

ينس هانسن*

قراءة حنة أرنت في الشرق الأوسط:

ملاحظات أولية في الشمولية والثورة**

تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن سؤال متى، وكيف، استُحضِر كل عمل من أعمال حنة أرنت في الشرق الأوسط، ولماذا احتفى بها بعض الأوساط الفكرية، بينما تجاهلتها أوساط أخرى أو طغنت بها. ويرى الكاتب أن تجنيد حنة أرنت في خدمة قضايا هي محلّ نزاع في الغالب. يقول كثيراً عن التطورات الفكرية الواسعة التي شهدتها الشرق الأوسط في أواسط القرن الماضي.

تقوياً عالياً، ما مارسوه من نقد الليبرالية الجامحة استناداً إلى بحثها عن تشكلات خفية للحرية السياسية، وضروب شروحاتها المبكرة المناهضة للإمبريالية، وتنظيرها الانتفاضة الثورية العفوية في هنغاريا، وصوغها الفوضوي لصورة المثقف المارق بصفته موقعاً استراتيجياً من مواقع القوة. كما كانت أرنت أيضاً، وإلى حد بعيد، ذلك المنبؤ الذي لا تكفّ المؤسسة الليبرالية الذكورية عن ازدرائه، فعلى سبيل المثال، قام

سبق أن عدّ مؤرخ الثقافة، مارتن جاي، في واحد من أعمدته الدورية في المجلة الأدبية *Salmagundi*، حنة أرنت بين قلة مختارة من المفكرين الذين كثيراً ما تُستحضر هالتهم الثقافية المراوغة لإضفاء الشرعية على - أو نزعها عن - مواقف سياسية أو فلسفية في الخطاب الأوروبي العام.^١ وقد سبق أن احتفى صقور الحرب الباردة الظافرين، بأرنت بصفقتها المدافع عن المعتمد الغربي (canon) المُكْرَس من أفلاطون إلى الناتور،^٢ وبصفتها كتيبة فكرية كبرى في المعركة ضد الشمولية السوفياتية. وفي المقابل، قوم المفكرون اليساريون الجدد وما بعد الكولونيليين

* أستاذ مساعد في تاريخ الشرق الأوسط ومنطقة البحر الأبيض المتوسط في جامعة تورنتو.
** ترجمة: تائر ديب.

دراسة أرنت خلال الحرب الأهلية اللبنانية

سأبدأ بحكاية، وخصوصاً أن رواية الحكايات هي، بالنسبة إلى حنة أرنت، ما يُبقي وعد السياسة حياً. في ربيع سنة ١٩٨٣، قدّم قسم الفلسفة في الجامعة الأميركية في بيروت مساقاً للدراسات العليا بعنوان "تأملات فلسفية معاصرة في استخدام العنف السياسي"، من المؤكد أنه كان أول مساق يُكرّس لأعمال حنة أرنت في تلك الجامعة. والسؤال: ما الذي فعله طلبة الدراسات العليا الستة الذين شاركوا في ذلك المساق بهذه المنظرة السياسية اليهودية - الألمانية - الأميركية، منظرة الموت والولادة، وسط دمار الحصار الذي فرضته إسرائيل على بيروت ثلاثة أشهر، وفي أعقاب مذبحه راح فيها مئات النساء والأطفال الفلسطينيين في مخيم صبرا وشاتيلا؟ ما الذي وجدوه في كتب حنة أرنت: "أسس الشمولية" (١٩٥١)، و"الحالة الإنسانية" (١٩٥٨)، و"أيخمان في القدس" (١٩٦٣) و"حول العنف" (١٩٧٠)، وهي الكتب المتعلقة بمقررات المساق، والتي افترض بهم أن يتحدثوا الموت ويقطعوا أحزانهم الشخصية من أجلها؟ وفي المقابل، ما الذي دفع البروفسور الأميركي الشاب فينس دولان، إلى أن يدرس في بيروت الغربية ويمكث فيها أعوام الحرب الرهيبة تلك؟ وكان دولان، خلال ذلك المنهج، قد ذكّر طلبته بتقويم يورغن هابرماس لمشروع أرنت واعتباره إياه محاولة في تفسير ما يجعل التحديث يتبع نسقاً شديد الانتقائية لا يشجع على تطور مؤسسات حرّة سواء في المجال الخاص أو العام، ولا يحمي هذين المجالين من آليات الاغتراب المستوطنة في الأنظمة الاقتصادية والإدارية. صمّ دولان المساق كي يجعل من

فيلسوف أكسفورد، إشعيا برلين، بالسخرية منها في مقابلة مع رامين جاهانبيغلو، قائلاً: "لا تقدّم السيدة... أي حجج، أو أدلة، ممّا نجده في الفكر الفلسفي أو التاريخي الجدي. والأمر مقتصر على دفع من التداعي الطليق الميتافيزيقي".^٣

لا تهدف هذه المقالة إلى الدفاع عن حنة أرنت في وجه هذه الهجمة أو سواها من الهجمات السافرة النافرة من النساء، وإنما ما يهمني هنا هو متى، وكيف، استحضرت كل عمل من أعمال أرنت في الشرق الأوسط، ولماذا احتفى بها بعض الأوساط الفكرية، بينما تجاهلتها أوساط أخرى أو طعنت بها. وما أراه هو أن تجنيد حنة أرنت - في خدمة قضايا هي محل نزاع في الغالب - يقول كثيراً عن التطورات الفكرية الواسعة التي شهدتها الشرق الأوسط في أواسط القرن الماضي.

بين انقشاع الأوهام حيال السياسات العربية الراديكالية وصعود الإسلاموية المقاتلة في سبعينيات القرن العشرين من جهة، والهجومين الانتحاريين على نيويورك في ١١ أيلول / سبتمبر ٢٠٠١ من جهة أخرى، فإن كثيرين من المثقفين العرب تصالحو مع الهيمنة الأميركية. وكما يقول المثقف العربي الأشدّ تماهياً مع أرنت، فقد جرى تحوّل سياسي واسع النطاق صوب أرنت حين "لم تعد أدوات التفكير القديمة في السياسة تعمل عملها".^٤ ومؤخراً، باتت كتابات أرنت المبكرة عن ثنائية القومية محطّ اهتمام إسرائيليين وفلسطينيين ويهود لديهم درجات شتى من الإحساس بوجود مأزق فكري في هذا المجال. وعلى الرغم من هامشية هذه النصوص في حينها، فإنّها راحت تضيء منذ أربعينيات القرن العشرين فصاعداً، قدراً كبيراً من الصدقية على تصوّر بديل لحلّ الدولتين المتصدع.

في خضم الحداثة. وهذه الفكرة المتمثلة في التملك النقدي للمعتمد الغربي بدلاً من إهماله هي، طبعاً، علامة مميزة لمنهج إدوارد سعيد الطباقى، وقد وجدت جمهوراً مستعداً لاستقبالها في غرفة صف دولان في الجامعة الأميركية في بيروت.

وصل دولان إلى بيروت في كانون الثاني/يناير ١٩٨٠ بعد أن قدم أطروحته للدكتوراه حول الفلسفة الكانتية في الجامعة الحرّة في برلين وأشرفت عليها مارغريتا فون برنتانو. وحين قابلته في تورنتو في صيف سنة ٢٠١٠، تذكّر أخوية البقاء، والرغبة الراسخة في البدء من جديد في الجامعة الأميركية في بيروت. فالدخول إلى الصف كان، بالنسبة إليه، بمثابة تحدٍّ للانغلاق الذي فرضه العنف على العالم من حوله، والطلبة الذين بدوا حبيسي حاضر لا نهاية له، كانوا يريدون التهيؤ للمستقبل على الرغم من ذلك. وربما تكون الجملة الأخيرة في تقديم حنة أرنت لكتابها "أسس الشمولية"، قد ساعدت الطلبة في التغلّب على ما كانت تشهده السياسة اللبنانية والعربية من انهيار أخلاقي:

لم يعد بوسعنا أن نتقدّم كي نأخذ ما كان صالحاً في الماضي ونكتفي بتسميته إرثنا؛ أو أن ننبد الطالع ونكتفي باعتباره ثقلاً ميتاً سيدفعه الزمن في مهاوي النسيان. ... وهذا ما يجعل جهود الفرار كلها من تجهم الحاضر إلى الحنين إلى ماضٍ لا يزال سليماً على حاله، أو إلى النسيان المنتظر الذي يجلبه مستقبل أفضل، جهوداً عبثية بلا طائل.^٨

استنفار أسس الشمولية

صدر كتاب "أسس الشمولية" منذ

السؤال: "كيف يميّز مفهوم القوة السياسية لدى أرنت ذلك التمييز الجذري بين السلطة والعنف؟" إشكالية فعلية، وذلك عبر إدخال عمل أرنت في حوار مع عمل كارل بوبر "المجتمع المفتوح وأعداؤه" (١٩٤٥)، وعمل ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر "ديالكتيك التنوير" (١٩٤٤ و١٩٤٧)، وهما نصّان أساسيان يُعنيان بالأصول الفلسفية والاجتماعية لشمولية القرن العشرين، ذلك بأن الكتاب الأول هو بمثابة تجريم للمعتمد الغربي المكزّس الذي رأى بوبر أنه خاضع لعبادة النزعة الجمعية خضوعاً متأسلاً من أفلاطون إلى هيغل وماركس، وهذه النزعة هي التي بذرت بذور الفكر الشمولي. وفي المقابل، فإن نصّ أدورنو وهوركهايمر الأساسى في "النظرية النقدية" ولدى "اليسار الجديد"، لا يضع إمكان الشمولية في الثورات الجمعية، وإنما في "أسطورة" الفردية والليبرالية. والكاتبان يريان أن أسس النظام الرأسمالي هي التي أفضت إلى الشمولية ولا تزال تواصل التهام الإنسانية.^٧ أمّا أرنت التي تراوح عملها بين هذين الموقفين، فرأت أن ضروب الجدة التاريخية العالمية من العنصرية البيروقراطية، و"التوسّع من أجل التوسّع"، والمجتمع الجماهيري، قد "تبلورت" - وهذا مصطلح من مصطلحات فالتر بنيامين التحليلية التي كثيراً ما كانت أرنت تستعيرها - في ألمانيا النازية، ودُمّرت كل حدود الممكن الإنساني، وكل ما دافع عنه المعتمد الغربي.

لقد اشتهرت مساهمات حنة أرنت بعدم اتساقها، لكن دولان تعامل مع أعمالها كما لو أنها تتخذ موقفاً أصيلاً بين هذين القطبين من الجدل بشأن الشمولية، والقوة، والعنف، والثورة، ورأى أنها، في مساهماتها الأساسية، قد استردّت المعتمد الذي هاجمه بوبر ورأت أن إهماله يعني تكرار الأخطاء

ستين عاماً، ولا يزال مداه الواسع وصلاته التاريخية يتركان أثرهما. وفي الواقع، فإن أنصار أرنت وخصومها يتقاسمون ما تراه سيلا بن حبيب، وهي واحدة من أشدّ شرّاحها احتراماً اليوم، من أن كتاب "أسس الشمولية"، وعلى الرغم من عيوبه الكثيرة، هو بلا شك كتاب يتّسم بالمعنية وأهمية متواصلتين.^{١١} لقد رأيت أرنت في الشمولية شكلاً جديداً تماماً من الحكم، وكيفية تفهم كيف غداً ممكناً تصور هذا الشكل، فإنها تتقضى كيف ظهرت معاداة السامية والإمبريالية في القرن التاسع عشر واندغمتا معاً. ويجب عدم الخلط، طبعاً، بين معاداة السامية وكراهية اليهود الأوروبية التقليدية، ذلك بأن معاداة السامية ظاهرة جديدة اقترنت بتطور التفكير العرقي لدى الإمبريالية.

هذه الأجزاء من كتاب "أسس الشمولية" لا تزال راديكالية على نحوين: الأول، أنها لم تكتف بتقديم اليهود كضحايا للتاريخ الحديث، بل عرضت أيضاً كيف انخرطوا في مشاريع إمبريالية أوروبية (بصورة أساسية عبر نخبهم السياسية والتجارية التي جرى "استيعابها")؛ الثاني، أن فكرتها عن الأثر الارتدادي للإمبريالية استبق واحداً من أقوى تعويذات الحركات المناهضة للاستعمار، وأعني بذلك الفكرة التي خرج بها أولاً إيميه سيزار وليوبولد سنغور، وفحواها أن الفاشية هي إمبريالية اعترت أوروبا. وهذا ضرب من التوافق الساخر بين مؤسسي "الزنوجة" ومفكّرة يهودية دافعت، في أواخر حياتها، عن التعليم المنفصل، وغدت خصماً لدوداً للدراسات السوداء في الولايات المتحدة،^{١٢} وكان مشروعها الفكري الشامل الخاص بحماية الحضارة الأطلسية من الدمار الذاتي، وتقليلها من أهمية الإبادة الأوروبية في الأمريكيتين، محلّ انتقاد محقّ لدى المفكرين ما بعد الكولونيين، مع أن كثيرين منهم لا

يزالون يستحضرونها ببلاغة وحماسة.^{١١} وثمة نقاط خلاف مشابهة في تركيز "أسس الشمولية" على جنوب إفريقيا البيضاء كمصدر رئيسي للتقارب بين العنصرية والبيروقراطية. وفي الواقع، فإن نقد أرنت لنظام التمييز العنصري (الآبارتهايد) قبل مأسسته في سنة ١٩٤٨، كان نقداً متبصراً وبقي راديكالياً منذ ذلك الحين. غير أنها لم تعتبر الأفارقة السود من الفاعلين كلياً في تاريخهم، ولم تفصل بوضوح كاف بين لغة الأوروبيين وموقفهم الرعاييين، وبين تحليلها الخاص، من أجل أن تتلافى، هي ذاتها، تهم العنصرية.^{١٢}

لم تقدّم أرنت تعريفاً للشمولية في كتابها "أسس الشمولية"، وإنما اكتفت بوضع قائمة بالعناصر المشكّلة لهذه الظاهرة. فقد ميّزت بوضوح بين الشمولية كأيدولوجيا، وكحركة، وكشكل من الحكم، وألحت على أن التاريخ لم يعرف سوى شكلين من أشكال الشمولية: ألمانيا النازية والاتحاد السوفياتي الستاليني. وبعبارة أخرى، فإن إيطاليا موسوليني وحين ماو لا تعدّان شموليتين وفقاً لمصطلحات أرنت الدقيقة، ومثلهما نظام لينين، كما أكدت في مرحلة لاحقة من حياتها، مع أنها ألحّت عليه باللائمة لتدميره السوفياتات وإمكان قيام بديل هو سياسات الديمقراطية المجالسية غير الحزبية.^{١٣}

وكان تحذير أرنت من أن لا شيء يضمن ألاّ تعاود الشمولية الظهور في إهاب جديد، قد عاد على "أسس الشمولية" بشعبية واسعة بين نقاد الحرب الفيتنامية، وخصوم الحرب الباردة، وتجارّ الخوف بعد الحرب الباردة. ولا تزال إساءة قراءة شميرلين الكارثية لأهداف هتلر في سنة ١٩٣٨ تهزّ أركان صنّاع السياسة الغربيين. والمفارقة الساخرة في كتاب أرنت هي أن "عبء زمننا" - كما كان عنوان الكتاب في طبعته الإنجليزية -

ستين عاماً، ولا يزال مداه الواسع وصلاته التاريخية يتركان أثرهما. وفي الواقع، فإن أنصار أرنت وخصومها يتقاسمون ما تراه سيلا بن حبيب، وهي واحدة من أشدّ شرّاحها احتراماً اليوم، من أن كتاب "أسس الشمولية"، وعلى الرغم من عيوبه الكثيرة، هو بلا شك كتاب يتّسم بالمعنية وأهمية متواصلتين.^{١١} لقد رأيت أرنت في الشمولية شكلاً جديداً تماماً من الحكم، وكيفية تفهم كيف غداً ممكناً تصور هذا الشكل، فإنها تتقضى كيف ظهرت معاداة السامية والإمبريالية في القرن التاسع عشر واندغمتا معاً. ويجب عدم الخلط، طبعاً، بين معاداة السامية وكراهية اليهود الأوروبية التقليدية، ذلك بأن معاداة السامية ظاهرة جديدة اقترنت بتطور التفكير العرقي لدى الإمبريالية.

