جامعة غليزان
RELIZANE UNIVERSITY

جامـــــــــعة غليـزان

كلية العلـوم الاجتمـاعية والإنسانية

أطروحـــــــة

للحصول على شهـــادة دكتوراه ل. م. د

في الفلسفـــة

مفهوم الحرية بين التصور الفلسفي والطرح السياسي
حنة أرندت –أنموذجا–

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

السيد(ة): عمران سمية

أمام لجنـــــة المناقشـــــة

اللقب والاسم	الرتبـــــة	المؤسسة الأصلـــية	الصـــــفة
بن علي محمد	أستاذ	جامعة غليزان	رئيـــــسا
داود خليفة	أستاذ محاضر أ	جامعة شلف	مقـــــررا
بلعز كريمة	أستاذ	جامعة سعيدة	منـــاقشا
بن حجبة عبد الحليم	أستاذ محاضر أ	جامعة شلف	منـــاقشا
خن جمال	أستاذ محاضر أ	جامعة غليزان	منـــاقشا
سباعي لخضر	أستاذ محاضر أ	جامعة مستغانم	منـــاقشا

السـنة: 2023/2022

بسم الله الرحمن الرحيم

قالى تعالى في محكم تنزيله:

"وقل ربي زدني علما"

سورة طه، الآية114

"وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"

سورة الإسراء، الآية85

صدق الله العظيم

شكر وعرفان

الحمد لله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على النبي المهداة حبيبنا محمد صلى الله عليه وسلم.

والحمد لله الذي وهب لنا نعمة العقل وزينها بالعلم والعمل لذلك نحمده أولا.

أحمده لأنه وفقني في إتمام هذا العمل فما كان لشيء أن يجري في ملكه إلا بمشيئته جل شأنه.

ولهذا لا يسعني وأنا في هذا المقام إلا أن أتقدم بشكري وتقديري إلى أستاذي المشرف" خليفة داود" الذي لم يبخل علينا بإرشاده ونصائحه، منذ أن كان المشروع فكرة إلى غاية أن طبع واكتمل.

كما أتقدم بجزيل الإمتنان إلى رئيس المشروع، وأعضاء اللجنة المناقشة، الذين وافقوا على مناقشة وإثراء هذا العمل، ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر والعرفان إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد في إنجاز هذا العمل المتواضع.

إهداء

الحمد لله الذي أعاننا بالعلم وزيننا بالحكم، وأكرمنا بالتقوى.

وصلت رحلتي الجامعية إلى نهايتها بعد تعب ومشقة، وها أنا ذا

أختم رسالة تخرجي بكل همة ونشاط، وأمتن لكل من كان له

الفضل في مسيرتي وساعدني ولو باليسير، الأبوين العزيزين والأخ

الحبيب والزوج الكريم الذين كانوا لي العضد والسند في مشوار

البحث والأصدقاء والأساتذة المبجلين، وعصفوري الصغير ولدي

الحبيب إياد براء الأمين

أهديكم رسالة تخرجي داعية المولى عز وجل أن يطيل في

أعماركم ويرزقكم بالخيرات

فهرس المحتويات

شكر وعرفان .....
إهداء .....
مقدمة .....أ
الفصل الأول: جينالوجيا وكرونولوجيا مفهوم الحرية
مدخل مفاهيمي:(ضبط مفهوم الحرية)..... 10
المبحث الأول :مفهوم الحرية في الفكر اليوناني 18
الحرية عند السوفسطائيين: 19
الحرية في الفلسفة الأفلاطونية: 22
المبحث الثاني:مفهوم الحرية في العصر الوسيط..... 25
. الحرية في منظور الديانات: 25
تمهيد..... 27
الحرية في الفكر الوسيط المسيحي: 28
القديس أوغسطين(354_430):..... 28
توما الاكويني (1225-1278): 31
المبحث الثالث:مفهوم الحرية في الفكر الحديث والمعاصر 41
كانط(1724-1804) 43
الحرية لدى فلاسفة العقد الإجتماعي: 44
جون لوك:(1632-1704)..... 45
جون جاك روسو(1712-1778):..... 46
موتيسكيو(1689-1755): 47
الحرية عند فولتير(1694 – 1778): 47
أما في الفلسفة الوجودية 48
سارتر 49
جون ديوي..... 49
نتائج الفصل:..... 51
الفصل الثاني: تصور حنة أرندت إلى الحرية من التنظير إلى الممارسة

مدخل: 56
الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية(التأثير)..... 56
تمهيد..... 61
المبحث الأول : ضبط مفهوم الحرية عند حنة أرندت 62
الحرية عند حنة أرندت: 63
المبحث الثاني :الثورة كميلاد للحرية 70
ضبط مفهوم الثورة 70
العنف كواقع للتغيير..... 78
ضبط مفهوم العنف: 78
العنف وعلاقته بالسلطة: 81
المبحث الثالث: نقد الأنظمة السياسية (التوتاليتارية) 85
التوتاليتارية: 85
التوتاليتارية كأيديولوجيا..... 91
نتائج الفصل الثاني 97

الفصل الثالث: تجلي الحرية في المجال العام

تمهيد.....101
مدخل: 102
المبحث الأول: الديمقراطية السياسة الحقة لممارسة الحرية 103
الديمقراطية عند حنة أرندت.....104
ومن أهم معايير الديمقراطية الناجحة:.....107
السلطة والسياسة عند حنة أرندت: 109
المبحث الثاني:الحرية من خلال الصفح والفعل السياسي 114
الشروط الأساسية لبناء نظرية سياسية:.....115
الصفح والوفاء بالعهد.....115
مفهوم الفعل السياسي (التعدد) عند حنة أرندت 121
المواطنة والحرية في الفضاء العمومي:.....130
الفضاء العمومي 132
نتائج الفصل.....143

خاتمة 145
ضبط المصطلحات: 149
الملاحق: 102
قائمة المصادر والمراجع.....160

مـقدمـة

مقدمة :

إن الحضور المكثف للقضية السياسية في الفلسفة يعود إلى تقدير النخب للخلل الذي أصاب المجتمعات وهدد حضارتها ،عائد بالدرجة الأولى إلى العوامل السياسية على وجه الخصوص وبقيام الدولة على شكل معين من الأنظمة التي تحفظ علاقته بالمحكومين. وهذا ما جعل إشكالية الحرية تحظى بنصيب الأسد من البحث والمناقشة إما فلسفيا كان أو سياسيا، باعتبار أن الحرية من أكثر المصطلحات تداولا في الساحة الفكرية المعاصرة، فلقد شكل حضور هذه الأخيرة حضورا قويا،فلقد ظهر هذا المصطلح على الساحة الفكرية من عمق الصراعات والأزمات التي شهدها العالم خاصة في القرن العشرين الذي يعد من أكثر القرون دموية على وجه الأرض،بتقتيلها للبشرية وتناسيها للذات الإنسانية التي خلقت حرة.

ويعد البحث في مسألة الحرية وعلاقتها بالفلسفة والسياسة الشائكة التي اكتنفها الغموض إذ أن موضوع الحرية معقد ويتعذر الوقوف عليه كلية ، لأنه مرتبط أساسا بالروح الإنسانية والتي من الصعوبة أيضا الوقوف على كل دهاليزها خاصة من حيث الممارسة، ولهذا كانت من أبرز المواضيع التي تناولوها بالبحث والمناقشة والتحليل لإبراز مجالها الحقيقي بين ما هو فلسفي وسياسي.حيث لا يمكننا القبض عليها أو الاتفاق على معناها ما لم تكن على أرض الواقع، فهي أساس الابتكار والتغيير لأنها تعبر عن مرحلة التجديد في حياة البشر فهي بمثابة الأصل للوجود الإنساني تمس كل مجالات الحياة منذ نشأتها إلى يومنا هذا وتجمع تحت ثناياها كل المجالات سياسية واجتماعية بالدرجة الأولى ثم تليها باقي المجالات التي تتصل بالحالة الإنسانية.

وهذا ما جعل من الشعوب تنهض من سباتها ساعية نحو التحرر من الأنظمة الاستبدادية والطغيان السياسي للحكام الذين يعاملون شعوبهم كأطفال قصر، غير قادرين على المشاركة في الحياة السياسية لمجتمعاتهم، وفي حاجة دائمة إلى الوصاية على قراراتهم، إلا أن هذا النوع من الأنظمة السياسية الذي يفرض الوصاية زاد من تعطش الشعوب المستعبدة للانعتاق

والسير في درب الحرية، وهذا ما أدى إلى ثورة في الفكر السياسي والعمل على تأسيس نظريات فلسفية تطرح من جديد مسألة الحرية من خلال العلاقة الديالكتيكية بين التنظير والممارسة ،بين الفلسفة والسياسة، السلطة وحرية الأفراد.

وفي هذه المرحلة تتقدم حنة أرندت بمشروعها السياسي عامة وفي رؤيتها الفلسفية خاصة للحرية، حيث جعلت من الدولة والنظام الديمقراطي وسيلتان لحماية الحرية.حسب رأيها أنه منذ أفلاطون إلى غاية الفترة الحديثة، تم إهمال المشكلة الفعلية للحرية والتي تتجسد من خلال الفعل السياسي والذي تم ربطه سابقا بالذات المفكرة سابقا، فالحرية هو مولود ضمن الجماعة وليس بصفة فردية لأنه من التفاهة أن أقول أنا حر وأنا وحيد، فالحرية هي خطاب ضمن الجماعة ومع الآخر.

ونظرا لهذه الأهمية شهدت فلسفة المنظرة حنة أرندت إعادة بعث وتنشيط، خصوصا في الفكر المعاصر، الذي عمل على هدم وتفويض مجمل طوباويات الأنوار،و تميزت مجمل هذه المحاولات بأن جعلت من فلسفتها موضوعا للتأمل والصراع بسبب كثافتها وقوتها بحضور عريض لأهم القضايا التي خمنتها وكانت طريدة لفكرها الثائر، من أبرزها المسائل السياسية المتعلقة بالسلطة والأنظمة الحقة والمجال المرجو تحقيقه.

فكما نعلم أن حنة أرندت هي فيلسوفة ومنظرة سياسية اخترقت الفكر الإنساني، وكل ذلك لأنها عايشت أصعب الأزمات التي مرة على البشرية، بداية من الحربين العالميتين وعلاقتهما بالسياسات المتبعة إلى غاية الأنظمة المسيطرة (النازية والستالينية)، لأن هذه الأنظمة تعبر عن إرادات تمثل سلطة وهيمنة معينة، لأن هذه الأخيرة ما هي إلا قوى تسلطية جعلت من الإنسان مجرد خاضع لها.

ومن هنا أصبح سؤال الحرية ضرورة ملحة، لتأسيس نظام عالمي جديد قائم على الإنسان الحر، يعيش في فضاء ديمقراطي يراعي مستجدات العصر بالاهتمام بالوجود

الإنساني الحر بإعمال العدالة والتعقل وسيادة الشعب لضمان الحريات السياسية واحترام حقوق الإنسان.

ومن هنا **نطرح الإشكال التالي :كيف تحول مفهوم الحرية عند حنة أرندت من مجاله الفلسفي إلى مجاله السياسي؟ وما هي الأسس التي بنيت عليها الحرية السياسية وفق النظرة الآرندتية؟ ؟ وما هي غاياتها القصوى ؟وبعبارة أخرى: كيف تم ميلاد الحرية؟ هل كان ميلادا فلسفيا محضا أم كان سياسيا اضطراريا؟**

ومن **أهم الأسئلة الفرعية** التي يمكننا طرحها:

-كيف تناول الفلاسفة معنى الحرية؟

-وهل استطاعت حنة أرندت من خلال تسطيرها لمفهوم الثورات أن تضع فكرة تأسيسية للثورة وتبيان دور العنف؟

-وكيف تعاملت حنة أرندت مع الهيمنة التوتاليتارية؟

-وما هي الشروط الأخلاقية الأساسية لبناء النظرية السياسية؟

-وما أهمية المجال العمومي في تجسيد النظام الديمقراطي؟

وبوجود هذه الأسئلة وجب علينا أن نقدم مجموعة من **الفرضيات** التي تساعد في تأطير خطى البحث التي تعبر عن نتائج ما سبق ذكره من أجل البحث والمناقشة، ومنه نذكر أهم الفرضيات التي ارتأينا أنها تتناسب والطرح الذي جاءت به رسالتنا:

الفرضية الأولى: الحرية الفلسفية كرؤية مستقبلية

الفرضية الثانية:الثورة كفعل سياسي من أجل التغيير

الفرضية الثالثة:العنف وعلاقته بالأنظمة السياسية(الشمولية)

الفرضية الرابعة:النظام الديمقراطي كوسيلة لتحقيق التجربة الذاتية في الميدان السياسي ضمن الأبعاد الأخلاقية التي تعمل على تجاوز الماضي

ومن أبرز **حدود الدراسة**،أننا اعتمدنا في دراستنا على الفترة المعاصرة والتي حددت بين القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، اللذان يمثلان أصعب مراحل الإنسانية وحشية.

فكما كان **للدراسة أهمية** لأنها تحمل في ثناياها مجموعة من **الأهداف،** وهذا ما يتبناه أي بحث علمي يسعى من خلاله الباحث إلى إبراز سعيه لكشف اللبس أو الغشاوة التي اكتنفت الموضوع أو تم إغفالها سابقا نذكر منها:

-الوقوف على البعد الفلسفي والتاريخي لمفهوم الحرية عند أبرز الفلاسفة على الساحة الفلسفية عبر العصور.

-التعرف على الفكر الثوري للفيلسوفة حنة أرندت الذي عرف فكرها طمسا في الساحة الفكرية العربية.

-تسليط الضوء من أجل إعادة قراءة مفهوم الحرية من حيث الممارسة.

ولإنجاز هذه الدراسة اعتمدنا في ذلك على **المنهج التحليلي التفسيري** الذي كان مناسبا لطبيعة الدراسة التي تقوم على أساس **البحث والتحليل والشرح والنقد،** لأن الإشكالية التي تطرحها دراستنا هي مشكلة مهمة في الفكر الفلسفي عامة والسياسي خاصة، وفي فكر الفيلسوفة خاصة لأن هذه الإشكالية تحاول الكشف عن السر الذي يقف وراء تدهور الحضارة الغربية، وذلك بالكشف عن الأقنعة والإرادات التي تسيطر على أهم المواضيع التي لها صلة وطيدة بالوجود الإنساني، والتي رأت بأنها مجرد حجر عثرة أمامها ولهذا وجب قطع الصلة معها (قطع الصلة مع الماضي الذي سلب الإنسان حريته التي ربطها بالذات فقط).

ولمعالجة هذا الطرح اعتمدت على **خطة بحث** نحاول فيها الإجابة عن الإشكالية العامة للموضوع، حيث قسمنا خطة البحث لمقدمة فاتحة للموضوع وثلاثة فصول وخاتمة كانت كحوصلة شاملة للموضوع .

فكان **الفصل الأول** بعنوان **جينالوجيا وكرونولوجيا مفهوم الحرية،** لأن فيه يتم التطرق إلى مدخل عام حول مفهوم الحرية الذي تعتبر من أهم المفاهيم الفلسفية خلال البحث عن الإشكال العام الذي تناوله الفلاسفة بالبحث والتحليل .

ف**المبحث الأول** كان بعنوان **مفهوم الحرية في الفكر اليوناني،** وكان السبب وراء اختيار هذه الفترة بالذات أن الفيلسوفة عادة بالتاريخ السياسي للحرية لهذه المرحلة فتناولنا مفهوم الحرية عند كل من السوفسطائيين وأفلاطون وأرسطو، أما **المبحث الثاني** فكان بعنوان **مفهوم الحرية في العصر الوسيط،** الحرية في الديانات السماوية، وعند كل من القديس أوغسطين وتوما الإكويني، وعند المعتزلة وابن عربي وذلك بسبب ما عانته الإنسانية من تسلط من الكنيسة وبعبارة أصح التقييد الديني للذات الإنسانية، ، أما **المبحث الثالث** فكان يحمل عنوان **مفهوم الحرية في الفكر الغربي الحديث والمعاصر،** وفيه سنتطرق الى ماهية الحرية في الفكر الحديث والمعاصر، عند كل من ديكارت وسبينوزا وفولتير ومونتيسكيو وفلاسفة العقد الإجتماعي وسارتر وجون ديوي.

في حين عنوّن **الفصل الثاني** ب **تصور حنة أرندت إلى الحرية من التنظير إلى الممارسة** والذي يتحدث عن الحرية بالمعطى الأرندتي، حيث تجاوزت كل قديم باعتباره فاسد، من خلال الثورة والعنف من أجل الوصول إلى الحرية الحقيقية المتفوقة التي يخلق قيمه بذاته تطرقت إلى مدخل تناولت فيه تأثير الثورتين الأمريكية والفرنسية.

ف**المبحث الأول** كان بعنوان **ضبط مفهوم الحرية عند حنة أرندت،** باعتباره من أهم الإشكاليات التي تناولتها بالبحث والتفسير من خلال تأكيدها أن الحرية هي السياسة ولا غير

ذلك(عملت على التمييز بين الحرية الفلسفية والسياسية)، في حين كان **المبحث الثانيوالثورة كميلاد للحرية** فانطلقت من شرح معنى الثورة وتفسيير العنف وعلاقته بالسلطة والذي يعتبر في بعض الحالات سببا في الثورة باعتبارها نقطة الإنطلاق نحو التجسيد الفعلي للحرية، أما **المبحث الثالث** فكان تحت عنوان **نقد الأنظمة السياسية(التوتاليتارية)** عملت حنة على نقد الأنظمة الشمولية التي رأت بأنها هي السبب في فقدان الإنسان لحريته السياسية .

في حين كان **الفصل الثالث** بعنوان **تجلي الحرية في المجال العام،** والذي تبرز فيه مدى نجاح تحقيق الحرية في الساحة السياسية .

فكان **المبحث الأول** بعنوان **الديمقراطية وممارسة الحرية** وفيه تناولنا الديمقراطية باعتبارها النظام الأصلح التي تمارسه السلطة من أجل تفعيل الحرية، أما **المبحث الثاني** فتطرقت فيه إلى **الصفح والفعل السياسي** لأنهما أساس بناء كونية مستقبلية تجاوزت الماضي الأسود عن طريق الفعل السياسي القائم على صفة الصفح والإيفاء بالوعود، أما **المبحث الأخير** فكان بعنوان **المواطنة والحرية في الفضاء العمومي** والذي يمثل الدور الفعال للفرد ضمن كونه مواطن ودوره في تجسيد الحرية من خلال المشاركة في بناء الفضاء العمومي وفق مبدأ العيش المشترك.

وفي الأخير **ختمنا** بحثنا بخاتمة كانت كحوصلة شاملة تناولت من خلالها مكانة االحرية عند حنة أرندت باعتبارها الصورة الحقيقية للوجود الإنساني على ارض الواقع .

ومادام لكل بحث **دوافع** تقف من ورائه، **فإختيارنا** للموضوع بوصفه إشكالية معرفية وموضوعا فكريا وقضية العصر، وكل هذا نتيجة الأسباب التالية:

- يقع على مفترق طرق معرفية معرفية.

-حداثة الفلسفة الأرندتية(باعتبارها فيلسوفة معاصرة، ذات فكر سياسي آني عملت على تجاوز الفكر الديمقراطي الكلاسيكي، والتنظير لتأسيس نظام عالمي جديد تسوده الحرية واحترام حقوق الإنسان.

-أن جل الدراسات غيبت الغاية من بحثها عن الحرية من أعمالها الفلسفية، بالرغم من أنها تحتل المكانة الكبيرة في فكرها، إلا أنهم مرّوا عليه مرور الكرام، أو كمجرد تلميحات فقط، فلا توجد دراسات بارزة تبنت موضوع الحرية بالتحليل والتفسير.

-وجود مجموعة من الدراسات أو القراءات حول فكر الفيلسوفة(تعتبر مجهولة بالنسبة للقاريء العربي، لأنها غائبة عن الدراسات الفلسفية العربية ما عدا بعض الكتب الضئيلة أو الترجمات أو المقالات، وجود رسالات تحدثت تقريبا عن تاريخية السياسة عند الفيلسوفة من بينها رسالة لمليكة بن دودة بعنوان "فلسفة السياسة عند حنة أرندت".

-افتقاد المكتبة العربية لهذا المجال المعرفي المعاصر، الذي له علاقة بالفاعلية البشرية وسؤال الحرية ومسألة السياسة والفضاء العمومي، ومعضلة العنف والاستبداد.

-محاولة الاستقصاء والتحري عن فرص إمكانية تطبيق فكر الفيلسوفة بالنهوض بالإنسانية.

-إعادة قراءة ما تناساه الماضي العريق وهو الحرية الذاتية المبدعة التي تساهم في بناء الآخر والأمة جمعاء تحت شعار الكل للواحد والواحد للكل.

أما ما جذبني إليها بصورة خاصة أنها فهمت ما وقع فيه العالم حين تناسى أن ذلك الفرد هو إنسان ولد حرا كذات، وشارك في بناء أممه من خلال مشاركته السياسية الفعالة بإقامة أنظمة تفعل من دوره كمواطن يتشارك الهموم مع غيره ويسارع لإيجاد الحلول لكي يبني مستقبله ضمن فضاء كوني تشاركي، وليس أن ينظر لها من بعيد أو أن يشار إليها بالبنان كمجرد شعار فالحرية عمل وابداع.

ولانجاز هذه المذكرة لقد اعتمدنا على **مجموعة من المصادر والمراجع** التي ساعدتنا في دراسة الموضوع، ومن أبرز هذه المصادر التي اعتمدنا عليها وبكثرة، "في العنف " و"بين الماضي والمستقبل " و"في الثورة " و"الوضع البشري" وكتاب " Condition de l'homme moderne" و"La crise de la culture"وغيرها من المصادر .

أما عن أهم المراجع والتي ساعدتنا بشدة في قراءة فكره وتحليله أهمها : كتاب جيل دولوز "نيتشه والفلسفة"، وكتاب مادان ساروب "دليل تمهيدي لما بعد الحداثة وما بعد البنيوية" و"زرادشت نيتشه" لأويغن فنك وغيرها من المراجع.

واعتمدنا كذلك على مجموعة من الموسوعات والمعاجم والمراجع التي أفادتنا وبشدة في فهم الموضوع كالمعجم الفلسفي لمراد وهبة، والمعجم الفلسفي لعبد الرحمن بدوي وموسوعة أندري لالاند.ومؤلف نور الدين علوش"الفلسفة المعاصرة'نماذج مختارة"و "روبرت أ.دال، عن الديمقراطية"و"رفقة رعد، العنف بوصفه أداة خارج الميدان السياسي لدى حنة أرندت"وغيرها من المراجع

وبالرغم من كل ما توفر لنا من كتب حول الموضوع، إلا أنه لم يكن من السهل علينا أن نتمكن من الحصول على جل كتاباتها لأن أغلبها غير مترجم وحتى ان وجدت الترجمة فتختلف وتتضارب مع بعضها البعض كتاباته وحتى الاعتماد على كل ما توفر لنا من مادة معرفية، وذلك بسبب ضعف لغتنا الثانية من حيث الترجمة وحتى نوع الدراسة، ، وهذا من أبرز أهم الصعوبات التي واجهتنا وهي صعوبة توفير المصادر الأم، وزد على ذلك طبيعة الموضوع التي تتطلب البحث والتوسع، وذلك بسبب كل ما يحمله من أفكار يتوجب التوسع فيه، لأن كل مبحث يتطلب دراسة كاملة حول الموضوع .

الفصل الأول

جينالوجيا وكرونولوجيا مفهوم الحرية

- مدخل عام حول مفهوم الحرية (ضبط مفاهيمي).

المبحث الأول: مفهوم الحرية في الفكر اليوناني.

- عند السوفسطائيين.
- أفلاطون وأرسطو.

المبحث الثاني: مفهوم الحرية في العصر الوسيط.

- مدخل الحرية عبر الديانات السماوية.
- الحرية من خلال الفكر الفلسفي الوسيطي.
- القديس توما الاكويني.
- القديس أوغسطين.
- المعتزلة وابن عربي.

المبحث الثالث: الحرية في الفكر الغربي الحديث والمعاصر.

- ديكارت وسبينوزا
- فولتير ومونتيسكيو
- فلاسفة العقد الاجتماعي سارتر، جون ديوي.

نتائج الفصل

مدخل مفاهيمي:(ضبط مفهوم الحرية)

يحتل مفهوم الحرية مكانة مهمة في الدراسات الفلسفية بشكل عام و الدراسات السياسية خاصة، ولقد عرف نهجها تطورا واختلافا من حيث النظرية و التطبيق، وفقا للتطور الزمني والاختلاف الفكري بدءا من الفكر اليوناني والروماني، مرورا بمرحلة القرون الوسطى و ماعرفته من اختلالات في ضبط معناه، دون أن ننسى فترة الحداثة التي عرفت هي الأخرى ثورات في شتى المجالات،بما في ذلك تقاطع الفلسفة والسياسة حول هذا الموضوع، وصولا إلى الفترة المعاصرة التي انشغلت بالبحث عن أصول الحرية من حيث العمل السياسي .

لهذا السببسوف نتطرق لأهم الفلاسفة عبر كل فترة زمنية اختصت بها الفلسفة وخاصة في شقها السياسية ، والذين تعاملوا مع مفهوم الحرية بالبحث والمناقشة. ولكي نفهم المسار الذي سنتتبعه سوف نقوم بضبط معنى الحرية لغة واصطلاحا ،ثمتخصيص جزءلقراءة المفهوم وفقالوجهة نظر كل فيلسوف.**ومنه نحن نتساءل :ماذا نعني بالحرية؟ وكيف عبر عنها الفلاسفة؟**

بداية يعتبر مفهوم الحرية مفهوما مركزيا في الفلسفة لسببين:

أولا: لكون ظهور الفلسفة ارتبط تكوينيا من جهة بالخطاب العقلاني، بما هو خطاب يحرر الإنسان من الخوف والعنف والأسطورة، كما ارتبط من جهة اخرى بالجدال العمومي، بما هو تصريف عملي وسياسي تحديدا لمعنى الحرية

ثانيا: لكون سؤال الحرية عبارة عن ملتقى تقاطعات عديدة، فهو سؤال معرفي عموما، يطرح معضلة ممكنات وحدود المعرفة، أي بلغة كانط:"ما الذي يمكنني معرفته؟"وهو سؤال وجودي يحدد موقع الإنسان داخل الكون، وداخل عالم المخلوقات والأشياء، كما أنه سؤال علائقي يدعوا إلى التفكير في أنماط الوجود التي ينفتح عليها الكائن الإنساني، حيث تتعدد

المجالات التطبيقية لما يمكن تسميته بتداعيات الحرية سواء من المنظور السياسي أو الاقتصادي أو الفني أو الأخلاقي والتربوي.هكذا فالتفكير في موضوع الحرية هو أصلا التفكير في الإنسان ككل[1].

ومنه سنحاول التطرق إلى تعريف الحرية ومحاولة ربطها بإشكالات البحث

لغة: جاء في لسان العرب **لابن منظور**:"والحر بالضم نقيض العبد والجمع أحرار وحرار... والحرة نقيض الأمة والجمع حرائر، وتحرير الرقبة عتقها، وحرره أعتقه وفي الحديث من فعل كذا وكذا فله عدل محرر أي أجر معتق المحرر الذي جعل من العبد حرا فأعتق يقال حر العبد يحر حرارة بالفتح أي صار حرا"[2]

وتحرير الولد أن يفرده لطاعة الله عز وجل وخدمة المسجد **وقوله تعالى:"إني نذرت لك مافي بطني محررا فتقبل مني"(سورة آل عمران "35")**،وقال **الزجاج**:"هذا قول امرأة عمران ومعناه جعلته خادما يخدم في متعبداتك، والحر الفعل الحسن يقال:"ما هذا منك بحر أي بحسن ولا جميل"

ويقول **الراغب الأصفهاني**:"الحر خلاف العبد يقال حربين الحرورية والحرورة، والحرية ضربان:الأول:من لم يجر عليه حكم الشيء نحو:"الحر بالحر".والثاني:من لم تتملكه الصفات الذميمة من الحرص على المقتنيات الدنيوية وإلى العبودية التي تضاد

[1] محمد الهلالي وعزيزلزرق، الحرية، دارتوبقال للنشر، المغرب، ط1، 2009، ص5

[2] محمد بن كرمبن منظور المصري، لسان العرب، ج 4، دار صادر، بيروت، د(ط)، ص181-182

وجب علينا الإشارة إلى مفهوم الحرية ما قبل ظهور المعنى الفلسفي وخاصة مع العهد الهوميروسي ما بين القرن العاشر والحادي عشر قبل الميلاد، لأن لفظ حر كانت تطلق عل الإنسان الذي يعيش بين شعبه وعلى أرض وطنه، دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه، أما في العصر الثاني للعهد الهوميروسي صارت الكلمة من لغة"المدينة"، فالمدينة حرة ومن يعيش فيها فهو حر، حيث يسود قانون يوفق بين القوة والحق، والمقابل"للحر"حينئذ ليس"العبد"بل"الغريب"أو"الأجنبي"، أي من ليس يونانيا، والآلهة هي التي قررت"الحرية ولهذا كانت الحرية موضوعا للعبادة(انظر عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص458

ذلك.والتحرير :جعل الإنسان حرا، وحررت القوم:أطلقتهم وأعتقهم عن أسر الحبس وحر الوجه ما لم تسترقه الحاجة"[1]

وقال **ابن الفارس**:الحاء والراء في المضاعف له أصلان:فالأول :ماخالف العبودية وبريء من العيب والنقص....والثاني:خلاف البرد[2]

والخلاصة:أن هذه الكلمة بتصريفها في اللسان العربي تنبيء عن معاني كثيرة ترجع إلى معنى الخلوص والتحرر من القيود وعدم الإكراه ،أو الضغط على إرادة الإنسان والشرف والكرم واستقلال الإرادة.

[1]الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ج1، دار القلم، دمشق، د(ط)، د(س)، ص ص121-122

[2]أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج2، دار الجيل، بيروت، د(ط)، د(س)، ص ص6-7

أما اصطلاحا:

تعددت تعريفات الحرية بشكل كبير وواسع، بل إن مفهوم الحرية يعد من أكثر المفاهيم والمصطلحات وضوحا وغموضا في آن واحد، ولذا فإنها من أصعب الألفاظ التي تستعصي على التعريف التام المنضبط، بينما يرى آخرون أن مصطلح الحرية يعد من أغنى المصطلحات الفكرية عن التعريف فهو يجمع بين القديم والجديد والأصالة والمعاصرة، ويرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف في وجهات النظر بين المفكرين على حسب مذهبه أو مدرسته التي ينتمي إليها، وذلك أمر طبيعي نتيجة اختلاف المنطق والأساس الذي اعتمد عليه المعرف للحرية[1].

وسأتطرق في مايلي بذكر تعريفات المفكرين والباحثين وهي كمايلي:

فا**لجرجاني** يعرفها بقوله:"الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة، الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب:حرية العامة على رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار"[2].

[1] مانع بن محمد بن علي المانع، القيم بين الإسلام والغرب"دراسة تأصيلية"، دار الفضيلة، الرياظ، ط1، 2005، ص91

[2] الجرجاني، التعريفات، ص76

الحرية فلسفيا:

لقد خضعت الحرية في جانبها الفلسفي والفكري لتعريفات عدة اقتربت أو ابتعدت قليلا عن حقيقتها، فقد تناولها كل مفكر وفيلسوف من الأرضية والخلفية التي يقف عليها ففي المعجم الفلسفي **لجميل صليبا:** الحرية في الفلسفة:الحر ضد العبد والحر الكريم والخالص من الشوائب والحر من الأشياء أفضلها ومن القول أو الفعل أحسنه، تقول حر العبد حر اخلص من الرقع وحر فلان حرية كان حر الأصل شريفه".[1]

فالحرية هي الخلوص من الشوائب أو الرق أو اللؤم، فإذا أطلقت على الخلوص من الشوائب، دلت على صفة مادية، وإذا أطلقت على الخلوص من الرق دلت على صفة اجتماعية، وإذا أطلقت على الخلوص من اللؤم دلت على صفة نفسية وعلى ذلك فالحرية تجيء على ثلاث معاني:

1) المعنى العام: الحرية خاصة الموجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته، من قبيل ذلك قولهم:تظهر حرية الجسم الساقط في هبوطه إلى مركز الأرض وفقا لطبيعته بسرعة متناسبة مع الزمان، إلا إذا صادف في طريقة عائقا يمنع سقوطه، وإذا أطلق هذا المعنى على أفعال الإنسان دل على الحرية المادية، يقال ليس للمريض والسجين[2].

يعرفها أندري لالاند بقوله: "الإنسان "الحر"هو إنسان ليس عبدا أو سجينا، ذلك أن الحرية هي الحالة التي يكون عليها ذاك الذي يفعل ما يريد، وليس ما يريده شخص آخر غيره، إنها تعني غياب الإكراه الخارجي"،[3] ومن هذا المنطلق امتدى معنى هذا المفهوم ليطال ثلاث اتجاهات مختلفة:

على **المستوى العام:**ينطبق مفهوم الحرية على كائنات أخرى غير الإنسان، بل حتى على الجماد

[1] جميل صيلبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص459.

[2] محمد الهلالي وعزيز لزرق، الحرية، المرجع السابق، ص1

[3] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م3

على **المستوى الإجتماعي والسياسي:**، تميز الحرية الحالات التي يقيم فيها مواطن علاقته مع المجتمع ومع الحكومة

على المستوى الداخلي للإنسان، ثمة قوى ومباديء فعل تكون غريبة عن الإنسان تمارس إكراها عليه مثلما يفعل سيد مستبد أو تغويه مثل متملق أناني.لكن مفهوم الحرية ينطبق على الاستقلال الداخلي للإنسان مقارنة مع ما لا يعكس"حقيقته"كما هو، واستطرادا يطلق على النزعة اللا حتمية، حيث تعتبر الوسيلة الوحيدة لإقصاء عن مجال الفعل، كل ما هو خارجي عن صاحب الفعل.[1]

[1] محمد الهلالي وعزيز لزرق، المرجع السابق، ص9.

صور الحرية:

حياة الإنسان السوي كلها بحثا مستمرا عن معنى الحرية المؤصل في وجوده وكيانه، والمتجذر في مختلف مستويات تجربته الإنسانية، والحرية كتوق إلى الكرامة والانعتاق من كل الأغلال والتحرر من الكوابح والقيود إرادة طبيعية ومتأصلة لدى الإنسان، وتقر بهذه الحقيقة الأديان السماوية والمذاهب الإنسانية على السواء، وهي من ضرورات الوجود الإنساني إذ كل المعطيات الوجدانية والدينية والحضارية تدفع إلى الاعتقاد الجازم بأن الحرية كحاجة إنسانية هي من ضرورات حياته ووجوده. ولا تتحقق إنسانية بالكامل إلا بها، لهذا نرى أن الثقافة الإنسانية السوية هي في جوهرها صوت الوعي بالحرية ووسيلة اكتشاف المفارقة العميقة في أي كيان اجتماعي من جراء غياب أو تغييب للحرية في مستوياتها المتعددة

والحرية **بوجه عام:** خاصة الموجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته، من قبيل ذلك القول أن حرية الجسم الساقط في هبوطه إلى مركز الأرض، وفقا لطبيعته بسرعة متناسبة مع الزمن، إلا إذا صادف في طريقه عائقا يمنع سقوطه.

وكذلك وظائف الحياة النباتية أو الحيوانية إذا لم يعقها عن القيام بعملها الطبيعي مانع خارجي، قيل إنها حرة، وإذا أطلق هذا المعنى على أفعال الإنسان، دلّ على الحرية المادية, يقال ليس للمريض والسجين حرية، لأنهما لا يستطيعان أن يفعلا ما يريدان.

أما من الناحية السياسية والاجتماعية: قد تكون الحرية نسبية: لأنها تعني الخلوص من القسر، والإكراه الاجتماعي، كحرية الإعراب عن الفكر وعن الرأي وحرية الاشتراك في الجمعيات، وحرية الإسهام في إدارة شؤون الدولة مباشرة، أو بواسطة ممثلين يختارهم المواطنون اختيارا حرا.وقد تكون الحرية مطلقة، فهي حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة،

التي انخرط في سلكها، وليس المقصود بذلك الاستقلال الكلي بل الإقرار بهذا الاستقلال، واستحسان، وتقديره، واعتباره قيمة خلقية مطلقة [1].

ولكن عبر مرور الزمن اختلفت النظرة إلى الحرية حسب ثقافة كل شعب ودرجة فهمه وفلسفته ووعيه. ومنه سنحاول التطرق إلى تاريخها بداية من الحضارة اليونانية مرورا بالعصر الوسيط المعروف بالجانب الديني أكثر إلى غاية الحديث الذي عرف الثورات والحروب

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، 1982، ص ص461-465

المبحث الأول :مفهوم الحرية في الفكر اليوناني

إشكالية الحرية بلا ريب هي من أقدم الإشكالات الإنسانية وأعقدها باعتبارها غريزة فطرية في الذات البشرية تلتقي فيها المشاعر وتتجاوب معها العواطف وتسعى إليها النفوس، ومن خلال هذا الجزء من الرسالة سنحاول إبراز ميلاد الحرية من الناحية الفلسفية عن طريق بعض الفلاسفة البارزين الذين اختلفت أرائهم حول ما إذا كانت فعل قائم من خلال التنظير له والبحث في أسبابه (غاية)أو من حيث هو فعل على أرض الواقع(وسيلة).

إلا أنه اختلف مفهوم الحرية عبر العصور واتخذ معان مختلفة على مدى تاريخ الفكر البشري، فلفظ الحرية عند اليونان كان يطلق على الإنسان الذي يعيش بين شعبه وعلى أرضه دون أن يخضع لسيطرة أحد عليه، ثم تطور مفهوم الحرية وارتبط بكلمة المدينة، فالمدينة الحرة ومن يعيش بداخل المدينة حيث يسود القانون، والعبد هو الأجنبي"**ليس يونانيا**" وارتبط كذلك بالآلهة، فالآلهة هي من قرر الحرية، لأنها هي من وضعت قانون المدينة، ولهذا كانت الحرية موضوعا للعبادة[1].

[1]أبو سليمة، يوسف محمد، مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي، الجامعة الإسلامية(كلية التربية الإسلامية)، غزة، 1428، ص8

*لقد ذهب على مذبح الحرية الكثير من الأنبياء والعظماء والمفكرين، وفضل البعض أن يهب حياته ويزهقها على يد أعدائه لئلا يتنازل عن حريته، وبما يؤمن وبما يعتقد بأنه حقه في القول والفعل بما يراه حقا، إذ:ليس هناك شيء أهم من حرية الإرادة"على سبيل المثال شهيد الفلسفة سقراط

و في أعقاب الحرب اليونانية ظهرت حالة من الرخاء المتصاعد، كما برزت حاجة كبرى إلى تحصيل العلوم، وفي الوقت نفسه وبسبب شكل الدولة الآخذ بالديمقراطية تنامت لدى المواطنين الإرادة على البحث عن الحرية.وعليه سنتطرق إلى مفهوم الحرية عند أهم أعلام الفلسفة اليونانية:

الحرية عند السفسطائيين:

بدأت كلمة حرة وحر تتخذ معنى فلسفيا في اللحظة التي حدث فيها التضاد بين الطبيعة وبين القانون، ويتجلى ذلك في فكر السفسطائية؛ووفقا لهذا المعنى الجديد أصبح الحر هو من يسلك وفقا للطبيعة، أما غير الحر فهو من يخضع للقانون، وأكد السفسطائيون على الحرية والشعور بها والاعتزاز بالنفس، فلكي يؤكد الإنسان على ذاته لابد أن تكون أفعاله حرة، وأكدوا على الحرية من أجل إرادة النفس، وعبروا عن النزعة الفردية من أجل التأكيد على الحرية الإنسانية.

بالنسبة لليوناني لا ينفصل الإنسان عن المواطن فالتفكير هو امتياز للأناس الأحرار الذين يمارسون بالترابط عملهم العقلي وحقوقهم المدنية[1].

انصبت بحوث السفسطائيين على أصل الدولة واالمجتمع البشري وحقوق المواطنين في الدولة ، و تستند عقيدتهم السياسية على إعطاء الأولوية لمصلحة المواطن الفرد على مصلحة الدولة، ومن تعاليم السفسطائية "**أكد نفسك، افرض نفسك**"[2]، ومعنى هذا أنه كلما كان الإنسان أكثر حرية كان أكثر إبداعا من خلال إسهاماته.

لقد ربطوا فكرة الحرية بالقانون فكلما كان القانون وجدت الحرية والعكس صحيح، ومنهتعود جذور القانون الطبيعي عند السفسطائيين إلى **أنطيفون**، حيث إنه قد عاش في نهاية الحرب البيلوبونزية، تلك الحرب التي أعقبها انهيار القيم والأخلاق والفوضى ، وعدم

[1] Kawfman.289

[2]Ibid.p292

الامتثال للقانون، مما دفعه إلى البحث عن الثبات والاستقرار في قانون الطبيعة الذي يحقق العدالة المفقودة وأن الجميع مجبرين على الاحترام والطاعة[1].

