السياسة والجنس:

دراسة لجدلية العَلَاقة المُلْتَبَسة بين نازيّة هيدجر وصَهيونيّة أرندت

د/ حمدي عبد الحميد محمد محمد الشريف

مدرس الفلسفة السياسية – قسم الفلسفة

كلية الآداب- جامعة سوهاج

مقدمة:

يُعَدُّ البحث في مسألة العلاقة بين الحب والفلسفة عمومًا، والحب والسياسة خصوصًا، من المسائل الشائِكة التي تكتنفها الصعوبات؛ إذ إن الحُبَّ موضوعٌ مُعقّد ويتعذر الوقوف عليه كلية، لأنه يرتبط أساسًا بالروح الإنسانية التي من الصعوبة أيضًا الوقوف على كل دهاليزها، خاصة في مشاعرها الدفينة. وإذا كان الحب بين الفلاسفة ظاهرة لافتة للنّظر، فإن السياسة بدورها ارتبطت بمسألة الحب ارتباطًا عميقًا، وقد أضحت رسائل الحب بين الفلاسفة دلائل قوية تؤكد وجود هذه العلاقة المتبادلة بشكل أو بآخر في الفلسفة بوجه عام، وفي الفلسفة السياسية المعاصرة على وجه التحديد.

ألْهَبَت مشاعرُ الحُبِّ «مارتن هيدجر» Martin Heidegger (١٨٨٩-١٩٧٦) تجاه تلميذته «حنَّه أرندت» Hannah Arendt (١٩٠٦-١٩٧٥). وقد ظلت العلاقة بينهما غامضة وغير معروفة إلى حدٍّ ما حتى تم العثور على مراسلاتهما المتبادلة مؤخرًا، والتي نُشرت للمرة الأولى في عام ١٩٩٨. وتتمثل أهمية هذه الرسائل في كونها تعكس طريقة الحب بين الفلاسفة، واللغة العاطفية التي يستعملوها، وكذلك في أنها تكشف- وهو الأمر الأَهَمّ- عن أثر الحب، والجنس خصوصًا، في طبيعة ومسار المواقف السياسية التي يتبناها المفكر أو الفيلسوف.

ربما كان هيدجر أكثر الفلاسفة المعاصرين تأثيرًا، ويشهد على ذلك حضوره الواسع والطاغي في جُلّ المدارس الفلسفية في القرن العشرين؛ فلم يكن ما تركه من أثر بالغ وعميق مقصورًا في الفلسفة الوجودية وحدها، وإنما تعداه إلى كثير من التيارات الفلسفية المعاصرة، ومن بينها: المدارس التأويلية المختلفة، ومدرسة فرانكفورت الألمانية، والمدرسة التاريخانية الجديدة (New Historicism)، وتيارات ما بعد الحداثة خاصة التفكيكية. ولعلَّ هذه الأهمية البالغة لهذا الفيلسوف بالذات هي التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع حول العلاقة التي جمعت بينه (رغم تبنِّيه لخطاب سياسي نازي)، وبين تلميذته أرندت (رغم كونها يهودية ورغم نشاطها المؤثر في الحركة الصَهيونية)، ولِما يمكن أن يكون لهذا الموضوع من جدة وطرافة وحيويّة على المستويين الأكاديمي والسياسي(*).

(*) أَدين بالفضل لفكرة هذا البحث إلى دراسة د/ رمضان الصباغ- أستاذ الفلسفة المتفرغ بكلية الآداب، جامعة سوهاج- والتي نُشرت في نوفمبر ٢٠١٦، ضمن منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات (المغرب)، وقد جاءت تحت عنوان «الصراع بين الفلسفة والأيديولوجيات السياسية في العالم المعاصر: دراسة نقدية للأصول الفلسفية والسياسية للنازية عند هيدجر».

من ناحية أخرى، لا ينفصل الخطاب السياسي عن ظروف العصر، رفضًا أو قبولًا، وكذا عن السياق المُنْتِج له والمُؤثِّر فيه، وعلى وجه الخصوص الإطار الاجتماعي الذي تَخَلَّق فيه. كذلك فهو لا ينفصل عن الذات المُفكِّرة التي أنتجته؛ الأمر الذي يجعله ذا طابع مُعقّد ومتشابك، وتحكمه متغيرات وعوامل عِدَّة. ومن المنطلق نفسه فإن مواقف "هيدجر" و"أرندت" السياسية لا تنفصل عن ظروف عصرهما، وتُعَدُّ سيرة حياتهما تجسيدًا لأهم معالم وخصائص فلسفتهما. ولكننا لن نطوف في تفاصيل حياتهما، وعلاقة ذلك بتطور خطابهما السياسي، وإنما هدفنا الأساسي سَبْرُ أغوارَ العلاقةِ بين هذين الخطابين المتناقضين لفَهْم مكنوناتها، والكشف عن أثر الحب والجنس في مسار تشكُّل الخطابين، وتغيير المواقف السياسية لكل من هيدجر وأرندت.

إشكالية البحث:

تكمن إشكاليةُ البحثِ في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل: كيف استطاع الجنس أن يجمع بين فيلسوف نازي ومناهض للسامية مثل هيدجر، وبين فيلسوفة يهودية- صَهيونية مثل أرندت؟

يتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسة مجموعة من التساؤلات المرتبطة بها، ومنها:

١- هل كان هيدجر في قرارة نفسه مؤمنًا بالحركة النازية؟ وكيف انعكست مواقفه المناهضة للسامية على سلوكه في الوسط الجامعي؟ وهل استمرت مواقفه ضد السامية ثابتة كما هي بعد الحرب العالمية الثانية؟

٢- إلى أيّ مدى كانت أرندت ملتزمة بالحركة الصَهيونية؟ وكيف يمكن تفسير نقدها لهذه الحركة في فترة متأخرة من حياتها؟

٣- هل كان لعلاقة أرندت بهيدجر بعد الحرب دورٌ في تحوُّل مواقفها المدعمة لدولة إسرائيل على كافة المستويات (على افتراض أن هناك تحوُّلًا في مواقفها من الحركة الصَهيونية)؟

٤- هل كان للقاءات الأخيرة بين هيدجر وأرندت أثرٌ في تغيير مواقفه من الحركة النازية؟

٥- لماذا حافظت أرندت على علاقتها بهيدجر بعد الحرب، رغم مشاركته بحماس في الممارسات العنصرية ضد المفكرين والمثقفين اليهود بصفة خاصة؟

منهج البحث:

سنستخدم بعض مناهج البحث كالمنهج التحليلي، والمنهج النقدي، في الوقوف على أبعاد الخطاب الصَهيوني لأرندت، قبل وبعد تأسيس دولة إسرائيل، وكذا الخطاب النازي الذي تبَنَّاه هيدجر ودافع عنه، قبل وبعد الحرب العالمية الثانية، وقراءة هذين الخطابين خلال السياق التاريخي والسياسي؛ بحيث يمكننا أن نتتبع تشكُّل الخطابين، والعلاقة بين صاحبيهما، كمحاولة لفهم مسارها وتعقيداتها ومحركها الحقيقي، وبحيث يمكننا أن نقرأ نصوصهما السياسية في ضوء اللحظة التاريخية التي انبثقت فيها وعبر سياقها المُنْتِج لها وكذا في ضوء العوامل السياسية والتاريخية المُشَكِّلة لها والمُؤثِّرة فيها، وبحيث نستطيع أخيرًا أن ندللَ على أن ما جمع بينهما وحافظ على علاقتهما لم يكن سوى الرغبة في الحب والجنس، على حساب كل شيء، حتى على حساب جوهر الخطاب النازي لهيدجر والخطاب الصَهيوني لأرندت؛ وبذلك نكون قد جمعنا بين دراسة خطابي هيدجر وأرندت السياسيْن، ودراسة السياق المُنْتِج لهما والمُؤثِّر فيهما.

الدراسات السابقة:

فيما يخص الدراسات السابقة التي عالجت هذا الموضوع (وسيَرِد ذِكر بعضها في ثَبْتِ المصادر والمراجع)، فإننا وجدنا في جُلّ الدراسات الأجنبية حول العلاقة بين هيدجر وأرندت، أن معظم الباحثين يتفقون على أن جوهر هذه العلاقة يتمثل في جانبين: جانب فلسفي، وجانب عملي، ولكنهم ينزعون إلى الفصل بين هذين الجانبين، وذلك لعدم إمكان التوفيق بينهما واللذَينِ يبدوان وكأنهما متعارضين.

وفي تقديري– وهي وجهة نظر سوف يناقشها هذا البحث– أنه لا يوجد فصل بين فلسفة هيدجر وبين ظروف عصره، كما لا يمكن فصل تفكيره الفلسفي عن اختياراته ومواقفه السياسية. وبالمثل لا يوجد فصل بين الأفكار الفلسفية والمواقف السياسية لأرندت (وهي أفكار ومواقف متعارضة مع أفكار هيدجر ومواقفه السياسية) وبين تطور مسار حياتها العملية منذ أول لقاء بينها وبين هيدجر، بل ربما أجسر على القول– دون أن استبق النتائج– بأن العامل الرئيس الذي جمع بين هاتين الشخصيتين المتعارضتين سياسيًا، يكمن في الحب ذاته، إنْ لم نقل في الجنس أصلًا!

محتويات البحث:

يشتمل البحث على خمسة محاور، على النحو الآتي:

المحور الأول: مسار العلاقة بين هيدجر وأرندت.

المحور الثاني: الأبعاد الأساسية لصَهيونية أرندت.

المحور الثالث: نازية هيدجر بين الفكر الفلسفي والممارسة العملية.

المحور الرابع: دفاع أرندت عن هيدجر.

المحور الخامس: الخطاب الصَهيوني المراوغ لأرندت.

وبعد هذه الإطلالة على موضوع البحث، وإشكاليته، ومنهجه، وهدفه، يتضح لنا أن جوهر العلاقة بين هيدجر وأرندت لا يمكن فهمها دون محاولة الوقوف على المسار الذي جمع بين الاثنين من البداية وحتى النهاية؛ الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل: كيف كانت طبيعة العلاقة الأولى بينهما؟ وهل استمرت هذه العلاقة دون معوقات؟ وما العوامل التي أثرت في خطابهاما السياسي؟ إن الإجابة عن هذه التساؤلات تمثل محور مناقشتنا في المحور الأول.

المحور الأول: مسار العلاقة بين هيدجر وأرندت:

وُلد "هيدجر" في عام ١٨٨٩، من أسرة كاثوليكية، وبدأ في التَتَلْمُذ على يَد «إدموند هوسّرل» (Edmund Husserl) منذ أن التقى به لأول مرة عام ١٩١٦ في جامعة فرايبورج (Freiburg). أما "أرندت" فقد وُلدت عام ١٩٠٦، في بلدة «ليندن» التي تُعَدُّ جزءًا من ولاية هانوفر– بألمانيا، من عائلة ذات أصول يهودية مندمجة في المجتمع الألماني، وكان أبواها اشتراكيِيْن. أما أول لقاء بين هيدجر وأرندت فكان في خريف عام ١٩٢٤، عندما بدأت تَدرس الفلسفة على يديه في جامعة فرايبورج. ومنذ هذا الوقت دخل الاثنان في علاقة حميمة، وعاطفية من الدرجة الأولى، وإنْ كانت علاقة متذبذبة في الأساس[١].

وإذا نظرنا إلى المسار الذي مرّت به هذه العلاقة لأمكننا تقسيمه إلى ثلاث مراحل، نعرضها باختصار على النحو الآتي:

(أ) مرحلة الالتقاء الفكري والشغف العاطفي (١٩٢٤-١٩٣٢):

(أ)- (١): التَوَحُّدُ بين "الأنا" و"الآخر":

سادت العلاقة الأولى بين هيدجر وأرندت نوعًا من التوتُّر المصحوب بالقلق الوجودي من ناحية، ونوعًا من التداخل العميق بين الاهتِمامات الفلسفية المشتركة من ناحية أخرى، وهو تَوَتُّر وتداخل من شأنهما أن يُؤثِّرا في مكونات خطابهما السياسي في الفترات اللاحقة، لاسيما وأن هذه العلاقة كانت بين أستاذ جامعي متمرس في المكر والدهاء– وسينتمي إلى الحزب النازي بعد فترة وجيزة– وتلميذة يهودية وناشطة صَهيونية ستعاني في وقت قريب من أقصى درجات القمع النازي.

يتضح هذا التوتر وذلك التداخل منذ أول لقاء بينهما، وهو ما تكشف عنه رسالة هيدجر الأولى لأرندت في فبراير ١٩٢٥– من بين ٧٠ رسالة عُثِر عليها بعد رحيلهما– والتي عَبَّر فيها عمَّا يدور في خلده من حبٍ لها، طالبًا منها إقامة علاقة معه من نوعٍ خاص تعلو على علاقة الصداقة الرُوحية، ومتمنّيًا أن تنسى الفروق بينها وبينه من ناحيةِ السن والمكانة العلمية، ومُردِفًا أنه وإنْ لم يستطع امتلاكها فستظل من الآن فصاعدًا جزءًا لا يتجزأ من حياته[٢].

---

(1) Grunenberg, Antonia: Hannah Arendt and Martin Heidegger: History of a Love, trans by: Peg Birmingham and others, Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2017, P. 1.

