق او الى مفهوم مشترك للخير، بل لأنه يمكن كل مواطن من ممارسة قوته وقوتها، وينمي قدرات للحكم، كما انه يحقق بعضا من الفعالية السياسية من خلال العمل المشترك.[6]

2) مؤلفات حنا ارنت:

لقد عرفت حنا ارنديت بكثرة كتاباتها السياسية، كثرة مؤلفاتها التي معظمها تعالج القضايا السياسية بالدرجة الأولى، ومن اهم هذه المؤلفات نجد:

-أصول الشمولية Origines Totalitaires(1951): او يعرف باسم أصول الكليانية[7] هو اول كتاب نشر من طرف المفكرة السياسية حنا ارنت عرف بدراسة الرائدة للأنظمة الألمانية النازية والفاشية، وسرعان ما أصبحت هذه الدراسة دراسة كلاسيكية.

-الوضع البشري La situation humaine(1958): هو ثاني كتاب نشر من قبل الفيلسوفة ارنت، ويعد من اهم كتاباتها واعمالها الفلسفية والسياسية.

-ايخمان في القدس Ikhman à Jérusalem(1963): حضرت حنا ارنت عام 1961م محاكمة ادولف ايخمان في القدس كصحفية بمجلة نيويورك لتنشر بعد عامين كتابها المشهور **"ايخمان في القدس"**والذي أحدثجدلا عميقا في الدوائر اليهودية.

-في الثورةDans la révolution (1963): نشر في نفس الوقت مع كتابها المشهور ايخمان في القدس، ويعتبر هذا المؤلف تحليل مقارن للثورتين الامريكية والفرنسية. كما نجد ارنت في نفس الفترة، في فترة

[1]ارسطا طاليس(384 ق م- 322 ق م) تلميذ افلاطون في العهد اليوناني، صاحب المنطق الصوري الارسطي، ومؤسس المدرسة المشائية والتقاليد الارسطية

[2] نيكولا دي برناردو ميكيا فيلي(1469- 1527) ، مفكر وفيلسوف إيطالي مؤسس للتنظير السياسي الواقعي

[3] شارل لوي دي سيكوندا المعروف بمونتسكيو، فيلسوف سياسي فرنسي، صاحب نظرية فصل السلطات من مؤلفاته: "روح القوانين"

[4]الكسيس دي توكفيل، منظر سياسي فرنسي، اهتم بالسياسة في بعدها التاريخي من اثاره: "في الديمقراطية الامريكية"

[5]موريزيو باسرين: **"حنا ارندت"**، المرجع سابق ص5

[6] المرجع نفسه، ص6

[7] لفظ يستعمل لوصف الدولة التي تحاول فرض سلطتها على المجتمع وايضا فرض سلطتها على كافة جوانب الحياة الشخصية

الستينات والسبعينات عدة مقالات، أولها مجموعة عنونتها "**بين الماضي والمستقبل**"، اما ثانية فكان عنوانها "**الرجال في ازمنة المظلمة** "، والثالثة "**أزمة الجمهورية**".[1]

-أسس التوتاليتارية (1951): أكبر مؤلف يتكون من ثلاثة أجزاء: معاداة السامية

الامبريالية' التوتاليتارية[2]

- راي في الثورات Avis dans les révolutions(1967):

-ازمة ال ثقافة Crise de la culture(1972):

في العنف En violence (1973):

-حياة الفكر Vie de la posée(1974): هي الدراسة كان من المفروض ان تحتوي على ثلاثة أجزاء: الفكر، الإدارة، الحكم. الذي لم تؤلفه.[3]

المبحث الثاني:

السمات العامة لفكر أرندت السياسي

لقد تطرقت حنا ارندت في فلسفتها السياسية لعدة قضايا لنماذج سياسية مما سمح لنا بالتعرف على فكرها السياسي الواسع. من هنا فبل التطرق لهذه القضايا والنماذج وجب علينا التعريف والتطرق لمفهوم كل نموذج من خلال منظوره اللغوي والمنظور الاصطلاحي.

1) مفهوم السياسية:

لغة: مصدر مأخوذ من الفعل (ساس) ومضارع الفعل (يسوس) والسياسة فعل سائس، فالوالي يسوس فلان امر فلان، أي يكلف سياستها وتهيئتها. [4]

اصطلاحا: توجد عدة تعاريف اصطلاحية للسياسة أهمها

"علم الحكومة و فن العلاقات الحكم، و تطلق على مجموعة شؤون التي تهم الدولة او الطريقة التي يسلكها الحكام" فهي: **"علم الدولة و السياسة لغة القيام بشؤون الرعبة و استخدام العرب لفظ السياسة**

[1]موريزيو باسرين: **حنة أرندت** مرجع سابق، ص4

[2] أيديولوجية تهدف لتوسيع نطاق حم الدول الأخرى بغية زيادة فرص السلطة والسيطرة

[3]لويزة عنون: **"الأنظمة التوتاليتارية عند حنا ارندت"**، مجلة دراسات فلسفية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر2، دس، ص189

[4]عبد الرحمن بدوي: **"الموسوعة الفلسفية"ج2**(بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1، دس) ص1974

بمعنى الارشاد و الهداية".[1] او انها: **" تنظيم أمور الدولة وتدبير شؤونها، وقد تكون شرعية كانت احكامها مستمدة من الدين. وإذا كانت مدنية كانت قسما من العملية وهي الحكمة السياسية، او علم السياسة".**[2]

في حين في معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية لجلال الدين سعيد فيعرف السياسة على انها: **"هي كل ماله علاقة بالحكم وبممارسته من فبل الدولة، ان لما كان الناس يعيشون في مجتمع فان اول ما يطرح هو مسألة التوفيق والملائمة بين أعمالهم وخلق نوع من سلوك العام والمشترك بتحقق باسم المجموعة ومن اجلها، والنظر في هذه المسألة هو من مهام السياسة بمعناها العام جدا".**[3]

ونستنتج من هذه التعريفات الاصطلاحية. بان السياسة هي علموفن وسلوك، وتدبير وارشاد أي حكمة عملية، وهذه المواصفات يجب ان تبرز في إطار الحكم والدولة. أي ان السياسة لا تجد حقيقتها الا من خلال ممارسة السلطة عبر الوجود في الحكم، وكل ما يقع في دائرة الدولة، كتجسيد لهذه السلطة يصبح مجرد سلوك ذاتي اجتماعي.

2)مفهوم العنف:

لغة: تم تعريفه في القاموس الجديد للطلاب كالتالي:

أعنف، يعنف، اعناف للشيء: أخذه بشدة، عنف اعنفا، أخذه بقسوة ولم يرفق به.[4]

كلمة العنف "violence" مشتقة من كلمة اللاتينية "voilaire" التي تعف يؤذي او ينتهك، وفي اللغة الإنجليزية "violence" تعني حيوية.[5]

"من هنا تشير كلمة العنف في اللغة العربية كل ما يتضمن سلوك الشدة والقسوة. والتوبيخ واللوم وعلى هذا الأساس فان العنف قد يكون سلوكا فعليا او قوليا"[6]، اذن العنف يتضمن عدم الاعتراف بالأخر وعدم إقامة حوار معه، وانما اللجوء للضرب والشتم والايذاء باليد واللسان. وغيرها من الوسائل التي يجيدها الانسان.

اصطلاحا: سنحاول عرض مفهوم العنف من الناحية الاصطلاحية فنجد من الصعب تحديد مفهوم موحد للعنف لاختلاف الآراء والثقافات ووجهات النظر، وعليه سنحاول الإحاطة بمعظم التعاريف لهذا الأخير.

[1] احمد عطية الله: **"القاموس السياسي"** (مصر: دار الهضبة العربية، ط5، 1982) ص661
[2] جميل صليبا، **"القاموس الفلسفي"**، ج1(بيروت: دار الكتاب اللبناني، دط، 1982) ص679
[3]جلال الدين سعيد: **"معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية"**(تونس: دار الجنوب للنشر، دط، دس) ص247
[4] علي بن هادية: **"القاموس الجديد للطلاب"**(الجزائر: معجم مدرسي، المؤسسة الوطنية للطلاب، ط7، 1991)ص75
[5]إبراهيم الحيدري: **"سيسيولوجيا العنف والإرهاب"** (بيروت: دار الساقي ، ط1، 2015) ص19
[6] حسين توفيق ابراهيم : **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية** (بيروت: سلسلة أطروحات الدكتوراه 17، ط1 ، 1990) ص 41 .

. عرفه محمود اليعقوبي في معجمه" **العنف هو استعمال القوة بصورة غير قانونية، للحصول على شيء غير مرغوب فيه، او هو استعمال القوة لاسترداد حق مهضوم او لحماية استعمالا يستمد مشروعته لغايته**".[1]

. يعرفه جميل صليبا في معجمه الفلسفي: "**العنف مضاد للرفق، ومرادف للشدة والقسوة، والعنيف هو المتصف بالعنف، فكل فعل شديد يخالف طبيعة الشيء ويكون مفروضا عليه من الخارج فهو بمعنى ما فعل عنيف**".[2]

. أما ابن المنظور فيعرفه بأنه: " **الخرق في الأمر وقلة الرفق ليشمل كل سلوك يتضمن معاني الشدة والقسوة واللوم والتوبيخ والتفريغ**". [3]

. كما يعرفه بكر القباني: " **نقيض الهدوء وهو كافة الأعمال التي تتمثل في استعمال القوة او القهر او القسر او الاكراه بوجه عام ومثالها أعمال الهدم والاتلاف والتدمير وكذلك الفتكوالتفتيل والتعذيب وما اشبه ذلك**"[4].

في حين يعرفه محمد يومي:" **العنف عبارة عن سلوك عدواني بين طرفين متصارعين يهدف كل منهما الى تحقيق مكاسب معينة، وتغيير وضع اجتماعي**".[5]

. فهدف العنف في أخر المطاف هو القضاء على الآخر من اجل تحقيق مكاسب معينة حتى ولو كانت على حساب الآخر. من هنا فان الشيء الملاحظ من خلال هذه التعريفات أن العنف هو نتيجة الأوضاع السياسية، والظروف السائدة في المجتمعات.

[1] محمد يعقوبي: **"معجم الفلسفة"**، (الجزائر:الميزان للنشر والتوزيع، ط2، دس)ص116
[2] جميل صليبا: **"المعجم الفلسفي"**، ج2 (بيروت:دار الكتاب اللبناني، ط1، 1982) ص112
[3] ابن المنظور: **"لسان العرب"**، ج4(القاهرة: دار المعارف، دط، 1979) ص31-32
[4]بكر القباني: **"ثورة 23 يوليو واصول العمل الثوري المصري"** (القاهرة: دار النهضة العربية، دط، 1970) ص109
[5] شادية علي قناوي: **"نحو تفسير اليات العنف في المجتمع المصري، رؤية سيسيولوجية"**، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد19، قطر، 1996، ص312

3) مفهوم الثورة:

إذا أردنا بيانا لمفهوم الثورة وبيان المقصد منها يقتضي تعريفها عند اهل اللغة وثم تعريفها عند اهل المصطلح:

لغة: يقصد بالثورة في المصطلح اللاتيني " Révolution" المقابل للكلمة في اللغة العربية هو الحركة الدائرية للنجوم، وهي لا تشير الى العنف بقد ما يشير الى انها حركة دائرية متكررة لا دخل للبشر فيها.[1]

ولقد ورد في لسان العرب لابن المنظور: ثار الشيء ثورا وثؤورا وثورانا وتثور: هاج وثور العضب حدته. والثائر الغضبان ويقال للغضبان أهيج ما يكون: قد ثار ثائرة وهي الهيج إذا غضب وهاج غضبه. ويقال انتظر حتى تسكن هذه الثورة وهي الهيج وثار الدخان والغبار: أي ظهر وسطع رأيت فلانا ثائر الرأس: أي انتشر وتفرق، والثورة: برج من بروج السماء.[2]

وفي المعجم الوجيز: ثورة من الفعل ثار. ثوارنا وثورة: هاج وانتشر فهو ثائر ويقال: ثار الدخان والغبار، ثاربه النشر والغضب وتاربه الناس.[3]

وفي القاموس: الثأر: الدم والطلب به في الجمع أثار والاسم منها ثورة والثائر هو لا يبقى عليه شيء حتى يدرك ثأره ويفعله.[4]

اصطلاحا: تكشف الدراسات ان مصطلح الثورة لا يحوي تعريف محدد. وهذا الأخير راجع لنظرة كل باحث كل حسب تخصصه ونوعية بحثه.

يستخدم معظم المفكرين المعاصرين اصطلاح الثورة للدلالة على تغيرات فجائية وجذرية تتم في ظروف الاجتماعية والسياسية أي عندما يتم تغيير حكم قائم، وتغيير النظام الاجتماعي والقانوني المصاحب له بصورة فجائية، وأحيانا بصورة عنيفة بحكم أخر.[5]

كما انه يقصد بالثورة:" **تحرك شعبي واسع خارج البيئة الدستورية القائمة او خارج الشرعية يتمثل هدفه في تغيير نظام الحكم القائم في الدولة**".[6]

[1] إبراهيم محمد صادق عامر: **"التأصيل العملي لطبيعة الثورة وانواعها"**(القاهرة: جامعة بورسعيد، كلية التجارة، دس) ص255

[2] ابن المنظور: **"لسان العرب"**، مج1،(القاهرة: دار الحديث، 2003، ص718) ص723

[3] مجمع اللغة العربية: **"معجم اللغة العربية المعجم الوجيز"**، ج1، ط1، 1980، ص189

[4] محمد بن يعقوب محمد بن إبراهيم الفيروز اباري: **"القاموس المحيط"**(القاهرة: شركة القدس للنشر والتوزيع، 2009) ص355

[5] عبد الوهاب الكيالي: **"الموسوعة السياسية"**، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص870

[6] عزمي بشارة: **"في الثورة والقابلية للثورة"**، المركز العربي للدراسات والأبحاث السياسية، الدوحة، دط، 2011، ص21

ويعرف كرين برنتون الثورة في كتابه " **تشريع الثورة**" بانها: **"عملية حركية ديناميكية تتميز بالانتقال من بنيان اجتماعي الى بنيان اجتماعي اخر".**[1]

وتعرفها موسوعة علم اجتماع:" **التغيرات الجذرية في البنية المؤسسة للمجتمع، تلك التغيرات التي تعمل على تبديل المجتمع ظاهريا وجوهريا من نمط سائد الى نمط جديد يتوافق مع مبادئ وقيم وأيديولوجية واهداف الثورة، وقد تكون الثورة عنيفة دموية وكما قد تكون سلمية، وتكون فجائية سريعة او بطيئة تدريجية".**[2]

من هنا يمكن تعريف الثورة أنها عملية رد فعل ومحاولة الحصول على الحقوق المنهوبة سواء مادية أو معنوية، وبذلك فالثورة هي احدى أدوات التطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية، وهي أداة ضمن الأدوات الأخرى التي تحدث التغيير.

4) مفهوم الشمولية:

او التوتاليتارية تعددت تعريفات الشمولية حسب تطورها التاريخي، سنحاول تحديد مفهومها من الناحية اللغوية والناحية الاصطلاحية.

لغة: الشمولية او التوتاليتارية في اللغة هي تعريب للكلمة اللاتينية totalitasوتعني الكل او الامتلاء. اما في الإنجليزية totalitarisme وتعني الإحاطة والشمول والاحتواء.[3]

اصطلاحا: هي شكل من اشكال الحكم السياسي للطغيان بحيث ينعدم على مستواه القانون والنظام. وتكون السلطة في يد رجل واحد. فالشمولية هي احدى طرق الحكم[4]. كما تعرف الشمولية انها التوتاليتارية وهي نظام اجتماعي وسياسي وثقافي يتميز باستيلاء أيديولوجية معينة على جميع الأنظمة والحركات السطوية.

كما ان كارل فريدريك وريمون ارون أشار الى خمس صفات أساسية تميز به النظام الشمولي، أولا انه حزب وحيد يراقب جهاز الدولة يديره رئيس ذو كاريزما خاصة، ثانيا نظام يتميز بالطغيان أي نظام يعطي للطرف

[1] شعبان طاهر الأسود: **"علم الاجتماع السياسي، قضايا العنف السياسي والثورة"**(القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، دط، 2003) ص46، ص47

[2] يوري كرازين: **"علم الثورة في النظرية الماركسية"**، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1975، ص31

[3] اندريه لا لاند: **"موسوعة لا لاند الفلسفية"**، تر: خليل احمد خليل، مج1(بيروت:منشورات عويدات، ط2، 2001) ص65

[4] مساهل فاطمة: **"الشمولية وتدميرها لبنى المجتمع"**، جامعة شلف، الاكاديمية للدراسات الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، العدد 14جوان2015، ص3

الواحد الصلاحية الاحتكارية للنشاط السياسي ثالثا نظام أيديولوجي يتميز باحتكار وسائل الاحتكار الجماهيرية. [1]

من هنا فان النظام الشمولي لديه مميزات تميزه عن غيره من الأنظمة هذا ما يجعل منه نظام مستبد يتغذى على الطغيان والاستغلال بهدف إرضاخ الشعوب للسيطرة والهيمنة السياسية.

5) مفهوم الحرية:

لغة: تدور معاني الحرية في اللغة حول معنى التحرر من العبودية والرق. والاسم: حرية، وحرره: أعتقه، والحرة نقيض الامة، والحر من الناس أخيارهم وأفاضلهم، واشرافهم، والحرة من النساء الكريمة الشريفة، وسحابة حرة أي كثيرة المطر، والحر الفعل الحسن، والحر كل شيء فاخر من شعر وغيره.[2]

اصطلاحا: يعرفه الطاهر بن عاشور: **"جاء لفظ الحرية في كلام العرب مطلقا على معنيين، أحدهما ناشئ عن الاخر، فالمعنى الأول: ضد العبودية وهي ان يكون تصرف الشخص العاقل عن شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضا أحد اخر، والمعنى الثاني ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء".**[3]

اما الدكتور وهبة الزحيلي فيعرفها بانها:" **ما يميز الانسان عن غيره ويتمكن بها من ممارسة افعاله واقواله وتصرفاته بإرادة واختيار من غير قسر ولا اكراه، ولكن ضمن حدود معينة ".**[4]

ومن تعريفاتها أيضا انها:" **المكنة العامة التي يقررها الشارع للأفراد، بحيث تجعلهم قادرين على أداء واجباتهم واستيفاء حقوقهم، واختيار ما يجلب لهم المنفعة ويدرأ عنهم المفسدة دون الحاق ضرر بالأخرين** ".[5]

نستنتج مما سبق ذكره ان الحرية من المكرمات التي كرم الله تعالى الانسان بها دون غيره من المخلوقات. إضافة الى ذلك نجد الحرية مقيدة بقواعد ومحددات مجتمعية متفق عليها. فحرية الانسان في الإسلام مثلا تنتهي عندما تبدأ حدود الله. **يقول تعالى:**

[1] مساهل فاطمة: **"الشمولية وتدميرها لبنى المجتمع"**، نفس المرجع السابق، ص4

[2] ابن المنظور: **"لسان العرب"**، مج1، دار الصادر، بيروت، ط1، دس، ص292

[3] محمد الطاهر بن عاشور: **"مقاصد الشريعة الإسلامية"**، مطبعة دار النفائس، الأردن، ط2، 2001، ص390

[4] وهبة الزحيلي: **"حق الحرية في العالم"**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص54

[5] راحيل محمد غرايبة: **"الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية"**، دار المنار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2000، ص41

{تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون}.

سورة (البقرة: 199)

6) مفهوم الديمقراطية:

لغة: كلمة يونانية مركبة من كلمتين هما: "ديموس" و"قراطيس". الأولى تعني الشعب، والثانية تعني الحكم والسيادة[1]، فالديمقراطية نظام سياسي تكون فيه السيادة للجميع. والسلطة تقسم على الشعب. كما ان الديمقراطية هي لفظة يونانية الأصل، وتم تداولها واستخدامها في باقي اللغات وحتى في اللغة العربية.

اصطلاحا: تعددت التعاريف الاصطلاحية للفظة الديمقراطية فنجد:

اندريه لا لاند: يعرفها على انها حكم الشعب للشعب، واعتبرها حالة سياسية تكون فيها السيادة لكافة الشعب دون تمييز.[2]

فالديمقراطية حسب تعريفه حكم الشعب للشعب عن طريق حكومة يختارها الشعب، ويكون فيها هذا الأخير هو السيد والحاكم. وله كل الحرية في تشريع القوانين، تحت رقابته.

- ويعرف جميل صليبا الديمفراطية انها حكم الشعب بالشعب[3]. فتعريفه نفس تعريف اندريه لا لاند من حيث ان السلطة في ايدي الشعب، والفرق الوحيد بين التعريفين هو ان جميل صليبا يقسم الديمقراطية الى ثلاث أنواع: الديمقراطية السياسية، الديمقراطية الاجتماعية، والديمقراطية الاقتصادية.
- اما في معجم اللغة العربية المعاصر يعرف الديمقراطية على انها احدى صور الحكم تكون السيادة فيها للشعب.[4]
- اما في موسوعة كوكيز الألمانية تعرف الديمقراطية على ان الناس يحكمون أنفسهم، ولكن هذا لا يتم فيما عدا الجماعات الصغيرة ماشرة.

[1] مراد وهبة: **"المعجم الفلسفي"**(القاهرة: دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع، ط5، 2007) ص36

[2] اندريه لا لاند: "**موسوعة لا لاند الفلسفية** "، المرجع السابق، ص259

[3] جميل صليبا: "**المعجم الفلسفي**"، المرجع نفسه، ص569، ص570

[4] احمد مختار عمر: **"معجم اللغة العربية المعاصرة"**، مج1(القاهرة: عالم الكتاب للنشر، دط، 2008) ص795

- وفي قاموس أكسفورد، فالديمقراطية تعني نظام الحكومة يتساو فيها جميع الناس في بلد معين، تقوم على المعاملة العادلة في كل المؤسسات.

- من هنا، فالديمقراطية هي التعبير الرسمي الذي اطلق على الحالة السياسية السائدة في أثينا في القرن الخامس قبا الميلاد. فكلمة الديمقراطية تعني حكم الشعب، لكن بتطور المجتمعات أصبحت معانيها واسعة كل حسب مذهبه وفكره.

