

نور الدين ديناني | Nouredine Dinani*

من الشغف بالحرية إلى منطق الضرورة: الأبعاد الانفعالية للثورة عند حنة أرندت

From the Passion for Freedom to the Logic of Necessity: Hannah Arendt's Affective Dimensions of Revolution

ملخص: تبحث هذه الدراسة في منزلة الأهواء والانفعالات في فلسفة حنة أرندت السياسية، من خلال تحليل أثرها في تشكّل الفعل الثوري ومصائره. وتنطلق من التمييز بين الحرية بوصفها ممارسةً عموميةً تأسيسية، والتحرر بوصفه انفلاتاً من القيد والضرورة. وتُبين، عبر مقارنة التجريبتين الفرنسية والأميركية، أن الاقتصاد الوجداني للثورة يحدد قدرتها على تأسيس مجال سياسي مشترك. فحين يظلّ الشغف بالحرية موجّهاً للفعل، تتعزز إمكانات التأسيس. أما حين تُهيمن الضرورة والبؤس والشفقة والغضب، فإن الثورة تنساق إلى العنف والرعب. وتخلص الدراسة إلى أن إخفاق الثورات يرتبط بتحول أهوائها التأسيسية إلى انفعالات تُقوض التعدد والمجال العمومي والحرية السياسية، وتستبدل الفعل المشترك بمنطق الحاجة وإدارة المعاناة الاجتماعية.

كلمات مفتاحية: الثورة، الأهواء، الانفعالات، الشفقة، التعاطف، الغضب.

Abstract: This study examines the place of passion and emotion in Hannah Arendt's political philosophy by analysing their role in shaping revolutionary action and determining its outcomes. It begins by distinguishing freedom as a foundational public practice from liberation as emancipation from constraint and necessity. Through a comparison of the French and American revolutionary experiences, the study demonstrates that the affective economy of revolution determines its capacity to establish a shared political realm. When the passion for freedom continues to guide action, the possibilities of political foundation are strengthened. When necessity, misery, pity, and anger prevail, however, revolution is drawn toward violence and terror. The study concludes that the failure of revolutions is associated with the transformation of their foundational passions into emotions that undermine plurality, the public realm, and political freedom, replacing collective action with the logic of need and the management of social suffering.

Keywords: Revolution, Passions, Emotions, Pity, Compassion, Anger

* باحث في الفلسفة السياسية والأخلاقية، حاصل على الدكتوراه من جامعة الحسن الثاني، المغرب.

Political and Moral Philosophy Researcher, PhD. From Hassan II University, Morocco.

Email: Nouredine.dinani@yahoo.com

مقدمة

إذا كان الإقبال على توسل الأهواء والانفعالات قد تزايد في الوضع البشري بُغية إحداث التأثيرات المُرادّة، فإن انشغال الفلاسفة السياسية المعاصرة بدراسة الفعل السياسي قد غدا مقترناً بالتفكير، أيضاً، في أبعاده الانفعالية. فلأنّ الفاعل يتحرك دائماً بين كائنات أخرى فاعلة وفي علاقة بهم، فإنه ليس مجرد "فاعل" أبداً، بل هو دائماً، وفي الوقت نفسه منفعل. فأن نفعل وأن نفعل هما بمنزلة وجهين متقابلين لعملة واحدة، والقصة التي يبدوها فعل، إنما تتكوّن من الأحداث، ومن الانفعالات التي تتلوها⁽¹⁾. وإنّا إذ نعتقد أن هذا التلازم قد أصبح في حكم الضرورة، فإن مآل الاعتقاد إلى تأمل الثورات والحروب عبر استشكال نشوئها وصلة مؤديّاتها بتلك الأبعاد، أيعبّر تدفق الأهواء الجارف - وفقاً لما سيُفصّل عنه هذا الفحص - عن قُدرات الإنسان المعاصر الوجدانية، أم عن هشاشته العاطفية؟ غير أن السؤال ذاته ينطوي على افتراض يستحق المساءلة؛ إذ تُنبه أرندت إلى أن "الكلمة المضادة للتأثر العاطفي ليست 'العقلانية'، مهما كان معنى هذه الكلمة، بل 'عجز المرء عن أن يُستثار'، وهي ظاهرة مرضية⁽²⁾. وبهذا، تُسقط الثنائية التقليدية بين العقل والهوى، لتُحلّ محلّها ثنائية أجدر بالتأمل: الانفعال الأصيل الكاشف عن الشرط السياسي، والخدر الوجداني المؤذّن بانهيّار إمكان الفعل.

نستطيع القول إن ما يُميّز مقارنة أرندت للثورات الحديثة هو إعادة إدراجها ضمن أفق أوسع يتعلق بمعنى الفعل السياسي ذاته وبالشروط التي تُمكن البشر من الظهور معاً في فضاء عمومي مشترك، بدلاً من الاكتفاء بالنظر إليها من زاوية حتمياتها الاجتماعية أو نتائجها المؤسسية. فالثورة عندها محاولة جذرية لإعادة تشكيل المجال العمومي، بوصفه فضاءً ظهور وبرز، مبناه على ذوات سياسية فاعلة ومتكلمة، لا مجرد حيّز مؤسساتي؛ ذلك أن "السلطة هي التي تحافظ على وجود المجال العمومي، فضاء الظهور الممكن بين البشر باعتبارهم يفعلون ويتكلمون"⁽³⁾.

إن الثورة - بوصفها بداية جديدة وتأسيساً لفضاء سياسي مختلف - ليست حلاً لمشكلة اجتماعية، بقدر ما هي تجربة تأسيس⁽⁴⁾، تفتح فيها إمكانية الحرية بوصفها ممارسةً جماعيةً، لا مجرد تحرر من القيد أو الحاجة. غير أن هذا الأفق سرعان ما يتعرّض لشرح حين تنزاح الثورة عن منطق الفعل والتأسيس، لتصير تحت سطوة الضرورة الحيوية، أو تحت هيمنة انفعالات تُستمد مشروعيتها من البؤس والمعاناة. ولأن أرندت ما فتئت تُميّز بين التحرر من الضرورة أو الطغيان، والحرية بوصفها قدرة على الفعل السياسي داخل فضاء عمومي ومشارك⁽⁵⁾، فإن السؤال هو: أمّن شأن الثورة أن تُحقّق الحرية بالفعل أم أنها تكتفي بالتحرر؟

(1) حنة أرندت، الوضع البشري، ترجمة هادية العريقي (بيروت: جداول؛ الرباط: مؤمنون بلا حدود، [د.ت.])، ص 212.

(2) حنة أرندت، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص 58.

(3) أرندت، الوضع البشري، ص 222.

(4) حنة أرندت، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهاب، مراجعة رامز بورسلان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 27.

(5) Hannah Arendt, *La liberté d'être libre*, François Bouillot (trad.) (Paris: Payot, 2019), p. 31.

ما يعيننا أكثر، في هذه الدراسة، ليس تقديم عرضٍ تاريخي لمسار الثورات الحديثة، ولا سرد معطيات المقارنة الذائعة الصيت بين الثورتين الفرنسية والأميركية، بقدر ما يهمننا التوقف عند الأدوار التي أدتها الأهواء والانفعالات في تشكيل المصير السياسي للثورتين معاً؛ ذلك أن "المعنى البشري للواقع يتطلب أن يُفعل البشر المُعطى الانفعالي المحض لكيانهم؛ لا من أجل تغييره، بل من أجل التعبير عنه، وأن يدعو إلى الوجود كاملاً ما ينبغي أن يتحمّله سلبياً. إن هذا التفعيل يكمن في الأنشطة التي لا توجد إلا في الفعالية الخالصة ويتحقق فيها"⁽⁶⁾. وعلى الرغم مما تنطوي عليه الثورة من سعيٍ للحرية، فإنه ما من ثورة في التاريخ قد حققت هذه الغاية على نحوٍ دائمٍ، فما الذي يمنع الثورات من تحويل المجال العمومي إلى فضاء فعلي للحرية؟

ولأن أرندت لا تكتفي بإبراز مركزية الحرية والفعل، بل تمتد لتكشف عن الوجه غير المؤلف للتجربة الثورية، حيث تتحوّل الشفقة والغضب من استجابة مشروعة لمبادئٍ مهمنة تُتوسّل سياسياً. وفضلاً عن ذلك، تُعاد في ضوئها صياغة السياسة، فتُختزل في تدبير البؤس أو تبرير العنف، فإن الأمر هنا يتعلق بمكانة الأهواء والانفعالات في تأسيس الفعل السياسي من جهة، وفي تفويضه من جهة أخرى. ولذلك، لا تتمثل غايتنا الأساسية في الدفاع عن أطروحة أخلاقية تدين الأهواء؛ ذلك أن أرندت تقف في مواجهة النموذج الأفلاطوني الذي يجعل "المقياس الأعلى للقدرة على حكم الآخرين القدرة على حكم المرء لنفسه؛ فمثلما يحكم الفيلسوف-الملك المدينة، تحكم النفسُ الجسد، والعقلُ الأهواء"⁽⁷⁾. فالسياسة عندها لا تُؤسّس بإخضاع الأهواء للعقل، بل بالاعتراف بها بوصفها جزءاً لا يُختزل من شرط الفعل السياسي. ثم إن الأمر لا يتعلق بتبني قراءة سيكولوجية للثورة، بل بتفكيك الكيفية التي تُعيد بها أرندت رسم الحدود الفاصلة بين السياسة والانفعال، بين ما يُمكن أن يكون محرّكاً للفعل الحر، وما يمكن أن ينقلب إلى قوة تُقوّض المجال العمومي ذاته؛ ف"الثورة ليست ظاهرة تاريخية فحسب، بل ظاهرة أنطولوجية؛ ذلك أنها تتعلق بما هو جيد أن نكون عليه، وليس مجرد ما هو صحيح أن نفعل"⁽⁸⁾.

وبالنسبة إلى الثورتين، من هذا المنطلق، لا يُردّ تباين النتائج السياسية إلى تباين السياقات الاجتماعية، بل يُردّ إلى تباين الاقتصاد الوجداني الذي وجّه كل تجربة، فعلى أي نحوٍ تتحوّل الأهواء الثورية - التي تُشكّل في بدايتها شرط إمكان الفعل السياسي الحر - إلى قوى انفعالية ارتكاسية تُفرغ السياسة من مضمونها، وتدفع الثورة إلى نفي ذاتها؟ ومتى تكون الأهواء طاقة تأسيسية للفعل المشترك؟ ومتى تغدو انفعالات مُدمرة تُبرر العنف وتُشرعن الرعب؟

(6) أرندت، الوضع البشري، ص 230.