(٢) هيدغر، مارتين: رسالة "من مارتين هيدغر إلى حنّة آرندت"، بتاريخ ١٩٢٥/٢/١٠، ضمن: رسائل حنّة آرندت ومارتين هيدغر (١٩٢٥–١٩٧٥)، ترجمها من الألمانية: حميد لشهب، بيروت: دار جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٤، ص ص. ٤١–٤٢.

وقعت أرندت إذن في حب هيدجر عندما كانت في سن لم يتجاوز الثامنة عشر، في حين كان عمره خمسة وثلاثين عامًا. وعلى مدار أربع سنوات (من ١٩٢٥ إلى ١٩٢٨) استمرت اللقاءات بينهما، وكانت لقاءاتُها معه في بعض الأحيان عادية بحضور زوجته «الفريدا بتري»[١] (Elfriede Petri). كما أصبحت لقاءاتُها معه تتم بصفة رسميّة وبشكل متواصل، مرة بحضور زوجته، ومرة في غيابها. ولكن لم يَخلُ هذا التَّرْسِيم للعلاقة من جانب هيدجر بين الزوجة وحبيبة العمر من غيرة من الجانبين؛ فكثيرًا ما كانت الفريدا تُبْدِي غَيْرة شديدة على هيدجر، وفي المقابل تبدو أرندت ساخطة على «الفريدا»، بل وقد وصفتها أرندت ذات مرة بأنها "غَيُر مثقفة وغَيُر مُبَالِية بمهنة زوجها". لكن هيدجر كان مُلحًّا على تَّرْسِيم العلاقة، ولم يكن مستعدًّا للتضحية بزوجته، فقَبِلَتْ أرندت واقع الأمر مِمَّنْ وصفته بعد ذلك بـ"الملك السري في مملكة الأفكار" ومِمَّنْ تضرَّعَت إليه كي لا ينساها[٢].

(أ)- (٢): اللقاءات السرية:

يقول «دانيال مير-كاتكين» (Daniel Maier-Katkin): «كانت أرندت أسيرة حب هيدجر ومودته الشديدة في تعاملاته معها، كما كانت مُنبهِرة بسعة اطِّلاعه، وبقوة بنيته الجسدية! ولم يَخلُ ذلك من نوع من الإثارة الجنسية بينهما. وقد كانت تحب فيه كل شيء: الطريقة التي يتحدث بها، وكل كلمة تخرج منه»[٣]. ومن هذا المنطلق، استطاع الحب أن يُؤَلِّف بين الاثنين خلال الأشهر الأولى من لقائهما. لكن تسبَّبت قصة الحب هذه في توتُّر العلاقة بين هيدجر وزوجته؛ الأمر الذي دفع بهيدجر إلى أن يلتقي بأرندت بعيدًا عن أعين زوجته. ولم تكن لقاءاتُهما السرية بريئة تمامًا، بل تَخَلَّلَتْهُا- وفق ما يذكر أيضًا "دانيال

---

(١) كانت "الفريدا" (١٨٩٣-١٩٩٢)- زوجة هيدجر- بروتستانتية، وقد تبَنَّت عن وعي مبادئ النازية. كما كانت مع هيدجر متسلطة كأخت نيتشه مع هذا الأخير. ورغم أنها كانت متزوجة من هيدجر، فإنها أنجبت ابنها الثاني "هيرمان" Hermann في عام 1920 من صديق طفولتها الطبيب «فريدل سيزار» Friedel Caesar (أي أن "هيرمان" هو الابن البيولوجي لسيزار وليس لهيدجر). وعندما أخبرت هيدجر بهذا الأمر، كتب لها: «الأمر لا يهمني، لكنني أريد ما أمكن أن تكوني لي بطريقة مباشرة. فكون فريدل يُحبّك، هذا أمر أعرفه منذ وقت طويل (...) المهم أن لي ثقة فيكِ وفي حبكِ لي وبكل تأكيد في حبي لك. لكن لا أفهم مطلقًا من أيّة عين يرتوي حُبُّكِ المُتعدِّد»!! والملاحظ أن "الفريدا" بقيت مع هيدجر، قابلة على مضض أن تكون "رئيسة حبيبات زوجها". ولعلَّ ما كان يشفع له أمام زوجته، هو أنه كان دائم الاعترف لها بخيانته الزوجية ومُعاشرته للنساء؛ مُرجعًا ذلك إلى "الإيروس" Eros الذي يضربه بجناحيه كل مرة (والإيروس هو إله الحب عند اليونان).
(لشهب، حميد: تقديم لترجمة "رسائل حنّة آرندت ومارتين هيدغر"، ص. ٢٠).

(٢) لشهب، حميد: تقديم لترجمة "رسائل حنّة آرندت ومارتين هيدغر"، ص ص. ٢٢-٢٣.

(3) Maier-Katkin, Daniel: Stranger From Abroad: Hannah Arendt, Martin Heidegger, Friendship and Forgiveness, New York: Norton Press, 2010, P. 32.

ماير-كاتكين"- بعض السلوكيات الدنيئة (كالزِّنى) أحيانًا، والأسرار والأشعار وحدة الانفعال العاطفي أحيانًا أخرى. وكثيرًا ما كان هيدجر يلتقي بأرندت في منزلها؛ لكي لا تعلم زوجته بما يحدث بينه وبين تلميذته، وفي بعض الأحيان كان هيدجر يرسل لأرندت رسائل مشفرة تحدد مكان ووقت لقائهما المقبل. وقد كانت رسائله تُعَبِّر عن شِدَّة حُبِّه وشوقِه لها؛ على نحو "مَعْشُوقتي"، "مَحْبُوبتي"، "عزيزتي أرندت"، "من أجل حُبِّنا"[١].

لكن لم يكن مسار العلاقة بينهما سهلًا، بل كان صعبًا ومُعقّدًا إلى أقصى حد؛ إذ لم يَمض سوى عام واحد حتى انكشف لالفريدا أمر هذه العلاقة، الأمر الذي جعل هيدجر يدفع بأرندت إلى أن تغادر الجامعة، وأن تذهب إلى جامعة هايدلبرج (Heidelberg)، حيث يمكث هناك صديقه المقرب «كارل ياسبرز»[٢] (Karl Jaspers). ومع ذلك فقد ظلت اللقاءت مستمرة في الخفاء، وظلت الرسائل بينهما متواصلة، وقد جمعت هذه الرسائل بين الرغبة الشديدة في اللقاء المُقبل من ناحية، ولم تَخلُ من عبارات الغزل وتوهُّج عاطفة الحب من ناحية أخرى.

في غضون هذه الفترة نشر هيدجر كتابه «الوجود والزمن» عام ١٩٢٧، والذي بفضله أصبح واحدًا من أهم فلاسفة القرن العشرين، وقد أهداه إلى أستاذه «هوسّرل»- فيلسوف الفينومينولوجيا الأشهر. وبدورها أُعْجِبت أرندت- الطالبة الشابة- بهذا الإصدار العظيم، وانبهَرَت به، مثلما انبهر به كثير من تلامذته آنذاك، إلى درجة أنها قالت عنه بعد اثنين وأربعين عامًا من صدوره: «إن النجاح الكبير والباهر الذي حَقَّقَه هيدجر المُعَلِّم [كما تُحبّ أن تصفه] لم يرتبط فحسب بالتأثير المباشر لهذا المُصَنَّف داخل الأوساط الأكاديمية وخارجها، بل أيضًا وعلى وجه الخصوص بتأثيره العميق والفائق على المدى البعيد؛ إذ نادرة هي الإصدارات التي يمكن أن تضاهيه خلال هذا القرن»[٣].

كان تأثير هيدجر في التيارات الفلسفية شاملًا؛ إذ تأثر به الوجوديون، والمدارس التأويلية المختلفة، وأنصار ما بعد الحداثة، سواء التفكيكيين، أو البنيويين. ووفقًا لما ذكره «توم روكمور» (Tom Rockmore)-أحد المهتمين بدراسة فلسفة هيدجر: يُعَدُّ هيدجر بكل تأكيد الفيلسوف الأكثر تأثيرًا في عصرنا، حيث امتَدَّ نفوذه على نطاق واسع في الفلسفة

(1) Maier-Katkin, Daniel, and Birgit Maier-Katkin: "Love and Reconciliation: The Case of Hannah Arendt and Martin Heidegger", Harvard Review, No. 32, 2007, P. 35.
(2) Grunenberg, Antonia: op. cit., PP. 2-3.
(٣) آرندت، حنا: مارتن هايدجر في عيد ميلاده الثمانين، ترجمة: عز الدين الخطابي، مجلة "مدارات فلسفية"، الجمعية الفلسفية المغربية، ٢٠٠٠، ص. ١١٣.

المعاصرة: في المرحلة الأخيرة «لهوسّرل»، وفي مواقف «جادامر» و«دريدا» اللذَينِ يُعَدَّا من أكثر تلامذة هيدجر المقربين، وفي فكر «هربرت ماركوزه»–أول ماركسي هيدجري– وفي الرؤى والنظريات الفينومينولوجية «لسارتر»، و«موريس ميرلوبونتي» (Maurice Merleauponty)، و«إيمانويل ليفيناس» (Emmanuel Levinas)، و«بول ريكور» (Paul Ricœur). وأكثر من ذلك، مع الفارق، في كتابات «فوكو»، و«آبل» (Karl-Otto Apel)، و«هابرماس»، و«ريتشارد رورتي» (Richard Rorty)، وكذلك في شخصيات أخرى مثل «هانس يوناس» (Hans Jonas)، و«أرندت»، و«لشك كولاكفسكي» (Leszek Kolakowski)[1].

(أ)- (٣): المَدُّ العاطفي الذي لا تَحِدّه حدود.

كانت أرندت بالنسبة لهيدجر مُلهمتَه والأكثر ارتياحًا لقلبه خلال فترة عمله في الجامعة منذ أن التقى بها أول مرة، حتى أنه وصفها في إحدى رسائله بأنها "الأكثر تحفيزًا والأكثر مُلائمة له في حياته المهنية الحافلة بأكملها"[2]. ولم يكن هيدجر الأول ولا الأخير من بين الفلاسفة الذين استخدموا إبداعاتهم كغطاء لنَزَواتهم الشخصية وإشباع رغباتهم الجنسية، كما أنه ليس الوحيد الذي أقنع نفسه بحيوية وضرورة هذه النزوات. فقد مثَّلن النساء اللاتي عبَرَن في حياته مصدرًا لإلهامه، وكانت أرندت الأكثر تأثيرًا بينهن، ومن ثَمَّ كانت أكثر من تحسّر عليها[3].

لكن يبدو أن اعتبار هيدجر الحب مصدرًا للإبداع الفلسفي، لم يكن بدافع الحب الحقيقي من جانبه لأرندت قدر ما كان بهدف الحفاظ على استمرار نَزَواته معها، حيث لم يَعْدَم هيدجر اختلاق الحجة– (وهو الثعلب الماكر كما وصفته أرندت في فترة لاحقة)– في تبرير نزواته بطريقة ملتوية، فقد ربط بين "الجنس" والبحث عن حقيقة "الوجود"؛ مُشبهًا نزواته بوثبات نحو الحقيقة الخَفِية التي يسعى إلى اكتشافها. فبالنسبة له لن تكون هناك رغبة إلَّا رغبة "الآخر"، وهذا "الآخر" يُجسِّد حقيقة غير ظاهرة؛ الأمر الذي من خلاله بَرَّر نزواته التي تقع خارج إطار الزواج بأنها وسيلة حتمية لإعادة تنشيط سيرورة الإبداع، أو كما قال ذات مرة: "وسيلة غير مكتملة، ولكنها ضرورية، لإثراء فكره". ولذا كان يُبَرِّر نزواته بأن الحقائق

(1) Rockmore, Tom: On Heidegger's Nazism and Philosophy, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992, P. 1.
(2) Bakan, Mildred: "Arendt and Heidegger: The Episodic Intertwining of Life and Work", Philosophy and Social Criticism, Vol. 12, No. 1, 1987, P. 75.
(٣) لانسولان، أود، وماري لومونييه: الفلاسفة والحب من سقراط إلى سيمون دي بوفوار، ترجمة: دينا مندور، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٥، ص ص. ٢٢٥–٢٢٦.

لا تتأكّد بالعمل الفكري وحده، وقد أضاف "إذا كانت روحي مفعمة بالعاطفة، فإن الصوت قد يخبو، أما المصدر فلا ينفد أبدًا". وباختصار عند هيدجر نجد أنه إذا لم يكن هناك ممارسة للجنس فليس هناك وجود[١].

يقود هذا الارتباط بين الجنس من جانب، والكشف عن حقيقة الوجود من جانب آخر، إلى تشويه طبيعة الرغبة الجنسية ذاتها، وذلك كله من أجل إرضاء نزواته غير المحدودة. إن هذه العلاقة نفسها نجدها بين جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار، رغم الخلاف الذي وقع بين سارتر وصديقه «ريمون آرون» (Raymond Aron)؛ بسبب تسابقهما على الاستحواذ على قلب بوفوار وجسدها. وهو الأمر الذي دفع سارتر إلى أن يوضح لبوفوار منذ بداية علاقته معها أنه لا يكترث بالزواج من امرأة واحدة، لأنه يحب النساء أكثر من غيره، ولا ينوي التوقف عن إقامة المزيد من العلاقات الجنسية. كما لا ينبغي على بوفوار– كما يقول– أن تتوقف عن إقامة علاقات جنسية مع غيره. ومن ثَمَّ كان الحب الذي جمع بينهما جوهريًا وأساسيًا. إنهما متماثلان، وينبغي أن تستمر علاقتهما مدى الحياة. ولذلك لم يكن الحب بالنسبة لسارتر وهيدجر تَمَلُّكًا، وإنما كان يَعنِي حب الشخص بوصفه كائنًا حرًا[٢].