هذه الأجزاء من كتاب "أسس الشمولية" لا تزال راديكالية على نحوين: الأول، أنها لم تكتف بتقديم اليهود كضحايا للتاريخ الحديث، بل عرضت أيضاً كيف انخرطوا في مشاريع إمبريالية أوروبية (بصورة أساسية عبر نخبهم السياسية والتجارية التي جرى "استيعابها")؛ الثاني، أن فكرتها عن الأثر الارتدادي للإمبريالية استبق واحداً من أقوى تعويذات الحركات المناهضة للاستعمار، وأعني بذلك الفكرة التي خرج بها أولاً إيميه سيزار وليوبولد سنغور، وفحواها أن الفاشية هي إمبريالية اعترت أوروبا. وهذا ضرب من التوافق الساخر بين مؤسسي "الزنوجة" ومفكّرة يهودية دافعت، في أواخر حياتها، عن التعليم المنفصل، وغدت خصماً لدوداً للدراسات السوداء في الولايات المتحدة،^{١٢} وكان مشروعها الفكري الشامل الخاص بحماية الحضارة الأطلسية من الدمار الذاتي، وتقليلها من أهمية الإبادة الأوروبية في الأمريكيتين، محلّ انتقاد محقّ لدى المفكرين ما بعد الكولونيين، مع أن كثيرين منهم لا

الشمولية بعض أنواع الشبه الأيديولوجية والتكتيكية، فإنها لا تبدي سوى قلة قليلة من "خصائص" الحركات الشمولية التي حددتها أرنت: فـ "حماس"، على سبيل المثال، ليست "بلا جذور" ولا في حال من "تجاهل المصلحة الوطنية". والشمولية هنا، كما في غير مكان من مؤسسة السياسة الليبرالية في الغرب، ليست مقولة تحليلية بقدر ما هي عَرَض من أعراض شبح شمبرلين، ورخصة بإصدار أحكام سرية، والقيام بأعمال قتل من خارج القانون.

ومن الأمثلة الأشد سطوعاً لإساءة استعمال الظاهرية الأرننتية الخاصة بالشمولية، كتاب بسام طيبي الأخير الذي يكاد يكون فكاهياً. ففي كتابه "الشمولية الجديدة: الجهاد وأمن الغرب"، يتخلى عن كل حذر ويزعم أن الإسلاموية هي الشمولية الجديدة. ويتضح المدى الذي يبلغه الطيبي بهذه القراءة العبثية لأرنت حين يزعم أن لدى يوسف القرضاوي "أجندة شمولية"، وأن طارق رمضان المعتدل يروج لـ "الجهاد بصفته الثورة الإسلامية العالمية الدائمة" عبر صلة الرحم التي تربطه بمؤسس الإخوان المسلمين، وكذلك حين يصوّر رجب طيب أردوغان، وحزب العدالة والتنمية في تركيا، على أنهما مدفوعان بـ "أيديولوجيا شمولية خفية".^{١٨}

من المؤكد أن أرنت ما كانت لتطبيق سياسة قائمة على خليط من التأويل الحرفي للدين وتأويله العنيف. غير أن نقدها ما كان ليتطلب إفراطاً في الانفعال، فقد ميّزت بين العنف كأداة تضاعف قوة القلة ضد سلطة الكثرة من جهة، والإرهاب - الذي يختلف عن العنف - من جهة أخرى. فالإرهاب هو شكل الحكم الذي يبرز إلى الوجود حين لا يتنحى العنف، ويدمر كل سلطة، بل، على العكس، يبقى مسيطراً بصورة كاملة. وعلى

لم يعد واقع الشمولية ذاتها التاريخي، وإنما استخدامها المفرط كإطار مفهومي تحليلي. وهذا ما قاد جورجيو أغامبن إلى أن يتساءل إن كانت السياسة الراديكالية لا تزال ممكنة في ظلّ تأويل الشمولية. ورأى سلافوي جيچيك، بالروح ذاتها، أن رواية أرنت عن الشمولية عملت على تطبيع الديمقراطية الليبرالية بصفقتها النظام السياسي الوحيد القابل للحياة، وأن شعبيتها الراهنة في الأوساط اليسارية تشير إلى استسلام للأبستمولوجيا الليبرالية.^{١٩} وهذا التوسيع الزائد لإطار الشمولية المفهومي وتصديره هما اللذان ساقا ماركسيين وليبراليين مثل الراحل فرّد هاليدي أو مايكل إغناتيف إلى التصالح مع الإمبريالية بصفقتها الشرّ الأهون قياساً بالفاشية التي افترضوا أنها تعاود الظهور في الشرق الأوسط.^{٢٠} ويلخص كريستوفر هيتشينز هذا المنطق المحدود بوضوح لافت، إذ يقول: "يحدث هذا الجدل الجاري بين اليسار المعادي للإمبريالية واليسار المعادي للشمولية. فطوال عمري وأنا متورط في هذا الجدل - وفي كلا جانبيه - على هذا النحو أو ذلك، لكنني عند كل صراع محدد، كنت أحلّه بمزيد من الميل إلى الجانب المعادي للشمولية".^{٢١}

وتذكّرنا سمانثا باور، في تقديمها طبعة سنة ٢٠٠٤ من "أسس الشمولية"، بأن أرنت كانت تعلم أن مناهضة الإرهاب يمكن أن تكون خطرة كالإرهاب. وعلى الرغم من احتراس باور، فإنها تغفل هي نفسها ما لدى أرنت من فوارق دقيقة، وذلك حين تؤكد أن المرء قد يجد في ممارسات القاعدة، أو "حماس"، أو الجهاد الإسلامي، وخلف "عباءة الغموض" التي تلفّ هذه الحركات، "بعض الخصائص التي قرنتها أرنت بالحركات الشمولية".^{٢٢} وحتى لو كانت هذه الجماعات الإسلامية المقاتلة الثلاث تتقاسم مع

الجامعة الأميركية في بيروت، وهي: "أسس الشمولية": "الحالة الإنسانية"; "أيخمان في القدس"; "في العنف".

تعترف موروتزي بأنها "لم تكن مهياة لما أبداه طلبتها من تجاوب شديد" مع كتاب "الشرط البشري"، ذلك الكتاب الذي تعتبره "الأقل إثارة للخلاف" والأكثر مثالية بين أعمال أرنت. فكتاب "الحالة الإنسانية" هو من نواح عدّة ممهّد لليبرالية المجال العام التي تُقرن بيورغن هابرماس. فبعد همّ "أسس الشمولية" وغمّه، سعت أرنت في هذا الكتاب وراء ملجأ فكري في الفلسفة ووجدته. وهذه العودة إلى جذورها الأكاديمية - وهي التي كانت قد قدّمت، خلال أعوام فيمار، أطروحتها للدكتوراه بشأن مفهوم الحب عند القديس أوغسطين - أنتجت إيقاعاً في الكتابة مختلفاً ومتفائلاً.

وإذا ما كان تعريف أرنت للحرية بأنها القدرة على البدء من جديد هو ما جذب طلبة الدراسات العليا في الجامعة الأميركية في بيروت إلى كتاب "الحالة الإنسانية"، فإن ما شغل أذهان الطلبة في طهران هي فكرة الكتاب وفحواها أن السياسة يجب ألاّ تتعدى القدرة على التواصل والإقناع بالكلام. فهؤلاء الطلبة كانوا قد شهدوا للتوّ عقم إصلاحية خاتمي في تحدي العناصر الشمولية في الدولة. وتوصلت موروتزي إلى أنهم "كانوا يتوقون إلى دراما سياسات الشارع وفوريته... وإلى نظرية في الانتفاضة".

وحين زوّر النظام الإيراني الانتخابات الرئاسية في حزيران / يونيو ٢٠٠٩، تدفق طلبة مثل طلبة موروتزي إلى شوارع طهران في احتجاجات لا عنفية ضد أحمددي نجاد وحلفائه من رجال الدين المحافظين، وعلى نحو شديد الشبه بما علّمته إياه أرنت. وجرى تحطيم هذا الاحتجاج الشعبي بقسوة

سبيل المثال، فإن الفرق الانتحارية، حتى لو كانت إرهابية، "يصعب عدّها بين المنظمات السياسية [الشمولية]... لسبب بسيط هو أن ما من علاقة إنسانية أسرع تلاشياً وعبوراً من هذا النوع من الأخوة."^{١٩} لقد حدّرت أرنت من الإفراط في استخدام فكرة الشمولية، ودعت إلى تدقيق تحليلي. والليبراليون والمحافظون "يغفلون الفوارق المبدئية بين تقييد الحرية في الأنظمة السلطوية، وإلغاء الحرية السياسية في الديكتاتوريات والأنظمة الطغيانية، والإزالة الكاملة للعفوية ذاتها، أي لأعمّ تجليات الحرية الإنسانية وأشدّها أولية."^{٢٠} لقد كان لانتفاخ مصطلح الشمولية كأداة سياسية لتغيير الأنظمة عواقب كارثية في الشرق الأوسط بعد ١١ أيلول / سبتمبر، لكن حنّة أرنت تبقى وثيقة الصلة بخطاب العمليات السياسية في الشرق الأوسط الحديث، وذلك بشكل أبعد من القراءات التي تتدخل في الغرب في عملها، وخصوصاً في حالة إيران التي سألتفت إليها الآن.

قراءة حنّة أرنت في طهران

بعد خمسة وعشرين عاماً من تدريس فينس دولان مساقه عن أرنت في الجامعة الأميركية في بيروت، قدّم المعهد الإيراني للفلسفة في طهران مساقاً للدراسات العليا عن حنّة أرنت، والذي درّس ذلك المساق في ربيع سنة ٢٠٠٧ هو نورما موروتزي، الأستاذة الأميركية الزائرة في ذلك الحين.^{٢١} وفي حين كانت بيروت مبتلاة بعنف الحرب الأهلية في سياق من غياب القانون والفوضوية، كانت طهران تعاني، خلال رئاسة أحمددي نجاد، إرهاب فرض القانون الثيوقراطي. ولقد قرأ طلبة موروتزي عدداً من النصوص ذاتها التي قرأها طلبة دولان في

في المنفى ويدرس في جامعة تورنتو. وجاهانبيغلو مفكر ليبرالي وناشط من ناشطي المجتمع المدني، وخزيج السوربون، وقد أدى دوراً فاعلاً، خلال رئاسة خاتمي، في دعوة كثير من الباحثين العالميين إلى إلقاء محاضرات في طهران، مثل يورغن هابرماس، وريتشارد رورتي، وبول ريكور. وكان قد رأى، في مقابلة قبل شهرين من اعتقاله في سنة ٢٠٠٦، أن ثمة "نهضة ليبرالية" عظيمة في إيران المعاصرة. وبالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى كثير من المدافعين عن الـ "السبيل الخاص" (sonderweg) الإيراني، فإن قيمة الجمهورية الإسلامية تكمن في حقيقة أنها أتاحت للأيديولوجيتين الإسلامية والماركسية أن تجريا مجراهما وتحققا، وهذا الإخفاق هو الذي فتح الباب أمام ما يعتبره جاهانبيغلو سياسات ما بعد أيديولوجية. وهذا هو السياق الذي يعطي "مساهمة أرنت في الفكر السياسي مكانتها المهمة في المجتمع المدني الإيراني".^{٢٦}

يقول جاهانبيغلو إنه حين تُرجم كتاب أرنت "أسس الشمولية" إلى الفارسية، لم يكن لدى كثير من الإيرانيين أي فكرة... عن الدولة الشمولية... فاليسار الإيراني كثيراً ما أغفل ما كان يقال من أن الشيوعية في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، هي شكل من الشمولية. "وهو يرى أن "كثيرين اختبروا في إيران ما تصفه أرنت في أسس الشمولية" بـ "المبدأ المناهض لما هو سياسي". وقد ساعدنا عملها في فهم أن التفكير هو سيرورة متواصلة تسترد قدرتنا على الفعل. "وقراءة أرنت في طهران تذكّرنا على الدوام بحقيقة أن الحرية هي القدرة على البدء، ولذلك فإن المجتمع المدني هو الميدان الذي يتذكر فيه الشعب، في تعدديته الجمعية، من هو".^{٢٧}

رؤية جاهانبيغلو الليبرالية إلى إيران هي

مثل الثورة المجرية التي كانت قد تركت أثراً بالغاً لدى أرنت.^{٢٢} غير أن انتفاضة عفوية وشعبية مثل هذه تميل إلى ترك سجل تاريخي يلهم الأجيال المقبلة، كما تذكّرنا أرنت.

إذاً، ما هو التأثير الأوسع الذي كان لأرنت على إيران الثورية؟ لقد تُرجم أول عمل لحنة أرنت إلى الفارسية في أعقاب الثورة الإسلامية في سنة ١٩٧٩، وخلال الأعوام الحرجة الأولى من الهجوم العراقي على إيران. ففي سنة ١٩٨٠ صدر كتابها "في العنف" عن دار الخوارزمي للنشر، وتلاه بعد سنتين صدور "في الثورة"،^{٢٣} وفي سنة ١٩٨٤، أصدرت دار النشر جاويدان ترجمة "أسس الشمولية".^{٢٤} ومثل هذه الترجمات هو الذي صار يمارس تأثيره في سياسات الاختلاف وكثرة الخصام في إيران في تسعينيات القرن العشرين.

ولعل قصة أكبر غانجي تكون مثلاً معبراً. ففي التاسعة عشرة من عمره، كان أكبر غانجي ثورياً متحمساً في الحرس الثوري السيء الصيت، لكنه ما إن قرأ ترجمة كتابي "في العنف" و"في الثورة" حتى قرر أن "الثورات ليست سوى عنف وقمع، ولا يمكن أن تؤدي إلى الحرية مطلقاً".^{٢٥}

وبات صحافياً يعمل في التحقيقات، وجرى اعتقاله في تسعينيات القرن العشرين لكشفه عمليات تعذيب وقتل في سجن إيفين، وقد مارس العصيان المدني المناهض للعنف على الطريقة الأرنتية عبر إضرابين عن الطعام جرت تغطيتهما دولياً، ودعا مراراً إلى مقاطعة الانتخابات. وقبل انتخابات سنة ٢٠٠٩ المتنازع عليها طُرد غانجي خارج إيران، وهو يعيش الآن في المنفى.