7) مفهوم المواطنة:

لغة: كلمة مواطنة ومدلولها يرجع لعهد الحضارات القديمة اليونانية والرومانية. فهي مشتقة من كلمة polis ومعناها المدينة، وتعني تعبير المواطنة الحالة القانونية التي تعكس العلاقة بين الوطن والمواطن، كما تعرف كلمة مواطن في اللغة الفرنسية من خلال اشتقاقها من كلمة "سي فيتاس" اللاتينية. المعادلة تقريبا اعتبارها وحدة سياسية مستقلة لا كمجموعة من السكان.[1]

- كما ان كلمة مواطنة هي ترجمة لكلمة citoyenneté باللغة الفرنسية، ويقابلها في اللغة الألمانية كلمة staasbugerxhaft، وفي اللغة الإنجليزية كلمة sitizenship. وتدل في قاموس Larousse على ان الفرد له صفة المواطن ولابد من توافر بعض الإجراءات لديه لكي يكتسب المواطنة. كما ان جاء تعريف المواطنة في قاموس robert انها صفة للمواطن الذي يتمتع بحقوقه السياسية.[2]

اصطلاحا:

اشارت موسوعة كولر الامريكية الى مصطلح sitizenship لكلا من المواطنة والجنسية دون تمييز فيما يوحي بانهما على نفس المعنى، وجاء فيها: المواطنة أكثر اشكال العضوية في جماعة سياسية اكتمالا، فالمواطن يدين بالولاء والطاعة لدولته وله حقوق وعليه واجبات ومسؤوليات لا يشاركه فيها غيره.[3]

- وعرفت موسوعة الكتاب الدوليفكرة المواطنة على انها: هي عضوية كاملة في دولة او في بعض وحدات الحكم، تمنح المواطنين بعض الحقوق، مثل حق التصويت وحق تولي المناصب العامة وتفرض كذلك عليه بعض الواجبات والمسؤوليات، مثل واجب دفع الضرائب والدفاع عن بلدهم.[4]

[1] المرجع نفسه، ص6

[2] د، عماد صيام: **"المواطنة، الموسوعة السياسية للشباب"**(القاهرة: نهضة مصر، دط، 2007) ص27

[3] نهلة محمد مصطفى جندية: **"مفهوم المواطنة والاسس التي تقوم عليها في المانيا ومصر، دراسة مقارنة"**، جامعة المنوفية، الدراسات العليا والبحوث، دس، ص12

[4] المرجع نفسه، ص15، ص16

- وحسب الموسوعة السياسية فان المواطنة صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها انتماؤه الى الوطن واهمها واجب الخدمة العسكرية وواجب المشاركة المالية في موازنة الدولة.[1]

المبحث الثالث:

تطور الفكر السياسي الغربي عبر العصور

إن تطور الفكر السياسي قد مر بمراحل طويلة عبر التاريخ، واسست له حضارات قديمة كحضارة الهند ومصر والصين، الا ان هذا التطور تجلى في الفكر اليوناني، ليمتد للفكر الحديث ويتطور اكثر في الفترة المعاصرة.

1) العصر اليوناني:

تشتق كلمة politique في اللغة الفرنسية من الأصل اليوناني polis او المدينة. فنجد ان الفلاسفة اليونان اول من قدم تصورا حول أنظمة الحكم التي كانت سائدة في مدنهم. ومن خلال تصفحنا للتاريخ السياسي اليوناني نرى ان الحكم في اليونان كان يتمتع بصلاحيات مطلقة، فكان يقود الجيش في زمن الحروب، ويمارس العدالة في زمن السلم، ويقومون بتقديم الضحايا والقرابين للآلهة باسم المدينة.

في نهاية القرن السادس ق.م تم الغاء النظام السائد سابقا الذي يتصف بالطغيان والاستبداد، فجاء محله الديمقراطية وهذا لتطور مؤسسات السلطة خاصة في أثينا، وبالرغم من الحرية التي كانت تتمتع بها دولة أثينا[2]الا انه كان ينقصها عناصر للاستقرار التي تتمثل في بيروقراطية[3] ثابتة، أي جهاز ايداري دائم، وجيش نظامي محترف، فالوظائف العامة التي كانت تمارس من قبل المواطنين الذين يتم تعيينهم عن طريق القرعة دون الاخذ بمؤهلاتهم، كان بإرادة المواطنين الاحرار او الشعب بصفة عامة. قد انتقد سقراط[4] مسالة القرعة في إدارة الشؤون العامة للدولة، وتساءل عن جدية اختيار انسان عادي لقيادة السفينة دون ان يعرف شيئا عن الملاحة، او لبناء بيت دون ان يكون مهندسا.

---

[1] عبد الوهاب الكيالي: **"الموسوعة السياسية"**، المرجع السابق، ص373

[2] عاصمة اليونان وأكبر مدنها، ويمتد تاريخها الى أكثر من 3400 سنة

[3] او الدواوينية: مفهوم يستخدم في العلوم السياسية يشير الى تطبيق القوانين بقوة في المجتمعات المنظمة

[4]أبو الفلسفة اليونانية، لم يترك كتابات له، وتعتبر محاورات افلاطون أكثر الماما بشخصية سقراط

إضافة الى ذلك، فان الصراع الطويل بين اسبارطا[1]، والتي تمثل الحزب الارستقراطي، واثينا التي تمثل الحزب الديمقراطي، انعكس بشكل كبير على قوة الدول اليونانية وأدى الى ضعفها، مما دفع بالمفكرين اليونان الى إيجاد حل توفيقي بين النظامين، من اجل التماسك والتلاحم بين هذه الدول.

اهم الأفكار السياسية في اليونان: نجد مختلف الأفكار السياسية في عهد اليونان لدى الفلاسفة الاغريق، وسنأخذ الفيلسوفين افلاطون[2]وارسطو[3]كنموذجين باعتبارهما من كبار الفلاسفة في الفترة اليونانية.[4]

افلاطونaplatons (427–347 ق.م):كان اول من أشار في كتابه (الدولة الفاضلة) الى فكرة التوحيد ووجود إله واحد خالق للكون، وموجه للإنسانية، فعبر عن أفكاره السياسية في ثلاثة حوارات هي: الجمهورية، السياسي، والقوانين.

وفي الجمهورية يركز افلاطون على قضية العدالة وينطلق من الأسئلة التالية: ما العدالة؟ ومن هو الانسان العادل؟ ومن وجهة نظره، فان الدولة المثالية تتكون من ثلاث طبقات، طبقة التجار والحرفيين التي تمسك بالبنية الاقتصادية للدول، وطبقة المحاربين والمسؤولين عن حمايتها، وطبقة الملوك _الفلاسفة_ التي تتولى القيادة السياسية. وتتحدد الطبقة التي ينتمي اليها من خلال تلقي كل فرد التربية المناسبة تبدأ منذ ولادة الفرد الى غاية بلوغه وتحديد الى أي طبقة ينتمي اليه، كل حسب نمط تربيته. والأشخاص الذين تكون ذهنهم بطريقة تسمح لهم باستيعاب المسائل الصعبة واخاذ القرارات بحكمة، هم الجديرين بالملك والسلطة.

يقسم افلاطون النفس الانسانية الى ثلاثة اقسام: العقل، الإرادة، والرغبات. والانسان العادل هو ذلك الذي يقوم فيه العنصر العقلاني، مدعوما بالإرادة والتحكم بالرغبات. وفي هذا قسم الدولة الى ثلاث طبقات: طبقة الملوك والحكام من نصيب الفلاسفة باعتبارهم يغلب عليهم طابع الحكمة، وطبقة الجنود التي تحكمهم غريزة الإرادة، مهمتها حماية الدولة، وأخيرا طبقة العمال غريزتهم الرغبة والشهوة. ويرى افلاطون على هذا المنبار ان إذا خضعت طبقة الجنود للطبقة الحاكمة وطبقة العمال لطبقة الجنود يتولد ما يسمى بالعدالة الاجتماعية وتتكون الدولة الفاضلة.[5]

[1] مدينة يونانية، ظهرت على انها كيان سياسي حوالي القرن العاشر قبل الميلاد
[2] تلميذ سقراط، ومن كبار الفلاسفة اليونان، كاتب لعدة محاورات فلسفية، مؤسس اكاديمية اثينا
[3] المعلم الأول وتلمذ افلاطون، مؤسس المدرسة المشائية والتقاليد الارسطية
[4] د. جاسم زكريا: **"مدخل الى علم السياسة"**(سوريا الجامعة الافتراضية السورية ، دط، 2018) ص13
[5] د. جاسم زكريا: **"مدخل الى علم السياسة"**، نفس المرجع السابق، ص14، ص15

في الحوار الثاني "**السياسي**" يسعى افلاطون الى تحقيق الهدف الذي يريد من الانسان بلوغه، وبرايه فالغاية الحقيقية التي يجب على الحكام السعي اليها، هي جعل المواطنين أكثر سعادة، وأفضل أخلاقيا، والسياسي بنظر افلاطون هو صاحب المعرفة الحقيقية الذي يعمل لصالح المجتمع، وهو يمتلك وسيلتين لتحقيق المجتمع المثالي: الأولى تقتصر على تحسين الجنس الإنساني عن طريق الزواج الملائم، والثانية تتمثل بالتربية التي تطور المشاعر العالية التي غرسها الخالق في النفس الإنسانية.

كما ان افلاطون في هذا الحوار فرق بين الحاكم الطاغية والملك المستبد المستنير، فالأول يستخدم القوة الغاشمة لفرض حكمه على شعب غير راض عنه، اما الملك المستنير والسياسي الحقيقي فان له من الحكمة والمعرفة ما يكنه من جعل حكمه مقبولا لدى شعبه.[1]

يقسم افلاطون نظم الحكم في "السياسي" النحو التالي:

1. الدولة المثالية التي يرأسها الملك الفيلسوف وتتميز بالمعرفة الكاملة ولذلك لا تتقيد بالقوانين، وهي دولة سماوية.
2. الدولة الزمنية وهي ستة أنواع: ثلاثة منها تتقيد بالقوانين:

أ- حكم الفرد الذي يتمثل بالملك المستنير.

ب- حكم الأقلية الارستقراطية.

ت- حكم الديمقراطية المعتدلة.

وثلاثة منها لا تتقيد بالقوانين وهي:

أ- حكم الفرد الاستبدادي أي الطاغية.

ب- حكم الأقلية الاوليغاشية[2]

ت- حكم الديمقراطية المتطرفة او الغوغاء[3].[4]

- اما في الحوار الثالث "**القوانين**" والذي كتبه بعد الجمهورية بحوالي ثلاثين سنة. أي بعد بلوغ مرحلة متطورة من النضج الفكري.

يعترف افلاطون ان مدينة المثالية صعبة التحقيق، خاصة في زمنه، لهذا حاول تعديل أفكاره بحيث تغدو أكثر واقعية، وقابلة للتطبيق. فالنظام السياسي المثالي هو ذلك النظام الذي يجمع

[1] محمد خيري عيسى وبطرس غالي: **"المدخل الى علم السياسة"**،(القاهرة: مكتبة الانجلومصرية، دط، 1991) ص40
[2] حكم الأقلية، وهي شكل من اشكال الحكم، بحيث تكون السلطة بيد الجماهير
[3] د. جاسم زكريا: **"مدخل الى علم السياسة"**، المرجع نفسه، ص15، ص16
[4] المرجع نفسه، ص16

بين حكمة الملكية وحرية الديمقراطية، والذي يخضع فيه الجميع حكام ومحكومين لسلطة القوانين. والمعرفة وحدها هي التي تعلو على القانون. فلا يمكن التمسك بقانونوضع في ظروف معينة وأصبح يتعارض مع الظروف الحالية، ويتعارض مع مصلحة المجتمع. كما ان افلاطون يتقبل وجود الملكية الخاصة في النظام الجديد بشرط لا تؤدي الى فوارق كبرى في ثروات المواطنين. ومع اعترافه بصعوبة الغاء العائلة، الا انه يتمسك بفكرة الزواج الملائم من اجل تحسين النوع الإنساني، ويقترح على الشباب الاخذ بنصائح الحكماء فيما يخص مسالة زواجهم.[1]

ارسطو Aristote (384 –322 ق.م): حاز على لقب المعلم الأول بسبب معرفته الموسوعية، اكتسب شهرة كبيرة في سن مبكرة، ترك تصوراته في كتابه الشهير " السياسة ".

- يؤكد ارسطو في هذا الكتاب ان الانسان حيوان اجتماعي بطبعه، فالإنسان لا يستطيع تنمية قدراته التي وهبته إياها الطبيعة الا بواسطة المجتمع. والانسان المعزول عن المجتمع يجب ان يكون الها كي يتمكن من الاحتفاظ بقدراته الإنسانية. وفكرة انه انسان عادي فان عملية الانعزال عن المجتمع سيؤدي به الى الانحطاط الى مرحلة الحيوان.[2]
- ارسطو يعكس افلاطون في ان العائلة هي اول درجة في المجتمع الإنسانين لكنها لا تكفي لتطوير طاقات الانسان، وبعد العائلة تأتي القرية المكونة من عدة عائلات، لتقدم نموذج مجتمع انساني متطور. والشكل الكامل للمجتمع الإنساني هو الدولة. كما ان ارسطو يعتبر ان الملكية الخاصة هي أفضل وسيلة لجعل الانسان يعمل وينتج.
- لدولة هي الكيان الطبيعي الذي يحقق فيه البشر انسانيتهم، والتعاون الاجتماعي بين الافراد يتطلب تنظيما سياسيا، لان الفوضى ضد الطبيعة. والدولة بحسب دستورها، يمكن ان تكون محكومة من شخص واحد او فئة صغيرة من الناس. والمسؤولين يستطيعون ممارسة الحكم لمصلحة الجميع، او لمصالحهم الخاصة.
- هناك ستة أنواع من الدساتير: ثلاثة منها صالحة هي الملكية الارستقراطية، والحكومة الدستورية. وثلاثة منها غير صالحة هي الطغيان، الاوليغارشية، الديمقراطية.[3]

[1] د. جاسم زكريا: **"مدخل الى علم السياسة"**، نفس المرجع السابق، ص16
[2] المرجع السابق ص17
[3] المرجع نفسه، ص18

- يجب على الحاكم العمل على تامين العدالة والتخفيف من غضب المكافحين حول المساواة نتيجة استبداد الأغنياء وعنصريتهم، كذلك واجب الحاكم المحافظة على دستور الدولة، وأفضل دولة بنظره هي تلك التي تسمح لكل المواطنين للوصول لبعض المسؤوليات العامة. ومن الأفضل ان تكون الطبقة الوسطى هي المسؤولة عن السياسة. لنشر الاستقرار والامن في الدولة، لان القرارات الجماعية غالبا ما تكون جيدة، كما ان على الدولة تامين ما يكفي من القوة للدفاع عن نفسها ضد أي هجوم خارجي. وفي الوقت ذاته الابتعاد عن الطموحات التوسعية، والدخول في حروب عدوانية، لان غالبا الرغبة في التوسع هو سبب الهلاك في الدول.

من هنا نرى ان ارسطو وافلاطون متماثلان في الأفكار، فكلاهما يعتبر ان التنظيم السياسي الوحيد والممكن لشعب متحضر هو المدينة او الدولة _المدينة اليونانية_ وكلاهما يرى ان السلطة تجد مصوغتها عندما تكون متركزة على أساس أخلاقي، الا انهما يختلفان من جهة القانون، فأفلاطون يفضل تعسف الملك "الإنساني المتجرد من العواطف.[1]

2) العصر الحديث والمعاصر:

حتى القرن الرابع عشر بقي الفكر السياسي يتسم بتلك المناقشات حول ثنائية السلطة التي طرحتها الكنيسة انطلاقا من القول بان الحاكم مسؤول عن اعمال المجتمع المادية، وان البابا مسؤول عن القيم الأخلاقية والروحية.

وفي هذا المنحنى جاءت أفكار القديس توما الاكويني Thomas Aqueenie(1224-1274) ليتحدث عن التوفيق بين العقل والايمان، مثلما نادى دانتي الجيري (1265-1321)[2]. بمسيحية موحدة تحت سلطة الامبراطور والبابا معا. وكان لا بد من انتظار النصف الثاني من القرن 15 لسماع صوت جديد في التفكير السياسي فنجد أكبر وأشهر الفلاسفة والمفكرين من تناولوا السياسة اهمهم:

نيقولا ميكيا فيلي Nicolas Michavil (1469-1527)[3]: اعطانا في كتابة الشهير "**الأمير**" صورة جديدة عن الدول المستقلة عن الكنيسة. يعتبر ميكيا فيلي مرحلة متقدمة من تفكير عصر النهضة. خاصة فيما يخص الجانب السياسي فممارسة السلطة في الدول-برأيه-هي بنية عضوية تخضع لقوانين تطور خاصة وتجد، مبرراتها في نجاحها في تحقيق غايتها، والسياسة هي سلوك انساني يجب ان يمزج فيه الدهاء بالقوة حسب ما

[1] د. جاسم زكريا: **"مدخل الى علم السياسة"**، نفس المرجع السابق، ص18
[2] شاعر إيطالي، من أعظم اعماله: الكوميديا الالهية
[3] فيلسوف سياسي إيطالي، كان المنظر والمؤسس للتنظير السياسي الواقعي

تفتضيه الظروف. ويبتعد ميكيا فيلي عن المفهوم الديني للجماعة الدولية، لان المسيحية بشرت بقيم لا تتلقى مع متطلبات الدولة القوية. أما السمة الأساسية للدولة فهي السيادة والسلطة التي لا يهتم ميكيا فيلي بالوسائل الشرعية والأخلاقية لحيازتها. وهو يجسد هذه الدولة بشخص "**الأمير**" الذي يتميز بمواصفات معينة كالقوة، المقدرة، والحيوية.... الخ.

فالأمير عليه ان يكون " **ثعلبا وأسدا**" في ان معا لتحقيق مصلحة الدولة؛ وتحقيق هذه المصلحة يبرر الوسائل المستخدمة، وهذه القاعدة لا تطبق بين علاقات الدول ببعضها البعض، وانما أيضا على الروابط بين الأمير ورعاياه، فالرعايا ليس لهم قيمة كبرى امام عظمة الدولة. التي لا يجب ان يحد من سلطتها أي شيء حتى وان كان مصدر روحي أي الدين، والدين ليس الا وسيلة لخدمة الدولة وليس مرشدا لها او قيدا على سلطانها.[1]

في القرن السابع عشر شهد ظهور مدرسة القانون الطبيعي[2]او التي قدم فلاسفتها العد يدمن الأفكار السياسية التي ساهمت في تطوير النظرة الى السلطة والدولة واهم هؤلاء الفلاسفة نجد:

توماس هوبس Thomas Hobbs (1577–1679)[3]: لجأ الى قبول السلطة الملكية المطلقة التي حاول تفسيرها من خلال نظرية العقد الاجتماعي[4]والواقع ان هذه النظرية كانت من أبرز المساهمات الفكرية التي عرفها القرنان السابع عشر والثامن عشر، في تفسير السلطة وممارستها كظاهرة سياسية.

ينطلق هوبس من اعتبار ان المجتمع الإنساني كان يعيش في المرحلة الطبيعة في حالة حرب الكل ضد الكل بسبب الصراعات التي كانت تدفع بالأفراد للحفاظ على وجودهم ومصالحهم دون الاهتمام بأمن الاخرين وحقوقهم، أي ان القانون الوحيد الذي كان سائدا في هذه المرحلة هو قانون القوة لوحدها، وهذا ما جعل الانسان يتحول الى عدو لأخيه الانسان، والى ذئب يستخدم العنف والحيلة معا. وللخروج من هذه الحالة وبدافع الخوف قرر الأفراد التوافق فيما بينهم للتخلي عما كانوا يعتبرونه حقا مطلقا لهم، وتنازل عن حرياتهم السياسية، وتعويض إدارة أمورهم لصالح شخص واحد. وهكذا نشأت الدولة التي كان عليها حماية الناس من الفوضى بحسب هوبس. غير ان الدولة لا تستطيع القيام بمهمتها ان لم تكن تتمتع بتلك السلطة المطلقة التي تضعها فوق الجميع. وتخضع الجميع لإرادتها و كلما ازدادت هذه الدولة قوة. كلما أصبحت أقدر على القيام بمهمتها بشكل سليم، أي تأمين استقرار المجتمع وتطويره.[5]

[1] د. جاسم زكريا: **"مدخل الى علم السياسة"**، المرجع نفسه، ص29
[2] المرجع نفسه، ص29
[3] مجموعة القواعد الثابتة، مصدرها الطبيعة، وملزمة على كل الافراد
[4] عالم رياضيات وفيلسوف انجليزي، اشتغل بالسياسة والأخلاق والفلسفة، أحد فلاسفة العقد الاجتماعي
[5] د. جاسم زكريا: **"مدخل الى علم السياسة"**، نفس المرجع السابق، ص30، ص31

جون لوك John Locke(1632–1704)[1]: انتقل من نفس افتراضات هوبز بوجود حالة فطرية بدائية يليها نشوء عقد اجتماعي، الا انه توصل الى نتائج مغايرة لتلك التي استخلصها هوبس. فهو يرى الانسان كان يمتلك في حالة الفطرة او الطبيعة ما يكفي من الوعي للحفاظ على حريته الشخصية والتمتع بثمار عمله، وانه لم يكن ينقصه أنداك سوى وجود السلطة لضمان حقوقه هذه. ولذا اتفق الافراد على التنازل تم بموجب عقد بحيث أصبحت بموجب هذا العقد مسؤولة عن المجتمع، وإساءة استخدام السلطة التي منحت لها بموجب العقد فانه يصبح من حق الشعب، وفي حالة الرفض، تقوم الثورة على الحكومة لاستعادة السلطة للشعب. إضافة الى هذا فان لوك يرفض النظام المطلق في المجتمعات المدنية.[2]

جان جاك روسو Jean Jaque Rousseau(1712–1778)[3]: رأى بأن المجتمع هو كائن حي كأي كائن اخر، وله إرادة خاصة به هي الإرادة العامة[4]. وهذه الإرادة العامة هي التي تضع المعايير الأخلاقية المناسبة لأعضائها وتسن القوانين العادلة، وهي السلطة العليا المطلقة والنهائية التي تلزم كل الأفراد المجتمع والسيادة لا تقبل تجزئة او تنازل والعقد الاجتماعي هو الذي يعكس هذه السيادة، ومهمة الدولة الأساسية تمارس السلطة بموجب هذا العقد، هي إضفاء الشرعية على العلاقات بين المواطنين عن طريق تدعيم المساواة القائمة على السمة الإنسانية الكامنة في كل البشر. وواجب الحكومة هو تطبيق القوانين والمحافظة على الحريات، وتدبير حاجات الدولة، وحماية الفقراء ضد طغيان الأغنياء، واتخاذ الإجراءات التنفيذية لمنع عدم المساواة الكبرى في الثورة.[5]

مونتيسكيو Montesquieu(1689–1755)[6]: يقدم لنا تصوره عن النظام السياسي الأمثل في كتابه "روح القوانين"، وما يقصده بروح القوانين: **"هو تكييف وتعديل اهداف وتعاليم العقل على ضوء الروح العامة لكل امة"** ، لهذا يتمسك بكل ما هو سياسي، وحق وتشريع كعناصر أساسية في وجود كل مجتمع.