(7) المرجع نفسه، ص 247.

(8) فيليب هانسن، حنة أرندت: السياسة والتاريخ والمواطنة، ترجمة خالد عابد أبو هديب (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 256.

أولاً: لأهواء الثورية: من الشغف بالحرية إلى الولع بالمساواة

لعلنا نتساءل، بدءاً، عما يحمّلنا، في سياق كهذا، على التفكير في الثورة من طريق التفكير في الأهواء والانفعالات. إنّ ذلك يرجع إلى أنه لا سبيل إلى وعي ظاهرتها - شأنها في ذلك شأن الحرب والعنف - بمعزل عن جملة الأهواء والانفعالات المُشكّلة لها، والدافعة إليها. وهو ما أدركته أرندت حينما فكّكت في الثورة بمنطقٍ مغايرٍ وتوسّلت، في سبيل هذا التفكير، معجماً غير مألوفٍ: الشغف والنزوع؛ الشفقة والتعاطف؛ الخوف والرعب؛ النفاق والإخلاص؛ الغضب والكرهية؛ التوق والشوق. وبناءً على ذلك، فإن من أوائل الأمور التي نبّهت إليها أرندت أن "الكتب التعليمية التي تتمحور حول السؤال 'كيف تصنع ثورة؟'، عبر التقدم خطوة خطوة من الانشاق إلى التأمر، ومن المقاومة إلى الانتفاضة المسلحة، انطلقت كلها من تصوّر خاطئ يقول إنّ الثورة إنما 'تصنع'" (9).

لعل أعمق ما التقطته في قراءتها للثورة هو ما عبّر عنه فيليب هانسن Phillip Hansen على النحو الآتي: إنها "تلتقط شيئاً غاية في الأهمية، وغالباً ما يتعرّض للسُوء: يغدو الناس ثوريين لأنهم ينتفضون ضد الإهانات التي تتعرّض لها البشرية، لا لأنهم فهموا نظرية فائض القيمة" (10)، وهذا بعينه هو ما يُرجّح كفة الأهواء والانفعالات على الأيديولوجيا في فهم الفعل الثوري. وهو ما يُفسّر قول أرندت: "حين تتفتت السلطة، تصبح الثورة ممكنة، ولكن غير ضرورية" (11)؛ إذ ما يُحول الإمكان إلى فعل هو الشغف والإرادة الجماعية، لا الحتمية الموضوعية، وهو بعينه ما يُسوّغ قراءة الثورة من طريق اقتصادها الوجداني. إن تصور هذه الثنائيات خارج ميدان العنف عندها غير ممكن؛ لأنه نفسه ما يميّز كل ثنائية من الظواهر السياسية الأخرى؛ ويجعل من الثورة والحرب قضيتين سياسيتين محورتين، بهما "قد حدّدت اليوم ملامح القرن العشرين" (12). ولأن هناك لحظات قد تبدّت فيها الثورة بوضوح، فإنه لا ينبغي للفكر، إن أراد فهم الشرط السياسي الحديث، إلّا أن يكون يقظاً تجاه هذه اللحظات التاريخية (13).

وإذا صح القول إن "القاسم المشترك" بين الظاهرتين إنما هو العنف، وذلك ما يُفسّر تلازمهما، بل يُفسّر، أيضاً، تحوّل إحدهما إلى الأخرى، فإنه يصح القول كذلك إنّنا نتموقع فيهما معاً، خارج السياسة؛ أي خارج مجال الظهور والكلام والإقناع بين المختلفين، فالعنف - بما هو إكراه - يقطع هذا المجال، ولا يُنشئه إنشاءً، "وبقدر ما يلعب العنف دوراً رئيساً في الحروب والثورات، فإنهما معاً يقعان خارج ميدان السياسة" (14). ولذلك، فإنّ سعي النظريات المُنتصرة للثورة والحرب لتحصيل مشروعيتها لم يتم إلّا من طريق "تبريرها العنف"؛ من حيث إن تسويغه هو عينه ما يُؤلف حدّها

(9) أرندت، في العنف، ص 42.

(10) هانسن، ص 256.

(11) أرندت، في العنف، ص 43.

(12) أرندت، في الثورة، ص 13.

(13) نبيل فازيو، حنة أرندت: الحداثة السياسية وأزمة العيش المشترك (بيروت: منتدى المعارف، 2022)، ص 213.

(14) أرندت، في الثورة، ص 24.

السياسي. وحينما بلغت حدَّ تمجيده، فإنها كَفَّتْ عن أن تكون نظريات سياسية، وغدَّت على عكس ذلك: نظريات مضادة لما هو سياسي.

تُميِّز أرندت الثورات الحديثة مما سبقها من أشكال "النزاع الأهلي" The Civil Strife، ولا تُقَرِّر بالتحديد الأفلاطوني لها بوصفها تحوُّلاً "شبه طبيعي في شكل من أشكال الحكومة إلى شكل آخر"⁽¹⁵⁾. وحُجَّتْها في ذلك أن "العصور القديمة [وإن] كانت على معرفة بالتغيير السياسي والعنف الذي يصاحب التغيير، ولكن [فإن] تلك العصور لم تكن ترى أن ذلك التغيير والعنف من شأنه أن يأتي بشيء جديد"⁽¹⁶⁾، بل نُظِرَ إليهما بحسبانهما لا يُفضيان إلّا إلى بداية جديدة، أو يُفضيان إلى عودة طبيعية إلى مرحلة من مراحل دورة التاريخ. إن عنصر الجدة عند أرندت لا يمثل تفصيلاً عرضياً، بل هو الشرط الرئيس الذي يجعل من الثورة كذلك بمعناها الحديث؛ ذلك أن البدء الجديد لا يُطلب إلّا حيثما تُطلَب الحرية.

ثمة تزامن بين السعي لـ "تجربة بداية جديدة"، و"الشعور بالحرية"؛ ذلك أن الحرية - لا العدالة ولا المجد - هي المعيار الأنسب الذي أصبح يُحتكم إليه في الحُكم على الهيئات السياسية. وهكذا، لا يتوقَّف هذا التزامن، ومن ثمة قبوله، على فهمنا للثورة فحسب، بل يؤسِّس، أيضاً، على كيفية تصوُّرنا الحرية، بوصفه تصوُّراً ثورياً في الأصل. لقد صار معنى الثورة الحديث، إذًا، مشروطاً بمطلب الحرية، وقد أمكَّن كوندورسيه [الاسم الكامل باللغتين] Condorcet (1743-1794) التعبير عن هذا التلازم على نحوٍ موجزٍ ودقيق، بقوله: "إن كلمة (ثورة) لا تنطبق إلّا على الثورات التي يكون هدفها الحرية"⁽¹⁷⁾.

غير أن هذا التلازم بين الثورة والحرية لم يستقر تاريخياً على معنى واحد؛ إذ سرعان ما تداخل مفهوم الحرية Freedom مع مفهوم التحرر Liberation، واستقر الالتباس حتى صار كأنه بديهية. وهو التباسٌ لم يكن في إمكان الثوار أنفسهم تجاوزه مسبقاً؛ إذ لم تتكوَّن لديهم معرفةٌ قبلية بما هم مُقبلون عليه، بل إنَّ الرؤية اتَّضحت ما إن بدأت الثورة. وإن الثورة التي تهدف حصراً إلى تحصيل الحقوق المدنية وضمانيها، لا تتغيَّ، عند أرندت، الحرية، بل إنها تتغيَّ التحرر. والحال أنه ليس من شأن تاريخ التحرر: أحداثه ووقائعه وما أنتجته - فعلاً - من حريات، أن يُحدثنا عن قصة الحرية كاملةً، من حيث كون الحريات التي أنتجها فعلُ التحرر بعيدة عن محتوى الحرية الحقيقي، الذي يتَّخذ صورة مشاركة في الشؤون العامة، أو الدخول في النقاش العمومي؛ إذ إن المجال العمومي عند أرندت فضاء بين-ذاتي بالمعنى الدقيق⁽¹⁸⁾. أما ثورات العصر الحديث، فقد كانت معنية بهما معاً. وهكذا، فإن ما ينبغي التساؤل عنه ليس "ما الذي تحقق من حقوق مدنية؟"، بل ما الذي انكشف بفضل تجربة الحرية في المجال العمومي؟

(15) المرجع نفسه، ص 27.

(16) المرجع نفسه، ص 28.

(17) المرجع نفسه، ص 38.

(18) Alexey Salikov & Alexey Zhavoronkov, "The Public Realm and Revolution: Hannah Arendt Between Theory and Praxis," *Estudos ibero-Americanos* (Porto Alegre), vol. 43, no. 3 (December 2017), p. 514.

إن هذا التداخل وسوء الفهم قد جسّدته تعابير رجال ثورات القرن الثامن عشر الميلادي، حينما استهوتهم مفاتن الحرية، وحينما آلت أهواؤهم إلى الفعل، بل إنها كانت دافعاً رئيساً له على نحو ما تُثبت فيه التجربة أن الفعل نفسه، لا الراحة، هو ما يُشكّل مُتعتنا. ولذلك، فإن "عظمة" الثورتين الأميركية والفرنسية، لم تكمن في ما تحقق من حقوق مدنية، بل في كشفهما تجربة أن يكون المرء حرّاً. ولا يعني ذلك سوى أن الثورة بمعناها الحديث، قد تجاوزت حدّ الانفعال السالب، وتطابقت مع الانفعال الموجب؛ فهي، بهذا المعنى، أكثر من مجرد تمردٍ ناجع أو انقلابٍ ناجح، غايتها الانفلات من ربكة الحاجة والانعقاد من مثالب الخوف. وفي مُطلق الأحوال، فإن العنف - وإن كان السمة المميّزة للثورة - ليس كافياً لوصف ظاهرتها؛ إذ إن التوق إلى بدءٍ جديدٍ والشغف بالحرية هما الوصف الأجدر بها.