ولعل رامين جاهانبيغلو هو المثقف الإيراني العلماني الأشد صراحة في استناده إلى أعمال حنة أرنت، وهو يعيش الآن

في الشبكة الإلكترونية أنه ليس هناك حالياً أي ترجمات عربية لأعمال حنة أرنت قيد الطبع، وأن الترجمات القديمة لا يتوفر منها سوى أقلّ القليل في مكتبات العالم العربي. وترجمة أرنت الأشدّ رواجاً في الشبكة هي ترجمة عطا عبد الوهاب لكتابها "في الثورة"، والتي صدرت في سنة ٢٠٠٦. غير أن الترجمة العربية الأولى لأرنت هي، ويا للمفارقة، ترجمة هذا الكتاب ذاته، والتي سبقت الترجمات الفارسية والعبرية والتركية بعقود.^{٢٠} لقد بدأ اللقاء الفكري العربي بأرنت مع ترجمة خيرى حمّاد لكتابها "رأي في الثورات" في سنة ١٩٦٤،^{٢١} وهوامش حمّاد الكثيفة تجعل الكتاب محاوراً افتراضية بين مفكرين متعارضين أيديولوجياً في لحظة مشتركة من تاريخ العالم. كما أن تزامن نشر الأصل والترجمة يشير أيضاً إلى إحساس بالأهمية الملحة التي قد تكون للكتاب في القاهرة عبد الناصر.^{٢٢}

لا يكشف حمّاد بشأن قيامه بترجمة الكتاب سوى أن هذه الترجمة أريد لها أن تكون جزءاً من سلسلة "كتب سياسية" ننقل [فيها] إلى العربية بعض الكتب الفكرية النظرية ممّا تصدرها مطابع العالم، والتي تتميز بالعمق في الدرس والبحث، والغوص في كنوز التاريخ وأعماق التجارب الإنسانية القديمة منها والحديثة، على الرغم من اختلافنا الكبير أحياناً مع ما في بعضها من اتجاهات وآراء، ومحاولين الرد عليها حيث يقتضي الرد، والتقويم حيث يستدعي التقويم، والتعليق حيث يستلزم التعليق. "ومع أن حمّاد لا يني طوال النصّ يعبر عن امتعاضه من نظرة أرنت غير النقدية إلى الغرب عامة، والولايات المتحدة خاصة، إلا إنه كان متأثراً بما اعتبره معالجتها المنصفة، والدقيقة، والحصيفة للثورات. وهو يسجّل للكتاب ذلك الفضل النادر المتمثل في جسّر انقسام

رؤية تعظيمية، لكنها تطرح أسئلة جدية عمّا إذا كانت الديمقراطية الليبرالية هي حقاً ما بعد أيديولوجية، أو عمّا إذا كانت أرنت قد رأت حقاً في نقدها الأيديولوجيا دفاعاً عن الديمقراطية الليبرالية. وسنرى في القسم التالي، أن نقدها جميع أشكال اليقينيّات السياسية الثابتة والمقررة - الليبرالية وغير الليبرالية - إنما ينبع من النمط المثالي الذي رسمته للحرية السياسية، والذي رأت أن المجالس الثورية المجرية قد أفصحت عنه في سنة ١٩٥٦. علاوة على ذلك، أبدت أرنت احتراساً حيال إملءات الرأسمالية التي تضافرت مع الليبرالية والثورات الضالة الفاسدة بصفتها "سياسية محضة" شأن الثورة الأميركية. وكما قالت في سنة ١٩٦٣، فإن ما في الحلم الأميركي من "شغف مهلك بالغنى المفاجئ" و"الاستهلاك الذي لا ينتهي... إنما يعترض طريق مؤسسي الجمهورية".^{٢٣}

أرنت في أعمال المثقفين العرب

في مراسلات إلكترونية جرت مؤخراً بيني وبين صادق جلال العظم بشأن حضور أرنت في الفكر العربي المعاصر، لم يتذكر الفيلسوف السوري المحنك أي صلة منتظمة بأرنت، وأشار إلى أنها حين كانت في أوج نفوذها الفكري على ضفتي شمال الأطلسي، "كانت الوجودية الفرنسية والماركسية تنافسانها" في العالم العربي.^{٢٤} لكنه ختم، وبشكل بدا كملاحظة متفائلة، قائلاً: "ربما غدا المناخ الفكري العربي منذ ذلك الحين أكثر احتفاءً بذلك النوع الذي تقدّمه من الأفكار والمقاربات." وما يلي هو تقويم أولي لفرضية العظم بشأن الرواج العربي الذي تلقاه أرنت في الماضي والحاضر. يكشف البحث السريع في القوائم العربية

السياسية قد حددت الصلة بين الإمبراطورية والتكوّن التاريخي لليبرالية،^{٣٥} وقد استبقت ترجمة خيري حمّاد هذه الانتقادات ما بعد الكولونيالية، ومثّلت المزاج الفكري العام في تلك اللحظة التاريخية من لحظات العالم الثالث.^{٣٦} وفي عشرات الهوامش، انتقد حمّاد ما لدى أرنت من "خروج على الموضوعية وظهور طابع التحيز"، ورأى أن مقارنتها بين أسطورة "التكافؤ الرائع" الأميركية المؤسّسة وتجاوزات الثورة الفرنسية العنيفة إنما تخفق من ناحيتين، تتمثّل أولاًهما، برأي حمّاد، في أنه لا يكاد يكون من الصائب الكلام على التكافؤ حيث "نخبة من البيوتات المالية وأرباب النفوذ هي التي تتحكم في أوضاع البلاد وسياساتها، كما أنها هي التي تسيطر على اقتصادها."^{٣٧} وتتمثّل ثانيتهما في مساءلته الفكرة التي فحواها أن ازدهار الجمهورية الأميركية ناجم عن توفيرها المكاسب المادية، بينما يعود إخفاق الجمهورية الفرنسية إلى عدم محاربتها الفقر على الرغم من التصريحات كافة.^{٣٨}

دافع حمّاد عن منجزات الاشتراكية وعن "ضرورتها" الفعلية، فالأمر لا يقتصر على أن "الدول التي تسير على النظام الاشتراكي تحارب الفقر، وقد تمكنت دول كثيرة منها من الانتصار عليه بينما لا تزال بقية الدول تكافح لتحقيق النصر"، بل إن ذلك يتعدى أيضاً إلى العالم الثالث حيث حكمت الأقليات البيضاء منذ هجوم الاستعمار، وقد آن أوان حكم الأكثرية المحلية.^{٣٩} وعبر حمّاد عن هوة من التجربة تفصل عالم ما بعد الاستعمار عن أوروبا ما بعد الشمولية. فقد كتبت حنة أرنت كواحدة من الأقلية التي وقعت ضحية أهواء العنف التي ينطوي عليها حكم الأكثرية، أمّا تعليقات خيري حمّاد فمثّلت الأمل بأن مصر الثورة ستحرر أخيراً الأكثرية المضطهدة في العالم العربي الكبير بعد عقود من حكم

المفاهيم الثورية "إلى عالمين منفصلين من عوالم الفكر، هما العالم التقليدي البورجوازي، والعالم الاشتراكي التقدمي، وهما عالمان لا يربط بينهما سوى برزخ رفيع ضيق من الفكر الليبرالي ... بالمعنى الحديث لليبرالية الذي يتضمن التحرر من قيود التزمّت المذهبي يميناً أو يساراً."^{٣٣}

يمقت كل من أرنت وحمّاد - ولأسباب متنوعة - اختزال الليبرالية إلى بعدها الاقتصادي، ويؤمن كلاهما بالطاقة الإيجابية للثورة، لكن من موقعين متعارضين تماماً. وكان عملاً أرنت السابقان، "الحالة الإنسانية" و"بين الماضي والمستقبل"، قد استعدا الفكر السياسي في التقليدين اليوناني والروماني كي يضعاه في خدمة الفلسفة الحديثة، أمّا كتابها "في الثورة"، فاستعاد فكرتي الحرية والثورة. وكانت صفحة هاتين الفكرتين السياسيتين كلتيهما قد سوّدت من دون وجه حق في العصر غير الليبرالي في أواسط القرن العشرين: فغدت الحرية تثير في ذهن الإمبريالية والسيطرة الرأسمالية، بينما راح يُنظر إلى الثورة كميدان لتهور المتآمرين العسكريين والراديكاليين المستهترين. وباتت الديمقراطية الليبرالية والاجتماعية، وكذلك الماركسية، في صفّ الثورة المضادة، نظراً إلى خوفها من الإمكان الراديكالي الذي ينطوي عليه إقامة فضاء سياسي من الحرية العامة يتولّى فيه أبناء الشعب شؤونهم المشتركة بأيديهم بصفقتهم مواطنين أحراراً متساوين.^{٤٠} وبعد عامين من تحذير فرانز فانون الشهير من الضمور ما بعد الثوري في كتابه "معدّبو الأرض"، عبّرت أرنت أيضاً عن قلقها إزاء الطريقة التي تغدر بها جميع الأجهزة الحزبية باندفاع الحرية السياسية العفوية في ثورة من الثورات.

كانت البحوث الحديثة في النظرية

كان خيرى حمّاد، بصفتة مشرداً فلسطينياً ومترجماً غزيراً لكتب التاريخ عن اللغة الإنجليزية، في موقع يدفعه إلى التعاطف مع ضحايا الإبادة الأميركية، وإلى الإفصاح عن الظلم المرتكب بحق الشعوب المحلية الأخرى. ولذلك فهو يمعن النظر في افتتاحان أرنّت باتفاق ميفلاور، فيقول: "إنهم يتحدثون عن قارتهم، كأنها كانت خالية من الناس، ولم يكن فيها أولئك الهنود الحمر."^{٤٣} بعد عقد من ترجمة خيرى حمّاد، عاد فلسطيني آخر إلى أرنّت. فقد ترجم عبد الرحمن بشناق، في سنة ١٩٧٤، عملها "بين الماضي والمستقبل: ثمانية تمارين في الفكر السياسي". وسيرة بشناق تشبه سيرة حمّاد، وقد تقاسما كلاهما تلك التربية التي جعلتهما اشتراكيين، مثل كثير من نظرائهما في العالم المستعمر، وكان كلاهما مولعاً بإنجلترا ثقافياً، ومعادياً للبريطانيين سياسياً. وُلد بشناق في طولكرم في سنة ١٩١٣، وتعلّم في الكلية العربية في القدس قبل أن يلتحق بالجامعة الأميركية في بيروت ويتخرج منها حاملاً إجازة في الآداب، ثم التحق بجامعة كيمبردج في بريطانيا وتخرّج منها في سنة ١٩٣٧ بدرجة أستاذ للآداب. وحين عاد إلى فلسطين عُيّن أستاذاً للأدب الإنجليزي في الكلية العربية في القدس قبل أن يتولى رئاسة تحرير مجلة "المنتدى". وبعد وقوع نكبة فلسطين هاجر إلى لندن حيث عمل في القسم العربي في هيئة الإذاعة البريطانية مع عديد من اللاجئين الفلسطينيين الآخرين. وفي سنة ١٩٥٤، استقر في عمّان حيث اشتغل في البنك العربي. ومنذ أوائل ستينيات القرن العشرين، عمل بشناق في وظائف متعددة رفيعة المستوى في قطاع التعليم الأردني.^{٤٤} وترجمة بشناق لكتاب "بين الماضي والمستقبل" هي ترجمة مباشرة من دون

الأقلية عبر النخب الاستعمارية والمحلية.^{٤٥} لاحظ حمّاد أن تعميم أرنّت الزائف لتاريخ أوروبا هو دليل على عجز غربي واسع عن التأمل في حدود ذلك التاريخ ومسؤولياته. فهي عندما تتحدث عن عصور مظلمة "بين سقوط الإمبراطورية الرومانية وبداية عصر النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر، فإنه كان عليها أن تحدد بوضوح أنها تعني أوروبا فقط. ففي ذلك الوقت كانت الحضارة العربية في أوج مجدها، وكان العرب قد عرفوا معنى الحرية السياسية تمام المعرفة، وطبقوها في مختلف عصور حضارتهم، وليس أدل على ذلك من نظام الشورى عندهم، ومن محاسبتهم لخلفائهم وحكامهم."^{٤٦} وأبدى حمّاد أيضاً حساسية شديدة تجاه استخفاف أرنّت المطلق بمحنة السكان السود والمحلين في أميركا الشمالية:

تحاول المؤلفة هنا الدفاع دفاعاً واهياً عن الاستعمار الأبيض لأميركا الشمالية، وتبرير ما اقترفه البيض من جرائم وحشية تجاه سكان البلد الأصليين من الهنود الحمر أدت إلى إبادةهم. فهي تقول: إن هذه الجرائم كانت أعمالاً فردية، مع أنها في الواقع كانت أعمالاً جماعية تقوم بها جماعات المستعمرين البيض الذين يؤمون ناحية من النواحي أهلة بالهنود الحمر. وليس أدل على هذا من القصص والروايات والأفلام السينمائية التي صوّرت استعمار البيض لأراضي العالم الجديد، وكان الشعار الذي تبرر به أعمالها، هو نشر المدنية في القارة الأميركية الجديدة.^{٤٧}

أكان يدمج الكيان السياسي كما في الهرمية السلطوية، أم يجمع رعاياه مثل طاغية - فإنما هو يفعله من الداخل، وليس من الخارج أو من الأعلى. إن عناصر السياسة النازية (Gleichschaltung)، أي فرض التجانس والتفكيك على الحياة والمجتمع، مرتبط بعضها ببعض، بحيث يشكل كل عنصر الواجهة في واحد من الاتجاهات والمركز في اتجاه آخر، أي أنه يؤدي دور العالم الخارجي العادي بالنسبة إلى طبقة واحدة، ودور التطرف الراديكالي بالنسبة إلى طبقة أخرى.^{٤٨}

سواء وافقنا على تصنيف أرنت هذا أم لا، فإنه يمكننا من أن نتبين أولئك الكُتّاب الذين استحضروه وفقاً للمعايير التي وضعتها أرنت، ومن دون تغيير. والقسم التالي يستقصي ما إذا كان عراق صدام حسين يعدّ شكلاً شمولياً من السلطة، كما رأى كنعان مكية بصورة حماسية ومؤثرة، وما الوظيفة التي قام بها هذا التوصيف.

أرنت والغزو الأميركي للعراق

يُسجّل كنعان مكية، المستشار السياسي الذي كان مهندساً ماركسياً ثم تحوّل إلى المحافظين الجدد، أنه كان أول كاتب عربي طبّق ظاهرة أرنت الخاصة بالشمولية على عراق البعث. وكتابه "جمهورية الخوف: سياسات العراق الحديث" (١٩٨٩) يُعدّ معلماً مهماً من معالم حنة أرنت في الشرق الأوسط. فهذا الكتاب يرى أنه منذ الانقلاب البعثي في سنة ١٩٦٨، وخصوصاً منذ رئاسة صدام حسين في سنة ١٩٧٩، انزلق العراق نحو حكم شمولي. ويشير مكية في هوامش هذا الكتاب، ومن حين إلى آخر، إلى كتب أرنت: "أسس الشمولية"، و"في العنف"، و"ما هي السلطة؟" ويقتفي في كتابه انحدار العراق

أي مقدمة أو هوامش إضافية. ولذلك، فإن أهميتها، بالنسبة إلى أهدافنا هنا، تكمن في بضع نظرات خاطفة إلى أصول المشروع الذي يشير إليه غلاف الكتاب والصفحات الأولى. فبخلاف ترجمة حمّاد المستقلة والنقدية لكتاب "في الثورة"، كانت ترجمة بشناق "ترجمة مرخصة"،^{٤٩} إذ كُتب على ظهر إحدى الصفحات الأولى: "نُشر هذا الكتاب بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة - نيويورك". وقام بمراجعة الترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، أستاذ الفلسفة النقدية في جامعة القاهرة وخبّير السوربون. وتحظى إحدى المقالات الثماني التي يضمها كتاب "بين الماضي والمستقبل" بأهمية خاصة فيما يتعلق بغايتنا من قراءة أرنت في الشرق الأوسط. ففي مقالة "ما هي السلطة؟" تقدّم أرنت تعريفاً للشمولية بعد أن كان تعريفها في أسس الشمولية محيراً جداً. فهي تميّز بين ثلاثة مفاهيم هي: البنية السلطوية "الهرمية"؛ الطغيان أو "الذئب في إهاب الحمل"؛ الشمولية التي لها شكل "البصلة". والسلطوية هي نمط من بنية الحكم تتركز بؤرة قوته في القمة التي ترشح منها السلطة إلى القاعدة على نحو تمتك فيه كل طبقة تالية سلطة تقلّ عن سلطة التي فوقها.^{٤٦} وربما يخطر في الذهن هنا تلك الأنظمة التي أطيح بها مؤخراً في تونس ومصر. وعلى عكس ذلك، تبدو جميع طبقات الهرم المتحاذية في الطغيان كأنها قد دُمّرت، بحيث تبقى القمة معلّقة على أسنة الحراب، فوق كتلة من الأفراد المعزولين بعناية، والمفككين عن قصد، والمتساوين تماماً،^{٤٧} وهنا تخطر في الذهن ليبيا القذافي. وبخلاف السلطوية والطغيان، ترى أرنت أن الصورة الأقرب للحكم والتنظيم الشموليين هي بنية البصلة، والتي يقع الزعيم في مركزها، في نوع من الحيز الفارغ؛ ومهما يكن ما يفعله.