وقد تناول**أنطيفون** مسألة الحرية بربطها بالقانون في نصوصه، إذ أنه لم يكن يقصد بهدم القوانين الوضعية، أن يقود الناس إلى الفوضى، فالفوضى هي مأساة الجنس البشري الكبرى، لأنها تمزق بناء المجتمع وتقضي على وحدته وتماسكه ولكنه كان ينويهدم القوانين الوضعية التي لا تتفق مع القانون الطبيعي، أو أن هذا حكمجائر يتعارض مع الطبيعة.

كما عالج **جورجياس** مسألة الحرية في رسالتين هما "في مدح هيلين وفي الدفاع عن بارميندس"، حين ذهب إلى أن الإنسان لا يكون مسؤولا عن الأفعال التي يفعلها تحت نير الجبر الإلهي أو تحت القهر الإنساني الخارجي من طرف أقوى منه، أو تحت ضغط الأهواء أو الإغواء وسحر الكلام أو بالوقوع في شباك الحب التي تعمي العقل الإنساني عن رؤية الحقيقة وتجعله منقادا لأحكام العاطفة، فهذه الملابسات الأربع إذا وقع الإنسان فريسة لها أو لإحداها منفردة فإن المسؤولية تسقط تماما عنه.

ويؤكد جورجياس على الحرية وأن القانون لا يقيد الحريات، شريطة أن تكون الحرية مسؤولة، أما هيبياس الأثيني فأكد أن القوانين تربي الإنسان على السلوك القويم والفعل الرزين، وأن القانون يمنح الإنسان الحرية في الفعل لكنه يضع على كاهله المسؤولية الكاملة عن هذا الفعل، إلا إذا خضع لسلطة قهرية أو جبرية تجبره على التعدي على القانون، حيث إن القوانين لا تدين المجرم المسلوب الإرادة، ولكنه تدينه أشد الإدانة إذا ارتكب جرمه بمحض إرادته واختياره الواعي[2].

---

[1] Ibidem ;p118

[2] محمد ممدوح عبد المجيد، فلسفة القانون بين سقراط والسوفسطائيين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015، ص ص 80-83

ومن خلال ما سبق نستنتج أن الإنسان هو الموضوع الرئيسي في الدراسات السفسطائية من خلال تأكيدهم على ضرورة الفعل الإنساني في المجال السياسي بناءا على قدراته الخطابية وتعلمه لوسائل التأثير على الجماهير.فالسفسطائيين يؤكدون أن الفرد هو الأساس الأول من خلال التعبير عن قراراته السياسية وإعطائه الحرية الكاملة لأنهم يقولون بمبدأ الفردية.

الحرية في الفلسفة الأفلاطونية:

وقبل التطرق على ما تعنيه الحرية في الفكر السياسي الأفلاطوني وجب علينا التحدث عن **العهد السقراطي**الذي يعتبر عهدا ذهبيا في تاريخ أثينا والمدن اليونانية، حيث شهدت هذه المدن تحولات في نظام الحكم وثوارات واضطرابات من رحم المعاناة وعدم الاستقرار، فتولدت الأفكار من أجل إيجاد الحلول المناسبة للمشكلات التي كانت تعترض تطور الحياة السياسية.وقد شهد القرن الخامس قبل الميلاد هذه الأجواء السياسية المشحونة، فنشأت عدة نظريات بفضل السلطة والصراع على الدستور والنزاع بين الحكام على رفع شأن شعوبهم.

تعبر الحرية عن أهم المشكلات المركزية في فلسفة **أفلاطون** السياسية، من حيث هي تعبيرا عن العلاقة بين الفرد والدولة. وتقول النظرية الليبيرالية أن الدولة لا توجد إلا من أجل تلبية رغبات وحاجات الأفراد الأحرار وهي نفس نظرة الفلاسفة السفسطائيين من أمثال تراسيماخوس، أما النظرة الاشتراكية عند أفلاطون فهي التشدد على الطبيعة الاجتماعية للأفراد، فما يجعلنا بشر أساسا هو عضويتنا في الجماعة، ومن ثم فإنه يمكن الحكم على الأفراد من منظور إسهاماتهم في الدولة، وبعض الاشتراكيين الراديكاليين مثل أفلاطون يشددون على أولوية الحياة الشيوعية المنسجمة حتى لو كان لا يمكن أن يتحقق ذلك إلا على حساب حرية الأفراد.

والفلسفة السياسية عند أفلاطون واضحة؛ فهو يؤمن بنوع مطلق من الديكتاتورية المعتدلة يقوم بها قلة من أهل المعرفة، والحراس هم الحكام الشرعيون لأنهم يعرفون مثال "الدولة الكاملة"أما أفراد الشعب العاديون فينبغي عليهم أن يتنازلوا عن حقوقهم وحرياتهم السياسية في سبيل الاستقرار والنظام المنسجم، فكان يكره أفراد الشعب العاديين لأنهم في نظره جهلة، يسهل التلاعب بهم وإثاراتهم ليصابوا بجنون الغوغاء.

فيقول **أفلاطون:** "علينا أن نتصور الدولة وما فيها من قوانين موروثة على أنها نوع من المحاكاة للمدينة السماوية، ومما لاشك فيه أن القانون أفضل من الهوى وأن صلاح الحكام خاضع للقانون أفضل من تلك الإرادة التحكمية التي تصدر عن طاغية مستبد، أو عن حكومة تيوقراطية أو عن حكم الغوغاء ولا ريب كذلك في أن القانون هو بوجه عام قوة باعثة على الحضارة يصبح الإنسان من دونها مهما تكن صفاته، أخطر من الحيوانات المتوحشة"[1].

فأفلاطون يتصور أن الدولة و شرائعها الموروثة كنوع من محاكاة للمدينة السماوية ،و أن القانون أفضل من اتباع الأهواء و النزوات ،و أن طاعة الحكام خاضعة للقانون بعيدا عن الحكم التعسفي النابع من الطاغية المستبد، أو من حكومة ثيوقراطية أو عن حكم الغوغاء،ومما لا شك فيه أن القانون وبشكل عام هو قوة محفزة للقيام بالحضارة ، وبدونها يصبح الإنسان مهما كانت خصائصه أكثر خطورة من الحيوان.

[1] جورج سباين، تطور الفكر السياسي، تر :حسن العروسي، تح:عبد الرزاق السنهوري، دار المعارف، لبنان، د(ط)، ص13

أما الحرية عند أرسطو:

شكل موضوع السياسة عند ارسطو موضوعا مهما فربطه بعلم الأخلاق، لأنهما يندرجان حسب تصنيفه يندرجان تحت القسم العملي من العلوم، و قسم الحكومة إلى ستة أنواع من الحكم، ثلاثة منهم أصلح لأن هدفها العامة، أما الثلاثة البقية ففاسدة لأنها تطلب فيها مصلحة فئة دون فئة[1].

فانطلق من فكرة مدنية الإنسان"**الإنسان مدني بطبعه**"وأن الحرية تكون نافعة وخيرة وعادلة من خلال الجماعة التي تمثل الدولة، ولكي تقوم هذه الدولة على مبدأ الحرية واجب عليها أن تسعى إلى الكمال الخلقي أي من خلال فعل التربية التي تسعى إلى تحقيق حياة سعيدة وخيرة، ولهذا قام بتقسيم الدستور إلى ستة أشكال ثلاثة صحيحة وثلاثة أخرى فاسدة بحيث يكون الواحد منها غلافا للآخر:_الملكية والطغيان_الأرستقراطية والأوليغارشية_حكم الشعب والديمقراطية وقد أعطى معيارا لتراتبها من :–الواحد–البعض–الجميع(الجماعة)

واعتبر شكل الدولة الصحيح هو الذي يخدم مصلحة الجماعة وهو الحكم التيموقراطي"**حكم الشعب المعتدل**"، حيث يقول:"إن شكل الدولة الأفضل هو الشكل الذي يتوافق مع حاجات كل بلد ومع مصلحة وحاجات مواطنيه بالشكل الأفضل.[2]

وربط كذلك الحرية بالإرادة أو ما أسماه بالاختيار ومثاله على ذلك قوله:"فالأطفال وباقي الكائنات الحية، قادرون على التصرف بشكل إرادي"[3])فالإرادة عنده تحمل في ثناياها الهدف المرجو الوصول إليه مع اختيار الوسائل الكفيلة ببلوغه.

---

[1]محمد جمال الكيلاني، فلسفة أرسطو "الإتجاه النقدي، دار الإسراء للطبع والنشر والتوزيع، طنطا القاهرة، ط1، 2007، ص127

[2]أطلس، ص53

[3]محمد الهلالي، وعزيزلزرق، المرجع السابق، ص25

المبحث الثاني:مفهوم الحرية في العصر الوسيط

. الحرية في منظور الديانات:

وجد الإنسان نفسه مرتبطا بحاجاته إلى العيش، ممثلا بمجموعة من الرغبات التي جبله الله تعالى عليها، ومنها حاجته إلى وجوده في المجتمع، والتواصل مع أقرانه بما يضمن له سعادته المنشودة، لهذا كان التعبير عن الحرية بحسب ثقافة العصر الذي يحيط به والبيئة الحاضنة له. فكان التعبير عن الحرية من الجهة الدينية أمرا ملازما لمطلب العدالة والمساواة التي يأتي بها الأنبياء والمصلحون في جميع الديانات. وهذا ما أكده محمود عباس العقاد بقوله: "احتل تعبير الحرية حيزا كبيرا مع الرسالات الإلاهية والوحي الإلهي والأنبياء والرسل، حيث كانت للكلمة والتعبير دور في هذه الرسالات وتعاليمها وكتبها المقدسة، وأقوال أنبياءها"[1].

فجميع الرسالات أكدت على لسان أنبياءها أن لا إكراه في الدين، وأن الدعوة إلى سبيل الله تكون بالحكمة والموعظة الحسنة، ومع ذلك تكمن إرادة الله تعالى في امتحان عباده وظهور الشر الذي يسلب الناس حريتهم باسم الدين مما يؤثر سلبا على النظرة العام لمفهوم الدين وهذا ما يصبو إليه أعداء الله. فعلى سبيل المثال يحرف اليهود دين الله تعالى وكتابه، وينسبون إلى التوراة نصوصا تقطع بأنهم أعلى من غيرهم، وأن لا حرية لمن دونهم من البشر، فهم شعب الله المختار، وغيرهم ليسوا سوى عبيد يسومونهم سوء العذاب بلا رحمة أو شفقة ومع ذلك ينادونا بالحرية[2].

أما اليهود فقد عُرِفوا بالزيف والاستهتار بالأخرين حتى باتوا يستخدمون الحرية للتعبير عن المثل والفضائل، حتى يتدنى مستوى الشعوب الأخلاقي وهو ما يسعون إليه في كل زمان.

[1] عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969، ط2، ص29

[2] المرجع نفسه، ص30

في حين أنه في الديانة المسيحية(النصرانية)فإن الحرية عندهم ترتبط بالتبشير الذي يزعمون أن سيدنا المسيح عليه السلام أمر به، ولهذا نجد مفكري النصارى يصرون على أن الإنجيل جاء ليحرر العباد، وأنه رسالة الحرية التي يبتغيها البشر. [1]

[1] المرجع السابق، ص34

تمهيد:

لهذاوجب علينا أن لا نتغاضى عن فترة القرون الوسطى وما عايشه الإنسانية من أزمات ضمن حضاراتها الثلاث من يهودية ومسيحية وإسلامية ،لأن الحروب والتناحر كان ظاهرا وجاليا بين الفرق والشعوب وهذا ما أزم من العلاقات وخلق التوتر والتنافر بين بني البشر من خلال فكرة الإلزام بدلا من الحرية وخاصة بالنسبة لليهودية والمسيحية التي عاشت وقتا عصيبا ونستطيع الجزم أن الصراع مازال قائما فيها إلى يومنا هذا لأنها جعلت السلطة بيد الكنيسة والتي هي نفسها عاشت الإنقسام، أما الحضارة الإسلامية فكانت لا تحمل وزرا على باقي الأديان مدام لا يعاديهم و لا يقاتلهم فهم لهم حرية اختيار دينهم دون المساس بديننا الحنيف ولهذا سنحاول التركيز على أهم أعمدة الفكر في القرن الوسطي الذين نادوا بحرية الإنسان. بداية مع:

الحرية في الفكر الوسيط المسيحي:

القديس أوغسطين(354_430):

الذي تناول أوغسطين مشكلة الحرية باعتبارها من أشد القضايا الأخلاقية(Ethical issues) التي يجب حلها حتى لنهتدي لمعنى الحياة السعيدة، وحتى نتمكن من أن نعيش أهم الفضائل وأقدسها وهي محبة الله.[1]فربط الحرية بمفهوم الخير، فمعنى الخير عنده هو أن يعيش الإنسان وفق القانون الإلهي*، أما مخالفة القانون هو ما يوجد الشر لكنه ليس وجودا فعليا كالخير بل ننظر إليه على أساس أنه نقص وليس وجودا يقابل الخير[2].

ولهذا حاول القديس أوغسطينوس محاولة إثبات حرية إرادة الإنسان من خلال تقديمه مجموعة من الحلول لهذا السؤال، من خلال التوفيق بين علم الله المسبق وحرية الإرادة. إذ يقدم أربعة حلول هي: حل الضامن، وحل قضية الألوهية، حل السرمدية، حل تعيين الجهة، مستنتجا من خلالها بأن الإنسان يمتلك إرادة حرة تمكنه من فعل أفعال حرة كثيرة. وأن الله يمتلك العلم المسبق بما يريد الإنسان فعله، لكنه يرى أن الله يعلم إن هذه الأفعال نتاجا لحرية الاختيار والإرادة الإنسانية")

يعتبر أوغسطين أول من قدم للحرية مفهوما قائما على الرفض أو الوقوف ضد تنفيذ الأحكام بقوله:"لا"[3]"....وفيما يتصل بالأخلاق يمكن أن نقول أن أوغسطين هو أول من أعطى للحرية معنى جديدا بأن عرفها بأنها القدرة على قول 'لا'ومعنى هذا أن الحرية شأن مطلق، فيستطيع الإنسان أن يرفض كل شي.[4]

---

[1]أوغسطين، الإعترافات، ص226

*هذا المعنى له مايشابهه في الفلسفة الرواقية عند اليونان

[2]أوغسطين، الإعترافات، المرجع السابق، ص227

[3]بن غزالة محمد صديق، موسى معيرش، القيم الإيمانية لفلسفة الحرية بين القديس أوغسطين ومحمد إقبال، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والإجتماعية12-03-2020، ص753

[4]عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص37

فربط فكرة الحرية بفكرة الخلق، حيث يقول:"إن الكون وهو خلق الله كله خير، والإنسان خلق الله وإرادته، فالخير هو القانون الإلهي الذي وجب على الإنسان نهجه حتى يظفر بالمحبة الكاملة من الله وتصبح مسألة الخلق هي العلاقة التي تجمع بين العلم المسبق والإرادة الحرة دون الوقوع في التناقض، لأن الله لا يخلق من حيث المبدأ وجودين متناقضين هناك طبيعة لا شر فيها، وقد لا يمكن للشر أن يعرف إليها طريقا، ولكن أن تكون طبيعة بلا خير البتة، فهذا مستحيل"[1]

ويؤكد إذا ما كانت الإرادة جزءا من القانون الإلهي للكون قبل أن تكون وبعد أن كانت فلها قانونها الثابت الذي ترقى به وطاعته لا يلغي حريتها بقدر ما يعلي من قيمتها لأنها تقاوم الفساد والشهوات التي تبعدها عن الحقيقة الأزلية، وهنا يأتي الربط المباشر بين الفعل الحر الذي يأتيه الإنسان وكونه قبل ذلك معلوما من قبل الله فبدل أن يكون مؤديا إلى الحتمية يكون ذلك عين الحرية، لأنها فعلت بمقتضى ما أوجب عليها خالقها فكانت بذلك إرادة حرة.

فهو يحاول أن يوفق بين حرية الإرادة وبين الفعل الواحد لله قائلا:"إنه كانت في علم الله الأعمال الحرة للإنسان، فهي بإعتبارها تصدر عن الإنسان بإختياره تعتبرا خيارا من جانب الإنسان"[2]إذ يمكن فهم الحرية عندها بأنها إلتزام دون إكراه، والإلتزام لا يكون إلا حين نطبق القانون الإلهي(Moral law) الذي في صميمه نزوع نحو إرادة الله كونه يتوافق مع طبيعة القوانين الإلهية.[3]

[1]اوغسطين، مدينة الله، ج3، تع:الخور أسقف يوحنا الحلو، بيروت، دار الشروق، ,,,,، ط2، 2007، ص167

[2]عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، المرجع السابق، ص34

[3]علي زيعور، أوغسطينوس، دار إقرأ، بيروت، ط1، 1983، ص176

فالحرية عنده هي في قدرتي على معرفة الله وأن أعيش محبته وإذا كانت الحرية هي مقاومة للفساد فهي أيضا مقاومة للخطيئة، حيث يقول:"إن التوفيق ممكن بين القول بحرية الإرادة الإنسانية وبين القول بعلم الله السابق، ذلك أن التجربة الشخصية تؤكد أن لدى الإنسان إرادة تدفعه نحو هذا الفعل أو ذاك، وهذا لا يستبعد أن الإنسان سيفعل بإرادته هذا أو ذاك.وهذا لا يستبعد أن يفعل الإنسان بإرادته وإختياره، إن علم الله هكذا يرى أوغسطين لا يحيل الأفعال من حرة إلى مجبور عليها"[1]

وربط مفهوم الحرية كذلك بالمحبة أي محبة الله الذي يعده حرا، فتجعل الحرية في الإنسان، لكن لا يمكن إدراك وجودها إلا تحت شرطي العقل والمحبة وكلما طاوعنا هدى العقل واستعملناه في تحرير ذواتنا من الشر إزدادت الإرادة حرية[2]

ويؤكد قائلا أن الحرية مادامت مرتبطة بالعقل والمحبة وهي جزء من الإيمان بالمعنى الصحيح للقدر.[3]

وفي الأخير نستنتج بأن الحرية عند القديس أوغسطين هي أن يفعل بإرادته هذا أو ذاك، وهذا لا يستبعد أن يفعل الإنسان بإرادته وإختياره، فعلم الله لا يحيل الأفعال من حرة إلى مجبور عليها، ومن ناحية أخرى يرى بأن حرية إرادة الإنسان مردها إلى ملازمة النعمة الإلهية لها، وإذا ما افتقدت النعمة الإلهية فإنها تفقد قدرتها على الإختيار، فتصبح عرضة للوقوع في الإثم والخطيئة، قائلا:"أن حرية الإرادة بقوتها الخاصة لا قدرة لها سوى السقوط، ولا منافع منها سوى الخطيئة"[4].

---

[1] عبد الرحمن بدوي الموسوعة الفلسفية، ج1، ص459

[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د(ط)، د(ت)، ص41

[3] بن غزالة محمد صديق، موسى معيرش، القيم الإيمانية لفلسفة الحرية بين القديس أوغسطين ومحمد إقبال، المرجع السابق، ص755

[4] عبد الحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، المرجع ألسابق، ص ص 247-250

*ترى حنة أرندت بأن الحرية تعرضت للإقصاء على يد رجال الدين وأولهم القديس أوغسطين الذي قال بأن الإنسان حر حتى ولو كان عبد فاعتبرت أنه وقع في تناقض ورمى بالحرية في باطن الإنسان

وبداية مع **توما الإكويني(1225-1272):**

برز في عصر الأباء القديس توما الإكويني، الذي رأى بأن الحرية تتجسد من خلال النفس البشرية العاقلة ويقصد بها الإرادة، حيث يقوم بدور كبير في التقصي للأخلاق ويرتبط هذا الأخير(التقصي)بشكل منظومي إلى النقاش المطول الذي يسبقه ويتعلق بالله، حيث يعتبر العالم شيئا مخلوقا، للكائنات البشرية بوصفها آتية من الله منزلتان، فنحن مدينون له بوجودنا كما أننا متوجهون إليه بوصفه الغاية التي نتوجه بطبيعتنا شطرها.

ويطرح تحليلا مفصلا للفعل البشري، مركزا على الطوعية، القصد، التخيير، التدبر، وهو يجادل بأن توفر هذه الجوانب شرط لبشرية الفعل حيث يقول: "الفعل البشري إذن هو ذلك الذي نعتبر أنفسنا محتازين على سبب للقيام به، حيث يتعين ذلك السبب في القيمة التي نعزوها، إلى الشيء الذي يشكل غاية فعلنا"ويجادل أنه خلف الغايات الفرعية التي نتغياها، ثمة غاية قصوى، السعادة-والتي تتحقق من خلال الحرية- التي لا نستطيع انكارها، رغم أننا بسبب الجهل أو العجز قد نؤدي فعلا بطريقة تعوق تحقيقها، على ذلك فإن المبدأ العملي الأساسي "تجنب الشر واعمل الخير"مبيت في كل واحد منا بحيث لا يتسنى لأحد تجاهله، يشكل هذا المبدأ صحبة مبادئ أخرى مشتقة منه، في نسق تام ومفصل في القانون الطبيعي أحدث أثرا كبيرا في النقاشات المعاصرة لفلسفة القانون.

فتوما الإكويني يركز على المخلوقات الإنسانية الرشيدة بسبب مقدرتها على ممارسة الرغبة الحرة، بحيث يقول :"من الواضح أن القانون الطبيعي لا يعني شيء آخر عدى مشاركة المخلوقات الرشيدة في القانون الأبدي "[1]

فتعريفه للحرية هو أن تتحقق القدرة على الإختيار بين أمر ونقيضه[2]

[1] حاتم حميد محسن، معنى الحرية الإنسانية لدى توما الإكويني وهوبز،

[2] معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، م1، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1986، ص365

أما **الحضارة اليونانية المسيحية** فقد ترجمت كل ما جاء به الدين سلبيا، فلا أخوة ولا محبة وإنما قهر وسلطان واستعباد، مما أدى إلى رفض العبيد لكل ممارسات استرقاقهم وبزوغ نجم الحرية في سماء الحرية.

قال فرانتزرونتال: "ومن المعروف أن الحضارة اليونانية كانت لا تعطي العبيد أي حقوق اجتماعية وإن الممارسة الديمقراطية كانت حكرا على الأحرار أما العبيد فهم للخدمة وعلى عكس الصورة التي تعطيها إياها الأدبيات السياسية الغربية فإنها كانت تنطوي على ظلم اجتماعي خطير يمارس بصورة قانونية ضد جزء كبير من أبناء المجتمع آنذاك الأمر الذي دفع العبيد إلى الثورة المعروفة بثورة العبيد ومن هناك برزت قضية الحرية من إطار طبقي وكان الفكر الإغريقي _أول الناجحين في هذه المهمة إذ تمكنوا من دفع الحرية على الطريق الذي جعلها إحدى الفكرويات التي تحدد مسار التاريخ الإنساني للعالم"[1] .

مما يؤكد عدم وجود العدالة والمساواة رغم اعترافها ظاهريا بحقوق الإنسان التي مازالوا ينادون بها زورا، حيث إن هذه الحقوق كانت محصورة لطبقة من المجتمع وهم سادة القوم وكبارها وأثريائها الذين يملكون مالا يملكه العبد من الحرية في كل التصرفات مما دفع عامة الناس إلى المطالبة بحريته التي سلبت بطريقة قانونية شاء المجتمع أم أبى. و"كل هذا يعكس حضور الرق كحالة ضاغطة أسهمت في حضور الحرية، فهي تضغط على العبيد للمطالبة بالحرية والتمتع بامتيازاتها لأنها تؤدي إلى حرمانهم كأفراد من كافة حقوقهم وهي تضغط على الأحرار الضعفاء لأنها تهدد بفقدانهم لحريتهم في ظروف خاصة كالفوز أو الهزيمة في المعارك ولهذا تحولت إلى هاجس لدى عدد كبير من الناس الأمر الذي أدى إلى حضورها حضورا فعالا في الأدبيات وخصوصا في الثقافة العربية"[2]

[1] فرانتز رونتال، أصول الحرية في الإسلام، تر وتح :رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، د (م)، د(ط)، 2007، ص15.

[2] فرانتز رونتال، أصول الحرية في الإسلام، المرجع السابق، ص23

ينطلق من خلال مقولته بفكرة الإيمان والتي تجعل من الذات محل وجود وانتماء أو لا انتماء حيث يقول:"آمن حتى تعرف، اعرف حتى تؤمن"ويقول كذلك:"لا تتجه نحو الخارج، ارجع إلى ذاتك، ففي داخل الإنسان تسكن الحقيقة، وهنا يؤكد على فعل الإرادة والتي تكمن داخل الذوات والتي تثبت ذاتها من خلال فعل الحرية.فالحرية بالنسبة له هي أفكار نحملها مسبقا على الإدراك الحسي (الأفكار الأزلية)، والحرية الحقيقية عنده هي التي تسعى إلى فعل الخير باعتبارها هبة ربانية.

وفي خاتمة هذا الجزء استنتجنا بأن الفكر الفلسفي المسيحي عمل على ربط الحرية بما يسميه الخطيئة، فالإنسان قبل سقوطه في الخطيئة كان حرا من كل أنواع القسر الخارجي، ومن كل سلطة عدا سلطة الله لكن الخطيئة أفسدته فأصبح خاضعا لسلطة الغرائز والأهواء والشهوات، وبالتالي فربط الحرية بالاختيار مشروط بفعل الخير لأنه بوسع الإنسان أن يختار بين فعل الشر أو فعل الخير.

أصول الحرية في الإسلام:أما في **العهد السقراطي** فيعتبر عهدا ذهبيا في تاريخ أثينا والمدن اليونانية، حيث شهدت هذه المدن تحولات في نظام الحكم وثوارات واضطرابات من رحم المعاناة وعدم الاستقرار، فتولدت الأفكار من أجل إيجاد الحلول المناسبة للمشكلات التي كانت تعترض تطور الحياة السياسية.وقد شهد القرن الخامس قبل الميلاد هذه الأجواء السياسية المشحونة، فنشأت عدة نظريات بفضل السلطة والصراع على الدستور والنزاع بين الحكام على رفع شأن شعوبهم.

كان العرب في الجاهلية أظلم من اليونانيين في نسبة كل سيئة للعبيد والرقيق حيث كان الذل مسيطرا على المشهد، ذل السادة الأثرياء للعبيد وقهر وبطش الجبارين للرقيق الضعفاء وفي النهاية يعلن القوي أو السيد الحرية على الملأ، إنها حرية زائفة بكل المعايير يفتخر بها الظالم وينادي بها الأقوياء على حساب أكل أموال الناس ومصادرة حرياتهم.

ارتبط مفهوم الحرية في التراث العربي الإسلامي بنظام الرق والذل والهوان الذي ينم عن الضعف والخور بينما يكون الافتخار بالحرية عائدا إلى القوة والسطوة التي تمنع الإنسان عن الوقوع في مثل هذا المصير البائس ومن هنا فإن مفهوم الحرية ظل في الثقافات القديمة والثقافة العربية قبل الإسلام محتفظا بمعناه البسيط الذي يدل على الحالة المقابلة للرق ولم يطرأ عليه أي تغير حتى جاء الإسلام بفكره التحرري وصار يحتوي على دلالة اجتماعية أوسع من دلالتها التي تعالج في دائرة حقوق الأفراد هذه الدلالة صارت تعكس منظومة حقوقية واضحة الأبعاد تعالج كافة أشكال الحرية التي أشارت إليها لائحة حقوق الإنسان[1].

[1]محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، المكتبة التجارية، القاهرة، د(ط)، 1963، ص260.

تعقيب:إن حرية الإنسان في الإسلام لايمكن أن يطلق عليها وصف الحرية المدنية بمنظور الواقع الحالي، إنما هي الحرية الإنسانية التي تتجاوز قيمة الفرد المادية في نطاق المجتمع الشامل قيما معنويةتلعب الدور الحاسم في تحرير الإنسان الحرية التامة، وعليه فإن الخاصية المميزة لتجربة الإسلام مع الحق في الحرية تكمن في كونه ذا طابع فردي وجماعي في آن واحد، فالحق حسب هذا المفهوم هو حق الفرد في المجتمع وليس حق الفرد في مواجهة المجتمع(عكس الفكر الغربي

جاء الإسلام ليرفع من كرامة الإنسان من حيث هو إنسان، فأعلى القيم البشرية وأعاد للفرد كرامته المسلوبة، وكفل له الرزق والطيبات وحقق له أفضليته على كثير من المخلوقات، **قال تعالى:** "**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**".[1]

ووضع الأسس التي تكفل التخلص من نظام الرق وأبطل استعباد الإنسان لأخيه الإنسان فلا عبودية إلا الله الفرد الصمد، **قال تعالى:** "**وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون**".[2]

وهدم نظام الطبقات من أساسه: فأعلن أن الناس سواسية لا يتفاضلون إلا بالتقوى قال تعالى: "**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير**".[3]

وقال تعالى:"**من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد**".[4] ونستخلص من قوله تعالى أنه خلق الإنسان حرا من خلال فكرة الاختيار بين الجيد والسيء، وتأكيد لما سبق نستعين **بقوله تعالى:**"**وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير**".[5] أي أنها نتائج أعمال أو فعل الإنسان الحر، **ويقول تعالى:**"**ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذين عملوا لعلهم يرجعون**".[6]، أي أن كل فعل صدر كان من فعل الإنسان الحر.

الليبيرالي)انظر:محمد سعيد مجذوب، النظرية العامة لحقوق الإنسان"تطور الحقوق والحريات العامة والآليات القانونية لحمايتها"، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط1، 2014، ص60.

[1] سورة الإسراء، الآية 70.

[2] سورة المؤمنون، الآية 92.

[3] سورة الحجرات، الآية 13.

[4] سورة فصلت، الآية 46.

[5] سورة الشورى، الآية 30.

[6] سورة الروم، الآية 41.

يعتبر التدين هو أساس الحياة في الدولة الإسلامية لارتباطه بالجوانب الاجتماعية، فلقد أعطى النص القرآني أهمية بالغة للحرية، وخاصة حرية التدين لقوله تعالى:"لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي".[1] وعليه فالحرية الدينية سند الإنسان في التحرر الداخلي باعتبار أن الإسلام هدم الشرك تأسيسا للتوحيد، وأرسى قواعد الحرية السياسية توسطا بين النقيضين القسر والانطلاق. فمهمة القرآن في البشر كانت رسم أيسر الطرق إلى الهداية، وأبعادهم عن مواطن الضرر، وحفظهم من مسالك الهلاك، والأخذ بحجزهم عن النار، وذلك أسلوب تهذيبي تعليمي وحرية التفكير، وحرية النشر وحقوق النشر وحقوق الزوجة وحرية الفرد تلك التي قررها الإسلام بأسلوبه الهادي المتزن، يختلف اختلافا واضحا عن الطرق التي تقررت بها هذه الحريات بعد ثورات دينية وسياسية وأزهقت فيها أرواح وسفكت فيها دماء.

أضحى مفهوم الحرية من أبرز القضايا المتداولة على ألسنة المفكرين والمثقفين ومع الأهمية الكبرى لقيمة الحرية ومحوريتها لدى الإنسان وفي التصور الإسلامي، إلا أن التعاطي معها ومع مكوناتها كان متلبسا بإشكاليات منهجية ضخمة ومصابة بالاضطراب والقلق في التصورات والرؤى المطروحة حولها.

فمفهوم الحرية الإنسانية مهما تعدد معناها الفردي أو الجماعي وحتى الاجتماعي في عرف الإسلام واحدة، ومن أهم الضرورات وليست مجرد حق ويمكننا القول :بأن الإسلام يرى في الحرية الشيء الذي يحقق معنى الحياة للإنسان، ...، فيها حياته الحقيقية وبفقدها يموت حتى ولو عاش يأكل ويشرب.

وإذا ما تأملنا تاريخ الإسلام وجدناه اهتم بالتحرير التدريجي للأرقاء(الرق) في المجتمع الذي ظهر فيه، فلقد رغب الإسلام في عتق الأرقاء بأن جعله قربة يتقربون بها إلى الله،

[1] سورة البقرة، الآية 256.

[1]**قوله تعالى:**"**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين في سبيل الله، وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم**".[2]

ولقد بلغ تقديس الإسلام للحرية إلى الحد الذي جعل السبيل إلى إدراك وجود الذات الإلهية هو العقل الإنساني، فحرر سبيل الإيمان من تأثير الخوارق والمعجزات المادية ومن سلطان النصوص والمأثورات بل ومن سيطرت الرسل والأنبياء[3]، ومنه **قوله تعالى:**"**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**".[4]

[1]محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، د ط، 1985، ص ص 17-18

[2] سورة التوبة، الآية 60.

[3] محمد عمارة، المرجع السابق، ص 20

[4] سورة البقرة، الآية 256.

الحرية عند المعتزلة :

وأول من أثار مشكلة الحرية هم المعتزلة: من خلال ربطها بعدل الله وتوحيده، فوجدوا أن صفة العدل ترتبط بحرية الإرادة ارتباطا وثيقا؛ فالإنسان يكون مسؤولا عن أفعاله الإرادية ولا يحاسب إلا على ضوئها لأن انتفائها سوف ينفي معها العدل الإلهي ولا يكون هنالك أي معنى لرسالة أو نبوة أو تكليف أو تشريع، حيث إن محاسبة الإنسان وتحقيق العدل الإلهي مرهون بتحقيق الحرية، وبرروا ارتباط حرية الإرادة بالتوحيد والتوفيق بينها وبين إرادة الله وقدرته بأن الله يعلم بكل شيء وعلمه أزلي أبدي، وأن قدرة الإنسان مستمدة من قدرة الله التي يستطيع بها أن يفعل ويترك.

إلا أنهم ربطوها كذلك بما أسموه الإرادة باعتبارها سابقة عن الفعل المراد، حيث يريد الإنسان في الوقت الأول ويفعل في الوقت الثاني، فالإرادة عندهم لا تكون مصاحبة للفعل المراد إلا في الأفعال الاضطرارية التي تنتفي معها الحرية، وفيما عدا ذلك، فإن الإرادة في كل الأفعال الإرادية تسبق الفعل حيث تكون هناك وقفة للاختيار فيكون أمام الإنسان سبيلان فإما أن يفعل أو لا يفعل.[1]

لقد حاول المعتزلة التأكيد على أن الموجود البشري حر في أفعاله، ومختار بشكل مطلق منحه الله القدرة على الفعل، وتركه يخلقه بإرادته الحرة.[2]

[1] محمد احمد عبد القادر، قضية العدل تنزيه الله في أفعاله، الفكر الإسلامي بين الإبداع والإبتداع، الموسوعة الإسلامية، البلاغ، 2000، ص98

[2] عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام"العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، ص111

الحرية عند ابن عربي:

والحرية عند محي الدين بن عربي كانت من خلال اعترافه بأن الإنسان كيان لا مهرب له من الصيرورة؛ أي من التحول والتبدل في أشكال الوجود والوعي طبقا للشرط، شرط ممارسة الوجود ذاته، وبهذا أكد على الإرادة التي تدفع به إلى مسار الانتماء(التصوف)، أي مسار التحرر من أشياء وطلب لأشياء... إقامة معان ورفض أخرى، يقول: "... وعن طريق الوعي بان أي اعتراض على الحرية هو ذو طابع سلطوي بالأساس"، ومعنى هذا أنه يرى بأنه كل إكراه من خلال الوعي هو ما يفرضه صاحب السلطة ويقيدها.[1] ونجده يقول أيضا: "أن يتحرر الكيان معناه أولا وبالذات أن يكون هو، أي أن يمارس كينونته في محض عدمها من حيث هي كينونة ممكنة راضية أبدا بإمكانها"[2]، أي أن الحرية عنده هي أن تكون على ما أنت عليه لا تحتاج إلى إضافة، فإن احتجت فأنت المفتقر الذي لا أمل له في الخلاص من سلطة الآخر، مانح الوجود ومعطي القيمة.

ولقد ربط ابن عربي الحرية بدور الكائن الإنساني على مستوى عالم الوجود الممكن، ويتمثل في الوعي بالإمكان، وتعبيره وعلامته حينئذ يواجه الإمكان[3].لأنه يرى بأن الوجود هو اختيار وإرادة، ففي نظرية متميزة في الوجود مقتضاها أن الإنسان هو قضاء نفسه وقدره، وإذا ما نظرنا إلى مقولته فسنجد أن الحرية بالنسبة للإنسان هي اختيار أي أنه إخطار قضائه، وأن يكون قدره ظهور اختياره وانكشاف معناه الذي رضيه(أي أنه هو من يختار حريته أي أن يكون حرا وفاعلا أو مجرد تابع).[4].ودليله **قوله تعالى: "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن**

[1] سعيد الشبلي، الإنسان والحرية عند محي الدين بن عربي، منشورات دار علاء الدين، سوريا، ط2، 2008، ص193

[2] المرجع نفسه، ص200

[3] المرجع نفسه، ص ص 202-205

[4] المرجع نفسه، ص211

تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون"[1].

وهو هنا يشير إلى اختيار أصلي وقع في مرحلة أولى، ويقول أيضا: "كل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه، كان الحاكم من كان"وهو هنا يتفق مع الوجودية المعاصرة التي تؤكد على أن الوجود الإنساني هو أولا بالذات، إرادة واختيار.

وهكذا استحوذت قضية الحرية الفكرية على أطروحات مفكرينا الذين كان هدفهم الرقي بالدين، فالحرية علامة الفطرة وميزة من مميزات الحياة يشب المرء من نعومته، وهو يحس بأن كل ذرة من كيانه تنشدها وتهفو إليها، وكما خلقت العين للبصر والأذن للسمع، وكما خلق لكل جارحة أو حاسة وظيفتها التي تعتبر إمدادا لوجودها واعترافا بعملها، كذلك خلق الإنسان ليعز لا ليذل وليكرم ولا ليهون، وليفكر بعقله ويسعى يقدمه ويكدح بيده...، ولا يشكر وهو يباشر ذلك كله بسلطان أعلى يتحكم في حركاته وسكناته إلا الله الفرد الصمد ربه ورب الناس أجمعين[2] .

[1] سورة الأعراف، الآية 172-173

[2] أبو سليمة يوسف محمد، مفهوم الحرية، المرجع السابق، ص15

*ونجد العروي يرى أن الحرية في النظرة الإسلامية تكون في مفهومها إلهية، أي أن يكون الإنسان حرا، يعني أن يكون على صورة الله، أي أن يريد الحرية التي أرادها له الله في حكمته، تلك الحكمة التي بينها لنا الشرع، الإيمان هو التحرر التام المطلق، والرفض هو الإسترقاق والخضوع للنفس وللغير وللدهر–انظر العروي، ص85

المبحث الثالث:مفهوم الحرية في الفكر الحديث والمعاصر

يتميز هذا العصر بصعود الطبقة الوسطى، وساعد في ذلك التطور الاقتصادي إضافة إلى التطور الحقوقي والقانوني:من خلال تأسيس قوانين حقوق الفرد، مقابل الدولة وإزاء سائر المواطنين على قاعدة فلسفية، ففي إنجلترا مثلا:برزت نصوص قانونية هامة تضمن هذه الحريات على سبيل المثال:قانون صون الحرية الفردية ومنع التوقيف الاعتباطي عام 1679"وإعلان الحقوق، 1689"ومن أهم نتائج فلسفة الحق نشير إلى الصياغات الجديدة للحق الطبيعي ولحقوق الإنسان، من ذلك على سبيل المثال ما جاء في "إعلان حقوق فرجينيا"و.م.أ1772):"إن الناس جميعا أحرارا بطبيعتهم، ...، ولهم حقوق فطرية، وبالتحديد الحق بالحياة والحق بالحرية، وإلى ذلك فإن لهم إمكانية اكتساب الملكية والاحتفاظ بها، كما لهم أن يسعوا إلى السعادة وإلى الأمان ولهم الحق ببلوغ ذلك"

فثمة سؤال يطرح على المفكرين مفاده الاستفهام عن إمكانية تغلب العقل على النفس وتغيير ميولها الفطري؟

بداية مع روني ديكارت(1596 – 1650) الذي يرى بأن الحرية بمكن أن تعرف بالتجربة، وهي من الأمور الأكثر بداهة وتكون مبنية على الإرادة الحرة التي تكون قادرة على القبول أو الرفض، حيث يقول: "في الوقت الذي وضعنا فيه كل شيء موضع الشك، وافترضنا فيه أن خالقنا يستخدم قدرته على خداعنا من كل وجه، كنا ندرك في أنفسنا من الحرية ما يمكننا من الإقناع عن تصديق كل مالم نعرفه معرفة تامة"، والحرية على هذا الأساس لا يمكن أن تكون إلا إرادة استعانت بالمعرفة واختارت الحق :يي

ربط الحرية بمفهوم الإرادة التي اعتبرها من الأمور البديهية حيث يقول:"...لا أنكر أنها موجودة في الإرادة، بل أكثر من ذلك، أعتبر أنها موجودة لا[1]، فقط في هذه الأفعال التي

[1] محمد الهلالي وعزيز لزرق، 2009، ص29

لأسباب بديهية، لا ننجذب فيها لهذا الطرف أو ذاك"[1]، حيث يرى بأن الأفعال الخيرة هي التي تكون فيها الحرية بقدر أكبر من الأفعال الشريرة التي نحاول بذل جهد عكس الخيرة التي نفعلها بحرية وبسهولة[2]

ويقول كذلك:"...بهذا المعنى كتبت بأنني أنقاد بكل حرية نحو الشيء الذي يجذبني بتقديم مبررات عقلية أكثر، لأن من الأكيد أن إرادتنا تتحرك بسهولة أكثر وبحيوية أكثر"

ويقول أيضا:"فالإرادة تكمن فقط في قدرتنا على فعل شيء ما، أو الإمتناع عنه(يعني الإثبات والنفي، والمتابعة والهروب)، بصدد الأشياء التي يقترحها علينا الفكر، نتصرف بحيث لا نحس أبدا بوجود أي قوة خارجية تجبرنا على ذلك"[3]

ونجده في موضع آخر يقول:"...أما العقل فحر، وأدنى أشكال هذه الحرية هو الحكم التعسفي المستند إلى اللامبالاة...والإرادة التي لا حدود لها تختار من بين تصورات العقل قراراتها"ومنه يكمل قوله:"إذا كنت أرى بوضوح دائما، ما هو حق وما هو جيد فإنه لن يقدر لي إطلاقا أن أحتار في ما يجب أن يكون حكمي أو ما علي أن أختار، وبذلك يمكنني أن أكون حرا تماما ولن أكون إطلاقا لا مباليا"[4]

ويوضح ديكارت مفهوم الحرية من خلال مقولته الشهيرة:"بأن الحرية لا يمكن معرفتها بالبرهان عليه، ولكن بمجرد التجربة أننا نملكها"[5]

[1] محمد الهلال وعزيز لزرق، الحرية، المرجع السابق، ص29

[2] محمد الهلالي وعزيز لزرق، الحرية، المرجع السابق، ص ص 28-29

[3] المرجع نفسه، ص30

[4] أطلس، المرجع السابق، ص107

[5] كلوديوزانغي، الحماية الدولية لحقوق الإنسان، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، د(ط)، 2006، ص11

كانط(1724-1804):

لقد ربط الفيسلوف المثالي الحرية بالتفكير، أي الحرية الفكرية بعيدا عن أي إكراه مدني فهذا الأخير إذا كان في الند فإنه ينتزع منا الحرية، لأننا إذا ما بلغنا أفكارنا وسمعنا أفكار غيرنا(فنحن نفكر بالاشتراك مع الآخرين[1]، فنحن فاقدون لحريتنا، فهو يرى بأن المدينة"المدنية" أثقلت على الأفراد ما جعلتهم يفقدون حرية التفكير.