نتيجةً لذلك، يمكن القول إن "الشغف بالحرية" هو هوى الثورة الحديثة، غير أنه ما إن يتعدّر تثبيت الحرية في صورة مشاركة عمومية حتى تميل الأهواء إلى الانزياح نحو "الولع بالمساواة"؛ بحسبانه تعويضاً وجدانياً عن حرية لم تُؤسس سياسياً. فالمساواة - بمعناها الحديث القائل إن كل إنسان يولد حرّاً لمجرد أنه وُلد - لم تكن يوماً مبدأً طبعياً سابقاً للسياسة، بل هي مكسبٌ حديث صنعه التوق إلى التغيير الراديكالي الذي لم يقتصر على إسقاط الحاكم، بل امتد إلى تحويل الرعايا أنفسهم إلى حكام. وهذا التوق إلى الجدة هو الذي غدّى "الروح الثورية"، وحمل الثوار الأوائل على إدخال الثورات في المشهد السياسي بوصفها حدثاً مؤسساً، لا مجرد تمرّد عابر.

لكن، ألا يسعنا القول - من باب الاعتراض - إن الثورات الحديثة مسيحية الأصل آخذين في الحسبان الطبيعة الثورية للطائفة المسيحية الأولى التي شدّت "أول الأمر" على أمر مساواة الأرواح أمام الله Equality of Souls before God، وازدّرت تشيئة السلطات الدنيوية، ووعدت تثليثاً بمملكة السماء Kingdom of Heaven؟ ألا يصح الاعتقاد، إذًا، أن الثورات الحديثة قد تناسلت من هذه الأفكار والآمال فتنسب مُجمل الأهواء الثورية، وفقاً لهذا الاعتراض، إلى المسيحية؟

على الرغم من أن معنى الثورة، كما حدّدته أرندت، قد تطابق مع المرحلة الانتقالية التي أفضّت إلى نشأة كيان علماني، فإن "العلمانية هي ذاتها، وليست مضامين التعاليم المسيحية التي تشكّل أصل الثورة"⁽¹⁹⁾، وعلى الرغم من أن الحركات الدنيوية في العصر الحديث، وما انطوت عليه من انفعالات رُوحٍ متمردة The Rebellious Spirit قد آلت إلى يقظةٍ كُبرى لا سبيل إلى نُكرانها، فإنها بقيت من دون نتائج سياسية وذات عقم تاريخي. وبناءً على ذلك، فإن هذا التغيير - بما هو جُملة من التحوّلات التي أتت على الأمور الدنيوية - لا يُمكن وصله بالمسيحية، لأنه يمتدّ ببساطة إلى ما قبل؛ إلى اللحظة اليونانية، ولو أنه لم يُنظر إليه، حينئذ، إلا بوصفه سيرورة طبيعية، وقُدرةً على استبدال الوضع القائم، وذلك ما عبر عنه مُبكراً بوليبيوس Polybius (200-120 ق. م.) الذي أدرك، أيضاً، أن "الشعور بالاستمرارية" - ذلك الشعور الذي لم يتحقق لدى اليونان - إنما هو علّة التميز الروماني.

(19) أرندت، في الثورة، ص 34.

مهما يكن من أمر الجذور الدينية التي ينسب إليها بعضهم أصل الأهواء الثورية - وإن كانت أرندت ترى أن "العلمانية ذاتها، وليست مضامين التعاليم المسيحية [هي] التي تشكّل أصل الثورة"⁽²⁰⁾، وأن الحركات الدينية المتمردة ظلّت ذات عقم تاريخي، لأنها لم تُفضّ إلى نتائج سياسية فعلية - فإن انقلاب معنى الثورة من الاستعادة إلى البدء هو ما يُفسّر نشوء الشغف الحديث بالجدّة. فمصطلح "الثورة" في أصله الفلكي - كما توسله نيكولاس كوبرنيكوس Nicolas Copernic (1473-1543)⁽²¹⁾ - لم يحمل من الجدّة شيئاً؛ إذ كان يعني استعادة Restoration السلطة، لا تجديدها، في حين أن الفكرة التي استحوذت على هؤلاء الثوريين في ما بعد هي القضاء على عالمٍ قديمٍ لتقاء الإتيان بعالمٍ جديدٍ، وإن بقي الثوار مُقتنعين، في مراحل أولى، بأن سعيهم لا يخرج عن "إعادة النظام القديم، الذي جرى إرباكه وانتهاكه من قبل طغيان الملكية المطلقة أو من جراء إساءة استخدام السلطة من الحكومة الاستعمارية"⁽²²⁾. وهذا الارتباك بين "الرغبة في الأوبة" إلى مجدٍ أنظمتٍ سابقةٍ، والتوق إلى الجديد، هو ما جعل عبّز النظرية السياسية عن حَسَم صفة هؤلاء الفاعلين بين احتسابهم مُحافظين أو اعتبارهم ثوريين، أمراً دالاً في ذاته.

إن هذا الانفعال غير المألوف بالجدّة، الذي ميّز العصر الحديث، احتاج إلى نحو قرنين من الزمن ليخرج من عزلة الفكر العلمي والفلسفي النسبية، وليصل إلى ميدان السياسة؛ ذلك أنه لم يكن من شأن الجدّة تلك أن تأخذ معناها وقيمتها في ذنك الحقلين، بل إنها اكتسبتها حينما امتدّت إلى الشأن العام، وحينما بلغت مجال السوق المفتوحة؛ ميدان الكثرة لا القلّة، وعندما لم تعد مُقترنةً ببركة تنزّل من السماء. وبعبارة أخرى، انطوت الثورة - في الحقل السياسي - على السعي لتحويل ملكية الشأن العمومي ممن كانوا "أحراراً" إلى الذين تعذّر عليهم أن يكونوا بالطبيعة كذلك. لقد جرى التعبير عن هذه الحركة، وعن حدوثها الذي لا يُقاوم، بعد أن حوّلت خلال القرن التاسع عشر، إلى نطاق المفاهيم لتغدو "ضرورة تاريخية".

في هذا السياق، يتضح مقام نيكولو مكيافيلي Niccolò Machiavelli (1496-1527). فلئن "لم يكن بالتأكيد الأب [الروحي] لعلم السياسة أو للنظرية السياسية"، فإنه كان بالنسبة إلى أرندت "أباً رُوحياً للثورة" The Spiritual Father of Revolution⁽²³⁾؛ لا لأنه دعا إلى التغيير الراديكالي، بل لأنه "أول من تصوّر واعتقد في إمكان نُشوء فضاء علماني صِرف، تكون مبادئه وقوانينه مُستقلةً عن تعاليم الكنيسة"⁽²⁴⁾. فالأمر، إذًا، ذو صِلَةٍ بتشديد كيّانٍ سياسي دائمٍ وطويل البقاء. إن ذلك، تحديداً، ما جعل منه مُجدداً، وهو عينه ما جعله على صِلَةٍ وثيقة بتاريخ الثورة؛ وآية ذلك توسله، أول مرة في تاريخ

(20) المرجع نفسه.

(21) ينظر:

Nicolas Copernic, *Des Révolutions des Orbes Célestes*, Alexandre Koyré (trad.) (Paris: Diderot éditeur, 1998).

(22) أرندت، في الثورة، ص 60.

(23) أرندت، في الثورة، ص 50.

(24) المرجع نفسه، ص 48.

النظرية السياسية، لفظ "حالة" أو "وضع" *lo stato*، وفي ذلك خروجٌ عن الدلالة الكلاسيكية "شكل" أو "أحد الأوضاع" في المجال الخاص بالسياسة. ومن شأن هذا الاستخدام أن يترادف مع السعي لوحدة سياسية لشعبٍ يبقى على قيد الحياة، وذلك بالتزامن مع تعاقب الحكومات، ومع زوال أشكال متعددة من الحكم ومجيئها، وهذا ما اعتقدت أرندت أنه التعبير الأبرز عن فكرة الدولة القومية⁽²⁵⁾، ويبدو أن استيعابه فكرة كهذه قد جعله، في نظرها، ثورياً أكثر من الثوريين أنفسهم.

غير أن ما عبّر عنه مكيافيلي لم يكن نتاج جهد فكري ونظري فحسب، بل هو انفعال وجهد عاطفي تملكه لإحياء التاريخ الروماني القديم ومؤسسته؛ وهذا الانفعال بعينه هو ما حملته على منح العنف قيمته القصوى في ميدان السياسة، وما يُفسر الاحترام الكبير الذي كُنَّ له في عصور الثورة.

من هنا، تشكلت الجرائم الأولى لـ "الباثوس الثوري" *The Revolutionary Pathos* الخاص بالجدّة المطلقة⁽²⁶⁾؛ إذ لم يُجند مكيافيلي جهده الواعي والعاطفي لإحياء روح التاريخ الروماني ومؤسسته فحسب، وهو ما سيغدو في ما بعد السمة الأبرز للفكر السياسي في القرن الثامن عشر، بل جنّده أيضاً للتشديد على دور العنف في السياسة، تشديداً متكرراً وصادماً، وهذا ما تردّد في أقوال رجال الثورة الفرنسية، وتجلّى في أفعالهم.

لا شك، إذًا، في أن العنف في حقل السياسة قد غدا ظاهرة ثابتة، ولا شك في أن الذي اهتجس في أمره أكثر إنما هو الفكر الثوري؛ إذ اعتقد في مثالبه المتمثلة في قدرته على تسريع وتائر التغيير. ويبدو أن مكيافيلي، لهذه الأسباب، نظرَ وماكسميليان روبسبير *Maximillien Robespierre* إلى العنف، ولأسباب نفسها احتسبت أرندت تنظيرهما ذاك انفعالا⁽²⁷⁾. لقد حمّلتها حُجة التغيير على جعل العنف الوسيلة الأساس لإنشاء الدولة، فأقاما مُماهةً بينهما، وهو ما عبّرت عنه بـ "السعي لتأسيس السياسة بفعلٍ قبل سياسي أو سابق للسياسة" *Pre-political*، غير أن السياسة عندها هي ما بعد العنف، ولا تبدأ إلاّ حينما ينتهي العنف لتقوم على الإقناع *Persuasion*.