محاكمات موسكو جرى التخلي عنها لمصلحة تطهيرات داخلية سرّية ومجهولة. الجزء الأول من كتاب مكية هو توثيق شامل لتجاوزات نظام صدام حسين. ويساعده عمل أرنت على تحليل هذا النظام وتصنيفه في إطار الحكم الشمولي، إلا إن تحليله يتعثر حين يوضع الأسباب الجذرية للشمولية في معاداة المجتمع العراقي للسامية، وفي دعم المثقفين العرب لصدام حسين. ويشير مكية إلى معاداة السامية العراقية بعد سنة ١٩٦٧ في محاولة لاتباع سيناريو أرنت، غير أنه لم يظهر أي دليل موثوق به على نجاح النظام في غرس الدعاية المعادية للسامية، مثلما يتهم مكية الإعلام العراقي الرسمي، على النحو الذي كان بارزاً في ألمانيا النازية.^{٩١} علاوة على ذلك، فإن مكية، بتصويره اليسار العربي كمنظمات واجهة تعمل على تبرير الحكم العراقي الشمولي، يحرف حجاج أرنت العميق عن مساره، والذي فحواه أن الحركات الجامعة في وسط أوروبا استوردت الخطابات العنصرية وممارسات الإبادة الأوروبية. ففي منطقتي مكية، تتخذ معاداة الإمبريالية، والعروبة، والقومية الخاصة بالعالم الثالث ذلك الدور وتلك الوظيفة اللذين تعزوهما أرنت إلى الإمبريالية والحركات الجامعة.^{٩٢} إن استخدام البحث لدعم شعب مضطهد ليس، بالضرورة، أمراً غير أخلاقي، وكتاب "جمهورية الخوف" كان محاولة يائسة لتبيان أن وكيل الولايات المتحدة العراقي رديء شأنه شأن عدوتها إيران. غير أن هذا الهجوم على المثقفين اليساريين بسبب ما يبدو من تأييدهم وتشجيعهم أعمال كل من صدام والخميني الوحشية، لا علاقة له بـ "أسس الشمولية"، وإنما هو متعلق كلياً بنزع المرء الشرعية عن خصومه.^{٩٣} ويخطر في الذهن هنا تمييز أرنت بين "الشوعيين

خلال تلك الأعوام من نظام سلطوي إلى نظام شمولي، أو بحسب استعارات أرنت، من الهرم إلى البصلة، مطبقاً معايير أرنت بكل أمانة:

تلجأ الأنظمة الطغيانية والديكتاتوريات إلى العنف حين تتعرض سلطتها لخطر. أمّا بالنسبة إلى البعث، فإن العنف لم يعد مقتصراً على كونه العقوبة القصوى التي تُتخذ دورياً بحق المعارضة. البعث يخترع أعداءه؛ والعنف - وليس التهديد به - مُؤسّس، وهو يعزز ويعيد إلى الأبد إنتاج جوٍّ من الريبة والخوف والتواطؤ الشامل... والخوف الذي كان يمكن له في أوضاع أخرى أن يمزق السلطة إرباً... دفع السلطة في العراق إلى الانهيار نحو الداخل، نحو ثقب القيادة المطلقة [كذا] الأسود الذي لا قرار له.^{٩٤}

ويحدد مكية جميع الجوانب التي تجعل دولة ما شمولية. فحتى قبل بداية الحرب العراقية - الإيرانية، كان "خمس القوة العاملة العراقية الفاعلة اقتصادياً (أي نحو ٣,٤ ملايين نسمة) يترنح على نحو مؤسساتي تحت وطأة... هذا الشكل أو ذاك من أشكال العنف".^{٩٥} وفي ثمانينيات القرن العشرين، خلق صدام حسين مجتمعاً يتجسس فيه الأبناء على آبائهم، وحيث غدت المؤامرة سياسة، والشرطة السرية جنون ارتياب مقيم. وفي خضم عسكري المجتمع، وكما في ألمانيا هتلر بحسب رواية أرنت، فقد حلّت الجماهير محل الطبقات، وأخذت عبادة الزعيم كل نشاط ثقافي، وانحطت الفنون إلى ضرب من عبادة الشخصية مفرطة الذكورة. وحتى المحاكمات الاستعراضية على طريقة

والإبهايم على الطرائق التي استخدمت بها الولايات المتحدة الأنظمة اليونانبرتية مثل العراق لإضعاف الحكومات الشعبية وتدميرها، والدفاع عن مصالحها الجيوسياسية، وتأمين وصولها إلى النفط في مقابل الأسلحة التقليدية والكيميائية.^{٥٨} كما يقلل تحليله من قيمة مساهمة حرب الثمانينيات في "إضفاء الطابع القبلي" على السلطة السياسية، وإجبار صدام حسين على الاعتماد على الروابط العائلية والعشائرية.^{٥٩} ويمكن القول إنه في الوقت الذي اختلفت الولايات المتحدة مع صدام حسين على غزو الكويت، تحوّل حكم صدام إلى البنية الهرمية التي تميّز السلطوية، وهذا النمط من الحكم هو الذي ساعد النظام على النجاة من آثار الإبادة التي نجمت عن فرض العقوبات على شعب العراق.^{٦٠} ويرى كثير من دارسي أرنت، أن الغزو الأميركي للعراق في سنة ٢٠٠٣ كشف الإفلاس الأخلاقي الذي ينطوي عليه استخدام حجة الشمولية أداة سياسية لتغيير النظام. فانتهاك الحياة الإنسانية والقانون الدولي خلال الحرب على الإرهاب يقتضي منا، من جهة، عدم التفريط بأهلية "الشمولية" كمقولة تحليلية،^{٦١} ومن جهة أخرى، فإن حالة العراق الخاصة تدعو إلى إدخال تعديلات تحليلية مهمة على المصطلح. في أعقاب الغزو الأميركي للعراق، تساءل حازم صاغية - التروتسكي السابق الذي فقد رفاقاً له على أيدي أتباع صدام حسين - إن كان مهماً أن نعلم، لدى تقويم الستالينية والنازية، ما إذا كان لهتلر أخ، أو لستالين ابن عم، على النحو الذي هو عليه في العراق. فبمجرد الحديث عن صدام حسين وسلطته في العراق، تتدفق تلقائياً "أسماء الأبناء والإخوة وأبناء العم والخال. وفي الواقع، فإن 'الموديل' [النموذج] البعثي" من دون هذه الأسماء، "يبقى أشبه بلغز يستعصي على

السابقين" الذين سعوا - مثل مكية - للتكسب من خلال تغيير مواقفهم السياسية، وبين "الشيوعيين القدامى" الذين لم يسعوا وراء أي كسب شخصي أو مهني أو سياسي.^{٥٤} وطبعاً، فإن أعوام الحرب الثمانية الطويلة بين العراق وإيران لم يغدّها المثقفون العرب، وإنما استراتيجية الردع الأميركية في أواخر الحرب الباردة. فعندما انتهى التدخل العسكري المباشر في فيتنام إلى الفشل، سعت الولايات المتحدة وراء شركاء موثوق بهم كي يخوضوا معها حرباً سرية، حدّتها متدنية، وبالوكالة. وأشار هذا التحول إلى ما سمّته أرنت "أزمات الجمهورية"، أي اختراع الأعداء والكذب المنهجي في السياسة الخارجية الأميركية.^{٥٥} وكانت جين كيركاتريك، التي تُعزف بأنها واحدة من أشدّ المحافظين الجدد احتراماً، هي التي أفصحت عن هذه الاستراتيجيات في سنة ١٩٨٠. ولأن استنتاجات السفيرة الأميركية كانت معاكسة لاستنتاجات أرنت فيما يتعلق بحرب فيتنام، فقد رأت كيركاتريك أن من الضروري التمييز بين الديكتاتوريات اليسارية التي وصفتها بالـ "الشمولية" والتي تتطلب تغيير النظام، والديكتاتوريات اليمينية التي يجب دعم "سلطويتها" عسكرياً ومالياً وأيديولوجياً ولوجستياً.^{٥٦} وفي الواقع، فإن كتاب "جمهورية الخوف" يردد أصداء مثل هذه السياسة الريغانية فيقول: "على غرار أشكال الوطنية المتنوعة، فإن بعض ضروب معاداة الإمبريالية، وكذلك الأصولية الإسلامية في هذه الأيام، والنزعة القومية الخاصة بالعالم الثالث التي تضم هؤلاء جميعاً، ليس مهتماً على الإطلاق باعتباريات الحالة الإنسانية الأوسع، إن لم يكن معادياً لها تماماً."^{٥٧} إن تركيز مكية على العناصر الشمولية في النظام البعثي يلقي شيئاً من الغموض

شيلدون وولن "الشمولية المقلوبة" في السياسة الأميركية في أعقاب الغزو الأميركي للعراق. فوولن، الذي كانت أرنت في كتابها "في العنف" قد اعتمدت على عمله الباكر، يرى أن غزو العراق كشف كيف جرى تحويل الحياة العامة إلى شركة، وخصخصة الأمن الوطني والاجتماعي، وشطب الرفاه الاجتماعي من أجل الحرب الشاملة، وكيف تباهى الدستور بأنه يشرّع التعذيب وغيره من أنشطة الدولة المارقة.^{٦٥} وفي حين كانت الغلبة، خلال حرب فيتنام، للإعلام وما كشفه من أكاذيب السياسيين، فإن هذا الإعلام، في القرن الواحد والعشرين، اندمج بالقوات وتخلّى عن ذلك الدور الذي كان، بحسب أرنت، قد أنقذ الجمهورية الأميركية.

حزب الله وأسس الشمولية

كان تحليل الشمولية العراقية الذي عرضتْ خطوطه العريضة أعلاه، علامة من علامات انقشاع واسع للأوهام الفكرية حيال الماركسية المبرمجة، وتبنيًا لنقد أشدّ توجّهًا إلى الذات ممّا أبداه خيرى حمّاد وجيله المتفائل في ستينيات القرن العشرين. فالتحول الثقافي إلى الأطر المفهومية الاجتماعية - التاريخية الخلدونية، مثلما فعل كنعان مكية وفالح عبد الجبار وحازم صاغية، هو جزء من ظاهرة عامة بين الراديكاليين دفعت بهم نحو نموذج من النقد أشدّ تأملًا. وكانت إعادة اكتشاف أعمال أرنت نتيجة لهذا التحول، أمّا الباعث الأصلي فكان تضايف اندلاع الحرب الأهلية في لبنان في سنة ١٩٧٥، وما ألهمه سولجنتسين في فرنسا من حركة مناهضة للشمولية.^{٦٦} وبحسب بحث مستحدث قام به فادي بردويل، فإن أول من تولّى هذا التحول الفكري من ماركس إلى ابن خلدون هو عالم

الحل. "بهذا السؤال الإشكالي يطرح صاغية القضية المهمة بشأن "دور النظام القرابي وصلات الدم كأبرز ما يفرّق التوتاليتاريات (الشموليات) غير الأوروبية عن تلك الأوروبية".^{٦٢}

ويحاول فالح عبد الجبار، استناداً إلى بحث مكثّف في موطنه العراق، أن يجيب عن سؤال صاغية، ذلك بأن عبد الجبار كان قد بدأ يفكر في إطار يجمع الوجهتين اللتين تبدوان في الشرق الأوسط متناقضتين في الظاهر، بين آليات القسر المتصاعدة التي تمارسها الدول من جهة أولى، ونشوء ضروب وقائية من التضامن ("طائفية" أو "قبلية") من جهة ثانية.^{٦٣} وأشار، استناداً إلى علم الاجتماع الخلدوني، إلى أن شكلاً من الشمولية موروثاً قد برز في عراق البعث، ويمثّل فيه انبعاث المجال القبلي السبيل الوحيد لتعزيز المرء مصالحه وحماية نفسه من إرهاب الدولة:

عَمِلَ نظام الحزب الواحد، في ظلّ النظام الشمولي البعثي الموروث، على مجانسة، وتدمير، وامتصاص جميع بنى المجتمع المدني ومؤسساته الناشئة، مثل النقابات، والروابط المهنية، والصحافة المستقلة، وغرف التجارة، والجمعيات الصناعية... والفراغ الذي خلقته هيمنة الدولة الكلية القدرة والكلية الحضور فعّل دور القبليّة الثقافية (شبكات الحمولة القرابية في جوهرها) كدروع دفاعية ومجارٍ للصلوات الزبونية وشبكات الأمان.^{٦٤}

واستخدام الشمولية كمقولة تحليلية يمتد أيضاً إلى ما دعاه الفيلسوف السياسي

عشر بصفته مصدرًا للتحليل موثوقاً به، وقد استطاع أن يغيّر تصوّر التاريخ لدى شرارة وسواه من الأسلوب المادي إلى أسلوب جوهرائي تأويلي.

اكتشف شرارة كتابات حنة أرنت وسط اضطراب بيروت التي مزقتها الحرب، فعاد إلى كتابها "أسس الشمولية" ملتمساً فهم العنف الطائفي وانهيار الدولة اللبنانية الناجم عنه. وفي مراجعة من خمسين صفحة نُشرت في نهاية الحرب الأهلية، لخصّ شرارة بأمانة ما يعتبره الآراء الأساسية في "أسس الشمولية". وفي ترجمة متزنة تتمسك بالنص تمسكاً دقيقاً، ألقى الضوء على قضايا انهيار الدولة، والحركات الجامعة، والنزعة الخلاصية، وأفراد الجمهور، والوعي القبلي، والدعاية.

إن تلقّف عمل حنة أرنت ساعد شرارة في الإفصاح عن نقده لحزب الله بعد الحرب. فشرارة في تحفته: "دولة حزب الله" الصادرة في سنة ١٩٩٦، يطلّ إطلالة غنية وتجريبية على شروط بروز التشييع السياسي انطلاقاً من الجماعات المقتلعة من جنوب لبنان. ولا يتعامل شرارة مع حزب الله على أنه مجرد كيان خلقه رعاته في دمشق وطهران، وهو يرفض أيضاً تلك الصفات السجالية مثل فاشي - إسلامي وإرهابي، ويعترف بأنه يحظى بشعبية شعبية بسبب مقاومته الاحتلال الإسرائيلي. غير أن نظرة شرارة التشخيصية تتحول إلى الداخل إذ يزدري أولئك الذين يقعون في حب منطق حزب الله القائل بضرورة العسكرة، ويضفون طابعاً مثالياً على قدرته الرادعة لإسرائيل. ربما يكون حزب الله قد تخلّى عن هدفه الأول المتمثل في إقامة دولة إسلامية في لبنان، بالعنف أو سواه من الوسائل، وقد يبدو كما لو أنه بات شريكاً طائفيّاً قوياً لكنه معتدل وحميد يدافع عن مصالح ناخبيه،

الاجتماع اللبناني النافذ والمثقف العام وضّاح شرارة الذي كان في ستينيات القرن العشرين واحداً من الأيديولوجيين البارزين في جماعة صغيرة، لكن نافذة من علماء الاجتماع اللبنانيين المستقلين. وكان شرارة قد دعا قبيل الحرب الأهلية إلى تعبئة القواعد الشعبية ضد ما كان يعتبره اليسار الراديكالي العربي القوى العربية الرجعية والقوى المسيحية الفاشية المسيطرة على الدولة اللبنانية، وغدا بعد ذلك ماوياً، إذ شعر بأن القوى التقدمية قانعة بما هو قائم، وراضية بأن تحشر نفسها في مواقع السلطة في الوقت الذي ينبغي لها أن تتحدى بنية السلطة ذاتها كي تحرر الجماهير الكادحة. وكان انهيار الدولة اللبنانية وضياح معنى مقولات مثل "الشعب" و"الطبقة العاملة" وسط همجية الحرب الطائفية، درسين مريرين لم يعد يقوى على تنظيرهما أي قدر من التوضع الأيديولوجي. ولم يمض عام على الحرب، حتى تخلّى شرارة تماماً عن الماركسية المناضلة وتبنّى مقاربة خلدونية تشخيصية في فهم المصادر الاجتماعية للسلطة السياسية في لبنان.^{٦٧}

لقد أصاب إرث الماركسيين العرب السابقين الفلسفي أزمة مشابهة لتلك التي عني بها كل من أرنت وبوبر ومدرسة فرانكفورت في ألمانيا ما بعد الحرب: هل التقاليد الفكرية الألمانية وسدنتها سبب المصيبة، وهل تتحملان أي مسؤولية، أم أنهما مجرد كلام بكلام، وهل يمكن تخليصهما من ذلك كله؟^{٦٨} لقد مهّد اكتشاف شرارة آليات الولاء الخلدونية وعلاقتها بسلطة الدولة الأرضية، لعدد متزايد من اليساريين كي يحولوا منظورهم النقدي من العوامل الخارجية والبيئية إلى العوامل الداخلية والعاطفية. وأعلنت شرارة فيلسوف التاريخ التونسي العظيم من القرن الرابع