يقسم مونتيسكيو الحكومات الى ثلاث أنواع: النظام الجمهوري، النظام لاستبدادي، والنظام الملكي. فالجمهورية هي نظام حكم تكون فيه سلطة السيادة للشعب بهيئته كلها او لجزء من الشعب فقط. فتكون اما ديمقراطية تقوم على الفضيلة بالمعنى السياسي، او ارستقراطية تعود فيها لسلطة السيادة لعدد معين من الأشخاص. واما الحكم الملكي الاقطاعي الذي يقوم على مبدا الشرف، اما النوع الأخير النظم الاستبدادي

[1] فيلسوف تجريبي، ومفكر سياسي انجليزي، من أصحاب نظرية العقد الاجتماعي
[2] د. جاسم زكريا، **مدخل الى علم السياسة** مرجع سابق، ص31
[3] فيلسوف سويسري، من اهم كتاب عصر التنوير، من مؤسسي العقد الاجتماعي
[4] إرادة الشعب ككل، نال هذا المصطلح شهرة عن طريق الفيلسوف روسو
[5] د. جاسم زكريا، المرجع نفسه، ص31، ص32
[6] فيلسوف سياسي فرنسي، صاحب نظرية فصل السلطات، نشر كتاب بعنوان "روح القوانين" 1748

فهو اسوا الأنظمة لأنه نظام يحكم فيه الشخص المستبد بحسب نزوته بدون قانون، وبلا قواعد، يقوم على الخوف، فيعامل رعاياه كالبهائم. من هنا نجد نظرية مونتيسكيو تقوم على مبد فصل السلطات التنفيذية، التشريعية، والقضائية. فالحرية تتحقق على غرار فصل هذه السلطات الثلاث واي جمع لهذه السلطات في ادارة واحدة يؤدي بمصير الحرية للزوال.[1]

ولقد لعبت الأفكار السياسية التي سادت في عصر النهضة والانوار دورا مباشرا في تطور الوقائع السياسية اللاحقة، ولقد اثبتت الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر صعوبة الفصل بين السياسي والاجتماعيِ؛ فلحدث الاجتماعي لا يمكنه فهمه بمعزل عن مضمونه السياسي وعلى السياسة وتأثيرها على العالم منذ القرن التاسع عشر حتى الان. ومن اهم المفكرين الذين ساهموا في الفكر السياسي في هذا العصر نجد:

ايمانويل كانتEmmanuel Kant(1724–1804)[2]:رأى ان شمولية الاخلاق تقود الى المساواة بين جميع الفراد من حيث هم ذوات أخلاقية ويستلزم الاستقلال الذاتي لكل منهم كرامتهم وبما ان تلك الذوات كريمة لأنها اشخاص عاقلة، فهي تستحق الحرية السياسية؛ وبما ان العالم الأخلاقي وبالتالي عالم الوقائع السياسية والاجتماعية، انما يخضع لسيطرة الغايات، فانه ينجح عن ذلك ان هذا العالم لا يمكن ان تنظمه الا حالة حقوقية يجب فيها على السياسة ان تكون في خضوع حيال الاخلاق التي تتصف بصفة مطلقة وصلبة.[3]

هيجلHegel (1770–1831)[4]: يعتقد بان الدولة ليست مجرد وسيلة اخترعها العقل العملي للإنسان ليصل الى الأهداف الفردية فهو يعتبر الدولة ككيان أخلاقي تتجدر غاياته في في شبكة من العلاقات الشخصية المتداخلة التي تنقل رغبات كل فرد مهما كانت. وتتضمن الطبيعة الأخلاقية للوجود الاجتماعي بحسب هيجل ثلاث مراحل تحوي الوجوه المتعددة للحياة الإنسانية وهي: العائلة، المجتمع المدني، والدولة. وكل واحدة منها هي شبكة علاقات إنسانية ترتكز على مبدا مختلف؛ والعلاقة الجدلية بين الثلاثة هي التي تعطي معناها لغنى الحياة الإنسانية والشخص الذي تنقصه احدى هذه العلاقات الثلاث هو شخص ناقص في صفته ككائن انساني.[5]

[1] مرجع نفسه، ص32
[2] فيلسوف الماني، عاش في مملكة بروسيا، أحد اهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة
[3] د. جاسم زكريا، **مدخل الى علم السياسة** المرجع السابق، ص33
[4] فيلسوف الماني، اهم مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة
[5] د. جاسم زكريا، المرجع نفسه، ص33

أوغست كونت August Kundt(1798–1857)[1]:رأى بانه يجب رفض المفهوم التقليدي السياسي والتمسك بقيادة تكنوقراطية [2]لأصحاب الكفاءات العالية للتعاطي مع الشؤون العامة لان الثورات العلمية الصناعية والسياسية قد فتحت الطريق امام منتظم اجتماعي جديد لا يحتاج فيه الشعب لان يكون محكوما، وحيث يكفي لتثبيت النظام تسوية القضايا ذات المنفعة العامة. فالمجتمع الجديد يجب ان ينظم من قبل أولئك الذين يمتلكون مؤهلات علمية، وأيضا من قبل المصرفين والصناعيين الذين يشرفون على الموارد الضرورية لخلق الثورة.

- ينطلق كونت من نتصور هذا النظام من الايمان بتطور الإنسانية، فهذه الأخيرة انتقلت من الحالة الثيولوجية[3] للملكية، الى الحالة الميتافيزيقية للديمقراطية لتصل الى الحالة الوضعية[4]العلمية والصناعية. والسلطة لا تركز على القوة او الغنى، انما أيضا على الملاحظة العلمية التي تتطلب استعادة القدرة الروحية لان التعامل الشامل السلمي والسياسي على مستوى الكون لا يمكن ان يتحقق بدون حكومة تسترشد بالقوة الروحية.

ويلخص أوغست كونت الى القول انه يجب إقامة ديكتاتورية محافظة ورأسمالية حيث تكون البروليتاريات خاضعة، وحيث تقوم الدولة بتامين التربية والعمل مع حد أدني من اضمان الاجتماعي.[5]

الكسي دي توكفيلTocqueville (1805–1859)[6]: الباحث في التغيرات العميقة التي كانت تضرب المجتمعات الأوروبية آنذاك على المستوى السياسي، ولاسيما ثورة فرنسا 1830؛ وجد في كتابه "الديمقراطية في أمريكا" حلا لهذه القضية عن طريق دراسة مسالتين أساسيتين هما: المساواة والحرية، وكان السؤال الوحيد الذي يشغله هو: كيف ننقذ الحرية؟

دي توكفيل يعتبر ان المجتمع يتطور بالضرورة نحو المساواة، أي نجد الديمقراطية التي ترتدي معنيين مختلفين عنده: الأول، وهو ان الديمقراطية هي تلك النظام التمثيلي الذي يقوم على اقتراع واسع، والثاني هو انها مجتمع تعتبر فيه المساواة كالقيمة الاجتماعية الأساسية. وبهذا فتوكفيل يعتبر ان الحرية في المجتمع مهددة بطغيان الأكثرية والديكتاتورية، وتمركز السلطات؛ من هنا فانه يميز بين الديمقراطية شبه المحققة في الدول الغربية، وبين الديمقراطية صعبة المنال.[7]

[1] عالم اجتماع، وفيلسوف اجتماعيفرنسي، يعد الاب الشرعي ومؤسس الفلسفة الوضعية
[2] نظام مقترح للحكم يتم فيه اختيار صانعي القرار على أساس خبرتهم في مجال معين خاصة فيما يخص المعرفة
[3] وصف الحالة الايمانية للإنسان المتدين، مسلم او مسيحي، او متدين باي ديانة اخرى
[4] فلسفة تستند الى القول بالمعرفة الحقيقية هي المعرفة المستمدة من التجربة الحسية
[5]مؤرخ ومنظر سياسي فرنسي، من أشهر اثاره "الديمقراطية الامريكية"
[6] د. جاسم كريا، **"مدخل الى علم السياسة"**، المرجع نفسه، ص34
[7] د. جاسم زكريا، نفس المرجع السابق، ص34، ص35

كارل ماركسCarl Marx(1818-1883)[1]: قدم لنا نظرية في تطور المجتمعات الحتمي نحو الشيوعية؛ وقد انطلق في فلسفته السياسية من عرضة اطروحات هيجل المثالية قائلا بانه: "لا يكفي فهم وإدراك العالم الذي نعيش فيه وانما يجب العمل على تغييره".[2]

لقد انتقد ماركس ديالكتيكية[3]هيجل المثالية وطرح بدلا منها الديالكتيكية العلمية التي ترتكز على قوانين التطور والحتمية. وهو يرى ان المجتمعات الإنسانية مرت بمراحل محددة كانت كل واحدة منها تتضمن من بذور التناقضات الذاتية ما يكفي للقضاء عليها والانتقال الى المرحلة التالية. وعلى هذا الأساس فان قوانين التراكم الرأسمالي سوف تؤدي لا محالة الى الصراع بين الطبقة المالكة البرجوازية المالية والصناعية، وبين الطبقة الفقيرة العاملة والبروليتارية[4] التي ستتمكن من الانتصار وإقامة دكتاتوريتها في مرحلة أولى قبل الانتقال الى النظام الاشتراكي، ومن ثم الى النظام الشيوعي المثالي الذي ستزول فيه الدولة كأداة قمع بيد طبقة ضد الطبقات الأخرى، ويتحول الى متحف التاريخ.[5]

وفي ختام هذا الفصل، فان مساهمات هؤلاء المفكرين في طرحهم القواعد الجوهرية لظاهرة السياسة بمعناها المعاصر، كان من شان تأثيرها ان أدى الى نشوء التيارين الأساسيين اللذين تتمحور حولهما كل القواعد والاسس التي تناقش مسالة السلطة وقيام الدولة الحديثة. من هنا فان ظاهرة السياسة نذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر حتى يومنا الحالي كانت محكومة من قبل هذين التيارين الليبرالي والاشتراكي، كل واحد منهما حسب أوجه تطبيقه.

[1] فيلسوف الماني، ناقد للاقتصاد السياسي، ثوري اشتراكي
[2] د. جاسم زكريا، المرجع نفسه، ص35
[3] منهج في التفكير يقوم على تحليل الواقع وابراز ما فيه من تناقضات سعيا الى تجاوزها
[4] هو مصطلح ظهر في القرن19، يقصد به الطبقة الكادحة، التي يجب ان تقوم بثورة ضد الطبقة البرجوازية
[5] د. جاسم زكريا: **"مدخل الى علم السياسة"**، المرجع نفسه، ص35

خلاصة

لقد حاولنا في هذا الفصل التعريف بالظاهرة السياسية، واهم النماذج السياسية وبصفة خاصة النماذج التي عالجتها المفكرة السياسية حنا ارندت باعتبارها النموذج الشخصاني الذي سنتناوله في الفصول القادمة. كما اننا في هذا الفصل حاولنا الإحاطة بالتطور التاريخي لظاهرة السياسة؛ فتناولنا نخبة من الفلاسفة الذين عالجوا هذه الظاهرة من عصر اليونان، والعصر الحديث، وكذلك من العصر المعاصر.

وبهذا يمكن الوصول للقول بان:

- السياسة مرت بمراحل طويلة عبر التاريخ واسست له حضارات قديمة.
- ان السياسة تطورت ووصلت لمرحلة النضج في الفكر اليوناني، وأصبحت أكثر تطورا في العصور المتقدمة.

من هنا يمكننا القول ان بمعرفتنا بمراحل تطور الظاهرة السياسية يمكننا الخوض أكثر في هذه المسالة، وبما ان موضوع السياسة موضوع واسع جدا، فلا يمكننا الإحاطة بكل المفكرين الذين عالجوا هذا الأخير، فاخترنا نموذج من الفكر المعاصر كما ذكرنا سابقا؛ شخصية نسائية يهودية الأصل المدعوة "**حنا ارندت**". سنحاول في الفصول القادمة الإحاطة بفكرها السياسي واهم أفكارها في نظرياتها السياسية.

الفصل الثاني:

العنف وحتمية الثورة لتحقيق التحرر

المبحث الأول: مفهوم العنف عند حنا أرندت والأفكار المفسرة له

المبحث الثاني: الهيمنة التوتاليتارية عند حنا أرندت

المبحث الثالث: علاقة السلطة بالعنف وحتمية الثورة بهدف التحرر

تمهيد الفصل الثاني:

شهد القرن العشرين احداثا كثيرة، كتحرير المرأة، وتنظيم حركات الاستقلال من الأنظمة المستبدة، حيث يعد هذا القرن مسار تغير للعالم، باعتباره حمل في طياته الكثير من التطورات والكثير من الدمار المنظم، وتم وصفه بقرن "الحرب الشاملة"؛ وقد جاء هذا الوصف نتيجة للأحداث الحاصلة، خاصة ما تعرض له العالم من دمار وعنف، وهذا ما عملت به حنا ارندت على تحليله والوقوف عنده ودراسة الأوضاع التي كانت سائدة مع تقييم هذه الأوضاع ونقدها، باعتبارها استخدمت العنف كألية من اليات الحكم؛ فقد عايشت حنا أرندت هذه الحقبة التاريخية الانتقالية خاصة بعد ان القي القبض عليها من قبل النازيين، وهروبها الى فرنسا التي سرعان ما تركتها متجهة نحو أمريكا. هنا تظهر احترافية أرندت في نقد الأنظمة الشمولية ووسائل العنف المستعملة لفرض الهيمنة والسيطرة السياسية.

من هنا نطرح بعض التساؤلات التي سنخوض في تحليلها: ما مفهوم العنف عند حنا ارندت وما هي الأفكار المفسرة له؟ كيف تعاملت حنا أرندت مع الأنظمة التوتاليتارية؟ وما هي نتائج تداخل العنف مع السلطة؟ وفيما تتمثل الوسيلة الاصح الهادفة للتحرر وبناء نظام جديد من وجهة نظر أرندت؟

المبحث الأول:

مفهوم العنف عند حنا أرندت والأفكار المفسرة له

تعتبر قضية العنف من اهم القضايا السياسية التي عاجتها حنا أرندت، بحيث ترى ان العنف يتعارض مع السياسة وفي وجودة نفي للحرية، فهو يقضي على كل ممارسة سياسية تهدف الى الديمقراطية. من هنا يراودنا السؤال: فيما يتمثل مفهوم العنف عند حنا أرندت؟ وما هي نظرة الفيلسوفة المفسرة لهذه الظاهرة؟

01) مفهوم العنف عند حنا أرندت:

إن العنف حسب حنا أرندت: «**يتميز بطابعه الأدواتي، انه من الناحية الظاهرية قريب من القدرة بالنظر الى ان أدوات العنف كما هو حال بقية الأدوات انما استخدمت هدف مضاعفو طبيعة القدرة حتى تستطيع ان تحل محل في اخر مراحل تطورها**".[1]من خلال تعريفها هذا يمكن القول ان ظاهرة العنف بحسب ارندت هدفها ليس تحقيق النصر بقدر ما هو ردع للأخر، وخاصة مع تطور الأدوات القاتلة المعبرة على الرغبة في العنف ويمكن التأكد على هذا من خلال قولها:

"**ان العنف يحمل في ذاته عنصرا إضافيا تعسفيا**"؛[2] بمعنى ان العنف تعسف في استعمال القوة، فهو يحيل الى الفعل او التصرف ضد القانون او الخلال باحترام الواجب.

1) الأفكار المفسرة لظاهرة العنف عند حنا أرندت:

تعتبر حنا ارندت ان القرن العشرين هو قرن الحروب والثورات، وبالتالي فهو قرن العنف الذي يعتبر قاسما مشتركا بينهما. ودليلها على ذلك قولها:"**ان أدوات العنف قد تطورت تقنيا الى درجة لم يعد من الممكن معها القول بان ثمة غاية سياسية تتناسب مع قدرتها التدميرية، او تبرير استخدامها حاليا في الصراعات المسلحة**"[3] يؤكد حنا أرندت اننا لا يمكننا تصور الحروب والثورات خارج إطار العنف، لان العنف اول الأسباب لاندلاع الحرب، ويظهر هذا من خلال انه: «**من الصعب الانكار ان أسباب تحول الحروب الى ثورات. ومن أسباب الميل المشؤوم الذي اظهرته اندلاع الحروب والتورات، هو ان العنف نوع من أنواع القواسم المشتركة، ان**

[1] حنا أرندت: **"في العنف"**، تر: إبراهيم العريس(بيروت: دار الساقي، دط، 1996) ص39
[2] المرجع نفسه، ص6
[3] المرجع نفسه، ص6

حجم العنف الذي انطلق في الحرب العالمية الأولى يكفي لإحداث ثورات بعد انتهاء تلك الحرب حتى من دون وجود عرف ثوري او لم تكن قد حدثت ثورة في السابق على الاطلاق".[1]

هذا يظهر من خلال تاريخ البلدان التي خاضت حروبا وثورات، فبالرغم من مرور زمن طويل عليها الا انها عادت من جديد على شكل صراعات؛ فمثلا الثوة التحريرية الجزائرية نتج عنها العشرية السوداء. وغيرها من الثورات في البلدان العربية مثل: العراق، ليبيا، سوريا، فلسطين...الخ.

هذا التصور المعرفي دفع بالفيلسوفة حنا أرندت الى العودة **"لمشكلة البداية"** أي بداية البشرية كما جاء في التوراة الكلاسيكية عن قتل قابيل لأخيه هابيل بعد شجار نشب بينهما، وأيضا ذبح رو مولوس لأخيه ريموس طمعا بالملك. وكل هذه الاحداث دليل على ان بداية البشرية متصلة مباشرة بالعنف. من هنا فاذا كان العنف هو البداية فلا يوجد لبداية من دون استخدام العنف.[2]

وتصنف أرندت قائلة: **"ان أي اخوة تقدر عليها الكائنات قد نشأت عن قتل الأخ لأخيه، وان أي تنظيم سياسي انجزه البشر أصله في تصديق المعتقد القائل في البدء كانت الجريمة لا يقل عن تصديق الجملة الأولى للقديس جون في البدء كانت الكلمة لشؤون الخلاص"**[3]، وعليه فان العنف الموجود في الحرب والثورات يمكن تبريره انطلاقا من وجود شر أصلي كامن في الشؤون الإنسانية، وهذا ظاهر في بداية البشرية بحيث ان التاريخ البشري بدأ بالأجرام.

تعود حنا أرندت الى الإرث اليوناني بان الدولة اليونانية كانت تعرف نفسها بشكل صريح انها:**"طريقة حياة تقوم بشكل حصري على الاقناع وليس على الاكراه والعنف، ومما يوضح ان هذا؛ ...ما درج عليه عرف أثينا بإقناع المحكومين عليهم بالإعدام بالقيام بالانتحار وذلك بتجرع السم، _لا شك ان أرندت كانت تقصد سقراط_ وبذلك يتم تجنيب المواطن الاثيني الشعور بمهانة العنف الجسدي في الظروف كافة"**[4]

ويعود غياب العنف عند اليونان _حسب نظرة ارندت_ الى ان شؤون السياسة ظلت داخل كيان الدولة او المدينة اليونانية **"أثينا"** ولا يمتد الى خارجها.

فيما يخص أسباب العنف تؤكد حنا أرندت: **" لن يكون العنف امرا ينتج عن الغضب، فمسالة يتفق عليها الجميع، ومن شان الغضب والعنف حقا ان يكون لا عقلانيا او مرضيا، لن هذا لا يعني تجرد الانسان من**

---

[1] حنا أرندت، **"في العنف"** المرجع السابق، ص23

[2] حنا أرندت: **"راي في الثورات"**، تر: خيري حماد(مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، 2011) ص21

[3] حنا أرندت: **"في الثورة"**، تر: عطا عبد الوهاب(لبنان المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008) ص25

[4] المرجع نفسه، ص14

انسانيته وتحوله الى ما يشبه الحيوان".[1]فالشعور بالغضب لا يكون إزاء داء لا دواء له، او إزاء هزة أرضية، او إزاء أوضاع اجتماعية غير قابلة للتغير، بل يحدث فقط حين يكون هناك احتمال تبدل للأوضاع وهذا التبدل ينتج عنه خدش في العدالة لدينا، والاحساس بالظلم، هنا يظهر شعور الغضب نتيجة الظلم والطغيان والاستبداد.

تعتقد حنا أرندت ان: "**العنف لا يعزز من شان القضايا، ولا من شان التاريخ، ولا من شان الثورات، ولا من شان التقدم والتأخر، لكنه بإمكانه ان يضفي طابعا دراميا على المطالب وايصالها للراي العام لافتا نظره اليها**".[2]

من هنا فأرندت تلخص الى ان ثمة أوضاع يكون فيها العنف هو الترياق الوحيد الناجح؛ أي ان العنف في ظروف معينة هو الوسيلة الوحيدة لإعادة التوازن لميزان العدالة. ويمكننا تدعيم راي حنا أرندت من خلال قولها: "**ان بيلي باد الذي قتل الشخص الذي قدم شهادة مزورة ضده، يعتبر مثالا كلاسيكيا في هذا الصدد**"[3]

أرندت في معضلة العنف تناولت موضوع الإرهاب إذ تعتبر "**الإرهاب ليس هو العنف انه بالأحرى شكل الحكومة التي تحل في السلطة حيث يكون العنف _بعد ان دمر كل سلطة_ قد رفض التنازل عن مكانه، بل على العكس من ذلك يظل مخضعا كل شيء لسيطرته، ولقد لوحظ غالبا ان فعالية الإرهاب ترتبط كليا تقريبا بدرجة التفتت الاجتماعي**". [4]"**وفي حالات معينة يصبح العنف إرهابا بحيث يستعمل الوسائل الوحشية _اثناء الثورة_ ليس ضد أعداء الطاغية فحسب، بل أيضا أصدقائه ومؤيديه، هنا تبدأ الدولة البوليسية بالتهام أبنائها**".[5]

نستنتج مما سبق ذكره، ان استبداد السلطة وغياب القانون في الدولة، يؤدي الى نشوء الفوضى، فتزداد جرائم القتل والسلب ويسود جو الإرهاب، فتتعرض حياة المواطنين في غياب القانون والسلطة العادلة للمخاطر وانتشار العنف.[6]

وفي سياق حديثنا عن السلطة، تؤكد حنا أرندتانه:"**بإمكان العنف ان يدمر السلطة، لكن بالضرورة عاجز عن خلقها**"[7]؛بمعنى ان بالعنف يمكن ان تدمر السلطة مثال ذلك سلطة الاستعمار الفرنسي في الجزائر،

---

[1] حنا أرندت: **"في العنف"**، المرجع السابق، ص57

[2] حنا أرندت: **"في العنف"**، تر: إبراهيم العريس، نفس المرجع السابق، ص72

[3] المرجع نفسه، ص57

[4] المرجع نفسه، ص49

[5] المرجع نفسه، ص116

[6] فاروق عبد الرحمن:**"دراسات حول قضايا الشعب وأسباب العنف"**، (الرياض المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، ط2، 1991) ص21، بتصرف

[7] حنا أرندت: **"في العنف"** المرجع نفسه، ص54

استطاع الثوار القضاء عليها بمجرد استخدام القوة والعنف. وتدعم هذا من خلال قولها أيضا: **"فاعلية السلطة تعتمد على العدد، بينما العنف لا يعتمد على العدد، حيث ان بإمكان رام واحد يحمل رشاشا ان يخضع مئات من الناس المنظمين"**.[1]

لا يمكننا القول بان العنف شرط من شروط الثورة، **"فقد تقوم ثورات بكل ما في الثورية من معنى، ولكنها لا تلجا الى العنف بمعناه التقليدي، وانما تتبع الطريق الثوري الذي يبتر ولا يصلح، ويقيم من جديد ولا يرمم، وان كان هذا الطريق يعني في حد ذاته احتمال العنف، إذا وجدت الثورة ما يعترض طريقها وتعذر عليها علاجه بطريق الأعنف"**[2]وهذا يعني ان الثورة ليست دائما مصاحبة للدماء والقتال، بل الثورة في أصلها عمل سلمي، لكن حالة الثورة التي يقابلها عنف قد تصل للقناعة بضرورة الدفاع عن النفس فيصاحب الثورة تمرد مسلح.