إن تيار الثورة، بحسب روبسبير، قد تصاعد بسبب جرائم الطغيان *Crimes of Tyranny* من جهة، وبسبب تقدّم الحرية من جهة أخرى. فهي بالنسبة إليه لا تخضع لمقتضيات العقل والحساب، بل تخضع لعاصفة ثورية *Revolutionary Tempest* تُوجّها وتدفع بها إلى الأمام، عاصفة لا تصدُر إلاّ عن الهوى والشغف والرغبة، إلى حدّ يظهر الثوار في سياقها كأنهم سُكارى بنبذ الحرية. على هذا النحو بلغت "الأهواء الثورية" ذروتها في صورة "عاصفة ثورية"، على أن حدود هذه الذروة ستتكشف مع بروز الضرورة في قلب السياسة، فعلى أي نحوٍ ستُعيد المسألة الاجتماعية تشكيل معنى الثورة؟

(25) المرجع نفسه، هوامش ص 54.

(26) المرجع نفسه، ص 49. (بتصرف)

(27) وذلك إلى الحد الذي يبرر به روبسبير الرعب.

ثانيًا: الأهواء الثورية والمسألة الاجتماعية: من الحرية إلى الضرورة

حين تتصدّر المسائل الاجتماعية المشهد السياسي، يتحوّل الفقر والضرورة من أوضاع موضوعية إلى مادة انفعالية تحكم مسار الثورة وتُعيد توجيه طاقتها؛ وهذا بعينه ما تستشكله أرندت حين تُحدد "المسألة الاجتماعية" بالتصورات الشعبية للفقر والتفاوت الطبقي والثروة⁽²⁸⁾، لا بوصفها معطًى اقتصادياً موضوعياً، بل بوصفها وقوداً وجدانياً يُغذي الحماسة الثورية، ويُعيد رسم حدودها. غير أن "المسألة الاجتماعية" إنما بدأت تؤدي دوراً ثورياً في العصر الحديث وليس قبله، وذلك حينما بدأ الناس يشككون في أن الفقر هو شيء كامن في الظرف الإنساني⁽²⁹⁾، حتى أعادت المراجعات الحديثة النظر في هذه المسألة، فتجاوزت التمييز التقليدي بين الغني والفقير، بوصفه تمييزاً طبعياً. واستناداً إلى ذلك، يتعلق الأمر بحماسة وانفعال ثوريين حديثي العهد، غدتَهما المسألة الاجتماعية، واقتربا بهوس الحرية من جهة، وبشغف المساواة من جهة أخرى، وهكذا غدا العصر الحديث مسرحاً مهيباً للثورات.

لكن أليس من شأن الفقر، بوصفه حاجة مستمرة وشقاءً حاداً، أن يُجرّد الإنسان من إنسانيته، وأن يُنتج نتيجةً لذلك من الانفعالات ما لا يكاد يُنضبط؟ وهل يصح أن نطلب من الفقراء اتزاناً في لحظات الاضطراب؟ إن الفقر - على نحو ما تقول أرندت - مُهين، لأنه "يضع البشر تحت الإملاءات المطلقة لأجسادهم، أو تحت الأمر الأساسي للضرورة، كما خبرها الناس من تجربتهم الذاتية الحميمة"⁽³⁰⁾.

ولأن الهوى ضرورة قصوى على النحو الذي يتمثله صاحبه به، فإن بروز الفقراء والمعوّزين على مشهد السياسة كشف عن عُقم السلطة القديمة وعجزها عن استيعاب هذا الوجد الجديد. وحين تحوّلت الضرورة الحيوية إلى مادة انفعالية تُحرك الحشود، وجدت الثورة نفسها أمام صراع داخلي حاسم، بين أهواء الحرية التي أشعلت فتيلها، وانفعالات الضرورة التي استولت على مسارها. والذي حدث أن أهواء الحرية قد استسلمت لانفعالات الضرورة؛ إذ إن الانفعالات اللحظية، التي تتمحور حول "الرفاهية" و"السعادة"، أقدر على تحريك الحشود من الشغف البعيد المدى بتأسيس فضاء عمومي. وهذا الاستسلام بعينه هو ما أطلق العنان للعرب، وأفضى بالثورة إلى مصيرها المحتوم؛ فلم تعد تنغيّ حرية الشعب، بل سعادته، ولم تعد تسعى للتحرر من الطغيان، بل من الضرورة⁽³¹⁾، وهو هدف لا يُستنفد؛ لأن الحاجة لا تُشبع. وعند هذه النقطة تكون الثورة قد بلغت حدّ اللاعودة؛ إذ طغت انفعالات البؤس⁽³²⁾ على أهواء الحرية، فغدا العنف قابلاً للتسوية بلا حدٍّ، وغدت الحرية مؤجّلة

(28) Robert Nisbet, "Hannah Arendt and the American Revolution," *Social Research*, vol. 44, no. 1 (Spring 1977), p. 64.

(29) Ibid., p. 22.

(30) أرندت، في الثورة، ص 82.

(31) Nisbet, p. 64.

(32) يسعنا القول، على سبيل التمييز، إن ألفاظ الفقر والحاجة والبؤس لا تتوسل المعنى نفسه؛ فالأول وضع اجتماعي، والثانية قهر ضرورة للجسد، أما الثالث، فهو التجربة السياسية للإقصاء واللامرئية.

إلى أجل غير مسمى، وهو ما يُفسر تأكيد أرندت أن الثورة، أيَّ ثورة كانت، لم تُفلح في حل المسألة الاجتماعية⁽³³⁾.

تُجسّد التجربة الأميركية النموذج المضاد بامتياز؛ فقد قامت أهواؤها على الشغف بالحرية السياسية، لا على الاستجابة لإملاءات الحاجة والبؤس⁽³⁴⁾. ومردّد ذلك، وفقاً لأرندت، إلى أن الآباء المؤسسين لم يُدرجوا الفقر وأشكال اللامساواة المادية في دائرة الإشكال السياسي؛ إذ احتسبوا فوارق طبيعية أزيلت لا تؤثر في جوهر التنظيم السياسي. ومن ثمة، كانت المشكلة عندهم مرتبطة بشكل الحكومة، لا بنظام المجتمع، وكان البؤس الحقيقي، في وعيهم، صادراً عن الإقصاء من المشاركة السياسية، لا عن الحرمان المادي. وهذا الإقصاء بعينه هو ما يُفسّر قول أرندت إن "التوق للامتياز - الرغبة ليس فقط في التساوي أو التشابه، بل في التفوق - التوق الذي سيكون إلى الأبد المنبع الكبير للأفعال الإنسانية [...]"، ومن هنا مآزق الفقراء، فبعد أن يكون حفظ الذات قد تم ضمانه، فإن مآزقهم هو أن حياتهم بلا نتيجة، وهم باقون على حالهم عن الإقصاء من منار الميدان العام، حيث يمكن للإبداع أن يشع⁽³⁵⁾. وهو مآزق سياسي في جوهره، وليس مآزقاً اجتماعياً؛ ذلك أن حفظ الذات بما هو مصلحة حيوية ضرورية لا يتيح المجال العمومي للكثرة، ولا يستثير التوق إلى التفوق والامتياز، في حين أن هذا التوق وحده هو الذي يجعل الفعل السياسي مُنتجاً للحرية، لا مجرد استجابة للضرورة. ولهذا، أفلحت الثورة الأميركية، خلافاً لنظيرتها الفرنسية، في الإبقاء على التمييز بين التأسيس والعنف، وصانت بذلك الطاقة الثورية من الانزياح نحو منطق إشباع الحاجات.

لعل أندر ما يُفصح عن هذا البعد السياسي للبؤس ما أورده جون آدمز (1735-1826): "إن ضمير الرجل الفقير ضمير مرتاح؛ إلّا أنه يشعر بالخزي. إنه يُحس بنفسه خارج أنظار الآخرين متخبطاً في الظلام. إن الجنس البشري لا يحس بوجوده. إنه يهيم على وجهه، ويطوف، وما من أحد يلتفت إليه. إنه، سواء أكان وسط جمهور أم في كنيسة أم في سوق، في عزلة مطبقة وكأنه في حجرة مهجورة تحت السقف أو في قبو تحت الأرض. إنه ليس المستهجن أو الملام. إنه ليس إلا المنبوذ الذي لا يُرى. أن يكون المرء موضع التجاهل التام لهو أمر لا يُطاق"⁽³⁶⁾. توسلت أرندت هذا النص المطول لكونه يُعبّر عما أغفله أدب العصر الحديث من أن لعنة الفقر كامنة في الشعور بالظلم لا في الحاجة، وأن إهانة النسيان أنكى على صاحبها من آفة العوز. وبذلك يصير البؤس - في تجربته الأكثر صدقاً - وضعاً وجودياً يتجلّى في اللامرئية السياسية، ولا يتجلى في حالة اقتصادية فحسب؛ وهو تشخيص يُكمل ما أثبتناه من جهة أن مآزق الفقراء هو مآزق سياسي في جوهره.

(33) Salikov & Zhavoronkov, p. 515.

(34) هذا ما يعترض عليه روبرت بنست بقوله: غير أن المسألة الأهم هنا هي أن "المسألة الاجتماعية" كانت بارزة في أميركا، قبل الثورة وبعدها. ينظر: Nisbet, p. 68.

(35) أرندت، في الثورة، ص 95.

(36) John Adams, *The Works of John Adams*, vol. III: Defence of the Constitutions, cont'd, Davila, Essays on the Constitution [1851], vol. 6, p. 161 (The Online Library of Liberty).

تبلغ هذه المفارقة ذروتها في الحالة الماركسية؛ إذ انطلق كارل ماركس (1818-1883)، في كتاباته الأولى، من تفسير الفقر بالاضطهاد والاستغلال. إنه منطلق سياسي أصيل، غير أنه سرعان ما أعاد تعريف شغفه الثوري بصيغ اقتصادية أفضت به إلى نتيجة مغايرة. ففي حين جعلت أرندت من الثورة تأسيساً لفضاء الحرية العمومية، جعل منها ماركس أداةً لتحرير سيرة التقدم المجتمعي من الشحّ، حتى "غدت الوفرة، وليست الحرية، هدف الثورة"⁽³⁷⁾. لقد أكد أن "هدف الثورة لن يكون التحرير الذي تحقق بعد للطبقات العاملة، بل يجب أن يتمثل في تحرير الإنسان من العمل"⁽³⁸⁾. والحق أن هذا التحرر من العمل، عند ماركس، هو "تحرر من الضرورة، وهذا ما سيعني أخيراً التحرر من الاستهلاك أيضاً، أي التحرر من الأيض الطبيعي، وهو شرط الحياة الإنسانية نفسه"⁽³⁹⁾، وهو أمرٌ يعني أن الثورة، بالمعنى الأرندتي، لم تعد فعلاً سياسياً - أي إنشاء مجال ظهور مشترك - بل صارت تحرراً من شرط الحياة البيولوجية ذاتها؛ ما يحمل الثورة على نفي ذاتها بوصفها حدثاً سياسياً⁽⁴⁰⁾.