قيم متنوعة، ساعده "المسرح، وخصوصاً شكسبير وبريخت"، على الإفصاح عن أن "قضية الخير والشر أكثر تعقيداً مما كان يظن." وكونه كاتباً يشارك و. ه. أودن (W. H. Auden) إعجابه بأرنت، فقد لفتته الطريقة التي "جمعت فيها أرنت بين الجرأة العظيمة والعمق الفلسفي والأسلوب السهل المفعم بالإيحاءات والدلالات."^{٧١}

وبصفته شخصية أدبية بارزة تلتزم الإنسانية الاشتراكية، استلهم صالح محاولتها الباسلة فهم "الانهيار الأخلاقي" الشامل في بلد أوروبي متقدم مثل ألمانيا، من جهة أولى، والمهارة البالغة - التي تذكر ببريخت - التي أنشأت الحكومة الإسرائيلية المحكمة كأنها منصّة أو خشبة مسرح، من جهة أخرى. فقد قام رئيس الحكومة بن - غوريون بإخراج "العرض المسرحي العظيم" لمحاكمة أيخمان، لجمهور عالمي، بينما البطل، المدعي العام هاوسنر، يبذل جهداً خارقاً لإطاعة أوامر سيده. واكتشف صالح "سخرية موجعة" في هذه العبارة لأن "إطاعة الأوامر كانت عماد دفاع أيخمان."^{٧٢}

اعترف صالح بأن أرنت سافرت إلى القدس لتغطية المحاكمة بصفتهها علاجاً ذهنياً "من الآلام التي برّحتني لكوني يهودية صهيونية أدارت ظهرها إلى الصهيونية وألمانيا." وفي الواقع، فإنها خلال وجودها في إسرائيل كانت تشعر بالانزعاج سواء داخل المحكمة أو خارجها: فقد أيقظت عسكرة إسرائيل وقوميتها، مخاوفها التي كانت، كما سنرى أدناه، أفصحت عنها أول مرة بين نهاية الهولوكوست وقيام دولة إسرائيل. وقد صدم مؤلف "موسم الهجرة إلى الشمال" بصورة خاصة بتلك "الصراحة المخيفة" التي شرّحت بها أرنت ما دعت "الفصل الأشدّ قتامة في هذا الأمر القاتم كله"، أي اشتراك

الإل إن الحزب يسعى بنشاط، ومن خلف الصراع العربي - الإسرائيلي، لإقامة "مجتمع نقيض". فقد أقام شبكة شديدة المركزية من المؤسسات العسكرية والمالية والتعليمية والترفيهية، لها وظائف دولة جنينية تعمل في النهاية على الطول محلّ مؤسسات الدولة اللبنانية.^{٦٩}

حنة أرنت في القدس الشرقية

اكتشف كل من شرارة ومكية وصاغية أرنت بعد انقشاع أوهاهم حيال الماركسية، وأدى كتابها "أيخمان في القدس: تقرير في تفاهة الشر" دوراً تكوينياً في سجلهم السياسي وفي معجمهم. فقد ألهمت كتابتهم تلك الطريقة التي جمعت بها أرنت توصيفها أيخمان في المحكمة إلى تبصرات عميقة في الحالة الإنسانية، وصدّمهم عجز أيخمان عن الاعتراف بمسؤوليته الشخصية عن الإبادة المنهجية لملايين اليهود، واستخدموه، مثل معظم المعلقين في الغرب، كاستعارة للذين يتبعون الأوامر على نحو أعمى، ومن دون شعور بالآثم.

التقط الروائي السوداني الراحل الطيب صالح في "تقرير" أرنت أبعاداً جمالية وسياسية بعيدة عن الأفكار المبتذلة، وقد أثارت اهتمامه إشارة أرنت إلى حقيقة أن الهولوكوست بات قابلاً للتصور عبر "شلل الفكر" الكامل في ألمانيا النازية، فعمد في سلسلة من المقالات نُشرت في سنة ١٩٩٧ إلى وضع أيخمان بإحكام في القدس.^{٧٠} وكان صالح قد قرأ "أيخمان في القدس" في سنة صدوره، وبدأ مقالاته على النحو الذي نجده في السيرة الذاتية: حين وصل إلى لندن شاباً وكاتباً طموحاً في خمسينيات القرن العشرين، وجد مجتمعاً يقسم العالم إلى أحياء وأشرار. وفي هذا المجتمع الذي له

وعنوانه "الاختصاصي"، أثار فضيحة هائلة في فرنسا وإسرائيل، كانت أرنت في وسطها، مرة أخرى. وتقوم فكرة الفيلم على استخلاص تقرير أرنت من التصوير الأصلي للمحاكمة، والذي اقتطع في النسخة الرسمية. ويوثق الفيلم دفاع أيخمان لأول مرة، فيُظهر الطرائق المريعة التي برر بها الرجل في القفص الزجاجي أفعاله، وكيف عبّر عن ندم شخصي وعن استعطاف، لكن من دون أدنى إحساس بأنه مذنب بالمعنى القانوني.^{٧٧} والحقيقة، أنه طالب بالبراءة على أساس عدم التعمد، وقد رأت أرنت أن الحال ربما تكون كذلك بالفعل، إلا إن اللامبالاة التي تحرّض عليها الشمولية تنطوي على فعل الإبادة، ويجب ألا يقلل من الجريمة التي ارتكبها المنظم الأكبر للهولوكوست.^{٧٨} أغضب الفيلم كثرة من أصدقاء إسرائيل، وكان من تجليات ذلك الغضب التشهير العلني الذي مارسه آلان فنكلركوت، وهو من الفلاسفة الجدد وعضو في الحركة المعادية للشمولية، ضد سيفان، والذي وصفه فيه بأنه يهودي معاد للسامية. غير أن ما حرّف في نفس المثقفين الإسرائيليين، هو ازدهار التقدير لنقد أرنت للصهيونية. واللافت أن أول كتاب لأرنت تُرجم إلى العبرية كان كتابها عن أيخمان، الأمر الذي أدى إلى "فرض الحرم عليها".^{٧٩} وهذه الترجمة الصادرة في الفترة التي عُرض فيها فيلم سيفان الوثائقي، كانت من علامات شعبية أرنت المتنامية بين ذلك العدد المتضائل من المفكرين النقديين في إسرائيل. وكانت إديث زرتال، الأكاديمية الإسرائيلية التي وُصفت بأنها "الكاهنة الأرفع في هذه الديانة"، قد شكّت هذا المجال بدراسات مستفزة بشأن ضروب استغلال إسرائيل للهولوكوست،^{٨٠} ورأت، في مقالة مؤثرة في مجلة *Representations*، في سنة ٢٠٠٠ أيضاً، أن محاكمة أيخمان تسم نهاية

ممثلي اليهود في عمليات الترحيل، وحقيقة أن السجناء اليهود أنفسهم كانوا يُجبرون على تنفيذ عمليات إعدام في معسكرات الاعتقال.

تسبّب كتاب أرنت عن أيخمان، وخصوصاً اتهامها المجلس اليهودي في ألمانيا (judenräte)، بـ "فرض الحرم عليها"، على حدّ قول الراحل عاموس إيلون في طبعة سنة ٢٠٠٦ من الكتاب،^{٧٢} كما شكّن المستوطنون الإسرائيليون والمؤسسة اليهودية في أميركا حملات عنيفة صورتها على أنها كارهة لذاتها، وسوّدت صفحتها كباحثة. وأدى هذا النوع من اصطلياد الساحرات، كما لاحظ ستيفن أشهايم، إلى "مفارقة ظريفة [لأن] نقد أرنت للنخب والقيادات اليهودية كان تعبيراً مباشراً عمّا لديها من صهيونية فيمار ما بعد الاندماجية".^{٧٤} وحين اتهمها صديقها القديم غرشوم شوليم ذلك الاتهام الشهير بأنها "لا تحب شعب إسرائيل (ahavat)"، طلبت منه علانية أن يوضح "متى قام هذا المصطلح بدور في اللغة والكتابات اليهودية"، وذلك قبل أن تعترف، قائلة: "لا يمكنني أن أكرّ مثل هذا الحب، وذلك لسببين: أولاً، لم أحبّ قط أي شعب أو جمع في حياتي كلها... فأنا في الحقيقة لا أحبّ سوى أصدقائي، وأنا عاجزة كلياً عن أي حبّ آخر؛ ثانياً، بما أنني يهودية أنا نفسي، فهذا الحب لا بدّ من أن يكون مشبوهاً بالنسبة إليّ. فأنا لا أحبّ ذاتي، وليس هذا ما أعلمه عن نفسي".^{٧٥} وقد تحدثت أرنت لاحقاً عن الحرب التي شنتها إسرائيل عليها، ورأت أن الصدع كان كبيراً جداً إلى درجة أنها أشارت إلى "الجانب الإيجابي... فعلى الرغم من كل شيء، فإنني ما زلت غير راغبة في المجازفة... بأن يغتالني الموساد".^{٧٦} وحين أطلق إيال سيفان، في سنة ٢٠٠٠، فيلمه الوثائقي بشأن محاكمة أيخمان،

حنّة أرنت، مثل إدوارد سعيد
وميشيل فوكو، واحدة من
شخصيات القرن العشرين التي
حظيت بصيت متنقح وسخيف
بسبب أعمال يختفي فيها غياب
الصرامة الفكرية وراء باللونات
ضخمة من البلاغة الجوفاء.^{٨٥}

وصل سقوط أرنت الأخلاقي، عند هؤلاء، إلى حدّ زعمهم أنها شجعت مثقفين فلسطينيين مثل إدوارد سعيد على إطلاق أحكام غير مسوّغة على إسرائيل. وكتاب مائير ليتفاك وإستر ويبمان الصادر مؤخراً، وعنوانه: "من التعاطف إلى الإنكار: رداد الفعل العربية تجاه الهولوكوست"، هو إعادة بناء تاريخية وشاملة للتحوّلات البنيوية التي اعترت عداة العرب للسامية، والمؤلفان يوثقان التغطية العربية "المتعاطفة" على نحو طاغ مع معاناة اليهود في أوروبا حتى سنة ١٩٤٨.^{٨٦} وقريباً من الفترة التي جرت فيها محاكمة أيخمان، نبذ كثير من الصحافيين العرب الهولوكوست بمزاعم تعود إلى ضروب لا يقبلها العقل من نظرية المؤامرة، لكن ليتفاك وويبمان يشيران إلى أن هؤلاء المتعاطفين مع الشرير كانوا أقلية، وأنه لم يقف في صف أيخمان أي مثقف عربي جدّي.^{٨٧} ويتفق المؤلفان مع ما وجدته دراسة قام بها ثلاثة من الباحثين المصريين سبقت خلاصتهم عمل زرتال وفنكلشتاين على إسرائيل والهولوكوست بعقدين، ووجدوا أن محاكمة أيخمان أحدثت "تغيرات في العلاقة بين إسرائيل والشتات، وفي مكانة الهولوكوست في الهوية اليهودية والإسرائيلية."^{٨٨}

انتقد المؤلفان أرنت، وبحق، على تردادها الدعاية الإسرائيلية والأميركية التي فحواها أن العرب "لم يخفوا تعاطفهم مع أيخمان"،^{٨٩} غير أنه يبدو من غير الأمين انتقاد "تقرير

"السكوت المنظم" عن الهولوكوست النازي في إسرائيل، وبداية ما عُرف باسم "صناعة الهولوكوست"، مصطلح نورمن فنكلشتاين المحكم.^{٨١}

وقد تعرّضت إديث زرتال لهجوم شخصي غاضب شنّه عليها أستاذ للفلسفة في الجامعة العبرية، وهو شبيه بالهجوم الشخصي الذي تعرّضت له أرنت في ستينيات القرن العشرين.^{٨٢} وهنا أيضاً، رسم المهاجم صورة امرأة يهودية غريبة الأطوار تحرّف محاكمة أيخمان بحيث تجعل إسرائيل شيطانياً. والتحق بهذا الهجوم الملوّث على حنّة أرنت أكاديمي آخر في الولايات المتحدة له عدد من الكتب بشأن الصراع الفلسطيني. ففي مقالة له في "ملحق التاييمز الأدبي" (*The Times*)، *Literary Supplement*) وجّه المؤرّخ برنارد واسرشتاين اتهاماً لأرنت باستخدام المصادر النازية في كتابتها التاريخ اليهودي في القرن التاسع عشر وإنحائها باللائمة على اليهود بشأن الهولوكوست الذي حلّ بهم.^{٨٣} وهذه الاتهامات والحطّ من قيمة أرنت هما أمور قديمة، وكثيراً ما تجاهلها، وبحق، دارسو أرنت الجديون. لكن لماذا ينزلق هذان الأستاذان الآن إلى تكتيكات التراشق بالوحد التي شهدتها ستينيات القرن العشرين؟ يبدو أن طريقة التعامل مع حنّة أرنت باتت واحداً من الخطوط الأساسية للمعركة الفكرية بين نقاد إسرائيل والمنافحين عنها، وقد وضع إلحانن ياكيرا كتاباً كاملاً نشرته مطبوعات جامعة أكسفورد ذاتها، يسخر فيه ويستخفّ بالعدد المتنامي من النقاد اليهود لدولة إسرائيل.^{٨٤} وزاد برنارد واسرشتاين نغماً في طنبور هذا التقويم، وذلك في مقابلة أجراها معه موقع frontpagemag.com، وهي مجلة افتراءات سيئة الصيت ومشهورة في ميدان خنق الحرية الأكاديمية، فقال:

ولا يسع المرء في نهاية هذه الدراسة أن يتملص من الشعور بأن كتاب "من التعاطف إلى الإنكار" إنما يصف على نحو أدق عجز مؤلفيه عن الاعتراف بمعاناة الفلسطينيين، أكثر ممّا يصف عجز العرب عن الاعتراف بالهولوكوست. وبينما يعمل المثقفون العرب البارزون اليوم على ما دعاه مايكل روثبيرغ مؤخراً "الذاكرة متعددة الاتجاهات"، فإنه لا يزال من الصعب على معظم المثقفين والباحثين الإسرائيليين قبول أن الفلسطينيين هم ضحايا ضحايا الهولوكوست، كما يقول إدوارد سعيد.^{٩٢}

إدوارد سعيد وحنة أرنت: فكرة

فلسطين الثنائية القومية

من المعروف أن فوكو زود إدوارد سعيد بأساس منهجي هائل كشف به ممارسات الاستشراق الأكاديمية والثقافية والسياسية بصفاتها شبكة قد لا تكون واعية بالضرورة من السيطرة الغربية على غير الغرب.^{٩٣} والصلات المختارة (Wahlverwandtschaft) بين سعيد وأرنت، والتي أنحى عليها واسرشتاين باللائمة، ليست مباشرة، لكنها تبقى ملموسة في كثير من كتابات سعيد. فما اجتذب سعيد إلى أرنت هو ما لديها من "مسرات المنفى" - إذا ما استعرنا عنوان كتاب جورج ليمنغ بما فيه من جمع بين لفظتين متناقضتين - وكذلك تقبلها الكاره للمعتمد الغربي المكرس. وقد تقاسما فهماً لأهمية دور الأدب في الخلاص من الإمبريالية، وكان لدى كليهما ذلك الاهتمام الثابت والمفهومي بالبدايات، أو ما دعت أرنت الجذور (natality)، كما تقاسما قلق قانون حيال أشراك الوعي القومي ومطباته. وكان هذا القلق سبباً في انقشاع أو هام أرنت المتنامية حيال الصهيونية حتى قبل إعلان

أرنت على هذا الأساس وحده، نظراً إلى وجود كثير من الأشياء الأخرى التي يمكن الشكوى منها من وجهة نظر صهيونية، ونظراً إلى الكلمات القاسية التي أطلقها المؤلفان تجاه الجيل التالي من المفكرين العرب الذين استحضروا أرنت بشأن فلسطين - إسرائيل. وبذلك باتت الإساءة الفعلية لتقريرها تكمن في أن الباحثين العرب يكترون الإحالة إليها، بدءاً بالمفكر الغزير والإشكالي عبد الوهاب المسيري.^{٩٤}