على هذا النحو فإن الحب بالنسبة لسارتر، وكذلك بالنسبة لهيدجر، يَعنِي في المقام الأول إقامة علاقات جنسية في ضوء الاحترام المتبادل والإقرار بحرية كل طرف من جانب الطرف الآخر؛ وهو الأمر الذي تكشف عنه «أُود لانسلين» (Aude Lancelin) و«ماري ليمونيه» (Marie Lemonnier) بقولها: «إذا كان الحب عند سارتر لا يمكن أن يُختزل في مجرد الرغبة في امتلاك امرأة، ولكنه يهدف إلى فهم العالم وامتلاكه بأسره من خلال امرأة، فالأمر كذلك عند هيدجر من حيث مبادراته في الإكثار من نزواته وعلاقاته الجنسية المختلفة. إنه الولوج إلى الحقيقة عن طريق الحب، ولذا نجده يجول بين طالبات الدكتوراه الجميلات، والشابات المتحضِّرات، والفنانات، بحثًا عن الحقيقة الفلسفية للوجود»[٣].

(أ)- (٤): الإخلاص الدائم لهيدجر رغم الهَجْر:

يمكننا القول: إن أرندت ظلت طوال حياتها مخلصة في حُبِّها لهيدجر، رغم تخلِّيه عنها في فترة حكم النازية. وأكثر من ذلك– مع الفارق– إنَّ حبها الدائم له، ومحاولاتها

---

(١) المرجع السابق، ص. ٢٢٥.

(٢) رولي، هازل: سيمون دو بوفوار وجان بول سارتر: وجهًا لوجه (الحياة والحب)، ترجمة: محمد حنانا، بيروت: دار المدى، ٢٠١٧، ص. ٦١.

(٣) لانسولان، أود، وماري لومونييه: مرجع سابق، ص. ٢٢٦.

المستمرة للنفاذ إلى قلبه، والمحافظة على علاقتها معه قدر الإمكان، دفع بها (وهي المُنظِّرة اليهودية والناشطة الصَهيونية في ذلك الوقت) إلى تبرير انضمامه إلى النازية– كما سنرى ذلك لاحقًا.

بالنسبة لأرندت، كثيرًا ما نجدها تُبْدِي رغبتها في استمرار علاقتها مع هيدجر بأيّة طريقة؛ الأمر الذي يفسر لنا كيف كانت تشعر بالقلق تجاه طريقة الحب التي جمعت بينهما، ومستقبل هذه العلاقة من ناحية مشروعيتها، ومن ناحية إمكانية استمرارها. أما بالنسبة لهيدجر، فعلى العكس، كانت التساؤلات عن مستقبل هذه العلاقة لا تُعْنِيه، فالحب بالنسبة له لم يترك له خيارًا سوى أن ينفتح كل منهما على الآخر، وأن يتركا الأمور تسير على ما هي عليه؛ أي أن يترك كل منهما الآخر ليكون ما هو عليه بحرية. ومن هنا جاء استشهاد أرندت المتكرر طوال حياتها بالقديس أوغسطين، حتى إنه ليس من قُبيل المصادفة أن تختار موضوع رسالتها للدكتوراه بعنوان "مفهوم الحب عند القديس أوغسطين"[١].

وعلى الرغم من فِرَاقهما، فإن أرندت استمرت في حبّها لهيدجر، مؤكّدة له أن وجودها في الحياة يرتبط أصلًا بحُبّها له. تقول أرندت لهيدجر في رسالة في أبريل عام ١٩٢٨: «إنني أُحبك كاليوم الأول الذي التقينا فيه، وهذا أمر تعرفه. وكنتُ أعرف هذا قبل لقائنا من جديد (...) وإن الفِرَاقَ لم يأخذ مني قوة العيش في العالم، لكنه قَطَع عليّ طريق حبنا الطويل(...). وسأفقد حقي في الحياة لو فقدتُ حُبِّي لك»[٢].

لكن بعد حصولها على درجة الدكتوراه عام ١٩٢٨، التقت أرندت– في برلين– بـ«جونتر شتيرن» (Günther Stern)، الشاب اليهودي وأحد تلامذة هيدجر. ومن جانبها أرادت أرندت أن تُثير غَيْرة هيدجر عندما أخبرته بأن شتيرن ينوي الزواج منها، ولكن هيدجر لم يُبَالٍ بالأمر، بل تمنّى لها السعادة معه! وعلى الرغم من ذلك، فإن علاقتها بهيدجر لم تنقطع أيضًا حتى بعد زواجها من شتيرن في سبتمبر ١٩٢٩، مؤكّدة لهيدجر أن حبهما سيظل قائمًا مهما حدث، ويبدو ذلك واضحًا من قولها: «قد تكون أخباري وصلتك من مصادر أخرى، ويعفيني هذا من الإخبار (...) إنني أتوجه إليك اليوم بالثقة القديمة وبالطلب القديم نفسه: لا تنساني ولا تنسى أن حُبَّنا قد أصبح نعمة حياتي، ولم يتزعزع حتى اليوم، حتى وإن كنتُ قد وجدتُ موطني وانتمائي وخلاصي من حيرتي عند شخص [هو: شتيرن] قد لا تكون تفهمه»[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص. ٢١٦.

(٢) آرندت: رسالة "من حنّة آرندت إلى مارتين هيدغر"، بتاريخ ١٩٢٨/٤/٢٢، ص. ١٠١.

(٣) آرندت: رسالة "من حنّة آرندت إلى مارتين هيدغر"، بتاريخ ١٩٢٩، ص. ١٠٢.

من الأهمية في هذا الإطار الإشارة إلى تأييد هيدجر للحزب النازي (حزب العمال الألماني الاشتراكي الوطني)، على الأقل في الفترة من ١٩٣١ إلى ١٩٣٢، وهو الأمر الذي بدَا لأرندت وكأن عاصفة تزلزل الأرض من تحت أقدامها. وسيُساورها الشَّكُّ والقلق، بل وستُصاب بالصدمة عندما تعلم بخبر انضمام هيدجر رسميًا إلى الحزب النازي في مايو ١٩٣٣.

(ب) مرحلة القَطِيعَة، والانكسار (١٩٣٣-١٩٤٩):

(ب)- (١): الافْتِرَاق والحرمان:

في خضم التطورات التي أدت إلى وصول النازية إلى السلطة في يناير ١٩٣٣، وخلال تطهير ألمانيا من اليهود، والشيوعيين، ألقى الجستابو (جهاز البوليس السري الألماني) القبض على أرندت في أغسطس ١٩٣٣، بوصفها يهودية تمارس نشاطًا يناهض سياسات الدولة الألمانية. لكنها تمكنت بأعجوبة من الهروب، متجهة إلى باريس عبر تشيكوسلوفاكيا، وقد استقرت هناك كلاجئة[١].

يمكن اعتبار صعود النازية إلى الحكم نقطة تحول مركزية في حياة أرندت؛ حيث عانت في وطنها الأم– ألمانيا– من تنامي النزعة المعادية للسامية[٢]، والتي بلغت ذُرْوَتها في ممارسات الاضطهاد والإبادة الجماعية ضد اليهود. وعلاوة على ذلك، فإن تجربتها المؤلمة في المنفى، في باريس، فرضت عليها الابتعاد عن البحث الفلسفي حول السياسة بمفهومه النظري التقليدي، والتوجه صوب التفكير السياسي العملي؛ الأمر الذي دفعها بعد ذلك إلى نقد الأصول الفكرية والسياسية للنازية، وتَعْرِية ممارساتها القمعية، وهو ما ظهر في كتابها الأشهر «أصول الشمولية» 'The Origins of Totalitarianism'.

من الجدير بالذكر أنه خلال إقامتها في فرنسا، التقت أرندت بين عامي ١٩٣٥ و١٩٣٦ ببعض المفكرين والمثقّفين اليهود، ومنهم مَنْ كان له ميولٌ صَهيونية بدرجة أو بأخرى، ومن هؤلاء المفكرين: «فالتر بنيامين» (Walter Benjamin)، و«ألكسندر

(1) Benhabib, Seyla: "Hannah Arendt's Political Engagements", in: Thinking in Dark Times: Hannah Arendt, On Ethics and Politics, ed. by: Roger Berkowitz and others, New York, Fordham Univ. Press, 2010, P. 56.

(٢) يجب أن يكون واضحًا أن «معاداة اليهودية» تعني "العداء الديني لليهود"، وهي حركة مسيحية تكافح اليهودية على أساس ديني وثقافي بسبب عدم اعتراف اليهود بأن "يسوع المسيح المُخلص"، وهي حركة قديمة ترجع إلى أوائل القرن الرابع الميلادي واستمرت حتى منتصف القرن التاسع عشر أما «معاداة السامية» فتعني العداء العرقي، أو البيولوجي، للجنس السامي عمومًا، وهي حركة عنصرية حديثة العهد نسبيًا. والنازية كانت تعادي الاثنين معًا على المستوى السياسي والمستوى الثقافي.

كويريه» (Alexandre Koyré)، و«جان بول سارتر»، و«ريمون آرون». كذلك التقت أرندت هناك باللاجئ الألماني «هاينريش بلوخر» (Heinrich Blücher) (١٨٩٩-١٩٧٠)- الذي سيصبح فيما بعد زوجها المُخلِص- وهو شاعر ومناضل ثوري كان عضوًا في الجناح اليساري في الحزب الشيوعي الألماني. وقد أصبحت أرندت صديقة مقربة للكثير منهم، كما أصبحت معروفة جيدًا في العديد من الدوائر الأكاديمية والثقافية الفرنسية، خاصة بعد زواجها من «بلوخر»[١].

وبسبب ظروف الحرب العالمية الثانية، واجتياح القوات النازية الحدود الفرنسية واحتلالها في عام ١٩٤٠، تم القبض على أرندت مرة أخرى في مايو من العام نفسه، بوصفها "أجنبية مقيمة في فرنسا بطريقة غير شرعية". وقد تم احتجازها لمدة أسبوع في معسكر «جيرز»[٢] (Gurs)، وكانت نِيَة الحكومة الفرنسية مُبَيّتَة لترحليها وتسليمها للحكومة الألمانية، بعد أن سحبت الحكومة الألمانية جنسيتها في عام ١٩٣٧، وبعد ضغط من ألمانيا على فرنسا لطرد اللاجئين الألمان من أراضيها. ولم تشفع لها الحكومة الفرنسية، ولا لغيرها من المهاجرين الألمان، كونهم يهودًا مُضْطَهَدين ومُعَرَّضين للقمع النازي.

ومرة أخرى استطاعت أرندت الهروب، لكن هذه المرة إلى أمريكا. وأثناء هروبها قابلت بلوخر، فتزوجت منه- بعد أن كانت قد طُلقت من شتيرن عام ١٩٣٧- ثم نزحا إلى أمريكا عن طريق باخرة متجهة من لشبونة إلى نيويورك، ودخلا الولايات المتحدة بمساعدة من «ثيودور أدورنو» (Theodor Adorno)، وكان ذلك في عام ١٩٤١[٣]. وقد استطاعت بعد حوالي عشر سنوات من إقامتها في أمريكا أن تحصل على الجنسية الأمريكية.

(ب)- (٢): مَذاق الألم؛ إنسانة يهودية بلا وطن!

اهتمت أرندت كثيرًا بمسألة الهوية اليهودية، وقد جاء هذا الاهتمام مبكرًا. ورغم أن بلوخر- زوجها الثاني- لم يكن يهوديًا، فإنها لم تعتبر هذا الأمر بِذِي أهمية؛ الأمر الذي يمكن تفسيره إذا وضعنا في الاعتبار الحنان والدفء العاطفي اللذَينِ شعرت بهما معه. ولعلَّ ذلك قد يرجع أيضًا إلى أصولها العائلية؛ لأن عائلتها كانت تدعو إلى اندماج اليهود داخل المجتمع الألماني وأي مجتمع آخر، وهو الأمر الذي تكشف عنه أرندت نفسها؛ إذ "الاندماج"

---

(1) Benhabib, Seyla: Loc. Cit.

(٢) انتشرت المعسكرات والمخيمات في فترة ما بين الحربين العالميتين، خاصة في فرنسا، وكان يتم تأسيسها خِصِّيصًا لكي يعيش فيها اللاجئون الذين لا وطن لهم، وعلى رأسهم اللاجئون من يهود أوروبا.

(3) Benhabib, Seyla: op. cit., P. 57.

(Assimilation) بالنسبة لها لا يَعنِي التَكَيُّف المطلوب مع البلد الذي وُلِد فيه اليهود ومع الشعب الذي يتكلم لغتهم، وإنما يَعنِي التَكَيُّف من حيث المبدأ مع كل شيء وكل شخص[1].