وبهذا، يكون ماركس قد أقام ممهاة بين الحرية السياسية وزوال الحاجة المادية، متجاهلاً نيات رجال الثورة الحقيقية، ومُحوّلاً الشغف الثوري من طاقة تأسيسية إلى مشروع لإدارة الضرورة. والحال أنه حين يحلّ التعاطف محلّ تأسيس المجال العمومي بوصفه الفضيلة المهيمنة، يغدو الانتقال من السياسة إلى الأخلاق، ومن الفعل إلى الشفقة، منطقاً للثورة، وهو المنطق عينه الذي دفع الثورة الفرنسية إلى مصيرها. لقد حدّدت أرندت، بإجمال، طبيعة هذا الانزياح؛ فبينما كان العمل "ضرورة دائمة فرضتها الطبيعة"، فإن النشاط الأكثر إنسانية والأكثر إنتاجاً من بين نشاطات الإنسان، أي الثورة بحسب ماكس، لا يملك مهمة تحرير الطبقات الكادحة، بل يملك مهمة تحرير الإنسان من العمل. فحين يلغى العمل، فحسب، فإن "مجال الحرية" يمكن أن يعوّض "مجال الضرورة"؛ لأن "مجال الحرية يبدأ فقط حيث ينتهي العمل الذي تحدده الحاجة والنفع الخارجي"، حيث تنتهي "قاعدة الحاجات المادية المباشرة"⁽⁴¹⁾.

ثالثاً: الأهواء الثورية بين الشفقة والتعاطف: من الإرادة العامة إلى الرعب

1. من البؤس إلى فضيلة "الشفقة السياسية"

بقيت الشفقة The Pity، تاريخياً، خارج دائرة الفعل السياسي. فعلى الرغم من أن المسيحية، بما هي دين رحمة، قد أرست للحضارة الغربية أخلاقياتها على مدى قرون، فإن التعاطف فيها لم يتجاوز

(37) أرندت، في الثورة، ص 88.

(38) أرندت، الوضع البشري، ص 152.

(39) المرجع نفسه.

(40) ينظر:

نطاق الممارسة الروحية، ولم يلج في ميدان السياسة. غير أن مطالع القرن الثامن عشر شهدت تحولاً جوهرياً؛ إذ أخذ الاشمئزاز الفطري Innate Repugnance من بؤس الآخرين يستشري في شرائح اجتماعية بعينها، وفي أولئك الذين قادوا الثورة الفرنسية تحديداً⁽⁴²⁾؛ فانتقلت الشفقة من هامش الأخلاق إلى صميم الوجد الثوري. وقد ذهبت أرندت إلى أن الثورات كلها، باستثناء الثورة الأميركية، إنما تغذّت على أهواء التعاطف والشفقة، وهي بالكاد [لا تكاد؟] "الأهواء الأكثر تدميراً وتحفيزاً للثوريين"⁽⁴³⁾، وليس مردّ هذا الاستثناء إلّا إلى ضعف حضور المعضلة الاجتماعية في السياق الأمريكي. والجدير بالملاحظة أن الانفعالات الأخرى، كالحسد والاستياء والجشع، وإن كانت قادرة على تحريك الجماهير نحو حراك اجتماعي، فإنها تعجز عن بلوغ عتبة الثورة؛ التعاطف وحده هو ما يملك هذه الطاقة التأسيسية، وهو ما يجعل تسييسه الخطر الأكبر على شروط السياسة ذاتها.

ولئن كان ما ألهم رجال الثورة هو الاستبداد وكُرهه؛ إذ ما عاد في الوُسع في فرنسا القرن الثامن عشر التغاضي عما يتناسل عنه من بؤسٍ وتعاسةٍ، فإن تمرّدهم قد تشكّل من انفعالاتٍ مُضادةٍ؛ فهو لم يتشكّل من الفقر، بل من الاضطهاد. وإذا راوح التحرر بين تحرر أصيل محوره الانفلات من ربة الاستبداد، وهو ما لم تستشعره إلّا القلّة، وآخر شبيهي انشدّت إليه الكثرة المُثقلة بشقائها، فتحصل لديها وعيٌ باقتران التحرر بالحاجة، بل اختزلت عندها، أيضاً، دلالاته في مجرد الانعتاق منها، فإن الثورة قد آلت - في ظل هذا التآرجح والتباين - إلى فقدان الروابط الموضوعية التي من شأنها أن توحد الناس في قضية مشتركة. أنتج ذلك وضعاً أفقد الثوريين شغفهم، ولم يعد لهم من دافع سوى الشفقة التي أمست الانفعال السياسي الأبرز، بل إنها بلغت مصافّ "الفضيلة السياسية العليا" The Highest Political Virtue. وعلى هذا النحو، تغدو الشفقة - حينما يجري تسييسها - قوّة موحّدة، إلّا أنه توحيدٌ انفعالي يُهدد شروط السياسة: التعدد والمسافة والإقناع.

2. الإرادة العامة ونكران الذات

لتسييس الشفقة جذرٌ نظري يمتد إلى روسو؛ فحينما استبدل فكرة القبول التقليدي بفكرة الإرادة العامة بوصفها إرادة الكل Volonté de tous، بما هي إرادة واحدة لا تتجزأ⁽⁴⁴⁾، كان يُرسي أساساً وجدانياً للوحدة السياسية، يتجاوز المؤسسات الدنيوية، ليستند إلى إرادة الشعب ذاتها. وما استقطب رجال الثورة في هذه الفكرة هو قدرتها على وضع الحشد موضع شخص منفرد؛ ذلك أن "الإرادة العامة ليست سوى ما يربط الكثرة بواحد فقط"⁽⁴⁵⁾، وهو ما يُحيل في نهاية المطاف إلى منطق الشفقة عينه؛ قوة توحيد انفعالية تُلغي التعدد، بدلاً من أن تُوطّره.

(42) أرندت، في الثورة، ص 97. (بتصرف)

(43) المرجع نفسه، ص 99. (بتصرف)

(44) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Bruno Bernardi (présent.) (Paris: Flammarion, 2001), p. 59.

(45) أرندت، في الثورة، ص 107.

الجوهري في بنية هذه الفكرة أن العدو الذي تقوم عليه الوحدة ليس خارجياً بالضرورة؛ إذ يكمن في صدر كل مواطن، متمثلاً في إرادته ومصالحته الجزئيتين. ومن ثمة، تحمل الأمة عدوها في جوفها، ولا تحتاج إلى انتظار تهديد خارج حدودها. هذا التطرف المنطقي، الذي صاغه روسو، وإن لم يلقَ قبولاً من السياسيين، وجد امتداده الأوضح في ما عبّر عنه الثوريون بـ "نكران الذات" Selflessness؛ تلك الفضيلة التي اقترنت بمدى استعداد المرء لأن يضاد مصالحته وإرادته الخاصتين.

ليس خصمُ الذات، إذًا، سوى أهوائها الخاصة، وليس على المقاومة أن تكون موجهةً إلا صوب هذه الأهواء "الأنانية" لبناء أهواء عامة. وهكذا، ينبجس منطق ثوري يُعرّف الوحدة بالتطهر الداخلي، لا بالتوافق العمومي؛ أي باستئصال العدو الداخلي: المصلحة والإرادة الجزئيتان، وهو المنطق عينه الذي سيجد تجليّه الأكثر دمويةً في مشروع روبسبير للفضيلة.

3. من التعاطف إلى الرعب، ومن القلب إلى النفاق

حين أدخل روبسبير الشفقة إلى السياسة، لم يكن يتوسل خطاباً عاطفياً عابراً، بل كان يؤسس مشروعاً للفضيلة قائماً على التقاطع بين ما صاغه روسو من نكران للذات، وما آل إليه المسار الثوري من منطق التطهر الداخلي. فالشفقة – بوصفها القوة الوحيدة القادرة على توحيد طبقات المجتمع في أمة واحدة غير قابلة للتجزئة – كانت في وعي روبسبير الوجه السياسي لذلك التمرد الذي أعلنه روسو ضد لامبالاة المجتمع الراقي بمعاونة من يحيطون به. "ولئن كان روسو هو الذي أدخل الشفقة في النظرية السياسية، فإن روبسبير هو الذي أتى بها إلى السوق المفتوح للعموم بالعنف الذي اتّسمت به خطبه الثورية العظيمة"⁽⁴⁶⁾، وهو تمييز جوهري؛ فحين انتقلت من الفضيلة النظرية إلى المشروع السياسي الفعلي، انقلبت على ذاتها، منتجةً ما لم تقصده: الرعب. ولعل ما تُغفله النزعات العقلانية بشأن القرن الثامن عشر هو أن هذا الانقلاب لم يكن انحرافاً عن مسار الثورة، بل كان تجلياً لمنطقها الوجداني الأعمق، وهو ما نهّيت إليه أرندت حين لاحظت أننا اعتدنا أن نعزو التمرد ضد العقل إلى رومانسية القرن التاسع عشر، متغافلين عن قوة الدعوات الأهوائية التي سبقتها في قلب عصر التنوير ذاته.

إن الرعب الذي انتهى إليه مشروع الفضيلة ليس عنفاً مكثفاً في طبيعته، بل هو – وفقاً لما تبيّنه أرندت في أسس التوتاليتارية – بنية سياسية مغايرة في جوهرها؛ "إذ الإرهاب حين يكون كلياً، لا يغدو الخوف مرشداً حسناً لاختيار السلوك الواجب اعتماده، ذلك أن الإرهاب يختار ضحاياه، دون الأخذ بالاعتبار الأفعال والأفكار الفردية، بل بحسب الحاجة الموضوعية المخصوصة التي يستدعيها المسار الطبيعي أو التاريخي"⁽⁴⁷⁾. وبهذا، يتجاوز الرعب وظيفة القمع، ليمتد إلى ما هو أعمق وأشدّ: إلغاء الفعل الإنساني من حيث مبدؤه – أي إلغاء قدرة الإنسان على البدء – لا من حيث نتائجه فحسب؛ تقول أرندت: "تسعى السيطرة التوتاليتارية إلى إلغاء ملكة الفعل التي كان الإنسان قد حاز عليها

(46) المرجع نفسه، ص 113.