فحرية التفكير عنده يقصد بها مدى الوعي الذي يكون ظاهرا بدون وصاية فارضا لذاته مستخدما أو ساعيا إلى الاحتكام إلى قانون العقل(العقل هو الذي يضع القانون)، وأعطى مثاله على دولة المستقبل من خلال قوله بفعل التربية للأطفال منذ نعومة أطرافهم، بقوله :"يجب أن نترك الطفل حرا منذ طفولته الأولى، وفي جميع اللحظات(باستثناء أن يؤذي ذاته)لكن شريطة أن لا يشكل عائقا أمام حرية الغير، مثل أن يصرح، أو أن يعبر عن بهجته بطريقة مزعجة جدا، وأن يضايق الآخرين"[2].

فإن الحرية بالرغم من أنها ليست خاصية للإرادة تتطابق مع قوانين الطبيعة، فهي ليست بالرغم من ذلك خارج كل قانون، بل على العكس من ذلك عليها أن تكون سببية تعمل وفق قوانين ثابتة، ولكنها قوانين من نوع خاص، لأن العكس سيجعل من الإرادة الحرة فراغا صرفا.

وربط الحرية بالإرادة أي حرية الإرادة التي تعمل خصيصا بالواجب الأخلاقي اللامشروط[3]، ومبدأ الخلوقية فالإرادة حرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية هما في النهاية نفس الشيء[4] .

[1] محمد الهلالي وعزيز لزرق، الحرية المرجع السابق، ص31

[2] المرجع نفسه، ص41

[3] المرجع نفسه، ص54

[4] كانط، أسس ميثافيزيقا الأخلاق، تر:ديبلوس، دار دولاكراف، 1962، ص170

الحرية لدى فلاسفة العقد الإجتماعي:

لفهم أوضح للمفاهيم السياسية الحديثة، تعتبر نظرية العقد الاجتماعي مثالا حيا لفهم الأصول الفلسفية لفكرة التحرر السياسي وهذه النظرية لا يمكن فصلها عن إطارها الثقافي الديني اليهودي، ذلك أن فلاسفة العقد الاجتماعي استلهموا فكرة العقد من العقد القديم ومواثيقه، فاليهودية أسست تصورا مدنيا للدولة المنظمة بواسطة قوانين تتأسس على مجموعة من الوصايا الإلهية المؤكدة على مثل الحرية والمسؤولية وهي قيم قام فلاسفة العقد ك لوك وروسو بتفعيلها، وسارت الفلسفة الألمانية على خطاها.

فظهرت الحرية من خلال مفهوم فكرة التعاقد بين الحاكم والمحكومين منطلقها الصراع بين الإمبراطورية والرومانية والكنيسة البابوية*[1]

بداية مع**هوبز**(1588-1679)الذي يقول:انطلق في تفسيره لمفهوم الحرية من خلال كتابه الليفيثيان من خلال قوله بفكرة الحالة الطبيعية وهي الحالة التي تخيل أن الناس يكونون عليها قبل قيام المجتمع المنظم، هي حالة الحرية بلا قيود والتي لابد أن تنتهي إلى صراع يهدد البشرية بالفناء.[2]

ويقول كذلك:"فلكل إنسان الحرية في استخدام قدراته الطبيعية وفي استخدام كل الوسائل التي تساعده في حفظ بقائه، وبما أن كل فرد يجهد لتحصيل منفعته الخاصة على حساب الآخر، وبما أنه يطمع باستمرار في التزود من الشيء نفسه فقد بات واضحا"أن الوضع الطبيعي للناس قبل انتظامهم في الدولة كان الحرب، وتحديدا حرب الكل ضد الكل"فالحرية عنده هي غريزة إنسانية.

[1] محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص104

*ترى الكنيسة أنها هي المخول الوحيد الذي من حقه أن يحرر هذا الشعب الذي طغت عليه المعاناة المادية والروحية بسبب استبداد الشعوب

[2] عبد النور نابت، مفهوم التحرر عند هابرماس، تر:عمر مهيبل، ص12

جون جاك روسو(1712-1778):

يحتل موضوع الحرية مكانة هامة في فكر الفيلسوف جون جاك روسو، ولهذا عمل على تجسيدها من خلال أعماله وخاصة الخاصة بالديمقراطية في القرن الثامن عشر، ونادا بحق الشعب في حكم نفسه والسيادة في الدولة ووضع القوانين والخضوع له، فالخضوع هنا يعني المساواة في تطبيق القانون.ففي نظره توحيد القانون للحرية والمساواة تتكون الإرادة العامة[1].

يرى روسو أن الإنسان يفقد حريته الطبيعية(لا تحدها إلا قوى الفرد) بسبب العقد الإجتماعي حينما يكتسب المدنية فهو بذلك يكتسب الحرية المدنية(تحدها إرادة العامة) التي تعبر عن إنتمائه[2].

جون لوك:(1632-1704)

لقد كان فكره السياسي جامعا لما عايشه في حقبته فسعى جاهدا إلى الدفاع عن ما أسماه الحق الطبيعي الذي هو سبب نجاح قيام الحكومات، لأن ما يسبق هذه الأخيرة الشخصية المتفردة التي تمثل الحق الطبيعي على أرض الواقع باعتبارها سابقة على المجتمع المدني وشرط لمشروعية السلطة، فيقول:"إن الفرد ليس كائنا اجتماعيا من الأساس، لكنه يدخل في المجتمع بغية الظفر بحقوقه الطبيعية"أي أن الساحة السياسية هي ما تجسد الفعل الحر.[3]

ربط الحرية بالقانون، حيث رأى بأن الغاية من القانون ليست الهدم أو التقييد وإنما الإحتفاظ بالحرية وتنميتها.فيقول:"فحيث لا وجود للقانون، لا وجود كذلك للحرية"[4]

فالحرية عنده هي حرية فعل وممارسة واقعية مرتبطة بالتعقل والتروي يتماشى مع النزعة الاسمية والخبرية المميزة للمحاولة، فالتجربة هي مصدر الأفكار والمعاني الكلية ليس لها

---

[1] جون جاك روسو، العقد الإجتماعي، تر:عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995، ص74

[2] المرجع نفسه، ص75

[3] فهد الشقيران، جون لوك :حرية الفرد تحدها الإلتزامات والقواعد، الشرق الأوسط، جريدة العرب الدولية، السبت 15 مارس2014

[4] محمد الهلالي وعزيز لزرق، الحرية، المرجع السابق، ص70

وجود في حد ذاتها، بل هي مجرد أسماء، ليست الحرية مثالا أو شيئا في ذاته أو حقيقة مفارقة لكنها قدرة أو فاعلية الكائن الذي يقوم بالفعل.[1]

جون جاك روسو(1712-1778):

يحتل موضوع الحرية مكانة هامة في فكر الفيلسوف جون جاك روسو، ولهذا عمل على تجسيدها من خلال أعماله وخاصة الخاصة بالديمقراطية في القرن الثامن عشر، ونادا بحق الشعب في حكم نفسه والسيادة في الدولة ووضع القوانين والخضوع له، فالخضوع هنا يعني المساواة في تطبيق القانون.ففي نظره توحيد القانون للحرية والمساواة تتكون الإرادة العامة[2].

يرى روسو أن الإنسان يفقد حريته الطبيعية(لا تحدها إلا قوى الفرد) بسبب العقد الإجتماعي حينما يكتسب المدنية فهو بذلك يكتسب الحرية المدنية(تحدها إرادة العامة) التي تعبر عن إنتمائه[3].

يقول **هوبز**(1588-1679):انطلق في تفسيره لمفهوم الحرية من خلال كتابه الليفيثيان من خلال قوله بفكرة الحالة الطبيعية وهي الحالة التي تخيل أن الناس يكونون عليها قبل قيام المجتمع المنظم، هي حالة الحرية بلا قيود والتي لابد أن تنتهي إلى صراع يهدد البشرية بالفناء.[4]

ويقول كذلك:"فلكل إنسان الحرية في استخدام قدراته الطبيعية وفي استخدام كل الوسائل التي تساعده في حفظ بقائه، وبما أن كل فرد يجهد لتحصيل منفعته الخاصة على حساب الآخر، وبما أنه يطمع باستمرار في التزود من الشيء نفسه فقد بات واضحا"أن الوضع الطبيعي للناس قبل انتظامهم في الدولة كان الحرب، وتحديدا حرب الكل ضد الكل"فالحرية عنده هي غريزة إنسانية.

---

[1] منوبي غباش، الحرية والليبيرالية في فلسفة جون لوك، در رؤية للنشر والتوزيع،

[2] جون جاك روسو، العقد الإجتماعي، تر:عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995، ص74

[3] ج.ج روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، تر وتق: عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2001، ص75

[4] عبد النور نابت، مفهوم التحرر عند هابرماس، تر:عمر مهيبل، ص12

أما **الحرية عند مونتيسكيو (1689 – 1755):**

ويقول: "... وعندما نريد أن نعرف ما إذا كان عمل من الأعمال صالحا أو سيئا، عادلا أو مجحفا علينا أن نتساءل إذن ما إذا كان هذا العمل يناقض أو لا يناقض الصفة الأصلية التي تضفيها الحقوق على الإنسان قد يكره شخص شخصا آخر على أن يؤدي له خدمة معينة، فهو بذلك ينال من حقه في الحرية"[1] ربط الحرية هنا بما يسمى بالضمير أي الحرية تتماشى مع ضمائر الناس.

ويقول: "يورد حرية المواطنين في جملة أهداف القيمة النسبية التي يمكن الجماعة التي تؤلفها الدولة أن تمنحها لنفسها"[2] أي أن الحرية حتى ولو كانت فردية وجب أن تكون غاياتها اجتماعية

ويقول:"فالحرية حق طبيعي ويجب أن تكون هي غرض الدولة"أي أن الدولة قامت من أجل أن تحفظ استمرارية الحرية باعتبارها شيء طبيعي"

الحرية عند فولتير(1694 – 1778):

يقول: "إن العالم فوضى من اللا معقولات والقبائح" بحيث يرى بأن في كل مكان نرى سيادة القانون الأقوى، لا بين شعب وآخر نحسب، بل بين مواطن ومواطن أيضا.

لقد كانت الديمقراطية والمساواة وحرية الكلام في المجتمع المدني هي البيئة الروحية اللازمة لمجتمع يعيش على المناقشة ويجد اكسير الحياة في الأحاديث المشتركة التي يتبادلها الناس علانية، ويشعر بضرورة تحويل النقاش والكلام إلى عمل جماعي عن طريق المساهمة في وزن الأمور والحكم الذاتي المشترك.[3]

---

[1] موتيسكيو، روح الشرائع، تر: عادل زعيتر، مؤسسة هيتداوي سي آي سي، مصر، 2017، ص295.

[2] المرجع نفسه، ص296.

[3] زوهير الخويلدي، وجاهة التفكير في حرية التعبير على الموقع: https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=706974 تاريخ الدخول إلى الموقع: 2022/01/10 على الساعة 11:24.

وفي الفكر المعاصر، ويذهب الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (1859 – 1941) إلى أن الحرية هي واقعة مباشرة من معطيات الشعور في تغييره وإبداعه الدائم، ولا يمكن أن تفهم إلا من خلال فكرة الديمومة، والفعل الحر في نظره يصدر عن النفس بأكملها وليس عن باعث أو قوة معينة منها، وممارسة الحرية تتم من خلال التحرر من التصور العلمي والتصورات العامية المتأثرة بها، والتخلص من جميع العادات العقلية والاجتماعية.

أما في **الفلسفة الوجودية** وتحديدا عند الفيلسوف الفرنسي **جون بول سارتر(1905 – 1980)** نجد أن مشكلة الحرية قد ارتبطت بالوجود الإنساني ارتباطا وثيقا، فهي في صميم الوجود الإنساني وتسبق ماهيته، لذلك يؤكد سارتر على الإنسان حر وهو محكوم وراء ماهيته ومحكوم على أن يكون حرا، فهو محكوم لأنه لم يخلق ذاته وهو حر لأنه قد صار مسؤولا عن كل ما يفعل بمجرد أن تواجد في هذا العالم.

والحرية بالنسبة له دائما مصاحبة للقلق، لأن الإنسان الحر لا يستطيع أن يقوم بأي عمل حر إلا ويشعر بالقلق، الإنسان في نظره مهجور لا يعينه في اختياره أي هاد من السماء أو الأرض، والقلق هو الشعور بالحرية ذاتها.

ويقول:"إن حريتنا ربما كانت الشيء الوحيد الذي ليس لنا الحرية في أن نتخلى عنه، ومع ذلك وبالرغم من أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يشعر بأنه حر فإنه الوحيد الذي لا يكاد يكف عن تكذيب شعوره واضعا وجوده موضع التساؤل "

وليس من الشك بأن مشكلة الحرية قد حظيت باهتمام الفلاسفة البراغماتيين وتحديدا الأمريكان منهم، لأنها ارتبطت بمفهوم الديمقراطية عندهم، فأخذت مساحة واسعة في تفكيرهم وعنايتهم بوضع الحلول المناسبة لهذه المشكلة، كما ارتبطت بمجالات مختلفة من فلسفاتهم مثل الدين والأخلاق والسياسة والتربية والاقتصاد.

سارتر:

يرى بأن الإنسان هو الحرية حيث يقول:"الإنسان محكوم بالحرية"[1]معنى محكوم لأنه لم يخلق ذاته بذاته.محكوم لأنه لم يخلق ذاته بذاته، وفضلا عن ذلك فهو حر لأنه ما إن يلقى به في العالم حتى يصبح مسؤولا عن ما يفعله.فالحرية عنده هي المسؤولية حيث يقول:"...هي أن الإنسان باعتباره محكوما بالحرية، يحمل على عاتقه عبء العالم ككل حيث يقول:"إنه مسؤول عن العالم وعن ذاته من خلال طريقة وجوده"[2] وهنا هو يتحدث عن مدى فاعلية الفرد في المجتمع(الشعور بالفاعلية)[3]

أما **الفلسفة البراغماتية معجون ديوي:**

وهذا ما نجده عند **الفيلسوف جون ديوي(1859 – 1952)** فلقد اختلفت معالجته لمشكلة الحرية عن جميع معالجات الفلاسفة الذين سبقوه، واقترح نظرية جديدة ليحل من خلالها هذه المشكلة التي كانت متناثرة في مؤلفات عديدة اختلفت موضوعاتها وتنوعت، فلقد كانت نظريته في الحرية منسجمة مع فلسفته الذرائعية، من حيث إنها يجب أن تكون ذات منفعة وفائدة خلال حلها لكثير من المشاكل التي تعترض الإنسان والمجتمع حيث يقول: "فهي تعمل على تطور العلم والديمقراطية والشخصية الفردية في العالم الحديث، كما تعمل على خلق مجتمع حر حقيقي متعلم فهي لابد أن تتحقق في الواقع المعاش وليس في عالم بعيد –عالم مثالي–منفصل عن واقعنا ومجريات حياتنا، لأننا نحتاج إلى الحرية في الأحداث الواقعية وفي ظلها لا بعيدا عنها، فالطريق إلى الحرية يمكن أن يوجد في ذلك النوع من معرفة الحقائق الذي يساعدنا على استعمالها مرتبطة بالرغبات والأهداف.

[1] محمد الهلالي وعزيز لزرق، المرجع السابق، ص53.

[2] المرجع نفسه، ص61

[3] روجيه بول دروا، أساطير الفكر.....، المرجع السابق، ص98

فالحرية عنده مرتبطة بالعمل وما يترتب عنها من نتائج، حيث يقول: "والحرية الحقيقية مرتبطة بقدرة الشخص في التغلب على أي صعوبات جديدة وقهرها"[1]

[1] المرجع نفسه، ص101

نتائج الفصل:

وفي الأخير نستنتج بأن مفهوم الحرية جاء ليخلص الإنسان من القيود المحيطة به سواء كانت قيودا مادية أو معنوية لأنها بطبيعية الحال تعرقل حركة الإنسان بحسب ضعف حريته من قوتها، ولهذا أصبحت من المفاهيم الكبرى التي تحكم وعي الإنسان فتحرك مشاعره وتوجه فعله، مثل مفاهيم الحياة والموت والأمل، وهي لذلك من المفاهيم التي يصعب تحديدها تحديدا جامعا مانعا، نظرا لتأثرها بالخبرة الاجتماعية وارتباط معانيها بجملة من المفاهيم المساوقة، وبغير الحرية والمساواة بين البشر جميعا فيها لن تقوم قائمة للإنسانية، لذا ذهبت البشرية في ثورات متتالية ومتكررة ومتنوعة بحثا عن الحرية، والمطالبة بها فعلا والمحافظة عنها فكرا دون اللجوء إلى التفريق بيت إنسان وأخيه.

ومن خلال تحليلينا لمفهوم الحرية وجدنا أنها:

-أن الحرية مطلب إنساني من القدم.

-متعددة المعاني من خلال التعريفات الكثيرة التي تزخر بها من تنوع.

-تعدد مجالاتها:دينية -أخلاقية – نفسية – اجتماعية -وسياسية إقتصادية.

-ربطها جل الفلاسفة بما أسموه بالانتماء والإرادة والإختيار والقدرة.

الفصل الثاني:

تصور حنة أرندت إلى الحرية من التنظير إلى الممارسة

مدخل:الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية(التأثير)

المبحث الأول : ضبط مفهوم الحرية عند حنة أرندت

المبحث الثاني :الثورة كميلاد للحرية.

ضبط مفهوم الثورة.

العنف وعلاقته بالسلطة.

المبحث الثالث: نقد الأنظمة السياسية (التوتاليتارية)

ضبط مفهوم التوتاليتارية).

معنى التوتاليتارية عند حنة أرندت)

التوتاليتارية كأيديولوجيا

تمهيد:

عرف القرن العشرين مجموعة من الأزمات والحروب التي كادت أن تؤدي إلى نهاية ودمار البشرية خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية، والتي أفقدتا الإنسانية إنسانيته وهذا ما ساعد على ظهور الأنظمة الجائرة وتكالبها على الإنسان فسلبته أغلى شيء يملكه وهي الحرية.التي فقدها تحت مسمى الحماية القائمة على معاني الثورة والعنف والأنظمة، وهذا ما جعل العالم مثقل بالهموم التي لم يستطع الفكاك من قبضتها ومن هنا جاءت حنة أرندت والتي كانت وليدة هذه البيئة المشحونة لإعادة بعث روح البحث والتفسير لأهم المفاهيم التي ظهرت على الساحة السياسية وعلاقتها بما يسمى بالحرية، فانطلقت بتحليلها للثورتين الفرنسية والأمريكية كنموذجين لفكرة التغيير وليس تحت معطى الحرب والتقتيل بل البحث عن البديل.

مدخل:

الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية(التأثير)

اندلعت الحرب الأهلية الأمريكية عام1860، وكان السبب الأساسي في اندلاعها مشكلة العبيد أو الرقيق، حيث كانت الولايات الشمالية تحارب من أجل إلغاء نظام الرق، بينما كانت الولايات الجنوبية تحارب من أجل الحفاظ عليه، وكل فريق منهما يدعي أنه يناظل من أجل الحرية، كان هدف الفريق الأول (الولايات الشمالية)تحرير زنوج الولايات الجنوبية، أسوة بالولايات الشمالية، بينما كان هدف (الولايات الجنوبية)هو ضمان استقلال حكومتها وحريتها الكاملة في تصريف شؤونها الداخلية ومنها مسألة الرق، وقد عبر الرئيس الأمريكي أبرهام لنكولن(Abraham lincoln)عن هذه المفارقة في مفهوم الحرية.بقوله:"لم يكن لدى العالم على الإطلاق تعريف جيد لكلمة الحرية، وأن الشعب الأمريكي الآن في حاجة ماسة إلى هذا التعريف، فنحن نعلم جميعا تأييدنا للحرية ولكن عند استخدامنا للكلمة ذاتها فإننا لانعني جميعا الشيء ذاته"[1]

حيث كان مؤسسو الأمة الأمريكية مقاولين أخلاقيين يحملون رؤية عقلانية لمستقبل موعود، فلقد تصور جمهورية مواطنين يشتركون في الإيمان بالحرية والفرص المتساوية والسعي وراء السعادة[2]

أما مع نهاية القرن الثامن عشر كان الوضع في الدول الأوروبية خاصة فرنسا يتميز بانقسام المجتمع إلى طبقة النبلاء، وطبقة رجال الدين، والطبقة الثالثة الممثلة في العامة، كانت هذه الأخيرة هي الطبقة الوحيدة التي تدفع الضرائب دون أن يكون لها تمثيل مناسب بالطبقات الأخرى، وكانت العواقب الحتمية لهذا الوضع تتمثل في الانفصال العميق بين الواقع الاجتماعي والمؤسسات والسلطة، الأمر الذي دفع ممثلي الطبقة الثالثة الممثلة في

[1]جعفر عبد السادة بهير الدراجي، التوازن بين السلطة والحرية في الأنظمة الدستورية"دراسة مقارنة"، دار حامد، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص39

[2]ريتشارد مينش، الأمة والمواطنة في عصر العولمة، المرجع السابق، ص68

العامة، كانت هذه الأخيرة هي الطبقة الوحيدة التي تدفع الضرائب دون أن يكون لها تمثيل مناسب مقارنة بالطبقات الأخرى، وكانت العواقب الحتمية لهذا الوضع تتمثل في الانفصال العميق بين الواقع الاجتماعي والمؤسسات والسلطة، الأمر الذي دفع ممثلي الطبقة الثالثة بتشكيل جمعية وطنية في السابع عشر من يونيو عام 1989 ونصبوا أنفسهم ممثلين عن الشعب وأصدروا"إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، وهو شكل من أشكال كفاح الشعوب الأوروبية ضد نظام الرق الذي كان سائدا، وبهذا ارتبط مفهوم الحرية في الفكر الأوروبي بمقاومة استبداد الحكام وطغيانهم وقهرهم للطبقات الاجتماعية الضعيفة.

لم تكن أزمة الحرية في أوروبا مرتبطة بالمتغيرات الخارجية، إنما كان لها ارتباط بوضع داخلي قائم على ممارسات منافية للمبادئ الإنسانية، ترجمت هذه الفكرة في نص المادة السادسة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن بنصها على أن الحرية هي إمكان المرء أن يفعل كل ما لا يضر بالغير، وهذه الإمكانية منشؤها الطبيعة، وقاعدته العدالة وضمانها القانون[1]

انطلاقا من هذا المفهوم تقررت للأفراد حريات مختلفة في الديمقراطيات الغربية، وفي مقدمتها الحرية الشخصية وأهم **عناصره** :

حق الأمن وحرية الملكية والرأي والعقيدة، والتي يطلق عليها أيضا اسم الحريات المدنية، وتختلف بدورها عن الحريات السياسية[2]التي تخول للفرد المشاركة في تسيير شؤون الحكم، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

[1] كلوديو زانغي، الحماية الدولية لحقوق الإنسان، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، د(ط)، 2009، ص11

[2] المرجع نفسه، ص12

كانت مفاهيم الحرية التي جاء بها فقهاء القانون في فرنسا وغيرها من الدول الأوروبية انعكاسا واضحا لنصوص الإعلان الفرنسي الصادر عام 1789، فلقد عرف مونتيسكيو الحرية بأنها "الحق فيما يسمح به القانون، والمواطن الذي يبيح لنفسه ما لم يبحه له القانون لن يتمتع بحريته، لأن باقي المواطنين سيكون لهم نفس القوة".

ولد مفهوم حرية الإنسان وفقا للتصور الأوروبي والغربي عموما في مجال الفكر القانوني والسياسي ابتداء من القرن السابع عشر في انجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، وكان ذلك لجملة من المتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فلقد كان القرنان السابع عشر والثامن عشر يمثلان المرحلة التاريخية التي شهدت صياغة وبلورة مفهوم حرية الإنسان.

يعتبر رجال الدولة في فرنسا هم مهندسو الأمة بدءا من لويس الرابع عشر مرورا بنابليون انتهاءبشارل ديغول، وكانت الطبقة الوسطى هي حاملة الأمة في ثورة1789العظمى ضد الأرستقراطية والحكم الملكي المطلق، لقد طبقوا نظرية روسو السياسية في ثورتهم عام 1789، مما جعلها دولة مدنية وطبقوها على الدولة الإقليمية الكبرى لتحويل الأمة الواحدة غير القابلة للانقسام إلى مصدر لسلطة الدولة ومصدر للإرادة العامة للشعب[1]،

كان الصراع سببا في اتخاذ الثورة سبيلا من خلال قولهم بالمشاركة في الأفكار والمصالح والميول والذكريات والآمال التي تؤدي إلى تضامن ورغبة في الانطلاق معا على طريق المستقبل"أي الممارسة الفعلية للسياسة"

[1] ريتشارد مينش، الأمة والمواطنة في عصر العولمة"من روابط وهويات وقومية إلى أخرى متحولة"، تر"عباس عباس، مر:علي خليل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2010، ص41

يقول **ارنست رينان** عن فكرة الأمة:"**إن وجود الأمة هو استفتاء عام بصورة يومية**"فالفرنسيون يفهمون الأمة بوصفها مشكلة من مواطنين لموا شملهم في دولة مشتركة ويتمتعون بحقوق المواطنين المشتركة، بغض النظر عن أصلهم أو لغتهم أو دينهم.وهذا الفهم للأمة وثيق الصلة بتشكيل الدولة*[1]

أصبحت الأمة بعد الثورة الفرنسية عبارة عن جماعة من المواطنين الأحرار ذوي الحقوق المتساوية ،وما أعطاه الشرعية نظرية **جون جاك روسو** من خلال فكرة دمج مواطنين أحرار مستقلين ذوي حقوق متساوية فكرة حاسمة، فمن خلال الوضع الثوري الفرنسي شيدوا فكرة الأمة ،و التي أصبحت تجسيدا لمذهبهمالتبشيري الخلاصي العالمي تحت شعار:"**الحرية –المساواة–والإخاء**" للجميع بدلا من الافتقار إلى الحرية وعدمالمساواة والتشرذم في الطبقات سياسية*[2]

تعمل حنة أرنت على المقارنة بين الثورتين الأمريكية والفرنسية باعتبارهما من أبرز الثورات في القرن التاسع عشر، ورأت بأنهما متعاكستان مضمونا، فرجال الثورتين ذهبوا إلى الآلهة بمعنى آخر إلى المطلق لإعطاء شرعية للقوانين وإلا أنهما يختلفان. فمثلا رجال الثورة الفرنسية حاولوا التأسيس لديانة جديدة لكن هذه المحاولة باءت بالفشل، في حين رجال الثورة الأمريكية حاولوا تأسيس مشروع خالد يحمل في طياته فكرة القداسة، فتقول:"كان الهدف بعد حدوث الثورة الأمريكية هو إيجاد سلطة تستطيع أن تنظم جميع الأمور على عكس الثورة الفرنسية التي كانت ترفض كل سلطة لأنها تنظر من خلال النظرة الشائعة للسلطة، والخلط

---

[1] ريتشارد مينش، المرجع السابق، ص42

*فالدولة القديمة انتزعت حقوق استقلال المناطق والممتلكات

[2]المرجع نفسه، ص58

*استعارة الثورة الفرنسية من الأمريكيين"نظريتهم في الثورة وليس نظريتهم في الحكومة"واعلنوا على أهدافهم على شكل الحرية والمساواة والأخوة، حينما كانت الحرية تعتمد على التعطف الملكي، اعتمدت الحرية الآن على نزوات المواطنين الممثلين الآن من قبل زعماء الثورة–انظر فريد زكريا، مستقبل الحرية"الديمقراطية الضيقة الأفاق في الداخل والخارج"، تر:فادي أديب فحص، مجالات، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص47

بين السلطة والقوة والعنف على عكس الثورة الأمريكية التي تنظر غلى السلطة من خلال الإقناع والنقاش" [1]أي أن النقاش هو الذي يقوم في مواجهة السلطة والقوة.

[1]حنة أرنت، بين الماضي والمستقبل، المرجع السابق، ص ص 102-103

تمهيد:

نسعى من خلال دراستنا هذه إلى تحليل العلاقة المتوترة بين الحرية الفلسفية والحرية السياسية التي عملت حنة أرندت إلى تحليلها وإبراز أوجه الإختلافاتو التناقضات التي وقع فيه أسلافهابمن فيهمالمفكرين السياسيين والفلاسفة.

تحاول إعادة النظر في المفاهيم السياسية (مثل مفاهيم الحرية) وإرجاعها إلى مجال نشأتها: مجال الممارسة السياسية والفضاء العمومي أو المفاهيم(السلطة والمساواة) التي انحرفت عن محتوياتها الحقيقية عبر تاريخ استخدامها واصبحتتعني ما لا تعنيه .ومنه نحن نتساءل:

كيف تعاملت حنة أرندت مع مفهوم الحرية وفق متطلبات عصرها من خلال النظام السياسي الشمولي (التوتاليتارية) في ذلك الوقت؟ وهل للثورة والعنف دور في إعادة بعث الحرية إلى أرض الواقع؟

المبحث الأول : ضبط مفهوم الحرية عند حنة أرندت

حاز موضوع الحرية على اهتمام الفلاسفة وخاصة فلاسفة الاجتماع الغربي لارتباطه بالتحولات الثقافية، التي تشهدها المجتمعات التي تعرف حراكا سياسيا واقتصاديا، وهذا الأمر تعكسه المطالب الاجتماعية التي ترفعها المنظمات المدنية، من أحزاب سياسية ونقابات عمالية وجمعيات المجتمع المدني بشكل عام .ومن الفلاسفة الذين شكل هذا الموضوع اهتمام بحوثهم السياسية نجد الفيلسوفة حنة أرندت، **ومنه نحن نتساؤل :كيف استطاعت حنة أرندت بناء مفهوم جديد للتحرر انطلاقا من مقولات الفلسفة الحديثة؟**

ولشرح وافي لقد قمنا بتعريف وشرح مفهوم الحرية في الفصل الأول إلا أنه وجب علينا العروج على مفهوم آخر مشابه للحرية وهو التحرر.

ولفهم دقيق لمفهوم **التحرر** يجب على المرء الرجوع إلى اللغات الأوروبية وتشير كلمة التحرر إلى الحرية الواقعية بحيث يعود استعمالها إلى القرن الرابع عشر، وتحمل كلمة émanicipatioمعنى قانوني مشابه للكلمة الألمانية mundig keit وهذا مايشير إليه بان هابر وايكو:"المقصود بالتحرر:فعل الإعتراف القانوني والإعتراف الذاتي للشخص كراشد تخلص من وصاية الطفولة"[1].

غير أن التحرر كمفهوم فلسفي يتخذ صورة الحقوق السياسية والفكرية، التي ناضل من أجلها فلاسفة العصر الحديث، والتي تحولت إلى مواد قانونية تؤسس لحرية الفكر والرأي والكلام والكتابة والنشر والدين

[1]Yves cusset et stephane haber ,le vocabulaire de l’école de franckfort ,ellipses,2002,p19

الحرية عند حنة أرندت:

ففي قراءتها لمفهوم الحرية الفلسفي من خلال السياسة في القديم أنها كانت تمثل ظاهرة من ظواهر الفكر(الذات)[1]، بمعنى أن الحرية تنتج من خلال تجربة فكرية معزولة عن العالم الخارجي والثانية هي الإرادة. لهذا السبب ترفض أن يكون مكان الحرية الوعي الباطني(الداخلي)**بقولها:"الحر هو الذي يحيي كما يشاء** "[2]

ففي نظرها أن جميع النظريات في التقليد الفلسفي حول مفهوم الحرية يهيمن عليها الاعتقاد بأن الحرية سمةمن سمات الإرادة والفكر، ....، والاعتقاد السائد بأن الحرية الكاملة لا تنسجم مع وجود مجتمع، كذلك لا يمكن الوصول إليها إلا خارج شؤون البشر"[3]

فالحرية السياسية بالنسبة[4] لها هي ما يسعى إليه إنسان المعاصر ليعيش إنسانيته قائلة: "**هي ما يتطلبه العصر الراهن أكثر من أي حقبة سابقة، إذ لم يتحقق ذلك ستتحول إلى قردة موغلة في التمدن**"[5]

---

*تقول"تجمع تقاليدنا على أن الحرية تبدأ حيث يغادر الناس مجال السياسة الذي يشغله الكثيرون، وأنها لا تجرب في صحبة الآخرين، بل يتم التوصل إليها بالإتصال بالنفس، إما بصورة حوار باطني وما أعمله"أنظر حنة أرنت بين الماضي والمستقبل، ص166

[1]حنة أرنت، بين الماضي والمستقبل، المصدر السابق، ص150

[3]حنة أرنت، بين الماضي والمستقبل، المصدر نفسه، ص164

*نشأت الحرية كظاهرة سياسية مع نشوء الدول المدنية عند الإغريق، وكان المفهوم منها منذ أيام هيرودوتس أنها تمثل شكلا من أشكال التنظيم السياسي الذي يعيش فيه المواطنون في ظل أوضاع"اللاحكم"، حيث لا يمكن الفصل بين الحاكمين والمحكومين، وقد عبرت كلمة Isonomy والتي تعني التكافي في الحقوق السياسية والإجتماعية عن فكرة "اللاحكم"

[5] حنة أرنت، في العنف، المصدر السابق، ص75

ونجد في نفس الإتجاه هارولدج لاسكي يقول:"أنا أعني بالحرية إنعدام أي قيود على تواجد تلك الظروف الإجتماعية التي تمثل في المدينة الحديثة الضمانات للسعادة الفردية"ويزيد عن ذلك قائلا:"الحرية تقرير ذاتي إيجابي للإرادة التي تسعى في كل منا إلى تحقيق غرض مقبول "أي أننا نرغب في الحرية لكي نكون أنفسنا بأفضل مانستطيع، فالغرض الصحيح الذي تهدف له إرادتنا....فالذي نسعى له من خلال الحرية هو إرادتنا الحقيقية وأسمى جزء من أنفسنا.لأن الإرادة الحقيقية إنما هي في الأصل إرادة مشتركة تتركز بأعلى صورها في الدولة–انظر:هارولدج لاسكي:الحرية في الدولة الحديثة، تر:أحمد رضوان عز الدين، دار النديم، القاهرة، 1957، ص44، ص53

الحرية الفلسفية بالنسبة لها هي حرية منفصلة عن الجماعة وعن الفعل المشترك، وليست مجسدة عبر الحوار والتداول العموميين، بل تتحقق عبر التفكير أو الاختيار الحر المنعزل عن الفضاء العمومي، فحنة أرندت لم تقم بالبحث الفلسفي في مفهوم الحرية لأنها حسب رأيها لا ترقى إلى عالم الممارسة، لأنه حبيس الذات من خلال التفكير(التنظير فقط) ,وإنما تحاول إعادة إحياء مفهوم الحرية السياسية التي رأت بأن الراهن بحاجة لها لأن هذه الأخيرة تعبر عن حاجة سياسية تعبر عن فهم الخطر الذي يهدد الشرط السياسي للوضع البشري أكثر من التفكير في مفهومه الفلسفي.

بالنسبة لها الحرية هي ممارسة وليست مجرد مفهوم، لأنها تتجسد فيما أسمته بالتعددية داخل فضاء يتم فيه التعبير عن الفعل السياسي الحر ضمن الممارسة الحقيقية (المشاركة في تسيير شؤونه)، حيث تقول:"**القضية التي تشكل في حقيقة الأمر وجود السياسة ذاته**"[1]أي أن الحرية هي السياسة والعكس صحيح

فالحرية الفلسفية عندها هي حرية ميثافيزيقية تسجن داخل الذات بعيدا عن التفاعل مع الآخرين وتختزل الحرية في عبارة "أنا أريد إذن أنا حر "فالحرية أصبحت تعيش الغربة في مجالها السياسي منذ الرومان إلى الفترة الحديثة.[2]

---

[1]حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص13

*ترفض حنة أرندت أن تعالج الحرية معالجة ميثافيزيقية مثل الوجود والعدم والخلود والزمان ....إلخ ولهذا تقول:"إن الحقل الذي عرفت فيه الحرية، ليس باعتبارها مشكلة بل باعتبارها جزءا من الحياة اليومية، هو حقل السياسة"انظر:ابراهيم طلبه سلكه، نظرية الفعل عند حنة أرندت، صحيفة المثقف، العدد4909(13-02-2020)

*مفهوم التوتاليتارية:لغة:هي تعريب للكلمة Totlitasوتعني الكل أو الإمتلاء، أما في الإنجليزيةTotalitarismeفتعني الإحاطة والشمول والإحتواء(أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م3، ص1465)، أما إصطلاحا:نجد كلمة توتاليتارية بصيغة الشمولية أو الكليانية، واستخدمت للإشارة إلى أنماط حكم سياسيةجديدة ظهرت في القرن العشرين:النازية، والشيوعية، وهي ضد الديمقراطيات بحيث يتميز هذا النظام بدكتاتورية الحزب الواحد وإحتكار السلطة(ايديولوجيا وعسكريا)، وهدفها هو تحطيم كافة التنظيمات الأخرى وإدماجها في نظام يكون فيه الحزب الواحد هو المنظم لأنشطة السلطة، وإقصاء السكان(انظر:جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، تر:جورج كتورة، كلمة والمجد المؤسسة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2009، ص151

تعتبر الحرية عند حنة أرندت هي المحرك الأساسي لفكرها، لأنها تقوم على الخروج عن المألوف(الفهم الكلاسيكي للحرية)، فتقول:"**فالحرية المطلقة عندها لا يتسنى لها الوجود إلا مع وجود التوتاليتارية حيث أن من يتسنى له أن يمارس الحرية ومن ثم فإنه يمتلك حرية مطلقة مترتبة عن فقدان الآخرين حريتهم**"[1]ومنه سنحاول أن نتساءل:**ومنه نتساءل كيف يمكننا أن نفهم الحرية بالمعنى السياسي؟**

و هنا وجب علينا التمييز بين الحرية والتحرر وهذا ما سعت إلى توضيحه حنة أرندت من خلال مناقشتها لمفهوم الحرية، فالتحرر بالنسبة لها يمكن أن يكون التحرر شرط من شروط الحرية،لكنه لا يقود إليها تلقائيا، وأن فكرة الحرية Liberty التي ينطوي عليها التحرر لا يمكن أن تكون إلا سلبية، لذا فحتى النية في التحرر ليست نفسها الرغبة في الحرية Freedom[2]

أعادت حنة أرندت مفهوم الحرية إلى الدولة الإغريقية بوصفها ظاهرة سياسية قائلة:"**إن هذه المدينة–الدولة قد جرى فهمها منذ هيرودوت بأنها شكل من التنظيم السياسي يعيش فيه المواطنون معا تحت ظروف اللاحكم ودون فصل بين الحكام والمحكومين**"[3].أي أنه تم فهم دولة المدينة منذ هيرودوت على أنها شكل من أشكال التنظيم السياسي، يعيش فيه المواطنون في ظل ظروف عدم الحكم دون الفصل بين الحكام والمحكومين.