من هنا نستخلص مما سبق حول معضلة العنف عند المفكرة حنا أرندت، انه لا يمكن تصور الثورات خارج ميدان العنف، فان الثورات العربية قد نقضت قولها هذا من خلا قيامها بثورات سلمية، استطاعت بواسطتها ان تسقط أنظمة الاستعمار والانتداب دون ان تتلطخ ايدي الثوار بالدماء، وأحسن مثال على هذا الثورة التحريرية الجزائرية التي بعد كفاح مسلح دام سبع سنوات خرجت بمفاوضات سلمية قامت فيها بنقل القضية الجزائرية للراي العام الدولي، وانتهت بهزيمة فرنسا العظمى بكل سلمية وديمقراطية.

المبحث الثاني:

الهيمنة التوتاليتارية عند حنا ارندت

ان التوليتارية أو الشمولية بوصولها للحكم حمل في طياتها العديد من التغيرات على مستوى الدولة والأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، كما عملت على مسح الهوية الفردية وكذا القيم الإنسانية، مما دفع بالمفكرة حنا ارنت بتوجيه جملة من الانتقادات، بحيث جاء في كتابها "**أسس التوتاليتارية**" كدراسة للأنظمة الشمولية وأجهزتها المتشابكة من هنا نجد حنا ارنت ركزت على شكلين من الهيمنة وهي النازية الألمانية والستالينية السوفياتية، من خلال هذا نتساءل: ما مفهوم التوتاليتارية عند حنا أرندت؟ وما هي الأسس التي قامت عليها هذه الحركة؟ وكيف حللت أرنت هذا النظام؟ وكيف فسرت العلاقة بين هذه الأخيرة ومسالة الشر؟

[1] حنا أرندت: **"في العنف"**، تر، إبراهيم العريس، المرجع السابق، ص50
[2] حنا أرندت: **"راي في الثورات"**، تر: خيري حماد، المرجع السابق، ص21

1) –مفهوم التوتاليتارية عند حنا ارنت:

التوتاليتارية سياسة فريدة ظهرت في العشرينات القرن العشرين في أوربا الغربية، ثم انتشر هذا النموذج في البلدان ودول أخرى، من هنا ظهرت الشمولية كمفهوم سياسي مناهض للأزمة التي أحدثتها الشعوب الأوربية، وأول من استخدم مصطلح الشمولية كان "**جيوفاتي أمندولا**"[1] معبرا ان التوتاليتارية هي أنظمة شمولية، تشمل كافة فئات المجتمع، كما تفرض سيطرتها على الشعب وتجبر المجتمع على الخضوع. وفي هذا السياق يقول **جيوفاتي أمندولا**: "**ان أبرز الخصائص الفاشية هي روحها الشمولية، هذه الروح لن تسمح ليوم جديد أن يبزغ فجره بدون أن يلقي التحية الفاشية. كما لن تسمح لحقبة الحالية ان يكون بها انسان ذو عقل وضمير**"[2]هذا يعني أن كل أجهزة الدولة أصبحت كلها أدوات الحزب الواحد، بحيث أصبح هذا الأخير المعبر الوحيد عن إرادة الشعب.

- حاولت الفيلسوفة الألمانية فهم أصول الأيدولوجيا التوتاليتارية، على انها أنظمة سياسية حديثة متمثلة في النازية والستالينية والامبريالية، حيث ان هذه الأنظمة تتلقى في عنصر جامع يطلق عليه الانعزال ويعني هذا الاغتراب الكامل إزاء العالم، واقتفاء الصلة بالكيان الجماعي. وتعرف أرندتالتوتاليتارية بقولها:

" ومتى **ما أكن للتوتاليتارية أن تتسلق شدة السلطة، فإنها تولد شكلا جديدا، ومؤسسات مغايرة كليا لما كان قبلها. وتعمل على تدمير كل التقاليد السياسية والاجتماعية والتشريعات القانونية القائمة في البلد. وتعمل على تحويل الطبقات الاجتماعية، و صهرها الى جماهير المجردة، لا تعي مهامها و لا مسؤولياتها، كذلك تقوم التوتاليتارية بوضع لنظام الأحزاب و هو الحركات الجماهيرية و تنقل السلطة من الجيش الى الشرطة، مع وضع خطط تهدف الى الهيمنة على العالم بوصفها سياسة الخارجية.**"[3]

من هنا تفهم التوتاليتارية على انها ذلك النظام السياسي الذي يجعل الافراد خاضعين لسلطوية الهيئة السياسية والاجتماعية؛ وبمعنى اخر فان هذا النظام يتأسس على وجود نظام وحيد تصهر فيه كل السلطات (التشريعية، القضائية، التنفيذية) لتكوين سلطة تمارس سيطرة شاملة على الأشخاص ونشاطاتهم وتتدخل في كل تفاصيل حياتهم. ولهذا تقدمت أرندت بنقدها للممارسة التغريبيةالتوتاليتارية قاصدة الى تسليط الضوء على استعادة الفعل السياسي، فحسب ارنت تعمل الشمولية على تدمير وسائط المجال العام، وكل ما يخص الراي العام، فهي تجسيد

[1] جيوفاني أمندولا(1875-1944): فيلسوف إيطالي مثالي، من اتباع الهيجلية الجديدة، مفكر سياسي وصحفي مناهض للفاشية، وصف نفسه بانه "فيلسوف الفاشية" وألف مذهب الفاشية عام 1932

[2]تيرنس جول وريتشاردبيلامي: **"موسوعة كمبريدج لتاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين"**، تر: مي مقلد، مج 1،(القاهرة: طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، ط1، 2009) ص257

[3] حنا أرندت: **" أسس التوتاليتارية"**، تر: أنطوانأبو زيد (بيروت: دار الساقية، دط، 2016) ص249

للهيمنة من خلال خلق مناخ متدهور للراي؛ فهدفها القضاء على فاعلية المجتمع وتحويله الى انصياع لتلك الهيمنة الكليانية، وبهذا فهي قتل للحرية ونفي لها.[1]

كما ان حنا أرندت تستند الى قاعدة مشتركة تتميز بإرادة السيطرة الكاملة على المجتمع وممارسة العنف حيث يظهر هذا من خلال قولها: **"لقد كان النازيون على قناعة بان الشر يمارس في عصرنا قوة جذب مرضية... ونقطة تقاسمهم إياها الدعاية الشيوعية في روسيا وفي الخارج"**[2]. فستالين وهتلر هما مصدر السلطة ومركزها ومنهما تصدر الأوامر التي يعتبرها كل من الجيش الأحمر والأجهزة النازية إرادة وجب تجسيدها دون نقاش، ودون ان يعيروا أهمية لطريقة تنفيذها، ودون تفكير في مسارها وعواقبها كالآلة تماما. فهدف التوتاليتارية حسب أرندت هو القضاء على الفعل الإنساني وتهديم وسائط المجال العام وتجسيد لإرادة السلطة؛ وتقول في هذا: **"... انما تقود البلاد الجوع والدمار والى نظام بوليس"**[3]هذا يعني ان الدولة التوتاليتارية تمارس إرهابا خفيا يسود في الشارع، يعمل على تدمير الفرد وسحق الانسان وقيمته على كل الأصعدة الاجتماعية والسياسية؛ فهي تعمل على القضاء على الحريات والحقوق. ويتبين هذا أيضا من خلال قولها: **"ان الإرهاب لا يمكن ان يسود الناس مطلقا، الا في حال كونهم معزولين بعضهم عن بعض، وبالتالي فان أولى اهتمامات كل الأنظمة الاستبدادية هي احداث هذه العزلة، لذا يكن ان تكون هذه العزلة بدء الإرهاب، فهي الأرض الخصبة التي ينمو فيها الإرهاب، ويكون ثمرتها على الدوام. وبهذا المعنى تكون العزلة سابقة لإحلال التوتاليتارية، وقد تكون العزلة منطبعة بطابع العجز، بمقدار ما تنشا السلطة دوما عن أناس يتحركون معا (يعملون متوافقين)، اذن ليس للناس المعزولين اية سلطة".**[4]

وهذا بمعنى انه لا يمكن اتبلغ الحركات التوتاليتارية أهدافها السياسية والأيديولوجية الا من خلال التنظيم التسلسلي الخاضع لنظام رقابة صارم، لا حياة فيه للفرد ولوعيه ولمبادرته.

أجهزة الحركة التوتاليتارية:

قامت التوتاليتارية بقتل الشخصية الأخلاقية والسياسية والقانونية، وذلك من خلال خلق تصور لدى الجماهير يقضي بانه ثمة خدع واوهام جلبتها الديمقراطيات الغربية، ويجب فضحها ومحاربتها، معتمدة في ذلك على مجموعة من الأجهزة المتمثلة في:

[1] صلاح علي النيوف: **"مدخل الى الفكر السياسي الغربي"**، كلية القانون والعلوم السياسية الأكاديمي والعربية، الدنمارك، ج1، دط، دس، ص125
[2] حنا أرندت: **"أسس التوتاليتارية"**، المرجع نفسه، ص53
[3] المرجع نفسه، ص16
[4] المرجع نفسه، ص269

أ) **الجماهير:** سعت الأنظمة التوتاليتارية لتحويل البشر حسب تعددهم واختلافهم الى "**الجمهور**"، وكلمة الجمهور في معناها العادي تعني: "**تجمعا لمجموعة لا على التعيين من الافراد أيا تكن هويتهم القومية او مهنتهم او جنسيتهم وأيا تكن المصادفة التي جمعتهم**".[1]

لكن مصطلح الجمهور بالنسبة لوجهة نظر التوتاليتارية يتخذ معنى اخر بحيث هو تكتل لمجموعة من البشر يمتلكون خصائص مختلفة عن خصائص كل فرد يشكله. هنا تظهر الشخصية الواعية للفرد، فتصبح العواطف والأفكار المشكلة للجمهور موجهة في نفس الاتجاه، بحيث لم تعد للفرد شخصية مستقلة، وتؤكد حنا أرندت على هذا بقولها: "**في حين ان عبارة الجماهير تنطبق على الناس الذين عجزوا لسبب اعدادهم المحضة او لسبب اللامبالاة، او للسببين المذكورين معا عن الانخراط في أي من التنظيمات القائمة على الصالح المشترك اكانت أحزابا سياسية ام مجالس بلدية او تنظيمات مهنية او نقابية. توجد الجماهير بالقوة في كل البلدان وشكل غالبية الشرائح العريضة من الناس الحياديين. واللامباليين سياسيا، والذين نادرا ما يصوتون ولا ينتسبون الى أي حزب**".[2]

وقد استطاعت الأنظمة التوتاليتارية من خلق هذا التنظيم البشري بعد عمليات توسيعية وحروب خاضتها تمكنت خلالها من الحصول على اعداد بشرية ضخمة، فقد صنعت جمهور عديم الشكل كبير ومشتت ذو وعي خاضع للتعديل والتركيب وإعادة صياغة عديم الهوية، يتألف من مجموعة افراد متمثلين كل واحد منهم لا يرى في وجوده أي نفع، لامبالي إزاء الشؤون العامة غير رافضا محايد في المجال السياسي، خائب وبائس ومظلوم يطلق على نفسه كل صفات الفشل، لا يرى أي مبرر لبقائه حيا. وبهذا فان اللامبالاة هي جوهر مفهوم الجمهور. فنجد حنا أرندت تؤكد ان الحركة التوتاليتارية مرتبطة بوجود الجمهور وهذا يظهر من خلال قولها: "**تتشكل الحركة التوتاليتارية بالأساس من تنظيمات جماهيرية، تضم اليها افراد مبعثرين ومعزولين. اما الميزة الاظهر تميزا لها عن كل الأحزاب والحركات الأخرى، فتكمن في اقتصاد الولاء اللامحدود، وغير مشروط وغير المبتذل، من قبل المناضل الفرد إزاء حركته... وان ولاء كهذا لا يمكن توقعه الا من كائن بشري معزول بالكامل كائن مجرد من روابطه الاجتماعية التي تصله بعائلته وأصدقائه ورفاقه او محض معارفه؛ فرد لا يستشعر نفعه الا من خلال انتمائه لحركة او حزب**"[3] وهذا يعني ان تنظيم الجمهور هو الأساس الأول لتشكيل الحركة التوتاليتارية، بحيث

[1] غوستاف لوبون: "**سيكولوجية الجماهير**"، تر: هشام صالح،(بيروت: دار الساقي ، ط1، 1991) ص53
[2] حنا أرندت: "**أسس التوتاليتارية**"، تر: أنطوانأبو زيد، المرجع السابق، ص36، ص37
[3] حنا أرندت، ،"**أسس التوتاليتارية**"، المرجع نفسه، ص55

تعمل على تجريده من كل قدراته لدرجة مسح الشخصية الواعية للفرد، وتحل محلها الشخصية اللاواعية فيصبح الفرد شيء او جثة متحركة صنعها الإرهاب.

نستنتج مما سبق ذكره، ان التوتاليتارية عملت على تحطيم الفرد وشخصيته، ومنعته من المشاركة في أي نشاط سياسي، كذلك تحويل المجتمع الى جماهير عن طريق قتل المبادرة الإنسانية، مما نتج عن ذلك ما يسمى **"بالاغتراب"** وتقول أرندت في هذا: **"ان هدف الحركة العملي هو ادماج اكبر عدد ممكن من الناس في تنظيمها ووضعهم في حال دائمة من الحركة، اما فيما يخص الهدف السياسي الذي يمكن ان يكون خاتمة الحركة فلا وجود له ببساطة"**[1] وهذا يعني ان هدفها هو تدمير مجال الحياة العامة وتدمير حياة الناس السياسية، وبالتالي فالجمهور حسب حنا أرندت هو دائما ادنى مرتبة من الانسان فيما يخص الناحية العقلية والفكرية، فهي تطلق عليهم مصطلح **"رعاع والقطيع"** لان من السهل قيادتهم الى المذبحة. من هنا ترى ارندت ان الجديد في الاتحاد السوفياتي والستاليني وألمانيا الهتلرية هو محاولة انتاج انسان جديد ونظام سياسي جديد بخلاف الديكتاتوريات السابقة فكان هذين النظامين سبيلا لتعبئة جماهيرية واسعة ومناورات منظمة ونظرة سياسية تكنوقراطية متسقة. واراد الزعيم ذو الكاريزما ان يخلق انسانا جديدا ومجتمعا جديدا تماما كما يشكل الحرفي الذي يعمل بيديه شيئا من مادة خام لا شكل لها، أي كان البشر والمجتمع مثل المعجون في يدي الزعيم.[2]

ب) الدعاية الإعلامية: من اهم الأجهزة التي ساهمت في نشر الحركة التوتاليتارية فالحملة الدعائية خطوة مهمة قبل وصول أي حركة للحكم، فتبدا بمرحلة جمع التأييدات وكسب أكبر عدد ممكن من المناصرين من خلال نشر مجموعة من الرسائل بهدف التأثير في اراء وسلوكيات الافراد. وتقول حنا أرندت في هذا: **"لطالما اوحت الحركة التوتاليتارية الى إقامة عالم منسجم مع عقائدها بإيجاد عالم متوهم ومتسق العناصر، عالم يرضي حاجات النفس البشرية افضل من الواقع نفسه ذلك ان الجماهير المقتلعة اذ تدخل الى هذا العالم بمحض المخيلة، وتستشعر فيه الأمان المنزلي وتجد نفسها في منحى من الضربات المتواصلة التي تكيلها الحياة الواقعية والاختبارات الحقيقية للكائنات البشرية ولأمالها"**[3] وهذا يعني ان الحركة التوتاليتارية حسب حنا ارندت لا يمكن ان تتحقق الا من خلال الحملة الدعائية، حيث ان هذه الأخيرة تسعى لنقل أفكار الحركة وترسيخها في عقول الافراد. من خلال أفكار جديدة لا تمت للواقع بصلة. وفي هذا تقول حنا أرندت: **"على هذا فان قوة الحملة الدعائية التوتاليتارية تكمن في قدرتها المتعاظمة على قطع الصلة بين الجماهير والعالم الواقعي، وذلك قبل ان**

---

[1] حنا أرندت، **أسس التوتاليتارية**، نفس المرجع السابق، ص58

[2] غنارسكيربك وتلز غيلجي: **"تاريخ الفكر الغربي عند اليونان القديمة الى القرة العشرين"**، تر: حيدر حاج إسماعيل، (بيروت :المنظمة العربية للترجمة، ط1، دس) ص943

[3] حنا أرندت: **"أسس التوتاليتارية"**، تر: أنطوانأبو زيد، المرجع السابق، ص95

تملك السلطة على اسدال ستار من حديد بغية الحيلولة دون ان يعكر أحد من نتفه من واقعيته، هداة عالم مرعب متخيل تماما"[1] بمعنى ان الحملة الدعائية التوتاليتارية تحتاج لأرضية متينة لتقف عليها. ولذلك فان اول ما تقوم به هو زعزعة النظام القائم وذلك عن طريق التحريض على الانقلاب والتمرد على الأوضاع السائدة مع زرع بذور الفتنة بين الافراد. وفي هذا السياق يقول هتلر: "**ان الكفاح السياسي... ما لم يتخذ شكل معتقد جديد فانه لن يقوى على الدفاع عن نفسه... لا بد ان ينتقل بدوره الى الهجوم الساحق والملاحق"**[2]

من هنا فان ما نسميه بالدعاية انما هو تلقين وغسل للعقول وإعادة تأهيلها، واداة ذلك كله هو العنف لتحقيق المزاعم الأيديولوجية واثباتها. لهذا نجد هتلر خصص تنظيما مستقلا تكلل بإصدار جريدة نصف أسبوعية 1920واعتبرها أسرع وسيلة لغزو قلوب الشعب. اما الحركات التوتاليتارية اعتمدت في دعاياتها على الاعمال الإرهابية والاغتيالات السياسية العلنية. ونلخص من هنا ان الدعاية التي مارسها الايديولوجيون الفاشيون والستالنيون تقوم على الخداع وتشويه الحقائق الواقعية، وكل هذا من اجل قمع الحياة للافراد وذلك عبر تحويل العالم البشري الى عالم مزيف من اجل الاستقرار المزيف. من هنا يمكننا ان نميز مجموعة من السمات للنظام الشمولي:

- أيديولوجيا رسمية تتحدث عن جميع جوانب الحياة وتعدد الوسائل لتحقيق الهدف النهائي.
- حزب جماهيري واحد يتم فيه تبعية الشعب، وقتل الطاقات والدعم الشعبي. ويتم قيادة هذا الحزب من طرف ديكتاتور. عن طريق قمع وترويع وتخويف الناس.
- السيطرة باستخدام القوة الإرهابية تدعمها الشرطة السرية.[3]

2) –التوتاليتارية ونظرية الشر عند حنا أرندت:

أ) <u>أرندت ومسالة الشر:</u>

عملت الفيلسوفة أرندت على التأصيل لمشكلة الشر انطلاقا من منظور الفكر السياسي لا من الفلسفة السياسية او الأخلاقية فقط، وهو المنظور الذي شكل محور اهتمامها طوال حياتها؛ ذلك ان معظم مؤلفاتها يتمحور بالأساس حول مشكلة التوتاليتارية والتحكم السياسي المطلق (النظام الشمولي) الذي تعاظم في العالم المعاصر، وفي "الشرط الإنساني" او كما تسميه **"حال الانسان الحديث La condition l'homme mode"**[4] الذي تلخصه في مفهومي **"حياة الفعلvita activa"**[5].

---

[1] المرجع نفسه، ص95

[2] ادولف هتلر: **"كفاحي"**، تر: لويس الحاج،(بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 1995، ط2،) ص210

[3] فرنسوا شتليه: **"تاريخ الأيديولوجيات"**، تر: أنطوان حمص، ج3(دمشق: دراسات فكرية، 1997، دط،) ص381

[4]ينبغي الإشارة الى ان مصطلح "حال الانسان الحديث" يختلف عن الطبيعة الإنسانية كما هو متداول في تاريخ الفلسفة

[5]تتشكل من ثلاث عناصر أساسية: الشغل، العمل، والفعل

- اهتمت أرندت بمشكلة الشر نتيجة ما تعرض له اليهود من اضطهاد وابادة في أوروبا (النمسا، هنغاريا، وألمانياأيام النازية). وفي جنوب روسيا وهو القمع الذي نالت منه نصيبها كما هو الامر بالنسبة الى مختلف المثقفين والفلاسفة والساسة اليهود، حيث عاشت **"اغترابا سياسيا"** من جهة و**"اغترابا هوبا تيا"**[1] من جهة أخرى، وهو الامر الذي دفعها الى بناء اطروحتها الأساسية التي شكلت عصب فكرها السياسي والفلسفي: **"أسسالتوتاليتارية"**.