(47) حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2016)، ص 256.

(بالفطرة)⁽⁴⁸⁾. كما أن الحركات التوتاليتارية، حين تستولي على السلطة، "تسعى منذ البدء إلى الإبقاء على الفروق الجوهرية بين الدولة والحركة، وتحول دون أن يستوعب الحكم المؤسسات الثورية التي تكون الحركة قد أقامتها"⁽⁴⁹⁾. وبهذا، لا يكتفي الرعب بإلغاء الفعل الإنساني، بل يُبقي الثورة في حالة توتر دائم مع ذاتها.

غير أن الشفقة ليست الخيرية Goodness، وإن التبتت إحدهما بالأخرى في الاستخدام الشائع؛ إذ لا تأتي الخيرية - بحسبانها حد الفضيلة الأقصى - إلا من خارج المجتمع وشروطه، شأنها في ذلك شأن نقيضها: الشر بوصفه حد الرذيلة القصوى. وما يجعل هذا التمييز ذا أثر في فهم المسار الثوري هو أن البراءة الطبيعية المطلقة، تلك التي يُجسدها الإنسان قبل أن يُفسده المجتمع، تفعل فعلها على نحو عنيف حين تصطدم بعالم تحكمه مصالح وقوانين وتسويات؛ فتدخل في حرب مع السلام المدني، لأنها لا تعرف التفاوض، ولا المسافة. ومن هنا، فإن الفضيلة السياسية الحقّة لا تتدخل لمنع جرائم الشر المعتادة، بل لمعاقبة العنف الصادر عن تلك البراءة المطلقة، وهذه، لا الشر الأزلي، هي ما يهدّد المؤسسات والقوانين في عمقها.

وهذا بعينه ما لاحظته أرندت في روبسبير؛ إذ انطلق من شفقة صادقة حقيقية، لا من خيرية مطلقة، ولا من شر مقصود، غير أن فضيلته "عاثت فساداً بالعدالة، واستخفّت بالقوانين منذ بداية حكمه"⁽⁵⁰⁾؛ ليس لأنّ التعاطف الذي كان يحمله كان زائفاً، بل لأنه حين أعلن عنه وعرضه على الجمهور تحوّل إلى شفقة؛ أي إلى انفعال يسعى للظهور، فانكسر على حافة الظهور ذاته، وانقلب إلى ما يضاده. وبذلك يتحوّل التعاطف لديه من مبدأ للفعل والحركة، إلى أداة للإدانة بمجرد الإفصاح عنه، لأن منطق الأهواء - خلافاً للأفعال والكلمات التي لا تحوز دلالة إلا بالظهور - يحتكم إلى التستر والتخفي؛ فحين يُعرض على الجمهور يُمسي موضوعاً للشك، لا للتبصر، ويُنتج من ثمة بحثاً لامتناهياً عن المنافقين، لا يسعه أن يُفضي إلا إلى الفوضى. وهنا يتبيّن وجه المفارقة في عمقها؛ إذ رصدت أرندت أنه "إذا ما سبرنا غور التاريخ لنعرف كيف يتحوّل الأناس الملتزمون إلى أناس غاضبين، سيتبيّن لنا أن السبب الرئيسي لا يكمن في حدوث الظلم، بل في بروز النفاق؛ أي إن الانقلاب لا يصدر عن الواقعة الموضوعية، بل عن الكشف الوجداني عن الهوة بين الخطاب والممارسة. وما يمنح هذا التشخيص عمقاً إضافياً هو ما تُنبّه إليه أرندت من أن "الدور الهام الذي لعبه النفاق خلال المراحل الأخيرة من الثورة الفرنسية، حين حوّلت حرب روبسبير ضدّ النفاق "استبدادية الحرية" إلى "حكم الإرهاب" أكثر شهرة من أن نناقشه ها هنا؛ ولكن من المهم أن نتذكر أن تلك الحرب كانت قد أعلنت قبل ذلك بكثير، من قبل الأخلاقيين الفرنسيين الذين رأوا في النفاق عيب العيوب. ووجدوه يهيمن كسيد حقيقي في رحاب "المجتمع الصالح". ذلك المجتمع الذي سمي بعد ذلك بفترة بـ "المجتمع

(48) المرجع نفسه، ص 256.

(49) المرجع نفسه، ص 179.

(50) أرندت، في الثورة، ص 125.

البورجوازي" (51). وبهذا، يكون روبسبير قد وجد في النفاق العدو الجاهز الذي يُتيح له توحيد الأمة باستئصاله، مُحولاً بذلك مشروعاً أخلاقياً سابقاً إلى آلة رعب سياسية.

تستدعي أرندت في هذا السياق شاهدين متباينين لتحديد طبيعة الشفقة وحدودها، فإذا كان جون آدمز يُقر بأن "حسد الحشود وحقنهم على الأغنياء انفعال كوني عام لا سبيل إلى الحدّ من غلوائه إلا بالضرورة والخوف" (52)، فإن ذلك يعني أن الانفعالات الجماعية في عمومها تستعصي على الترشيد السياسي، وتحتاج إلى ضبط خارجي. أما فيودور دوستوفسكي، فيُقدم للشفقة تعريفاً على درجة كبيرة من الدقة: إنها صدمة شخصية تستشعرها الذات جرّاء معاناة يقاسيها آخر وكأنها مُعدية. وبهذا الطابع الشخصي الحميم، تكون الشفقة عاجزة بطبيعتها عن الامتداد إلى معاناة طبقة بأسرها، لأن نطاقها لا يتجاوز المعاناة الفردية في تفردّها. وأما الشفقة التي تمتدّ إلى الناس جميعهم، فقد اتخذت، في وعيه، مساراً لاهوتياً خالصاً دلالةً على امتداد الألوهية في يسوع، ذلك الذي يملك وحده مقدرة الرحمة الشاملة، من دون أن يُذيب التفرد في الجماعة. وما يُلحح إليه دوستوفسكي هو أن تحويل هذه الشفقة اللاهوتية إلى أداة سياسية يعني سلخها عن شرطها الأساس: الحضور الشخصي المباشر أمام معاناة فرد بعينه.

إن الشفقة، من حيث إنها لا تنبثق إلا استجابةً للصوت التعبيري المباشر والإشارة الحية (53)، تنطوي بنيوياً على إلغاء المسافة بين-ذاتية التي يقوم عليها المجال العمومي. وهي، بهذا الإلغاء، تتماثل مع الحب في أثرها السياسي: كلاهما ينفر من الحجاج، ولا يألفه، لأن الحجاج يقتضي مسافة يتبادل فيها المتحاورون وجهات نظر متميزة، في حين أن الشفقة تُلغي هذه المسافة، وتستبدل بها وحدة انفعالية تُصادر التعدد. ومن ثم، فإن المجال العمومي - بحسبانه الفضاء الذي يُعلن فيه الناس آراءهم ويتوقعون أن يُصغى إليهم - يبقى موصداً أمام منطقها. وحين تسعى الشفقة، على الرغم من ذلك، لتغيير الأحوال الدنيوية وتخفيف المعاناة، فإنها لا تسلك مسالك السياسة من تفاوض وإقناع وتسوية، بل تلجأ إلى الفعل السريع العاجل؛ وهو العنف (54). وانطلاقاً من ذلك، يكتمل المسار الذي بدأ بشفقة صادقة، لتنتهي الثورة - حين تجعل من الشفقة فضيلتها العليا - إلى تبرير العنف باسم تخفيف المعاناة.

بقدر ما تُخفف الشفقة يُفلح التعاطف (55)؛ إذ يُشكل - باعتباره انجذاباً نحو المستضعفين يحفظ المسافة بين-ذاتية ولا يُلغيها - دافعاً حقيقياً إلى التضامن، وهو تضامن ينبثق من إقامة مصالح مشتركة مع المضطهدين، لا من الاندماج الانفعالي بمعاناتهم. ومردّ هذا الفارق أن الشفقة - بحسبانها تضخماً شعورياً - كان من شأنها أن تجعل الثوريين، على نحوٍ غريبٍ، عديمي الحساسية؛ فحين تُضخّم

(51) أرندت، في العنف، ص 58-59.

(52) Zoltan Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress* (Harvard: The President and Fellows of Harvard, 1952), p. 214.

(53) ينظر: أرندت، في الثورة، ص 120.

(54) المرجع نفسه. (بتصرف)

(55) المرجع نفسه، ص 123.

المعاناة إلى حد يجعلها كونية، تُصبح مجردة، وتفقد ثقلها الإنساني الخاص. ولعل ما يكشف هذا الفارق في جوهره هو ما لاحظته أرندت في روبسبير تحديدًا؛ إذ لم يكن التشكيك في صدق تعاطفه واردة، بل إن فضيلته كانت حقيقية. لكنه حين أفصح عنها وعرضها على الجمهور، تحولت إلى شفقة؛ أي إلى انفعال يسعى للظهور، فينكسر على حافته. وهنا يكمن السر الأعظم لهذا الانقلاب: أن منطق الأوهاء - خلافاً للأفعال والكلمات التي لا تحوز دلالة إلا بالظهور - يحتكم إلى التستر والخفاء⁽⁵⁶⁾. وحين أمكن لروبسبير أن ينقل نزاعات الروح الداخلية هذه إلى ميدان السياسة، أُمست في أثناء ذلك معركة مميتة لا نهاية لها؛ و"لئن كان القلب لا يبدأ بالخفقان على نحو سليم إلا متى كان مفجوعاً ومُمزقاً، فإن ذلك ليس من شأنه أن يمتد إلى خارج 'حياة الروح'؛ أي إنه لا ينطبق على ميدان 'الشأن العام'"⁽⁵⁷⁾، الذي يقوم على الإقناع والمسافة والتعدد. ولذلك ما إن كُشف عن فضيلة روبسبير حتى انحطت إلى مظهر محض، وصار "بحته عن المنافقين" بحثاً لا حدود له، ولا يُنتج سوى الفوضى، وهو المآل الحتمي لكل سياسة جعلت من القلب مرجعها، ومن الشفقة فضيلتها العليا.