لكن إحساسًا جديدًا ومؤلمًا كان يراودها من آن إلى آخر؛ إحساسًا يتنافى مع ذلك الشعور الأول بالأمان الذي أحسته مع هيدجر، وهو شعور نابع في الأساس من امتِهَان كرامتها في موطنها الأصلي، وإلى الحد الذي شعرت فيه بأنها هي وغيرها من اليهود منبوذون، الأمر الذي كانت تصف فيه نفسها في كثير من الأوقات بأنها: «امرأة يهودية، وليست ألمانية». ولذلك فعندما تصف رحلة منفاها إلى فرنسا، نجدها ترفض أن يُقال عنها "لاجئة"، وتقول عن نفسها وعن غيرها من اليهود الذين اضطهدتهم النازية: "إننا نُسمي أنفسنا (الوافدين الجدد) أو (المهاجرين)"[2].

من هنا فقد عاشت أرندت تجربة مؤلمة للغاية، خاصة بعد نزوحها إلى فرنسا، وهي تجربة طويلة نسبيًا، ونابعة من إحساسها بطمس معالم هويتها، وبأنها يهودية "بلا وطن" يحميها، وإقرارها بأن مَنْ لا وطن له لا حقوق له، بل وليس إنسانًا من الأساس؛ فالمواطنة والأرض بالنسبة إليها عنصران لا ينفصلان في تشكيل ماهية الإنسان الحقّة.

(ج) مرحلة اللقاء الأخير وتصحيح المسار (١٩٥٠-١٩٧٥).

انقطعت الرسائل بين هيدجر وأرندت لمدة سبعة عشر عامًا تقريبًا (من ١٩٣٣ إلى ١٩٥٠)، وظلت العلاقة بينهما خلال هذه السنوات يسودها نوع من الصمت الذي لا يخلو من طابع مثير للتساؤل. ويمكن اعتبار هذه الفترة من حياتها فترة "الخطر"، و"الحرمان": الخطر من ملاحقة النازية لها، والحرمان من عاطفة الحب التي جمعتها بهيدجر.

لكن تبدأ صفحة جديدة وأخيرة من صفحات العلاقة بينهما، حين بادرت أرندت في خريف عام ١٩٤٩ في استعادة علاقتها القديمة، فسافرت إلى ألمانيا ونزلت في فندق في مدينة فرايبورج، واستطاعت بطريقة ما أن تلتقي به، لتنجح في فبراير ١٩٥٠ في تجديد هذه العلاقة. وبعد لحظات عِتاب كانت توجهها لهيدجر لانضمامه إلى الحزب النازي وتحمسه لمُثُله العرقية، كانت تحفزه لأن يستأنف محاضراته الجامعية (حيث تم منعه من التدريس بدءًا من عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٤٩).

(1) Arendt, Hannah: “We Refugees”, in: The Jewish Writings, ed. by: Jerome Kahn and Ron H. Feldman, New York: Schocken Books, 2007, P. 272.
(2) Ibid, P. 264.

منذ ذلك الوقت ظلت اللقاءات بينهما متواصلة، وقد حافظت أرندت نفسها على زيارته باستمرار كل عام، كما داومت على التواصل معه حتى أدركتها المَنِيَّةُ في الرابع من ديسمبر ١٩٧٥. وقد تلاها هيدجر في السادس والعشرين من مايو من السنة اللاحقة. وقد أظهرت مراسلاتها مع هيدجر، والتي لم تُنشر إلَّا في عام ١٩٩٨، الكثير من التفاصيل التي من شأنها أن تُغيِّر النظرة السائدة بشأن طبيعة العلاقة بينهما، سواءً على مستوى الفكر والفلسفة، أو على مستوى الحياة السياسية العملية.

وبعد هذا العرض الموجز – والضروري بما يقتضيه المقام– كمحاولة لفهم مسار العلاقة التي جمعت بين هيدجر (فيلسوف الأنطولوجيا الأشهر) وبين أرندت، فإن السؤال الأكثر أهمية يتمثل في: ما العامل المركزي الذي حافظ على هذه العلاقة بين الاثنين؟ وكيف غَفَرَت أرندت (المُنظِّرة الصَهيونية البارزة) لهيدجر ماضيه مع النازية، والتزاماته السياسية القوية بديكتاتورية هتلر والحزب النازي؟

يطرح الكاتب الأمريكي «جون نيكسون» (Jon Nixon) هذا السؤال بصورة أخرى: لماذا اختارت امرأة يهودية تم إجبارها على مغادرة ألمانيا، ثم فرنسا، أمام زحف النازية، اليهودية أن تحافظ على علاقتها مع شخص شارك بنشاط وبحماس شديدين في السياسات النازية، والمعادية للسامية، وهو الذي ظل طوال حياته متمسكًا بمواقفه، ولم يندم على انخراطه ومشاركته في تنفيذ هذه السياسات؟[1].

ما السر إذن الذي يختبئ وراء استمرار هذه العلاقة على الرغم من كل هذه الاضطرابات والانقطاعات وخيبات الأمل؟ هل نقول إن تصور أرندت الفلسفي للحب في أطروحتها للدكتوراه ساهم في تَعَلُّقها بهيدجر؟ وأيُّ شيء أحبت فيه وهو الذي يُعَدُّ بالنسبة للبعض مزيجًا من خيبة الأمل والرسوب والعناد؟ ما القوة التي جمعت بين الاثنين، وهو المفكر الذي كان يؤمن بأن دور النازية في التربية من شأنه أن يخلق إنسانًا جديدًا؟ أكان الحب؟ الفكر؟ الفلسفة؟ أم شيء أعمق وأثقل من هذا؟ هل نقول إن الأمر لا يتعلق بنسق فلسفي قائم بذاته في أعمالهما، وإنما بما يمكن أن نستشفّه على ضوء رسائلهما، وهو أن الحب عندهما ليس دافعًا غريزيًا، ولا جنسيًا، ولكنه ذو تأثير بنيوي في تفكيرهما؟[2].

---

(1) Nixon, Jon: Hannah Arendt and the Politics of Friendship, London and New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2015, P. 61.

(2) Wolin, Richard: Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse, Princeton: Princeton Univ. Press, 2001, P. 37.

وأيضًا: (لشهب، حميد: تقديم لترجمة "رسائل حنّة آرندت ومارتين هيدغر"، ص. ص. ١٧، ٢٦).

في الحقيقة إن العلاقة التي جمعت بين الاثنين علاقة مُعقّدة في جوهرها، ولا يمكن فهمها دون الوقوف على جوانب من الخطاب الفلسفي والسياسي عند كل منهما. وهذا على خلاف ما يذهب إليه «جون نيكسون»– مثلًا– من أن اللقاء المبكر بينهما قد يكون نوعًا من الاستسلام الذاتي المَشُوب بالفوضوية؛ حيث كان هيدجر استغلاليًا إلى أقصى حد، وكان لأرندت طوال حياتها ارتباطٌ شائك ومعقّد مع الصَهيونية، وربما مع اليهودية. لكن الأمر المهم هو أنه ربما يكون هناك شيءٌ ما جعلها "تغفر" لهيدجر ممارساته العنصرية ضد اليهود، وقد تكون طبيعة تكوين شخصيتها هي التي جعلتها– وهي في سن الثامنة عشر– عُرْضَة للممارسات الاستغلاليّة لشخصية نازية غامضة، تَكبُرها في السن، وذات طابع سلطوي وجذّاب، مثل هيدجر[1].

لكن ما كُنْه هذا الشيء الذي جعلها "تغفر" لهيدجر ماضيه مع النازية؟ لا نجد طوال معالجة «جون نيكسون» أيّ توضيح لهذا الشيء الذي يفترضه، أو حتى إشارة عابرة إلى ماهيته، رغم أنه وضع في اعتباره عددًا من الحقائق التي لا جدال فيها عن ملابسات العلاقة التي جمعت بين الاثنين. بدلًا من ذلك نجده يكتفي بحصر هذه العلاقة– بكل تشعباتها، وتعقيداتها، وتناقضاتها– في مجرد "الصداقة الروحية" بينهما، مُضيفًا إلى ذلك أن اعتراف أرندت الدائم بفضل هيدجر عليها جعلها تُكِنّ له كل التقدير في إنجازاتها الفكرية وحياتها الشخصية، أو كما يقول: «إن إصرارها الدائم على الصداقة كان قبل كل شيء نضالًا من أجل هذا الاعتراف؛ لأن الصداقة بالنسبة إليها غير مشروطة سوى بالاعتراف المتبادل من جانب كل طرف بالمساواة مع الآخر، والإقرار بحريّته وفضله عليه»[2].

لكن يبدو لنا أنه من غير المشروع حصر هذه العلاقة في مجرد الصداقة القائمة على الاعتراف المتبادل من جانب كل طرف بالمساواة وحرية الآخر، كما لا يمكننا التغاضي عن ذلك الدافع الأكثر أهمية الذي جمع بين فيلسوفين على طرفي نقيض سياسيًا، وهو ذلك الدافع نفسه الذي عمل على المحافظة على استمرار العلاقة فيما بينهما، رغم سنوات الحرمان التي عاشتها أرندت. وإذا سلمنا مع «جون نيكسون» أن الصداقة الروحية– وحدها– هي العامل الرئيس في استمرار هذه العلاقة، فإن السؤال الآن: كيف تم هذا الانتقال المفاجئ من الصداقة في بداية الأمر إلى الحب بعد ذلك، ثم إلى الجنس أخيرًا؟ وكي لا نَسْتَبِق النتائج فإن إبراز هذا العامل المهم في هذه العلاقة المُلْتَبَسة يتطلب– كما أشرنا سابقًا–

(1) Nixon, Jon: op. cit., PP. 62-63.
(2) Ibid, P. 63.

الوقوف على ملامح خطاب أرندت السياسي، وخاصة موقفها من الحركة الصَهيونية من ناحية، والكشف عن عقيدة هيدجر النازية على مستوى الفكر الفلسفي ومستوى الممارسة السياسية من ناحية أخرى، وهو الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل التالي: ما الملامح الأساسية لصَهيونية أرندت؟

المحور الثاني: الأبعاد الأساسية لصَهيونيّة أرندت.

يبدو لي إن كل ما عَدَّه الباحثون الغربيون فلسفة إنسانية راقية من جانب أرندت، وإن كل ما عَدَّه المثقّفون العرب مواقف سياسية معتدلة من جانبها تجاه القضية الفلسطينية، يبدو لي إن كل هذا وذاك– كما سأحاول التدليل– ما هو إلَّا قناع تَتَخَفَّى وراءه عقيدتها الصَهيونية ذات الأبعاد المُمَيَّزة. وسنرى كيف أن المثل الفلسفي الأعلى لدى أرندت لا يهتم بالبحث عن الحقيقة لذات الحقيقة أو لفائدتها العملية، بل كان خطابها الفلسفي مُسَخَّرًا من أجل هدف محدد يتمثل في: خلاص الشعب اليهودي من خلال تأسيس يوتوبيا يهودية تتقاطع وتتشابك تارة مع المشروع الصَهيوني لـ«تيودور هرتسل» (Theodor Herzl) (١٨٦٠–١٩٠٤)، وتارة أخرى مع الأحلام والرؤى الصَهيونية عند «برنارد لازار» (Bernard Lazare) (١٨٦٥–١٩٠٣)، و«مارتن بوبر» (Martin Buber) (١٨٧٨–١٩٦٥) وغيرهما. وما سوف أحاول إثباته أيضًا: إن أرندت مُنظِّرة صَهيونية بدرجة أو بأخرى؛ تمارس الفكر لأهداف سياسية ودينية محددة؛ حيث غايتها النهائية إيجاد الوسيلة أو الطريقة الفكرية لتحرير اليهود المُضْطَهَدين في أوروبا، وضمان خلاصهم الروحي والسياسي في هذا العالم.

(أ) الانخراط في السياسة اليهودية:

بدأت تظهر بَوادِرُ النزعة الصَهيونية عند أرندت منذ انخراطها في العمل السياسي عام ١٩٢٦، وانتمائها إلى دوائر النخبة اليهودية المثقّفة في ألمانيا، وقد أبدت تعاطفًا مع الاتجاه الصَهيوني الصاعد في ذلك الوقت[1]، وخدمت بكل طاقتها المنظمات الصَهيونية، كما كانت مثل العديد من أبناء جيلها مُتَحَمِّسة لأفكار القومية اليهودية وخاصة مشروع "هرتسل" بشأن إقامة وطن قومي لليهود في فلسطين.

ظهر ذلك أيضًا خلال إقامتها في فرنسا، كلاجئة يهودية، حيث انخرطت بقوة في الممارسة السياسية اليهودية، وخاصة محاربة معاداة السامية والتي تصفها بأنها واحدة من أخطر الأكاذيب السياسية. إضافة إلى هذا فقد انتمت أرندت إلى «منظمة إلياه» (Aliyat Hano'ar)– وهي منظمة صَهيونية شبابية تأسست عام ١٩٣٣ في ألمانيا– وهي المنظمة التي أسهمت في إنقاذ آلاف اللاجئين اليهود من الأطفال والشباب من القمع النازي، وعملت على توطينهم في فلسطين في الكيبوتسات (القرى التعاونية) التي أصبحت بالنسبة لهم بمنزلة

(1) Grunenberg, Antonia: op. cit., P. 1.