يرتبط **"الشر السياسي"** اول الامر بأزمة العالم الحديث التي تجسدها الأنظمة التوتاليتارية، أي التصحر الذي اجتاح الوضع البشري في القرن العشرين كقرن الحروب والثورات بامتياز، أي قرن العنف، لان هذا الأخير هو وليد الثورات والحروب. هكذا يتحول تفسير الشر من التبرير الأخلاقي والميتافيزيقي والطبيعي الى التبرير السياسي، فاذا كانت الأديان قادرة على اقناع الناس بان الشر محايث وملازم للبشرية كشر متوارث عن **"الخطيئة الأولى"**[2]. واذا كانت الفلسفة مع لبنتز[3] قادرة على اعتبار الشر ملازما لأفضل العوالم الممكنة، واذا كانت الفلسفة الأخلاقية الكانطية قادرة على تبرير الشر بارجاعه الى اصل الطبيعة البشرية متجدر في الوجود البشري، وكميل مخالف للقانون الأخلاقي؛ فان أرندت لا تجد حرجا في تفسير الشر تفسيرا سياسيا، باعتباره عملا تافها عاديا تتحمل مسؤوليته الأنظمة الكليانية من جهة، والفرد نتيجة عوز الفكر من جهة أخرى، لان فعل الشر الذي يجسده ايخمان[4] نموذجا هو مجرد فعل تافه وعادي جدا، وهو الامر الذي سنحاول مقاربته هنا بالوقوف على مفهومي الشر السياسي وتفاهة الشر[5].[6]

ب) الشر كفعل تافه:

صاغت أرندت مفهوم التفاهة اول الامر في كتابها **"ايخمان في القدس"**، وطورته بشكل خاص في كتابها الأخير**"حياة الروح"** حيث تعترف بان محاكمة ايخمان قادتها الى التغطية الصحافية لحادث عادي لا يستدعي كل الضجة التي أثيرت حوله، ناهيك عن الاحداث السياسية للمحاكمة، حيث سعت اللوبيات الصهيونية ولاتزال استدرار التمويل من المانيا ما بعد الحرب العالمية الثانية على التحليل الفلسفي لمسالة الشر، وتعاظمه في عالم اليوم، نقول تحليلا فلسفيا لأنه يدمج المقاربة السياسية مع المقاربة الأخلاقيةالكانطية. ونرى في مقدمة حياة الروح ان من الضرورة العودة الى مسالة الشر لصوغ فكرة فلسفية واضحة حول هذا الموضوع، ولتطوير بعض الأفكار التي

[1] الاغتراب الهوباتي للعربي اليهودي في اسرائيلوهو شعور الشرقيين اليهود بعدم انتمائهم لإسرائيل او اليهود
[2] ويقصد بها خطيئة ادم وحواء التي بسببها انزلهما الله الى الأرض عقابا لهما
[3]لبنتز (1646-1716): فيلسوف رياضي وعالم طبيعة ومحامي الماني، كان منافسا لنيوتن، أسس عدة قوانين كقانون الاستمرارية
[4] ادولف ايخمان: ضابط في احدى القوات الخاصة الألمانية، كان مسؤولا عن الترتيبات اللوجستية كرئيس جهاز البوليس السري في اعداد مستلزمات المدنيين في معسكرات الاقليات
[5] مصطلح حنا أرندت في كتابها "ايخمان في القدس"1963، الذي تطرقت فيه على محاكة ايخمان الضابط الألماني اليهودي
[6] رشيد العلوي: **"الشرط الإنساني ومشكلة الشر، مفهوم الشر السياسي عند حنا أرندت"**، مجلة تبين، العدد10/3، 2010، ص118-119

يكون الغرض منها في تقرير ايخمان وضع هذه النظرية، من خلال رصدها لثلاثة مفاهيم فلسفية متصلة بهذه المشكلة: الفكر، الإرادة، والحكم؛ فالشر لم يكن ناتجا عن الغباء وانما هو تعبير عن غياب الفكر؛ ونقصد بالغباء عدم القدرة على الفهم، وهو الفهم الذي لا يتحقق في حال غياب الذي يسمى الشرط السياسي للإنسان الحديث. تنطلق حنا أرندت من مقدمة كتابها **"حياة الروح"** من سؤال في غاية الأهمية لمقاربة نقدها للشر الجذري ويتعلق الامر بما إذا كانت مشكلة الشر والخير او ملكة تمييز ما هو خير مما هو سيء متصلة بملكة تفكيرنا. بغية بيان ان ملكة الحكم لا تنفصل بتاتا عن ملكة التفكير، وهو الامر الذي يتعارض مع تحليل كانط في "نقد ملكة الحكم" وهو ما قاده الى اتبار وفي **"نقد ملكة العمل"**، حيث الإرادة سابقة لكل تفكير، وهو ما قاده الى اعتبار الخطيئة تعبيرا عن غياب العقل لأنه لم يتشكل بعد، أي ان الفعل هنا خارج أي مسؤولية لان هذه الأخيرة لا تحضر الا بحضور ملكة التفكير. وبذلك يظل الحكم أيا يكن نوعه مرتبطا أساسا بالنفعية المبتغاة منه، وخاصة في الاحكام الذاتية، وهذا ما نجد فيه تناقضا بشأن طبيعة الحكم.

إذا كان الحكم الكانطي مرتبطا بالمنفعة، فان التفكير لا تحكمه أي غائية لان التفكير بحسب أرندت يتحول الى شيء في ذاته، لذلك تقصد بغياب الفكر ليس نسيان الطريقة انما هو غياب القدرة على الفهم، كما انه ليس نوعا من الاستلاب الأخلاقي بل هو القدرة على الفحص التي تستطيع وحدها ان تجنبنا الشر.[1]

ج)التوتاليتارية وفكرة الشر:

عملت حنا أِندت على التأصيل لفكرة الشر انطلاقا من منظور الفكر السياسي واهتمت بالشر نتيجة التحكم السياسي المطلق الشمولي الذي انتشر في العالم المعاصر، وخصوصا مع زيادة القمع والابادة في أوروبا، والشر السياسي يراد به حسب حنا أِندت: كل أفعال الشر والسلوكيات السيئة والاجرامية التي ترتكب في حق البشر بموجب سلطة سياسية او عنف سياسي، بعبارة أخرى بموجب غياب الفكر او وازع التفكير؛ فاشر في نظر أرندت سياسة عنصرية تقوم على الرفض وعلى المعارضة للآخر؛ فهو حالة غياب الاعتراف بالغير وغياب الايمان بالتشارك مع الاخر.[2]

من هنا فالشر هو سياسة تسلطية أساسها القوة والعنف، فاذا كانت الفلسفة الأخلاقية الكانطية قادرة على تبرير الشر بإرجاعه الى أصل الطبيعة البشرية كشر متجذر في الوجود البشري، فان ارندت تفسره تفسيرا سياسيا باعتباره عملا تافها عاديا تتحمله الأنظمة من جهة وعدم القدرة على الفهم من جهة أخرى. لان فعل الشر الذي جسدته حنا أرندت في شخصية ايخمان فعل تافه حيث لا ترى أرندت في ايخمان انه يمكن نعته بالرجل الشرير

[1] رشيد العلوي: **"الشرط الإنساني ومشكلة الشر، مفهوم الشر السياسي عند حنا أرندت"**، نفس المرجع السابق، ص119، 121
[2] رشيد العلوي: **"سؤال الشر بين الجذرية والتفاهة، من كانط الى أرندت"**، مجلة دراسات فلسفية، ص218

او الاحمق او الشيطان، بل على العكس من ذلك فهو رجل عادي جدا تصرف كما يتصرف أي مواطن لا يمتلك الفكر او القدرة على القرار، فهو ضحية من ضحايا النظام التوتاليتاري.[1] وفي هذا السياق تقول أرندت: **"ان افتتان الدهماء بالشر والجريمة افتتانا أكيدا ليس بالمر الجديد، اذ لطالما ثبت ان الرعاع يرحبون بأعمال العنف قائلين بإعجاب: لئن كان ذلك جميلا، فانه بالغ القوة بالتأكيد"**[2] وهذا يعني ان انصار النازية الشيوعية لا يدركون حتى ما يمكن ان يلحق بهم، فقبول العنف لا يكون اتجاه العدو المفترض او الضحية، بل يكون حتى اتجاه الاخرين من نفس الطين؛ وترى حنا أرندت ان التفكير الأساسي الذي بموجبه يمكن مواجهة الشر، هو النزوع نحو الانتقام والعنف الذي يوجد داخل كل واحد منا والذي تغذيه الأنظمة الشمولية التي تدفع البشر الى التصرف دون رحمة.

المبحث الثالث:

علاقة السلطة بالعنف وحتمية الثورة بهدف التحرر

يعد العنف من اهم التنظيرات السياسية التي عالجتها حنا أرندت، حيث ان أتت بمفاهيم وخلاصات جديدة تقول بان العنف يتعارض مع السياسة، وفي وجوده نفي للحرية؛ وهو أيضا يقضي على أي عمل سياسي يهدف لوجود فضاء ديمقراطي. من هنا نتساءل: فيما تتمثل علاقة السلطة بالعنف؟ وما نتائج تعارض السلطة مع العنف؟ وما هي الوسيلة للتحرر من هذا الأخير من اجل بناء نظام جديد يقوم على المساواة والعدالة الاجتماعية؟

1) العنف وتعارضه مع السلطة:

اهتمت حنا أرندت بمعالجة موضوع العنف واعطائه طابعا سياسيا، بحيث ربطته بالحصول على السلطة والمحافظة عليها. فالسلطة السياسية تمارس العنف لغاية اخضاع خصومها، وبالتالي فالعنف يرتبط بأفعال سياسية، وان السلطة والعنف يتعارضان في حين يحكم احدهما حكما مطلق يكون الاخر غائبا؛ وفي هذا السياق تعرف أرندت السلطة على انها: **"قدرة الأنسان ليس فقط على الفعل المتناسق، والسلطة لا تكون ابدا خاصية فردية بل انها تعود الى المجموعة وتظل موجودة طالما ظلت المجموعة بعضها مع بعض..."**[3]بمعنى ان السلطة هي التوجيه او الرقابة على سلوك الاخرين قصد تحقيق غايات جماعية، معتمد على نوع من التفاهم والاتفاق، فالسلطة

[1] رشيد العلوي: المرجع نفسه، ص216

[2] حنا أرندت: "أسسالتوتاليتارية"، نفس المرجع السابق، ص33

[3] حنا أرندت: **في العنف**، نفس المرجع السابق، ص39

تغنى بالراي والراي الاخر والحجاج والمش+اركة السياسية، كذلك تعتمد على عدد من الأشخاص وبالتالي هي انعدام الحاجة الى العنف؛ كما ان السلطة موجودة بوجود الجماعة، من هنا تقول حنا أرندت: **"السلطة لا تحتاج الى تبرير انطلاقا من كونها لا تقبل أي فصل عن وجود الجماعات السياسية نفسها، ما تحتاج اليه السلطة انما هو المشروعية... وتنبثق السلطة في كل مكان يجتمع فيه الناس ويتصرفون بالتناسق فيما بينهما، لكن تنبسط مشروعيتها انطلاقا من اللقاء الأول... ان المشروعية، حيث تجابه تحديا، تسند نفسها في التوجه الى الماضي، اما التبرير فانه يرتبط بغائية تصله مباشرة المستقبل"**[1] هنا تحاول أرندت تبيين مشروعية السلطة وانها ميزة تأخذ ابعادا جماعية، أي ان السلطة السليمة لا تحتاج لممارسة العنف، وتؤكد أرندت ان السلطة والعنف لا يلتقيان فهما ليسا شيئا واحدا، بل هما متعارضان فحينما يكون احدهما حاكما يلزم غياب الاخر؛ ونعود في هذا السياق الى جينالوجية[2] السلطة ، ففي الفكر اليوناني تجلت بثنائية الحاكمين والمحكومين.[3] وهي تدل في المجال السياسي على الخضوع وبالتالي وجود علاقات غير متكافئة بين الحاكمين والمحكومين، وتجدر الإشارة هنا الى ان ارسطو في تناوله موضوع الدولة المدينة أشار الى ان الدولة تقوم على السلطة، وشرعية السلطة هي قيامها لمصلحة المسود[4]، حيث يرى ان سلطة السيد على العبد في مصلحة العبد، مع ان مصلحة السيد ومصلحة العبد تتماثلان حينما تكون المشيئة الحقيقية للطبيعة. ويقول في هذا الصدد: **"الا تسال من اين جاءت الثورات ان لم يكن من افراط السلطات المسلم لبعض الايدي"**.[5]

اما في المفهوم الحديث تعتبر السلطة من المعطيات المباشرة للوحدات العامة من خلال مفهوم العقد الاجتماعي الذي هو تحول في الرؤية الحداثية التي جعلت الانسان مركز ا مرجعيا للعمل والنظر، وينسب اليه العقل الشفاف والإرادة الحرة والفاعلية في المعرفة وفي التاريخ.[6]

ومن هنا فان العنف يظهر في المجال السياسي عندما تكون السلطة مهددة بالبقاء، فعجز السلطة يولد ممارسة العنف وتؤد أرندت على هذا من خلال قولها: **"ان فقدان السلطة يصبح مغريا لأصحابها بإحلال العنف محل السلطة"**[7]أي عندما يحل العنف محل السلطة، يصبح العنف يخدم نفسه ويعمل على تدمير كل سلطة، وفي هذا تقول حنا أرندت: **"ان السلطة خلاف للقوة وخلاف للعنف... اذ ليست السلطة وسيلة لتحقيق غاية ما، ولكنها الشرط الذي يمكن الناس من التفكير والفعل، بما في ذلك التفكير والفعل من حيث الوسائل**

[1] المرجع نفسه، ص46

[2] جينالوجيا: علم الانساب أي دراسة نسب عائلة ما عودا بالتاريخ ودراسة المفاهيم الأخلاقية عبر التاريخ

[3] عامر عبد زيد: **"ضدية الإرهاب والسلطة عند حنا أرندت، الفعل السياسي بوصفه ثورة"**، دط، دس، ص247

[4] المسود: يقصد بهم الاسياد والحكام الذين بيدهم السلطة المطلقة في النظام الشمولي

[5] ارسطو طالس: **"السياسة"**، تر: احمد لطفي السيد(القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر دط، دس) ص17

[6] عامر عبد زيد: **"ضدية الإرهاب والسلطة عند حنا أرندت، الفعل السياسي بوصفه ثورة"**، مرجع سابق، ص274، ص275

[7] حنا أرندت، **في العنف**، مرجع سابق، ص49

والغايات والحال كذلك من حيث الفاعلية"[1] وهذا يدل ان السلطة في جوهر السياسة على اعتبار انها مجموعة من الاليات التي تتحكم في السلوك وتعمل على تنظيم المجتمع، فالفعل السياسي انما هو فعل السلطة التفاعلية في الميادين العامة والتي تكشف عن ذواتنا امام الاخرين، فهي تجسد لحرية القول والفعل وكذلك المساواة. وبالتالي فالسلطة هي المتحكم في النظام الديمقراطي في المجتمع، فبوجود سلطة سليمة يتكون فضاء سليم للديمقراطية بعيد كل البعد عن مظاهر العنف، فالعنف في السلطة هو تشويه الأنظمة الديمقراطية بالاعتداء على الحريات وغياب المساواة وعدم احترام الإنسانية.

2) من العنف الى الثورة بهدف التحرر:

شاعت عدة مصطلحات في الأوساط الثورية والسياسية كالعنف في مقابل السلمية، والجهاد في مقابل الخضوع، وهذا من اجل تحول العنف من آلية جذب الاهتمام إلى آلية من آليات الحكم؛ من هنا أصبحت السلطة السياسية منخورة بأعمال العنف مما دفع بظهور مصطلح الثورة كوسيلة للتحرر وانشاء فضاء ديمقراطي.

من هنا فالثورة من وجهة نظر حنا أرندت: "**ان فكرة الحرية قد فرضت نفسها في السنين الأخيرة على أخطر المناقشات السياسية الحاضرة، وخاصة بالبحث في موضوع الحرب، وموضوع الاستخدام المبرر للعنف. ان الحروب من الناحية التاريخية هي من أقدم الظواهر الماضي المدون، في حين ان الثورات بنوع خاص لم تكن مرتبطة بفكرة الحرية الا في حالات نادرة**"[2]وهذا يعني الهدف السياسي لا يبتعد عن الغاية الأساسية التي تأتي من اجلها الثورة، وهذه الغاية هي المطالبة بالحرية والتحرر وتحقيق المساواة والعدل. فتجد الأنظمة السياسية الديمقراطية ارتبطت ارتباطا وثيقا بفعل الثورة؛ ويتبين هذا من خلال قول أرندت: "**الثورة فعل التأسيس لكيان سياسي جديد والذي يعمل على تصميم هيئة جديدة للحكومة، ولذلك يلزم ان يكون وعي كافي للقائمين بهذا العمل الخطير بالطاقة البشرية بمطلب التجديد والبداية الدائمة**"[3] بمعنى ان الهدف الرئيسي للثورة هو احداث تغيير سياسي والانتقال الى مرحلة مغايرة وجديدة تلخص تخلص الافراد من الاضطهاد والاستبداد الذي كان سائدا وتكوين الحرية والمساواة. واستدلت أرندت على ذلك بمثال الثورة الفرنسية وكذلك الامريكية والبلشفية، وهنا تثبت أرندت الدور الكبير للثورة في تغيير الأوضاع. وصياغة الحرية باعتبار ان الانسان دائما يرغب في التحرر ويمكن ان يستخدم أي وسيلة للوصول للحرية. ففي الثورة الفرنسية كان الشعب هو الوقود

[1] المرجع نفسه، ص50
[2] حنا أرندت: **"في الثورة"**، تر: عطا عبد الوهاب، نفس المرجع السابق، ص14
[3] المرجع نفسه، ص47

الذي أشعل الثورة بهدف احياء نظام جديد يقوم على تحرير الشعب وتوزيع ملكية الأرض بشكل عادل، وإلغاء امتيازات النبلاء، وتبسيط الحياة. من هنا الثورة تسعى لخلق حلة من المساواة والعدل وفي هذا تقول حنا أرندت: **"ان المساواة والحرية مصنوعتان، وهما من منتجات الجهد الإنساني، ومن صفات العالم الذي خلقه الانسان"**[1] بمعنى ان الحرية هي الملهمة التي دفعت الافراد للمطالبة بالمساواة والعدالة الاجتماعية، واختيار الميدان السياسي باعتباره هو الميدان الوحيد الذي يمكن للأفراد ان يكونوا أحرارا. من هنا تؤكد حنا أرندت ان نجاح الثورة مرتبط بالوجود الإنساني، أي ان رغبة رجال الثوار بالثورة ضرورة ملحة من اجل المساواة والتحرر من العبودية والاستغلال والاستبداد المفروض على الجماهير من قبل السلطة السياسية وفي هذا تقول أرندت: **"تأسيس الحرية يشبه تأسيس الدساتير، غير ان الأولى تحتاج الى روح ثورية، والثانية تحتاج الى كيان سياسي يمتلك مشروعية التأسيس"**.[2]

من هنا نستنتج ان الثورة هي الوسيلة الوحيدة للتخلص من كل اشكال العنف والاستغلال الذي فرضته السلطة التوتاليتارية على الشعوب؛ والتحرر من كل القيود التي وضعتها، كذلك يمكننا القول بان الفعل الثوري هو الممر الذي يمكننا العبور منه للوصول الى جوهر الحرية، وانشاء نظام جديد يحوي على فضاء ديمقراطي يقوم على المساواة والعدالة الاجتماعية.

[1] المرجع نفسه، ص41
[2] المرجع نفسه، ص204

ملخص الفصل:

نستنتج مما سبق ذكره ان الدول الغربية كانت تسودها الأنظمة الشمولية التي تقوم على اضطهاد الشعوب واستغلالها، مما أدى الى انتشار العنف بشكل كبير، لكن يمكنها تجاوز هذا عن طريق الثورة التي تعتبر كيان انساني في نفوس الشعوب التي تسعى للتحرر من هذه الأنظمة الكليانية من اجل بناء أنظمة جديدة تقوم على الديمقراطية والمساواة الاجتماعية. وكل هذه الأمور تطرقنا اليها في هذا الفصل الذي يتكون من ثلاث مباحث التي يمكننا تلخيصها كما يلي:

- في المبحث الأول تعرفنا على العنف عند حنا أرندت والأفكار المفسرة له.
- في المبحث الثاني تناولنا موضوع الأنظمة التوتاليتارية واهم مميزاتها وأجهزتها
- اما المبحث الثالث والاخير فبينا الوسيلة المناسبة للقضاء على هذه الأنظمة الكليانية والسبيل لإنشاء نظام جديد ديمقراطي، وهذه الوسيلة هي الثورة.

الفصل الثالث:

التأسيس لفكر فلسفي جديد عند حنة أرندت

المبحث الأول: نظرية الفعل السياسي وجوهر السياسة

المبحث الثاني: الديمقراطية و فضاء عمومي عند حنة ارندت

المبحث الثالث: الديمقراطية و المواطنة عند حنا أرندت

تمهيد للفصل:

من بين اهم المواضيع التي عالجتها حنا أرندت نجد موضوع الفكر السياسي الجديد الديمقراطي، حيث سعت من خلال هذا الموضوع تأسيس فضاء ونظام عالمي جديد قائم على أساس الحرية والمساواة والديمقراطية، والقضاء على كل أنواع العنف والاستبداد والظلم والعدوان. فنجد حنا ارندت استخدمت الحرية كخاصية لتحقيق وجود الانسان وانسانيته، والحفاظ على كيانه وذلك من خلال اتخاذه للقرارات والمشاركة في الحياة السياسية بعد ان كان مهمشا من طرف الأنظمة الشمولية، كما جعلت من الديمقراطية هي النظام الذي يضمن للإنسان استقراره، وهذا لا يكون الا تحت نظام سياسي جديد يحكمه دستور ديمقراطي. وفي إطار هذا نطرح التساؤلات التالية: فيما تتمثل نظرية الفعل السياسي عند حنا ارندت؟ كيف يتأسس النظام السياسي الجديد من منظور أرندت؟ ما دور الديمقراطية في تحقيق فضاء عمومي؟ وكيف بنت أرندت مفهومها للمواطنة؟

المبحث الأول:

نظرية الفعل السياسي وجوهر السياسة

تعد السياسة الحل الاجتماعي الأساسي، ليس لحل القضايا الاجتماعية فحسب، بل لتحديد جميع المصالح الحياتية والحيوية، فهي تحظى بمكانة مرموقة في شتى المجالات، وأصبحت تمثل الدعامة الأساسية في العالم؛ وحسب أرندت باستقامة الفعل السياسي تستقيم الحياة، ومنه يصبح هناك فضاء حر ومتعدد يسود فيه الاعتراف المتبادل بين مكوناته. ومن خلال هذا نطرح التساؤل التالي: فيما يتمثل الفعل السياسي عند حنا أرندت؟ وما هو جوهر السياسة عندها؟

1) مفهوم السياسة عند حنا ارندت:

ترى أرندت ان السياسة تقوم على واقعية التعدد البشري لقولها: "**ان التعدد يظهر بالخصوص كشرط ضروري لكل حياة سياسية**"[1] أي انه بقدر ما تكون ثمة شعوب

بقدر ما يكون هنالك فعل سياسي، وتحلل أرندت من خلال تفسيرها ان الله خلق الانسان موحدا بين الناس هم من صنع الطبيعة البشرية، فلابد ان يجتمعوا في جماعات محددة في شكل فوضى واسعة من الاختلافات، وهنا تأتي السياسة لدراسة الجموع البشري من حيث هو مجموعة كائنات مختلفة ومتكاملة؛ أي ان السياسة من خلال هذا السياق تسعى للوصول الى عيش مشترك، وحضور الغيرية. وتؤكد ارندت هذا من خلال قولها: " **السياسة تعني شكل من التنظيم الحياة المشتركة للبشر**"[2] أي انها تتجلى في العلاقات بين الناس واختلاف البشر وتميزهم، من هنا نلاحظ ان السياسة هي تجسيد الاعتراف بتساوي البشر رغم اختلافهم وان الصلة بين العالم والسياسة تتجلى للظهور امام الغير من خلال الحوار والتفاهم.[3]

---

[1] حنا أرندت: **"ما السياسة؟"**، تر: زهير الخويلدي، تح: سلمى بلحاج مبروك(الرباط: دار الأمان، ط1، 2004،) ص50

[2] المرجع نفسه، ص33

[3] مجموعة الأكاديميين العرب: **"موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة"**، ج1(الرباط: منشورات الاختلاف، منشورات الضفاف، دار الأمان، ط1، 2013) ص673

كما عملت أرندت على تحليل معنى السياسة من خلال طرحها للسؤال التالي: "هل مازال لعلم السياسة معنى؟" وتجيب على هذا السؤال بقولها: **"ان معنى السياسة هو الحرية"**[1] أي ان حسب أرندت فان جوهر السياسة هو الحرية لا شيء اخر؛ أي ان السياسة لا يمكن ان تكون الا في فضاء حر يسوده المساواة والعدالة.