[1]حنة أرنت، أسس التوتاليتارية، ص138

[2]حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص39

[3]حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص40

*فكرة اللاحكم هنا يعبر عنها بجملة المساواة أمام القانون.فالحرية في الفكر السياسي اليوناني كانت تفهم من خلال فعالية الإنسان الظاهرة للآخرين، فذلك الإنسان الحر لا يعيش بمعزل عن الآخرين.حنة ارندت، في الثورة، ص42

ترى أنا الحرية هي حق طبيعي، ولهذا تقول:"**إننا في أحلك لحظات فقداننا للحرية لا يتسنى لنا فقدان حوزتنا لها، لأنها غرست بداخلنا لحظة ميلادنا**"[1]،أي أن الحرية هي يوم ميلاد الإنسان، ولهذا وجب على هذا الأخير أن يفعلها (فاعلية)، فتقول: "**وأهم سمات الفعل الإبداعي عندها الاستمرارية والبقاء وبعبارة أخرى فعل خالد لا يفنى**"[2]

نعتبر أنا الحرية هي الحافز من خلال الفعل الذي يقوم على توجيه الحياة، [3]فالفعل هو ما يخلق من الإنسان مواطنا سياسيا، ويفتح له الآفاقللقاء بالآخرين بطريقة متناغمة، إذ تقول:"**إن قدرة الإنسان على الفعل هي التي تخلق منه مواطنا سياسيا تمكنه من الالتقاء بأمثاله من البشر وأن يعمل معهم بشكل متناغم وتمكنه من تحقيق أهدافه ومشاريعه التي ما كان باستطاعته القيام بها لو أنه يتمتع بتلك الهبة هبة السباحة فوق أفاق جديدة**".[4]

أي أن قدرة الإنسان على التصرف هي التي تخلق فيه مواطنا سياسيا يمكنه من مقابلة الأشخاص ذوي التفكير المماثل والعمل معهم بانسجام، و تمكينه من تحقيق أهدافه ومشاريعه التي لم يكن ليتمكن من القيام بها لوكان يتمتع بها، تلك الهدية هدية السباحة فوق آفاق جديدة.

[1] حنة أرنت، بين الماضي والمستقبل، ص20

[2] المصدر نفسه، ص110

[3] حنة أرنت، في الثورة، ص136

[4] حنة أرنت، في العنف، ص74

فالحرية هي الفعل المبدع الخلاق ولهذا قامت بربطها بالسياسية"**إن معنى السياسة هي الحرية.**"[1]

أي أن سؤال الحرية عندها أصبح يعبر عن مصير الإنسان سياسيا، فتقول:"**لا تطيق أي نظرية سياسية أن تبقى صامتة وغير مهمة حيال حقيقة أن الحرية هي الغاية المظلمة التي ظلت فيها الفلاسفة طريقها**"[2]

تسعى حنة أرنت جاهدة البحث عن طريق تقودها إلى الحقيقة، فتقول:"**لا يكمن وجود العمل والسياسة بمعزل عن الحرية، إن الميدان الذي فيه الحرية ليست مشكلة، بل حقيقة من الحقائق اليومية هو ميدان السياسة، وفي أيامنا هذه عندما نتحدث عن مشكلة الحرية لا بد من أن نضع نصب أعيننا موضوع السياسة باعتبار أن الإنسان مخلوقا وهب موهبة العمل، فالعمل والسياسة أمور لا يمكن افتراضها بدون افتراض وجود الحرية**"[3]

أي أنه لا يمكن أن يوجد العمل والسياسة بمعزل عن الحرية، لأن المجال الذي لا تمثل فيه الحرية مشكلة، بل واقع يومي هو ميدان السياسة. في الوقت الحاضر عندما نتحدث عن مشكلة الحرية، يجب أن نضع في اعتبارنا أن الإنسان مخلوق موهوب في العمل. وهذا الأخير والسياسة لا وجود لهما دون افتراض لوجود الحرية.فعلاقة الحرية بالسياسة يتجسد من خلال فعل المشاركة في الحكم، من خلال قولها: "**إن الحرية السياسية تعني أننا مشاركون وإلا فهي لا تعني شيئا على الإطلاق**"[4]

---

[1] نبيل فازيو، مفهوم السياسة عند حنة آرنت في العنف إلى الديمقراطية، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية، مدى، 2009، ص91

[2] حنة أرنت، ما الحرية، تر:عبد الحمن بالجودة (الفعل السياسي بوصفه ثورة)، ص533

[3] حنة أرنت، بين الماضي والمستقبل، ص154

[4] حنة أرنت، في الثورة، ص220

ترتبط الحرية بالجانب السياسي لأنها تقوم على فعل المشاركة من أجل الوصول إلى السعادة العامة، فتقول:"**إنه ليس باستطاعة أحد أن يدعي السعادة دون مشاركة إيجابية في صنعها، إذ ليس باستطاعته أن يدعي الحرية من دون مشاركة فعالة في إرساء أسسها، ليس باستطاعته أن يدعي أنه حر أو سعيد دون أن يدعم تلك القوى التي تحققها**"[1]فمتى تحققت الحرية تحققت السياسة ف تم بناء الفضاء العمومي.

انصب اهتمام الفيلسوفة حنة أرنت على الحرية وليس الإرادة، ولهذا تقول:"**ذلك أن كل بداية تعقبها نهاية، وكل نهاية تليها بداية، وبين هذه وتلك توجد أشياء وتنعدم، وتولد أخرى وتموت هذا العود الأبدي الذي يطبع الفكر والكينونة عند الإغريق من حيث التكرار الذي يحكم الطبيعة والشأن الإنساني معا**"[2]

ففي قراءتها لمفهوم الفلسفي للحرية من خلال السياسة في القديم مثلت ظاهرة الفكر(الذات)[3]، أي أن الحرية تنتج منخلال تجربة فكرية معزولة عن العالم الخارجي والثانية هي الإرادة . ولهذا السبب ترفض أن يكون مكان الحرية الوعي الباطني بقولها:"الحر هو الذي يحيي كما يشاء "[4]

---

[1]المصدر نفسه، ص285

[2]عبد الإله دعال، الحرية والإرادة بين الممكن والممتنع في فكر آرنت(الفعل السياسي بوصفه ثورة)، ص433

[*]تقول"تجمع تقاليدنا على أن الحرية تبدأ حيث يغادر الناس مجال السياسة الذي يشغله الكثيرون، وأنها لا تجرب في صحبة الآخرين، بل يتم التوصل إليها بالإتصال بالنفس، إما بصورة حوار باطني وما أعمله"أنظر حنة أرنت بين الماضي والمستقبل، ص166

[1]حنة أرنت، بين الماضي والمستقبل، المصدر السابق، ص150

من وجهة نظرها أن جميع النظريات في التقليد الفلسفي حول مفهوم الحرية يهيمن عليهاالإعتقاد بأن الحرية سمة من سماتالإرادة والفكر، ....، والاعتقاد السائد بأن الحرية الكاملة لا تتوافق مع وجود المجتمع، ولا يمكن الوصول إليها إلا خارج شؤون البشر"[1]

تعتبرالحرية السياسية هي ما يسعى إليه إنسان المعاصر ليعيش إنسانيته قائلة:"**هي ما يتطلبه العصر الراهن أكثر من أي حقبة سابقة، إذ لم يتحقق ذلك ستتحول إلى قردة موغلة في التمدن**".[2].لأنها ترتبط بالحياة اليومية وبالمجال السياسي العمومي ذلك أن اعتبار الحرية حقا يشترك فيه جميع الناس.

الحرية حسب أردنت تمثل قيمة عظيمة لأن الإنسان من خلالها يدرك أعماق الإنسان، لأنه قد أفلت من قيود الضرورة الطبيعية وحتى التقاليد السياسية، لأنه أزال عن نفسه رداء الخوف والخنوع والاستسلام، من خلال كسر قيود السلطات الجائرة (التوتاليتارية) وقام على تحقيق ما تصبوا له ذاته من حقيقة (المشاركة السياسية)[3]. فحنة أرندت تحلم بحرية عامة داخل عالم جديد تكتنفه السعادة العامة

[1]حنة أرنت، بين الماضي والمستقبل، المصدر نفسه، ص164

[2]حنة أرنت، في العنف، المصدر السابق، ص75

ونجد في نفس الإتجاه هارولدج لاسكي يقول:"أنا أعني بالحرية إنعدام أي قيود على تواجد تلك الظروف الإجتماعية التي تمثل في المدينة الحديثة الضمانات للسعادة الفردية"ويزيد عن ذلك قائلا:"الحرية تقرير ذاتي إيجابي للإرادة التي تسعى في كل منا إلى تحقيق غرض مقبول "أي أننا نرغب في الحرية لكي نكون أنفسنا بأفضل مانستطيع، فالغرض الصحيح الذي تهدف له إرادتنا....فالذي نسعى له من خلال الحرية هو إرادتنا الحقيقية وأسمى جزء من أنفسنا.لأن الإرادة الحقيقية إنما هي في الأصل إرادة مشتركة تتركز بأعلى صورها في الدولة–انظر:هارولدج لاسكي:الحرية في الدولة الحديثة، تر:أحمد رضوان عز الدين، دار النديم، القاهرة، 1957، ص44، ص53

[3]فهمي جدعان، المقدس والحرية "أبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2009،

المبحث الثاني :الثورة كميلاد للحرية

إن الفكر الثوري لحنة أرندت وما عايشته جعلها تحاول القبض على الجذر الأصلي لما ما تعنيه الثورة الذي قاموا بتشويهه على مر العصور على أيدي أشباه رجال السياسة الذين قاموا بالخلط بين الثورة والعنف، ومنه **نحن نتساءل:**

هل استطاعت حنة أرندت من خلال تسطيرها لمفهوم الثورات أن تضع فكرة تأسيسية للثورة وتبيان دور العنف؟

وللإجابة على هذا التساؤل سنستعين بضبط مفهوم الثورة عامة، وكيف عملت الفيلسوفة على تشخيصه.

بداية مع ضبط مفهوم الثورة:

لغة: ونعني بها اندفاع الجماهير الذي لا يخلو من عنف لاتجاه التغيير السريع والجذري السياسي والاجتماعي داخل المجتمع، تجاوزا للظلم والاستبداد والفساد وكبت الحريات.

وهي عكس الانقلاب الذي يقوم على سيطرة العسكريين على السلطة بدوافع المصلحة الشخصية، ويشير من الناحية السياسية إلى الخروج عن الأوضاع السائدة نحو أوضاع تكون أفضل أو أسوأ.[1]

إصطلاحا: وهنا تتباين التعريفات والمفاهيم الواردة في هذا الشأن بين الفقهاء والفلاسفة والباحثين كل بحسب الزاوية التي ينظر منها إلى الكلمات ف"سوروكين بيتيريم 1889-1926"عدها بمثابة شذوذ وانحراف، فيما ربطها غوستاف لوبون"1841-1931"بهدر الجهد والتضحيات لتحقيق أغراض كان بالإمكان تحقيقها بدون خسائر، أما الإتجاهات الماركسية فقد ربطتها بالطبقة العاملة (البروليتاريا)، وبإعادة التوازن وتجاوز الإختلالات القائمة بين

[1] محمد سبيلا، نوح الهرموزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، المغرب، ط1، 2017، ص175

علاقات الإنتاج من جهة وأدواته من جهة أخرى.[1]ظهر مصطلح الثورة كوسيلة للتحرر ومحاولة العمل على إنشاء فضاء ديمقراطي جديد يعبر عن الجسم السياسي الذي تجاوز فعل العنف الذي نخره سابقا وغيب عنه فعل السلطة، حيث تقول:"إن فكرة الحرية قد فرضت نفسها في السنين الأخيرة على أخطر المناقشات السياسية الحاضرة، وخاصة بالبحث في موضوع الحرب، وموضوع الاستخدام المبرر للعنف، إن الحروب من الناحية التاريخية هي من أقدم ظواهر الماضي المدون، في حين أن الثورات بنوع خاص لم تكن مرتبطة بفكرة الحرية إلا في حالات نادرة"[2]أي أن هدف كل من الثورة والفعل السياسي هو هدف واحد أو كل منهما يسعى إلى غاية واحدة وهي المطالبة بالحرية.

بالنسبة لها الحرب هي من أقدم الظواهر من الناحية التاريخية بينما الثورات حديثة العهد، ولهذا تقول:"**إن الحروب من الناحية التاريخية هي من أقدم الظواهر في الماضي**

[1] محمد سبيلا، المرجع السابق، ص176

*قبل الحديث عن الثورة سوف نتحدث عن الحرب التي يتم الخلط بينهما، فالحرب هي نزاع مسلح بين طرفين أو أكثر يعتمد على شتى الطرق من أجل حماية حقوقه ومصالحه في مواجهة الطرف الآخر، وفرض واقع جديد بحيث تخوض في غماره الجيوش كل السبل بعد أن فقدت فيه جميع المساعي الدبلوماسية في إيجاد تسوية سليمة له، فتشن الحروب من أجل تحقيق الأهداف بالقوة، إذن الحرب هو صراع من أجل البقاء–انظر :خليل ورفقة رعد، فلسفة الحرب في ماهية الحرب ومسوغاتها عند الفلاسفة اليونان والمسلمين، دار ابن النديم، بيروت، ط1، 2015، ص17

فالحرب عند حنة ارندت هي قديمة من الناحية التاريخية في حين أن الثورة فكرة حديثة.

فالثورة في نظرها تقوم على أساس الحرية في حين أن الحروب لا يكون أساسها الحرية، فتقول:"....لكن الحروب لا تعتمد على فكرة الحرية إلا في حالات نادرة، لأنها تقوم على فكرة الضرورة"انظر حنة أرندت، ص14

وللثورة دلالات مختلفة فمفهوم الثورة اللاتيني Revolution تدل على تجدد النشوء بالقطع الإنقلابي مع طور سابق، وهي نقيض الجمود، أي الإنقلاب، ولها أوجه مختلفة:كالثورة الفكرية أو الإقتصادية، أو الزراعية، صناعية وعلمية، تقنية وسياسية، وفي هذه الأخيرة لها عدة تسميات:–ثورة الفئات الإجتماعية(ثورة الزنج، الفلاحين، العمال)–ثورة الحركات الدينية– ثورة القوى والأحزاب السياسية (انظر:خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية(عربي فرنسي انجليزي)، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1999، ص ص62–63

[2]حنة أرندت، في الثورة، تر:عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص14

المدون، في حين أن الثورات بنوع خاص لم تكن موجودة قبل ظهور العصر الحديث، فالغرض من الحرب لم يكن مرتبطا بفكرة الحرية إلا نادرا ما"[1]

تقول حنة أرندت إن مصطلح الثورة لاتيني الأصل، وكان حينها مصطلحا فلكيا، وأخذ أهمية كبيرة من كوبرنيكوس، فإن كلمة ثورة تشير بوضوح إلى حركة دائرة متكررة، واستعمل هذا المعنى في السياسة، وكان أول استعمال سياسي لكلمة الثورة بهذا المعنى في القرن السابع عشر حين كان ينظر إلى الثورة بوصفها حركة دائرية، فإنه كان يشير إلى ما تتضمنه من حركة تدور عائدة إلى نقطة ما، محددة نفسها فترتد إلى نظام مسبق التكوين"[2]أي أن الثورة في القديم كانت تتجسد من خلال الجانب العملي وفقط.

وتقول أيضا: "إن الكلمة استخدمت لأول مرة ليس حين قولنا اندلعت ثورة في انجلترا وتولي كروم ويل أول دكتاتورية ثورية، بل على العكس في عام 1662 بعد الإطاحة بالبرلمان الرديف، وبمناسبة إعادة الملكية، واستخدمت الكلمة بهذا المعنى بالظلم سنة 1688 حين طردت عائلة أسرة ستيوارت ونقلت السلطة الملكية إلى وليام وماري، إن الثورة المجيدة هي ذلك الحدث الذي عن طريقه، وجد المصطلح بمفارقة كبيرة مكانة الأكيد في اللغة السياسية والتاريخية، لم ينظر إليها كثورة على الإطلاق، وإنما كإعادة للسلطة الملكية إلى مجدها القديم وأخلاقيتها القويمة السابقة"[3]

فالثورة حسب أرندت لا تقوم إلا من أجل الحرية وتحقيق المساواة، ولهذا ارتبطت الأنظمة السياسية على مر العصور بفعل الثورة.فتقول:"إن الثورات لا تقوم بشكل تعسفي

---

[1]حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص14

*تقول أن الحرب هو وجود شر أصلي كامن في الشؤون الإنسانية وظاهر في البداية الإجرامية للتاريخ البشري انظر حنة ارندت في الثورة ص27وزيادة عن هذا تقول ولئن كانت الحرب ماثلة على الدوام في دواخلنا فإن مثولها ليس ناتجا لا عن رغبة قتل دفينة موجودة لدى النوع البشري –انظر حنة ارندت، في العنف، ص7

[2]حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص57

[3]حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص58

ومقصود، بل إنها تكون دائما وفي كل مكان، نتيجة حتمية لظروف مستقلة كل الاستقلال عن إرادة وقيادة الأحزاب والطبقات الاجتماعية"[1]

فالثورة عندها تقوم على مفهوم التحرر أي محاولة التخلص من الاضطهاد، وهذا ما جسدته الثورتين الأمريكية والفرنسية، ويظهر ذلك من خلال قولها:"ليس كل انقلاب على نظام قائمة هو ثورة، والعنف لا يكفي لوصف ظاهرة الثورة، إنما التغيير هو الوصف الحق لظاهرة الثورة[2].

وقد قسمت حنة أرندت الثورة إلى مرحلتين، فالمرحلة الأولى تمثل مرحلة التمرد والعنف في حين تمثل المرحلة الثانية بناء الدولة(من خلال صياغة الدساتير)وهذه الأخيرة هي الأهم عند أرندت لأنها تعبر عن ما أنتجته الثورة لأن المرحلة الأولى تعبر عن التحرر والثانية تجسد الحرية، ولهذا تقول:"الهدف من الأولى التحرر ومن الثانية هو الحرية"[3]

وتضيف قائلة: "يجب التمييز بين دستور من صنع الشعب والذي هو نتيجة الثورة الحقيقية، ومثالها على ذلك الدستور الذي وضعه الشعب الأمريكي بعد ثورته، وهناك دساتير تفرضها الحكومات على الشعب والذي تجسده أغلب الدول الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية، لأنه وجد دون حدوث ثورة.[4]

---

[1] حنة أرندت، في العنف، تر:ابراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2015، ص13

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص ص46-47

من أبرز أسباب الثورة ظاهرة الفقر(ليس بمفهومه المادي وفقط بل الفقر السياسي الذي يسلبه حريته، مثال على ذلك:الفقر الذي جعل الثورة الفرنسية تحدث هو فقر الحاجة إلى متطلبات الحياة(الضرورات)، ولكن الثورة الأمريكية فتمثل فقرها في الحاجة إلى الحرية والمشاركة السياسية)انظر:حنة أرندت، في الثورة، ص94

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص201

[4] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص ص 206-207

وفي هذا الصدد تقول :"الثورة فعل التأسيس لكيان سياسي جديد والذي يعمل على تصميم هيئة جديدة للحكومة، ولذلك يلزم أن يكون وعي كافي للقائمين بهذا العمل الخطير بالطاقة البشرية، لمطلب التجديد، والبداية الدائمة"[1]فهدف الثورة هو العمل على إحداث تغيير جذري في الكيان السياسي، من أجل الانتقال إلى مرحلة جديدة مغايرة لما سبق تتمتع بالحرية بعيدا عن الاضطهاد والاستبداد.

فكان مثالها على ذلك الثورات التي حدثت آنذاك كالثورة الأمريكية والفرنسية والبلشفية، فهذه الأحداث الواقعية ما هي إلا دليل على الدور الفعال لفعل الثورة من أجل تغيير الأوضاع السائدة ودليل على سعي الإنسان إلى التحرر من القيود التي تعترضه في النظام السياسي السائد.

الثورة الفرنسية على سبيل المثال كان الشعب فيها يمثل أذاة التغيير، لأنهاسعت إلى تنصيب حكومة ثورية جديدة مبدأها الأول كان تحرير الفرد من الهيمنة البرجوازية من خلال فكرة التوزيع العادل لملكية الأراضي، وإلغاء إمتيازات النبلاء فالجميع متساوون.

يسعى الإنسان من خلال الفعل الثوري إلى خلق حالة اجتماعية جديدة ملئها المساواة الاجتماعية، ومنه تؤكد حنة أرندت بقولها:"إن المساواة والحرية مصنوعتان، وهما من منتجات الجهد الإنساني، ومنه صفات العالم الذي خلقه الإنسان"[2]

---

[1] حنة أرندت المصدر السابق، ص47

*لقد قامت حنة أرندت بعملية إسقاط لما ما حدث في الساحة الفكرية في القرن التاسع عشر، أي أنها تحاول الخروج على التقاليد الفلسفية عامة والسياسية خاصة من خلال إنجازات كل من كيركيغارد وماركس ونيتشه، فمثلا كيركيجارد قام بنقد ومراجعة وفحص للمقول الديني عبر إدخال الشك إلى الدين,ثم ماركس الذي حاول الخروج عن التقاليد الفلسفية السياسية من خلال مفهوم العمل.أما ما حاول نيتشه العمل عليه وهو التخلص من التقاليد الفلسفية من خلال القفزة للخروج من عالم الأفكار)

[2] حنة أرندت، في الثورة، المرجع السابق، ص41

فقبل حدوث الثورة كانت هناك أرضية التي مهدت إلى ظهورها ولهذا، تقول: لابد من وجود إرهاصات فكرية قبل حدوث الثورة، ومثال عن ذلك ما حدث في الثورة الفرنسية التي هيئة عقول الثوار وصاغت مبادئهم وقد قام بذلك من يعرف باسم فلاسفة التنوير حيث اعتبر العقد الاجتماعي لجون جاك روسو إنجيلا للثورة الفرنسية[1]

فلكي تقوم الثورة كانت لها مقدمات سابقة، ولهذا تحدث باعتبارها قفزة نحو التغيير الذي يعبر عن رؤية مستقبلية للسلطة تتميز بالحرية، وهذا ما جسدته الثورة الأمريكية التي أرادت تكوين وتحقيق سعادة من خلال الثورات.فبنجاح هذه الثورة قامت بتأسيس كيان سياسي جديد على عكس الثورة الفرنسية التي أخفقت في هذه المهمة واعتبرت ثورة دموية على عكس الثورة الأمريكية، قائلة:"فالهدف من الثورة هو تحقيق السعادة الخاصة، والسعادة العامة، الأولى بمعنى المجال الخاص نحو مستوى معاشي أفضل، والثانية هي المشاركة السياسية في المجال العام"[2]فالهدف من الثورة هو تحقيق السعادة وتكوين الحرية داخل المجال العام المشترك الذي يعيشه الأشخاص.

فنجاح الثورة برأيها مرتبط بالوجود البشري الذي يعد العنصر الضروري والمهم، أي أن رغبة الثوريين في القيام بفعل الثورة من أجل المساواة الإجتماعية والتحرر من كل ظواهر العبودية، والاستغلال المفروض على الجماهير من قبل السلطة السياسية، قائلة:"تأسيس الحرية يشبه تأسيس الدساتير، غير أن الأولى تحتاج إلى روح ثورية، ولثانية تحتاج إلى كيان سياسي يمتلك مشروعية التأسيس"[3]

---

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص172

[2] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص ص 170-186

[3] المصدر نفسه، ص204

*يقول كوندورسيه تجسيدا لقولها:"إن كلمة ثورة، لا تنطبق إلا على الثورات التي يكون هدفها الحرية"

فالحرية بالنسبة لها هي من ألهمت العقول من أجل المطالبة بالمساواة الإجتماعية واللجوء للميدان السياسي باعتباره الميدان الوحيد الذي يمكن فيه للناس أن يكونوا أحرارا حقا.

فهدف الثورة بالنسبة لها هو ما يترتب عن فكرة التغيير ليس ثورة من أجل الثورة فقط بل من أجل تجسيد فعل التغيير.*

ترى بأن موضوع الثورة أصبح مرتبط بمطلب التحرر وإعادة الأمور إلى نصابها مع الزيادة في التنظيم لها.وبالتالي فالثورة تمثل عند حنة أرندت الوجه الآخر من أجل فهم الفعل الإنساني فهي تحمل في طياتها معاني البدء من جديد والخلق الحر، والإبداع والولادة من جديد بتأسيس سياسة جديدة، فتقول:"إن قدرة الإنسان على الفعل هي التي تجعله كائنا سياسيا وهي التي تمكنه من أن يلتقي بأمثلة من البشر وأن يفعل معهم بشكل متناسق، وأن يتوصل إلى تحقيق أهداف ومشاريع، ما كان من شأنها أبدا أن تتسلل إلى عقله ...، لو أنه لم يتمتع بتلك الهبة: هبة السباحة نحو أفاق جديدة في الحياة"[1]

تقول حنة أرندت في كتابها الثورة:"لقد أصيبت الحياة الإنسانية منذ أقدم عصور التاريخ بلوثة الفاقة، ومازال الجنس البشري يعمل في ظل لعنتها في جميع البلاد التي تقع خارج نطاق نصف الكرة الغربي ولم تستطع أي ثورة حتى الآن حل المشكلة الاجتماعية وتحرير الناس من حالة الفقراء"[2]

نستخلص من خلال قولها هذا أن الفقر والحاجة والتهميش ساعد أو كان سببا في الثورة على الظلم والاستغلال وحتى الاضطهاد من خلال المطالبة بالعدالة والحرية، أي أن محتوى الثورة هو محتوى اجتماعي إلى النخاع، من خلال فعل الاحتجاج على الظروف المعيشة.

مفهوم الثورة ارتبط بمفهوم الحرية لأنهما يحملان فكرة البداية الجديدة.

[1] حنة أرندت، في العنف، ص74

[2] حنة أرندت، رأي في الثورات، تع:خيري حماد، ص137

تمهيد:

لا يمكن للخطاب الفلسفي أنيتجاهل أفعال العنف وآثارها المدمرة على الحياة والمجتمع، ولكنها في الوقت نفسه تدرك عجزها وعدم فاعليتها، إزاء الواقع العملي الذي يتسم باللاعقلانية، فنحن نعني واقعية العنف الشامل أي أن الناس لا يلتزمون في أفعالهم واختياراتهم بما يقتضيه العقل. نعني بالعنف نهاية الحوار وغياب التواصل وإلغاء الحرية، ولهذا سنحاول طرح مجموعة من الأسئلة التي تسيير درب تحليلنا لكشف ما توصلت إليه الفيلسوفة من حيث التمايز، **ومنه سنطرح الإشكال التالي:**

إذا كانت ممارسة العنف هي الوسيلة الوحيدة التي تجعل من الممكن إحداث قطيعة في السيرورة التلقائية لملكوت القضايا البشرية، فأي عنف تقصد فإذا كان عنف القوة فنعني به الدمار أو عنف الكلمة (الثورة من أجل التغيير)كبديل؟و بعبارة أخرى ما هو تصور حنة أرندت للعنف؟

كيف تعاملت حنة أرندت مع الهيمنة التوتاليتارية؟وما هي العواقب المترتبة عن تدخل العنف في السلطة؟وفيما يتمثل الفعل السياسي الأصح والهادف لنشر الحرية؟

العنف كواقع للتغيير

تعتبر حنة أرندت أن العنف من أهم المواضيع السياسية واعتبرت ان كل من العنف والسلطة يتعارضان مع السياسة لأن في وجودهمامعا نفي للحرية، لأنه يستثني ويلغي كل عمل سياسي يهدف إلى تأسيس فضاء ديمقراطي ، ومن هنا نتساءل:ما **ماهية العنف؟**وما هي **أبرز النتائج والعواقب المترتبة عنه؟**

وجب علينا بداية أن نقوم **بضبط معنى العنف:**

ضبط مفهوم العنف:

لغة: هو الخرق بالأمر، وقلت الرفق به، وهو ضد الرفق، وأعنف الشيء أخذه بشدة، واعتنف الشيء كرهه[1]، وبالتالي فهو مرادف للشدة والقسوة.[2]

ويعود أصل كلمة العنف Violence إلى الكلمة اللاتينية Violentia وهي تعني القوة، وكذلك هي متصلة بكلمة ينتهك Violento والتي توحي بمعنى الهجوم والإيذاء والتدخل أو الفشل في إبداء الاحترام[3].

اصطلاحا: العنف اصطلاحا مثل التحكم، فهو يمنع الناس من تنفيذ أهدافهم ويعيدهم إلى الخلف، ويضع العراقيل في طريقهم، كما يفرض على الناس أهدافا وأفعالا وسلوكا معين دون غيرهم[4].

وبالتالي فالعنف هو الإستعمال الغير المشروع، والغير قانوني للقوة، أي اللجوء ومن هنا فهو خطاب أو فعل مؤذ ومدمر يقوم به الفرد أو جماعة ضد الأخرى[5]

---

[1]ابن منظور، لسان العرب، م9، دار صادر، بيروت، ص258

[2]جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص112

[3]مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص441

[4]علي عبود المحمداوي، حنة ارندت كشف الفعل ونسيانه"الفعل السياسي بوصفه ثورة"، ص33

[5]اندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م2، ص1555

تقول إنه وجب علينا أننطرح مشكلة العنف داخل الساحةالسياسية، نجد سوريل يقول:"**مشاكل العنف لا تزال شديدة الغموض**" أي وجب علينا أن نتعاطى مع مفهوم العنف بوصفه ظاهرة قائمة في ذاتها وبروزها من خلال السلطة،ومعنى هذا أنه لاتزال مشاكل العنف غامضة للغاية ،أي أننا يجب أن نتعامل مع مفهوم العنف كظاهرة موجودة في حد ذاتها وتنشأ من خلال السلطة بقولها:"**كل سياسة إنما هي صراع من أجل السلطة، والعنف إنما هو أقصى درجات السلطة**"[1].

تقوم حنة أرندتبتحليلهالمفهوم العنف كان عبارة عن قراءة للأحداث التي وقعت في العصر الحديث، الثورة الفرنسية والأمريكية وتليها الحربين العالميتين والتي كان القاسم المشترك بينهما العنف الذي راح ضحيتها الملايين من البشرالأبرياء.فتقول: "**فليس العنف ما يقود المجتمع القديم إلى الزوال، بل التناقضات داخل ذلك المجتمع**"[2].

ويتميز العنف بطبيعتهاالآداتية ،لأنه قريب من السلطة من الناحية الظاهرية قريب من القدرة، بالنظر إلى أن أدوات العنف، كما هو حال بقية الأدوات، إنما صممت واستخدمتها بهدف مضاعفة طبيعة القدرة حتى تستطيع أن تحل محلها في آخر مراحل تطورها[3].

[1] حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص31

[2] حنة أرندت، في العنف، المصدر نفسه، ص12

[3] حنة أرندت، في العنف، المصدر نفسه، ص 40

أي أن الهدف من العنف ليس تحقيق النصر، وإنما هو وسيلة ردع للآخر، وخاصة مع التطور التقني.[1]

وتضيف قائلة:"إن العنف يحمل في ذاته عنصرا تعسفيا"[2]أي أن العنف هو عمل تعسفي قائم على الفعل بالقوة باعتباره ضد القانون. "

[1]حنة ارندت، في العنف، المصدر نفسه، ص41

[2]حنة أرندت، في العنف، المصدر نفسه، ص6

العنف وعلاقته بالسلطة:

تحاول حنة أرندت جاهدة إلى ربط مفهوم الحرية بمفهوم السلطة حيث هذا الأخير من وجهة نظرها أن هذه الأخيرة تم تناسيها في العصر الحديث، حيث تقول:"**العصر الحديث عصر لنسيان السلطة**"والسبب وراء ذلك هو رفض ما يسمى بالتقليد، فتقول:"**ليس من الضروري حينما نفقد التقاليد نفقد معها الماضي، لأن التقاليد والماضي ليس شيئا واحدا**"[1]ويعود السبب الرئيسي في فقدان مفهوم السلطة حين ربطت مشكلة الحرية بمشكلة السلطة، أي كلما كانت هناك حكومة تسلطية (توتاليتارية)غابة الحرية[2]كأن التسلط والتوتاليتارية شيء واحد أو وجهان لعملة واحدة.

ترى أن السلطة والعنف يتعارضان، فحين يحكم أحدهما حكما مطلقا يكون الآخر غائبا، والعنف يظهر حين تكون السلطة مهددة، فالعنف يقوم بتدمير السلطة إلا أنه عاجز عن خلقها(العنف هو الفعل المنجز من دون استشارة العقل ومن دون كلام ومن دون إعمال الفكر في النتائج)[3]

والعنف الذي تقصده حنة أرندت هو عنف من أجل الحكم، وبعبارة أصح من أجل السلطة.فهي ترى بأن السلطة السياسية تمارس من أجل إخضاع الآخر وهنا تقول:"السلطة تعني قدرة الإنسان ليس فقط على الفعل، بل على الفعل المتناسق، السلطة لا تكون أبدا

---

[1] علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص103

[2] حنة ارندت، بين الماضي والمستقبل، المصدر السابق، ص ص 106-107

لقد ساد في الفكر السياسي الغربي وخاصة في الفترة الحديث تصوران للسلطة برز أحدهما مؤخرا بصفة خاصة في المناقشات الأكاديمية، ويدور حول فكرة السلطة بوصفها ظاهرة كمية صرفة، وبهذا المعنى، فإن السلطة لا تزيد عن كونها نوع من القدرة على الفعل، فمثلا جون لوك في مقاله "في الفهم البشري":"**بأن السلطة كحق تعتبر أحد سمات العلاقات بين الأشخاص، ففكرة السلطة كحق لا يمكن ممارسته إلا من أجل المصالح العامة**"(انظر: بارى هندس، خطابات السلطة(من هوبز إلى فوكو)، تر:ميرفت ياقوت، مر وتق:ياسر قنصوة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

[3]حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص57

خاصة فردية، بل إنها تعود إلى مجموعة، وتظل موجودة طالما ظلت المجموعة بعضها مع بعض"[1]

أي أن القوة تعني قدرة الشخص ليس فقط على التصرف ولكن على التصرف بطريقة منسقة القوة ليست خاصة أبدا بل إنه ينتمي إلى مجموعة ويستمر في الوجود طالما بقيت المجموعة معا.

نستنتج من ما سبق ذكره أن مفهوم السلطة عند أرنت مشابه للسلطة عند الرومان لأنها تقوم على مبدأ التأسيس وما جسدته الثورة الأمريكية على يد رجالها:"إن النجاح الكبير الذي يمكن للمؤسسين الأمريكيين أن يحجزوه لأنفسهم والخاص بأن ثوراتهم قد نجحت بحيث فشلت الثورات الأخرى إنما هو نجاحهم في التأسيس كيان سياسي جديد كان مستقرا بها فيه الكفاية لكي يبقى موجدا بوجه هجمة تشنها قرون ماضية، الأمر الذي يدعو المرء للتفكير(...)رغم أن الثورة الأمريكية كانت مختلفة كل الإختلاف عن الثورات الأخرى التي أعقبتها"[2]أي أن فعل التأسيس هو أساس كل تغيير (ماجاءت به الثورة)، ولهذا تقول:"فهو يعمل على الدوام لتأسيس للكيان السياسي الجديد وفعل التصميم للشكل الجديد للحكومة ينطوي على اهتمام خطير والدوام للهيكل الجديد من جهة أخرى، فإن الخبرة التي على الذين ينهمكون في هذا العمل خطير لا يمتلكوها هي الوعي المنتعش بالطاقة الإنسانية، للإبتداء ببداية هي المعنويات العالية التي صاحبتها دائما ولادة شيء".[3]

وتعيد القول بأن السلطة لا تحتاج إلى تبرير، انطلاقا من كونها لا تقبل أي فصل عن وجود الجماعات السياسية نفسه، وما تحتاج إليه السلطة إنما هو المشروعية (....) فالسلطة تنبثق في كل مكان يجتمع فيه الناس ويتصرفون بالتناسق فيما بينهما، لكن تنبسط

[1] حنة أرندت، في العنف، المصدر نفسه، ص46

أي أن دور أو عمل السلطة هو التوجيه ومراقبة سلوك الآخرين من أجل تحقيق غايات جماعية من خلال التفاهم والإتفاق والمشاركة السياسية بعيدا عن العنف.

[2] حنة أرنت، بين الماضي والمستقبل، المصدر السابق، ص131

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص 292

مشروعيتها انطلاقا من اللقاء الأول(....)إن المشروعية حين تشابه تحديا، تسند نفسها في التوجه إلى الماضي، أما التبرير فإنه يرتبط بغائية تصله مباشرة بالمستقبل"أي أن السلطة تقوم من خلال الجماعة أي لا تحتاج لممارسة العنف(السلطة لا تقوم على فعل العنف).

أي أن العنف يظهر حينما تكون السلطة عاجزة عن المحافظة عن بقائها، فتقول:"إن فقدان السلطة يصبح مغريا لأصحابها بإحلال العنف محل السلطة"[1]

لأن السلطة والعنف متعارضان لأن بحضور أحدهما يغيب الآخر، وإذا ما تطرقنا إلى فعل السلطة من الناحية الجينالوجية ففي الفكر اليوناني تجلب من خلال ثنائية الحاكمين والمحكومين[2].

باعتبار أن السلطة تخالف العنف وليست وسيلة لتحقيق غاية ما، ولكنها الشرط الذي يمكن الناس من التفكير والفعل[3]ومعنى هذا أن السلطة هي جوهر السياسة على اعتبار أنها مجموعة من الآليات التي تتحكم في السلوك وتعمل على تنظيم المجتمع فالفعل السياسي هو ما تمثله فاعلية السلطة في الميادين العامة فهي تجسيد لحرية القول والفعل وحتى المساواة.

تقول :"العنف هو الفعل ما قبل السياسي لتحرير الفرد نفسه من ضرورة الحياة من أجل حرية العالم"[4]

العنف والسلطة ليس بأي حال ظاهرتين طبيعيتين أي تجل لمسيرة الحياة، بل أنهما ينتميان إلى ملكوت السياسة المهيمن على قضايا البشر، هذا الذي لا يمكن ضمان إنسانيته إلا بقدرة الإنسان على الفعل، وقابليته لأن يبدأ شيئا جديدا.

تعمل على التمييز بين السلطة والعنف، وهذا عائد لاهتماماتها السياسية بسبب الظروف المزرية التي عاشتها من إقصاء وإبعاد ونفي، ولهذا نلاحظ بأن جل قراءاتها ما هي

---

[1]حنة أرندت، في العنف، المصدر نفسه، ص49

[2]عامر عبد زيد، ضد الإرهاب والسلطة عند حنة أرندت"الفعل السياسي بوصفه ثورة، ص247

[3]حنة أرندت، في العنف، المصدر السابق، ص50

[4]حنة ارندت، الوضع البشري، تر:هادية العرقي، جداول، مؤمنون بلا حدود، د(ط)، د(س)، ص52

إلا استحضار للمفاهيم التي رأت بأنه تم الخلط بينها آنذاك **كالعنف(violence) والقوة(force)والسلطة والنفوذ(autorité) والاقتدار والإمكان(puissance)**، فهي ترى بأنه تم توظيف هذه المفاهيم توظيفا تعسفيا، فالعنف بالنسبة لها يتميز بطابع أداتي.[1]

فحنة أرندت ترفض أن تساوي العنف بالسلطة فالبعض مثلا يرى بأن العنف والسلطة وجهان لعملة واحدة فمثلا فيبر يرى "أن الدولة هي هيمنة الإنسان على الإنسان باستعمال العنف المشروع أما ميلز فيرى بأن العنف هو الشكل الأخير للسلطة، في حين أن أرندت ترى بان السلطة من الناحية العملية هي الحكم.والحكومة لا تمارس غير سلطة الإكراه والإخضاع باسم المصلحة العامة في الأنظمة المسماة ديمقراطية وباسم المستبد في الأنظمة التوتاليتارية.

بالنسبة لها السلطة هي قدرة الإنسان على الفعل المتناسق الجماعي، لأن الجماعة هي مصدر نشأتها وحين تختفي الجماعة تختفي السلطة.

[1] ليوتولستوي، السلطة والحرية، تر:بباوي غالي الدويري، أقلام عربية للنشر والتوزيع، ط1، 2017ص67
يجب أن نعرف بأن السلطة ليست مجرد تجريد وإنما هي حقيقة راهنة، فهي تقوم على شرطين أساسيين وهما:الإستمرار في الوقت بين الحركة التاريخية وبين الشخص الذي يصدر الأوامر وثانيا:الإتحاد بين رجل التاريخ الذي يصدر الأوامر والرجال الذين ينفذونه(ليوتولستوي، السلطة والحرية، ص61)

المبحث الثالث: نقد الأنظمة السياسية (التوتاليتارية)

تعد كل من الشمولية والحرية والعنف من أهم المفاهيم الأساسية في الفكر السياسي الأرندتي، لأن بداياتها كانت من خلال دراسة الواقع الشمولي (التوتاليتاري)والواقع المعاش أثناء الحربين العالميتين وتداعياتها على العالم وألمانيا خاصة.ومنه وجب علينا التعرف على ما تعنيه التوتاتاليتارية التي كانت في خضم معاركها السياسية.