البيت والمدرسة[١]. وقد أشرفت أرندت نفسها على ترحيل عشرات الأفراد والأُسر اليهودية من معتقلات الموت في أوروبا، كما كانت علاوة على ذلك عضوًا في جماعة مقاومة الفاشية والستالينية[٢].

كذلك اهتمّت أرندت خلال إقامتها في الولايات المتحدة بقضايا الأقليات اليهودية، واللاجئين اليهود من الأطفال والشباب. وخلال هذه الفترة أيضًا توطدت الصلة مرة أخرى بينها وبين الحركة الصَهيونية، وقد عملت منذ عام ١٩٥٣ مديرة الأبحاث في مؤتمر العلاقات اليهودية، والمديرة التنفيذية لمنظمة إعادة بناء الثقافة اليهودية. وقد بذلت كل طاقتها في خدمة المنظمات اليهودية، كما أخذت على عاتقها إنقاذ ما يمكن إنقاذه من يهود أوروبا، وتوطينهم في فلسطين[٣].

(ب) تأييد قيام الدولة الإسرائيلية:

إن اضطهاد النازية لليهود دفع بأرندت إلى الزعم بأنه من المشروع، بل ومن الضروري، إقامة وطن قومي لليهود الأوروبيين المهاجرين. ففي عام ١٩٤١، وبحلول الذكرى السنوية لوعد «بُلفور»، أيَّدت ما دعت إليه المنظمات الصَهيونية في أمريكا والتي طالبت بتشييد جيش يهودي. وحسب زعمها، «رغم أن هذه المطالب، التي دعت إليها الطليعة السياسية اليهودية، لا تُعبِّر بشكل مباشر عن إرادة كل اليهود في العالم، فإنها يمكن مع ذلك أن تصبح سياسة خلاقة إذا ما نجحت في تعبئة قطاعات واسعة من الأمة اليهودية، وإلَّا ستصبح في طي النسيان، مثل الكثير من الفرص الضائعة»[٤].

في الواقع كان لتجربتها المؤلمة في المنفى في باريس تأثيرٌ كبير في دفاعها عن قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨، لكي تجمع اليهود المشتتين في أوروبا. لكن نزعتها الصَهيونية تظهر قبل ذلك في أوائل الأربعينيات وبشكل واضح في زعمها بأن إنشاء جيش يهودي قوي يمثل البداية التي يجب أن ينطلق منها التنظير الفعلي للسياسة اليهودية، وذلك كمحاولة أولى للانضمام إلى جيوش العالم في مواجهة هتلر وغيره ممن يحاولون إفناء اليهود، محذرة اليهود أنفسهم من أن الشعب الذي لا مكان له في عالم الحرب، لن يكون له مكان في عالم

(1) Feldman, Ronh H.: "The Pariah as Rebel: Hannah Arendt's Jewish Writings", in: Thinking in Dark Times, P. 199.
(2) Benhabib, Seyla: op. cit., P. 56.
(3) Feldman, Ronh: op. cit., P 199.
(4) Arendt, Hannah: "The Jewish Army: The Beginning of A Jewish Politics?", in: The Portable Hannah Arendt, ed. by: Peter Baehr, New York: Penguin Books, 2000, P. 46.

السلم[١]. ومن ثَمَّ، فإنه من دون المشاركة الإيجابية والفَعّالة لليهود في الحرب، فإن تحررهم القومي سيغدو مستحيلًا، وأنه من دون جيش يهودي، لن يكون بإمكانهم المشاركة الفَعّالة في الحرب، وعلى أضعف الإيمان، فكل ما سيتبقى لهم هو أن يظلوا عرضة للقمع والإبادة بين الحين والآخر[٢].

كذلك تتجلَّى نزعتها الصَهيونية في طيّات حديثها عن حق الشعب اليهودي في فلسطين، وذلك عندما توضح أن هذا الحق مماثلٌ لحق كلِّ إنسان في حيازة ثمرة عمله، وعلى حدّ تعبيرها: «إن تمكين اليهود في فلسطين يُعَدُّ جزءًا من النضال من أجل حرية الشعب اليهودي ذاته. وعندما يكون اليهود على استعداد للالتزام الكامل بهذا النضال، فعندئذ فحسب يمكن أن يكونوا قادرين على أن يُمَكِّنوا أنفسهم في فلسطين»[٣].

على هذا النحو كان هدف أرندت من مشروعها الأول في السياسة اليهودية هو إنشاء جيش يهودي، أو على أقل تقدير تأسيس وحدات يهودية مسلحة. وقد ظهر هذا المشروع لأول مرة في وقت الحرب الأهلية الإسبانية (١٩٣٦-١٩٣٩)، كما ظهر في نوفمبر عام ١٩٤١ عندما نشرت هذا المشروع في سلسلة من الرسائل والمقالات المفتوحة في نيويورك؛ حيث اعتقدت أن اليهود في حاجة ماسة إلى جيش قوي، الأمر الذي دفعها إلى تحفيز اليهود على النضال السياسي كشعب من الشعوب الأوروبية المركزية. ولكنها لم توضح كيف يمكن تحقيق ذلك الهدف المتمثل في إنشاء جيش يهودي، خاصة أن اليهود في أوروبا في ذلك الوقت كانوا تحت قمع حكم النازية. بدلًا من ذلك حاول اليهود الأوروبيون الذين هاجروا إلى فلسطين أن يكون لديهم جيشهم الخاص، ولكن الأمر استغرق ثلاث سنوات لتشكيل فرقة تكون بمنزلة النواة لجيش مسلح كبير فيما بعد[٤].

كذلك فقرب نهاية مقالها المعنون بـ«نحن اللاجئون» 'We Refugees' والذي نُشر عام ١٩٤٣- أي قبل قيام دولة إسرائيل بخمس سنوات فقط- نجدها تُنَدِّد بتَّخَلِّي الكثير من حكومات الدول الأوروبية عن حماية اليهود الفارين من النازية (والإشارة هنا إلى تخاذل الحكومة الفرنسية عن حماية اليهود المهاجرين من ألمانيا والبلدان التي اِحتلَّتها النازية). لكن المهم هو أننا نلمح في طيّات حديثها نزعة صَهيونية واضحة. تقول أرندت:

---

(1) Ibid, P. 47.
(2) Arendt, Hannah: "The Jewish War That Isn's Happening", in: The Jewish Writings, P. 166.
(3) Arendt, Hannah: "The Jewish Army", P. 46.
(4) Laqueur, Walter: "The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator", in: Hannah Arendt in Jerusalem, ed. by: Steven E. Aschheim, Berkeley: Univ. of California Press, 2001, P. 52.

«سيعلم الجميع أن حرمان الشعب اليهودي من الحماية القانونية المكفولة لكل إنسان سيكون مقدمة مباشرة لحرمان معظم الشعوب الأوروبية الأخرى من حماية القانون. وإن اللاجئين اليهود، المطرودين من بلد إلى آخر، سيمثّلون طليعة شعبهم إذا حافظوا على ثقافتهم الخاصة وهويّتهم المُميَّزة. وإن مسار التاريخ اليهودي منذ اللحظة الأولى لم يكن منفصلًا عن جملة الأحداث التي مرّت بها جميع الشعوب الأخرى، بل كان مرتبطًا أشد الارتباط بها؛ ولا أدل على ذلك من انكسار عصبة الشعوب الأوروبية وتحولها إلى شظايا عندما سمحت بأن يتم إقصاء العضو الأضعف فيها [تقصد اليهود]»[1].

في حقيقة الأمر لا أحد يستطيع أن يُنكر على أرندت، أو على غيرها من المفكرين والمثقّفين، دفاعها عن اللاجئين اليهود من قمع النازية؛ فتضامنها معهم أمرٌ لا يقبل الطعن كما لا يمكن توجيه أي لوم لها في هذا، على العكس من ذلك فإن أيّ إنسان سَوِيّ- بغض النظر عن دينه- لا يمكن أن يقبل أو أن يُقِرّ الممارسات النازية الوحشيّة التي مورست ضد اليهود وضد الشعوب الأخرى. لكننا من الناحية الأخرى نجد في هذا النصّ ما يَدفَع في اتجاه صَهيونية أرندت؛ من حيث إنها تتوهّم أن الطليعة الصَهيونية هي وحدها- تحديدًا- التي تستطيع أن تقود اليهود إلى (أرض الميعاد). وهذا واضح من حديثها بأن اللاجئين اليهود هم القادرون على النضال والتغيير السياسي. يجسد هؤلاء، وفقًا لاقتراح أرندت، "طليعة شعبهم"؛ بمعنى أنهم ربما يشكلون النواة الأصلية لدولة قومية يهودية في المستقبل[2]. كذلك فإن ما يَدفَع في اتجاه صَهيونيتها، هو تشبيهها للاجئ على أنه الصورة الممكنة الوحيدة للشعب في عصرنا هذا، والفئة الوحيدة التي يمكن من خلالها اليوم تلمُّس حدود المجتمع السياسي القادم، على الأقل حتى تصل عملية تحلل الدولة القومية وسيادتها إلى نهايتهما[3].

علاوة على ذلك، إذا كانت أرندت تُدافع عن حقوق اليهود المُضْطَهَدين، وخاصة الحق في عودتهم إلى فلسطين، وأنهم سيشكلون يومًا ما دولة قوية، فأين دفاعها عن الآلاف من اللاجئين الفلسطينيين في كافة العواصم العربية والغربية منذ خروجهم بالقوة من ديارهم في عام ١٩٤٨. لم تَأْبَه أرندت- مثل العديد من مفكري وفلاسفة جيلها اليهود وعلى رأسهم «مارتن بوبر»، و«سارتر»- بمصير الشعب الفلسطيني الذي أُرغِم بالقوة على ترك أرضه، ولذا فليس غريبًا- بعد كل هذا- أن نجد أرندت تؤكد بشدة على فكرة "الوطن اليهودي" Jewish

(1) Arendt, Hannah: “We Refugees”, P. 274. Emphasis from us.
(2) Agamben, Giorgio: “Beyond Human Rights”, in: Means without End: Notes on Politics, Theory Out of Bounds Series, Vol. 20, trans. by: Vincenzo Binetti and Cesare Casarino, Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2000, P. 25.
(3) Ibid, P. 15.

Homeland و"الأمة اليهودية"، وليس فقط "المجتمع اليهودي". كما تتضح نزعتها العنصرية من قولها: «إنه حتى ولو قُدر وفاز الإسرائيليون في حربهم ضد العرب، فإن هدفهم ينبغي أن يُركز على إيجاد الإمكانات الفريدة والإنجازات المُميَّزة للصَهيونية في فلسطين التي تم تدميرها في وقت قصير جدًا. ذلك أن أرض الميعاد والتي ستخرج إلى حيز الوجود ستكون شيئًا آخر مختلفًا تمامًا عمّا يحلم به يهود العالم، صَهاينة كانوا، أم غير صَهاينة»[١].

(ج) هويّة الدولة الصَهيونية:

اختلفت أرندت مع سياسات الدولة الإسرائيلية فيما يتعلق بكيفية التعامل مع المسألة العربية في فلسطين، وقد رفضت استعمال القوة كسبيل لإقامة الدولة اليهودية. وفي مقال لها عام ١٩٥٠، تحت عنوان «السلام أو الهدنة في الشرق الأدنى؟»، أي بعد قيام دولة إسرائيل بسنتين تقريبًا، ادّعت أن السلام أمرٌ ضروري لدولة إسرائيل، وللشعب العربي، وللعالم الغربي كله. وإن السلام– وليس الهدنة– لا يمكن أن يتم فرضه من الخارج، وإنما يحدث نتيجة المفاوضات، والتسوية المتبادلة والاتفاق في نهاية المطاف بين الإسرائيليين والعرب[٢].

في السياق نفسه رأت أرندت أن اعتماد إسرائيل على الدولتين العظميين (أمريكا والاتحاد السوفيتي) من شأنه أن يجعل استقرار إسرائيل مهددًا باستمرار، ويتأكد ذلك من قولها:

«إن الاستيطان اليهودي في فلسطين قد يصبح عاملًا مهمًا جدًا في تطوير الشرق الأدنى (...) وحتى في حالة الهجرة القصوى على مدار فترة طويلة من السنين، فإن تعداد المواطنين الإسرائيليين سيكون محدودًا بما يقرب من مليوني نسمة، وهو رقم يمكن أن يزيد بشكل مستمر نظرًا للأوضاع الصعبة في الدولتين العظميين. وبصرف النظر عن احتمال أو عدم احتمال مثل هذا التحول في الأحداث، فنظرًا لأن إسرائيل تدين بوجودها لهاتين القوتين، ونظرًا لأن فشل الجهود في إنهاء النزاع العربي/ الإسرائيلي سيجعل بقاء إسرائيل أكثر اعتمادًا بالضرورة على التعاطف والدعم المستمرين من هاتين الدولتين، فإن كارثة اليهود في الدولتين العظميين الباقيتين ستؤدي على الفور إلى كارثة لدولة إسرائيل ذاتها»[٣].

قاد هذا التخوف بأرندت إلى القول بضرورة تأسيس جيش مستقل للدفاع عن دولة إسرائيل، وكذلك رأت ضرورة استقلال إسرائيل اقتصاديًا عن الولايات المتحدة وأيّة دولة أخرى. ستكون إسرائيل– كما تدَّعي أرندت– "المركز الثقافي للشعب اليهودي في العالم كله".