أهمية السياسة من منظور حنا ارندت:

إن الهدف من السياسة من وجهة نظر حنا أرندت هو رعاية شؤون الامة وضبط القوانين داخل الدولة، وهذا ما أكدته من قولها: "**فمهمة السياسة وغايتها تتمثل في ضمان الحياة بالمعنى الواسع للكلمة، وأنها تمكن الفرد من متابعة أهدافه بكل هدوء وسلام"**[2] وهذا يعني ان السياسة وسيلة لتنظيم الحياة وذلك بالأخذ بعين الاعتبار المساواة في الحقوق والواجبات، فالسياسة بالمختصر المفيد تقوم بزرع الامل في الحياة المشتركة رغم الاختلافات والتعددات بين البشر، أي الاعتراف بالتساوي بين الناس رغم كل الاختلافات القائمة في المجتمع.[3]

فالسياسة تولد في فضاء مليء بالناس، هكذا اعتبرت حنا أرندت السياسة على انها النشاط الوحيد الذي يضع البشر جنبا على جنب. فالإنسان لا يستطيع ان يتواجد وحيدا، فطبيعته هي ان يحيا في قلب المدينة مع اشباهه من الناس. من هنا فالسياسة موضوعها يتمحور على وجود الانسان في العالم. من هذا الطرح يمكن اعتبار السياسة على انها القاعدة التي يبنى عليها المجتمع، وتؤكد أرندت على هذا من خلال قولها: **"هي ضرورة قهرية للحياة الإنسانية سواء تعلق الامر بالوجود الفردي او الاجتماعي، فالإنسان لا يعيش مكتفيا بذاته لكن معتمدا على الاخرين بالنسبة لوجود ذاته"**[4] أي حتى يعيش الفرد ويتمتع بحرياته وحقوقه لابد من فضاء سياسي حر، تتجسد فيه وجودية الانسان. وفي هذا تقول أرندت: **"ان السياسة ترتكز اساسا على الانسانية في كثرتها"**[5] فالسياسة التي تسعى أرندت للوصول اليها والبلوغ لها هي سياسة ديمقراطية خاصة ان هذه الأخيرة هي فضاء للحرية يقوم في أساسه على احترام الحقوق، والمساواة بين البشر. وتدعم أرندت هذا الطرح من خلال قولها: **"لا يمكن للسجل السياسي ان يظهر ويستمر الا داخل القوانين، ولكن لا يتكون ولا ينمو هذا السجل الا عندما تتقابل الشعوب المختلفة"**[6] بمعنى ان السياسة تفترض ان يحتل الافراد مكانا في العالم وفي هذا اعتراف بان الدائرة الاجتماعية ضرورية وامر مرغوب فيه وهذا من خلال السماح للأفراد بتطوير فروقاتهم

---

[1] حنا أرندت، **ما السياسة**، ص34

[2] المرجع نفسه ص34

[3] زهير الخويلدي: **"تفريط التعددية والمشترك العمومي عند حنا أرندت، الفعل السياسي بوصفه ثورة"**، ص101، بتصرف

[4] حنا أرندت، **ما السياسة؟**، ص33

[5] المرجع نفسه، ص7

[6] المرجع نفسه، ص119

ومميزاتهم مما يؤدي ذلك لفهم الحرية والمساواة بما هما صفتان للعالم السياسي والفضاء العام. ان السياسة تمتلك طريقة للتعايش في فضاء يسوده الاختلاف والتعدد مع تجسيد احترام إنسانية الانسان من ناحية المساواة الحقوقية في المجال السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، **"فالكون يفترض ضرورة المجال السياسي"**[1] وهذا يعني ان السياسة ضرورة لابد منها هدفها الحفاظ على الانسان كانسان مختلف. ومن منظور ارندت فمعنى الحياة بالنسبة للإنسان هو ان يكون بين اشباهه من البشر في قلب المدينة. من هنا فحنا أرندت تبني نظرتها السياسية على التعددية وهذا لان التعدد هو قانون الأرض، والسياسة تقوم على التنوع الإنساني، غير ان نظرة أرندت تخالف النظرة الارسطية وترى ان الانسان كائن غير سياسي، لكن فطرته وطبيعته في العيش في جماعة سمحت بظهور السياسة. من هنا تؤكد أرندت على ان دراسة الاحكام المسبقة ضرورية، وفي هذا تقول الفيلسوفة: "**الاحكام المسبقة المضادة للسياسة ... هذه الاحكام المسبقة لا تستطيع ان نتجاهلها لأنها تختلط بكلماتنا الخاصة، ولا نستطيع محاربتها بواسطة الحجج، لانها تعكس بأمانة الوضع الراهن الفعال، بالتحديد في تحليلاته السياسية... فان هذه الاحكان ليست احكاما حقيقية فهي تشير الى وضعية حيث لم نعد نفهم سياسيا**"[2]فهنا تعتقد أرندت ان هيمنة الأفكار المسبقة على التفكير السياسي هو ما سمح بحالة من الانحطاط الذي أدى لظهور الأنظمة الشمولية في القرن العشرين، وكبت الحريات؛ كما ان هذه الأفكار هي التي أدت لدحض الديمقراطية وانتشار ظاهرة العنف والإرهاب، وبالتالي فالأفكار المسبقة بعيدة عن السياسة السليمة التي ترتكز على الحرية والمساواة في الأنظمة الديمقراطية.[3]

2) الحرية وجوهر السياسة:

عملت حنا أرندت كما ذكرنا سابقا على تحليل معنى السياسة من خلال طرحها للسؤال: هل مازال لعلم السياسة معنى؟ وتقوم بالإجابة عليه بقولها ان معنى السياسة هو الحرية.[4] وهذا يعني ان السياسة لا تكون لها فائدة الا إذا ارتبطت بالحرية وبالتالي فالغاية من السياسة هو خلق وتكوين افراد قادرين على تحمل مسؤولياتهم واعطائهم الحرية الكاملة من اجل فرض وجودهم وكيانهم داخل المجتمع. وترى أرندت انه "**لا شك ان للسياسة معنى للأفراد الذين يشغلون في مساحة التواصل والتبادل ويملؤون الأمكنة العمومية بالحضور المكثف وبالكلام المؤسس لكنه إذا انعدم المعنى، فانه ينعدم بلا ريب في التجليات السياسية من**

[1] المرجع نفسه، ص11
[2] حنا أرندت، **ما السياسة؟** مرجع سابق ، ص10
[3] حنا أرندت: **"الحقيقة السياسية"**، تر: الحسين سحيان، مجلة يتفكرون، العدد6، 2015، ص46، بتصرف
[4] حنا أرندت، **ما السياسة؟** - ص26

مؤسسات وأنظمة لان هذه التجليات تقصي ما عاداها وتعدم من عاداها فلا يجتمع نقيضان في الحيز نفسه أي لا يجتمع نظام ديمقراطي مع نظام اوليغراشي"[1].

كما تعتقد الفيلسوفة ان السياسة والحرية مرتبطان وان الظلم والسيطرة تعد من اسوء أنظمة الحكم لأنها معارضة للسياسة، وبالتالي تفقد سلطتها ومكانتها. وفي هذا تقول أرندت: **"انما أولا الأنظمة الشمولية وايديولوجياتها المرتبطة بها وليس بعد الماركسية التي أعلنت سياسة الحرية والتي اعتبرت ان الديكتاتورية البروليتاريا والمعنى الرومنسي كمؤسسة انتقالية للثورة والذين خاطروا لقطع الشريط الأحمر، الجدة والجانب المخيف لهذه المؤسسة لا تتمثل لا في نفي الحرية ولا في التأكيد انها جيدة وضرورية بالنسبة لبشر"**[2]. من هنا يتضح ان أيديولوجية الأنظمة الكليانية تختلف من حيث البنية والتصور مع النظرية الماركسية القائمة على ديكتاتورية البروليتاريا، والتي في مبادئها الإعلان عن سيادة الحرية بعكس الشمولية التي هي معادية للحرية وجوهرها هو الهيمنة والسيطرة. نفهم من هنا ان المكان الوحيد الذي تتحقق فيه الحرية هو السياسة؛ والسياسة التي تقصدها أرندت هنا ابتكار علاقات بشرية جديدة وفتح السبيل للتواصل الاجتماعي. وبالتالي نستنتج ان السياسة هي الوسيلة والحرية غايتها القصوى.

نستنتج مما سبق، ان الفعل السياسي حسب حنا أرندت ليس مجرد حركة تتوسط الاعمال اليدوية والاشغال التقنية، انما هو ابتكار لعالم جديد وطريق للتواصل اللغوي والرمزي؛ من هنا أرندت أخرجت الفعل السياسي من نطاق العمل بمعنى الفعل السياسي سابقا كان هدفه تحقيق الحاجات البيولوجية، الى فعل سياسي هدفه الوصول للحرية وفتح المجال للحوار وخلق فضاء جديد يسمح للمواطنين بالمشاركة السياسية، حيث جعلت أرندت التعدد هو أساس الفضاء العمومي الجديد، والفضاء العمومي الجديد هو مستقبل الفعل السياسي مستقبل الحرية، لأنه يتعدى طبقة النخبة الى الانسان العادي أي التساوي بين جميع الناس في الحوق والواجبات. فالفعل السياسي حسب أرندت من شانه ان يتعولم ويتحرر. وفي هذا تقول أرندت: **"ان قدرة الانسان على الفعل هي التي تجعله سياسيا، وهي التي تمكنه من ان يلتقي بأمثالهم من البشر وان يفعل معهم بشكل متناسق، وان يتوصل الى تحقيق اهداف ومشاريع، وكان من شانها ابدا لان تسلسل الى عقله... لو انه لم يتمتع بتلك الهبة: هبة السباحة نحو افاق جديدة"**[3]. من هنا فالفعل السياسي حسب أرندت يقر بالتعددية وخلق مجال للتفاعل والتواصل بين الافراد، إضافة الى ذلك اعتبارها ان الحرية جوهرا للسياسة وهي ثورة ضد الأنظمة التي كانت سائدة.

---

[1] محمد شوقي الزين: **"الحرية جوهر السياسة، سؤال الحرية في التفكير الفلسفي والسياسي عند حنا أرندت"**، ص32

[2] حنا أرندت، **ما السياسة؟**، ص40

[3] حنا ارندت **"في العنف"**، تر: إبراهيم العريس، ص74.

المبحث الثاني:

الديمقراطية ودورها في تحقيق فضاء عمومي

اشتغلت حنا أرندت كثيرا في موضوع الديمقراطية وحاولت من خلال هذا الموضوع التأسيس لنظام عالمي جديد أساسه الحرية والمساواة؛ أي فتح المجال للفرد بالعيش في فضاء ديمقراطي سليم بعيدا عن الأنظمة الاستبدادية والعنف والتعسف. فنجد حنا أرندت ربطت هذا الموضوع بالفرد وجعلته أساس تحقيق وجودية الانسان وفاعليته ومشاركته في القضايا السياسية والاجتماعية، وبالتالي يمكننا اعتبار الأنظمة الديمقراطية فضاء لاحترام الإنسانية وتوفير الاستقرار، وهذا الفضاء لا يتحقق الا في ظل كيان سياسي جديد تمثله حكومة منتخبة من قبل الشعب ودستور ديمقراطي. من هذا الطرح يمكننا طرح الاشكال التالي: كيف يمكننا التأسيس لنظام عالمي جديد؟ وكيف يمكننا اعتبار الفضاء العمومي كفضاء للديمقراطية؟

1) التأسيس لنظام عالمي جديد:

ان التأسيس لنظام عالمي جديد، هو تجسيد للحريات والحقوق والعمل على تقديس مبدا المساواة بين الافراد؛ فهو نظام مغاير للأنظمة الشمولية السابقة لان الركيزة الأساسية فيه الحرية والمساواة، فيمكننا اعتبار هتين الركيزتين الأساس في النظام العالمي الجديد، ونقصد بهذا الأخير النظام الديمقراطي. فقد قامت أرندت بالربط بين التأسيس لنظام جديد الذي هو فضاء للمشاركة في كافة الأنشطة السياسية، وبين الثورة التي تعتبر نقطة انطلاق لتأسيس هذا النظام الجديد؛ وجعلت لهذا الفعل السياسي عوامل أساسية أهمها:

أ) **الشعب:** يعتبر الشعب العامل الأهم والبداية الأولية لتاسيس النظام الجديد، وتؤكد حنا أرندت هذا من خلال قولها: **"فان الثورات لا يمكن ان تندلع او تنجح الا اذا كان هناك عدد كاف من الرجال المهيئين لسقوط السلطة والمستعدين في الوقت ذاته لتولي السلطة التواقين لتنظيم انفسهم وللعمل معا من اجل**

غرض مشترك..."[1] يتضح من خلال هذا ان كل رغبة في التحرر لابد ان تبدا برغبة الشعب، فالرغبة لتاسيس نظام جديد نابع عن رغبة الشعب في تغيير الأنظمة السابقة، وحسب أرندت الشعب هو الذي يشق طريقه لتاسيس كيان جديد من خلال رفضه للأنظمة المستبدة؛ فالشعور بالعنف والظلم يولد الرغبة في التحرر والمطالبة بالحقوق المسلوبة، وفي هذه المطالبة تأسيس لنظام جديد. وفي هذا تقول ارندت: "**الا وهو الاعتقاد بان مصدر القوة السياسية الشرعية يكمن في الشعب**"[2] أي ان الشعب هو القوة التحررية، فهو يستطيع تأسيس كيان جديد قائم على الحرية ولانتقال من مرحلة العبودية الى مرحلة التحرر. من هنا فالشعب هي نقطة البداية لتأسيس نظام جديد وفضاء ديمقراطي، وفي هذا تقول حنا أرندت: "**ان القوة بالنسبة اليهم قد جاءت الى الوجود حين تجمع الناس معا، وحين الزموا انفسهم من خلال العهود والمواثيق والتعهدات المتبادلة، ان مثل هذه القوة فقط والتي تقوم على المقابلة بالمثل والتبادلية هي قوة حقيقية وشرعية**"[3] وفي هذا ترى أرندت ان القوة نتاج للحرات الطبيعية والاجتماعية، وبالتالي فالشعب لابد له من قوة شرعية من اجل غرض سياسي محدد، وهذه القوة تتمثل في الثقة أي ثقة الفرد بالأخر. فالفعل السياسي هو تكوين مؤسسات جديدة لنظام جديد بهدف بناء انسان جديد وفق مبدا الوعي بالذات والوعي للمصالح الفردية والوجود. وتقول أرندت في هذا: "**ان التأسيس، وهو يحدث الان لأول مرة في وضح النهار ويشاهده الحاضرون جميعا، قد كان لألاف السنين هو الموضوع لأساطير التأسيس التي حاولت المخيلة ان تبتلعه في الماضي، وان ترده الى حدث لا يمكن للذاكرة ان تصل اليه. ومهما يكن ما نجده بشأن الحقيقة الفعلية لمثل هذه الاساطير؛ فان أهميته التاريخية تكمن في الكيفية التي حاول العقل الإنساني ان يحل مشكلة البداية، مشكلة حدث جديد غير مترابط يقتحم التسلسل المتواصل للزمن التاريخي**"[4]أي ان الثورة هي همزة وصل بين البداية والنهاية وبين القديم والجديد، وما بين الامر الذي لم يعد قائما والامر الذي لم يحدث بعد، وان فعل التأسيس مرتبط بالكيفية التي حاول فيها العقل الإنساني حل مشكلة البداية، حدث جديد يسعى لنهاية النظام القديم وبداية النظام الجديد. من هنا فالنظام الديمقراطي يظهر من خلال تجمع الشعب تحت مطلب الحرية والمساواة. والفعل السياسي من منظور حنا أرندت يمر بحالتين أساسيتين هما:

- ضرورة التغيير: أي شعور الفرد بالاضطهاد والعنف وعدم المشاركة في القرارات السياسية مما يولد الشعور بحتمية التغيير.

[1] حنا ارندت، **في الثورة**، ص55
[2] المرجع نفسه، ص261
[3] المرجع نفسه، ص265
[4] حنا أرندت، **في الثورة**، ص298، ص299

- الرغبة بتحقيق التغيير: هنا حسب أرندت هي حالة تنشا عن تراكم ظروف تؤدي الى الادراك لضرورة التغيير في الوضع السياسي او الاقتصادي او الاجتماعي. من هنا حاولت أرندت ان تكشف عن تحول عظيم وهو فهم الحرية والمساواة بانهما صفتان للعالم السياسي والفضاء العام. والمؤسسات الاجتماعية هي التي خلقت التفاوت بين الافراد، لذلك أصبح موضوع الثورة مرتبط بالتحرر وبالتالي أصبحت الثورة حسب أرندت وجها اخر لفهم الفعل الإنساني فهي تحمل في طياتها معاني البداية والولادة من جديد بتأسيس كيان سياسي جديد.

ب) الحرية: ان هدف الثورة وغايتها الأساسية هو الوصول للتحرر وتغيير الأوضاع واستبدال الأنظمة الكليانية بالأنظمة الديمقراطية أي العمل على النهوض بنظام عالمي جديد يحمل في طياته الحرية والمساواة. في هذا تقول حنا أرندت: "... **الغاية النهائية من الثورة هي الحرية، وتكوين مجال عام يمكن للحرية ان تظهر فيه**"[1] أي ان الثورة هدفها تكوين فضاء ديمقراطي تسوده الحرية؛ فالديمقراطية هي السبيل الوحيد للفرد بان يكون حرا. من هنا تربط أرندت بين الحرية والسياسة وتنفي كل أساليب السيطرة والتحكم. من هنا تقول ارندت: "**والحرية (كحقيقة قابلة لإقامة الدليل عليها) والسياسة متطابقتان تتصل احداهما بالأخرى كما يتصل جانبا الامر الواحد**"[2] بمعنى ان الثورة استخدمت بغرض الخلاص من الاضطهاد والاستبداد وتكوين الحرية، فالحرية هي القدرة على الممارسة السياسية واتخاذ القرار في شؤون القضايا الإنسانية عبر المشاركة في تدبير الشأن العام والفدرة على الفاعلية والتفاعل.

2) الديمقراطية ومسالة الفضاء العمومي:

أ) الديمقراطية عند حنا أرندت:

عملت الفيلسوفة الألمانية حنا أرندت بإعطاء ملاحظات حول النظرية الخاصة بالدولة الديمقراطية،

وهذا بالرجوع للأصل اليوناني في تحديد مفهوم الديمقراطية الذي كان يعني سلطة الشعب وفي هذا تقول ارندت: "**لازالت المدينة اليونانية حاضرة بقوة في أساس وجودنا السياسي، كما نطفنا كلمة السياسة**"[3] وهذا يعني ان الديمقراطية في النظام الاصح لتكوين مواطنين قادرين على المشاركة السياسية وفتح باب للتواصل

[1] المرجع نفسه، ص374، ص375

[2] حنا أرندت: **"بين المستقبل والحاضر، ستة بحوث في الفكر السياسي"**، تر: عبد الرحمن بشناق،(بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2014) ص208

[3] نورالدين علوش: **" الفلسفة المعاصرة نماذج مختارة"**(عمان: دار الراية، ط1، 2013) ص18

وتبادل الآراء. كما تعتبر حنا ارندت المدينة في الفضاء الذي يسمح للفرد بإعطاء آرائه وفتح باب التشاور والتحاور ولا تتأنى الديمقراطية الا بوجود الحرية السياسية فلا تستقيم السياسة الا بوجود الحرية وهذا يظهر من خلال قولها: **"علنا نطلب موطنا كونيا تلتقي فيه الإنسانية، ان لقاء الإنسانية لا يمكنه ان يتحقق الا من خلال مسؤولية سياسية"**[1] بمعنى ان المفاهيم السياسية وجب ان تعمل في طياتها التزام بدلالاتها كالحرية والديمقراطية. فالديمقراطية الهادفة حسب ارندت هي التي تكون مرتبطة بالسياسة وهذا من اجل بناء المجتمع ليصبح المواطن أكثر فاعلية داخله. فالنشاط السياسي الاصح هو الذي يعمل في مبادئه القوانين التي تنص على الحرية والمساواة بين جميع الافراد دون تمييز؛ هذا ما جعل حنا أرندت تميل للديمقراطية الاغريقية.