يعد مصطلح التوتاليتارية من بين المصطلحات البارزة على الساحة الفلسفية السياسية المعاصرة،

التوتاليتارية:

لغة: هي تعريب للكلمة Totlitasوتعني الكل أو الإمتلاء، أما في الإنجليزية Totalitarismeوتعني الإحاطة والشمول والإحتواء[1]

اصطلاحا: نجد كلمة توتاليتارية بصيغة الشمولية أو الكليانية، واستخدمت للإشارة إلى أنماط حكم سياسية جديدة ظهرت في القرن العشرين، كالنازية والشيوعية وهي ضد الديمقراطيات بحيث يتميز هذا النظام بدكتاتورية الحزب الواحد، واحتكار السلطة(إيديولوجيا وعسكريا)، هدفها تحطيم كافة التنظيمات الأخرى وإدماجها في نظام يكون فيه الحزب الواحد هو المنظم لأنشطة السلطة، وإقصاء السكان.[2]

ظهرت سياسة التوتاليتارية في بداية القرن العشرين في أوروبا الغربية، ثم انتشر في باقي البلدان، ومنه ظهرت كلمة الشمولية كمفهوم سياسي مناهض للأزمة التي أحدثها حشد الجماهير غير المسبوق في الحرب العالمية الأولى والفوران السياسي الذي عم أوروبا كلها[3]

---

[1]أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م3، ص1465

[2]جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، تر:جورج كتورة، كلمة والمجد المؤسسة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2009، ص151.

[3]تيرنس بول، ريتشارد بيلامي، موسوعة كمبريدج لتاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين، م1، تر:مي مقلد، طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 2009، ص257

يقول ريتشارد لوينتال:"أن دولة التوتاليتارية ليست دولة العبودية ثابتة، بل هي تقود اقتصادا صناعيا حديثا ذا تقنيات متحولة، فالدين الرسمي فيها العلمانية، والطغيان فيها مستمر في عملية التحول الثوري للمجتمع"[1]أي أنها تهدف إلى السيطرة على مجالات الحياة في المجتمع، وإخماد كل اثر للقوى المستقلة، وطمس كل بذور الإيديولوجيات التعددية.

وأول من استخدم مصطلح الشمولية جيوفاني أمندولا قائلا:"بأنه لا حدود ولا أماكن لا يحق للدولة التدخل فيها، وأن الدولة التوتاليتارية هي تجسيد للروح الأخلاقي للشعب مع ما يلازم ذلك ويفترض بدوره ذوبان الفرد في البنية العامة للدولة وحركاتها السياسية"[2]ومعنى هذا أن الدولة التوتاليتارية هي أنظمة شمولية، تشمل كافة فئات المجتمع كما تفرض سيطرتها على الشعب وعلى هذا الأخير الخضوع.

---

[1]عامر عبد زيد وآخرون، ضدية الإرهاب والسلطة عند حنة أرندت"الفعل السياسي بوصفه ثورة"، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2013، ص255

*فالإنسان من خلال هذه الأنظمة أصبح يعيش الإغتراب بأتم المعنى بحيث انتصر الإنسان الصانع على الإنسان المتأمل، أي أنه الإنسان في الفترة الحديثة فقد الفعل السياسي من خلال انعزاله عن الغير لأنه تحت سيطرة الذاتية بدل التعددية.

*الشمولية :Totalitarisme_totalitarianism ونعني بها نظام سياسي يذهب إلى أن للدولة وحدها قيمة، وأن الجماهير مجرد أدوات ووسائل لخدمة الدولة، ويطلق على النازية والفاشية، قال موسوليني:"في رأي الفاشية الكل في الدولة، وليس ثمة قيمة للإنسانية أو الروحانية خارج الدولة، وبهذا المعنى فإن الفاشية نظام شمولي"(انظر:محمد سبيلا، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، المرجع السابق، ص368

[2]المرجع السابق، ص253

عمل جيوفاني جينتلي على بلورة مفهوم التوتاليتارية فلسفيا وسياسيا من خلال توظيفه للمصطلح بمعنى الإحاطة والشمول للنظام.وأن الدولة التوتاليتارية هي تجسيد للروح الأخلاقية للشعب أي أن يذوب الفرد في البيئة العامة للدولة وحركاتها السياسية –أنظر:نسيبة مزواد، الهيمنة التوتاليتارية في فكر حنة أرنت، ص252

فالتوتاليتارية اجمالا مفهوم يستعمل لوصف ثلاثة انظمة إجتماعية وسياسية إيطاليا الفاشية، ألمانيا النازية، روسيا الستالينية"أي الأنظمة القوية التي كانت تمثل هذا النوع من الحكم

جيوفاني جيتلي، (1875-1944)Geovanni Gentilleفيلسوف إيطالي مثالي من أتباع الهيكلة الجديدة وصف نفسه بأنه فيلسوف الفاشية، ألف مذهب الفاشية 1932لموسوليني ابتكر مذهبه الفلسفي المثالية الفعلية–انظر عامر عبد زيد، ضدية الإرهاب والسلطة، ص253

ويعيد قائلا: "إن أبرز خصائص الفاشية هي روحها الشمولية هذه الروح لن تسمح ليوم جديد أن يبزغ فجره بدون أن يلقي التحية الفاشية، كما لن تسمح للحقبة الحالية أن يكون بها إنسان ذو عقل وضمير..."[1]

وإذا ما دققنا النظر فيما قيل سابقا نجد حنة أرندت أبرز من قدم دراسة للتوتاليتارية في ألمانيا وروسيا من خلال كتابها"أسس التوتاليتارية"الذي يعد من أهم الكتب في الفلسفة السياسية المعاصرة بشكل عام وفي نقد التوتاليتاريات وإعادة فحص بنيتها وأدواتها بشكل خاص.وكل هذا عائد إلى معاصرتها للأحداث التي حصلت في معسكرات الموت (النظام النازي)، ولهذا كانت أكثر عمقا في وصفها للتوتاليتارية محاولة الكشف عن غياب الوعي في هذا النظام ودورها في تدمير المؤسسات الوسيطة وإجبار الفرد على العزلة.

ولقد قامت حنة أرندت بوضع مراحل للتشكل التوتاليتاري من خلال مرحلتين:

المرحلة الأولى: قبل أن تصل إلى السلطة

فهي تكون خاضعة للقانون مثلها باقي الحركات، وتسعى إلى حشد الجماهير، فتتجه من صفة الفرد إلى الجماهير، فتقول :"إن الحركات التوتاليتارية تكون ممكنة، أنى كان، حيثما توجد الجماهير التي انكشفت فيها شهية لا تقاوم إلى الانتظام السياسي لسبب أو الآخر إذ لا يوحد الجماهير وعيها بصالحها المشترك، ولا تملك ذلك المنطق المخصوص بالطبقات الذي يعبر عنه بمتابعة أهداف مضبوطة ومحدودة وقابلة للتحقق"[2]فالجماهير تأخذ مكانة كبيرة في النظام التوتاليتاري.

تضيف حنة أرندت قائلة:"عبارة الجماهير تنطبق على الناس الذين عجزوا لسبب أعدادهم المحضة، أو لسبب اللامبالاة، أو للسببين المذكورين معا، عن الانخراط في أي من التنظيمات القائمة على الصالح المشترك، أكانت أحزابا سياسية أم مجالس بلدية، أو تنظيمات مهنية أو نقابية، توجد الجماهير، وجودا بالقوة في كل البلدان، وتتشكل غالبية

[1] تيرنس بول، ريتشارد بيلامي، موسوعة كمبريدج لتاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين، المرجع السابق، ص257

[2] حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ص36

الشرائح العريضة من الناس الحيادين واللا مبالين سياسيا، والذين نادرا ما يصوتون، ولا ينتسبون إلى أي حزب"[1]

تجمع التوتاليتارية تحت ثناياها الجماهير والنخب و تحاول تسليط الضوء على الحاكم الذي يعمل على حشد الجماهير وتهيئتها للتضحية من أجل ديمومة دوران عجلة الحركة والنظام التوتاليتاري وقد كان للحاكم دور في تفعيل الجماهير وإقناعها وتسييرها و ادارتها.

المرحلة الثانية: إنها مرحلة مرتبطة بفكرة الاستيلاء على مقاليد وإدارة الدولة، وادارتها حيث ستشهد آليات العمل والتنظيم انقلابا جذريا تتجه أساسا نحو خيانة جميع القواعد التي أرستها المرحلة الأولى.[2]

تقوم بتحويل الطبقات إلى جماهير على الدوام، وتضع بديلا من نسق الأحزاب حركة الجماهير، وتنقل مركز السلطة من الجيش إلى الشرطة، وتضع حيز التنفيذ سياسة خارجية هادفة إلى السيطرة العلنية على العالم ، حيث تقول:"إن الأنظمة التوتاليتارية الحالية هي وليدة الأنظمة ذات الحزب الواحد، وكلما صار أحد هذه الأنظمة الأخيرة توتاليتاريا، حقا مضى يتصرف على أساس نسق من القيم مختلفا اختلافا جذريا عن كل الأنساق الأخرى"[3]

ومعنى هذا أن الأنظمة الشمولية الحالية، هي نتيجة أنظمة الحزب الواحد وكلما أصبح أحد هذه الأنظمة الأخيرة شموليا حقا، فإنه يشرع في العمل على أساس نظام قيم يختلف اختلافا جوهريا عن جميع الأنظمة الأخرى.وتضيف قائلة: "إن نظام الحكم التوتاليتاري فجر المبادرة نفسها التي طالما ارتكزت عليها كل التعريفات الجوهرية."[4]

---

[1] حنة أرنت، أسس التوتاليتارية، المصدر نفسه، ص ص 36-37

[2] علي عبود المحمداوي، كشف انحجاب الفعل ونسيانه أو في ملابسات الوضع الإنساني، ص278

[3] حنة أرندت، اسس التوتاليتارية، المصدر السابق، ص243

[4] حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، المصدر نفسه، ص245

كان النظام التوتاليتاري قبل توليهمقاليد الحكم أنها تسعى إلى إقامة عالم منسجم مع عقائدها، بإيجاد عالم منسق العناصر، يقوم على إشباع حاجات النفس البشرية أفضل من الواقع، من أجل جلب الجماهير المختلفة من خلال المخيلة التي ترسم لهم الأمان [1]

تعمل التوتاليتارية على إيهام الجماهير واستغلالها بجذب الأمال الزائفةمن أجل الإستلاء على الحكم وعند وصولها إلى الحكم تقوم بتدمير العالم الوهمي الذي تم فيه اصطياد الجماهير بخلق عالم من الطاعة والولاء.فالتوتاليتارية نزعت عنها المجال العمومي وما يختص به من رأي عام وتجسيد لإرادة السلطة، فتقول:"يجعل الناس تمارس إرهابا خفيا هدفه أن يسود في الشارع شعار القانون والنظام، وهذا الشعور هو الذي دفع بعجلة التوتاليتارية إلى أن تنجز مهمتها في القضاء على فاعلية المجتمع وتحويلها إلى انصياع تام لتلك الهيمنة الكلية"[2]

بعد غسل دماغ الجماهير بالآمال الكاذبة فهي تعمل على تأكيد تمسكهم به من خلال عمل دعائي، لأن هذه الآخيره أصبحترافضةللواقع لأنها جعلته يعيش أزمة وجود.[3] فتقول: "الدعاية التوتاليتارية تختلف عن دعاية أي مادة معينة في التوتاليتارية، إذ تتسم بالتنبؤ والتخلص من الجانب النفعي، بينما في الدعايات الأخرى يكون الجانب النفعي موجود والتنبؤ نسبيا، بينما التنبؤ في الدعاية التوتاليتارية يكون معصوما ومطلقا، وتتسم الدعاية التوتاليتارية في الهروب من الواقع إلى الوهم"[4]*

---

[1] علي عبود المحمداوي، كشف انحجاب الفعل ونسيانه، ص46

[2] علي عبود المحمداوي، كشف انحجاب الفعل ونسيانه، المرجع نفسه، ص43

[3] حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، المصدر السابق، ص84

[4] حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، المصدر نفسه، ص 85

*فعمل الدعاية حسب رأيها يعمل على قطع صلة الجماهير بالواقع، وتحول مكانها السلطة التي تعمل على الخذاع والإيهام والكذب، ومن هنا تعمل حنة أرندت على عقد مقارنة بين الأنظمة التوتاليتارية والإيديولوجية، لأن الإيديولوجيا في كثير من تفسيراتها إنما دعوة للتوتاليتارية"وهي التي تكون محركا لكل الإقصاءات الإرهابية"–انظر : حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ص84

التوتاليتارية كأيديولوجيا

فالايديولوجيا وصفت أن النازية والبلشفية والفاشية أعلى الأنظمة التوتاليتارية في القرن العشرين، ومن أبرز خصائص الأنظمة التوتاليتارية حسب حنة أرندت هي:

-تحطيم المجال العام(أي نشاط سياسي)

-تحويل المجتمع بطبقاته إلى جماهير

-الاغتراب عن العالم

-إيديولوجيا رسمية مخلصة

-حزب جماهيري يحتكر السلطة على يد ديكتاتور

-احتكار السيطرة على استعمال القوة[1]

تتناول حنة أرندت في دراستها عن الشمولية،[2]تجارب الأنظمة السياسية الحديثة وهي: النازية والستالينية والإمبريالية، من حيث كونها تلتقي في عنصر جامع يطلق عليه الأسى Loneliness أو الإنعزال Isolation ويعني هذا الاغتراب الكامل إزاء العالم وعدم الإرتباط بالكيان الإجتماعي.

يفقد الإنسان في هذه الأنظمة قيمته superfluous لأنهلا مكان له في هذا العالم أي أنه أصبح يعيش الاغتراب، من خلال مفهوم الجماهير Masses التي تعني تفكك المجموعة الإنسانية[3].

---

[1]علي عبود المحمداوي، كشف انحجاب الفعل ونسيانه، المرجع السابق، ص51

[*]ترى بأن التوتاليتارية تسعى إلى القضاء على فاعلية المجتمع وتحويلها إلى انصياع تام لتلك الهيمنة الكليانية، التي تهدف إلى القضاء على الفعل الإنساني، فسيطرتها تتحول إلى إلغاء الحرية السياسية

[3]عبد الله سيد ولد أباه، التقليد والمجال العام في فكر أرنت، المحور، ص ص112-113

*أي أن التوتاليتارية هي حالة إغتراب وانفصام عن العالم وتعني عبارة العالم Worldالمجال المشترك بين الناس.أي سياق التواصل والتحاور بين البشر من حيث طابعهم التعددي المتنوع.العالم بهذا المعنى لا يكون إلا عموميا ومشتركا، في مقابل انعزال واغتراب الإنسان الحديث الذي تطعنه الآلية التوتاليتارية

حيث تعرف حنة أرندت التوتاليتارية بقولها:"ومتى ما امكن للتوتاليتارية أن تتسلق سدة 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، وصهرها إلى جماهير مجردة، لا تعي مهامها ولا مسؤوليتها، كذلك تقوم التوتاليتارية بوضع لنظام الأحزاب وهو الحركات الجماهيرية، وتنقل السلطة من الجيش إلى الشرطة، مع وضع خطط تهدف إلى الهيمنة على العالم بوصفها سياسة خارجية"[1]ومن هنا نفهم على أن التوتاليتارية عبارة عن نظام سياسي يجعل الأفراد خاضعين لسلطوية الهيئة السياسية والاجتماعية[2]

ولهذا عملت الفيلسوفة الألمانية على نقدها للممارسة التوتاليتارية، وكل هذا من أجل استعادة الفعل السياسي، فبرأيها التوتاليتارية تعمل على تدمير وسائط المجال العام وكل ما يخص الرأي العام، لأنها تعبر عن الهيمنة التي سعت إلى القضاء على فاعلية المجتمع(الاغتراب) وسلب حريتها.[3]أي أن عملها كان مبني على النقد للممارسة الشمولية من أجل استعادة العمل السياسي.

وجسد مفهوم التوتاليتارية كل من النظام الفاشي والستاليني لأن لهما نفس القاعدة والتي تتجسد من خلال فعل السيطرة الكاملة على المجتمع وممارسة العنف عليه، تقول:"لقد كان النازيون على قناعة بأن الشر يمارس في عصرنا قوة جذب مرضية، ...، ونقطة تقاسمهم إياها الدعاية الشيوعية في روسيا وفي الخارج"[4]*

---

[1]حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، تر:أنطوان أبو زيد، دار الساقية، بيروت، د(ط)، 2016، ص243

*إن هذا النظام أحادي تمارس فيه سلطة مطلقة وشاملة على الأشخاص وأنشطتهم

[3]صلاح علي النيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، ج1، كلية القانون والعلوم السياسية الأكاديمية العربية، الدانمارك، د(ط)، د(س)، ص125

[4]حنة أرندت، أ التوتاليتارية، المصدر السابق، ص33

*أي أن ستالين وهتلر هما مركز السلطة باعتبارهما الناهي والآمر الأول أي يمثلان أساس الإرادة التي عمل الجيش على تجسيدها على أرض الواقع(الميدان)دون نقاش (أي أمر طبق)ودون تفكير في مسارها وعواقبها كالآلة تماما

فهدف التوتاليتارية عند الفيلسوفة هو القضاء على الفعل الإنساني وتهديم وسائط المجال العام وتجسيد الإرادة السلطوية، حيث تقول:"إنما تقود البلاد إلى الجوع والدمار وإلى نظام بوليس"[1]أي أن هذا النظام يمارس إرهابا خفيا يسود في الشارع، ويعمل على ذوبان الفرد وسحق إنسانيته وقيمته على كل المستويات والأصعدة الاجتماعية والسياسية والثقافية(تجسيد فعل الإغتراب)فهي تعمل على إلغاء الحريات والعمل على القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية.

تجرد النظام التوتاليتاري من الوضع الطبيعي للسلطة حيث تصبح هذه الأخيرة تمتاز بالعنف والخروج من الحيز المفروض إلى واقع مخالف لها في جعل هذا النظام أداة للهيمنة.

وتزيد عن ذلك بقولها أن هذا النظام يتشكل من خلال ما أسمته بالجماهير دون شخص الأفراد، لأنها خلقت هذا التنظيم البشري بعد حروب توسعية خاضتها وتمكنت من خلالها الاستحواذ على أعدا بشرية ضخمة، أي أنها صنعت جمهور عديم الشكل كبير ومشتت ذو وعي خاضع للتعديل والتركيب وإعادة الصياغة عديم الهوية، أي يتألف من مجموعة من الأفراد إلا أن وجودهم بدون نفع، لا مبالي إزاء الشؤون العامة غير رافض، محايد في المجال السياسي، خائب بائس ومظلوم يطلق على نفسه كل صفات الفشل، لا يرى أي مبرر لبقائه حيا.[2]

أي أن جوهر الجمهور يعبر عن اللامسؤولية، فالمسؤولية هي بيد السلطة التوتاليتارية، حيث تقول:"تتشكل الحركة التوتاليتارية بالأساس من تنظيمات جماهيرية، تضم إليها أفراد مبعثرين ومعزولين.أما الميزة الأظهر تميزا لها عن كل الأحزاب والحركات الأخرى.فتكمن في اقتضاء الولاء اللا محدود وغير مشروط وغير المتبدل.من قبل المناضل الفرد إزاء حركته.... وإن ولاء كهذا لا يمكن توقعه إلا من كائن بشري معزول بالكامل كائن

[1]حنة أرندت، أ التوتاليتارية، المصدر نفسه، ص16

[2]نسيبة مزواد، الهيمنة التوتاليتارية في فكر حنة أرندت، المرجع السابق، ص112

مجرد من روابطه الاجتماعية التي تصله بعائلته وأصدقائه ورفاقه، أو محض معارفه، فرد لا يستشعر نفعه، إلا من خلال انتمائه إلى حركة أو حزب "[1]

ترى حنة أرندت بأن الأنظمة التوتاليتارية هي التي تجسد مفهوم الشر وذلك نتيجة للتحكم السياسي المطلق في النظام الشمولي الذي عاشه العالم المعاصر وخاصة في القارة الأوروبية التي عرفت الاضطهاد والقمع والإبادة خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية، ومنه تقول:"كل أفعال الشر والسلوكيات السيئة والإجرامية التي ترتكب في حق البشر بموجب غياب الفكر أو وازع التفكير، فالشر في نظرها هو سياسة عنصرية تقوم على الرفض وعلى معارضة الآخر، فهو حالة غياب للإعتراف بالغير، وغياب الإيمان بالتشارك مع الآخر"[2]

أي أن الشر هو السياسة التسلطية التي أساسها القوة والعنف.فحنة أرندت تفسر الشر من خلال جانبه السياسي باعتباره عملا تافها، ومثالها في ذلك"ايخمان"الذي جسد فعل الشر إلا أنها رأت فيه أنه مجرد رجل عادي تصرف كأي مواطن لا يمتلك أي فكرة ولا حتى القدرة على إعطاء القرار لأنه شخص أحمق كان ضحية للنظام الكلياني، حيث تقول:"إن إفتتان الدهماء بالشر والجريمة افتتانا أكيد ليس بالأمر الجديد، إذ لطالما ثبت أن الرعاع يرحبون بأعمال العنف قائلين بإعجاب :لئن كان ذلك جميل، فإنه بالغ القوة بالتأكيد".[3]

بالنسبة لها التوتاليتارية ما هي إلا منحى تخلق جماهير غير واعية لاعتمادها على على أسلوب الإغراء الوهمي وبهذا فهي تسلبه حريته السياسية.

---

[1]حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، المصدر السابق، ص55

*أي أن النظام التوتاليتاري، أنشأ الجمهور من خلال حروبه فعمل على تجريدهم من كل قدراتهم الواعية إلى شخصية لا واعية أي جعلت من الإنسان الفرد مجرد شيء

[2]رشيد العلوي، سؤال الشر بين الجذرية والتفاهة من كانط إلى حنة أرندت، مجلة دراسات فلسفية، العدد3، 2014، ص218

[3]حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، المصدر السابق، ص33

وفي الأخير نستنتج بأن التوتاليتارية مسخت الإنسان من خلال سيطرتها الكلية على المجال العام بعد إبعادها للفرد من النشاط السياسي، وخلق مجتمع منعزل إنسانيا، أي أنتجت فعل الاغتراب وهنا تقول:"إن هدف الحركة العملي هو إدماج أكبر عدد ممكن من الناس في تنظيمها ووضعهم في حال دائمة من الحركة، أما فيما يخص الهدف السياسي الذي يمكن أن يكون خاتمة الحركة فلا وجود له ببساطة"[1].

أي أن هذا النظام يسعى جاهدا إلى تدمير مجال الحياة العامة وتدمير طاقات الناس السياسية.ومنه نستخلص أن الجمهور بالنسبة لحنة أرندت أدنى من الإنسان المفرد، فيما يخص الناحية العقلية والفكرية فهي تطلق عليهم مصطلح "الرعاع والقطيع"*

فالتوتاليتارية بالنسبة لها ما هي إلا منحى سلبي لأنها في أسسها تقوم على أساليب غير جيدة لا تخدم بها الشعب لأنها تخلق جماهير غير واعية لاعتمادها على أسلوب الإغراء الوهمي، وبهذا فهي تسلبه حريته السياسية.

ويحيلنا ما سبق ذكره أن مفهوم السلطة عند أرنت مشابه للسلطة عند الرومان لأنها تقوم على مبدأ التأسيس وما جسدته الثورة الأمريكية على يد رجالها:"إن النجاح الكبير الذي يمكن للمؤسسين الأمريكيين أن يحجزوه لأنفسهم والخاص بأن ثوراتهم قد نجحت بحيث فشلت الثورات الأخرى إنما هو نجاحهم في التأسيس كيان سياسي جديد كان مستقرا بها فيه الكفاية لكي يبقى موجدا بوجه هجمة تشنها قرون ماضية، الأمر الذي يدعو المرء للتفكير(...)رغم أن الثورة الأمريكية كانت مختلفة كل الاختلاف عن الثورات الأخرى التي أعقبتها"[2]أي أن فعل التأسيس هو أساس كل تغيير (ما جاءت به الثورة)، ولهذا تقول:"فهو يعمل على الدوام لتأسيس للكيان السياسي الجديد وفعل التصميم للشكل الجديد للحكومة

[1]حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، المصدر نفسه، ص58

*نجد نفس الفكرة عند غوستاف لوبون الذي يقول:"أنه بمجرد أن ينضم الفرد داخل صفوف الجمهور فإنه ينزل درجات عديدة في سلم الحضارة، فهو عندما يكون فردا معزولا ربما يكون إنسانا مثقفا متعقلا، ولكنه ما إن ينظم إلى الجمهور حتى يصبح مقودا بغريزته، وبالتالي همجيا"انظر غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ص60

[2]حنة أرنت، بين الماضي والمستقبل، المصدر السابق، ص131

ينطوي على اهتمام خطير والدوام للهيكل الجديد من جهة أخرى، فإن الخبرة التي على الذين ينهمكون في هذا العمل خطير لا يمتلكوها هي الوعي المنتعش بالطاقة الإنسانية، للإبتداء ببداية هي المعنويات العالية التي صاحبتها دائما ولادة شيء"[1]

أما السلطة من خلال معناه الحديث من خلال مفهوم العقد الاجتماعي التي جعلت الإنسان مركزا مرجعيا للنظر والعمل، وينسب إليه العقل الشفاف والإرادة الحرة والفاعلية في المعرفة وفي التاريخ[2]

[1] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص 292

[2] عامر عبد زيد، ضد الإرهاب والسلطة، المرجع نفسه، ص ص 274-275

نتائج الفصل:

من خلال تناولنا لما جاءت به الفيلسوفة الالمانية المتفردة بفكرها السياسي الفلسفي، ومعالجتها لأهم ما جاءت به البشرية دمويتا خلال فترة عيشها، وإعادة قراءة المفاهيم بصيغتها الجديدة التي يمثلها الواقع(أي تجسيد) لأنها رأت بأن نا تمثله هذه المفاهيم من أفكار ليست هي نفسها الأفعال المعمول بها. عملت على إعادة صياغة مفهوم الحرية سياسيا لا فلسفيا، ومن أهم النقاط التي خرجنا بها هي:

- التمييز بين مفهوم الحرية والتحرر لاختلافهما معنى ومضمونا.
- اعتماد الثورتين الفرنسية والأمريكية كنموذج للمعنى الثوري الذي يحمل فكرة التغيير بدل الحرب.
- تناولت فكرة الثورة بالتحليل والمناقشة.
- العمل على ضبط مفهوم الثورة من أجل تبيان الدور الذي ظهرت من أجل العمل به (فالثورة بالنسبة لها فعل وليس فكر).
- التمييز بين المفاهيم التي تم الخلط بينهما كالثورة والحرب والحرية والتحرر.
- العمل على التفريق بينما ما نعنيه بالعنف والسياسة لأن العنف بالنسبة لها لا يعني السلطة.
- العودة بالموروث الإنساني إلى مفهوم السلطة في المرحلة اليونانية.
- نقد الأنظمة الشمولية التي تفقد الإنسان جوهره الأساسي ألا وهو الحرية.

ا

الفصل الثالث:

تجلي الحرية في المجال العام

المبحث الأول: الديمقراطية وممارسة الحرية

- ضبط معنى الديمقراطية.
- السلطة وعلاقتها بالسياسة (النظام الديمقراطي).

المبحث الثاني: الحرية من خلال الصفح والفعل السياسي

- الشروط الأساسية لبناء نظرية سياسية.
- ضبط معنى الفعل السياسي (الحرية كممارسة)

المبحث الثالث: المواطنة والحرية في الفضاء العمومي.

- الفضاء العمومي
- المواطنة والحرية.

نتائج الفصل

تمهيد :

المشروع الأرندتي ما هو إلا انعكاس لأفكارها الثورية القائمة على فكرة التغيير وإعادة إحياء الموروث الإنساني القائم على عقيدة الحرية، ولكن ليس أي حرية بل حرية فعلية تسعى إلى النهوض بالإنسان بشكل خاص، والإنسانية بشكل عام بدعوتها إلى اليقظة الفكرية وضرورة الجمع بين الإعتبار والعمل من أجل تحقيق التغيير الاجتماعي.

لأنه في الماضي كان الفلاسفة يفكرون فقط، دون أن تكون لهم فكرة الارتقاء بها إلى مستوى التحقيق، لأنهم كانوا مجرد مثل طوباوية بعيدة كل البعد عن الواقع الحي، لكن الحاضر يحتاج اليوم إلى أفكار عملية تؤهله للتغلب على الماضي المرير.

في هذا الفصل سنحاول معالجة وجهة النظرة الأرندتية للفكر الفلسفي عامة، والفكر السياسي خاصة من خلال تجسيد فكرة الحرية على أرض الواقع، أو كما تقول الممارسة الفعلية للحرية من خلال تجسيد مفهوم الحرية في المجال العام الذي يشمل الأنظمة التي تساعد على تحقيق فعل الحرية.

فالحرية من خلال السياسة التي ينتهجها الفضاء العمومي في إدارة شؤون الجمهور ضمن مفهوم الديمقراطية التي عملت على توفير المناخ المناسب للعيش وفق فكرة التسامح وفتح أفق للذات البشرية من أجل إثبات نفسها بالممارسة الفعلية للسياسة، أي مدى النشاط الذاتي داخل الجماعة وبعبارة أخرى تفعيل دور المواطن في ثنايا الفضاء العام.

ومنه نتساءل:

ماهي الشروط الأخلاقية الأساسية التي اعتبرتها حنة أرندت أساسالبناء النظرية السياسية(الفضاء العمومي)؟

مدخل:

كان للفلسفة السياسية المعاصرة أثر كبير في الغرب خاصة بعد ظهور الأفكار السياسية والنظريات الدستورية التي تدعو إلى إقامة دولة ديمقراطية، إذ يكون الفرد حاكما ومواطنا في الوقت نفسه أي تمليك السلطة للمواطنين، ومن هنا سنقوم بحصر المبحث الأول ضمن مفهومين وهما:الديمقراطية –السلطة

لأن القرن العشرين يمثل قرن الثورات في شتى المجالات علمية واقتصادية وسياسية اجتماعية، لأن العالم تغير من خلال الأحداث التي شهد كتحرير المرأة وتنظيم حركات الاستقلال وترسيخ حقوق الإنسان وكل هذا عبارة نتيجة لما تعرض له من عنف ودمار.من هنا سعت حنة أرندت على تحليله والوقوف عنده ودراسة ظروفه.بينما عملت على تقديم نقد لهذه المواقف التي استخدم فيها العنف كوسيلة من وسائل الحكم،كالأنظمة الشمولية ووسائل العنف المستخدمة فيها من أجل السيطرة.ومنه نحن نتساءل:

فيما يتمثل الفعل السياسي الأصح والهادف لنشر الحرية من خلال الرؤية الأرندتية؟

المبحث الأول: الديمقراطية السياسة الحقة لممارسة الحرية

بعد الحروب أصبح الإنسان يسعى جاهدا إلى البحث عن أهم السبل التي تسير حياته وفق نظام معين، ومن أهم الأنظمة التي أعطت للإنسان فعل المشاركة أو استثمار قدراته في بناء الدولة فتعددت الأنظمة من دكتاتورية وشمولية وتيوقراطية وديمقراطية التي كانت تحمل معنى حكم العب،إلا أن هذه الأخيرة كانت ولا تزال موضوع نقاش منذ العصور القديمة حتى عصرنا،لذلك عرفت جوانب عديدة بين ازدهار و انحدار، فكانت كلمة الديمقراطية هي الشكل النموذجي في الخطاب السياسي للدولة الدستورية التي تتعهد بضمان سيادة القانون وحماية الحقوق المدنية للحريات وما على ذلك، بحيث تحكمها سلطات تشمل هيئات تمثيلية منتخبة بالأغلبية العددية ضمن انتخابات عامة يشارك فيها جميع المواطنين، ومنه نتساءل: **ماذا تعني الديمقراطية عند حنة أرندت؟ و هل هي أفضل نظام سياسي؟**

الديمقراطية عند حنة أرندت

إلا أنه كان للفيلسوفة مجموعة من الملاحظات حول النظرية الخاصة بالدولة الديمقراطية [1]وممارستها، بالرجوع للأصل اليوناني لمفهوم الديمقراطية والذي يعني سلطة الشعب.

الديمقراطية هي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد ولا لطبقة ويقوم على ثلاثة أسس:الحرية والمساواة والعدل، وهي متكاملة ومتضامنة، والديمقراطية في الحقيقة نظام مثالي يعز تطبيقه تطبيقا تاما، هذه هي الديمقراطية السياسية، أما الديمقراطية الإجتماعية فهي اسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرأي والفكر، وينشد العدالة الإجتماعية

[*]الديمقراطية بصيغتها الفرنسية Democratie والإنجليزية Democracy مشتقة من الكلمة اليونانية Demokratia والتي يعني جذرها Demos و kratos على التوالي:الشعب والحكم، فالديمقراطية تعني الحكم الذي يستند على حكم الشعب.

إن تاريخ الديمقراطية يصرح بأن هذا المفهوم معقد مشكل مشكك، وأنه ليس ثمة شكل واحد للديمقراطية، وإنما ثمة أشكال ونماذج، حول ما إذا كانت الديمقراطية تعني نمطا من

وسنذكر نماذج للديمقراطية:

1)–الديمقراطية الأثينية:ديمقراطية مباشرة تستند إلى مشاركة المواطنين وتدخلهم المباشر في حكم أنفسهم(يتمتعون بالمساواة السياسة والحرية)(تتعلق فقط بالرجال الأحرار ولاحق فيها للعبيد والنساء والأجانب المقيمين)

2)–الديمقراطية الجمهورية:وهي ديمقراطية مرتبطة بتطورات الجمهورية، ومن شروطها المشاركة السياسية التي تعتبر شرط ضروري للحرية الشخصية

3)–الديمقراطية الليبيرالية:وهي في الأصل شكلان، أولهما:"ديمقراطية الحماية أو الرعاية"، وفيها يطلب المواطنون الحماية والرعاية من حكامهم، فهي تقوم على ميثاق مع الحكام لكي يحموا المواطنين مصالحهم وحاجاتهم (السيادة فيها للشعب)وثانيهما:الديمقراطية التنموية أو النمائية، والمبدأ فيها أن الممشاركة في الحياة السياسية ضرورية لا لحمايةمصالح الأفراد فحسب ولكن أيضا لخلق مواطنه نامية متطورة من شأنها تنمية الكفايات الفردية وتعزيز السيادة للشعب.

4)–الديمقراطية المباشرة:ويمثله النظام الإشتراكي والشيوعي فالحرية عندهم تتطلب نهاية الإستغلال والمساواة السياسية والإقتصادية المطلقة بين الجميع –انظر:فهمي جدعان، المقدس والحرية"وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص ص148–150

"السلطة الشعبية"ينخرط فيه المواطنون في حكم أنفسهم وإرادة شؤونهم، أو أن تكون وسيلة تعين على إتخاذ القرارات من جانب أولئك الذين يتم انتخابهم لتمثيل الشعب.[1]

فحسب رأيه لابد من الرجوع إلى الأصل اليوناني في المجال السياسي إلى نظرية اشكال الدولة وإلى الكيفية التي يتم بها إدارة شؤون هذه الأخيرة.فهي تتساءل وتسعى إلى الكشف عن كيفية تسيير الحكم وكيف يتم اختبار الحاكمين، وهو الأساس الذي بنية عليه الديمقراطية الآثينية، حيث تقول:"لازالت المدينة اليونانية حاضرة بقوة في أساس وجودنا السياسي، كلما نطقنا كلمة السياسة".[2]

ترى أن الديمقراطية الآثينية هي الأصلح، ولقد أعربت عن استيائها من الديمقراطية الحديثة، ولهذا السبب حاولت القول بضرورة العودة إلى الديمقراطية الآثينية والعمل على استخلاص مبادئها الأساسية، وذلك بالعودة إلى المفاهيم الأساسية للحياة الاجتماعية والسياسية، وأن المواطنين مدعوون للمشاركة في الحياة السياسية من أجل التمتع بالمساواة.

كما تؤمن بأن المدينة هي المكان الأفضل، لأنها تسمح للإنسان بالتعبير عن إنسانيته، إذن يتجسد المشروع الديمقراطي من خلال مواطن يتمتع بحرية سياسية وفضاء سياسي يقوم على التشاور والاحترام من هنا تقول: "علنا نطلب موطنا كونيا تلتقي فيه الإنسانية، إن لقاء الإنسانية لا يمكنه أن يتحقق إلا من خلال مسؤولية سياسية، بمعنى أن كل المفاهيم السياسية وجب أن تحمل في معانيها التزاما بدلالاتها كالحرية والديمقراطية، لأننا مواطنون داخل أوطاننا وأن بناء هذه المفاهيم على أساس التفاهم الكلي هو ما يحقق وجهة نظر لمواطنة كونية"[3].أي أننا لكي تتحقق المواطنة العالمية يجب أن تكون هناك مسؤولية سياسية تحمل في معانيها التزاما بدلالاتها كالحرية و الديقراطية لأننا مواطنون.

---

[1] فهمي جدعان، المقدس والحرية"وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص ص148-150

[2] نورالدين علوش، الفلسفة المعاصرة "نماذج مختارة"، دار الراية للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2013، ص18

[3]Hannah arendt ,Vie politique ;gallimard ,paris,1974,p97

فالديمقراطية تحتاج للسياسة باعتبار أن هذه الأخيرة هي التي تنظم المجتمعات، وبها يتم التأسيس لأرضية ديمقراطية ومن خلالها يكون المواطن أكثر فاعلية في تحقيق المصالح المشتركة، فالنشاط السياسي الأصح ذلك الذي يقوم على مبدأي الحرية والمساواة، فالحرية بالنسبة لها تمثل جوهر السياسة، وإن هذه الحرية لا تتحقق سوى في السياسة، كما أن المساواة تجعل أفراد المجتمع يستطيعون فهم بعضهم البعض، وهنا تستدعي حنة أرندت ضرورة الفهم السياسي الأثيني، على اعتبار أن الديمقراطية الأثينية أساسها الحرية والمساواة[1]

وقولها هذا: "لازالت المدينة اليونانية حاضرة بقوة في أساس وجودنا السياسي، كلما نطقنا كلمة السياسة"[2] تأكيد على تأثرها بالديمقراطية الأثينية التي نادت بالرجوع إليها أو إعادة إحيائها من جديد لأنها حسب رأيها هي الأصلح.

ومن خلال ما مضى نستنتج بأن الديمقراطية الأرندتية هي ديمقراطية أثينية بثوبها المعاصر لأنها تقوم على البحث في براعة المجتمع ومدى اندماجه لتحقيق مصالحه، من خلال المشاركة في البحث عن طرق السداد، من أجل التأسيس للمجتمع الراشد المناقش والباحث عن مصالحه بتساو بين أفراده[3]

---

[1]Ibid ;p99

*وفي هذا السياق يلاحظ آلان تورين بأنه إذا كانت الديمقراطية تقتضي الإعتراف بالآخر كذات، فإن الثقافة الديمقراطية ستكون هي تلك التي تعترف بالمؤسسات السياسية كمستقر رئيسي لهذا الإعتراف بالآخر وهذه الثقافة هي الأرضة الفكرية للديمقراطية، فالخاصية الديمقراطية لمجتمع ما لا تنحصر في شكل التوفيق بين أفراده، انطلاقا من روبط والتزامات متبادلة، بل تتعدى ذلك إلى الإقرار بالحق في الإختلاف وتدبير شؤون هذا الأخير بتعمق الحوار بين الثقافات المختلفة والتجارب المتعدد التي يجب اعتبارها متكافئة من حيث كونها أجوبة محددة ومخصوصة، على تساؤلات عامة ومشتركة–انظر:آلان تورين، ماهي الديمقراطية؟حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟تر:حسين قبيسي، دار الساقي، بيروت، 1995، ص253

[2]نور الدين علوش، الفلسفة المعاصرة"نماذج مختارة"، المرجع السابق، ص18

[3]محمد الأحمري، الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص200

*يقوم بركليز بامتداح الديمقراطية بقوله:"إننا نعيش كمواطنين، أحرار في حياتنا العامة وفي صلاتنا ببعضنا بعضا في شؤون الحياة اليومية، إننا لا نغضبمن جارنا غذا ماتصرف كيفما شاء، ولا ننظر إليه شزرا وهو مالا عاقبة له إلا الألم"انظر :محمد الأحمري، الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، ص82

وفي نفس السياق نجد **جون ديوي** الذي يرى بأن الحرية هي التي تصنع الإنسان إنسان له آراء شخصية ومعتقدات وربطها بالديمقراطية، فالديمقراطية عنده هي قدرة كل شخص على تحقيق إمكانيته كفرد، إضافة إلى ذلك ربطها بالتربية لأن فيها شكل من تحقيق الحياة الاجتماعية الأصلح عن طريق تدخل المصالح التي تقوم بالتقدم والتكيف، فيقول:"**إن الديمقراطية والتربية هما لفظان مترادفان من الناحية العملية، وكلاهما يدل على الحياة وفقا للمباديء التجريبية الأصيلة**"،ومنه نستنتج أن الديمقراطية عند ديوي ذات طبيعة أخلاقية، قائمة على أساس تربوي سلوكي، لأنها ديمقراطية مجتمع وليس نظام حكم فقط[1]

حيث ترى حنة أرندت أن النظام الديمقراطي هو النظام الأنجح لإقامة فضاء عمومي حر من خلال فكرة المشاركة والتعاون من أجل تحقيق الأهداف التي تخدم الجماعة ومنه نستطيع أن نقول:"**أعتقد أنني أفهم أهدافنا المشتركة، ولكنني غير متأكد من كيفية قيامنا باتخاذ القرارات فعلى سبيل المثال، هل نرغب دستورا يعهد للعديد من أكفاءنا وأكثرنا معلومات بسلطة اتخاذ جميع قراراتنا الهامة؟وهذا الوضع إلى جانب أنه يكفل اتخاذ قرارات حكيمة، فإنه سيوفر على الآخرين كثيرا من الوقت والجهد**".[2]

ومن أهم معايير الديمقراطية الناجحة:

-المشاركة الفعالة

-المساواة في التصويت

- الفهم المستنير

-السيطرة في جدول الأعمال

-تضمين البالغين.