---

(1) Arendt, Hannah: "To Save the Jewish Homeland", in: The Jewish Writings, P. 396.
(2) Arendt, Hannah: "Peace or Armistice in the Near East?", in: The Jewish Writings, P.423.
(3) Loc. Cit.

ولكنها تحذرها من أن النفقات الكبيرة التي تتحملها للدفاع عن نفسها من شأنها أن تؤدي بها إلى الاعتماد كلية على أمريكا، ومن المحتمل أن تكون النتائج المترتبة على هذا الأمر كارثية، وفي هذا المعنى تقول:

«إن التبرعات والمعونات التي تحصل عليها إسرائيل من أمريكا تأتي لها بكميات كبيرة في حالات الطوارئ فقط، مثل الكارثة الأخيرة لليهود في أوروبا، والصراع العربي/ الإسرائيلي في الوقت الحالي، الأمر الذي يجعل إسرائيل في القريب العاجل- إذا لم تتمكن بجهودها الذاتية من الاستقلال الاقتصادي عن الولايات المتحدة- في موقف لا تُحسد عليه؛ حيث إنها ولكي تحصل على دعم مالي من أمريكا ستجد نفسها مُضطرة إلى خلق حالات طوارئ، وهذا ما قد يضطرها إلى النزوع في سياسة العدوان والتوسع الخارجي»[١].

من هذا المنطلق نجد أرندت تُقَدِّم العذر لإسرائيل لتحالفها مع بريطانيا وفرنسا، فيما يُعرف بالعدوان الثلاثي ضد مصر في ١٩٥٦، من أجل أن تستعيد بريطانيا منطقة قناة السويس، وأن تقضي فرنسا على دعم عبد الناصر لجبهة التحرير الوطنية في الجزائر[٢]. وكذلك نجدها تتعاطف مع إسرائيل في حربها ضد مصر وسوريا في ٥ يونيو ١٩٦٧. ومن ناحية أخرى، وبفضل تنظيرها في السياسة اليهودية، والتقائها مع فكر الحركة الصهيونية في ذلك الوقت، أصبحت أرندت منذ أوائل الخمسينيات شخصية بارزة ومعروفة في إسرائيل. وفي الواقع، وكما يقول «إلحنان ياكيرا» (Elhanan Yakira)- أستاذ الفلسفة في الجامعة العبرية في القدس- «إن قدرًا كبيرًا من القوة التي تُعزَى إلى خطابها السياسي في وقت متأخر نابع من ارتباطها اليهودي- الصهيوني بدولة إسرائيل»[٣].

الملاحظ كذلك أن انخراطها في المنظمات الصهيونية كان ذا طابع حيويّ وملموس، وهو نشاط وصل إلى قوته وذُرْوَته أثناء فترة إقامتها في فرنسا؛ عندما كانت تؤرقها مسألة كيفية "اندماج" اليهود في المجتمعات الأوروبية، وقبل ذلك في ألمانيا عندما كانت مشبعة بالوعي السياسي اليهودي بعد لقائها عام ١٩٢٦ بـ«كورت بُلومِنفِلد» (Kurt Blumenfeld) (١٨٨٤-١٩٦٣)- الصديق المقرب منها حتى وفاته، ورئيس المنظمة الصهيونية في ألمانيا- وانخراطها معه في بداية الثلاثينيات في الحركة الصهيونية المقاومة للنازية، ليست كيسارية وإنما كامرأة يهودية. ومنذ ذلك الحين، وحتى تأسيس دولة إسرائيل،

(1) Arendt, Hannah: op cit., PP. 449-450.
(2) Hitchens, Christopher: "Reflections on Antisemitism", in: Thinking in Dark Times, P.20.
(3) Yakira, Elhanan: "Hannah Arendt, the Holocaust, and Zionism: A Story of a Failure", Israel Studies, Vol. 11, No. 3 (Fall, 2006), P. 34.

كانت نشطة بدرجة أكبر أو أقل في مختلف الحركات الصهيونية، كما كانت نشطة في حركة هجرة اليهود إلى فلسطين. إضافة إلى زيارتها إلى فلسطين في أبريل ١٩٦١، بصحبة مجموعة من اليهود الذين أسسوا منظمة إلياه، كجزء من عملها في هذه المنظمة[١].

وبوصفها لاجئة في باريس، وبعد ذلك كمهاجرة في نيويورك، قدَّم لها انخراطُها في الحركة الصَهيونية إطارًا للانتماء، فضلًا عن توفير سبيل للعيش. ورغم أنها كانت ملتزمة بجدية بسياسة الحركة الصهيونية، فإنها بقيت منعزلة عنها إلى حدٍّ ما. وعلى سبيل المثال، فإنها صرحت بأنها لم تفكر أبدًا في الهجرة إلى فلسطين. وقد تركت لها زيارتُها إلى فلسطين لتغطية محاكمة النازي الألماني "أدولف أيخمان"، ذكريات غير سارة. وعلى الرغم من أنها حاولت إغفال هذا الجانب من زيارتها عند حديثها مع النشطاء اليهود بعد عودتها، وعندما حكت عن زيارتها لصديقتها المُقَرَّبة «ماري مكارثي» (Mary McCarthy) (الكاتبة الأمريكية والناشطة السياسية)، بعد وقت قصير من عدوان إسرائيل على مصر في ١٩٦٧، فإنها حكت عن زيارتها بكثير من التحفظ، ولكنها صرحت بعبارة شهيرة تقول فيها: "إن كل كارثة يمكن أن تصيب إسرائيل سيكون لها تأثيرٌ عميق في حالتها النفسية أكثر من أيّ شيء آخر"[٢].

وإذا كُنّا قد تعرفنا على بعض الملامح الرئيسة للخطاب الصهيوني عند أرندت (وسوف نعود إليه لاحقًا في المحور الخامس)، فإن التساؤل الآن: ماذا عن نازية هيدجر؟

(1) Ibid, PP. 39-40; Benhabib, Seyla: op. cit., P. 56.
(2) Yakira, Elhanan: op cit., P. 40. See also: Zertal, Idith: "A State on Trial: Hannah Arendt vs. the State of Israel", Social Research, Vol. 74, No. 4 (Winter 2007), PP. 1127-1158.

المحور الثالث: نازية هيدجر بين الفكر الفلسفي والممارسة العملية:

إذا نظرنا إلى علاقة الخطاب الفلسفي لهيدجر بالاشتراكية القومية (النازية)، سنجد أن هذه المسألة قد أُثيرت في الكتابات المنشورة التي ظهرت مؤخرًا، خاصة «هيدجر والنازية» لـ«فيكتور فارياس» (Victor Farias) عام ١٩٨٧، و«الحياة السياسية لمارتن هيدجر» لـ«هوجو أوتّ» (Hugo Ott) عام ١٩٩٣[١]. وفي واقع الأمر فإن علاقة هيدجر بالنازية علاقة مُعقّدة وشائكة. وكما أشرنا من قبل، فقد أظهر تأييدًا للحركة النازية في الفترة من ١٩٣١ إلى ١٩٣٢. وبعد وصول هتلر إلى السلطة، انضم رسميًا إلى الحزب النازي في ١ مايو ١٩٣٣، وسرعان ما صدر القرار من هتلر بتعيينه رئيسًا لجامعة فرايبورج (من مايو ١٩٣٣ إلى فبراير ١٩٣٤).

(أ) هيدجر؛ الزعيم الفكري للحركة النازية:

بدأ هيدجر دعمه الفلسفي للنازية في وقت سابق على وصول النازيين للسلطة. على سبيل المثال، نجد «إرنست كريك» (Ernst Krieck)– أستاذ التربية في جامعة فرايبورج، والذي تعاون معه هيدجر فيما بعد على الإصلاح الاشتراكي القومي (النازي) للتعليم العالي في ألمانيا– قد عُوقِب بسبب خطابه المؤيد للنازية في عام ١٩٣١. وعندما انضم «كريك» إلى الحزب النازي في الأول من يناير ١٩٣٢، تم تَوْقِيفِه عن العمل في الجامعة. وبحلول نهاية عام ١٩٣٢، اتخذت بعض المؤسسات الأكاديمية موقف التأييد العلني لهتلر، إضافة إلى أكثر من ثمانية من الفلاسفة الألمان الكبار، وكان هيدجر أشهرهم[٢].

وقد كان هيدجر يرى أن الأزمة الحقيقية التي تواجهها الأمة الألمانية لا تتمثل في مجرد الأحداث السياسية التي تمرّ بها، وأن حل الأزمة لا يمكن أن يتم من خلال تغيير المؤسسات السياسية تغييرًا جذريًا؛ وإذا كان لا بُدَّ لنا أن نرفض الماضي، وأن نبدأ بإعادة تنظيم جذري لجميع المؤسسات، فإن ذلك ليس كافيًا تمامًا في رأيه؛ لأنه لا يقف على جذور المشكلة[٣].

وإذا كان هيدجر يرى أن تغيير المؤسسات القديمة وبناء مؤسسات جديدة لن يكون كافيًا– على حدّ قوله– لاستعادة قوة الدولة الألمانية، فإن ما كان يؤمن به هو أن هناك

---

(1) Zimmerman, Michael E.: "Ontological Aestheticism: Heidegger, Junger, and National Socialism", in: The Heidegger Case: On Philosophy and Politics, ed. by: Tom Rockmore and Joseph Margolis, Philadelphia: Temple Univ. Press, 1992, P. 54.
(2) Rockmore, Tom: op. cit., P. 34.
(3) Heidegger, Martin: "The Self-Assertion of the German University", in: National Socialism: Questions and Answers, ed. by: Gunther Neske and Emil Kettering, New York: Paragon House, 1990, P. 7.

حاجة ماسة لتشييد عالم روحي للأمة الألمانية؛ لأن هذا العالم هو وحده الذي يمكن أن يضمن للأمة وجودها وعظمتها. ولكن ما كُنْه هذا العالم الروحي؟ إنه، وفقًا لما يقول هيدجر: «ذلك العالم الذي يقوم على قوة الإرادة والتحدي، والإيمان بضرورة الكفاح، وتحفيز الهمم نحو إعادة بعث الأمة الألمانية من جديد»[١].

على هذا النحو فإن المخرج الوحيد لألمانيا– وفقًا لما كان يراه هيدجر– يتمثل في توحيد الأمة ووقوفها في صف الحركة الاشتراكية القومية (الحركة النازية)، وتعبئة الروح الألمانية وحشدها نحو الكفاح وتوكيد الهوية والوجود السياسي، على نحو يذكرنا بخطابات «جوزيف جوبلز»، وزير الدعاية السياسية في عهد هتلر. ومن هذا المنطلق كانت خطة هيدجر لإصلاح الجامعة، والتي وضعها في عام ١٩٣٣. وعندما وصلت النازية إلى السلطة وتقلدت الحكم، بدأ عدد الفلاسفة المؤيدين للنازية يزداد بشكل مستمر، وذلك لاعتبارات تكتيكية. أما الذين رفضوا النازية، أو لم يؤيدوها صراحة، فسرعان ما فقدوا وظائفهم، من بينهم أكثر من ثلاثين من الفلاسفة الألمان، في عام ١٩٣٣ وحده[٢].

كان هيدجر يُعلِّق آمالًا كبيرة وطموحات عظيمة على الرايخ الثالث، في قيادة التجديد الفكري والتاريخي للأمة الألمانية، ولكن الأمر انتهى في النهاية بالفشل. وكان من دواعي سرور النازيين أن يكون فيلسوف كبير بحجم هيدجر بين صفوفهم. وخلال فترة توليه لمنصب رئيس جامعة فرايبورج، كان يتصرف بوحشيّة تامة؛ حيث ألغى مجلس أمناء هيئة التدريس، وأنشأ نظام الفوهرر Führer (أو الزعيم المُلْهِم) في الإدارة الجامعية، وذلك لكي يساعد على مواءمة نظام الجامعة مع النظام النازي. وكثيرًا ما كان يُبدي احترامًا كبيرًا لمجموعة من الأساتذة السفاحين في الجامعة. وفي عناوين تصريحاته العامة كان يناشد الطلاب لأداء الخدمة العسكرية والعمل الوطني باسم الرايخ الثالث، ويُعلي من شأن "التَفَرُّد الألماني" (German Exceptionalism)، وتفوق اللغة والفكر والتقاليد الألمانية[٣]، وغالبًا ما كان يُنهي خطاباته بالقول "يَحيَا هتلر"، وفي إحدى المناسبات قدم التحية إلى هتلر قائلًا: "إلى رجل الإرادة الذي لم يسبق له مثيل، إلى زعيمنا أدولف هتلر، يَحيَا يَحيَا ثلاث مرات"[٤].

---

(1) Ibid, P. 13.
(2) Rockmore, Tom: Loc. Cit.
(3) Maier-Katkin, Daniel, and Birgit Maier-Katkin: op. cit., P. 39.
(4) Heidegger, Martin: "Follow the Führer!", trans. by: D. D. Runes, in: Philosophical and Political Writings of Martin Heidegger, ed. by: Manfred Stassen, New York: The Continuum International Publishing Group Inc., 2003, P. 15.