ب) الفضاء العمومي كفضاء للتفاعل والتبادل:

يعد مفهوم الفضاء العمومي[2] من اهم مفاهيم الفكر السياسي، فهو فضاء مفتوح لبلورة الراي العام وتوحيد الآراء والقيم والغايات، وهذا ما أكدت عليه حنا أرندت من خلال قولها: **"مصطلح العمومي يدل أولا على ما يظهر للعموم يمكن ان يكن مرئيا او مسموعا من قبل الجميع. كما يشير ثانيا الى العالم ذاته، الا ان هذا العالم متناهيا مع الأرض او الطبيعة باعتبارهما اطارا لحركة الناس وشرطا للحياة؛ انه صلة بما انتجه الانسان وما صنعت يده من أشياء. وذلك بالعلاقات الموجودة بين سكان هذا العالم الذي احدثه الانسان"**[3] واستدلت ارندت على ذلك من خلال النموذج اليوناني للمدينة الذي يتجسد فيه بوضوح مفهوم الفضاء العمومي. فالفضاء العمومي كان مجسد في النموذج اليوناني في دائرة المدينة؛ فأرندت تقر انه لا يوجد اختلاف بين النموذج اليوناني للفضاء العمومي والنموذج الحديث، فهو منذ اكتشافه نموذج للحرية والمساواة والحياة المشتركة للأفراد؛ وترجع أرندت في هذا الى كتابات كانت «**نقد ملكة العقل**" حيث من هنا تم بلورة مفهوم الفضاء العمومي ولقد أعطت أرندت مثالا على هذا الطرح وهو الفنون بأنواعه: الرقص، المسرح، الرسم...الخ تحتاج الى مساحة لإظهار مهاراتهم. ومن خلال هذا فان الفضاء العمومي حسب أرندت هو القدرة على تحقيق الانسجام بين السياسة والأخلاق وحصول ذلك لا يتم الا عندما تكون الحكمة الأخلاقية متألفة بين مجموع الافراد.[4]

---

[1] حنا أرندت: **"ما السياسة"**، تر: زهير الخويلدي، نفس المرجع السابق، ص79

[2] تتبلور في فكر الانوار، مع كانت، وعليه فان ها برماس بصدد حديثه عن الفضاء العمومي ما هو الا مناقشة ونقد لفلسفة كانت السياسية والمجال التاريخي مع ماركس وهيجل. كتبت من: جلول مقورة: **"الفعل التواصلي عند ها برماس بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي"**، بيسان للنشر، بيروت، ط1، 2015، ص141، ص142، بتصرف

[3] جلول مقورة: **الفعل التواصلي عند هابرماس بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي**، ص96

[4] المرجع نفسه، ص98، بتصرف

ج) الديمقراطية والفضاء العمومي:

ان الفضاء العمومي حسب أرندت هو أساس ممارسة الديمقراطية، فهو فضاء للشعور بالمشاركة في الحياة السياسية والقدرة على بلورة الأفكار عن ريق الحوار؛ فالفضاء العمومي يعتبر الأرضية التي تؤسس عليها النظام الديمقراطي، فهما مترابطان الديمقراطية باعتبارها تحتاج لفضاء لتتحقق اما الفضاء العمومي يحتاج للديمقراطية لكي يتشكل، من هنا فالفضاء العمومي بحاجة للحرية خاصة ان هذه الاخيرة من اهم العناصر التي تساهم في تأسيس الديمقراطية، هذا يعني ان الحرية القدرة على اتخاذ القرار والمشاركة في الحياة الإنسانية العامة، وهذا أيضا ما هدف اليه الديمقراطية، فهي في الأساس جاءت لتدبير الشؤون العامة وفتح المجال لتفاعل الآراء والحوار.[1] من هنا فالحرية الديمقراطية تتجسد من خلال تعاملات الناس اليومية داخل فضاء عمومي كما يعتبر الجمهور شرطا أساسيا في تكوين الفضاء العمومي، ويعتبر همزة وصل بين الفضاء العمومي والديمقراطية. كما ان الجمهور يعد عنصرا ضروريا ومهما لكل من الديمقراطية والفضاء او بالأحرى يتأسسان بعناصر الجمهور وفي هذا السياق يعرف ها برماس[2] الفضاء العمومي على انه: **"ان لب الفضاء العمومي هو الجمهور، من حيث هو حامل لراي عام ذي وظيفة نقدية"**[3] ويرى ها برماس ان الفضاء العمومي ليس فضاء محددا سلفا، فهو في نظره تجربة تاريخية تتبلور عبر الزمن عن طريق التواصل بين الآراء والقيم، لا فضاء نختاره بأنفسنا؛ فعند ها برماس هو ما يجمع بين المواطنين ويقدم لهم شعور بالمشاركة في الحياة السياسية؛ كما يرى ان الجمهور هو شرط أساسي اولي لتكوين فضاء قائم على العقل والنقاش الحاد، وهذا الفضاء يقوم باستبدال علاقات العنف والقوة بعلاقات الجدال والحوار وهذا ما توحي اليه مبادئ الديمقراطية.[4]

ترى أرندت ان تكوين فضاء عمومي ديمقراطي يكون بوجود الحرية والجمهور وتقول في هذا السياق: **"...تكون الأفعال والكلمات الإنسانية معروضة للجمهور الذي يشهد واقعيتها ويحكم على جدارتها"**[5] بمعنى ان الفضاء العمومي هو مجال من صنع الانسان يحركه عنصر الجمهور. من هنا فالسياسة السليمة عند أرندت تظهر من خلال العلاقات بين البشر واختلافهم وبالتالي فمبادئ السياسة عند حنا أرندت هي نفسها مبادئ الديمقراطية التي هي احترام إنسانية الانسان بتجسيد المساواة والحريات.

---

[1] محمد سعيد: **"مقاربة للتصور السياسي في فكر حنا أرندت"**، مقال فلسفي، موقع www.Sodlohamed.fr

[2] **يرغن ها برماس:** عالم وفيلسوف اجتماع، من اهم أعضاء مدرسة فرانكفورت، اتبع طريق استاذه اودورنو وسرعان ما تحرر منه وانتقده ونهج نهجا مخالفا

[3] رشيد العلوي: **"الفضاء العام من هابر ماس الى نانسي فريزر"**، مجلة دالنا نون،العدد2، 2014، 14

[4] جلول مقورة، **"الفعل التواصلي عند هابرماس بين التنظير الفلسفي والتقطير السياسي**، ص143، بتصرف

[5] حنا أرندت، **في الثورة**، ص142

من هنا يمكننا القول انه لا يمكن فهم النشاط الديمقراطي الا داخل فضاء عمومي باعتباره له غاية وهي خلق جو سياسي حر يقوم على تفاعل الافراد فيما بينهم، وهذا ما تسعى اليه حنا أرندت من خلال شرحها للفضاء العمومي؛ وهنا تستدل بالنظام الديمقراطي الاغريقي باعتباره فضاء سياسي يقوم على مبدا التشاور والخطابة واتخاذ القرارات في وسط الفضاء العمومي. وفي هذا السياق تعود أرندت الى المفاهيم الاساسية للحياة الاجتماعية والسياسية التي تحدد الأسس التي يقوم عليها النظام الديمقراطي، وتبدأ بتعريف المدينة: "**هي تنظيم الشعب انطلاقا من تشاور عمومي ومن فضائه الحقيقي الذي يشمل الناس الذين يعيشون من اجل هدف مشترك وفي مساحة جغرافية حيث يقيمون**"[1]وهذا يعني ان المدينة فضاء يعمل على تنظيم الشعب فهو الفضاء الذي يتخلص فيه الانسان من الطبيعة الحيوانية. فالمدينة هي فضاء لتكوين الإرادة العامة وتقديس إنسانية الانسان، وبالتالي فالمدينة فضاء يسمح للإنسان بالتفكير والتعبير بحرية تامة، مما ينتج عن ذلك المساواة والعدالة.

من هنا النشاط الديمقراطي لا يكون الا من خلال تجانسه مع المدينة سواء من الوسائل او الدوافع او الغايات؛ بما ان النشاط الديمقراطي يتمكن في فاعلية ترتكز على مبدا المناقشة التي تتضمن اخلاقيات الحوار العقلاني الذي يكون مجاله الفضاء العمومي.

المبحث الثالث:

من فضاء ديمقراطي حر الى بناء مفهوم المواطنة

بعد تطرقنا لمفهوم الديمقراطية والفضاء العمومي واسهامات هذا الأخير في تكوين المسار الديمقراطي سنتطرق في هذا المقطع لمفهوم المواطنة عند حنا أرندت وربط هذه الأخيرة بموضوعين الأول الفضاء العام، والثاني الهوية الجمعية.

1) المواطنة والفضاء العام:

حسب أرندت يشتمل المجال العام على بعدين مترابطين، الأول فضاء الظهور وهو فضاء الحرية السياسية والمساواة، ينشا عن طريق تصرف المواطنين بشكل منسجم عن طريق الحوار والتعبير، اما الثاني فهو عالم عام

[1] نورالدين علوش، **الفلسفة المعاصرة، نماذج مختارة**، مرجع سابق، ص16

مشترك من تحف بشرية ومؤسسات وبيئات تفصلنا عن الطبيعة. كلا البعدين هما أساس لممارسة المواطنة، فالأول يوفر مساحات للازدهار فيها، اما الثاني فيوفر خلفية مستقرة تنشا من خلالها مساحات للعمل والتشاور.

بالنسبة لأرندت إعادة تنشيط المواطنة في العالم الحديث يعتمد على استعادة عالم مشترك وخلف العديد من فضاءات الظهور التي يمكن للأفراد من خلالها كشف هوياتهم وإقامة علاقات متبادلة.[1]

هناك ثلاث سمات للمجال العام ومجال السياسة بشكل عام، وهي تعتبر أساسية لمفهوم أرندت للمواطنة وهي: جودة تصنيعها او بنائها، جودتها المكانية او التمييز بين المصالح العامة او الخاصة. فأما الأولى شددت أرندت على صناعة الحياة العامة والأنشطة السياسية بشكل عام ذلك لأنها من صنع الانسان، كما ان السياسة لم تكن نتيجة استعداد طبيعي او إدراك لصفات موروثة في الطبيعة، بل انت إنجازا ثقافيا من الدرجة الأولى اذ مكنت الافراد من تجاوز ضروريات العالم وتشكيل عالم مزدهر بالفعل والخطاب السياسي الحر. ان ان الضغط الذي يواجه السياسة عدة عواقب أهمها:

- مبدا المساواة السياسية: تؤكد أرندت ان مبدا المساواة السياسية لا يقوم على نظرية الحفوف الطبيعية او على بعض الأحوال الطبيعية التي تسبق دستور المجال السياسي، بل على سمة المواطنة التي يكتسبها الافراد عند الدخول في الفضاء العام التي يمكن تأمينها فقط عن طريق المؤسسات الديمقراطية.
- رفض أرندت لجميع المغريات الرومنسية الجديدة للهوية: وهذه الأخيرة تتمثل في الهوية العرقية والشعبية كأساس للمجتمع السياسي، وأكدت حنا أرندت هنا ان الهوية العرقية او الدينية غير متعلقة بهوية المرء كمواطن، وأنها لا ينبغي ان تكون أساس للعضوية في المجتمع السياسي.

من هنا نجد أن تركيز أرندت على الصفات الرسمية للمواطنة جعلها تؤكد ان المشاركة السياسية مهمة لسماحها بإنشاء علاقات مهمة بين الافراد. وتزعم ان علاقات المودة لا يمكن ان تكون سياسية مادام انها بدائل نفسية لخسارة العالم المشترك. اما العلاقات السياسية الوحيدة هي الصداقة المدنية والتضامن، وبالتالي ترى أرندت ان خطر استيراد المودة والمشاعر المجتمعية هي خسارة للقيم العامة للنزاهة والصداقة، والتضامن المدني.

فيما يخص السمة الثانية (الجودة المكانية) للحياة العامة، فركزت أرندت على حقيقة الأنشطة السياسية انها موجودة في الفضاء العمومي، حيث يمكن للمواطن التبادل في الآراء والنقاشات، والبحث عن حل جماعي لمشاكلهم. ان السياسة بالنسبة لحنا أرندت هي مشاركة الأشخاص لعالم مشترك او فضاء مظهر، بحيث يمكن

[1] موريزيو باسرين: **" حنا أرندت سيرة وحياة حنا ارندت من مفهومها للحداثة والمواطنة"**، تر: سارة اللحيدان، موسوعة ستانفورد للفلسفة، مجلة حكمة، دع، 2019، ص34، بتصرف

للاهتمامات والآراء ان تبرز من وجهات نظر مختلفة، فحسب منظور أرندت لا يكفي ان يكون هناك مجموعة من الافراد يصوتون بشكل منفصل وفقا لآرائهم الخاصة، بل ان يكون هؤلاء الافراد قادرون على رؤية بعضهم البعض في مكان عام، بحيث لقائهم في فضاء عام يبرز اختلافاتهم وقواسمهم المشتركة ليصبح موضوع نقاش ديمقراطي.

تساعدنا فكرة الفضاء العمومي المشترك في فهم إمكانية تشكيل الآراء السياسية، والتي لا يمكن اختزالها لتفضيلات خاصة، او لراي جمعي متفق عليه؛ أرندت بنفسها لم تثق بمصطلح **"الراي العام"**[1] لأنه يشير الى اجماع طائش من مجتمع جماهيري، وترى ان الآراء التمثيلية لا يمكن ان تنشا الا من خلال مواجهة المواطنين بعضهم بعضا بشكل فعال ذلك من اجل تعديل وجهات نظرهم، بل تتشكل في سياق عام من الجدال والنقاش.

تؤكد أرندت على الجودة المكانية للسياسة على تأثير كيفية توحيد مجموعة من الافراد لتشكيل مجتمع سياسي؛ بالنسبة لارندت فان الوحدة التي يمكن تحقيقها في مجتمع سياسي ليست نتيجة تقارب عرقي او ديني، بل يمكن تحقيق الوحدة من خلال المشاركة في فضاء عام، ومجموعة من المؤسسات السياسية، والانخراط في المؤسسات والأنشطة التي تكون سمة لذلك الفضاء العمومي. نجد أيضا هناك أثر لمفهوم الجودة المكانية للسياسة حسب أرندت، وهو أنه مادام ان السياسة نشاط عام فلا يمكن للمرء ان يكون جزء منه دون ان يكون حاضر بجزء منه الفضاء العام. ان الانخراط في السياسة يعني المشاركة بنشاط في مختلف الميادين العامة. بالتالي إصرار أرندت على أهمية المشاركة المباشرة في السياسة مبني على فكرة انه مادام ان السياسة تحتاج الى مكان في العالم، فات ذلك يحدث فقط في الفضاء العام وان لم يكن الفرد حاضرا فانه لم ينخرط في السياسة أصلا.

أما السمة الثالثة التي هي التمييز بين المصالح العامة والخاصة، أكدت حنا أرندت ان النشاط السياسي ليس وسيلة لغاية بل هو غاية في حد ذاته، فالمرء ينخرط في السياسة لإدراك المبادئ الجوهرية في الحياة السياسية مثل الحرية والمساواة. في مقال بعنوان "الحقوق العامة والمصالح الخاصة" ناقشت أرندت الاختلاف بين حياة الانسان كفرد وحياته كمواطن اذ تزعم ان مصلحتنا كمواطنين مختلفة تماما عن مصلحتنا الخاصة الا بشكل قليل لكونها تتعلق بالعالم الذي يتجاوز الذات، الذي كان موجودا قبل ولادتنا، والذي سيكون موجودا

[1] **الراي العام**: هو تكوين فكرة او حكم على موضوع او شخص ما، او مجموعة من المعتقدات القابلة للنقاش وبذلك تكون صحيحة او خاطئة، ترجع نشأة مفهوم الراي العام الى الثورة الفرنسية واستخدم هذا المفهوم للتعبير عن اتجاهات واراء ومصالح كبار التجار وأصحاب الصناعات

بعد وفاتنا، بالتاي تشير المصلحة العامة الى المصالح التي نتشاركها كمواطنين وذلك من خلال تجاوز مصلحتنا الذاتية والخاصة.[1]

2) المواطنة ومسالة الهوية الجمعية والقوة السياسية:

ان مفهوم أرندت التشاركي للمواطنة أفضل بداية لمعالجة مسالة تكوين الهوية الجمعية المتعلقة بشروط ممارسة القوة السياسية، بحيث ان انشاء هوية جمعية من المسائل الحاسمة في الخطاب السياسي، وكلمة "نحن" نميل الى استخدامها عند مواجهة مشكلة اتخاذ القرارات بين الخطابات البديلة للفعل. من هنا فهوية "نحن" ستنشأ من خلال شكل من اشكال العمل وبذلك ستصبح مسالة مركزية من خلال الانخراط في هذا المسار من العمل او الفعل؛ فنحن في الحقيقة نطالب بالنيابة عن "نحن" ان نخلق شكلا محددا من الهوية الجمعية، وبهذا فان الخطاب والفعل السياسي ضروريان لتكوين هويات جمعية.

ان الهوية الجمعية عملية كفاح وإعادة تفاوض وهي عملية يدافع الفاعلون فيها عن مفاهيم الهوية الثقافية السياسية؛ ويعد مفهوم أرندت التشاركي للمواطنة ذي أهمية خاصة في هذا السياق، بما انه يوضح شروط تأسيس الهويات الجمعية بحيث ينظر الى المواطنة انها عملية تشاورات حول الهويات المتنافسة، وقيمتها تكمن في إمكانية تأسيس اشكال للهويات الجمعية يمكن الاعتراف بها وتحويلها بأسلوب ديمقراطي.

فيما يخص القوة السياسية من المهم التأكيد على العلاقة التي اسستها حنا أرندت بين الفعل السياسي الذي هو مشاركة نشطة للمواطنين في المجال العام وممارسة القوة السياسية الفعالة. هذه العلاقة بين الفعل والقوة هي واحدة في الاسهامات المركزية لمفهوم أرندت التشاركي للمواطنة؛ وترى أرندت ان انخراط المواطنين في تحديد شؤون مجتمعهم يوفر لهم تجربة الحرية ومعنى للوكالة السياسية وفعاليتها، المعنى الذي سطرته عبارات توماس جيفرسون[2]Tomas Givrions في كون الفرد مشاركا في الحكومة. ومن وجهة نظر حنا أرندت يأتي من المشاركة المدنية والتشاور المشترك.[3]

وعلى ضوء هذا يجب فهم وجهة نظر ارندت للتمثيل السياسي حيث أن حنا أرندت رات ان التمثيل يعد بديل عن المشاركة المباشرة للمواطنين، ووسيلة يمكن من خلالها التمييز بين الحكام والمحكومين، ويمكن تجديده كبديل لنظام التمثيل القائم على الأحزاب البيروقراطية وهياكل الدول؛واقترحت أرندت نظاما اتحاديا

[1] موريزيو باسرين: **"حنا أرندت سيرة وحياة حنا أرندت وفلسفتها من مفهومها للحداثة والمواطنة"**، مرجع سابق، ص34، ص37، بتصرف
[2] **توماس جيفرسون:** أحد الإباء المؤسسين للولايات المتحدة الامريكية، والرئيس الثالث لها، نمت في عهده خلافات سياسية عنيفة، هو الكاتب الرئيسي لوثيقة اعلان الاستقلال الامريكية عن الحكومة البريطانية 1776
[3] موريزيو باسرين، **"حنا أرندت"**، نفس مرجع سابق، ص37، ص38، بتصرف

للمجالس يمكن للمواطنين من خلاله تحديد شؤونهم السياسية بفعالية. فبالنسبة لها يمكن إعادة تأكيد المواطنة وممارسة القوة السياسية بفعالية من خلال المشاركة السياسية المباشرة أي المساهمة في العمل المشترك والتشاورات الجمعية.[1]

خلاصة الفصل:

حاولت حنا أرندت التأسيس لفلسفة سياسية جديدة تدعو للاستقرار والامن، ورات ان هذا لن يتحقق الا بوجود الحرية في ساحة الفضاء العمومي لأنها الوسيلة الوحيدة للوصول للتعايش السلمي.

نجد أرندت من خلال هذا تسعى لتأسيس فضاء ونظام جديد يقوم على أساس الحرية والديمقراطية، حيث اتخذت الفعل السياسي كوسيلة لبلوغ وتحقيق الحرية والمساواة بين افراد المجتمع، فالفعل هو الذي يرجع ذلك الفرد والكائن السياسي القادر على تحقيق أهدافه، واعطائه الحرية في تبادل الآراء والأفكار السياسية والمشاركة في اتخاذ القرارات السياسية.

تعد الديمقراطية من الأساسيات المهمة من منظور أرندت لتحقيق فضاء عمومي يؤمن بالتعددية والانفتاح على الأخر وفتح المجال للمواطنين وتحقيق المساواة داخل المجتمع.

كما رات أرندت الديمقراطية الهادفة هي التي تكون مقترنة بالسياسة وهذا من أجل خلق تماسك داخل إطار المجتمع.

[1] المرجع نفسه، ص38، بتصرف

أما فيما يخص المواطنة فقد رات أرندت ان مفهوم المواطنة يبنى من خلال توضيح بعدين اساسين هما الفضاء العمومي، والهوية الجمعية والقوة السياسية.

نقد وتقييم

تعتبر الفيلسوفة المعاصرة حنا أرندت من اهم الفلاسفة ومفكري السياسة في منتصف القرن العشرين، بحيث انها من اهم فلاسفة النسوة اللاتي اهتمن بمعالجة مسائل متعددة خاصة السياسية منها قضية الفعل السياسي في الفكر الإنساني، الحرية، العنف...الخ. اذ نجد ان كتاباتها اشتهرت بالنقد السياسي، كما نجدها قد أفلحت بترك أثرها في أفكار الكثير من المثقفين والمفكرين الأمريكيين وأصبح ينظر اليها على انها فيلسوفة متميزة وذلك في إصرارها وعزيمتها، وظهر هذا من خلال مؤلفاتها.

من هنا نسلط الضوء على فكر حنا أرندت والذي يدل على كفاءتها، وقد تحدثت عنها الباحثة الجزائرية مليكة بن دودة في كتابها " **الفلسفة السياسية عند حنا ارندت**".

تعتبر هذه المفكرة من المفكرين الذين اهتموا بفكر ارندت وقد اعتبرتها: " **مفكرة حرة لا تنتمي الى دائرة الفلسفة متجاوزة بذلك تقاليد التفكير كلها، مثقفة قادمة من الإمكان، تجربة الفكر، لا تقيم بالموضع عينه**

دائما وتأتي الالفة والمؤلفة، غريبة وغربتها هذه هي سر حريتها وجراتها"[1]. إضافة الى هذا قام علي عبود المحمداوي من خلال تناوله لكتب ومؤلفات أرندت من وصفها بانها امرأة فريدة من نوعها وذات قوة وعزيمة وذلك لتخطيها كل صفعات الزمن من هجرة ومطاردة وعنصرية.

كانت حنا أرندت تلك الشعلة النشطة من الفاعلية السياسية الناقدة القادرة على استعادة ما نسي من الانسان حريته، وفضح كل أفعال الهيمنة التوتاليتارية والبروباغندا[2] واقتحام الضروري لمساكن الحرية الى غاية الفعل، الذي لم يستطع الانفكاك من متاهات القفار لمعنى الإنسانية.[3]

وعلى الرغم من ان منطلق الفيلسوفة ذا صلة بواحد من المفاهيم الراسخة في تاريخ الفلسفة وهو "**مفهوم الحب**" الذي كان مدار اطروحتها الجامعية، فان الملاحظ على متنها العناية بالأسئلة السياسية وما يتعلق بها من الشؤون العمومية واسئلة الحرية والعنف والسلطة. الامر الذي يشير ان المرأة كانت على داية ووعي بالمسافة القلقة التي تفصل بين ما الت اليه الممارسة الفلسفية في زمانها، ومصير الانسان السياسي في ذلك الابان.[4]

لقد نجحت أرندت في تحليلها للقضايا السياسية أهمها: الأنظمة الشمولية، العنف، السلطة، الحرية، الديمقراطية، الفضاء العمومي، المواطنة...الخ. فالأنظمة الشمولية لخصتها في كتابها المشهور "**اصول الشمولية**" بحيث بينت خطورة هذه الأنظمة التوتاليتارية وأكدت ان التحدي الذي تثيره هذه الأيديولوجيات باعتبارها ظاهرة جديدة وفريدة من نوعها، ومن خلال هذا العمل نجحت أرندت في فرض مكانتها كمفكرة سياسية لها موقفها النظري والمنهجي الواضحان من خلال تحليلاتها. كما سعت الى فهم ظاهرة العنف وتحليل افكارها وإيجاد حلول لها. كما نجد حنا أرندت اهتمت بموضوع الثورة وبينت ان هذه الأخيرة هدفها وغايتها هو التعبير والتأسيس ونشر الحرية؛ ولقد اشتغلت أرندت في هذا الموضوع بطريقة مغايرة، جعلت من الثورة سعي وراء السعادة وتأسيس نظام عالمي جديد أساسه الحرية والمساواة. ونجد حنا أرندت عالجت موضوع الحرية في القرن العشرين وتعمقت فيه كثيرا، بحيث رات ان الحرية هي الأساس في هذا العالم، وكل الاحداث المرتبطة بالمجال السياسي هي في الأساس من مجال الحرية، فهي في نظرها تحقيق للعدل وكيان

[1] مليكة بن دودة:**"الفلسفة السياسية عند حنا أرندت"**، (الرباط: ، دار الأمان، ط1، 2015،) ص17

[2] البروباغندا: هي كلمة تعني نشر المعلومات بطريقة موجهة أحادية المنظور بهدف التأثير على المتلقي المستهدفة، وكثيرا ما تعتمد البروباغندا على إعطاء معلومات ناقصة وبذلك يتم تقديم معلومات عن طريق الامتناع عن تقديم معلومات كاملة وهي تقوم بالتأثير على الأشخاص عاطفيا عوض عن الرد بالعقلانية

[3] علي عبود المحمداوي: **"حنة ارندت وفهمها للوضع الإنساني ذاكرة السياسة وسياسات الذاكرة"**، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة الدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفية، الرباط، دس، ص1

[4] نبيل فازيو واخرون: **"الشرط الإنساني وازمنة الحداثة حنة أرندت في مواجهة الحداثة"**،(وهران: من كتاب مدرسة فرانكفورت النقدية، ابن النديم للنشر، ط1، 2012) ص381

الانسان وانسانيته، وفي هذا يقال عنها:"**انها الناقدة القادرة على استعادة ما نسي من الانسان وحرياته، في مستويات فضح الضياع الذي انتجه العصر الحديث**". [1]

[1] محمد أبو زيد: **"اعلام الفكر الاجتماعي والانثروبولوجيا الغربي المعاصر"**، ج1،(القاهرة: دار غربي للنشر والطباعة، د.ت، دط،) ص32

كما ان حنا أرندت كانت من المنظرين الذين دافعوا عن السلم والصفح تجلى هذا من خلال نقدها للأنظمة الكليانية التي اعتبرت الانسان مجرد الة تسير وفق هذا النظام وبالتالي رفضت كل أنواع الظلم والعنف والشر لهذا فقد تميزت كتاباتها بالتحليل والتنوع بين مختلف المواضيع.