رابعاً: من البؤس إلى الغضب: بين العنف وتأسيس السلطة

حين يبلغ البؤس مداه، تنقلب انفعالاته من شفقة تُوحّد إلى غضب يُدمّر، وهو انتقال يُعيد رسم أفق الثورة من تأسيس الحرية إلى تحرير الناس من المعاناة. والغضب - في تحديد أرندت الدقيق - "الشكل الوحيد الذي يُصبح فيه سوء الطالع فعالاً"⁽⁵⁸⁾؛ إذ ليس طاقةً سياسية أصيلة، بل هو ما يمنح العقم الوجداني قدرته التدميرية. فالانتقام هو المبدأ المُلهِم لأفعال الغاضبين، وبه أعلن الثوار ما اعتبروه "منبع الحرية الوحيد". غير أنّ منبعاً من هذا القبيل لا يُؤسس حرية، بل يُطلق دماراً، والحق أن ما يمنح هذا الغضب قوّته القصوى هو اقترانه بالإحباط Frustration البالغ منتهاه؛ فحينما يصل التحمّل إلى حدّه الأخير، يستشعر البؤساء - فوق بؤسهم - غضباً خالصاً، وتكمن سِمَةُ هؤلاء الغاضبين الأبرز في عدم قدرتهم على تحمّل المعاناة أكثر مما تحمّلوا. وعندئذٍ يكون البؤس المنكشف قد أفقد الثورة روحها التأسيسية، وأحلّ محلّها حمية انتقامية تغدو معها المعاناة، لا الفعل العمومي، الضامن الوحيد للفضيلة؛ إذ يُمنح الغاضب مشروعيته من شدّة ما تحمله، لا من مبدأ ما يسعى له، وهو ما لا يجعل العنف وسيلة فحسب، بل بديلاً من السياسة ذاتها؛ بديلاً يُلغي شرط إمكانها، لا يُكمّله.

اقترب مسار الثورة، إذًا، بهذا الغضب وبالمعاناة المُفضية إليه، ولعل هذا الاقتران هو ما أدّى بالثورة إلى مصيرها المحتوم: "إن الثورة، حين تحوّلت من تأسيس الحرية إلى تحرير البشر من المكابدة، قد حطّمت حواجز التحمّل، وحرّرت بديلاً من ذلك القوى المدمرة الناجمة عن سوء الطالع والبؤس"⁽⁵⁹⁾. وما يُعمّق هذا التحول في خطورته أنّ غضب البؤساء ليس من طبيعة الغضب السياسي الذي ينشأ عن

(56) تُؤاخذ أرندت البحوث الحديثة التي تتناول الدوافع بتحوّلها الآلي إلى خزانة لحفظ الرذائل البشرية. ينظر: المرجع نفسه، ص 133.

(57) المرجع نفسه، ص 134. (بتصرف)

(58) المرجع نفسه، ص 151-152.

(59) المرجع نفسه، ص 154.

وعى بالإقصاء واعتراض على نظام، بل هو غضب تقتات شدته من ضرورات الحياة البيولوجية ذاتها⁽⁶⁰⁾. ومن هنا، جاء تمييز أرندت الدقيق بين انفعال المضطهد ضد المضطهد وانفعال البؤساء ضد الأغنياء؛ فالانفعال الأول وإن بلغ شدته، فإنه يبقى انفعالاً سياسياً يعرف حدوده، في حين أن فالانفعال الثاني لا حدود له، لأنه مغروس في الحاجة الأولية التي لا تُشبع، وهو ما عبّر عنه فرنسيس بيكون بقوله: "إن تمرد المعدة هو الأسوأ"⁽⁶¹⁾؛ أي ذلك التمرد الذي لا يُقاوَض عليه، لأنه يصدر عن ضرورة، لا عن إرادة. ولذلك كان السعي لحل المسألة الاجتماعية بوسيلة سياسية؛ ليس خطأً تكتيكياً فحسب، بل أيضاً ضرباً من العبث البنيوي الذي لا تفتأ أرندت تُشدّد على أن تجنبه لم يكن بالأمر الممكن.

لكن الغضب وحده لا يُفسر مسار الثورة كاملاً؛ إذ تكمن المبادئ المُلهمة لها - في جانب محوري منها - في حضور من هم على استعداد لتولي السلطة؛ أولئك الذين يتوقون إلى تنظيم أنفسهم والعمل معاً نحو غاية مشتركة. وشغفهم هذا بالسلطة - وإن تقنّع بقناع التذمر، بوصفه الانفعال السائد في لحظات الاضطراب - لا يجعل منهم علّة سقوط السلطة القائمة، بل هم في الحقيقة من نتائج انحلالها ومؤدياتها. والمفارقة، في هذا السياق، أن هذا التعطش للسلطة، وهو من سمات المستبد في صورته الكلاسيكية، لم يعد في السياق الثوري رذيلة سياسية نمطية قابلة للضبط والمحاصرة، بل غدا طاقة مدمرة تمتد إلى الحياة السياسية في مجملها، في فضائلها قبل رذائلها. وينفتح هذا المجال للإشكالية الأعمق: كيف يمكن تأسيس سلطة تحفظ الفضاء العمومي في مواجهة انفعالات تتقاطع فيها طاقة الغضب الشعبي مع شهوة السلطة لدى من يدعون تمثيله؟

لطالما أدرك الفلاسفة واستشعروا الخراب الذي ينهش ببطء الأسس التي تقوم عليها الهياكل السياسية، وعبروا نتيجة لذلك عن تخوفهم من عودة الدكتاتوريات. فإذا كان "الخوف المتبادل بين الحاكم والمحكوم هو أبرز سمة للحكم الاستبدادي"⁽⁶²⁾، بحسب ما أسس له شارل لوي مونتسكيو في تصنيفه أشكال الحكم، فإن الرعب الشمولي يتجاوز هذه السمة إلى ما هو أشد؛ إذ لا يقوم على الخوف المتبادل، بل يُلغي الخوف ذاته، بوصفه مرشداً للسلوك ومحفزاً له. من يُطالع روح القوانين لمونتسكيو، يقف بجلاء على أحد أبرز أشكال ذلك التخوف؛ لقد خشّي أولاً من أن "تنقرض الحرية في معقلها الوحيد الذي عثرت عليه، [وخشي ثانياً] من تهاوي الأعراف والمبادئ الأخلاقية عند أول طاري"⁽⁶³⁾. وفي مقابل ذلك، ارتبط فقدان السلطة السياسية المتواصل في وعي ألكسيس دو توكفيل بانهايار "الوازع الديني" و"البواعث التقليدية"، ولأنها لطالما استندت إليهما - إذ لم يكن يمكنها أن تكون آمنة من دون ماضٍ "يُلقي بضوئه على المستقبل" - فإن الوهن الذي يُصيبها يقترن دوماً بتناقص

(60) المرجع نفسه، ص 155. (بتصرف)

(61) ذكرته أرندت، ينظر: المرجع نفسه.

(62) أرندت، أسس التوتاليتارية، ص 245.

(63) Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *Œuvres Complètes de Montesquieu: Avec des Notes de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, Servan, la Harpe, Etc.* (Paris: Chez Lefevre, 1835), p. 248.

منسوبهما⁽⁶⁴⁾. ولذلك، يصح القول إن ما كان توفاً إلى فرنسا وولعاً بها، كان تجربةً في الولايات المتحدة الأميركية؛ إذ اقترن العُرف الأميركي بالسعادة العامة، في حين طالب الفرنسيون بالحرية العامة.

إن المشترك الجوهرى بين هؤلاء المتحمسين للثورة، المستعدين لها، هو الشغف بالحرية العمومية The Passion for Public Freedom؛ ذلك الشغف الذي ميّز فلاسفة الأنوار بتشديدهم على الحرية بوصفها واقعاً دنيوياً ملموساً، لا خيراً باطنياً يلجأ إليه الناس فراراً من إكراهات الوضع البشرى⁽⁶⁵⁾. وما يكشف عن طبيعة هذا الشغف في عمقه هو ما نبّه إليه توكفيل من أن "الحرية العامة أو السياسية - من حيث هي قدرة على الكلام والفعل والتنفس - لا ينشأ التوق إليها إلا حينما يكون البشر أحراراً أصلاً [...]؛ أي ألا سيّد عليهم"⁽⁶⁶⁾؛ ما يعني أن هذا الشغف ليس استجابةً للقهر، بل تجربة للحرية سابقة له. ولطالما اعتُقد خطأً أنه ينبثق من كراهية الأسياد، أو من تشوّق المضطهدين للتححرر، وهذان العاملان وإن كانا أشد من الشغف وطأة، فإنهما عقيمان سياسياً؛ فالكراهية قديمة قدم التاريخ المدوّن، لكنها لم تُفضّ قطُّ إلى ثورة، لعجزها عن استيعاب فكرتها المركزية: "وهي فكرة تأسيس كيان سياسي يضمن المجال الذي يمكن للحرية أن تظهر فيه"⁽⁶⁷⁾. وعلى هذا الأساس، فإن غياب الحرية في القرن الثامن عشر لم يكمن في حجب الحريات الشخصية، بل في جعل ميدان الشؤون العامة غير مرئي، وهو الأشد وطأة؛ إذ تستتبع لامرئية الشأن العمومي، بالضرورة، لامرئية الناس أنفسهم وزوالهم من الوجود السياسي.

في هذا المنعطف تتجلى حاجة الثورة إلى الدستور بوصفه الآلية الوحيدة القادرة على ترسيم حدود الميدان السياسي الجديد والإبقاء على "الروح الثورية" التي ألهمته. غير أن منح الأولوية للضرورة والتحرر منها - على حساب الحرية بوصفها غاية تأسيسية - هو ما يُهدّد هذه الروح في منبتها. وقد رصد توكفيل هذا الاختفاء بدقة نادرة حين لاحظ أن "من بين كل الأفكار والمشاعر التي هيأت للثورة، كانت فكرة الحرية العامة والولع بها أول من اختفى من الوجود"⁽⁶⁸⁾، وهو اختفاء لم يكن عرضياً، بل كان منطقيّاً؛ فحين تتصدّر الضرورة المشهد السياسي، تتراجع الحرية إلى هامشه، ويضيّق الأفق التأسيسي حتى يتحوّل الدستور من ضامن للحرية إلى أداة لإدارة الاضطراب فحسب.