---

[1]جون ديوي، الديمقراطية والتربية، تر:منى عفراوي وزكريا ميخائيل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط2، 1946، ص ص89-90

[2]روبرت أ.دال، عن الديمقراطية، تر :أحمد أمين الجمل، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ط1، 2000، ص37

واختيارها للديمقراطية حسب نظرها:أنها تجنب الاستبداد–تضمن الحقوق الأساسية–تحقق الحريات العامة–تحقيق الذات–تجسيد المسؤولية الأخلاقية–العمل على التنمية البشرية–حماية المصالح الشخصية الأساسية–المساواة السياسية –التماس السلام والرخاء.[1]

[1] روبرت أ.دال، عن الديمقراطية، المرجع نفسه، ص47

السلطة والسياسة عند حنة أرندت:

لقد اختلف الفلاسفة والمفكرين حول ضبط كلي لمفهوم السلطة، فمفهوم السلطة[1] ظهر خارج ميدان السياسة، أي من خلال الأسرة فالسلطة سابقة مساوية لمعنى الطاعة ولا تعني التسلط، فما **هي السلطة؟وما هي السلطة المرجوة من خلال الفكر الأرندتي؟**

فمن خلال تاريخ الفلسفة السياسية بأكمله لم يشهد دهاء يفوق تلك المهارة التي قلبت بها المدرسة المثالية معركة التناقض الكلاسيكي بين الحرية والسلطة، فبعد أن كان المفهوم دائما منذ أيام الإغريق لغاية جون جاك روسو، أن حرية المرء لا تترعرع إلا بالحد مما قد يغتصبه حكامه منه، وجوهر الحرية بالنسبة لهم قائمة على الانسجام بين القانون والطاعة وهذا ما اتفق عليه كل من جون جاك روسو و هيجل

تحاول حنة أرندت جاهدة إلى ربط مفهوم الحرية بمفهوم السلطة، لأن هذه الأخيرة تم تناسيها في العصر الحديث، من خلال قولها بأن "العصر الحديث هو عصر لنسيان السلطة"[2]والسبب وراء ذلك هو رفض ما يسمى بالتقليد أي أنه"**ليس من الضروري حينما نفقد التقاليد نفقد معها الماضي، لأن التقاليد والماضي ليس شيئا واحدا**"[3]ويعود السبب الرئيسي في فقدان مفهوم السلطة حين ربطت مشكلة الحرية بمشكلة السلطة، أي كلما كانت هناك حكومة تسلطية (توتاليتارية)غابت الحرية.

ترى الفيلسوفة أن الجمهورية الرومانية هي التي فهمت وجسدت معنى السلطة بقولها:"**كلمة السلطة مشتقة من فعل "يزيد"والشيء الذي تزيده السلطة ويزيده أصحاب السلطة باستمرار هو التأسيس، والذين وهبت إليهم السلطة هم الشيوخ، مجلس الشيوخ والاباء، ...، وقد حصلوا عليها بالوراثة وبالانتقال من الذين وصفوا أسس كل شيء لاحق**

[1]*سلطة Authority–Autorité وهي القدرة على إصدار الأوامر والتنفيذ أما في المسائل الدينية فتفيد الوحي انظر مراد وهبة المعجم الفلسفي ص351

[2]علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية "كشف ماهو كائن وخوض فيما ينبغي العيش فيه"، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص103

[3]حنةأرندت، بين الماضي والمستقبل، المصدر السابق، ص ص 106–107

أي الأسلاف الذين سماهم الرومان، من أجل هذا بالكبار كانت سلطة الأحياء مستمدة تعتمد على مبتدعي الحكم الروماني ومؤسسيه أي سلطة المؤسسين"[1]أي أن السلطة عند الرومان تقوم على مبدأ التأسيس، لأن سلطة التأسيس كانت تمثل سلطة الكبار التي يقتاد بها في السلوك الواقعي، والمعيار الخلقي السياسي من حيث هو كذلك.

نستنتج مما سبق ذكره أن مفهوم السلطة عند حنة أرندت مشابه للسلطة عند الرومان لأنها تقوم على مبدأ التأسيس وما جسدته الثورة الأمريكية على يد رجالها"**إن النجاح الكبير الذي يمكن للمؤسسين الأمريكيين أن يحجزوه لأنفسهم، والخاص بأن ثوراتهم قد نجحت بحيث فشلت الثورات الأخرى .إنما هو نجاحهم في تأسيس كيان سياسي جديد كان مستقرا بها فيه الكفاية لكي يبقى موجودا بوجه هجمة شنتها قرون ماضية، الأمر الذي يدعو المرء للتفكير(...) رغم أن الثورة الأمريكية كانت مختلفة كل الإختلاف عن الثورات الأخرى التي أعقبتها**"[2]

أي أن فعل التأسيس هو أساس كل تغيير (ما جاءت به الثورة)، ولهذا تقول:"**فهو يعمل على الدوام التأسيس للكيان السياسي الجديد وفعل التصميم للشكل الجديد للحكومة ينطوي على اهتمام خطير والدوام لهيكل الجديد من جهة أخرى، فإن الخبرة التي على الذين ينهمكون في هذا العمل خطير لا يمتلكوها هي الوعي المنتعش بالطاقة الإنسانية للإبتداء ببداية هي المعنويات العالية التي صاحبتها دائما ولادة شيء**"[3].أي أن لفعل التأسيس دور مهم في بناء السلطة.

[1]حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، المصدر نفسه، ص ص 130-131.

[2] المصدر نفسه، ص131.

[3]حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص292.

ترفض حنة أرندت التصور السائد للسلطة بصفتها خضوعا وانقيادا أعمى، فليست السلطة إكراها ولا هيمنة، وليست عملية إقناع وبرهنة*، فالسلطة هي واقع اجتماعي بشري تعددي لا يمكن أن تمارس الحرية خارجه، إلا إذا كانت حالة وجدانية أو نفسية لا تجربة واقعية حية[1]

إلا أن حنة أرندت تعتبر أن السلطة هي فعل قائم على القدرة الإنسانية، وليس أي فعل بل الفعل المتناسق، فالسلطة تعتمد في وجودها على المجموعة التي إذا ما حافظت على تجمعها ستحافظ بالتالي على السلطة"فالسلطة طبيعة داخلية للنمو وهي خلاقة لأن غريزة النمو واحدة من خصائصها، فالسلطة تكون شأن إنساني تابعة للشأن العضوي توسع نفسها كرد فعل ضد التحلل.[2]

لأن السلطة تعتمد في أساسها على الجمهور أو الجماهير، ولهذا تحدد تطرفها بقولها"**الجميع ضد الواحد**"، لأن فعل تحققها يقوم على العدد مهما كان فعلها متطرفا كفعل الثورات ضد الحاكم أو فعل معتدل في تحقيق الحاكم للسلطة بالخضوع".[3]

لكي نفهم السلطة وجب علينا أن نعرف أنها كيان في حالة نمو(طبيعتها الخاصة)وفعلها المتناسق قائم على التعدد، لأن غايتها الحرية ضمن التعددية، فهي تقوم على شرعية الفعل السياسي الذي يساعدها على تهيئة الحياة الفعلية لوجودها، قائلة: "ففقدان السلطة في الميدان السياسي معناه أنه قد انتهى أيضا في الميدان الخاص".[4]

---

[1]السيد ولد أباه عبد الله، التقليد والمجال العام في فكر حنة أرنت، التفاهم، م11، العدد41، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 2009، ص122

*تختلف حنة أرندت مع أفلاطون بربط السلطة بمعنى الإقناع، فأفلاطون ربط السلطة بالإقناع في الشؤون الداخلية، والقوة والعنف في الشؤون الخارجية، فحنة ارندت ترفض ربط السلطة بالعنف لأن بالتزام هذا الثنائي مع بعض سوف تتحول السلطة إلى فعل استبدادي

[2]حنة أرنت، في العنف، المصدر السابق، ص67

[3]رعد رفقة، العنف بوصفه أداة خارج الميدان السياسي لدى حنة أرنت، ص389

[4]حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، المصدر السابق، ص ص 205-207

فوجود السلطة في الميدان العام معناه أنها متوفرة في المجال الخاص وغيابها يغري أصحابها لكي يحل العنف محلها، فالسلطة بالنسبة لها هي جوهر كل حكومة لأنها تعبر عن المشروعية .فالسلطة عندها هي جوهر السياسة لأنها قادرة على إنتاج شيء جديد من خلال تفعيل دور الفعل السياسي عن طريق التعددية البشرية التي تتحاور وتتفاعل فيما بينها[1]

بالنسبة لها السلطة هي التي تحافظ على وجود الفضاء العمومي، فضاءالظهور الممكن بين البشر باعتبارهم يفعلون ويتكلمون، فالكلمة نفسها ومرادفتها اليونانية Dynamis مثل اللاتينية Potentia واشتقاقها الحديث أو الألمانية التي تشتق من Mogen وMoglich لا من Mochen تبين طابعها "الممكن" والإقتدار، فهذا الأخير أي الإقتدار (السلطة)ينبثق بين البشر حينما يفعلون معا ويذوي عندما يفترقون.

والعامل الوحيد الضروري لتولد"**الإقتدار**"هو عيش الناس مع بعضهم البعض، فعندما يعيش البشر بشكل حميمي جدا فقط، بحيث إن إمكانيات الفعل تكون دائما حاضرة، فإن الإقتدار (السلطة)يصاحبهم[2].

ولهذا تستعين حنة أرندت بقول **ألكسندر باسيران دانتراف** من خلال مؤلفه"**مفهوم الدولة**" الذي قام بالتمييز بين العنف والسلطة :"إن علينا أن نقرر ما إذا كان في وسع السلطة، وفي أي اتجاه أن تتمايز عن "القوة"وعلينا أن نتيقن مما إذا كان فعل استخدام القوة بالتوافق مع القانون، يبدل من طبيعة القوة نفسها ويعطينا صورة مختلفة كل الإختلاف للعلاقات البشرية"[3]

إذن السلطة حسب تشخيصها هي سلطة ترتكز على العدد في حين أن العنف فإنه إلى حد ما يكون قادرا على تدبير أمره مستغنيا عن العدد، لأنه يستند على الأدوات(القمع)

[1]حنة أرنت، في العنف، المصدر السابق، ص50

[2]حنة ارندت، الوضع البشري، تر:هادية العرقي، جداول، مؤمنون بلا حدود، ص ص 222-223

[3]حنة أرنت، الوضع البشري، المصدر نفسه ص33

تنادي حنة أرندت بإعطاء المفاهيم حقها من المعاني، مثل :

-**السلطة**

-**القدرة**

-**القوة**

-**السيطرة**

-**العنف**

بالنسبة لها هذه الكلمات ما هي إلا وسائل يحكم بها الإنسان الانسان.

فالسلطة: تعني قدرة الإنسان ليس فقط على الفعل، بل على الفعل المتناسق، وليست خاصية فردية بل خاصية جماعية وبقاءها مرتبطة ببقاء الجماعة.

أما القدرة: فهي تعني كينونة الفرد (ذاتي)ضمن الجماعة

والقوة: تعتبر كرديف للعنف، خاصة إذا استخدم العنف كوسيلة للإكراه

في حين أن **التسلط:** وتعني الهيبة وهي من أكثر الظواهر إلتباسا

أما العنف: يتميز من خلال طابعه الأدواتي (ذا طابع خارجي)

أي أن السلطة بالنسبة لها تكمن حقا في جوهر كل حكومة، لكن العنف لا يكمن في هذا الجوهر، العنف بطبيعته أدواتي، وهو ككل وسيلة يظل على الدوام بحاجة إلى توجيه وتبرير في طريقه إلى الهدف الذي يتبعه.فغاية الحكومة(السلطة)"**تمكين الناس من العيش معا**[1]" لذلك تنبثق السلطة في كل مكان يجتمع فيه الناس ويتصرفون بالتناسق فيما بينهم.

[1]حنة أرندت، الوضع البشري، المصدر نفسه، ص ص 40-49

المبحث الثاني:الحرية من خلال الصفح والفعل السياسي

ترى أرندت أن الأزمات في القرن العشرين، هي نتيجة لإنهيار القيم الأخلاقية، فتنطلق من هذه المقدمة في اعتمادها منهجية لتجاوزها عبر الإهتمام بملكتي **الصفح**[1] **والوفاء بالعهدوالفعل السياسي،** من أجل تجاوز الخراب الذي أصاب الإنسانية بسبب الأنظمة التوتاليتارية، التي انتجت العنف والإرهاب ما أدى إلى تلاشي المعايير الأخلاقية للفعل السياسي[2].ومنه نتسائل :

ما هي الشروط الأساسية لبناء نظرية سياسية حسب الرؤية الأرندتية؟

ولهذا اعتبرت أرندت أن السؤال الأخلاقي تم تغييبه أو أنه كان في سبات طويل، ولهذا وجب إيقاذها وذلك بالإهتمام بالأخلاق التي تكون في صلب الجانب السياسي بإنشاء فلسفة سياسية تكرس مضامين الحرية والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان ككائن ثري ومتعدد، فأرندت تضع المسألة الأخلاقية محل النظر.

[1]الصفح: يرد معنى "الصفح"في اللغة عند ابن منظور بمعنى "الجنب"(صفح الإنسان:جنبه، وصفح كل شيء جانبه)انظر:ابن منظور، معجم لسان العرب، ص512ولقد ورد الصفح في القرآن الكريم في مواضع كثيرة جاءت في بعض من الآيات إلى جانب كلمتي"العفو"و"المغفرة"، مثل قوله تعالى:"وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم"سورة النور22وقوله تعالى:"وان تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم"سورة التغابن 14فيمكن أن نحدد معنى "الصفح"في الإصطلاح في تفسير هذه الآية هو (الإعراض عن المذنب، أي ترك عقابه على ذنبه دون التوبيخ) انظر:محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، مج 3، ص141أي محاولة نسيان الذنب مع عدم الخوض في تفاصيل الإعتداء–فالصفح يعني امتلاك القدرة على تجاوز الأثر الذي تحدثه الإساءة، والتحرر من دائرة رد الفعل التي يبقى الإنسان في الغالب أسيرها، فكرا وسلوكا، إلا أن تحررا كهذا لا يمحو ذاكرة الإنسان ولا يقوم على هذا المحو أصلا، فالصفح هو إيصال حبال التواصل والتعايش بين الطوائف في المجتمعات التعددية، فيقول بول ريكور:الصفح هو استراتيجية نسيان، النسيان بوصفه فنا أو الذاكرة السعيدة"

[2]See :Phillip hasen : »Individual responsibility and political authority :hannah arendt at the intersection of moral and political philosophy » ;In :anna yeatman ;philip hasen ;mogdalena zolkos and charles barbour :action and appearance ;éthic and the politics of writing in hannah arendt ;contiuum new fork ;2011 ;pp 135-136

الشروط الأساسية لبناء نظرية سياسية:

الصفح والوفاء بالعهد

لقد اهتمت حنة ارندت كثيرا بالجانب الأخلاقي والسياسي فهي ترى "بأن السياسة هي فعل وعمل داخل المدينة وهي وعي وخبرة حياتية، أما الأخلاق فهي فعل يكرس معنى الصفح والتسامح والتعايش والحرية"[1].

اعتبرت أرندت أن السؤال الأخلاقي تم تغييبه أو أنه كان في سبات طويل، ولهذا يجب إحياؤه بالإهتمام بالأخلاق التي هي في صميم الجانب السياسي بإنشاء فلسفة سياسية تكرس محتويات الحرية والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان ككائن متعدد، فأرندت تضع المسألة الأخلاقية محل النظر.

ومن أبرز القيم التي احتلت مكانة كبيرة في الفكر الأرندتي وخاصة في المجال السياسي هي **فكرة الصفح** وماينتج عنه من تسامح وحب، حيث تقول:"وما اختيارها لفكرة الصفح إلا لإعتبارها المنقذ للحالة الإنسانية، بكونها قيمة تستطيع بناء ماخربته الأنظمة التوتاتاليتارية في الحالة الإنسانية ولإعادة تقبل التعدد والآخر"[2]

فالقدرة على الصفح هي ما تساعد الإنسان بالتحرر من تبعات الماضي بالمضي قدما بعيدا عن الخضوع للحكم (المتسلط)بل الاعتماد على فعل الصفح والتسامح المتبادل بين جميع المواطنين باعتبار أن هذا الأخير –الصفح–من أبرز القيم الأخلاقية في المجال السياسي (المجال العمومي)، وهذا ما عملت على صياغته في ثنايا نظريتها السياسية، فمن خلال الصفح يتم التآلف بين الأفراد وتسهل عملية التواصل فتصلح الإنسانية.

فمن خلال فعل الصفح نستطيع محو ما جاء به الماضي، وهذا ما يسهل عملية التواصل بين الأفراد من خلال التسامح والاعتراف والتعايش والاحترام ضمن الحرية,ولهذا فهي تؤكد على اكتساب القيم الإنسانية الأخلاقية بتأكيدها على"**ضرورة اعتناق القيم**

[1] هيفاء النكيس، حنة والمشكلات الأخلاقية، ص386

[2] Ibidem :p136

السمحةالتي رأت فيها حلا جذريا كفيلا بإصلاح الوضع المتردي وانتشال المجتمع من حالة الحرب إلى حالة السلم"[1].

ترى انه من الصفح يمكننا محو ما قام به الماضي وتركه فينا قائلة:"**أن نكون قادرين على معرفة الذات والتقرب إلى الغير ومحو أفعال الماضي والتخلص من أخطائه**"[2] *ومنه يكون فعل التسامح والتعايش مع الأطراف المختلفة لبني البشر.فقدرة الصفح ليست صفة خاصة بالله فقط بل الإنسان هو أيضا له القدرة على الصفح، مستعينة بقول المسيحية حول الصفح عند المقدرة"فمن يملك القدرة على الصفح ولا يفعل فإن الله هو الذي سيعاملهم بالمثل أي اللاصفح.[3]

فالصفح حسب نظرها لا يقوم بعيدا عن المجال العمومي فالصفح في حالة الوحدة(الذاتية)أو العزلة فهو غير واقعي، إلا أن الصفح عندها يعتبر من الممارسات الإنسانية(التعددية)، لأنه يقع من خلال التواصل مع الغير(الآخر) لأن الصفح يستمد مشروعيته من خلال التعددية ضمن المشاركة في المجال العمومي.

فحنة أرندت ترى بأن الصفح يتمثل من خلال الفعل، ولهذا تقول:"**لعل أفضل دليل يثبت وجود علاقة قوية بين الفعل والصفح تماثل تلك التي توجد بين العمل والهدم، هذا هو الطابع المميز للصفح فبفضل العلاقة التي يقيمها يظل دائما شأنا شخصيا للغاية برغم من أنه ليس من الضروري أن يكون فردي وخاص**"[4]فالصفح إذا مقرون بالإنسان بحد ذاته

[1] هيفاء النكيس، حنة أرنت والمشكلة الأخلاقية، المرجع السابق، ص390

[2] رشيد العلوي، الشرط الإنساني ومشكلة الشر عند حنة أرنت، ص221

*وإذا ما أعدنا النظر إلى مفهوم الصفح نجدها متأثرة بالقديس أوغسطين الذي كانت لها مذكرة حوله، فالصفح هو قدرة إنسانية"فالله يبرئنا من ذنوبنا كما نبريء من يدينون لنا"انظر:حنة أرنت:استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح، ص57

[3] حنة أرنت، استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح، ص57

[4] حنة أرنت، الشرط الإنساني ومشكلة الشر عند حنة آرنت، المصدر السابق، ص60

ومنه نستنتج بأنه بدون الصفح لا يمكننا أن نقيم مجال عمومي متناسق قائم في ذاته، فهذا الأخير هو ما يساعد على بناء الإنسان الفعال ضمن حيزه السياسي، أي المشاركة السياسية الفعلية القائمة على مبدأ الحرية.

لا يجب أن ننسى لكي نقيم هذا الفضاء الذي تتجسد من خلاله الحرية عن طريق الممارسة الفعلية فهو لا يقوم فقط على فعل الصفح فهذا الأخير مقترن ببني جلدته أي أنه بعد الصفح وجب الوفاء بالعهد، لأنه قبل أن يقام المجال العمومي الذي كان نتيجة للثورة التي جاءت بالأفكار والضرورات التي تم الموافقة عليها ووعدهم بتحقيقها على أرض الواقع، ولهذا تقول:"**لولا التزامنا بالوفاء بالعهود لكوننا عاجزين على الحفاظ على هويتنا ولكتب علينا أن نتيه بلا قوة ولا هدف، كل يهيم في ظلمات قلبه الوحيد، ويغرق في التباسات وتناقضات هذا القلب، ظلمات لا يبددها إلا النور الذي ينشر حضور الآخرين في المجال العام**"[1].

فالوفاء بالوعود بالنسبة لها هو عمل اجتماعي وسياسي بقولها:"**فالوفاء بالوعد هو شكل من أشكال إتمام الثقة مع الآخر لأنه شرط لديمومة الفعل السياسي**"[2].

أي أنه لكي يستمر العمل السياسي وجب عليه أن يفي بالعهود التي قطعها للشعب، لأن العهد يمثل أحد الركائز المهمة لإقامة المجال العمومي، لأنه من خلالها يتم تعزيز الثقة بين الطرفين (الشعب والسلطة) ولهذا تقول: "...**وحدها تضمن الثقة بين الأفراد على مستوى المشروع السياسي المستقبلي**"[3]

فحنة أرندت تقوم بالتمييز بين المفاهيم التالية:الصفح–والعقاب–والإنتقام، فالصفح والعقاب يشتركان في النتيجة اي وضع حد لشيء لو ترك من دون تدخل لا ستمر إلى ما لا نهاية، أما الصفح فيختلف عن الإنتقام من حيث النتائج فالأولى نتائجه إيجابية، والثاني نتائجه سلبية انظر: رشيد العلوي، الشرط الإنساني ومشكلة الشر عند حنة آرنت، ص221

[1]حنة أرنت، استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح، المصدر السابق، ص55

[2]نبيل فازيو، مفهوم السياسة عند حنة أرنت من العنف إلى الديمقراطية، المرجع السابق، ص175

[3]نبيل فازيو، مفهوم السياسة عند حنة ارنت من العنف إلى الديمقراطية، المرجع السابق، ص185

ومما سبق ذكره نستنتج بأنه لكي نقيم مجال عمومي وجب علينا التركيز على أهم ركائزه ألا وهو الجانب الأخلاقي، لأنه يعمل على تجسيد ماجاءت به الثورة من أفكار(مطالب الثورة)بالفعل(المجال العام)، لأن الفكر هو محرك الفعل وهو يمنح للإنسانية مكانة تحفظ له بها عيشا مشتركا قائما على الصفح والإيفاء بالوعود"**حيث تمنح العودة المستقلة للعالم المشترك، والإنسان(...)لا يتحقق خلوده ولا تدرك سعادته إلا داخل فضاء عمومي، يحمي أهم مميزاته وهي الحرية بما هي فعل أخلاقي وسياسي مسؤول، أو بالأحرى كمسؤولية تنبع من الذات وتمتد باتجاه الأخرين**"[1]أي أن السياسة لا تقوم إلا من خلال الفهم الجيد للسلطة وللالتزام الأخلاقي(الصفح والوفاء بالوعد)

فالحرية تقوم من خلال العلاقة القائمة بين السياسة والأخلاق باعتبارهما من الشروط الأساسية لإقامة المجال العام الذي يقوم على النقاش وإعادة النظر والتواصل، لأن هذا الأخير هو فضاء طبيعي يقوم على التعدد بين المواطنين، وبالتالي:"**فإن وحدة السياسي والأخلاقي تتحقق حينما تكون السلطة من مجموع الأفراد الذين يستعملون الفعل استعمالا عموميا**"[2]

تقول :"**إن الصفح هو ما يحاول على الأرجح تحقيق ما يبدو مستحيلا**"، أي أنه يلغي ما وقع بالفعل وأن يسعى إلى إقامة بداية جديدة، وهذا الفعل يجسده الناس الفاعلين، فالصفح بالنسبة لها هي الفعل الصارم الذي يفتح الأفق نحو المستقبل ضمن العالم المشترك قائلة:"**إن الصفح هو الفعل الإنساني الصارم الوحيد الذي يخلصنا والآخرين من سلسلة ونوع النتائج التي تتولد عن كل فعل**"

[1] هيفاء النكيس، حنة آرنت والمشكلة الأخلاقية، المرجع السابق، ص396

[2] عبد السلام حيدوري، الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان، ص109

وتضيف قائلة: "**الصفح هو الذي يضمن استمرار الطاقة على الفعل، البدءمن جديد في كل كائن إنساني مفرد، يكون من دون أن يصفح وأن يصفح عنه**"[1]تستعين حنة أرندت بأوغسطين حينما ربط الصفح بالفعل، لأنه يعبر عن مدى القدرة على البدء، بحقيقة كون كل كائن إنساني هو بالطبع بداية جديدة لم يسبق لها أن ظهرت واستعلنت للعالم، لكن مفهوم الإنسان هذا هو حيث البدء.*

فالصفح بالنسبة لها هو ما يجسد الفعل السياسي من خلال توحيد العيش المشترك بالاعتماد على التجارب الثلاث السياسية التي رأت أنها خارج التقليد، تجربة الفعل من حيث هي مشروع بدء جديد فيم قبل المدينة اليونانية، وتجربة التأسيس في روما، والتجربة المسيحية في الفعل والصفح في اتصالهما، نعني معرفة كون كل من يفعل عليه أن يكون مستعدا للصفح، وكل من يصفح هو في الأصل يفعل.[2]

فهي تقترح حنة أرندت فكرة الصفح والحوار والإيمان بالتعدد والمغاير كبديل لإقامة فضاء عمومي تجاوز الماضي الحزين والذي يمثله بامتياز العصر الحديث، فتقول:"**إذ تتيح ملكة الصفح، محو أفعال الماضي الذي تعلق أخطاؤه**"فالصفح عندها هو ما يساعد على معرفة الذات والانفتاح عن الآخر، وتعيد القول:"**يعتبر الصفح بحق نقيض الانتقام الذي يتحدد فعله كرد فعل ضد عثرة أصلية من هنا، وبعيدا عن التمكن من وضع حد للآثار المترتبة عن الخطأ الأول، يقوم بربط الناس بالسيرورة وترك الفعل المتسلسل المتسمة أعماله بالضخامة، يواصل سيره بكامل الحرية**"

---

[1]حنة أرنت، أرنت، استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح، المصدر السابق، ص111

*يقول أوغسطين:"لكي يكون ثمة بدء خلق الإنسان بشكل ملحوظ حال القول الأوغسطيني العظيم"لكي يكون ثمة بدء خلق الإنسان بشكل لم يسبق لغيره أن كان"« Initium ut esset,creatus est homo ante quemnemo fuit

*مقولة أوغسطين هده ظلت بدون نتائج في فلسفته السياسية من خلال فهمه للمدينة الأرضيةcivitas terrena

ونجد الفيلسوف فريديريك نيتشه حول فكرته عن إرادة القوة بتأكيده على الوفاء بالعهود قائلا:"إنه الإنسان الذي يقدر على إقامة وعود"

[2]حنة أرنت، استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح، المصدر نفسه، ص113

وتضيف قائلة:"**إن الصفح بعبارة أخرى، هو رد الفعل الوحيد الذي لا يقتصر على إعادة إنتاج الفعل، ولكنه يمارس فعله بطريقة جديدة غير متوقعة، وغير مشروطة بالفعل الذي أنتجها، وهي التي تحرر بالتالي الصافح والمصفوح عنه...**"

وتقول:" **لولا صفح الآخرين عنا، الذي به نتخلص من تبعات أعمالنا، لبدت قدرتنا على الفعل كما لو كانت حبيسة فعل واحد يلتصق بنا إلى الأبد، ولبقينا ضحايا عواقبه، وآثاره تماما مثل ساحر مبتدئ عاجز**"[1].أي أنه لولا مغفرة الآخرين والتي من خلالها نتخلص من عواقب أفعالنا لكانت مسجونة في عمل واحد عالق بنا إلى الأبد، وكنا سنظل ضحايا له.

أي أنالصفح مقابل للانتقام، فإذا كانت النزعة الانتقامية بكل نتائجها السلبية، تدخل في صلب الهوية، فإن الحل الأنسب لتحقيق انسجام بين الضحية والجلاد، هو الصفح كمبدأ يحقق التسامح كأعلى قيمة إنسانية"وكل ذلك راجع إلى أن الذات لا تعيش بمنعزل عن الآخر والذي يكون في الفضاء العمومي(البينذاتي)باعتباره حقل تجارب للوعي الجمعي.[2]

[1]المصدر نفسه، ص116

[2]رشيد العلوي، الصفح عند حنة آرنت بما هو حل لمشكلة الشر"اشكالية المصالح والتصالح في سبيل مجتمع متضامن"، الخميس 24جمادى الأولى1437، 03مارس2016

مفهوم الفعل السياسي(التعدد) عند حنة أرندت:

قبل الحديث عن الفعل السياسي الذي يعمل على تحقيق الحرية، وجب علينا الحديث عن السياسة باعتبارها المكان الحقيقي لتجسيد الحرية من خلال الممارسة الفعلية ضمن مجالها الاجتماعي .

فالسياسة من الناحية اللغوية نعني بها رعاية شؤون الناس، وهي مستمدة من كلمة ساس ويسوس، أي بمعنى رعاية شؤون الناس، والاهتمام بمصالحهم وحل مشاكلهم.وتستمد أصلها من اليونانية، فهي بولس وتعني الدولة المدنية، كما تعني اهتمام الإنسان بنفسه ومحيطه.

فلقد عرف هذا المصطلح تطورا كبيرا في استعماله بحيث أصبحت تعني التدبير والإجراءات التي تؤدي إلى اتخاذ القرارات التي تصب في مصلحة الشعوب والأفراد في كل مجالات الحياة.

ولهذا ترى حنة أرندت أن السياسة تبحث في المجتمع من خلال تبادل الاختلافات الكائنة بين الأشخاص من حيث هم موجودون في الفضاء المطلق، أي الانطلاق من فضاء مطلق من الاختلافات ينتظمون وفق مؤسسات ضرورية ومحددة.

دون أن ننسى بأن حنة أرندت ترفض الفكرة القائلة بأن "الإنسان حيوان سياسي"، فالحيوان السياسي Le zoon politikom،وكأن ثمة في الإنسان شيئا من السياسة ينتمي إلى ماهيته، وهنا بالتحديد تكمن الصعوبة، الإنسان كائن لا سياسي، تنشأ السياسة في فضاء هو بين البشر إذا في شيء ما هو بالأساس خارج عن الإنسان، تنشأ السياسة في الفضاء الوسائطي وتتأسس كعلاقة.

لأن مهمة السياسة تتمثل في بناء عالم حقيقة، يكون شفافا بالقدر الذي كان عليه من شفافية الخلق الإلهي، أي هي العالم الذي يجب أن نكون فيه أحرارا ولا نشعر فيه أننا مستسلمين فيه لأهوائنا، ولا نكون في تبعية لأي حال من الأحوال المادية، لأنه لا توجد

حرية إلا في الفضاء الوسيط الخاص بالسياسة.[1]فالسياسة تنظم في الحال كائنات مختلفة اختلافا مطلقا، مع الأخذ بعين الاعتبار مساواتهم النسبية والعمل على تجريد اختلافاتهم الخاصة.

وإذا ما سئلت عن معنى السياسة، فتقول السياسة هي الحرية*.فتقول:"...**منذ العصور القديمة، لم يفكر أحد أن معنى السياسة كان الحرية، نفس الشيء في العصر الحديث اعتبرت السياسة على المستوى النظري كما هو على المستوى العملي، كوسيلة لضمان تحقيق الحاجيات الحياتية للمجتمع، وحرية انتجانية التنمية الاجتماعية**"[2]

فحنة أرندت ان السياسة هي التعبير والحل الكلي لجميع القضايا الاجتماعية لأنها تقوم على تحديد جميع المصالح الحياتية، فبنسبة لها إذا استقام الفعل السياسي تستقيم الحياة، ومنه يتشكل الفضاء العمومي الذي هو فضاء حر ومتعدد لأنه قائم على الاعتراف المتبادل .[3]

لهذا تصر حنة أرندت على أهمية الفعل وعلى القدرة التي تميز الإنسان بما هو كائن فاعل ومبدع سياسي في الآن ذاته، فبالرغم ماتميز به العصر الحديث من تصحر بسبب الأنظمة التوتاليتاري، فماهية الإنسان بالنسبة لها هو الفعل السياسي(فالعصر الحديث أصبح يعاني من أزمات إلى جانب مسؤولية التقنية والعقل الآداتي اللذان ساعدا على انتشار العنف واستعمال القوة في كل مكان).

---

[1]زهير الخويلدي، ما السياسة، ص8

* فبتسائلها عن ما معنى السياسة؟مستمدة من انعدام الثقة على الأقل بوجود السياسة، أي هو عبارة عن نقد للسياسة الماضية وما فعلته من كوارث خلال القرنيين الماضيين 19و20.-واعتبرت أن هذا السؤال قديم قدم التقليد الفلسفي السياسي، من خلا عودتها إلى أفلاطون أو إلى بارميندس باعتبارها نتيجة تجارب حقيقية أنجزها الفلاسفة عن البوليسpolis، بمعنى شكل من تنظيم الحياة المشتركة للبشر باعتبارها مثالية ومعيارية، فما يميز المجتمع الإنساني في المدينة هي الحرية-انظر زهير الخويلدي :ما السياسة، ص33-36.

[2]زهير الخويلدي، ما السياسة، المرجع السابق، ص28

[3]صالح محسن، الفلسفة الإجتماعية وأصل السياسة، دار الحداثة، بيروت، ط1، 2008، ص19

تنطلق حنة أرندت من خلال رؤيتها أن السياسة تقوم على الواقعية والتعدد البشري لقولها:"إن التعدد يظهر بالخصوص كشرط ضروري لكل حياة سياسية"[1]*أي أنه لا وجود للسياسة دون أي تجمع أو تعداد مجتمعي وهذا التعداد هو مختلف الأعراق والثقافات والانتماء، إلا أنه جزء من الفعل السياسي فتقول أن الله خلق الإنسان موحدا إلا أن طبيعته البشرية عنيت بالتكاثر الذي ساعد على التجمع.

تسعى حنة أرندت إلى إقامة مشروع سياسي أساسه الفعل الذي ينزع عن الإنسان طابعه الفردي(الإنسان اجتماعي بطبعه)لأن هذه الأخيرة لا تعرف الحرية، فممارسة السياسة لا تأخذ شرعيتها إلا حينما يجتمع الأشخاص لمناقشة موقف مشترك ويقررون الفعل مع من أجل تغييره، لأن هؤلاء الأشخاص ينخرطون في الفضاء العمومي الذي يعبر عن كينونة مشتركة فهذه الأخيرة تقوم على مبدأ التعددية، فتقول:"**إن الحرية هي دائما فضاء سياسي بينذاتي محدد ومسطر من طرف القانون**"،والسياسة بالنسبة لها هي نشاط قائم على واقع التعددية، فالسياسة بالنسبة لها تبحث في المجتمع من خلال تبادل الاختلافات الكائنة، لكي ينتظم الأشخاص من حيث هم يوجدون في فضاء مطلق أو انطلاقا من فضاء مطلق من الاختلافات وفق مؤسسات ضرورية ومحددة"[2]فالإنسان بالنسبة لها هو من إبداعات الناس، فهو نتاج التعددية التي تعد شرطا من شروط امتلاك الماهية.

---

[1] Hannah Arendt :ou’est ce que la politique ?traduction sylive denamy,editions du seuil ;1995,p44

يعتبر أفلاطون أن الإنسان الفرد لا يمكنه أن يكفي نفسه بنفسه، بسبب تنوع حاجاته وتشبعها، لذلك كان يتحتم عليه أن يبحث عن وسيلة لتحقيق هذا الغرض، فكان اجتماعه بالأخرين من أمثاله بقصد تبادل المنافع فهو خير مايلبي طموحه، وعلى أساس مبدأ تقسيم العمل والتخصص الوظيفي، ونجد أرسطو يؤكد وجهة نظر أستاذه بقوله:أن الإنسان حيوان مدني بطبعه وهو لا يملك إلا أن يعيش مع الجماعة انظر:عبد الصمد سعدون الشمري، النظرية السياسة الحديثة"مدخل إلى النظريات الأساسية في نشأة الدولة وتطورها"دار الحامد للنشر والتوزيع، ط1، 2012، ص ص 40-41

[2] معافة هشام، حنة أرندت"فلسفة الفعل السياسي من الفردية إلى التعددية"جامعة قسنطينة2عبد الحميد مهري، 10-07-2020، ص ص282-283

فهي تقوم من خلال كتابها"وضع الإنسان الحديث condition de l'homme moderne" بالحديث عن الفعل الحيوي« vita activia« وهو مصطلح كانت صاغته للتمييز بين ثلاث فاعليات إنسانية جوهرية وهي:

العمل "**travaille**" **والحرفة** "**l'ouvre**" **والفعل** "**l'action**" وهي جوهرية لأن كل واحد منها يتلائم مع مواضع رئيسية تمنح للإنسان الحياة على وجه بسيط.

فالعمل بالنسبة لها هو فاعلية تتلائم مع سيرورة عمل الجسد البشري البيولوجي[1]

أما الحرفة فهي فاعلية مناسبة لما هو مصنع.

أما **الفعل** *فهو الفاعلية الوحيدة التي تضع الناس في علاقة مباشرة دون وساطة الموضوعات أو المادة، فهي تمثل وضع الإنسان القائم على مبدأ التعددية.

تتجسد الحرية عندها باعتبارها تجربة سياسية في الفعل والكلام داخل الفضاء العمومي (الأغورا)، ولهذا اشتغلت أرندت إلى جينالوجيا المفاهيم لإحالتها لفعل الحرية، فهكذا نجد أن Agir تعني Archien أي "بدأ" و"قاد"أما Agere فتفيد"فعل تحريك شيء"، مثلما تعني الممارسة Prattien "نقل"ومعنى الذهاب إلى أبعد نقطة وإكمال شيء[2].

فالفعل السياسي يمارس داخل فضاء عمومي بحضور الآخر لأنه يستحيل الحديث عن الفعل السياسي بمعزل عن العمل .

---

[1]Hannah arendt,conditionde l'homme moderne,traduit de l'anglait par georges fradier,préface de paul ricoeur,calmann-levy,p41

[2] Anne Amiel,Le vocabulaire de hannah arendt,collection dirigée par jean pierre zarader(paris :ellipses,2007) ,p8

* كلمة الفعل عند اليونان مشتقة من agirالمشتق من agereيعني حرك شيئا، وgerere بوصفه تدويم الشيء وجعله مستمرا، وهي كلها صفات تطلق على كل مواطن حر يقدر على انجاز شيء جديد في الوجود، عبر قدرته على الفعل والكلام والحوار والتفاعل مع الآخرين-انظر: christian trottmann faire,agir,contempler :conterpoint à la condition de l'homme moderne de hannah arendt(paris :sans &tonka ;2008)p501

ففي كتابها "أزمة الثقافة" تتحدث عن الحرية التي نلمسها ضمن المجال السياسي من خلال الفعل فتقول:"إن سبب وجود السياسة هو الحرية ونحن نخبرها أساسا في الفعل"[1]

ولهذا تعيد حنة ارندت قراءة مفهوم السياسة من حيث الإمكان بتطرقها إلى الفكر السياسي التقليدي التي رأت أنه يمثل الممارسة الفعلية للسياسة.قائلة:"إن ما يبرر وجود السياسة هو الحرية، وحقل تجربتها الفعل، فالسياسة بالنسبة لها هي الجسد الذي يعبر عن الاجتماع البشري الذي يجمع بين الحرية والفعل داخل الفضاء العمومي، فتقول:"أن تكون حرا كان يقتضي ليس فقط التحرر ولكن مصاحبة أناس آخرين يقتسمون الوضعية نفسها، وكان يتطلب فضاء عموميا مشتركا للالتقاء بالناس، في عالم منظم سياسيا حيث يمكن للناس الأحرار الانخراط فيه بالقول والفعل"[2].

فالحرية لا توجد بمعزل عن الفعل والممارسة، لارتباطها بالفضاء العمومي والسلطة المدنية والنقاش والتعددية والمساواة.