إن اختيار هيدجر للانضمام إلى الحركة النازية يستند إلى نزعته العنصرية مثل العديد من الفلاسفة والمثقّفين الألمان من أبناء جيله، وعلى رأسهم: «كارل شميت» (Carl Schmitt) (١٨٨٨-١٩٨٥) و«إرنست يونجر» (Ernst Jünger) (١٨٩٥-١٩٩٨)، كما يستند في الوقت نفسه إلى ازدرائه للفكر الليبرالي. ومثل شميت ويونجر، كان هيدجر ينظر إلى الليبرالية على أنها شكل مُتخلِّف في السياسة؛ لأنها تهيمن فيها المصالح الخاصة للبرجوازيات الصغيرة على مجمل الميدان السياسي، علاوة على أن الليبرالية في نظره تدعو إلى حكم سياسي ذي طابع نسبي تافه، وتقوم على أصول مستمدة من مذهب الفردية الأنانية[١].

إضافة إلى هذا فإن هيدجر وضع بحماسة شديدة مكانته الفكرية الكبيرة في خدمة هتلر، وحاول أن يصبح الفوهرر الفلسفي للحركة النازية؛ فإيمانه بتفرد "العرق الآري" الذي ينحدر منه الألمان، وضرورة الكفاح السياسي، وغيرها من الأفكار والمقولات الفلسفية التي طرحها تخدم بامتياز سياسة الحركة النازية. لكن سرعان ما تراجعت تدريجيًا الثقة الكبيرة التي أولاها في وقت مبكر (١٩٣٣-١٩٣٦) تجاه الحركة النازية. ومثل العديد من المفكرين الآخرين، بدأ يميز بين الواقع التاريخي للحركة الاشتراكية القومية، وبين "حقيقتها الداخلية"[٢].

(ب) الممارسات العنصرية لهيدجر:

فيما يتعلق بممارسات هيدجر خلال فترة حكم النازية، فقد سلط بعض الباحثين الضوء على بعض النماذج التي تظهر فيها نازيته بشكلها الوقح جدًا، وتبرهن على كونه أحد أعمدة النازية على المستوى السياسي. فخلال رئاسته للجامعة، كان يعمل على تنفيذ خطة طرد اليهود من الطلاب وأعضاء هيئة التدريس، وكذلك الأساتذة ذوي الميول الشيوعية. كما كان يعمل- علاوة على ذلك- على تدمير حياة زملائه غير الموالين صراحة للنازية، ومن بين الأدلة الدامغة التي تم كشفها، نذكر الآتي:

(١) هجوم هيدجر على «ماكس مولر» (Max Müller) (١٩٠٦-١٩٩٤) المثقّف الكاثوليكي البارز في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، والذي كان واحدًا من أفضل تلامذة هيدجر (من ١٩٢٨ إلى ١٩٣٣) بشهادة هيدجر نفسه، ولكنه كان يعارض النازية بشدة. توقف «مولر» عن حضور محاضرات هيدجر بعد انضمام الأخير إلى الحزب النازي. ومن جانبه استخدم هيدجر سلطته كرئيس جامعة لإطلاق النار على

(1) Ansell-Pearson, Keith: "Heidegger's Decline: Between Philosophy and Politics", Political Studies, Vol. 42, No. 3 (Sept., 1994), P. 511.
(2) Zimmerman, Michael E.: op. cit., P. 53.

«مولر» في منصبه كزعيم طلابي على أساس أن «مولر» لم يكن مناسبًا من الناحية السياسية. ولم تكن هذه هي نهاية القصة؛ ففي عام ١٩٣٨ تدخل هيدجر مرة أخرى- على الرغم من أنه لم يَعُدْ رئيسًا للجامعة- لمنع «مولر» من الحصول على موعد لإلقاء المحاضرات في فرايبورج، وكتب إلى إدارة الجامعة أن «مولر» له مواقف سلبية تجاه النظام النازي؛ الأمر الذي تسبَّب في نهاية العمل الأكاديمي لـ«مولر»[١].

(٢) حالة «إدوارد بومجارتن» (Eduard Baumgarten)، وهي تُقدِّم مثالًا آخر على الانتهازية الفجّة والانتقام اللذَينِ أظهرهما هيدجر. عاد «بومجارتن»- طالب الفلسفة الأمريكية، الذي حاضر في جامعة «ويسكونسن» في عشرينيات القرن العشرين- إلى ألمانيا للدراسة على يد هيدجر، وكان الرجلان في صداقة وثيقة. ولكن في عام ١٩٣١، اختلف مع هيدجر حيث عارض الأخير اشتغال «بومجارتن» بالفلسفة البراجماتية؛ الأمر الذي دفع «بومجارتن» إلى مغادرة فرايبورج لتدريس الفلسفة البراجماتية في جامعة «جوتنجن». ومع ذلك ففي ١٦ ديسمبر ١٩٣٣، ومرة أخرى نجد هيدجر- بوصفه جاسوسًا!- يكتب رسالة إلى رئيس أساتذة النازية في «جوتنجن» يُحرض فيها على اضطهاد «بومجارتن»، وقد جاء فيها: "من خلال الخلفية الأسرية والتوجه الفكري، يُعَدُّ «بومجارتن» من بين المثقّفين اليهود، ويأتي من دائرة هايدلبرج من الديمقراطيين الليبراليين أنصار «ماكس فيبر». وخلال إقامته هنا، في فرايبورج، اعتنق كل شيء فيما عدا ما هو اشتراكي قومي (نازي). وأنا مندهش من كونه يحاضر في «جوتنجن»، ولا أستطيع أن أتخيل على أي أساس حصل على رخصة للتدريس. فبعد أن فشل معي، كان يتردد- بنشاط كبير- على اليهودي «فرانكل»، الذي كان يُدرِّس في «جوتنجن» ومؤخرًا طُرِد من هنا في ظل القوانين النازية"[٢].

(٣) تنديد هيدجر بـ«هرمان شتاودينجر» (Hermann Staudinger) (أستاذ الكيمياء الأكثر شهرة في فرايبورج، والذي سيحصل فيما بعد على جائزة نوبل في الكيمياء عام ١٩٥٣)، بوصفه من دعاة السلام السابقين خلال الحرب العالمية الأولى، وبسبب ميوله المعادية للقومية. أرسل هيدجر الفيزيائي الدكتور «بُيل» (Bühl)- وهو أحد الأساتذة النازيين الذين خططوا لتعيين هيدجر كرئيس للجامعة- لإجراء تحقيقات في المعهد الفدرالي للتكنولوجيا في مدينة «زيورخ»، حيث كان «شتاودينجر» يُدرِّس هناك في الفترة

(1) Steiner, Alex: "The Case of Martin Heidegger, Philosopher and Nazi", Part 1: The Record, World Socialist Web Site, 3 April 2000. available at: (http://www.wsws.org/en/articles/2000/04/heid-a03.html)
(2) Steiner, Alex: Loc. Cit.

من ١٩١٢ إلى ١٩٢٥. وهو الأمر الذي وجد فيه «شتاودينجر» نفسه موضوعًا للاتِّهام، بعد أن ندَّد به هيدجر في وزارة الأشغال في سبتمبر ١٩٣٣. وفي رسالة في فبراير ١٩٣٤، أيَّد هيدجر التهم الموجهة من الجستابو ضد زميله، وانتقد موقفه الداعي إلى السلام خلال الفترة التي كان يعمل فيها في «زيورخ». وكان هيدجر يقوم بذلك لا من أجل محاولة فصل الرجل عن وظيفته نهائيًا، وإنما لكي يُجبره على التقاعد، وفي ٥ مارس ١٩٣٤ أوصى الوزارة باتخاذ قرار التقاعد القسري «لشتاودينجر»، وعدم فصله؛ لأنه كانه يرى أن قرار الفصل قد يترتب عليه حدوث بلبلة وعواقب وَخِيمة على مستوى السياسة الخارجية، لأن «شتاودينجر» باحث معروف على المستوى الدولي. ومع هذا فلم تقم الوزارة بتنفيذ هذا الاقتراح المتشدد من هيدجر[١]!

يمكن تفسير هذه السلوكيات المُشينة التي مارسها هيدجر، كرئيس للجامعة، في ضوء عقيدته القومية النازية، وربما أيضًا بالنظر إلى حسده من الشهرة الدولية التي حازها شتاودينجر زميله في الجامعة[٢]. ووفقًا لشهادة «أنتونيلا توني كاسّيرر» (Antonelle Toni Cassirer (١٨٨٣-١٩٦١)- أرملة الفيلسوف اليهودي «إرنست كاسّيرر»- في سيرتها الذاتية: «كان هيدجر على المستوى الشخصي إنسانًا معاديًا للسامية إلى أقصى حد. ولم يكن ميله نحو معاداة السامية مجهولًا بالنسبة لنا؛ فقد ظهر هذا الميل في انضمامه في أوائل الثلاثينيات إلى الحزب النازي، بل إن صديقه القديم وزميله السابق، "ياسبرز"، في تقريره الذي كتبه لجامعة فرايبورج في عام ١٩٤٥، أظهر صراحة موقف هيدجر المناهض للسامية، ولليهود خاصة»[٣].

على صعيد آخر كان هوسّرل، كيهودي نمساوي، قد سقط أيضًا تحت مرسوم قانون التطهير العرقي، ومن الجدير بالذكر أن أرندت نفسها أكدت أن معاملة هيدجر لهوسرل كانت معاملة بشعة، وخصوصًا في وقت تقاعده، وأن هيدجر بوصفه رئيسًا للجامعة، منع هوسّرل من دخول الكلّية، أو التردد على مكتبة الجامعة، لا لشيء إلَّا لكونه يهوديًا، وهو (أي هوسّرل) أستاذه والذي بفضله أصبح ممكنًا لهيدجر أن يصعد إلى كرسيّ الأستاذية في الفلسفة في عام ١٩٢٨[٤].

---

(1) Jurt, Joseph: "The Philosopher and Politics: New Studies on Heidegger and National Socialism", Journal of European Studies, Vol. 20, 1990, PP. 170-171.
(2) Ibid, P. 171.
(3) Escudero, Jesús Adrián: "Heidegger's Black Notebooks and the Question of Anti-Semitism", Gatherings: The Heidegger Circle Annual, Vol. 5, 2015, P. 37.
(4) Arendt, Hannah : "What Is Existential Philosophy?", in: Essays in Understanding, 1930-1954, ed. by: Jerome Kohn, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1994, P.187.

لكن «روديجر زافرانسكي» (Rüdiger Safranski)، من بين باحثين ومفكرين آخرين، حاول أن يدافع عن هيدجر موضحًا أن موقفه الشخصي من معاداة السامية لم يكن سببًا لانضمامه إلى النازية. ورغم أن الممارسات الوحشية النازية لم تدفعه إلى عزل نفسه عن الحركة، فإنه لم يؤيد مع ذلك أفعالها وممارساتها، ولكنه قبلها مضطرًا[١]. كذلك حاول «شافرانسكي» إعفاء هيدجر من أيّة مسئولية شخصية عن مصير هوسّرل، زاعمًا أنه إذا كان هيدجر قد قطع علاقته القديمة مع هوسّرل، فإنه لم يمنعه من دخول الجامعة؛ فذلك غير صحيح رغم كونه شائعًا، وكل ما في الأمر أنه لم يُبادر لكسر عزلة هوسّرل المتزايدة[٢].

لكن يبدو لنا أن محاولة «روديجر شافرانسكي» للدفاع عن هيدجر غير مبررة وتفتقر إلى أيّ دليل، بل وتفتقر إلى أدنى درجات الموضوعية؛ إذ لا يمكن إطلاقًا تبرير مواقفه المهادنة– بل والمتواطئة مع النازية، كما لا يمكن بأيّ حال من الأحوال التماس العذر له في تخليه عن «هوسّرل» وتنكُّره له. يمكن تفسير مواقفه المشينة في هذا الصدد بإرجاعها إلى شخصيّة هيدجر نفسها، والتي تتصف بالغموض والتناقض، والخسة، وعلى حدّ تعبير «ريتشارد رورتي»: «كان هيدجر نازيًا، وعلى المستوى الشخصي كان منافقًا، ونَذْلًا، وجبانًا، رغم كونه أعظم مفكر أوروبي في عصرنا»[٣].

في كتابه «الأنطولوجيا السياسية عند هيدجر»، يؤكد «بيير بورديو» (Pierre Bourdieu) أن فلسفة هيدجر لا تنفصل عن روح العصر الذي كتب فيه، ولا عن الأيديولوجية النازية، وأن فلسفة الوجود في كتابه «الوجود والزمن» تحوي تضمينات سياسية غاية في الخطورة؛ بحيث لا نجانب الصّواب إذا قلنا إن التَمثُّل الفلسفي للنازية حاضر وبقوة في ذهن هيدجر عندما ألّف هذا الكتاب[٤]. كذلك يذهب «إبراهيم فتحي»، في تقديمه لهذا الكتاب، أن الحرية عند هيدجر لا تعني مجرد غياب العوائق التي تضعها الدولة، أو يضعها الآخرون أمام الفرد، بل أضحت تَمثُّلًا لا يتحقق إلَّا عن طريق المشاركة والانخراط اللذَينِ يكشفان عن الوجود الحقيقي للكائنات الإنسانية، وإن الوجود الحقيقي والأصيل الذي تتطابق فيه أفعال الإنسان مع طبيعته الأنطولوجية الحقّة– في مقابل الوجود الشكلي الزائف– لا يتحقق في نظر هيدجر إلَّا من خلال الوجود السياسي للأمة، وفي أشكال من خدمة الدولة ذاتها[٥].