لم يتمكن رجال الثورات، على ما كانوا عليه من وعي بالاستبداد وإدراك لمخاطره، من رسم الحدود الفارقة بين الشأن الخاص والشأن العمومي، بين المصالح الذاتية والرّخاء المشترك، إلا في مسار الثورة ذاتها، لا قبله⁽⁶⁹⁾. وتراوح هذا المسار في مجمل الثورات الحديثة بين قطبين لا يلتقيان: السعي

(64) أرندت، في الثورة، ص 163.

(65) المرجع نفسه، ص 172.

(66) المرجع نفسه، ص 174.

(67) المرجع نفسه، ص 172.

(68) Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (Paris: Gallimard, 1952), chap. 3.

(69) أرندت، في الثورة، ص 186.

لرفاه الحقيقي بالنسبة إلى الشعب من جهة، وتشديد حكومة غايتها إدارة التوق من جهة أخرى؛ توق المرء إلى التفوق، وتوقه إلى أن يُرى ويُعترف به. وقد كشفت هذه المرواحة عن المفترق الأعظم الذي وقفت عنده الثورة: الحرية أو الرخاء. وليس هذا المفترق خياراً برامجياً بين سياستين فحسب، بل هو تعبير عن اقتصاد وجداني متعارض في جذوره أيضاً؛ فأهواء الإنسان الطبيعي تنزع نحو الرفاه، في حين أن الحرية السياسية تقتضي مواطناً مستعداً للتضحية بالرفاه في سبيل الفضاء العمومي، وفي هذا التعارض تاهت الثورة.

الثورة في غموضها البنيوي إنما تستمدّ التباسها من طبيعة الأهواء التي تُحرّكها؛ ذلك أن معقوليتها مقترنة بانفعالات التأثيرين ودوافعهم الدفينة أكثر من ارتباطها بأي منطق نظري مسبق. وقد تجلّى هذا الغموض في الثورتين معاً، وإن اتّخذ في كل منهما وجهاً مختلفاً. ففي حين خضع المسار الأوروبي لضغط التعاسة والشقاء حتى استحال الانفعال باليأس وقوداً ثورياً يحرق ما يُراد بناؤه، خضع المسار الأمريكي لضغط الثراء والوفرة التي استدرجت المواطن نحو الاستهلاك وأخمدت فيه الشغف بالحرية العمومية. والرفاه والشقاء - على تعارضهما الظاهر - أفضيا إلى النتيجة الوجدانية ذاتها: انصراف الفرد عن الفضاء العمومي وانكفاؤه على ذاته. وقد عبّر عن هذه النتيجة ج. هكتور سانت جون دو كريفيكور J. Hector St. John de Crèvecoeur (1735-1813) بصياغة كاشفة، حين لاحظ أن "الإنسان سيغلب على المواطن"، و"أن مبادئه السياسية ستلاشى"⁽⁷⁰⁾، وهو تلاشٍ يطابق في بنيتة ما ذهب إليه توكفيل من أن الولع بالحرية العامة كان أول ما اختفى من مشاعر الثوار حين تصدرت الضرورة المشهد. وعلى هذا الأساس، يتبين أن الثورة لم تُخفق لأن غاياتها كانت خاطئة، بل لأن اقتصادها الوجداني المتقلّب جعل الحرية السياسية، وهي مجالها الوحيد الأنسب، أعجز هدف عن الصمود أمام إغراءات الرفاه وضغوط الحاجات الحيوية.

حددت هذه التحولات الوجدانية، أكثر من مجريات الثورات ذاتها، ملامح القرن التاسع عشر ومصائرته السياسية. فعلى الرغم من أن الهياج الثوري قد اكتسح الأقطار الأوروبية كلها، فإن الدساتير لم تكن في هذه الأقطار ثمرةً لثورة ناجحة، بل فُرِضت فرضاً في أعقاب فشلها، فكانت - على خلاف ما يُوهم ظاهرها - دلالةً على الهزيمة، لا شهادةً على الانتصار. وقد عبّر جون آدمز عن هذه المفارقة بصياغة بالغة الدقة حين وصف الدستور الذي يُولد في هذه الظروف بأنه لا يعدو "طائرة ورقية" لا راية ووشيجة؛ أي وثيقة تفتقر إلى الأساس الوجداني الذي يمنحها معناها، لأنها لم تنبثق من فعل تأسيسي حرّ بل فُرِضت من ضرورة أملت الهزيمة. ولئن كان من شأن كل ثورة أن تكون مسبقة بتمرد، فإن التمرد الذي لا تستتبعه ثورة، يُفضي إلى دساتير بلا روح، وهو ما كشف عنه التاريخ الأوروبي في القرن التاسع عشر بأجلى صوره.

أما التجربة الأميركية، فتكشف عن منطق مغاير في جوهره؛ إذ لم يكن الغرض الحقيقي من الدستور تقييد السلطة، على نحو ما يُوهم به الفهم الشائع، بل إنشاء نظام جديد لها، والحيلولة دون أن تجفّ

(70) ينظر: أرندت، المرجع نفسه، ص 197.

ينابيعها. وقد انطلق المؤسسون من فرضية راسخة مفادها أن العيب كامن في الطبيعة البشرية ذاتها، فلم يكن السعي الفعلي - لإلغاء اندفاع الإنسان نحو السلطة - بل لاستثماره في خلق مراكز توازن متعددة يكبح بعضها بعضاً. ومن هنا اقترن دور "علم السياسة" عند المؤسسين بمحاولة اكتشاف "أشكال القوة وتشكيلاتها في الجمهوريات"، وهو ما يُفسر الافتتان الشديد بمونتسكيو⁽⁷¹⁾، الذي ضاهى تأثيره في الثورة الأميركية تأثير روسو في الفرنسية. ونتيجة لذلك، كان لهذه الدساتير وجهان لا وجه واحد: عدم الثقة بالسلطة من جهة، والخشية من قوة الشعب الثورية من جهة أخرى، وكلاهما انفعال في أصله، يُوجه البناء المؤسسي، وليس مبدأً عقلياً يحكمه فحسب.

خاتمة

إن الثورة - بوصفها الظاهرة السياسية الأبرز في الأزمنة المعاصرة - باتت تُفسَّر بمقتضى ازدواجية الإنسان؛ ذلك الكائن المُسَيَّر بأهوائه، بقدر ما هو مُوجَّه بحسّه السليم. وقد كان هذا التفسير ثمرَةً لجملة مراجعات استهدفت مقولتي "العقل السيد" و"العقلانية الحاكمة"، في أفق تحديدهما بانسجام داخلي، مبناه على استيعاب الهوى والانفعال والتفاعل مع امتداداتهما، وليس على مقاومتهما أو نبذهما.

على هذا الأساس، غدت الأهواء والانفعالات قرينةً لتحولّ شروط الفعل والحكم في المجال العمومي، لا مجرد ملحق نفسي يُضاف إلى هامش السياسة؛ فحيثما ثبت الشغف بالحرية، أُسِّست إمكانات البدء، وحيثما هيمنت الضرورة، استدرجت الثورة إلى أخلاق الشفقة، وإلى قابلية تبرير العنف. وهذا الشغف - باعتباره تجاوزاً لحد الانفعال السالب المقترن بالحاجة والخوف - كان هو المحرك الأصيل للثورة الحقيقية؛ فالتوق إلى التغيير والشغف بالحرية هما الوصف الأجدر بها. لكن الأهواء الثورية ما لبثت أن تدافعت مع انفعالات الضرورة المنبثقة من الفقر والحاجة؛ إذ كانت هذه المسائل الاجتماعية، بما هي مصدر انفعالات لحظية محورها الرفاهية والسعادة، هي ما غيّر مسار الثورة وأطلق العنان للرعب، حتى آل هدفها من حرية الشعب إلى سعادته، وفي هذا التحول بعينه يكمن مأزقها الوجداني الذي لم تُفلح في تجاوزه.

References

المراجع

العربية

أرندت، حنة. الوضع البشري. ترجمة هادية العريقي. بيروت: جداول؛ الرباط: مؤمنون بلا حدود، [د.ت.].

_____. في الثورة. ترجمة عطا عبد الوهاب. مراجعة رامز بورسلا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

(71) شغل مونتسكيو، قبل الثورة الأميركية، موضوع "تكوين الحرية السياسية"، وقد ترادفت لديه معاني القوة والحرية، لأن إحداها تنتمي إلى الأخرى. إن المجال السياسي، كما يتمثله مونتسكيو - وهنا تكمن فرادته - يجري تكوينه على نحو يجمع بينهما.

_____. *في العنف*. ترجمة إبراهيم العريس. ط 2. بيروت: دار الساقى، 2015.

_____. *أسس التوتاليتارية*. ترجمة أنطوان أبو زيد. ط 2. بيروت: دار الساقى، 2016.

فازيو، نبيل. *حنة أرندت: الحداثة السياسية وأزمة العيش المشترك*. بيروت: منتدى المعارف، 2022.

هانسن، فيليب. *حنة أرندت: السياسة والتاريخ والمواطنة*. ترجمة خالد عايد أبو هديب. الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

الأجنبية

Adams, John. *The Works of John Adams*. vol. III: Defence of the Constitutions, cont'd, Davila, Essays on the Constitution [1851]. The Online Library of Liberty.

Arendt, Hannah. *Karl Marx*. Françoise Bouillot (trad.). Paris: Payot, 2018.

_____. *La liberté d'être libre*. François Bouillot (trad.). Paris: Payot, 2019.

Copernic, Nicolas. *Des Révolutions des Orbes Célestes*. Alexandre Koyré (trad.). Paris: Diderot éditeur, 1998.

Haraszti, Zoltan. *John Adams and the Prophets of Progress*. Harvard: The President and Fellows of Harvard, 1952.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *Œuvres Complètes de Montesquieu: Avec des Notes de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, Servan, la Harpe, Etc.* Paris: Chez Lefevre, 1835.

Nisbet, Robert. "Hannah Arendt and the American Revolution." *Social Research*. vol. 44, no. 1 (Spring 1977).

Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Bruno Bernardi (présent.). Paris: Flammarion, 2001.

Salikov, Alexey & Alexey Zhavoronkov. "The Public Realm and Revolution: Hannah Arendt Between Theory and Praxis." *Estudos ibero-Americanos* (Porto Alegre). vol. 43, no. 3 (December 2017).

Tocqueville, Alexis de. *L'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: Gallimard, 1952.