ومن خلال ماسبق ذكره نستنتج بأن السياسة تمثل العيش المشترك بحضور فكرة الغيرية، حيث تقول:"السياسة تعني شكل من تنظيم الحياة المشتركة للبشر"[3]فالفعل السياسي يظهر في العلاقات بين الناس باختلاف أعراقهم وتمايز أفكارهم، أي أن السياسة هي ذلك الفعل الذي يتجسد من خلاله الاعتراف والمساواة بين البشر بالرغم من اختلافاتهم من خلال الحوار والتفاهم"[4]

---

[1] Hannah arendt,la crise de la culture ;traduit de l'anglais sous la direction de pratick lévy,edition,paris ;1972 ,p196

[2] حنة أرندت، أزمة الثقافة، تر باتريك ليفي، غاليمار، 2009، (جزء ما هي الحرية؟)، ص ص 190-192

[3] زهير الخويلدي، ما السياسة؟دار الأمان، الرباط، ط1، 2004، ص33

[4] مجموعة من الأكاديمين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية"الفلسفة الغربية المعاصرة"ج1، منشورات الإختلاف، الرباط، ط1، 2013، ص673

فعملت على تحليل السياسة من حيث المعنى فتساءلت هل لعلم السياسة معنى؟ وكان جوابها :"إن معنى السياسة هو الحرية"[1]فالسياسة والحرية بالنسبة لها وجهان لعملة واحدة، فالسياسة لا تصدق إلا إذا وجدت في فضاء حر ومتعدد أساسه الاعتراف المتبادل بين مكوناته.

فهدف السياسة بالنسبة لها هو أن تقوم برعاية شؤون الأمة من خلال ضبط القوانين داخل الدولة، من خلال قولها:"فمهمة السياسة وغايتها تتمثل في ضمان الحياة، بالمعنى الواسع للكلمة، وأنها تمكن الفرد من متابعة أهدافه بكل هدوء وسلام"[2]فالسياسة بالنسبة لها هي وسيلة تغيير وتنظيم لأنها تقوم على مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات وبهذا تزرع الأمل في الحياة المشتركة من خلال الجمع بين التنوع والتعدد البشري.أي القيام على فعل الاعتراف بين جميع البشر بالرغم من اختلافاتهم.

فالسياسة بالنسبة لها مساوية لكلمة تجمع بشري المساواة أساس نشاطاتهم التي تجمعهم، أي السياسة هي الفضاء التي يحيا فيها الفرد ضمن مفهوم الغير، ومنه نستخلص أن موضوع السياسة ليس الإنسان وحده بل هي ما يجسده في وجوده في العالم[3].

ويمكننا تشبيه السياسة من خلال فكرها بمثابة هيكل أو القاعدة التي يقوم عليها المجتمع لأنها تقوم على نظام بين العلاقة بين المواطن والجماعة، فتقول:"هي ضرورة قهرية للحياة الإنسانية سواء تعلق الأمر بالوجود الفردي أو الإجتماعي، فالإنسان لا يعيش مكتفيا

---

[1]حنة أرندت، ما السياسة؟، ص34

[2]حنة أرندت، ما السياسة؟، المصدر نفسه، ص34

[3]زهير الخويلدي، تقريض التعددية والمشترك العمومي عند حنة أرندت، ص101

*ويقول هارولدج لاسكيفي نفس السياق:"وأنا لا أنكر أنه إذا عزلنا أي فرد عن المجتمع واعتبرنا أن له الحق في الحرية خارج بيئة هذا المجتمع، فإنه يصبح شخصا لا كيان له(...)وحريتنا يجب أن تتحقق وسط حماة من المصالح المتنافسة والمتعاونة التي لا يتم التناسق المعقول بينهما إلا بشيء لا يختلف عن المعجزة"انظر:هارولد ج لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، تر:أحمد رضوان عز الدين، دار النديم، القاهرة، 1957، ص51

بذاته لكن معتمدا على الآخرين بالنسبة لوجود ذاته"[1]أي إذا أراد الفرد أن يتمتع بوجوده وبحقوقه، لابد من تواجد فضاء سياسي حر، يتجسد فيه وجود الإنسان ذاته.

وتؤكد قائلة إن السياسة ترتكز أساسا على الإنسانية في كثرتها[2]

أي أن السياسة تقوم على واقع أساسي ألا وهو التعدد البشري(باعتباره طبيعة الخلق)، فهي تتعامل مع البشر من حيث التعدد ضمن معنى التعايش، وهذا ما عجزت الفلسفة بالنسبة لها عن تفسير الفضاء السياسي لأنها كانت تقول بذاتية الإنسان.فالسياسة تعمل إلى إقامة فضاء نكون فيه بالحقيقة أحرارا، فالحرية لا توجد إلى فضاء السياسة، ولهذا وجب على هذه الأخيرة أن تكون مهمتها إقامة عالم للحقيقة يكون شفافا مثلما هو عليه حال الخلق الإلهي.[3]

تريد حنة أرندت سياسة ديمقراطية ب اعتباراها فضاء للحرية من خلال تجسيدها على احترام الحقوق والمساواة بين البشر، فتقول:"لا يمكن للسجل السياسي أن يظهر ويستمر إلا داخل القوانين، ولكن لا يتكون ولا ينمو هذا السجل إلا عندما تتقابل الشعوب المختلفة"[4]

تعني السياسة ذلك التنظيم أو هو عبارة عن طريقة للتعايش في فضاء يسوده الاختلاف والتعدد مع تجسيد للاحترام، إنسانية الإنسان من خلال الاعتراف والمساواة في جميع الميادين سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وحتى حقوقيا، ولهذا تقول :"فالكون يفترض ضرورة المجال السياسي"اي أن السياسة هي من تمثل الضرورة الكونية لأن هدفها هو الحفاظ على الإنسان وحفظ بقائه باعتباره ذات متنوعة لأنها تعيش ضمن الجماعة فيما

[1]حنة ارندت، م السياسة؟المصدر السابق، ص33

[2]Hannah arendt :Qu’est ce que la politique ?ibidm,p11

[3]حنة أرنت، في السياسة وعدا، تر وتق:جيروم كوهن ومعز مديوني، مر:ناجي العونلي، بيروت، بغداد، د(ط)، 2018، ص ص 149-152

[4]Ibidem ;p119

اسمته بالمدينة، أي أن الإنسان لا يعيش بمعزل عن الآخر وإذا ما حدث الانعزال حدث موت الإنسان ولكل ارادة تواصلية كونية.[1]

تقوم السياسة عندها على التنوع البشري، فتقول:"إن الإنسان كائن غير سياسي لكن فطرته الاجتماعية وميله الطبيعي إلى العيش في كنف مجموعة ما من البشر سمحت لسياسة بالظهور"[2]

تتجسد علاقة الحرية بالسياسة من خلال فعل المشاركة في الحكم، من خلال قولها: "إن الحرية السياسية تعني أننا مشاركون، وإلا فهي لا تعني شيئا على الإطلاق"[3]

أي أن الحرية التي ترتبط بالجانب السياسي تقوم على فعل المشاركة من أجل الوصول إلى السعادة العامة، فتقول:"إنه ليس باستطاعة أحد أن يدعي السعادة دون مشاركة إيجابية في صنعها، إذ ليس باستطاعته أن يدعي الحرية من دون مشاركة فعالة في إرساء أسسها، ليس باستطاعته أن يدعي أنه حر أو سعيد دون أن يدعم تلك القوى التي تحققها"[4] متى تحققت السياسة تم بناء فضاء عمومي الذي هو مكان الحرية الطبيعي فتقول:"إن مكان الحرية الطبيعي هو الخارج لأنها تتجسد في تجربة معينة تؤسس للسياسة في مجالها

---

[1] أنيس المليتي، الهوية والكونية في فكر حنة أرندت، ص195

[2] زهير الخويلدي، علم السياسة والمعطى الديني عند حنة أرندت، الحوار المتمدن، العدد4162/23-04-2017/3:44

[3] حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص220

[4] حنة أرندت، في الثورة، المصدر نفسه، ص286

تقدم حنة ارندت نظرة تجاوز لما قدمه سابقا الفلاسفة حول الحرية المجسدة من خلال الإرادة والتي رأت بأن الحرية تتجسد من خلال الفعل الذي ينتمي إلى الفضاء العمومي، ففي القديم ربط قدماء اليونان الحرية في الذات(الإرادة)أي أن الفلاسفة القدماء نقلوا الحرية من مجالها الحقيقي وهو ميدان السياسة العام إلى الميدان الخاص وهو الإرادة-انظر:محمد شوقي الزين، الحرية جوهر السياسة عند حنة آرنت، ص67، ففي نظرهم أن الحرية تتجسد حينما يتصل الإنسان مع ذاته(تناسي الآخر)في حين أن الحرية تولد في حضن الجماعة أي السياسة (الفضاء العمومي)ولهذا عادت بالفكر إلى الإغريق والرومان التي اعتمدوها في فهم الحرية وارتباطها بالسياسة، لأن الحرية عندهم ارتبطت بالإرادة (الذات)من خلال فكرة البدء الجديد من خلال قولها:"لا يستطيع أن يبدأ شيئا جديد هم الحاكمون أي أرباب الأسر، الذين حكموا العبيد والعائلة والذين هم بذلك قد حرروا أنفسهم من حاجات الحياة لينصرفوا إلى مشروعات في البلاد البعيدة وإلى المواطنة في المدية(...)ألم يستطع الحاكم أن ينفذ عملا، إلا بمساعدة الآخرين-انظر:حنة أرندت، بين الماضي والمستقبل، ص177

الواسع(...)فالحرية تحرر من الضرورة للمطالبة بفضاء عمومي مشترك حيث يلتقي البشر جميعا في عالم منظم سياسيا قولا وفعلا"[1]

دون أن ننسى أنها قامت على ربط مفهوم الحرية بالفاعلية، أي نطاق الحرية هو الفعل وليس الأثر بقولها:"حرية لا تشوبها الغايات النهائية وإنما تحركها المباديء التأسيسية"[2]وتتجسد هذه الأخيرة من خلال العلاقة القائمة بين الحرية والفعل السياسي الذي تجرد من جدلية الوسائل والغايات، والإرادة هنا تكون هي أداة العقل أو الحكم في تجسيد الفكر، في حين أن الفعل هنا يستقل بمبدأ كان يديره حتى وإن كان لا يستغني عن الحكم في تنفيذ القرار، أي أن يتجسد مبدأ الفعل لذاته بوصفه قاعدة فتقول:"وليست الحرية سوى هذا الفعل المتحرر من العلل والغايات"[3]

تجتمع الحرية مع الفعل ضمن الفضاء الذي يخلف أثار بارزة ومبتكرة في الوعي والسلوك من خلال مقولتها:"الولادة، وكل ولادة في العالم هي أثر جديد وحرية منبثقة، إن صدور الفعل الإنساني هو بوجه ما بروز للحرية في العالم"[4]

[1]عبد الإله دعال، الحرية والإرادة بين الممكن والممتنع في فكر آرنت، ص444

[2]محمد شوقي الزين، الحرية جوهر السياسة عند حنة أرنت، المرجع السابق، ص27

[3]محمد شوقي الزين، هل الفعل السياسي أرقى أشكال البراكسيس؟، ص183

[4]محمد شوقي الزين، هل الفعل السياسي أرقى أشكال البراكسيس؟، المرجع نفسه، ص ص 186-187

المواطنة والحرية في الفضاء العمومي:

مما لاشك فيه أننا نحس الآن بمشكلات عدة حينما نتأمل فكرة المواطنة، فمن مشكلة يلخصها التساؤل عن قلة الانتماء للوطن، ونحن الآن نتطرق إلى موضوع المواطنة باعتبارها من أهم الإشكالات التي يطرحها العصر الحالي ومن أبرز الأسباب، انعدام الولاء للوطن وقلة الرغبة في المشاركة السياسية؟ولعل هذا وذاك هو ما يجعلنا نعيد التساؤل عن معنى الوطن والمواطنة، وعن الانتماء والولاء.[1]

لكي ننال الحرية ونقوم على تغيير الأوضاع السائدة واستبدال الأنظمة الاستبدادية السابقة، وجب علينا القيام بالثورة الحاملة في طياتها فعل التغيير الذي يقوم على كسر جباروت الأنظمة الاستبدادية السابقة وإقامة محلها الأنظمة الديمقراطية، أي أن نسعى إلى النهوض بإقامة كيان سياسي عالمي جديد يحمل في ثناياه مقوماته القائمة على مبدأي الحرية والمساواة واحترام الإنسان لأخيه الإنسان، وهنا تقول:"...الغاية النهائية من الثورة هي الحرية، وتكوين مجال عام يمكن للحرية أن تظهر فيه"[2]

أي أن الثورة جاءت بهدف تكوين فضاء ديمقراطي تسوده الحرية، ف بالنسبة لها الديمقراطية هي الفضاء الذي تتجسد على أرضه أو واقعه الحرية، أي أن الحرية والسياسة هما الفضاء الديمقراطي الذي تتجسد فيه قوة الإنسان ,فالسياسة لا تقوم إلا من خلال الفعل الحر الذي يميزه الاعتراف المتبادل بين شتى الأطراف، فتقول:"إن الحرية بما هي واقعة قابلة

*نعني بالمواطنة العودة بالوعي من خلال أهمية المشاركة الإيجابية في صنع الحياة وإعادة البناء لكل ما هدمته قيم السلبية وعدم الإنتماء وقلة الولاء، دون أن ننسى الإشارة إلى فلاسفة اليونان الذين تناولوا قضية المواطنة من فكرة يتناقشون حولها وحولوها إلى إنتماء وطني لم يسبق له مثيل في تحقيق التقدم لهم ولكل الأمم التي تأثرت بها، ونهلت من معين حضارتهم، فلقد كانوا هم السباقين إلى التأسيس لفكرة المواطنة ليس من خلال التأمل وفقط بل ومن حيث الممارسة–انظر:مصطفى النشار، الحرية والديمقراطية والمواطنة"قراءة في فلسفة أرسطو السياسية"، دار المصرية السعودية، القاهرة، ط1، 20°09، ص13

[2]حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص ص 374–375

للإثبات تتطابق مع السياسة، كلاهما في النسبة إلا الأخر وكأنهما وجهان لشيء واحد"[1]أي أن الثورة جاءت من أجل الخلاص من الإضطهاد وتكوين الحرية.

هنا نلاحظ أن الحرية تجسدت من خلال الفعل أي القدرة على اتخاذ القرار في شؤون القضايا الإنسانية عبر المشاركة في تدبير الشأن العام والإسهام في الحياة العامة بقدر من الفاعلية والتفائل

فلقد عرفت أثينا معنى المواطنة من خلال مفهوم الديمقراطية التي جاء بها صولون أي من خلال تشكل نظامها الحزبي وبداية ممارسة الأغلبية لحقها في الحكم، فليس من شروط المواطنة أن تكون غني وإنما أن يكون من والدين أثينيين.فالمواطنة بالنسبة لهم هي الحد الأدنى من المشاركة السياسية[2]

---

[1] Hannah Arendt ;la crise de la culture,traduit de pratick lévy,edition gallimarrd,paris,1972,p97

*الحرية هي القدرة على الفعل الملموس الذي يتجلى عبر الممارسة السياسية

[2]مصطفى النشار، الحرية والديمقراطية والمواطنة"قراءة في فلسفة أرسطو السياسية"، دار المصرية السعودية، القاهرة، ط1، 2009، ص16

*وهذا ما عمل عليه النظام الديمقراطي باتاحة الفرص أمام الجميع للمشاركة بصرف النظر عن الفقر والغنى

الفضاء العمومي

يعتبر مفهوم الفضاء العمومي مقولة مركزية لفهم الحرية من خلال نسقها الديمقراطي، حسب حنة أرندت، لأنه يقتضي التفكير في أشكال الممارسة الإنسانية وأهدافها، خصوصا ما له علاقة بالجانب الإجتماعي وأبعاده السياسية، وتحولاتها التاريخية، فنحن نتحدث عن مدى فاعلية واندماج الفرد في المجتمع ومدى مشاركته في المجال العمومي أي الحياة العامة.لأن هذا المجال هو مرآة للتمظهرات الديمقراطية .

إذ أن الفضاء العمومي هو فضاء للتفاعل والتبادل، فهذا الأخير هو من أهم مكونات الفكر السياسي، لأنها تعبر على الإنفتاح الذي يضم الجميع تحت معطى الحرية في بلورة الرأي العام، لأنه يعبر عن مدى التحام الأفراد من خلال وحدة الآراء والقيم والغايات، وهذا ماتسعى إلى تجسيده حنة أرندت من خلال فكرها الثوري، فتقول:"مصطلح العمومي يدل أولا على مايظهر للعموم يمكن أن يكون مرئيا ومسموعا من قبل الجميع.

كما يشير ثانيا إلى العالم ذاته، من حيث كونه مشتركا بين الجميع، متميز عن المكان الذي تحتله بشكل منفرد، إلا أن هذا العالم ليس متماهيا مع الأرض أو الطبيعة باعتبارهما إطار لحركة الناس وشرطا للحياة، أنه على صلة بما أنتجه الإنسان، وما صنعت يده من أشياء، وكذلك بالعلاقات الموجودة بين سكان هذا العالم الذي أحدثه الإنسان"[1]

[1]Hannah arendt :la condition de l'homme moderne ;traduction georges fradier ed calmannlévyi ;paris,1961 et 1983 ;p97

ان مصطلح الفضاء العمومي تبلور في سياق فكر الأنوار وتحديدا مع كانط الذي تميزت فلسفته بمفهوم النقد، وقد جسد هذا التأسيس الكانطي منطلقا للمراجعة الهيجيلية في حقل فلسفة الحق والتاريخ، ودفعا للنقد الماركسي لمقولات الدولة البرجوازية والخطاب الإيديولوجي ومفهوم حقوق الإنسان وما شابه، وعليه فإن ما قام به هابرماس هو بصدد مناقشة ومراجعة ونقدا، هو بمثابة بحث أركيولوجي في مفهوم العمومية في نطاق مجالات متعددة، أبرزها حقل الفلسفة السياسية مع كانط، والمجال التاريخي الجدلي مع ماركس وهيجل، وحقل التصور الليبيرالي مع جون ستيوارت ميل وغيره.(انظر:جلول مقورة، الفعل التواصلي عند هابرماس بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي، بيسان للنشر، بيروت، ط1، 2015، ص ص 141-142)وانظر حيدوري عبد السلام، الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان"هابرماس نموذجا"، دار نهر صفاقص، 2009، ص49

ونجد هذا العالم حسب تصور حنة أرندت هو عالم لتجلي الحرية والمساواة، ومتجاوز للعنف والتسلط والاستبداد لأنه فضاء يقوم على عرض الأفكار ومناقشتها بشكل عمومي من خلال التفاعل بطرح الأسئلة والانتقادات وإيجاد الحلول من خلال الفئات المشاركة التي تفعل الفكر النقدي بفضل التداول والتبادل[1]الذي يساعد على ولادة مشاريع ومبادرات جديدة من خلال التعاقد الاجتماعي بالممارسة السياسية وأخص بالذكر الممارسة الديمقراطية بتفعيل مبدأ حرية استعمال العقل باعتباره مصدر التفكير الحر بدون رقابة أو وصاية أو توجيه من السلطات الخارجية، حيث تقول:"أن تكون حرا لا يقتضي فقط التحرر، ولكن مصاحبة أناس آخرين يتقاسمون الوضعية نفسها كما يقتضي فضاء عموميا مشتركا للالتقاء بالناس، عالم منظم سياسيا حيث يمكن للناس الأحرار الانخراط فيه بالقول والفعل"[2].

أي أن الفضاء المراد تجسيده من خلال الممارسة الديمقراطية هو تشكيل جماعة واعية تتشارك فيما بينها حريتهم ومشاركتهم من خلال التناسق والتكامل بين مؤهلات هذه الأفراد، وبعبارة أخرى أن ينفتح الفرد نحو ذاته ونحو الآخر من خلال الاندماج في المجتمع والتفاعل معه، فالفعل التواصلي المقصود هنا هو الذي يساعد على صنع الحياة المشتركة بالتبادل والتفاعل بتحقيق الإجماع والتداول.وهذا كله يشكل مقومات الفعل السياسي وأسس الفضاء العمومي الذي تجسد من خلال الأنظمة الديمقراطية وأساليب الحكم التشاورية التي قوامها التعدد والتنوع والتمايز والاختلاف.

لكي تتحقق الديمقراطية وجب وجود فضاء عمومي قائم على إمكانية المشاركة والتفاعل وهذان الأخيران أساسهم الحرية، فتقول:"في غياب حياة عمومية مضمونة سياسيا تظل الحرية مفتقرة إلى فضاء العام الذي يمكنها أن تظهر فيه للعيان"[3].

---

[1] العياشي الدراوي، الفضاء العمومي عند حنة أرندت"الفاعل الإجتماعي والفعل السياسي"، ص127

[2] Hannah arendt ;la conduction de l'homme moderne ;p195

[3] Ibid.p193

ودليلها في ذلك المدينة اليونانية والإغريقية كنموذج بحيث تجسد فيهما المفهوم الحقيقي للفضاء العمومي فتقول:"إنه المجال الذي تكون فيه الحرية هي حقيقة العالم، مسموعة في الكلام الذي يمكننا سماعه وفي الأفعال التي يمكننا رؤيتها، وفي الأحداث التي نتحدث عنها ونتذكرها ونحولها إلى قصص قبل أن ندمجها في الكتاب الأخير للتاريخ الإنساني"[1]

يرتبط الفضاء العمومي بمدى ممارسة الديمقراطية من خلال المشاركة الفعلية في الحياة السياسية عن طريق الحوار العامل على بلورة الأفكار والآراء التي تتمتع بالحرية، أي أن الحرية هي المحور الأساسي لكل من الديمقراطية والفضاء العمومي لأنها تعنى بالقدرة على اتخاذ القرارات حول القضايا الإنسانية عبر المشاركة في تدبير الحياة العامة من خلال التفاعل والتحاور[2].

تتجسد الحرية من خلال المعيش اليومي في التعاملات اليومية عبر الجماعات التي تجسد الفعل الحر والذي من خلاله تعمل على الخلق والإبداع وتقديم الجديد تحت ستار الديمقراطية ضمن الفضاء العمومي الذي يعبر هو الآخر عن إرادة الشعب أو الجمهور.فهذا

---

[1] Ibid.p202

اعتبرت أن الفضاء العمومي هو فضاء سياسي بالنسبة للمدينة وهنا نجد الساحة(الأغورا)هي المكان المناسب للخطابة والتشاور واتخاذ القرارات، هكذا نجد أن التحرك السياسي يعتمد على عنصرين وهما :البراكسيسla praxis أي مجموع الممارسات السياسية المحددة مكانيا ومايتسم به الخطاب العمومي أي لكسيس la lexis، وتعرف الفيلسوفة المدينة أنها تنظيم الشعب انطلاقا من تشاور عمومي ومن فضائه الحقيقي الذي يشمل الناس الذين يعيشون من أجل هدف مشترك وفي مساحة جغرافية حيث يقيمون، فغاية المدينة هي السماح للجميع بأن يصبح إنسانيا لأن من خلالها يتخلص من طبيعته الحيوانية انظر نور الدين علوش، الفلسفة الأمريكية المعاصرة، ص ص 40-41

*ولقد استعانة بكتابات كانط حول"نقد ملكة الحكم"من أجل بلورة مفهوم الفضاء العمومي للأهمية السياسية والإيتيقية، فبرجوعها إلى الإرث اليوناني، وإلى تصور كانط دليل على اقتناعها بالوحدة الأصلية بين البعدين السياسي والإستيطيقي اللذان تبنى عليهما العمومية، ولهذا شبه الفضاء العمومي بالفن والإبداع فمثلا :الراقص والمسرحي والموسيقي يحتاجون إلى مساحة يظهرون فيها مهاراتهم وكذلك هو الفضاء العمومي وجب على الأفراد ابراز أنفسهم من خلال تفاعلهم مع الآخرين –انظر :عبد السلام حيدوري، الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان"هابرماس انموذجا"، ص107

[2] محمد سعيد، مقاربة للتصور السياسي في فكر حنة أرندت، موقعww.sodlohamed.fr

الأخير يمثل الأرضية لكل من الفضاء العمومي والديمقراطية، فالجمهور هذا وجب أن يتمتع بالسيادة والإستقلالية، والقدرة على بلورة الأفكار عن طريق الحوار القائم على النقاش والنقد(الحوار والجدل) وتجاوز العلاقات القائمة على العنف والقوة ,

ولهذا تنادي بتكوين فضاء عمومي ديمقراطي يوجد بوجود الحرية والجمهور، فتقول: "... حيز للمظاهر من صنع الإنسان، حيث تكون الأفعال والكلمات الإنسانية معروضة للجمهور الذي يشهد واقعيتها ويحكم على جدارتها"[1]أي أن الفضاء العمومي هو مجال صنعه الإنسان يشهد تفاعل من الأقوال والأفعال يحركه عنصر الجمهور، ومن هنا فالسياسة السليمة عندها تظهر من خلال العلاقات بين الناس وتتموضع في فضاء خارج الإنسان,فالسياسة السليمة هنا نعني بها نظام من العلاقات يرتقي باختلاف البشر وتعددهم (أي أن مقاصد السياسة هي نفسها مقاصد الديمقراطية)ولهذا وجب تجسيدها في الفضاء العمومي مع احترام إنسانية الإنسان بتجسيدنا لمبدأ الحرية والمساواة.

ومنه نستخلص بأنه لا يمكننا فهم النشاط الديمقراطي إلا من خلال الفضاء العمومي*الذي تم تأسيسه على قواعد منظمة غايته خلق جو سياسي حر، من خلال تفاعل الأفراد فيما بينهم .

تزيد في تفسيرها إلى الفضاء العمومي عادت إلى المفاهيم الأساسية للحياة الإجتماعية والسياسية التي يكون أساسها ديمقراطي، فتبدأ بتعريف المدينة بقولها:"هي تنظيم الشعب انطلاقا من تشاور عمومي ومن فضائه الحقيقي الذي يشمل الناس الذين يعيشون من أجل هدف مشترك وفي مساحة جغرافية حيث يقيمون"[2]. أي أن المدينة هي الفضاء

---

[1]حنة أرندت، في الثورة، المصدر السابق، ص142

*لقد أعطت حنا أرندت فيما سبق باعتمادها او برجوعها للنموذج الديمقراطي الأثيني باعتباره أنه كان فضاء سياسيا يقوم على مبدأ التشاور والخطابة واتخاذ القرارات وسط الفضاء العمومي وهذا ما تسعى إلى تثبيته على أرض الواقع. فالفضاء العمومي اليوناني بالنسبة لها جسد الحياة المشتركة من خلال تفاعل أفراده من أجل المحافظة على الحياة واستمرارها، ومنه نستخلص أن الفضاء العمومي هو فضاء تحقق بفضل التجمعات الإنسانية والعمل على تحقيق فعل الحرية

[2]نور الدين علوش، الفلسفة المعاصرة"نماذج مختارة"، دار الراية للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2013، ص16

الذي يقوم بتنظيم الشعب من خلال تخليص الإنسان من طبيعته الحيوانية الهمجية، وإعطائه مساحة لتكوين إرادته ضمن إرادة العامة(أي أنها تسمح للإنسان بإعمال إنسانيته ضمن الجماعة من خلال فعل التفكير وحرية التعبير، ضمن حيز المساواة المبني على مبدأ المناقشة التي تتضمن أخلاقيات الحوار العقلاني.

ومنه نتساءل ما هو دور المواطن في الفضاء العمومي اليوم؟

ثم نتوجه إلى **تعريف مفهوم المواطن** الذي يشكل هو الآخر وجود الفضاء العمومي

فدور المواطن بالنسبة لها هو دور سياسي بحيث لا يمكنه أن يظهر إلا إذا كان الناس أحرارا، (فالفضاء العمومي هو المكان المناسب لتجسيد الفاعلية الباحثة عن الخير المشترك، ففي هذا الفضاء يتم الاعتراف بسواسية الناس من خلال تباين أفكارهم وآرائهم حول مواضيع تهم تنظيم ما هو اجتماعي[1].

فتقول: "هو ذلك الرجل الذي غادر مجاله الخاص ليمارس الحرية السياسية مع نظرائه ويحاول معهم تأسيس حكومة جديدة تمثل الجميع وشرعيتها تأتي من الهيئات التابعة"[2].أي أن جميع المواطنين حسب رأيها مدعوين إلى المشاركة في الحياة السياسية، نظرا لتمتعهم بالمساواة في المدينة .وهذا يعني أن تجسيد المواطنة يكون من خلال التعبير عن الآراء السياسية يصبح يحس بدوره الفعال في المشاركة في بناء المجتمع فجميع المواطنين مدعوين إلى المشاركة في الحياة السياسية، نظرا لتمتعهم بالمساواة هذه الأخيرة التي يقر بها النظام الديمقراطي ويعتبرها ركيزة أساسية داخل فضائه.

ترى حنة أرندت بأن أساس الفضاء العمومي يتمثل من خلال طبيعة التجمعات الإنسانية وطرق تحقيق الحرية والإجماع من خلال ما يقدمه للمواطنين من شعور بالمشاركة الفعلية في الحياة السياسية، أي أن هذا الفضاء العمومي ما هو إلا نتيجة للتفاعل والتبادل الفكري بين الناس، وتؤكد هذا بقولها:"وحدة تجمع بين الوجود الإنساني والفعل السياسي من ناحية وإقرار بأهمية اللغة والنطق في تحقيق الفعل السياسي من ناحية أخرى، مما يعني أن ماهية الإنسان لا تندرج في مضمار اكتمالها إلا بخروجها إلى الفضاء العمومي، أي إلى مجال تدبير المدينة بكل حرية .

---

[1] نور الدين علوش، الفلسفة الأمريكية المعاصرة، مكتبة مؤمن قريش، لبنان، ط1، 2016، ص54

[2] كوينتين دولا فيكتوار، مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي، عند حنة أرندت وهابرماس"استمرارية السياسة من العصور القديمة إلى الحداثة"، تر:نور الدين علوش، إضافات، العدد22، 2013، ص51

ومادام أن الحرية السياسية تستلزم الإعتدال بالنطق، فإن الفعل السياسي لا يكشف عن الحرية التي تسكنه إلا بأخذ المبادرة والتعبير عنها قولا وفعلا"[1]

فالفضاء العمومي أساسه التبادل والتفاعل، ويتحقق فيه الإجماع والتداول فحنة أرندت قامت على ربط الفضاء العمومي بالنشاط الديمقراطي(باعتباره أسلوب حكم يعتمد على التشاور والتنوع والتعدد)أي أن فاعلية الإنسان السياسية والإجتماعية والثقافية تتجسد من خلال روح الحوار والإعتراف بالآخر.

فالفضاء العمومي الديمقراطي حسب النموذج الأرندتي هو فضاء قائم على الحرية والحق والمواطنة والمشاركة والتعددية والمساواة والفردية، حيث يستمد هذا الأخير بالانفتاح، ومنه نستخلص بأن الفضاء المرغوب هو فضاء مبني على الانفتاح بحيث يستطيع المواطنون التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية من خلال مبدأ النقاش.

---

[1]Hannah arendt ;la condition de l'homme moderne,p97

نجد هذا التصور حول الفضاء العمومي الديمقراطي عند الفيلسوف يورغن هابرماس تحت مسمى الديمقراطية التواصلية، فقد ربطها بنظرية المناقشة والحوار التي لا تنفصل في حد ذاتها عن التواصل أو الفعل التواصلي، بحيث يتفق المتحاورون على التنسيق بين برامج عملهم وذلك من خلال التفاعلات التي تتم بينهم والتي يؤكدها التواصل –فالفضاء العمومي اعتبره فضاء للكلام الحر، غير مرتبط بإكراهات الحاجة، إكراهات اجتماعية فيقول من خلال تحليله لتعريف جون كوهين للديمقراطية التشاورية في تحليله"يتجذر مفهوم الديمقراطية في تصور حدسي لجمعية ديمقراطية حيث من داخلها تبرير الغايات وشروط الجمعية ناتج عن حجاج واستعمال عمومي للعقل من طرف المواطنين المتساوون، فالمواطنون في مثل هذا النظام السياسي يتقاسمون التزاما مشتركا إزاء حل المشاكل واختيارات جمعية عن طريق الإستدلال العمومي واعتبار مؤسساتهم القاعدية شرعية ما دامت تهيء الظروف المناسبة لتشاور عمومي حر"–انظر:أبو حمدي حسن، يورجن هابرماس"الأخلاق والتواصل"، دار التنوير، ط1، 2009، ص189

ونجد علي حرب يقول حول الحرية وعلاقتها بالمجال العمومي:"فالحرية ليست مجرد انفلات من القوالب والآليات والشبكات العقائدية أو السلطوية أو الإجتماعية أو الإعلامية، بقدر ما هي قيادة الذات وصناعة الحياة، عبر خلق الوقائع وإنتاج الحقائق في مجال من المجالات المعرفية أو الجمالية أو التقنية أو الإقتصادية أو السياسية، تلك هي المسألة أن نمارس حريتنا هو أن نعمل على تفكيك آليات العجز لتغيير قواعد اللعبة، بتشكيل عوالم ومجالات أو خلق أساليب وفرص تحدث تحولا في الفكر، وتسهم في تغيير الواقع بقدر ماتمتلك هي نفسها وقائعيتها"انظر:علي حرب، مسألة الحرية"مساحة اللعبة وازدواج الكينونة"عالم الفكر، عدد يناير مارس، 2005، ص13

فالحرية بالنسبة لها لا تقوم بمعزل عن الفعل والممارسة لأنها مرتبطة بالفضاء العمومي والسلطة والمدينة والنقاش والتعددية والمساواة، فهذه المفاهيم تشترك من خلال الفعل، فحينما تكون الحرية فعلا يتجسد من خلال الحوار والكلام، لا مجرد شعور داخلي للذات بالقدرة على الإثبات والنفي فإن مكان تحققها هو الساحة العمومية أو الفضاء العام، حيث يتعذر وجود الحري(الحرية إلا في الفضاء الوسيط الخاص بالسياسة)ويقول :"الاستعمال العمومي للعقل ينبغي أن يكون دائما حرا"[1]

فالفضاء العمومي اليوناني يمثل لها جسد الحياة المشتركة من خلال تفاعل أفراده من أجل المحافظة على الحياة واستمرارها، ومنه نستخلص أن الفضاء العمومي هو فضاء تحقق بفضل التجمعات الإنسانية والعمل على تحقيق فعل الحرية.

ولهذا الحرية السياسية تظهر من خلال الممارسة الفعلية ضمن المجال العام باعتباره المسرح الفعلي للسياسة الذي يحمل تحت ثناياه العلاقات التفاعلية بين المشاركين.

تسعى حنة أرندت جاهدة إلى إقامة فضاء أو مجال عمومي* من خلال قولها باستعادة الفعل السياسي الذي يمثل الممارسة الحقيقية للحرية، لأن هذه الأخيرة تعتبر من مقومات الفعل السياسي ولهذا فهي:

-تؤكد على ضرورة الرضا المتجدد باعتباره مصدرا للسلطة الشرعية، لأنه قائم على مبدأ الثورة التي تعني التجديد والتحرر

-تحطيم كل المؤسسات السياسية التقليدية

-القضاء على التوتاليتارية

---

[1] إمانويل كانط، ثلاث نصوص:تأملات في التربية ما هي الأنوار؟وما التوجه في التفكير؟تع :محمود بن جماعة صفاقس، دار محمد علي للنشر، 2005، ص88

*المجال العام وهو فضاء مشترك يلتقي فيه أفراد المجتمع عبر جملة من الوسائط :المطبوعة والإلكترونية والمقابلات الشخصية المباشرة أيضا، وذلك لمناقشة مسائل ذات إهتمام مشترك، والتوصل بعد ذلك إلى تشكيل تفكير مشترك في هذه المسائل.إلا أن هذا الأخير أخذ السمة المركزية في المجتمع الحديث، فهو يقوم أولا:أنه يعتبر أن المجتمع السياسي يعتبر أداة إقتصادية وإجتماعية، والحرية فيه تمثل المركز أو المحرك الأساسي للمجتمع المدني

-التأكيد على ضمان فكرة إرادة العيش المشترك

-التأكيد على الإرادة العامة من أجل تحقيق المصالح المشتركة

-التأكيد على دور المثقف المجسد لفكرة النقد السياسي الأسمى وهو الذي يدخل حلبة السياسة لتأدية دور لا انحياز فيه ومهمته الأساسية منحصرة في تقرير الحقيقة وبذلك سيواجه المثقف رمزا مقابلا له هو المجال السياسي وهو الذي يستهدف تشكيل العالم طبقا لرؤيته الفاسدة مجسدا بمؤسسات منظمة من وسائل الإعلام والدعاية التلقينية وما تقوم به من ألاعيب فإذا فشل الأمر وهيمنة الكذب والدجل نتجت التوتاليتارية

-التأكيد على فكرة الصفح من خلال قولها إن القدرة على الصفح تحرر الآخرين من تبعات أعمالهم لغرض التسامح"وهذا ما يساعد على خلق التفاعل البينذاتي للمواطنين[1]

فهي تصف الفضاء العمومي أنه الواقع الحقيقي، لأن من خلاله نخرج الأفكار من خصوصيتها كي يمنحها شهادة كونية، فتقول:"ليس هناك عالم واقعي غير العالم المشترك"[2]ليس باعتباره مجرد عالم يحوي ظواهر طبيعية، وإنما بوصفه يحوي علاقات وروابط قائمة على الفعل بعيدا عن الإكراه والعنف بل يقوم على الحوار المبني على التعددية والمساواة، فتقول:"حرية الحركة هي أيضا الشرط الضروري للفعل"[3]

[1]علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية "كشف ما هو كائن والخوض فيما ينبغي العيش فيه"، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2015ص ص174-175

[2] Michel dais,hannah arendt :culture et politique,paris :l'harmattan,2006,p29

[3] Hannah arendt,vies politiques,barbara cassin&patrick lévy(trans),paris :tel gallimard,2006,p17

وفي الأخير لا يمكننا القول بالحرية ما لم تتجلى في الفضاء العمومي من حيث هي فعل يتجسد بواسطة الحوار والنقاش والتداول والاستعمال العلني للفكر الذي يأخذ طابعا سياسيا في داخل الفضاء من خلال الحوار أو النقاش العمومي، إذن الفضاء العمومي هو السياسة باعتبار أنه هو الوحيد الذي تتجسد فيه حرية الأفراد ضمن الفاعلية داخل الحياة النشيطة.

نتائج الفصل:

وفي الأخير نستنتج بأن الفكر الأرندتي ومن خلال كتاباتها السياسية الفلسفية الثائرة المنادية بالتغيير تدعوا إلى إقامة كونية جديدة قائمة على رفض الماضي المزيف الذي اخرج المفاهيم عن سياقها الحقيقي إلى المجال الطوباوي المفارق الذي حطم الإنسان بسلبه لحريته التي تفعل من مكانته الاجتماعية السياسية.

فحنة أرندت لم تكتفي بعملية التنظير فقط، وإنما عملت على إعادة إحياء المفاهيم وإرساء البنى التحتية لقيام الدولة الحقة التي تضمن للإنسان حريته وفق أنظمة إنسانية بالدرجة الأولى ثم السياسية من الناحية القانونية، من خلال تحقيق المثل والقيم الإنسانية فيما أسمته بالفضاء أو المجال العمومي باعتباره مجالا تتحقق فيه أماني الإنسانية.

وبعد تحليلنا لهذا الفصل توصلنا إلى مجموعة من النتائج أهمها:

-بأن فكر الفيلسوفة يمثل مشروعا حضاريا مستقبليا لتميزه بنحت المفاهيم والأفكار، بحيث عملت على تحليل المعاني الحقيقية لهذه الأخيرة من خلال كسر الجمود الذي قام على تحنيطها وإعادة بعثها من جديد .

-إعادة إحياء الفكر الديمقراطي الروماني كحل بديل للأنظمة الشمولية، ودمج الفرد في عملية التغيير.

-إعادة تفعيل دور السلطة كأداة دعم وليس مجرد وجه آخر للعنف والاستبداد.

-إقامة فضاء يجمع البشرية جمعاء تحت بنى أخلاقية تعايشية.

-التأكيد على إلزامية الحوار والوفاء بالعهود من خلال فعل الصفح.

-تفعيل دور الفاعلية السياسية من اجل بناء المستقبل (الفعل السياسي)

-التمييز بين ثلاثة مفاهيم في الفعل السياسي(العمل والحرفة والفعل)

-ربط السياسة بالحرية ب اعتبارهما وجهان لعملة واحدة.

-ربط الحرية بما أسمته بالفاعلية (فالفرد الغير فعال ليس إنسانا حرا)

– التأكيد على دور المواطن في إقامة الكونية التي تتخطى الحدود.

–إقامة أرضية كونية أو ما أسمته بالمجال أو الفضاء العام الذي تجاوز الأحقاد والأعراق والحدود، باعتباره فضاء يمثل تفاعل الأفراد والأجناس وابراز حريتهم في تغيير الواقع المعيش الذي يحفظ للفرد الواحد والجماعة البقاء في كنف واحد من خلال الحرية والمساواة والعدالة.