عند هذا الحد من كتاب ليتفاك وييمان، يبدأ القارئ بالتساؤل إن كان يجب إعادة النظر في طريقة تعامل العرب مع الهولوكوست إلى حين محاكمة أيخمان، كمرحلة من التعاطف، وما هي الأمور المستفزة التي ارتكبتها الجيل اللاحق من المثقفين العرب في إنكارهم الهولوكوست؟ ويسعى الجزء الأخير من الكتاب (ولعله من كتابة وييمان) لتبيان أنه مهما تكن البلاغة الشريرة التي أطلقها العرب في وقت المحاكمة، فإن الثلة الحالية من المثقفين العرب الذين يتحدثون عن الحاجة إلى الاعتراف بالهولوكوست بغية تحقيق تسوية وإحقاق حقوق متساوية بين الإسرائيليين والفلسطينيين، هم أشدّ خبثاً بكثير:

إن اعتراف [حازم] صاغية

و[إدوارد] سعيد و[الياس]

خوري وعزمي بشارة وسواهم

بالهولوكوست ليس سوى وسيلة

استغلال. فهم يعترفون باضطهاد

اليهود، لكنهم يربطونه في الوقت

ذاته بالمأساة الفلسطينية وبعتراف

إسرائيل والغرب بها. وبذلك تشتمل

المقارنة بين الاثنين، بصورة

مباشرة أو بالنتيجة، على التقليل

من شأن الهولوكوست إلى أبعد حد.^{٩٥}

نادراً ومبكراً بأن إقامة دولة إسرائيل قد حلّت المسألة اليهودية "من خلال استعمار أرض وفتحها." ويواصل هذا النص المقتبس على النحو التالي:

... غير أن ذلك لم يحلّ مشكلة الأقليات ولا مشكلة التشرّد، بل على العكس، فإن حلّ المسألة اليهودية، شأنه شأن جميع الحوادث الأخرى في قرننا، اقتصر على خلق صنف جديد من اللاجئين، هم العرب، مزيداً بذلك عدد المشردين الذين لا دولة لهم بـ ٧٠٠٠٠٠٠ - ٨٠٠٠٠٠٠ مشرد آخر.^{٩٦}

وكان سعيد شديد اليقظة حيال استشراف أرنت في تصويرها غير الأوروبيين،^{٩٧} فالعرب الفلسطينيون يُصوِّرون، في خلفية كتاب "أيخمان في القدس" المادية والتاريخية، على أنهم تهديد وضحية في آن معاً، إذ رُسم الفلسطينيون كإحصاء وكجزء من "الرعاع المشرقيين... الناطقين بالعربية" خارج مسرح بن - غوريون. ورفضت أرنت، في الوقت ذاته، أن يكون واحد من البواعث الأساسية وراء أخذ المحاكمة إلى القدس إظهار "الصلة بين النازيين وبعض الحكام العرب"،^{٩٨} ولم تكد تتمالك نفسها عن الشماتة (schadenfreude) حين أخفقت المحكمة في الربط بين الحاج أمين الحسيني وأيخمان، وحثت بن - غوريون، بدلاً من ذلك، على ملاحقة الحكومة الألمانية.^{٩٩} وأخيراً، كرست ثلاث صفحات في ملحق الكتاب لمذبحة كفر قاسم في سنة ١٩٥٥ بصفتها "مثالاً واحداً فقط بين أمثلة كثيرة تبين قصور النظام القانوني القائم والمفاهيم الحقوقية الراهنة وعجزها عن التعامل مع وقائع المذابح الحكومية التي نظّمها جهاز الدولة".^{١٠٠} وكان القضاة، في تحقيقات أيخمان الأولية، قد

قيام دولة إسرائيل، كما كان السبب وراء استقالة سعيد من المجلس الوطني الفلسطيني في سنة ١٩٩١. أمّا ردة فعلها حيال إنشاء إسرائيل - "من لا يتحمل التحرير، لا يمكن أن يتحمل الحرية خمس دقائق" - فتتصادى مع نقد سعيد القوي للثقافة القومية:

ليس لموالات المرء جماعته من أجل البقاء أن تجرّ المتقف إلى كتم الحسّ النقدي، أو الحدّ من ضرورته المطلقة التي تتخطى البقاء إلى أسئلة التحرر السياسي، وانتقاد القيادة، وتقديم بدائل غالباً ما تكون مهمّشة أو موضوعة جانباً على أنها بلا أهمية في المعركة الأساسية الجارية.^{٩٤}

اتكأ سعيد بوضوح، في كتابه "الاستشراف"، إلى التماثل الذي تقيمه أرنت بين مغامري عهد الملك إدوارد في إفريقيا والشرق الأوسط، وبين جنون العظمة ما قبل الشمولي:

كانت حنة أرنت قد أبدت ملاحظة ألمعية فحواها أن طباق البيروقراطية هو العميل الإمبريالي، الأمر الذي يعني أنه إذا كان المسعى الأكاديمي الجمعي المدعو بالاستشراف مؤسسة بيروقراطية قائمة على رؤية محافظة معينة إلى الشرق، فإن خدام مثل هذه الرؤية في الشرق هم عملاء إمبرياليون مثل ت. إ. لورنس.^{٩٥}

وكان سعيد، في مقدمة أول كتاب له عن فلسطين، قد انكبّ مباشرة على كتاب أرنت "أسس الشمولية". ففي "مسألة فلسطين"، اقتبس مقطعاً من الفصل الذي عقده أرنت لغياب الدولة، ورأى أنه يمثل اعترافاً غربياً

تشهد عليه مجموعة مقالاتها "اليهودي منبوذاً" وتعليقاتها في "أسس الشمولية" و"أيخمان في القدس". غير أنها في سنة ١٩٦٧ تبرعت بالمال لرابطة الدفاع اليهودية، وكررت ذلك في سنة ١٩٧٣. وهذه المعلومات - التي قدمتها إليزابيث يونغ - بروهل في سيرة أرنت، ومن دون أي إدراك للتناقضات القائمة هنا - هي معلومات لاقتة بالنسبة إلى الشخص الذي يتعاطف ويتأمل فيما جرى للفلسطينيين على أيدي الصهيونية.^{١٠٢}

وفي الطبعة الثانية، اعترفت كاتبة السيرة بأنها خلطت بين رابطة الدفاع اليهودية التي كانت أرنت نفسها تعتبرها فاشية، وبين النداء الإسرائيلي الموحد غير الصهيوني،^{١٠٤} وقد اتصلت بسعيد، لكن مقالته كانت في ذلك الحين قد نُشِرت في كتابه "سياسات الطرد" وفيها المعلومة الخطأ.

وفي مقالة لاحقة، عاد سعيد إلى أعمال أرنت في محاولة لصوغ بديل من عملية السلام في أوسلو وما ارتبط بها من مبادلة الأرض بالسلام، وحلّ الدولتين. وفي واحد من أوائل ضروب الإفصاح عن حلّ الدولة الواحدة في الإعلام السائد، استذكر سعيد إرث "مجموعة صغيرة من المفكرين اليهود (يهودا ماغنس، ومارتن بوبر، وحنة أرنت وآخرون) ارتأوا قيام دولة ثنائية القومية وحرّضوا على ذلك".^{١٠٥}

كثيراً ما انتقد يهودا ماغنس، أول رئيس للجامعة العبرية في القدس، وعد بلفور في سنة ١٩١٧ لأنه "ليس للبريطانيين حق في أن يَعدوا بأرض فلسطين أيّ شعب، ولأنّ وعدهم لم يُفض سوى إلى العداة مع العرب

استحضروا أحكام الجنود الإسرائيليين الذين قتلوا أسراً فلسطينية في كفر قاسم كبرهان على أن "الأوامر العليا" ليست دفاعاً قانونياً مقبولاً في إسرائيل. لكن أرنت، التي عادت إلى تلك القضية الموضوعية جانباً، عارضت القضاة وكشفت كيف استغلت إسرائيل جرائم مثل هذه كأمثلة للديمقراطية، في حين أن المرتكبين كان يُفرج عنهم، في الحقيقة، بعد ذلك مباشرة.^{١٠١}

قرأ سعيد سيرة حنة أرنت التي كتبتها إليزابيث يونغ - بروهل حين صدرت في أعقاب الغزو الإسرائيلي للبنان، وكان آنذاك يكتب مقالة هي نوع من المتابعة لكتابه "مسألة فلسطين" في محاولة لتصور مستقبل لفلسطين أبعد من مفاهيم التطهير العرقي، على الرغم من ظهور عدد وافر من الأعمال العنصرية الإسرائيلية القصصية وغير القصصية عن الفلسطينيين في كل من إسرائيل والولايات المتحدة. تمثّلت تعويذته في سرد تاريخي تكاملي يتحدى المنطق القومي، منطلق "الفصل القسري بين اليهود وغير اليهود من أجل الفصل بحد ذاته".^{١٠٢}

وكان سعيد يعتبر هذه الأفكار أفكاراً أرنتية، لكنه حين قرأ في السيرة أنها أعطت رابطة الدفاع اليهودية مالا خلال حربَي ١٩٦٧ و١٩٧٣، لم يصدق ما يقرأ:

انظروا إلى حالة حنة أرنت. فهي، لأعوام عديدة، كانت وثيقة الصلة بجهود يهودا ماغنس ومارتن بوبر الرامية إلى إقامة دولة ثنائية القومية في فلسطين. وعلى الرغم من أنها عملت من أجل هجرة اليهود إلى فلسطين قبل الحرب، فإنها كانت على الدوام تنتقد الصهيونية السائدة، الأمر الذي

الذين سلّحوا "منظمات إرهابية" مثل عصابة شتيرن وإرغون ضد العرب والبريطانيين،^{١١١} ذلك بأن أرنت كانت تحسب أن التقليد الديمقراطي لليهود الأميركيين سيكون منيعاً حيال السياسات العرقية التي تمارسها القومية الأوروبية في فلسطين.^{١١٢} غير أن ما أُرعب أرنت هو أن مؤتمر فندق بلْتَمور حشد الصهيونيين الأميركيين "بالإجماع" خلف دعوة بن - غوريون إلى إقامة دولة يهودية في كل فلسطين.

وسط هذه الاتجاهات المرعبة في الصهيونية، وجدت أرنت في يهودا ماغنس "وعي الشعب اليهودي" الذي "حال بيني وبين اليأس، وسيحول بيني وبينه أعواماً طويلة قادمة." ومع أنها قاسمت أرنت ماغنس إيمانه باتحاد ثنائي القومية في فلسطين، إلا أنها كانت تشعر بقوة بأن فكرته عن مظلة أنغلو - أميركية تحمي هذا الاتحاد ستضع حداً لاحتمال الاستقلال والمساواة الحقيقية بين اليهود والعرب، ذلك الاحتمال الذي كان أخذاً في التبرعم. فقد رأت أرنت أنه على الرغم من النيات الحسنة التي تقف وراء اقتراح ماغنس، فإنه كان لا يزال مستغرقاً في فكرة الأمة - الدولة القديمة، وأن مقاربتة ستقتصر على إطالة حكم الإمبراطورية المطلق ومحاولة ملاءمة فلسطين معه. وإذا ما كان للاتحاد أن يقدّم بداية ذات معنى فإنه يحتاج إلى الابتعاد عن مقتضيات منطق المصالح الأوروبية ومجالاتها.

وقفت أرنت أيضاً ضد دمج الوطن اليهودي في اتحاد إقليمي عربي، لأن اقتراح ماغنس سيجعل من اليهود أقلية مرة أخرى "ضمن إمبراطورية عربية، وهذه الإمبراطورية يجب حمايتها من جانب تحالف أنغلو - أميركي لا بدّ له، كي يحمي الطريق إلى الهند، من أن يتعامل مع الأكثرية - العرب - ويحترمهم."^{١١٣} وبدلاً من منطق ماغنس المقلوب، اقترحت

الذين يعيشون هناك.^{١٠٦} وقد أسس في سنة ١٩٣٩ حزب "الوحدة" (إيهود) الذي أحيا الإرث الثنائي القومية لدى حلقة بریت شالوم التي تحلقت حول مارتن بوبر في عشرينيات القرن العشرين، و"جعلت المسألة العربية واحدة من القضايا المركزية التي تتناولها."^{١٠٧} وقد لفتت ورقته "نحو سلام في فلسطين" التي نُشرت في الـ *foreign Affairs* في كانون الثاني / يناير ١٩٤٣ انتباه أرنت^{١٠٨}. ففيها كان ثمة رأي كوسموبوليتاني ضد القيادة الصهيونية، وضد الفكرة "العتيقة" التي تقول بإقامة "وطن عن طريق الفصل والترحيل"، تلك الفكرة التي تعود إلى زمن لم يكن في قدرة أحد فيه على أن يتخيل أي حل آخر لمشكلات الأقلية أو الجنسية سوى الدولة القومية المستقلة ذات السكان المتجانسين.^{١٠٩}

وجدت حنة أرنت في فكرة فلسطين الثنائية القومية لدى ماغنس شعاع أمل وسط إحباطها العميق حيال الانعطافة الشوفينية التي اعترت الصهيونية خلال أربعينيات القرن العشرين. فسنة ١٩٤٢ كانت سنة مؤتمر وانسي ومؤتمر فندق بلْتَمور، حيث ختم الأول على مصير اليهود في أوروبا، وختم الثاني على مصير العرب في فلسطين. وكانت أرنت قد دافعت في مجلة *Aufbau*، وهي مجلة تصدر من نيويورك بالألمانية لليهود في أرجاء العالم، عن تشكيل الفيلق اليهودي كي يلتحق بالحلفاء الذين يقاتلون النازية. فالمشاركة في الحرب، في رأيها، هي إشارة مقاومة فعلية، وتأكيد تاريخي على حقوق اليهود الكاملة والمتساوية كيهود في أوروبا، وفعل ضروري لتكريس مطالبهم في مستقبلهم الأوروبي بعد الحرب.^{١١٠} وفي المقابل، فقد أفزعها الصهيونيون "الفاشيون" في اللجنة الخاصة بإقامة جيش يهودي في فلسطين وداعميه من الليبراليين الأميركيين

الوحشية التي ينطوي عليها إعلان دولة إسرائيل الوشيك. وقد عرضت خمسة معايير تقوم عليها فكرتها عن الدولة الثنائية القومية:

- ١- الهدف الفعلي ليهود فلسطين هو وطن يهودي، ويجب عدم التضحية به في مقابل سيادة زائفة لدولة يهودية.
 - ٢- لا يمكن تحقيق استقلال فلسطين إلا على أساس راسخ من التعاون العربي - اليهودي.
 - ٣- التخلص من الجماعات الإرهابية. فعلى القيادة الصهيونية أن تثبت من جديد أنها "مسؤولة بما يكفي لأن تؤتمن على مصائر "اليشوف".
 - ٤- الهجرة إلى فلسطين، محدودة العدد ومحددة الزمن، هي "الحد الأدنى الوحيد غير القابل للاختزال" في السياسة اليهودية.
 - ٥- الحكم الذاتي المحلي التعاوني على المستوى البلدي هو الإجراء السياسي الواقعي الوحيد الذي يفرض في النهاية إلى اعتناق فلسطين السياسي.^{١١٧}
- وفي الواقع، فإن المؤرخ أمنون راز - كراكوتسكين هو واحد من المفكرين الإسرائيليين الأشد أصالة الذين انكبوا على عمل أرنت. وهو يرمي من وراء ذلك إلى إحياء فكرة أرنت عن ثنائية القومية على أساس ثلاث مقدمات: الأولى، هي أن الدولة الثنائية القومية لم تكن خياراً واقعياً في سنة ١٩٤٧؛ الثانية، هي أن فكرة الثنائية القومية لدى أرنت، شأنها شأن المدافعين الآخرين عن ثنائية القومية، كانت تدور حول الهوية اليهودية ودور وعي أرنت لذاتها كمعارضة لإسرائيل مخلصه ووحيدة، وليس حول التضامن مع الضحايا العرب؛ الثالثة، هي أن نقد أرنت للصهيونية "غدا بلا أهمية بعد أن بات ما تنبأت به حقيقة واقعة". فمنذ صرخات كاساندر^{١١٨} التي أطلقتها في أربعينيات القرن العشرين، استطاعت

أرنت بدليلين أصيلين، أحدهما على المستوى الإمبراطوري والآخر على المستوى المحلي. فعلى المستوى الإمبراطوري، اعتبرت الكومنولث البريطاني الحديث النشأة مشروعاً فدرالياً يمكنه، إذا ما التزم المساواة تماماً، أن "يواجه" الكولونيالية البريطانية في النهاية. وكذلك، فإن أوروبا متحدة يمكن أن تكون مكاناً آمناً بحقوق متساوية ومنزلة سياسية واحدة ليهود أوروبا كافة.^{١١٤}

أمّا على المستوى المحلي، فتشكّل تأملات أرنت هنا أولى محاولاتها في ديمقراطية المجالس التي طورتها بعد عقد من ذلك إلى نظرية خاصة بها في الحرية السياسية. فطريقة تناول الصراع على المستوى المحلي والبلدي هي بالمجالس التي "تعدو مواقع تعاون يهودي - عربي"،^{١١٥} وهذا الأمر كفيل بأن يوفر إطاراً مؤسسياً لسياسات مشتركة براغماتية وذات منهجية ترمي إلى حلّ المشكلات بدلاً من السياسات الحزبية والهوياتية. وتتمثل فائدة هذا الإطار في تجنّب "مركب الأكثرية - الأقلية الإشكالي الذي لا حلّ له بالتعريف". وقد سارعت أرنت إلى تأكيد أن هذه الفكرة ليست فكرة جديدة بأي حال من الأحوال، ذلك بأن أطر التعاون على المستوى المحلي كانت قد تطورت في الحقيقة، في المجالس البلدية العثمانية، كما أن الخبرة السياسية المتعلقة باحترام جوار الآخر تواصلت في أيام الانتداب وسياسة فرق تسد والاستعمار الاستيطاني، قبل أن "تستهدف الأعمال الإرهابية الصهيونية علاقات الجوار بين العرب واليهود [في مراكزها الأساسية تحديداً] مثل حيفا وطبرية".^{١١٦}

وفي الشهر الذي تلا مذبحه دير ياسين في أبريل / نيسان ١٩٤٨، أطلقت أرنت في الـ *Commentary* نداءً حماسياً أخيراً لإنقاذ الوطن اليهودي في فلسطين من القوة

إلى مجرد جماعة دينية، وإنما عليها، كما ترى أرنت، أن تتفادى إعادة تحويل السكان اليهود إلى أقلية. وفي المقابل، فإن دولة يهودية صافية ستجعل من الشعوب غير اليهودية شعوباً أدنى.