نستنتج مما ذكرناه آنفا بان فكر حنا أرندت كان متعدد بين مختلف المواضيع وقد سعت من خلال ما تناولته لإقامة مشروع ونظام عالمي جديد يقوم في أساسه على الحرية ومبدأ المساواة. ومن المؤكد ان أرندت كانت في جل مؤلفاتها مفسرة وشارحة أكثر منها خالقة الأنساق او نظريات فكرية محددة وربما هنا بالذات تكمن قيمتها فهي تجبرنا على ان نفكر في طبيعة العالم وليس مجرد ما تثيره النظم من مشكلات.[1]

من خلال كل هذا فان حنا ارندت كانت رمزا للكفاح والنضال ومدافعة للسلم وفتح مجال يضم في طياته قيم إنسانية، وكل هذا راجع لما عايشته من معاناة من طرف النازية مما جعلها ذات روح نقدية رافضة لكل أنواع الاضطهاد والاستبداد والتعسف.

لكن بالرغم من ان كتابات حنا أرندت السياسية تميزت بالتنوع والتعدد في التحليل الا انها تعرضت لبعض المعارضات والانتقادات من طرف مختلف الفلاسفة والمفكرين، كل مفكر كان انتقاده لقضية سياسية محددة عالجتها الفيلسوفة. نذكر من هؤلاء الفلاسفة:

[1] المرجع نفسه، ص35

بولريكور[1] وفكرة الشر

نقد ريكور حنا أرندت في فكرة تفاهة الشر، حيث يرى ان الشر قديم قدم الكائنات وان الشر هو ما في الكائنات، ويقر ان الشر هو مالا يجب ان يكون بل يجب ان يصارع.[2]

أما فيما يتعلق بالعنف يطرح بول ريكور مفهومية الا عصمة بين ما يمثل قيمة وبين مالا يمثل أي قيمة بالنسبة للإنسان، وهذا الأخير قد عجز في التمييز بين الصواب والخطأ، وبين الخير والشر، لان ضعف النفس يجعل الشر قدر ممكن لان أي انفلات لقوة العقل هو بداية لدخول امبراطورية الشر. كما يرى بول ريكور ان تعدي الذات على الاخر بمختلف أساليب القهر والتعذيب مما يؤدي الى وليد العنف والسلطة الظالمة... فالا عصمة هي شرط تواجد الشر، لان لو افترضنا ان الانسان معصوم فانه علينا الاعتراف النهائي بتواجد الخير دون نقيض له في العالم، غير ان الحقيقة المنطقية تفرض علينا بتلك الهشاشة، يعني الانسان يعيش في صراع الاهواء والرغبات وينكشف ضعفه امام كل ما يرغب فيه لأنه محدود بقدرات وفرض توفرها حالة الظروف الخارجية.[3] وبالتالي فالشر حسب ريكور ليس له أي علاقة سوى علاقة صراع وضدية وبالتالي فهو يختلف عن الشر عند حنا أرندت.

ادغار موران[4] وفكرة الصفح:

ترى أرندت ان الصفح يرتبط بالسياق السياسي، اما الفيلسوف الفرنسي موران فيقحم مشكلة الصفح في سياقاتها السيكولوجية والثقافية والتاريخية. فمن خلال ما جاء به ادغار موران فانه يجب على الصفح الا تحكمه حواجز وحدود بل لابد ان نصفح ونسامح في كل زمان ومكان ودون ذلك سيبقى الانسان وكأنه اعمى نتيجة ما يتعرض له من أفعال البشر وتصرفاتهم.[5]

يرغن ها برماس والمجال العام:

نقد ها برماس نظرية المجال العام لارندت، فأرندت تقر ان الفضاء العمومي يقتصر على المجال السياسي فقط، في حين يعارضها ها برماس ويقر بانه يقتصر على جميع الجوانب. كما يتعارض في تأسيسها وفهمها لمفهوم الفضاء العمومي وتسليمها بنموذج المدينة اليونانية التي انطلقت من الفكر الارسطي، وهذا ما يعترض عليه ها برماس كون ارندت ردت نشأة الفضاء العام الى نموذج المدينة اليونانية بحجة قولها: **"ان المجال العام هو مجال**

---

[1] بول ريكور: فيلسوف فرنسي وعالم لسانيات معاصر، ولد 1913واحد من ممثلي التيار التأويلي، توفي2005، من أشهر كتبه: نظرية التأويل والتاريخ والحقيقة

[2] بول ريكور: **"فلسفة الإرادة الانسان الخطاء"**، تر: عدنان نجيب الدين،(المغرب: مركز الثقافي العربي، ط2، ، 2008،) ص11

[3] موالك الزهراء: **"رمزية الشر في الخطاب التأويلي الديني بول ريكور نموذجا"**، مذكرة ماجستير، جامعة وهران، 2013-2014، ص77، ص78

[4] ادغار موران: فيلسوف فرنسي وعالم اجتماع معاصر، ولد1921، وتوفي2008، من اهم مؤلفاته: وحدة الانسان، الانسان والموت

[5] محمد هلالي وعزيز الأزرق: **"الحق والعدالة"**، مجلة دفاتر فلسفية، دار توبقال، ط1، المغرب، 2017، ص101

الكلام والفعل الذي يعارض المجال الخاص"[1] من هنا فالفيلسوف ها برماس حاول تأسيس المجال العمومي على عدة جوانب وابعاد سياسية وثقافية بعكس حنا أرندت التي اختزلته فقط على المجال السياسي.

[1] هناء علالي ومصطفى كيحل: **"الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند ها برماس"**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة جامعة باجي مختار عنابة، العدد 50، جوان2017، ص192

الخـــاتمة

الخاتمة:

وفي ختام هذه المذكرة التي تناولنا فيها إشكالية السياسة في الفكر المعاصر واخذنا حنا ارندت نموذجا، وقد طرحنا التساؤلات التالية: من هي حنا ارندت؟ وما مفهوم السياسة؟ وفيما تتمثل القضايا السياسية التي خاضت فيها الفيلسوفة حنا أرندت؟ ما مفهوم العنف عند حنا أرندت وما هي الأفكار المفسرة له؟ كيف يمكننا الوصول الى نظام جديد يتخلله الحرية والمساواة؟ وإذا حققنا هذا النظام ما هو وما هي الأسس القائمة عليه؟

للإجابة على هذه التساؤلات اقتضى علينا هذا البحث منهجا تحليليا نقديا، والمنهج التاريخي وذلك بالعودة لأصول نشأة السياسة وجذور هذه الإشكالية.

بعد تحليلنا لعناصر هذه الإشكالية والاجابة على كل التساؤلات في فصول مذكرتنا المتواضعة، قد توصلنا لمجوعة من النتائج والخلاصات يمكننا ان نلخصها في النقاط الموالية:

ان إشكالية السياسة من اهم القضايا التي تم معالجتها منذ العصور القديمة الى غاية عصرنا الحالي. كما ان هذه الأخيرة متنوعة من حيث تنوع قضاياها كالعنف، الأنظمة الشمولية، السلطة، الديمقراطية... الخ. ولقد ركزنا في دراسة هذه القضايا بأخذنا حنا ارندت نموذجا لهذه الدراسة باعتبار ان السياسة موضوع واسع جدا ومن المستحيل تناول كل الفلاسفة الذين خاضوا فيه.

ركزت ارندت في تناولها لإشكالية السياسة على عدة قضايا سياسية أهمها:

- قضية العنف: بحيث ميزت بين السلطة والعنف واعتبرت ان السلطة هي قدرة جماعية تنبع من قدرة إرادة الشعب وتبقى موجودة بوجودها.
- قضية الأنظمة الشمولية: اكدت ارندت على دور هذه الأنظمة في نشر الخوف من خلال الأجهزة التي كان يستخدمها النظام الشمولي. كما ان هذه الأنظمة تعتبر النواة لنشأة الشر والعنف لأنها جردت الانسان من انسانيته، وقضت على وجوده.
- فضية الثورة: اعتبرتها من النتائج السياسية التي تسعى لإحداث تغيير وتأسيس نظام سياسي جديد. كما نجد حنا أرندت ربطت بين السياسة والحرية. واعتبرت الثورة السبيل للوصول للحرية، واخذت نموذج المدينة اليونانية للتأكيد على هذا.
- قضية الديمقراطية والفضاء العمومي: اعتبرتها هي النشاط السياسي الذي يضمن للإنسان الحرية والاحترام المتبادل والمساواة بين الشعوب في فضاء عام وحر.

لقد لعبت فلسفة حنا أرندت دورا مهما في تجاوز الفكر السياسي الكلاسيكي، والتطلع لتأسيس نظام عالمي سياسي جديد قائم على الديمقراطية والفضاء العام باعتبارهما منبع الحرية والمساواة والمشاركة في الحياة السياسية. كما ان فلسفة أرندت تعبر عن تجربة شخصية وتاريخية لان الفيلسوفة كانت تعاني من معاداة النازية وتعرضت للعنصرية والتنمر بسبب وجهتها الدينية والعرقية واصلها اليهودي، هذا الامر حتم عليها قضاء معظم حياتها في الهجرة من فرنسا الى أمريكا رغم هذا كانت تدعو في فلسفتها الى العالمية متجاوزة العرقية والخصوصية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

- **القران الكريم**

1- أدولف هتلر: "**كفاحي**"، تر: لويس الحاج، بيسان للنشر والتوزيع، 1995، ط2.

2- أرسطو طالس: "**السياسة**"، تر: احمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، دط، دس.

3- إبراهيم محمد صادق عامر: "**التأصيل العملي لطبيعة الثورة وانواعها**"، جامعة بورسعيد، كلية التجارة، دس.

4- إبراهيم الحيدري: "**سيسيولوجيا العنف والإرهاب**"، دار الساقي، بيروت، ط1، 2015.

5- بكر القباني: "**ثورة 23 يوليو واصول العمل الثوري المصري**"، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، 1970.

6- د. جاسم زكريا: "**مدخل الى علم السياسة**"، الجامعة الافتراضية السورية، سوريا، دط، 2018.

7- حنا أرندت: " **أسس التوتاليتارية**"، تر: أنطوان أبو زيد، دار الساقية، بيروت، دط، 2016.

8- حنا أرندت: "**بين المستقبل والحاضر، ستة بحوث في الفكر السياسي**"، تر: عبد الرحمن بشناق، جداول للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2014.

9- حنا أرندت: "**راي في الثورات**"، تر: خيري حماد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط2، 2011.

10- حنا أرندت: "**في الثورة**"، تر: عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2008.

11- حنا أرندت: "**ما السياسة؟**"، تر: زهير الخويلدي، تح: سلمى بلحاج مبروك، دار الأمان، الرباط، ط1، 2004.

12- حنا أرندت: "**الحقيقة السياسية**"، تر: الحسين سحيان، مجلة يتفكرون، العدد6، 2015، بتصرف.

13- ذباح خديجة: "**العنف في الفكر الغربي المعا صرحنا ارندت نموذجا**"، مذكرة لنيل شهادة الماستر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تخصص فلسفة عامة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2019-2020.

14- راحيل محمد غرايبة: "**الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية**"، دار المنار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2000.

15- شعبان طاهر الأسود: "**علم الاجتماع السياسي، قضايا العنف السياسي والثورة**"، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، دط، 2003.

16- صلاح علي النيوف: "**مدخل الى الفكر السياسي الغربي**"، كلية القانون والعلوم السياسية الأكاديمي والعربية، الدنمارك، ج1، دط، دس.

17- عامر عبد زيد: "**ضدية الإرهاب والسلطة عند حنا أرندت، الفعل السياسي بوصفه ثورة**"، دط، دس.

18- عزمي بشارة: "**في الثورة والقابلية للثورة**"، المركز العربي للدراسات والأبحاث السياسية، الدوحة، دط، 2011.

19- د، عماد صيام: "**المواطنة، الموسوعة السياسية للشباب**"، نهضة مصر، مصر، دط،2007.

20- غنار سكيربك وتلز غيلجي: "**تاريخ الفكر الغربي عند اليونان القديمة الى القرة العشرين**"، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، دس.

21- غوستاف لوبون: "**سيكولوجية الجماهير**"، تر: هشام صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991.

22- فاروق عبد الرحمن:"**دراسات حول قضايا الشعب وأسباب العنف**"، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، ط2، 1991، بتصرف.

23- فرنسوا شتليه: "**تاريخ الأيديولوجيات**"، تر: أنطوان حمص، ج3، دراسات فكرية، دمشق، 1997.

24- الأستاذة لويزة عنون: "**الأنظمة التوتاليتارية عند حنا ارندت**"، مجلة دراسات فلسفية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر2، دس.

25- محمد خيري عيسى وبطرس غالي: "**المدخل الى علم السياسة**"، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، دط، 1991.

26- محمد الطاهر بن عاشور: "**مقاصد الشريعة الإسلامية**"، مطبعة دار النفائس، الأردن، ط2، 2001.

27- مساهل فاطمة: "**الشمولية وتدميرها لبنى المجتمع**"، جامعة شلف، الاكاديمية للدراسات الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، العدد 14جوان2015.

28- نورالدين علوش: " **الفلسفة المعاصرة نماذج مختارة**"، دار الراية، ط1، عمان، 2013.

29- نهلة محمد مصطفى جندية: "**مفهوم المواطنة والاسس التي تقوم عليها في المانيا ومصر، دراسة مقارنة**"، جامعة المنوفية، الدراسات العليا والبحوث، دس.

30- وهبة الزحيلي: "**حق الحرية في العالم**"، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.

31- يوري كرازين: **"علم الثورة في النظرية الماركسية"**، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1975.

الموسوعات والمعاجم:

1- ابن المنظور: **"لسان العرب"**، مج1، دار الحديث، القاهرة، 2003.
2- ابن المنظور: **"لسان العرب"**، مج1، دار الصادر، بيروت، ط1، دس.
3- ابن المنظور: **"لسان العرب"**، ج4، دار المعارف، القاهرة، دط، 1979.
4- احمد عطية الله: **"القاموس السياسي"**، دار الهضبة العربية، مصر، ط5، 1982.
5- احمد مختار عمر: **"معجم اللغة العربية المعاصرة"**، مج1، عالم الكتاب للنشر، القاهرة، دط، 2008.
6- اندريه لا لاند: **"موسوعة لا لاند الفلسفية"**، تر: خليل احمد خليل، مج1، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.
7- تيرنس جول وريتشارد بيلامي: **"موسوعة كمبريدج لتاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين"**، تر: مي مقلد، مج 1، طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، ط1، 2009.
8- جلال الدين سعيد: **"معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية"**، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، دس.
9- جميل صليبا، **"القاموس الفلسفي"**، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1982.
10- جميل صليبا: **"المعجم الفلسفي"**، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982.
11- عبد الرحمن بدوي: **"الموسوعة الفلسفية"**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2، ط1، دس.
12- [1] د. عبد الوهاب الكيالي وكامل زهيري: **"الموسوعة السياسية"**، منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دط، 1974.
13- علي بن هادية: **"القاموس الجديد للطلاب"**، معجم مدرسي، المؤسسة الوطنية للطلاب، ط7، 1991.
14- عبد الوهاب الكيالي: **"الموسوعة السياسية"**، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.
15- محمد يعقوبي: **"معجم الفلسفة"**، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، دس، ص116
16- مجمع اللغة العربية **"معجم اللغة العربية المعجم الوجيز"**، ج1، ط1، 1980.
17- محمد بن يعقوب محمد بن إبراهيم الفيروز اباري: **"القاموس المحيط"**، شركة القدس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009.
18- مراد وهبة: **"المعجم الفلسفي"**، دار قباء الحديثة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007

19- مجموعة الأكاديميين العرب: "**موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة**"، ج1، منشورات الاختلاف، منشورات الضفاف، دار الأمان، الرباط، ط1، 2013.

المجلات والمقالات:

1- رشيد العلوي: "**الشرط الإنساني ومشكلة الشر، مفهوم الشر السياسي عند حنا أرندت**"، مجلة تباين، العدد10/3، 2010.

2- رشيد العلوي: "**الفضاء العام من هابر ماس الى نانسي فريزر**"، مجلة دالتا نون، العدد2، 2014.

3- زهير الخويلدي: "**تفريط التعددية والمشترك العمومي عند حنا أرندت، الفعل السياسي بوصفه ثورة**"، بتصرف.

4- شادية علي قناوي: "**نحو تفسير اليات العنف في المجتمع المصري، رؤية سيسيولوجية**"،

5- محمد سعيد: "**مقاربة للتصور السياسي في فكر حنا أرندت**"، مقال فلسفي، موقع .www.Sodlohamed.fr

6- محمد شوقي الزين: "**الحرية جوهر السياسة، سؤال الحرية في التفكير الفلسفي والسياسي عند حنا أرندت**".

7- موريزيو باسرين: "**حنا ارندت**"، تر: سارة اللحدان، موسوعة سانفورد للفلسفة، مجلة حكمة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد19، قطر، 1996.

الفهارس

فهرس الاعلام

اسم العلم	الصفحة
حنا أرندت	**10–11–12–31–33–34–35–36–37–38–39–41– 42–45–46–47–48–52–53–54–55–57–58–61— 62–63**
مارتن هيدغر	**10**
إدموند هوسل	**10**
كارل ياسبرز	**10**
اغستين	**10**
هتلر	**10–42**
والتز	**11**
ميكيا فيلي	**11–25**
مونتيسكيو	**11–25**
تكفيل	**11–29**
ادلف ايخمان	**12–42**
سقراط	**21**
افلاطون	**21–22–25**
ارسطو	**24–25**
توما الاكويني	**25**
دانتي الجيري	**25**
توماس هوبز	**26**
جون لوك	**26**
جان جاك رسو	**27**
ايمانويل كانت	**28–44**
هيجل	**28**

أوغست كونت	**28**
كارل ماركس	**29**
جيوفاتي امندولا	**38**
يرغن ها برماس	**59**

فهرس المحتويات

المحتويات	الصفحة
كلمة شكر	\
اهداء	\
مقدمة	\
الفصل الأول: مقاربة مفاهيمية والسمات العامة لفلسفة حنا أرندت السياسية	31-9
تمهيد	9
المبحث الأول: حنا ارندت سيرتها وفكرها	13-10
1) سيرة حنا أرندت وفكرها	12-11-10
2) مؤلفات حنا أرندت	13-12
المبحث الثاني: السمات العامة لفكر أرندت السياسي	20-13
1) مفهوم السياسة	14-13
2) مفهوم العنف	15-14
3) مفهوم الثورة	17-16
4) مفهوم الحرية	18-17
5) مفهوم الشمولية	18
6) مفهوم الديمقراطية	19
7) مفهوم المواطنة	20
المبحث الثالث: تطور الفكر السياسي الغربي عبر العصور	30-21
1) العصر اليوناني	25-21
2) العصر الحديث والمعاصر	30-25
خلاصة	31
الفصل الثاني: العنف وحتمية الثورة لتحقيق التحرر	49-33
تمهيد	33

المبحث الأول: مفهوم العنف عند حنا أرندت والأفكار المفسرة له	37-34
1) مفهوم العنف عند حنا ارندت	34
2) الأفكار المفسرة له	37-34
المبحث الثاني: الهيمنة التوتاليتارية عند حنا أرندت	45-37
1) مفهوم التوتاليتارية عند حنا أرندت	42-37
2) التوتاليتارية ومسالة الشر	45-42
المبحث الثالث: علاقة السلطة بالعنف وحتمية الثورة بهدف التحرر	48-45
1) السلطة وتعارضها مع العنف	47-45
2) من العنف الى الثورة بهدف التحرر	48-47
خلاصة الفصل	49
الفصل الثالث: التاسيس لفكر سياسي جديد عند حنا أرندت	65-51
تمهيد للفصل	51
المبحث الأول: نظرية الفعل السياسي وجوهر السياسة	55-52
1) مفهوم السياسة	54-52
2) الحرية وجوهر السياسة	55-54
المبحث الثاني: الديمقراطية ودورها في تحقيق فضاء عومي	61-56
1) التاسيس لنظام عالمي جديد	58-56
2) الديمقراطية ومسالة الفضاء العمومي	61-58
المبحث الثالث: من فضاء ديمقراطي حر نحو بناء مفهوم المواطنة	65-61
1) المواطنة والفضاء العام	63-61
2) المواطنة ومسالة الهوية الجمعية والقوة السياسية	64-63
خلاصة	65
نقد وتقييم	70-66
خاتمة	73-72
قائمة المراجع	78-75

فهرس الاعلام	80
فهرس المحتويات	84-82
الملخص	

الكلمات المفتاحية:

السياسةthe politics، العنفviolence، الثورةrevolution، التوتاليتاريةtotalitarism، السلطةauthority، الحرية the freedom، الديمقراطيةdemocratic، المواطنةcitizenship

الملخص:

يشغل الفعل بؤرة اهتمام الفكر السياسي عند حنا ارندت، فهدف السياسة كما تصورته هو نزع الطابع الفردي عن الفعل، لان الفعل لا يوجد الا في التعددية حينما يكون المرء بصحبة الاخرين داخل الفضاء العام، فالسياسة هي مجال التعددية، انها تجربة الفعل وهي التي تمنح للإنسان عالما، بواسطته –أي الفعل–يتميز الناس ويكتسبون هويتهم داخل الفضاء العام.

The action iccupies the center of the political thought for Hannah Arendt , for her, the action aims as an object not man but the world, its objective is to dissociate the action of the individualistic character because the politics begins with men, with plurality not with a man, the politics is the field of pluralism its experience of acting which allows man to have a world because the action is fundamentally starts by something new it permits the man to appropriate an new it permits the man to appropriate an identity in the public space