خـاتمــة

خاتمة :

وفي الأخير وبعد تطرقنا إلى كل الفصول وعرضنا للخطوة العامة للفلسفة السياسية عند حنة أرندت عامة، وتحدثنا عن أهم المفاهيم التي تحرك نسقها العام في الفلسفة السياسية، وعرضنا للخطوط الأولى لمشروعها في اعادة احياء مفهوم الحرية، ومنه حاولنا تقديم ملخص عام عن الموضوع في خاتمة الموضوع من أجل تجاوز اطناب المناقشة والنقد التي يحملها هذا الموضوع، باعتباره موضوع مفتوح ومتشعب ولا تكفينا الكتابة فيه بسبب طبيعة البحث ولا حتى ايفاء الفيلسوفة حقها بطبيعة كتاباته الفلسفية السياسية، وتتبع منهجها في القراءة الفلسفية والتحليل لحل مشكلة الحرية التي تطرق اليها .

ومن خلال قراءتنا البسيطة لمفهوم الحرية عند حنة أرندت، ومحاولة فهم الغاية التي قامت عليها حسب رأيها، نستنتج بأن الحرية هي البنية التحتية للوجود الإنسان، لا يهم من يمتلك الحرية إما بموضع الضعف أو القوة .

ف كل النصوص بمختلف أنواعها وتخصصاتها تحمل في ثناياه معنى الحرية بمعناه الذاتي(ارادة–اختيار)، من خلال الفهم الفلسفي الذي ربط الحرية بالفكر، وهذا ما قامت حنة أرندت على رفضها لما جاءت به الفلسفة في فهم معنى الحرية بطرحها لأسئلة عدة، لكشف المغالطات التي وقع فيها الفكر سابقا.

بحيث عملت على دراسة وتتبع مفهوم الحرية عبر تاريخ الفلسفة، محاولة أن ترسم تصورا جديدا للحرية خالفت به كل الفلسفات الميثافيزيقية السابقة والتصورات الدينية السائدة وخاصة منها التصور الديني المسيحي واليهودي الذي يعادي الحياة ويقصي كل بعد حيوي فيها حسب تصورها، ولعل ذلك ما يجعلنا نقر بأن فلسفة أرندت في جانبها المتعلق بالحياة والقيم، فهي فلسفة نقدية على طريقة كانط بل على طريقة فيلسوف الحياة الذي يجعل من الحرية السياسية مرجعا أساسيا لخلق عالم مشترك،

فحنة أرندت تسعى إلى تحطيم سلاسل التقليد الماضية وخاصة في شقها السياسي من خلال اهتمامها بالحياة الفعالة عبر نظرتها الثاقبة في تأمل الراهن الذي هو من الناحية السياسية راهن ضائع بسبب ما أسمته بالتقاليد السياسية وحتى الفلسفية التي رأت بأنها عقيمة، وكانت سببا في قتل فاعلية الإنسانية وسلبه حريته(الفعل السياسي هو الحرية)بداية من التقاليد الفلسفية السياسية مع أفلاطون وانحطاطها مع الفلسفة المسيحية، ولهذا كان اهتمامها بالشؤون العامة والسياسية من حرية وعنف وثورة وسلطة، كوسيلة لأن تثور عما سبق لأنها قامت على ربط الفعل السياسي بالفضاء العمومي، فإذا ما نسينا هذا الفعل فنحن نسلب الإنسان حقيقته السياسية لأنه حينما يفقدها يصبح مجرد آدات (مجرد من الوعي والفاعلية)، ومنه قامت بالدعوة إلى إعادة النظر في فلسفة التاريخ ومحاولة التأسيس لفهم للسياسة.

فالفضاء العام بالنسبة لها يقوم على ثلاثة مفاهيم قامت بصياغتها من خلال فكرها"الفعل والعمل"وربطه بمفهوم الحرية الذي عرف هو الآخر ولادة جديدة على يديها، والذي من خلاله هاجمت على الأنظمة الشمولية التوتاليتارية الذي أدى إلى ظهور النازية والفاشية اللذان جعل من العالم مسرح للحروب ومنتج للمعاناة والألم، من خلال فرضها للسيطرة (العنف) وتحويل شعوبها إلى مجرد خاضع بقتلها للفعل السياسي الذي يكمن داخله وافقاده للحرية.

فالسياسة لا يمكن القول عنها أنها سياسة إلا بوجود المجال العام بوصفه المكان المناسب لها لأنه يقوم على ممارسة النقاش العقلي الذي يرفض العنف(فعل تسلطي جسدته الأنظمة الشمولية)، الذي يكتسي ثوب الحرية، فالسياسة والحرية وجهان لعملة واحدة فغياب أحدهما يفقد الآخر قيمته ومكانته.

وعملت على ربط مفهوم الثورة بفعل التأسيس، فنجاح الثورة هو ما يجسده الفعل السياسي من تغيير، لأن الثورة الحقيقية هي التي تقوم بتغيير النظام السياسي وتؤسس إلى وضعية

قانونية جديدة فالثورة بالنسبة لها ما هي إلا أداة لاستعادة الفعل السياسي وأساس تكوين الحرية وتحقيق السعادة.

ولهذا سعت إلى أقامت المجال الحقيقي(السياسة) للحرية وفق مبادئ أخلاقية، لأن انهيار البنى السياسية.فأكدت على تجسيد كل من الصفح والوفاء بالوعود شرطا مهما لنجاح السلطة من الناحية الأخلاقية لأن من خلالهما يمكننا التواصل والمشاركة، ومن هنا تتحقق المواطنة وتفتح أفاق مستقبلية للإنسانية في خضم التعايش السلمي.

فمهمة حنة أرندت مهمة مزدوجة من خلال إعادة بعث الحرية وتفعيل الجانب السياسي، فبهدمها للحرية الفلسفية من خلال قفزة نوعية نحو التجسيد الفعلي للحرية السياسية والتي هي أهم، من خلال افتراض معاني حقيقية حسب رأيها من خلال السلطة الديمقراطية التي جاءت لتحقق مطالب الثورة التغييرية.

فهي ترى بأن الهدف من الوجود الإنساني يجب ألا يكون تحقيق السعادة للأفراد وإنما تكثيف كل القوى للصعود بالإنسانية في سلم الارتقاء في الحياة، وتحقيق كل الإمكانات الحيوية إذ يجب أن يأتي من الإنسان ما يفوق الإنسان والبشر من خلال مشاركته الفعلية في التغيير من أجل بناء كونية عالمية ذات طابع تعايشي.ومنه نعيد احياء العبارة القائلة:

الوجود يساوي الإبداع والإرادة تساوي البناء

فهل يتحقق الحلم الأرندتي بالانتقال منعدمية سالبة(الحرية الفلسفية) إلى عدمية فاعلة(الحرية السياسية)، ومكتملة في عالم معاصر يشهد تحولات عميقة ومتسارعة خاصة أن هذه الأخيرة نفسه نبهتنا للمغالطات التي كانت سببا في دمار العالم.

ومنه نحن نتساءل : كيف نجعل من الحرية مجالا نستعيد من خلاله صورة الكائن الإنساني القادر على تجاوز مكامن ضعفه دون أن يؤذي الغير؟

ضبط المصطلحات

ضبط المصطلحات:

قانون:LAW/LOI

وهو مجموعة من القواعد والضوابط التي تتولى تنظيم العلاقات الإجتماعية وتنظيم وضبط سلوكات الأفراد داخل المجتمع، والتي يترتب على مخالفتها الجزاء.والهدف منها هو ضمان وحماية أمن المجتمع وفرض التعايش بين كل مكوناته(انظر:محمد سبيلا، ص379)

كونية:(Universalité–Universality)

الكونية أو العالمية ويطلق عليها الأممية والكوكبية، وهي خاصية ما هو شامل كلي، أي ضد ما هو خصوصي ومحلي أو جهوي مناطقي، تقال الكونية على ما يمكن أن ينطبق على الجميع دون استثناء، بحيث يفرض صلاحيته وفعاليته على الجميع، فيصبح معترف به مثلما يحدث مع استعمال الشعوب للأدوات والخبرات والتقنيات المفيدة والمنتجة عمليا، أي أنها هي خاصية ما يتخطى حدود الزمان والمكان.

فاشية(Fascism–Faxisme) :

وهي منظومة فكرية إيديولوجية تنطوي على قدر كبير من العنصرية وتقديس الفرد على حساب حرية الشعوب وكرامتهم وما يرتبط بذلك من هيمنة تفرضها فئة صغيرة على المجتمع والدولة، بكل الوسائل بما فيها العنف والإضطهاد.

فعل إجتماعي(collective action–action collective) :

هو مجموعة القرارات أو الأفعال التي يلجأ إليها أعضاء مجموعة معينة قصد تحقيق أهداف مشتركة، والإستفادة من المنفعة المترتبة عن تحقيق هذه الأهداف، وتؤكد النظريات السائدة أن الفعل الجماعي يتحقق بفعل إرادة الأفراد.

ليبيرالية(Liberalisme–Liberalism) :

مذهب سياسي إقتصادي وإجتماعي وسياسي يقوم في جوهره على حماية وتعزيز وسمو حرية الفرد المقرونة بالمسؤولية .412

مجتمع مدني:(Société civile–civile society)

وهو عبارة عن مجموعة من المنظمات والجمعيات غير الحكومية أو ما يطلق عليه تعبير المنظمات الأهلية، وتتميز هذه المنظمات بعدة خصائص من بينها الإستقلالية عن الأجهزة الحكومية دون انتفاء إمكانية التعاون فيما بينهما وعدم استهداف تحقيق الربح من خلال مختلف الأنشطة والأعمال التي تقوم بها هذه المنظمات.429

مشاركة سياسية(participation politique–partical participation):

تعبر المشاركة السياسية عن مشاركة المواطنين في دولة معينة في الحياة السياسية لبلدهم، وهي شكل من أشكال التعبير الحر الذي يتم بطرق متعددة، قصد اختيار الحكام وممثلي الشعب، والتأثير في صناع القرار أما بشكل مباشر أو عن طريق ممثلي الشعب في المؤسسات المنتخبة.

نازية (NASISM–Nazisme):

برزت النازية في ألمانيا على يد أدولف هتلر 1945–1889في أعقاب الحرب العالمية الأولى، بعدما تلفت ألمانيا هزيمة كبرى خلال هذه الحرب، خرجت منها مثقلة بمشاكلها الإقتصادية والإجتماعية فقدت خلالها الكثير من الأقاليم التي كانت تحت سيادتها .وهي تمثل الحزب الألماني الوطني الإشتراكي الذي عمل على القضاء على كل الأصوات المعارضة، وكلمة نازي هي اختصار لكلمتين ألمانيتين تحيلان إلى "الوطنية الإشتراكية"وهي حركة سياسية شمولية، تنطوي على قدر كبير من التطرف والعنصرية على مستوى الإعتزاز بالقومية الجرمانية، والتعصب للقيم والعادات والثقافة الألمانية، كما أنها تنحو إلى توجه إشتراكي يسمح بالتعايش مع الرأسمالية وما يرتبط بها من متطلبات الملكية الفردية489

فضاء عمومي(Espace public–public space):

وهو تلك الميادين من المدينة التي يملك فيها كل الأفراد حق الدخول المشروع على سبيل المثال، شوارع المدينة ومتنزهاتها .ويعود جذور هذا المسمى إلى الحضارات القديمة تحت

مسمى الفضاء العام والميدان والمجال العام والساحات العامة، ويعرفه هابرماس بأنه"ظاهرة مرتبطة بأوروبا البرجوازية في القرن الثامن عشر حيث استفاد الناس من بعض التغيرات الإجتماعية والسياسية المهمة التي عززت من قدرتهم على المناقشة المباشرة فيما بينهم.

فعل إجتماعي(collective action-action collective) :

هو مجموع القرارات أو الأفعال التي يلجأ إليها أعضاء مجموعة معينة قصد تحقيق أهداف مشتركة، والإستفادة من المنفعة المترتبة عن تحقيق هذه الأهداف، وتؤكد النظريات السائدة أن الفعل الجماعي يتحقق بفعل إرادة الأفراد.369

أمة(Nation) :

جملة الأفراد الذين يكونون وحدة سياسية، وتجمع بينهم وحدة الوطن والتراث والمشاعر من آلام وآمال.(انظر:ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص23)

إغتراب(Aliènation _ Alienation):

اللفظ الفرنسي او الإنجليزي يقابل ثلاثة ألفاظ في اللغة الألمانية(Veausserung-Entausserung-Entfrémdung) اللفظ الأول من اليسار يدل على معنى قانوني، اي بيع الملكية، والثاني يدل على التخارج خارج (aussen)، والثالث يدل على الغربة (غريب:fremd)، ويعني خلق عمل موجود خارج خالقه وهو يعني الإغتراب إذ أصبح العمل غريب عن خالقه.

وفي اللغة العربية : أن "يغترب" يعني أن يكون"الآخر"

فلسفيا:يفيد عملية تحويل منتجات النشاط الإنساني والإجتماعي إلى شيء مستقل عن الإنسان ومتحكم فيه،

واغتراب بمعنى غربة"إن أول غربة إغتربناها وجودا حسيا عن وطننا، اغتربناها عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات فكانت الأرحام وطننا فاغتربنا عنها بالولادة.(انظر مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص ص 75-76

اما عند ماركس ف يعني أن يفقد الإنسان ذاته، ويصبح غريب أمام نفسه، تحت قوى معادية وإن كانت من صنعهكالأزمات والحروب، ففي حال الإغتراب يستنكر الإنسان أعماله ويفقد شخصيته، وفي ذلك ما قد يدفعه إلى الثورة لكي يستبعد كيانه(انظر :ابراهيم مدكور، المرجع السابق، ص16)

إرادة(Volonté_will) :

تصميم واع على اداء فعل معين ويستلزم هدفا ووسائل لتحقيق هذا الهدف والعمل الإرادي وليد قرار ذهني سابق.

ديمقراطية (Démocratie–Démocracy):

نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين، لا لفرد ولا لطبقة ويقوم على ثلاثة أسس:الحرية والمساواة والعدل، وهي متكاملة ومتضامنة، والديمقراطية في الحقيقة نظام مثالي يعز تطبيقه تطبيقا تاما، هذه هي الديمقراطية السياسية، أما الديمقراطية الإجتماعية فهي أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرأي والفكر، وينشد العدالة الإجتماعية(انظر :ابراهيم مدكور، المرجع السابق، ص86)

تعددية (Pluralism):

ذاع المصطلح الإفرنجي في القرن التاسع عشر، وهو تصور أخلاقي وسياسي وارد في المجتمعات المكونة من أفراد وجماعات حرة في عدم الإنصياع لقناعات ثقافية وأخلاقية وسياسية ودينية وفلسفية، ولكنها مع ذلك ترغب في الحياة معا، ومن ثم تقبل قواعد تحقق هذه الرغبة(انظر :مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص217)

دولة (State–Etat):

مجتمع منظم له حكومة مستقلة تميزه عن غيره من المجتمعات المماثلة له.ويطلق على جملة من الخدمات العامة للأمة.وهي تنظيم قانوني وسياسي ينشا بوجود ثلاثة أركان أساسية، تتمثل أولا:في وجود الشعب وثانيا : الإقليم، أما الركن الثالث ويتمثل في:السلطة السياسية

التي تعد الركيزة الأساسية لكل تنظيم سياسي.وتتميز هذه الأخيرة أي الدولة بخاصيتين :السيادة والشخصية المعنوية والتي نعني بها قدرة الدولة على ممارسة الحقوق والإلتزامات.

شمولية (Totalitarisme-Totalitarianism):

نظام سياسي يذهب إلى أن للدولة وحدها قيمة، وأن الجماهير مجرد أدوات ووسائل لخدمة الدولة.و يطلق على النازية والفاشية.قال موسوليني:"في رأي الفاشية الكل في الدولة، وليس ثمة قيمة للإنسانية أو الروحانية خارج الدولة.وبهذا المعنى فإن الفاشية نظام شمولي"

مواطن عالمي(Cosmopolitan-cosmopolite):

اللفظ الإفرنجي مكون من مقطعين باللغة اليونانية، المقطع الأول cosmos بمعنى عالم، والمعنى الثاني polites بمعنى مواطن، رؤية مقدمة من الرواقيين تدور على أن الإنسان بطبيعته مواطن عالمي، ولكنه ينتمي إلى مجتمع معين بحكم العرف.(انظر :مراد وهبة، المرجع السابق، ص630)

حرب(Guerre_war):

الحرب هو تلك المواجهة العسكرية التي تتم لفترة طويلة أو قصيرة عبر استخدام قوات مسلحة منظمة بين طرفين أو أكثر، بغية تحقيق أهداف ومكاسب معينة، وتسفر عن ضحايا بشرية ومادية وطبيعية.كما انها تحيل إلى اللجوء إلى إستخدام القوة عوض افحتكام إلى القانون، وإلى السبل الدبلوماسية والقضائية في تدبير الخلافات والأزمات وتسوية المنازعات الدولية.(197)

حقوق الإنسان(Droits humains_Human rights):

يعد مصطلح حقوق الإنسان من المصطلحات الأكثر شيوعا واستعمالا، وهي حقوق لصيقة بالإنسان، وتشكل أساس الكرامة الإنسانية وقد اهتمت بها مختلف الحضارات القديمة.(211)

الملاحق:

السيرة الذاتية للفيلسوفة:

تعد حنة أرندت(HANNA ARENDT-1906 *1975) من أبرز المفكريين الغربيين السياسيين في القرن العشرين، ولدت في ليندن هانوفر عام1906لعائلة يهودية علمانية تقدمية سياسيا، مندمجة في المجتمع الألماني، فوالداها كان من أشد المؤيدين للديمقراطيين الإجتماعيين، وبعد أن أكملت تعليمها الثانوي في برلين، درست الفلسفة واللاهوت والفيلولوجيا انتقلت بجامعة ماربورغ، ودرست مع مارتن هايدجر وقد كان لإحتكاكها بهذا الأخير أثر بالغ على فكرها، وبعد عام من الدراسة انتقلت إلى جامعة فرايبورغ، حيث أمضت فصلا دراسيا كاملا في حضور محاضرات إدموند هوسرل، ودرست أيضا في جامعة ماربيرغ وفرايبيرغ، وحصلت على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة هيدلبيرغ، حيث درست تحت إشراف كارل ياسبرس الفيلسوف الذي كونت معه صداقة فكرية وشخصية طويلة المدى، وأكملت أطروحة الدكتوراه عام 1929 تحت إشراف ياسبرس والتي كانت تحمل عنوان"الحب والقديس أغسطين"« Der liebesbegriff bie-Augustin» ، فكانت من معاداة السامية(تم القبض عليه من قبل البوليس السياسي الألماني بسبب هويتها اليهودية، وفي عام 1933 هربت من ألمانيا إلى فرنسا وثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1941، فدرست في الجامعات الأمريكية من بينها جامعة باركلي وكولومبيا ومعهد بروكلين، وفي هذه الفترة اهتمت بالقضايا السياسية والحرية والحداثة.وحصلت بعدها على الجنسية الأمريكية بعد عشر سنوات من إقامتها هناك.

ولا يجب أن نغفل على أن ميلادها كان مع بداية القرن العشرين، وهذا ما جعلها تكون شاهد عيان على المصائب التي هددت الإنسانية جمعاء، وهذا ماجعلنا نقول بأن سيرتها الذاتية تعد تجسيدا حيا لأهم الأحداث الدموية التي حدثت في القرن العشرين، من خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية، فكان فكرها الثوري مشابه لما عايشته البشرية من أزمات

آنذاك، ولا ننسى أزمتها هي الأخرى بسبب ملاحقة النازية لها ونجاتها من الموت المحتم على أيديهم، وهذا ما جعلها تهاجر هربا من ظلم هذا النظام .

ومن هنا سأحاول تقسيم مصادر فكرها السياسي الثائر الذي كان متعدد المشارب، التي جعلتها تتناول جل القضايا التي فاض بها عصرها السياسي كالسلطة والإستبداد والإرهاب والثورة والعنف والشمولية والحرية، ....، إلخ ففكرها مرتبط بشكل مباشر بظروف عصرها وانعكاسا للأحداث السياسية التي عايشتها في القرن العشرين، وهذا ما أثار قلقها على الإنسانية من خلال الأنظمة الظاهرة التي حاولت السيطرت على حياة البشر التي فقدت من خلالها الإنسانية حريتها جراء الأحداث العنيفة، ومنه حاولت لفت الأنظار إلى خطورة هذه الأحداث وما ينجر بعدها من عواقف لا يحمد عقباها على الإنسانية.فسعت جاهدة إلى تغيير الواقع باهتمامها بالفعل الإنساني.من خلال رفضها لكل أنواع إستبداد بدفاعها عن الحرية بصدق وليس أدل على ذلك من موقفها المعارض للصهيونية.

فتركت أرندت آثارا جمة من المؤلفات، أهمها:

-الحب والقديس أوغسطين

- أسس التوتاليتارية"أي أصل المذهب الشمولي"(معاداة السامية، الإمبريالية، النظام الشمولي)

-رحايل فارنهاغن(سيرة حياة إمرأة يهودية من القرن التاسع عشر)

-مقالات في الفهم

-الوضع الإنساني

- أزمات الجمهورية (الكذب في السياسة، وفي العنف، وفي العصيان المدني، أفكار في السياسة والثورة)

- رجال في عصور مظلمة

-ما السياسة

-بين الماضي والمستقبل

-ثمانية تمارين في الفكر السياسي

-في العنف

-أيخمان في القدس

-تقرير في ابتذال الشر

-أزمة الثقافة

-في الثورة

-حياة الفكر(في الإرادة والعقل)

-محاضرات في الفلسفة السياسية لدى كانط

-كتابات يهودية

-المسؤولية والحكم(مجموع محاضرات محررة)

-وعود سياسية(مجموع محاضرات محررة)

-تأملات في الأدب والثقافة

ولهذا تقول:"لا أنتمي إلى دائرة الفلاسفة، إنما صناعتي بشكل عام النظرية السياسية"(انظر:حنة أرندت بين الماضي والمستقبل، ص15)، فلقد كانت شديدة الإنتقاد للفلسفة السياسية من أفلاطون إلى هيدجر، إلى حد اعتبارها مسؤولة جزئيا عن إلتباس معنى السياسة.

لا يجب أن ننكر أن الفيلسوفة حنة ارندت تماهت مع مشروعها تطبيقا وتمثيلا، فكانت بالفعل تلك الشعلة النشطة من الفاعلية السياسية، والناقدة القادرة على إستعادة ما نسي من الإنسان وحرياته في مستويات فضح الضياع الذي انتجه العصر الحديث، ولا سيما نتاجاته المهلكة في السبيل السياسي(من التوتاليتارية وهيمنة البروباغندا)واقتحام الضروري لمساكن الحرية، إلى غياب الفعل الذي لم يستطع الفكاك من متاهات الأقفار لمعنى الإنسانية.فكانت

حياتها كما ذكرنا سابقا مليئة بالإضطرابات إما السياسية (الحروب)أو الفكرية (علاقاتها المتنوعة بقامات من الفلاسفة من هايدجر وياسبرز ووالتر بنيامين وسارتر والبير كامو وريمون أرون، ...، وغيرهم .

ففكرها عبارة عن مجموعة من التقاطعات من فلسفة وعلم الإجتماع السياسي، والتاريخي وعلم السياسة، اي أن فكرها ليس منقطعا عن واقعها.

فدرست الفلسفة السياسية منذ 1967 بالمعهد الجديد للأبحاث الإجتماعية نيويورك مواصلة نفس المسيرة إلى حين وفاتها عام1975.

وأغلب الدارسين لفلسفتها أعادوا سبب اهتمامها بالجانب السياسي من التنظير إلى الممارسة بسبب تجربة المنفى فتناولت التحليل النظري(حياة الفكر)، والرصد العياني للتجربة الإنسانية والمشاركة فيها(الحياة العملية)، وعملت على قطع الصلة بين الفلسفة والسلطة السياسية.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

قائمة المصادر والمراجع والموسوعات والمعاجم والمجلات

قائمة المصادر :

1.أرندت حنة، في الثورة، تر:عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2003.

2.أرندت حنة، بين الماضي والمستقبل(ستة بحوث في الفكر السياسي)، تر:عبد الرحمن بشناق، مر:زكريا إبراهيم،تص وتد:هادية العرقي، جداول، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

3.أرندت حنة، أزمة الثقافة، تر:باتريك ليفي، غاليمار، 2009،

4.أرندت حنة، رأي في الثورات، تع:خيري حماد، الهيئة العامة لقصور الثقافة،القاهرة،ط2،2010

5.حنة أرندت،ما السياسة؟، تر وتح:زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، دار الأمان، الرباط، ط1، 2014.

6.أرندت حنة، في العنف، تر:ابراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2، 2015.

7.أرندت حنة، أسس التوتاليتارية، تر:أنطوان أبو زيد، دار الساقية، بيروت، د(ط)، 2016

8.أرنت حنة، في السياسة وعدا، تر وتق:جيروم كوهن ومعز مديوني، مر:ناجي العونلي، بيروت، بغداد، د(ط)، 2018

9.حنة آرنت، ما الحرية، تر:عبد الرحمن جودة.

10. حنة أرندت، الوضع البشري، تر:هادية العرقي، جداول، مؤمنون بلا حدود، د(ط)، د(س).

❖ قائمة المراجع :

11. أ.دال روبرت، عن الديمقراطية، تر:أحمد أمين الجمل، الجمعية المصرية للنشر والمعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ط1، 2000،

12. الأحمري محمد، الديمقراطية الجذور وإشكالية التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط(1)، 2012

13. إمانويل كانط، ثلاث نصوص:تأملات في التربية ماهي الأنوار؟وما التوجه في التفكير؟، تع:محمود بن جماعة، صفاقس، دار محمد علي للنشر،د(ط) 2005

14. أوغسطين، الإعترافات، تر:الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق،ط4،د(س)

15. أوغسطين، مدينة الله، ج3، تع:الخوري أسقف يوحنا، دار الشروق، بيروت، ط2،2007

16. بارى هندس، خطابات السلط ة(من هوبز إلى فوكو)، تر:ميرفت ياقوت، مر وتق:ياسر قنصوة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.

17. بدوي عبد الرحمن، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات،الكويت،ط3،1979

18. بن محمد مانع بن علي المانع، القيم بين الإسلام والغرب"دراسة تأصيلية"، دار الفضيلة، الرباط، ، ط1، 2005

19. تورين آلان، ماهي الديمقراطية؟"حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية؟"تر:حسين قبيسي، دار الساقي، بيروت، د(ط)، 1995

20. الجابري محمد عابد، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط(1)، 2005

21. جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، تر:جورج كتورة، كلمة والمجد المؤسسة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2009.

22. جدعان فهمي، المقدس والحرية"أبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2009

23. جمال محمد الكيلاني، فلسفة أرسطواالإتجاه النقدي"، دار الإسراء للطبع والنشر والتوزيع، طنطا، القاهرة، ط(1)، 2007

24. جون جاك روسو،العقد الاجتماعي، تر:عادل زعيتر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط(1)، 1995

25. حسن أبو حمدي، يورجن هابرماس"الأخلاق والتواصل"، دار التنوير، ط(1)، 2009

26. حيدوري عبد السلام، الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان"هابرماس نموذجا"، دار نهر صفاقص، د(ط)، 2009

27. خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية(عربي فرنسي انجليزي)، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1999.

28. خليل ورفقة رعد، فلسفة الحرب في ماهية الحرب ومسوغاتها عند الفلاسفة اليونان والمسلمين، دار ابن النديم، بيروت، ط1، 2015.

29. الخويلدي زهير، تقريض التعددية والمشترك العمومي عند حنة أرندت،

30. الخويلدي زهير، ما السياسة؟، دار الأمان، الرباط، ط(1)، 2004

31. الدراجي جعفر عبد السادة بهير،التوازن بين السلطة والحرية في الأنظمة الدستورية"دراسة مقارنة"، دار حامد، عمان، الأردن، ط2009.

32. دولا فيكتوار كوينتين، مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند حنة أرندت وهابرماس"استمرارية السياسة من العصور القديمة إلى الحداثة"، تر:نور الدين علوش، إضافات، العدد 2013، 22

33. ديوي جون، الديمقراطية والتربية، تر:منى عفراوي وزكريا ميخائيل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط(2)، 1946

34. رعد رفقة، العنف بوصفه أداة خارج الميدان السياسي لدى حنة أرنت،

35. رفقة رعد خليل، فلسفة الحرب"في ماهية الحرب ومسوغاتها عند الفلاسفة اليونان والمسلمين، دار ابن النديم، بيروت، ط1،2015

36. رونتال فرانتز،أصول الحرية في الإسلام، تر وتح:رضوان السيد، دار المدار الإسلامي،د(ط)، 2007

37. زانغي كلوديو، الحماية الدولية لحقوق الإنسان مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، د(ط)، 2006

38. زكريا فريد، مستقبل الحرية"الديمقراطية الضيقة الآفاق في الداخل والخارج"، تر:فادي أديب فحص، مجالات، بيروت، لبنان،ط2003، 1

39. سباين جورج، تطور الفكر السياسي، تر:حسن العروسي، تح:عبد الرزاق السنهوري، دار المعارف، لبنان، د(ط)، 2017

40. سعدون عبد الصمد الشمري، النظرية السياسية الحديثة"مدخل إلى النظريات الأساسية في نشأة الدولة وتطورها"، دار الحامد للنشر والتوزيع، ط(1)، 2012

41. الشبلي سعيد،الإنسان والحرية عند محي الدين بن عربي، منشورات دار علاء الدين، سوريا، ط2، 2008

42. عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام"العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2.

43. عبد النور نابت، مفهوم التحرر عند هابرماس، تر:عمر مهيبل،

44. عبد زيد عامر وآخرون، ضدية الإرهاب والسلطة عند حنة أرندت، دار الفارابي، بيروت، ط(1)، 2013،

45. العقاد عباس، التفكير فريضة اسلامية،دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1962.

46. علوش نور الدين، الفلسفة الأمريكية المعاصرة، مكتبة مؤمن قريش، لبنان، ط(1)، 2016

47. علوش نور الدين، الفلسفة المعاصرة"نماذج مختارة"، دار الراية للنشر والتوزيع،عمان، ط(1)، 2013،

48. علي النيوف صلاح، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، ج1، الدانمارك، د(ط)، د(س)

49. علي زيعور، أوغسطينوس، دار إقرأ، بيروت، ط1،1983

50. علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية"كشف ما هو كائن وخوض فيما ينبغي العيش فيه"، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، ط(1)، 2015

51. العياشي الدراوي، الفضاء العمومي عند حنة أرندت"الفاعل الاجتماعي والفعل السياسي"،

52. الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإنسان وإعلان الأمم المتحدة، المكتبة التجارية، القاهرة، مصر، د(ط)، 1963

53. غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير،

54. فازيو نبيل، مفهوم السياسة عند حنة آرنت من العنف إلى الديمقراطية، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية، المغرب،ط1،2010

55. فهمي جدعان، المقدس والحرية "أبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2009.

56. كانط، أسس ميثافيزيقا الأخلاق، تر:ديبلوس، دار دولاكراف، د(ط)، 1962

57. كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، د(ط)، د(س)

58. محسن صالح، الفلسفة الاجتماعية وأصل السياسة، دار الحداثة، بيروت، ط(1)، 2008

59. محمد سبيلا، نوح الهرموزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، المغرب، ط1، 2017.

60. المحمداوي علي عبود، الفلسفة السياسية"كشف ما هو كائن والخوض فيما ينبغي العيش فيه"، دار الروافد الثقافية، بيروت، لبنان، ط(1)، 2015

61. المحمداوي علي عبود، حنة أرندت كشف الفعل ونسيانه"في ملابسات الوضع الإنساني"،

62. مزواد نسيبة، الهيمنة التوتاليتارية في فكر حنة أرنت،

63. مقورة جلول، الفعل التواصلي عند هابرماس بين التنظير الفلسفي والتطبيق السياسي، بيسان للنشر،بيروت، ط(1)، 2015.

64. موتيسكيو، روح الشرائع، تر: عادل زعيتر، مؤسسة هيتداوي سي آي سي، مصر، 2017.

65. مينش ريتشارد، الأمة والمواطنة في عصر العولمة"من روابط وهويات وقومية إلى أخرى متحولة"،تر:عباس عباس، مر:علي خليل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1،2010

66. النشار مصطفى، الحرية والديمقراطية والمواطنة"قراءة في فلسفة أرسطو السياسية"، دار المصرية السعودية، القاهرة، ط(1)، 2009

67. هارولدج لاسكي:الحرية في الدولة الحديثة، تر:أحمد رضوان عز الدين، دار النديم، القاهرة، 1957.

68. هارولدج لاسكي، الحرية في الدولة الحديثة، تر:أحمد رضوان عز الدين، دار ابن النديم، القاهرة، د(ط)، 1957

69. الهلالي محمد ولزرق عزيز، الحرية، دار توبقال للنشر،المغرب، ط1،2009

70. هيفاء النكيس، حنة والمشكلات الأخلاقية،

71. يوسف محمد أبو سليمة، مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي، الجامعة الاسلامية(كلية التربية الإسلامية)، غزة، د(ط)، 1428

الموسوعات والمعاجم :

72. ابن منظور محمد بن كرم المصري، لسان العرب المحيط، ج4، دار صادر، بيروت، د(ط)، د(ت)

73. الأصفهاني الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، ج1، دار القلم، دمشق، د(ط)، د(س)

74. بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج1، ، فلسفة نيتشه،تر:الياس بدوي، مؤسسة الوحدة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د(ط)1974

75. بن زكريا أبي الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1، دارالجيل، بيروت،د(ط)، د(س)

76. بول تيرس وريتشارد بيلامي، موسوعة كمبريدج لتاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين، م1، تر:مي مقلد، طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1،2009

77. بيتركوترمان، فرانز وآخرون، اطلسDTV، الفلسفة، تر:جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط2، 2007

78. خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية(عربي، فرنسي، إنجليزي)، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1999

79. دورتيه جان فرانسوا، معجم العلوم الإنسانية، تر:جورج كنور، كلمة المجد المؤسسة الدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2009، 1،

80. الشريف الجرجاني، التعريفات، مج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(1)، 1983

81. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1:دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د(ط)، 1982

82. فوكو ميشال، جينالوجيا المعرفة، تر:أحمد السطاتي، عبدالسلام بنعبدالعالي، دارالبيضاء، د(ط)، 1988

83. لالاند اندري، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، تع: خليل أحمد خليل، اش:أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2

84. مجموعة من الأكادميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية "الفلسفة الغربية المعاصرة"، ج1، منشورات الإختلاف، الرباط، ط(1)، 2013

85. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 2007

المجلات :

86. ابراهيم طلبه سلكه، نظرية الفعل عند حنة أرندت، صحيفة المثقف، العدد13.4909- 02-2020،

87. أنيس المليتي، الهوية والكونية في فكر حنة أرندت،

88. الخويلدي زهير، علم السياسة والمعطى الديني عند حنة أرندت، الحوار المتمدن، العدد3:44/2017-04-23/4162

89. دعال عبد الإله، الحرية والإرادة بين الممكن والممتنع في فكر آرنت،

90. سيد ولد أباه عبد الله، التقليد والمجال العام في فكر أرندت، التفاهم، م11، العدد41، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 2009،

91. شوقي الزين محمد، الحرية جوهر السياسة عند حنة أنت،

92. العلوي رشيد، الشرط الإنساني ومشكلة الشر عند حنة أرندت،

93. العلوي رشيد، الصفح عند حنة آرنت بما هو حل لمشكلة الشر"اشكالية المصالح والتصالح في سبيل مجتمع متضامن"الخميس 24جمادى الأولى1437-03-مارس2016

94. العلوي رشيد، سؤال الشر بين الجذرية والتفاهة من كانط إلى حنة أرندت، مجلة دراسات فلسفية، العدد3، 2014،

95. علي حرب، مسألة الحرية"مساحة اللعبة وازدواج الكينونة"، عالم الفكر، عدد يناير مارس، 2005

96. فيري لوك، روني آلان، نقد الأنوار "مدرسة فرانكفورت "، مدارات فلسفية، المغرب، العدد 16، 2008

97. محمد الصديق بن غزالة ومعيرش موسى، القيم الإيمانية لفلسفة الحرية بين القديس أوغسطين ومحمد إقبال، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والإجتماعية، 12-03-2020

98. محمد شوقي الزين، هل الفعل السياسي أرقى أشكال البراكسيس،

99. مفرج جمال، وتفكير نيتشه ضد نيتشه، نشر بواسطة مصطفى كيحل في الجزائر نيوز يوم 2009_09-29

100. ممدوح محمد عبد المجيد، فلسفة القانون بين سقراط والسوفسطائيين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، د(ط)، 2015

101. هشام معافة، حنة أرندت"فلسفة الفعل السياسي من الفردية إلى التعددية"، جامعة قسنطينة 2، عبد الحميد مهري، 10-07-2020مطاع صفدي، القوة القووية"المعرفي السلطوي"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، بيروت،العدد41، 1986

102. فهد الشقيران، جون لوك :حرية الفرد تحدها الإلتزامات والقواعد، الشرق الأوسط، جريدة العرب الدولية، السبت 15 مارس 2014.

103. محمد احمد عبد القادر، قضية العدل تنزيه الله في أفعاله، الفكر الإسلامي بين الإبداع والإبتداع، الموسوعة الإسلامية، البلاغ، 2000.

104. نبيل فازيو، مفهوم السياسة عند حنة آرنت في العنف إلى الديمقراطية، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية، مدى، 2009.

105. عبد الإله دعال، الحرية والإرادة بين الممكن والممتنع في فكر آرنت(الفعل السياسي بوصفه ثورة).

المواقع الإلكترونية :

106. محمد سعيد، مقاربة للتصور السياسي في فكر حنة أرندت، موقع ww.sodlohamed.fr

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

107. Anne amiel ,le vocabulaire de hannah arendt,collection dirigée par jean pierre zarader,paris :ellipses ,2007

108. Hannah arendt ,condition de l'homme moderne,traduit de l'anglait par georges fradier,préface de paul ricoeur,calmann-levy

109. Hannah arendt,la cris de la culture,traduit de l'anglais sous la direction de pratick

110. Hannah arendt,Qu'est ce que la politique? trauction sylive denamy, editions du seul,1995

111. Hannah arendt,vie politique,gallimard,paris,1974,

112. Kawfman,philosophics,vol1,prenticholl,usa,1961

113. Michel dias,hannah arendt :culture et politique, paris, l'harmattan, 2006

114. Trottmann faire,agir,contempler :conterpoint à la condition de l'homme moderne de hannah arendt,paris :sans & tonka ,2008

115. Yves cusset et stephane haber ;le vocabulaire de l'ecole de franckfort,ellipses,2002

"مفهوم الحرية بين التصور الفلسفي والطرح السياسي"

الملخص:

إن أزمات القرن العشرين وما انجر عنه بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، ما استدعى تخوف الإنسان مما هو قادم وهذا ما نجد الفيلسوفة الأمانية حنة أرندت (المنظرة السياسية)، عملت على تجسيده من خلال فكرها الثائرو إعادة بعثه من جديد.

والمقصود هنا إعادة إحياء مفهوم الحرية والذي لطالما اكتنفه اللبس والغموض الذي زاد من فرط عدم القبض على معنى واحد، وماذا نريد بقولنا: مالحرية؟هل هي مجرد حرية مفارقة؟أم ممارسة فعلية ضمن المجال العام يجمع تحت ثناياه الإنسانية وفق النظرة التعايشية، وضمن ديانة الإنسانية التي ارست معالم قلعتها على الأمن والسلام، وبنت قلاعها على الحب والتعاون، وفتحت بحاتها للنقاش والتفاعل، ومدت جسور المحبة والإخاء بتجاوزها للأعراق والحدود وضمن سياسة الإخاء.وإقامة كونية ديمقراطية إنسانية تحفظ للإنسان بقائه وانتمائه من خلال تربيته على فعل المشاركة ضمن الأمة الوطنية"الفضاء العام"

الكلماتالمفتاحية: الحرية –الثورة–الممارسة_السياسة–المشاركة المجال العام

« Le concept de liberté entre perception philosophique et discours politique»

Résumé :

Les crises du XXe siècle et ce qui en résulta après les deux guerres mondiales, firent craindre à l'homme ce qui allait arriver.

Il s'agit ici de la renaissance du concept de liberté, qui a toujours été enveloppé de confusion et d'ambiguïté, qui a accru l'absence d'un sens unique, et que voulons-nous en disant : la liberté ? Et l'établissement d'un système universel, démocratique et un monde humain qui préserve la survie et l'appartenance de l'homme en l'éduquant à l'acte de participation, au sein de « l'espace public » de la nation nationale.

Motsclés : liberté, révolution, pratique, politique, domaine public, participation

---

« The concept of freedom between philosophical perception and political discourse»

Abstract :

What is meant here is the revival of the concept of freedom, which has always been shrouded in confusion and ambiguity, which increased the lack of a single meaning, and what do we want by saying: freedom? And the establishment of a universal, democratic and humane world that preserves man's survival and affiliation through educating him on the act of participation, within the national nation "public space."

Keywords: freedom, revolution, practice, politics, public domain, participation.