ويرى راز - كراكوتسكين أن أرنت تجاهلت ما للوجود اليهودي في فلسطين من "جوانب لاهوتية" لأنها خلطت هذه الجوانب مع أساطير الخلاص الصهيونية. وفي الواقع، فإن الاعتراف غير الصهيوني بصله لاهوتية بفلسطين يدعم حجاجها الذي فحواه أن المشكلة الفلسفية للدولة اليهودية ليست فصل الدين عن الدولة، ذلك بأن الرهان هو القدرة على تخيل دولة تضمن الحريات الدينية والسياسية لشعبين مشكلين على نحو متعدد ومتداخل. وبذلك تكون الثنائية القومية لدى أرنت، في تحليل راز - كراكوتسكين، "مجموعة من القيم تتطلب فصل الهوية القومية عن الدولة، واعتبار الآخر جزءاً لا يتجزأ من تعريف الذات."^{١٢}

خاتمة

بيّنت هذه المقالة أن استقبال أرنت كان تبعاً لتقلبات المناخ الخاص بالتيارات السياسية في الشرق الأوسط. فمنذ محاكمة أَيْخمان في سنة ١٩٦١ وترجمة خيري حمّاد لكتابها "في الثورة" في سنة ١٩٦٤، وهي تُستلهم وتدخّل أعمالها الجدالات الفكرية في لحظات الأزمة.

واسمحوا لي بأن أختتم بالعودة إلى أرنت بصفتها نصيرة التمرد والخروج السلمي البعيد عن العنف. فإذا ما كان ممكناً استنفار حنة أرنت في قضية التغيير الليبرالي في إيران، كما فعل رامين جاهانبيغلو بكثير من الحماسة، فهل يمكن استخدام عملها في أشكال أخرى من العصيان المدني؟ إن في

"عملية الفصل العنصري" في إسرائيل أن تطرد السكان العرب الأصليين، وأن تعاملهم كمجرمين. وقد فاقت أعمال الدولة اليهودية أشدّ تنبوءات أرنت شؤماً، ويكفي القول إن حلّ الدولتين لا وجود له إلى الآن. وبعد أكثر من ٦٠ عاماً على قيام دولة إسرائيل، لا تزال فلسطين تنتظر حصتها من خطة التقسيم في سنة ١٩٤٧.^{١١}

يرى أمنون راز - كراكوتسكين أن من العقيم العودة إلى "الخيارات التاريخية التي لم يعد لها أهمية" أو إلى "إدانة الصهيونية تلك الإدانة التبسيطية"، لكنه يلجّ على أن "التقويم التاريخي لولادة إسرائيل والمأساة الفلسطينية أمر حاسم"، على الأقل لأن "المفاهيم السياسية التي انتقدتها أرنت لا تزال تُمارس اليوم". واللافت والجديد في حجاج راز - كراكوتسكين هو أنه يدفع التركيز بعيداً عن أسئلة الأرض والبنى السياسية صوب مسألة المصالحة والمسؤولية التي طرحتها أرنت. بعبارة أخرى، فإن فكرة الثنائية القومية تمثل بالنسبة إليه الوجه الإنساني الذي يقابل الفصل العنصري. واستنفار راز - كراكوتسكين فكرة أرنت عن الثنائية القومية إنما يلقي الضوء على تداخلات مدهشة فاعلة في كل من سيناريو الدولة الواحدة وسيناريو الدولتين. ويمكن للثنائية القومية أن تكون، ويجب أن تكون فعلاً، في قلب كل من هذين السيناريوهين. فمن جهة أولى، لا يمكن لحل الدولتين أن يسود من دون إدراك المقتضيات القانونية والمؤسسية والاقتصادية، وضروب الاعتماد المتبادل بين الشعبين. ومن جهة ثانية، ينبغي لحل الدولة الواحدة، أيضاً، أن يأخذ في الحسبان الواقع التاريخي لكلا الشعبين اللذين يتقاسمان إسرائيل - فلسطين؛ بعبارة أخرى، فإن دولة ديمقراطية علمانية لا يمكن أن تختزل الوجود اليهودي

في كتاباتها. ومن أمثلة ذلك، أنها دعمت المقاطعة الاقتصادية للأعمال الألمانية في ثلاثينيات القرن العشرين، وغضبت حين خرقتها المنظمة الصهيونية في فلسطين.^{١٢٤} وتتمثل الفضيلة الفكرية لـ "حملة المقاطعة والعقوبات وسحب الاستثمارات"، من وجهة النظر الأرننتية، في أنها لا تقوم على مساواة قديمة وباطلة بين إسرائيل وألمانيا النازية، وإنما تستند إلى مبادئ المساواة الكونية. كما أنها تتكئ إلى مقارنة تاريخية واعية مع شكل كولونيالي - وليس شمولي - من أشكال الحكم. فقد أدى النضال ضد التمييز العنصري في جنوب إفريقيا - على الرغم من عيوبه كافة - إلى شكل من التشارك الثنائي القومية في الأرض الواحدة ذاتها، متفادياً بذلك ضرباً من العنف المتبادل بين السكان كان قد اندلع بين الهند وباكستان خلال الفترة ١٩٤٨-١٩٥٠، ونجمت عنه عواقب وخيمة.

وقد رأت أرنت الملتزمة، ونصيرة الثنائية القومية، أنه مهما يكن عدد المستوطنين الأشكناز الذين هاجروا إلى فلسطين، فإنه ليس في قدرتهم أن يقيموا أكثر من حكم أقلية من "المحاربين".^{١٢٥} وبعد ستين عاماً، حان الوقت لنواجه امتيازات المستوطنين ونجبر إسرائيل على أن تتقاسم الأرض التي استعمرتها مع سكانها الأصليين. وتشير هذه المقالة إلى إمكان أن يكون دعم النضال اللاعنفي من أجل حقوق الفلسطينيين في حركة المقاطعة وسحب الاستثمارات والعقوبات طريقة أرننتية لتحقيق المثال الإنساني لدولة ثنائية القومية في فلسطين حيث ينظم اليهود والعرب أنفسهم في مجالس محلية، ويبنون شكلاً من الديمقراطية العلمانية من الأدنى إلى الأعلى. لعل أرنت ترنم مرة أخرى: "لم يفت الأوان بعد!" ■

ثورات سنة ٢٠١١ كثيراً من فحاح ما دعاه جوناثان شل "الثورات الأرننتية" في أميركا اللاتينية وأوروبا الشرقية.^{١٢٦} فكما جرى في تلك التجليات السابقة، فإن قوة الشعب أعطت الانتفاضات العربية زخماً لحظة تلاشى الخوف من إرهاب الدولة، ولم يبق للأنظمة سوى أفعال العنف اليائسة. وما ميّز النوعية الأرننتية في الإطاحة ببن علي ومبارك ليس أنها كانت من دون عنف، فأرنت لم تكن معارضة للعنف، طبعاً، بل الأحرى أن الثورات الجارية صارت ممكنة بسبب التنظيم العفوي للجان الشعبية في المراكز المدنية والريفية، والقدرة غير المسبوقة على التفكير والتواصل والفعل معاً كأنداد مدفوعين بحسّ المسؤولية الشخصية عن مواجهة الديكتاتورية والرغبة في التضحية بالنفس من أجل الحرية السياسية.^{١٢٧} وكانت أرنت، في كتابها "في الثورة"، قد حدّرت من أن خطر الثورة المضادة يقتضي حمل الروح الثورية إلى طور صناعة القانون: "ليس ثمة ما هو أشدّ عقماً من التمرد والتحرر إن لم يتبعهما دستور الحرية المكتسبة حديثاً."^{١٢٨}

إن واحدة من أقوى حركات اللاعنفي في العالم العربي اليوم (والقوة هنا بالمعنى الأرننتي الذي يشير إلى القوة القائمة على الرضا) هي حملة المقاطعة والعقوبات وسحب الاستثمارات التي دعا إليها المجتمع المدني الفلسطيني في سنة ٢٠٠٥، والتي باتت الآن ظاهرة هيمنة مضادة عالمية. هل كانت أرنت لتدعم هذه الحملة الرامية إلى وضع حدّ للاحتلال الإسرائيلي وإحقاق حق العودة للفلسطينيين بحملات عامة تزيد في الوعي وتمارس الضغط على الأعمال والمدارس والحكومات كي تنأى بنفسها عن إسرائيل؟ ربما نعم، وربما لا. ثمة بالتأكيد حيز كبير لهذا النوع من الفعل اللاعنفي

المصادر

- 1 Martin Jay, "Name-Dropping or Dropping Names: Modes of Legitimation in the Humanities", *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique* (New York: Routledge, 1993), pp. 167-179
- 2 المُعْتَمَدُ المُكْرَسُ (canon)، هو في الأصل مجموعة من الكتابات التي تتكرس وتترسخ باعتبارها أصلية وموثوقاً بها، وهذا المصطلح يشير في العادة إلى الكتابات المتعلقة بالكتاب المقدس، والتي تُعتبر أصلية وموثوقاً بها، بعكس الـ apocrypha، أي الكتابات المنحولة والمشكوك في صحتها، أو في صحة نسبتها إلى مَنْ تُعزى إليهم من المؤلفين. ويمكن إطلاق المصطلح أيضاً على أعمال مؤلف تُقبل على أنها أصلية، كأن نقول، مثلاً، الناموس الشيكسبيرى. ويُستخدم هذا المصطلح اليوم في النظرية الأدبية مقروناً بصفة الأدبي (literary canon) ليشير إلى الأعمال الأدبية والمقررات التي توافق عليها المؤسسة التعليمية معتبرة إياها ضمن مفهومها عن الأدب، وضمن التقليد الأدبي القومي "العظيم" الذي يهّمها أن تكرسه، بخلاف الأعمال التي تنزع عنها تلك الصفة وتطردها من مقرراتها. وثمة هنا لعب على الألفاظ يظهر في الإنجليزية (from plato to nato). [المترجم]
- 3 Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin* (New York: Scribner's, 1991), p. 82.
- 4 Kanan Makiya, "An Iraqi Discovers Arendt", *World Policy Journal*, vol. 22 (2006), pp. 83-86 (Here: 83).
- 5 Jürgen Habermas, *A Theory of Communicative Action*, vol. 2 (Boston: Beacon Press, 1981), p. 484.
- 6 وجد محمود شريح المساق وقدمه لدولان الذي قدمه لي مشكوراً.
- 7 Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt: Fischer, 1994).
- 8 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, 1976), p. ix.
- 9 Şeyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (London: Sage, 1996).
- 10 Hannah Arendt, "Reflections on Little Rock", *Dissent* (1959), pp. 47-59; Idem, *On Violence* (New York: Harcourt, 1970), pp. 18, 65, 94-96.
- 11 Mahmood Mamdani, *Good Muslims – Bad Muslims: America, the Cold War and the Roots of Terror* (New York: Doubleday, 2004), pp. 6-9; Richard King and Dan Stone (eds.), *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (New York: Berghahn Books, 2007).
- 12 Christopher Lee, "Race and Bureaucracy Revisited: Hannah Arendt's Recent Reemergence in African Studies", in *King and Stone*, op.cit., pp. 68-86.
- 13 Hannah Arendt, *On Revolution*, introduction by J. Schell (New York: Penguin Classics, 2006), pp. 231-265.
- 14 Slavoj Zizek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in a (Mis)Use of a Notion* (London: Verso, 2001), pp. 3-8.

- Derrick O'Keefe, *Michael Ignatieff: The Lesser Evil* (New York: Verso, 2011); Eyal ١٥
Weizmann, *The Least of All Possible Evils: Humanitarian Violence from Arendt to
Gaza* (New York: Verso, 2012).
- Christopher Hitchens, "From 9/11 to the Arab Spring", *The Guardian*, 9 September, ١٦
2011, (<http://www.guardian.co.uk/books/2011/sep/09/christopher-hitchens-911-arab-spring>)
- Samantha Power, "Introduction", in *Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism* ١٧
(New York: Schocken Books, 2004), pp. viii-xxiv.
- ١٨: انظر
- Bassam Tibi, "The Totalitarianism of Jihadist Islamism and its Challenge to Europe and
to Islam", *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8 (2007), pp. 38-40, 50.
Arendt, *On Violence*, op.cit., p. 55. ١٩
- Hannah Arendt, *Between Past and Future*, introduction by Jérôme Kohn (New ٢٠
York: Penguin Classics, 2006), p. 96.
- Norma Claire Moruzzi, "Reading Arendt in Tehran / Treading Tehran Through ٢١
Arendt: Speech, Action, and the Question of Street Politics", *A Great Cities Working
Paper* (UIC: College of Urban Planning and Public Affairs, 2009); Idem, *Speaking
Through the Mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity* (Cornell, 2000).
- Hannah Arendt, *Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus*, ٢٢
translated by Charlotte Beradt (Munich: Piper, 1958).
- ٢٣ كلاهما من ترجمة عزة الله فولادفاند.
- ٢٤ ترجمة محسن سولاسي (طهران: دار جاويدان، ١٩٨٤). وثمة مشاريع ترجمة جرت مؤخراً، ولا تزال
تجري، وبينها ترجمة محمد سعيد هنائي الكاشاني لمقالة حنة أرنت "الدين والسياسة"، في:
"Essays in Understanding: 1930-1945", edited. by Jerome Kohn (New York:
Harcourt Brace & Company, 1994), pp. 368-390, in *Ishragh*, vol. 2-3 (2005).
وتصدر قريباً مقالنا أرنت: "بين الماضي والمستقبل"، و"أزمات الجمهورية". وأنا ممتنٌّ لرامين
جهانبيغلو الذي قدّم لي هذه المعلومات عن ترجمات أعمال أرنت إلى الفارسية.
- Nushin Arbabzadeh, "They all think I am a spy", *The Guardian*, 19 December, 2008, ٢٥
<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2008/dec/19/akbar-ganji-iran-shia-muslim>. Accessed 9 November, 2010.
- Danny Postel, *Reading Legitimacy Crisis in Tehran: Iran and the Future of Liberalism* ٢٦
(Chicago: Prickly Paradigm Press, 2006), p. 83.
Ibid., p.84. ٢٧
- Arendt, *On Revolution*, op. cit., pp. 129-130. ٢٨
- Sadik al-'Azm, *personal e-mail*, 11 June 2010. ٢٩

- ٣٠ إن استقبال أعمال أرنت في تركيا مهم لكننا لن نستطيع أن نتناوله هنا. ويكفي أن نلاحظ أن ترجمات أعمال أرنت التركية كثرت في أواسط تسعينيات القرن العشرين. وبين الأعمال التي ضمّنها الناشر إيليتيشيم يابنلاري (İletişim Yayınları) في سلسلته "بوليتيكا ديزيسي" (*Politika Dizisi*): "الحالة الإنسانية"، ١٩٩٤؛ "بين الماضي والمستقبل"، ١٩٩٦؛ "أسس الشمولية: معاداة السامية"، ج ١، ١٩٩٦؛ "في العنف"، ١٩٩٧؛ "أسس الشمولية: الإمبريالية"، ج ٢، ١٩٩٨. وفي سنة ٢٠٠٩، نشر ميتيس يابنلاري (Metis Yayınları) كتاب "أيخمان في القدس: تقرير عن تفاهة الشر"، وأنا أشكر مصطفى ميناوي على هذه المعلومات.
- ٣١ وفقاً للصفحة الأولى من النسخة الموجودة في مكتبة يافث، والتي وصلت إلى نيويورك من القاهرة، فإن شخصاً ما اشتراها من مركز International Student Center, Washington Square وشحنها إلى الجامعة الأميركية في بيروت.
- ٣٢ خيرى حمّاد، "رأي في الثورات"، ترجمة (مع هوامش) لكتاب أرنت "في الثورة" (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ٩.
- ٣٣ المصدر نفسه، ص ٥.
- ٣٤ Arendt, *On Revolution*, op.cit., pp. 253-267.
- ٣٥ Uday Sing Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought* (Chicago: University Press, 1999); Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* (Princeton: Princeton University Press, 2005); Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2009).
- ٣٦ Vijay Prashad, *Darker Nations: A Popular History of the Third World* (New York: The New Press, 2007).
- ٣٧ حمّاد، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩.
- ٣٨ Arendt, *On Revolution*, op.cit., p. 213.
- ٣٩ حمّاد، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٧.
- ٤٠ كان كتاب جمال عبد الناصر "فلسفة الثورة" قد عبّر عن تصوّر الثورة المعادي للاستعمار هذا. انظر: Gamal Abdel Nasser, *The Philosophy of the Revolution*, introduction by J. S. Badeau (Buffalo: Smith, Keynes & Marshall, 1959).
- ٤١ حمّاد، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦. ويستحضر حمّاد هنا، وعلى نحوٍ خطأ، مفهوم ديمقراطية المجالس عند أرنت.
- ٤٢ المصدر نفسه، ص ١١٤.
- ٤٣ المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
- ٤٤ محمد عمر حمادة، "موسوعة أعلام فلسطين في القرن العشرين" (دمشق ٢٠٠٠).
- ٤٥ حنة أرنت، "في الثورة"، ترجمة عبد الرحمن بشناق (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٤). دار الكتب رقم ١٨٧٠/١٩٧٤. وقد صدر في سلسلة "بحوث في الفكر السياسي".
- ٤٦ Arendt, *Between Past and Future*, p. 98.
- ٤٧ Ibid., p. 99.
- ٤٨ Ibid.; Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op.cit., p. 367.

- Samir al-Khalil [Kanan Makiya] *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq* ٤٩
(Berkeley: University of California Press, 1989), p. 129.
Ibid., p. 38. ٥٠
Ibid., pp.49-58. ٥١
Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op.cit., pp. 222-266. ٥٢
Makiya, op.cit., pp. 102-103. ٥٣
Hannah Arendt, "The Ex-Communists", in Hanna Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, edited and with an introduction by Jerome Cohen (New York: Schocken, 1994), pp. 391-401. ٥٤
Hannah Arendt, *Crisis of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, on Violence, Thought on Politics and Revolution*, (New York: Harcourt, 1972), pp. 44-47. ٥٥
Jeanne Kirkpatrick, "Dictatorships and Double Standards", *Commentary*, ٥٦
Nov. 1979.
Makiya, op.cit., p. 74. ٥٧
Mamdani, op.cit., pp. 95-97, 119-122. ٥٨
Faleh Abd al-Jabar and Hosham Dawod, *Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East* (London: Saqi Books, 2005). ٥٩
Joy Gordon, *Invisible War: The United States and the Iraq Sanctions* (Cambridge: Harvard University Press, 2010). ٦٠
Elisabeth Young-Bruehl, "On the Origins of a New Totalitarianism", *Social Research*, ٦١
vol. 69 (2002), pp. 567-578.
Hazem Saghiyeh, "Saddam Hussein: Quel totalitarisme?" in *Le livre noir de Saddam Hussein*, edited by C. Kutschera (Paris: Oh!, 2005), p. 119. ٦٢
Faleh Abd al-Jabar, "Sheikhs and Ideologues: Deconstruction and Reconstruction of Tribes under Patrimonial Totalitarianism in Iraq, 1968-1998", in *Tribes and Power...*, op.cit., pp. 69-109. ٦٣
Ibid., p. 89. ٦٤
Sheldon Wolin, "Inverted Totalitarianism", *The Nation*, vol. 1, ٦٥
ومنذ صدور هذه الدراسة، وسّع وولن تحليله كي يشمل فترة أوباما التي يعتبرها تغييراً مهدئاً، وليس تغييراً نموذجياً. انظر أيضاً:
Sheldon Wolin, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism* (Princeton: Princeton University Press, 2010).
Michael S. Christofferson, *French Intellectuals Against the Left: The Antitotalitarian Moment of the 1970's* (New York: Berghahn, 2004). ٦٦
Fadi Bardawil, *When All This Revolution Melts into Air: The Disenchantment of Levantine Marxists* (New York: Columbia University, 2010). ٦٧

- ٦٨ وضّاح شرارة، "تعبير الصور: مقالات في القصص والسينما والشعر والأفكار" (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)، ص ٥٧٠.
- ٦٩ وضّاح شرارة، "دولة حزب الله" (بيروت: دار النهار، ١٩٩٦)، ص ٣-١١، ٣٦٤-٣٦٨.
- ٧٠ الطيّب صالح، "حنّة أرنت وسماجة الشر"، "المجلة" (القاهرة)، ١٥ تشرين الثاني / نوفمبر-٢٨ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٧. وقد أعيد نشرها في: الطيب صالح، "مختارات" (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ج ٩، ٢٠٠٤)، ص ١٦٨-٢٠٣. ويشرح الطيب صالح كيف أن تعبير "السماجة" يلتقط المعنى الذي تقصده أرنت بكلمة "banal"، أكثر مما يلتقطه التعبير الشائع "تافه"، الذي يحمل المعنى القاسي لتعبير "غير المهم".
- ٧١ صالح، "مختارات"، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٧-١٦٨.
- ٧٢ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (London: Penguin Classics, 2006) p., 5;
- ٧٣ Amos Elon, "The Excommunication of Hannah Arendt", in *Eichmann in Jerusalem*, op.cit., pp. vii-xxiii.
- ٧٤ Steven E. Aschheim, "Nazism, Culture and The Origins of Totalitarianism: Hannah Arendt and the Discourse of Evil", *New German Critique*, vol. 70 (1997), pp. 117-139 (here: 121).
- ٧٥ Stéfane Mosès: "Das Recht zu urteilen: Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozess", in *Hannah Arendt Revisited, Eichmann in Jerusalem und die Folgen*, edited. by Gary Smith (Frankfurt: Suhrkamp, 2000), pp. 80-81.
- ٧٦ Pierre Birnbaum, *Geography of Hope: Exile, the Enlightenment, Disassimilation*, translated by C. Mandell (Stanford: Stanford University Press, 2008), p. 217.
- ٧٧ Eyal Sivan, "Truth, Memory, Editing and the Eichmann Trial", lecture at a conference on *Filming the Eichmann Trial*, at UCLA, 22-23/2/2009, <http://www.international.ucla.edu/cnes/conferences/eichmann-trial/>
- ٧٨ Judith Butler, "Hannah Arendt's Challenge to Adolf Eichmann", *The Guardian*, 29 august 2011, <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/aug/29/hannah-arendt-adolf-eichmann-banality-of-evil>
- ٧٩ بشأن السجال الشديد الذي دار في "هأرتس"، انظر:
- Bat-Ami Bar On, *The Subject of Violence: Arendtian Exercises in Understanding*, (Lanham: Rowman & Littlefield, 2002), chapter 5.
- ٨٠ Idith Zertal, *From Catastrophe to Power: Holocaust Survivors and the Emergence of Israel* (Los Angeles: University of California Press, 1998).
- ٨١ Idith Zertal, "From the People's Hall to the Wailing Wall: A study in Fear, Memory and War", *Representations*, vol. 69 (2000), pp. 96-126.
- وبينما اعتبرت زرتال محاكمة أيخمان مصدراً أيديولوجياً لحرب ١٩٦٧، فإن فنكلشتاين يعيد تاريخ قيام دولة إسرائيل بتصنيع الهولوكست إلى حرب حزيران ذاتها، وذلك في:
- Norman Finkelstein, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering* (London: Verso, 2000).

- Elhanan Yakira, "Hannah Arendt, the Holocaust and Zionism: A Story of Moral Failure", *Israel Studies*, vol. 11 (2006), pp. 31-61. ٨٢
- Bernard Wasserstein, "Blaming the Victim – Hannah Arendt Among the Nazis: The Historian and Her Sources", *The Times Literary Supplement*, 30 October 2009. ٨٣
- Elhanan Yakira, *Post-Zionism, Post-Holocaust: Three Essays on Denial, Forgetting, and the Delegation of Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). ٨٤
- "Is Hannah Arendt Still Relevant Today?" in: www.frontpagemag.com, 26 February, 2011, <http://frontpagemag.com/2010/02/26/symposium-is-hannah-arendt-still-relevant/> Accessed 6/9/2011. ٨٥
- Meir Litvak & Esther Webman, *From Empathy to Denial: Arab Responses to the Holocaust* (New York: Colombia University Press, 2009). ٨٦
- يضع جيلبير أشقر في سياقها هذا المد الذي شهدته الإعلام العربي وقت محاكمة أيخمان بصفته سخطاً عميقاً "تجاه استغلال إسرائيل لقضية أيخمان." انظر: ٨٧
- Gilbert Achcar, *The Arabs and the Holocaust: The Arab-Israeli War of Narratives* (New York: Metropolitan Books, 2010), pp. 210-214. ٨٨
- Litvak & Webman, op.cit., p. 128. ٨٨
- وانظر أيضاً: شهاب الدين مفيد والسيد ياسين ويونان لبيب رزق، "الصهيونية والعنصرية" (القاهرة: مركز الأبحاث والدراسات، ١٩٧٧)، ص ٦٩-٧٢. ٨٩
- Litvak & Webman, op.cit., p. 123. ٨٩
- عبد الوهاب المسيري، "الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ" (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ١٢٠-١٢٢. ٩٠
- Litvak & Webman, op.cit., p. 373. ٩١
- Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford: Stanford University Press, 2009); Edward Said, "Zionism from the Standpoint of Its Victims", in Edward Said, *The Question of Palestine* (London: Routledge and Kegan, 1980). ٩٢
- Edward Said, *Orientalism* (London: Vintage Books, 1994). ٩٣
- Edward Said, *Representations of the Intellectual* (New York: Vintage Books, 1994), p. 41. ٩٤
- Said, *Orientalism*, op.cit., p. 240. ٩٥
- Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, op.cit., p. 290, quoted in Said, *The Question of Palestine*, op.cit., p. xiii. ٩٦
- Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994), p. xix. ٩٧
- Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, op.cit., p. 10. ٩٨
- وقد أثبتت المحكمة أنه لم يكن لأيخمان صلات كهذه (انظر ص ٢٣٥). ٩٩
- Ibid., p. 13, 19. ٩٩
- Ibid., p. 294. ١٠٠

- Ibid., p. 292-293. ١٠١
- Edward Said, "Ideology of Difference", *Critical Inquiry*, vol. 12 (1985), pp. 38-58. ١٠٢
- Said, Ibid., p. 47. ١٠٣
- حساسية أرنت لم تكن، بالتأكيد، نحو مستشريقي المشرق. وبغض النظر عن استشراقها، فإنها كانت تحترم الاسم الأصلي المقترض للأرض.
- Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World* (New Haven: Yale, 2004), p. xxxv. ١٠٤
- Edward Said, "The One-State Solution", *The New York Times Magazine*, 10 January 1999, <http://www.nytimes.com/1999/01/10/magazine/the-one-state-solution.html?pagewanted=all&src=pm> Accessed 10/8/2011. ١٠٥
- Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, op.cit., p. 225. ١٠٦
- Hannah Arendt, "The Crisis of Zionism (This Means You), 22 Oct. 1942", in *The Jewish Writings*, edited by J. Kohn and R. H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007), pp. 178-179. ١٠٧
- Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, op.cit., p. 226. ١٠٨
- Hannah Arendt, "The Crisis of Zionism, February 1943", in *The Jewish Writings*, op.cit., p. 336. ١٠٩
- "Die jüdische Armee – der Beginn einer jüdischen Politik?" *Aufbau*, 14 November 1941, pp. 20-24; "Ceterum Censeo..." *Aufbau*, 26 December 1941. See also: "Eine Lehre in sechs Schüssen", *Aufbau*, 11 August 1944, pp. 154-157. ١١٠
- Hannah Arendt, "Wer ist das 'Committee for a Jewish Army'?" *Aufbau*, 6 March 1942, pp. 37-42. ١١١
- Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, op.cit., p. 225. ١١٢
- Arendt: "The Crisis of Zionism", op.cit., p. 336. ١١٣
- Arendt: "The Crisis of Zionism (This means You), 20 November 1942," in *The Jewish Writings*, op.cit., pp. 184-185. ١١٤
- Benhabib, op.cit., p. 42. ١١٥
- Hannah Arendt, "To Save the Jewish Homeland [There is Still Time]", in *The Jewish Writings*, op.cit., p. 397. ١١٦
- Ibid., p. 401. ١١٧
- كانت الأميرة الطروادية كاساندرات تقضي كل ليلة في معبد أبولو حين لمحها هذا الأخير وأغرم بها وقرر أن يمنحها موهبة لا تقدر بثمن، وهي أن يهبها القدرة على التنبؤ بالمستقبل. وعندما رفضت أن تصبح من جواريه، قرر أن يجعل من تلك القدرة لعنة لا تني تذكرها بما قدمه لها ورفضته، وذلك بأن يجعل الجميع يكذبون كل ما تتنبأ به، الأمر الذي دفع بها إلى الجنون وهي ترى دمار طروادة الوشيك من دون أن تقوى على الحيلولة دونه. وقد باتت هذه الأسطورة تمثيلاً لواحدة من محن البشرية الأزلية: المعرفة وعبؤها، الضعف وقلة الحيلة. [المترجم] ١١٨

- Amnon Raz-Krakotzkin, "Binationalism and Jewish Identity: Hannah Arendt and the Question of Palestine", in *Hannah Arendt in Jerusalem*, edited by Steven E. Aschheim (California: California University Press, 2001), pp. 165-180; "Jewish Memory between Exile and History", *The Jewish Quarterly Review*, vol. 97 (2007), pp. 530-543; "Separation and Binationalism", *Jadal*, vol. 10 (June 2011), pp. 1-4 (www.mada-research.org).
- Raz-Krakotzkin, op.cit., p. 173. ١٢٠
- Schell, "Introduction", in Arendt, *On Revolution*, op.cit., p. xi. ١٢١
- Hannah Arendt, "Personal Responsibility under Dictatorship", in *Responsibility and Judgment*, edited by J. Kohn (New York: Schocken Books, 2003), pp. 17-48. ١٢٢
- Arendt, *On Revolution*, op.cit., p. 133. ١٢٣
- Hannah Arendt, "Zionism Reconsidered", in *The Jewish Writings*, op.cit., p. 350. ١٢٤
- Bat-Ami Bar On, op.cit., p. 140. ١٢٥

صدر حديثاً عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية

(القضية الفلسطينية / آفاق المستقبل - ١)

إضاءة على مأزق

النخبة السياسية الفلسطينية

جميل هلال

١٢١ صفحة ٨ دولارات