---

(1) Safranski, Rüdiger: Martin Heidegger: Between Good and Evil, trans. Ewald Osers, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1998, P. 256.
(2) Ibid, P. 257.
(3) Rorty, Richard: Diary, London Review of Books, Vol.12, No. 3 (8 February), 1990. Available at: (https://www.lrb.co.uk/v12/n03/richard-rorty/diary).

(٤) بورديو، بيير: الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، ترجمة: سعيد العليمي، مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة؛ المشروع القومي للترجمة، العدد ٩٣٨، ٢٠٠٥، ص ص. ٨٣ وما بعدها.

(٥) فتحي، إبراهيم: تقديم للترجمة العربية لكتاب "الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر"، ص ص. ١٩، ٢٥.

من الجدير بالذكر أنه بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بهزيمة النازية، أقامت جامعة فرايبورج- تحت ضغط من الحكومة الفرنسية- لجنة داخلية لاجتثاث النازية، والتحقيق في سلوك هيدجر خلال فترة الرايخ الثالث. وفي مارس ١٩٤٩ أعلنت اللجنة أن هيدجر كان عضوًا نازيًا، ويُحظُر عليه القيام بالتدريس في الجامعة، بعد أن أصدرت اللجنة تقريرها الذي اتّهم هيدجر بأربعة أشياء:

١- وجوده في هذا المنصب المهم (رئاسة جامعة فرايبورج) في ظل النظام النازي.
٢- تغيير هيكل الجامعة من خلال إدخاله نظام الفوهرر.
٣- الانخراط في الدعاية النازية، وتأييد سياسة هتلر.
٤- تحريض الطلاب ضد الأساتذة غير الموالين للنازية[١].

ومن الجدير بالذكر أيضًا أن موضوع نازية هيدجر كان قد خبا ضوؤه بعد فترة من محاكمات قادة النازية والمتواطئين معها، إلَّا أنه عاد إلى الظهور بشكل بارز على صفحات المجلات العلمية، بل وصار قضية بارزة في الصحافة ووسائل الإعلام. وعندما بدأت محاكمة هيدجر بعد الحرب انخرطت مجموعة من المفكرين في الدفاع عنه، وقد نجحت إلى حدٍّ كبير في إنقاذه، وإنْ لم تستطع محو ماضيه المشين مع النازية. وفي حقيقة الأمر فإن ممارسات هيدجر النازية لا تنفصل عن جوهر خطابه الفلسفي بوجه عام؛ الأمر الذي يكشف لنا، وفق ما يرى «رمضان الصباغ»، عن أن المضمون السياسي في «الوجود والزمن» و«كفاحي» يتطابقان، وأنه بالرغم من أن سارتر ومعظم الوجوديين الفرنسيين أخذوا عن هيدجر موضوعات العزلة والاغتراب، وبالرغم من مزايا أعمالهم الخاصة سواء كانت فلسفية أو روائية أو مسرحية، فإنهم ربما أساءوا فهم هيدجر، بوصفه فيلسوف الاشتراكية القومية، وذلك بالفصل بين فلسفته وبين السياسة النازية. فالأمر لا يقتصر على أن المقولات التي نوقشت في «الوجود والزمان» ليست غير سياسية، ولكن على العكس من ذلك، فعندما يقرأ المرء «الوجود والزمن» في سياقه العام، يتأكد له أنه عمل سياسي وأخلاقي رفيع، وأنه ينتمي إلى اليمين الثوري، والحزب الاشتراكي القومي (الحزب النازي)[٢].

---

(١) الصباغ، رمضان: «الصراع بين الفلسفة والأيديولوجيات السياسية في العالم المعاصر: دراسة نقدية للأصول الفلسفية والسياسية للنازية عند هيدجر»، المغرب: منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات، نوفمبر ٢٠١٦، ص. ٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص. ص. ١٣، ٢٩-٣٠، ٤٨. وقد حاول د. رمضان الصباغ، في دراسته المُشار إليها، أن يثبت أن هيدجر هو الفيلسوف الأول للنازية، والمنفذ الأكبر لأيديولوجيتها في الجامعة، كما حاول أن يكشف عمَّا أسماه "الوجه الآخر غير المكشوف في فلسفة هيدجر"، ويَعنِي به، الأصول الفلسفية والسياسية في أعماله المبكرة، والتي أسست للنازية كنظام شمولي. كذلك حاول أن يكشف عن المؤثرات التي جعلته نصيرًا للنازية، موضحًا علاقته بالقادة النازيين، ومحللًا الأصول الفكرية للنازية والتي أرسى دعائمها هيدجر نفسه، من بين فلاسفة آخرين.

المحور الرابع: دفاع أرندت عن هيدجر.

كانت أرندت من أهمّ المفكرين الذين أخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن هيدجر على المستويين الفكري والسياسي، خاصة بعد أن أصبح هيدجر كبير فلاسفة الغرب في ذلك الوقت، وبعد أن بدأ عدد من الفلاسفة– خاصة الفرنسيين– ينخرطون في الدفاع عنه. ومن ناحية أخرى، إذا كان تأثير فلسفة هيدجر الأنطولوجية على أرندت يبدو واضحًا، فإن تأثير فكر أرندت في هيدجر ليس كذلك. ومع هذا فلا يمكننا القول بأنه لم يكن لها أيّ تأثير في فلسفته(١).

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما الأسباب الحقيقية لدفاعها عن هيدجر؟

(أ) الحب يتدخل لتصحيح المسار الفكري.

(أ)- (١): العفو عن الماضي السياسي!

قُبيل أن يتمكن النازيون من الاستيلاء على السلطة، وقُبيل أن ينضم هيدجر رسميًا إلى الحزب النازي، كانت هناك بعض الرسائل التي عبَّرت أرندت فيها عن استمرار حبها لهيدجر باعتباره أحد النِعَم العظيمة في حياتها، وعن أن هناك ذكريات حب تملأ قلبها به، وكذلك اشتياقها الدائم لتقبيل جبهته وخديه، علاوة على تعبيرها عن مدى إعجابها بعبقريته. ولذلك عندما علمت أرندت بانضمام هيدجر للنازية، كتبت له ترجوه أن يؤكد أن ذلك غيُر صحيح، وأن يتراجع عن تأييده للنازيين. وردًا على قلقها حول ما تردد من أنه أصبح معاديًا فجًّا للسامية، أعلن هيدجر كذبًا– بإيعاز من أرندت– أن هذه ليست سوى افتراءات لتشويه سمعته. يتضح ذلك في رسالته في شتاء ١٩٣٢–١٩٣٣، والتي يوضح فيها موقفه، محاولًا أن يظهر بمظهر البراءة في سلوكه تجاه اليهود خصوصًا، في الوقت الذي تحول فيه مصيرهم إلى كارثة بمساعدة من هيدجر نفسه. يقول هيدجر في رسالته لأرندت:

«إن الإشاعات التي تُقلقكِ حول مسألة معاداتي للسامية ما هي إلَّا قَذْفٌ وتَشْهِيرٌ بِي؛ تنتمي إلى التجارب المضطربة التي تعَرَّضتُ لها في السنوات الأخيرة (...) والادّعاء بأنني لا احترم اليهود ما هو إلَّا تَشْنِيعٌ وتشويه لسمعتي. ولكي أشرح موقفي من اليهود، أقول لكِ: إنني قد أخذت عطلة في هذا الفصل الدراسي الشتوي، وأعلنت مبكّرًا أنني أريد أن أُترك لحال سبيلي، ولا أقبلُ تسجيل طلاب معي لدرجة الدكتوراه، سواء كانوا يهودًا أو غير يهود (...) ومن أراد تسمية هذا بـ"معاداة جامحة للسامية" (Raging anti-Semitism)،

(1) Bakan, Mildred: op. cit., P. 76.

فمرحبًا. الأكثر من ذلك، إنني اليوم معادٍ للسامية في أمور الجامعة كما كنتُ من قبل (...) وليس لهذا الأمر أيّة صلة إطلاقًا بعلاقتي الشخصية مع اليهود، بمَنْ فيهم "هوسّرل"، و"جورج ميش" (Georg Misch)، و"كاسّيرر"»[١].

بالنسبة لأرندت، نجد أن ثَمَّة دورًا أخلاقيًّا للإرادة الإنسانية، خاصة في علاقة الإرادة بالحب بالمعنى الذي يطرحه أوغسطين[٢]. وبالنسبة لها أيضًا، يتمثل جوهر الحب في أن نحافظ على "الآخر" وأن نتركه يكون ما هو عليه بحريّة؛ أيّ دون أن نحاول تملُّكه. كما يتمثل أيضًا في أن نستسلم لما يتجاوزنا، فلا نحاول أن نتملك تلك الهبة بل أن نستقبلها فحسب. وبهذا المعنى، فالحب هو ما يُشكل ويُحافظ على وجودنا الإنساني الحقيقي[٣].

وفي الحقيقة إن شدة حب أرندت لهيدجر تركت عليها انطباعًا لا يُمحى من لذة اللقاء، وألم الفراق؛ وهذا ما قد يساعدنا في تفسير استعدادها– بعد سقوط النازية– للتصالح مع هيدجر، والعفو عن ماضيه السياسي. ففي الوقت الذي بدأت أرندت تصبح فيه إحدى الشخصيات الفكرية الكبيرة في أمريكا، نجدها تتولى بنفسها زمام المبادرة في إقامة المصالحة بينها وبين هيدجر، بعد سنوات الحصار التي كانت مفروضة عليه، وبعد أن انعزل عن السياسة وتحول من سياسي ذكي وماكر إلى إنسان وديع كرس كل جهده الباقي لتدريس الفلسفة في الجامعة.

من هذا المنطلق، عندما حاولت أرندت عام ١٩٤٩ استعادة علاقتها القديمة بهيدجر– وقد نجحت في ذلك بالفعل– بادرت بالعفو عنه، لتعود المياه إلى مجاريها مرة أخرى، ويكون كل شيء حسنًا في هذه العلاقة كما كان في بدايتها الأولى، مُؤكدة له بأن حبها له باقٍ إلى الأبد، وأنها لا تريد أن تفقد رباطًا أساسيًا في حياتها[٤].

(أ)- (٢): هل كانت أرندت موضوعية في نقدها للحركة النازية؟

إن معاناة أرندت من الاضطهاد النازي، وممارسات الإبادة الجماعية التي شنتها النازية على الجاليات اليهودية في أوروبا، دفعتها إلى تَعْرِيَة الأصول التي تتأسس عليها الحركة النازية. وفي عام ١٩٥١ أصدرت كتابها «أصول الشمولية»، والذي كتبت مخطوطته الأولى في خريف عام ١٩٤٩، أي بعد هزيمة ألمانيا النازية بأربعة أعوام، وقبل وفاة ستالين

---

(١) هيدغر: رسالة "من مارتين هيدغر إلى حنّة آرندت"، شتاء ١٩٣٢–١٩٣٣، ص ص. ١٠٤–١٠٥.

(2) Barthold, Lauren Swayne: "Towards an Ethics of Love: Arendt on the Will and St Augustine", Philosophy and Social Criticism, Vol. 26, No. 6, 2000, P. 2.

(٣) لانسولان، أود، وماري لومونييه: مرجع سابق، ص. ٢١٦.

(٤) آرندت: رسالة "من حنّة آرندت إلى مارتين هيدغر"، بتاريخ فبراير ١٩٥٠، ص. ١١٠.

بأربعة أعوام. وفي الواقع إن هذا الكتاب لم يكن يضاهيه أي عمل نقدي آخر ضد الأنظمة الشمولية في القرن العشرين؛ في قوته، وفي تفصيله وفضحه لما كان يحدث في معسكرات الاعتقال والإبادة والتي تُعَدُّ المؤسسة المركزية للقوة التنظيمية في هذه الأنظمة. وقد ركزت أرندت على تجربة ألمانيا النازية، وروسيا السوفيتية، باعتبارهما أخطر الأنظمة الشمولية، كاشفة عن الممارسات العنصرية، وسياسة القمع والاضطهاد والإبادة العرقية(١).

وعلى الرغم من أهمية تحليلاتها في هذا الكتاب، فقد أُخذت عليها بعض الملاحظات ووُجهت إليها انتقادات أخرى، مثل أنها لم تصف ما حدث بالحياد الضروري في مشروع طموح كهذا طِبقًا للرغبة التي أبْدَتْها في مقدمة الجزء الثالث من الكتاب. ومما أُخِذ عليها كذلك مطابقتها بين "الحركة البلشفية" و"الحركة النازية"، والخلط بين معسكرات الاعتقال السوفييتية (الجولاج Gulag) ومعتقلات الإبادة النازية (أوشفيتز Auschwitz مثلًا)؛ الأمر الذي حَدا ببعض الباحثين إلى القول بأنها لم تقدم في هذا الكتاب سوى عرض غير أمين لمحاولة تشبيه الشمولية بديانة مُتحجِّرة(٢).

لكن المهم- في إطار بحثنا- هو أنها لم تَتعرَّض لأصول النازية في فلسفة هيدجر نفسه، وبوسعنا أن نذهب كذلك إلى أنها كانت ضد النازية، على وجه الخصوص، لكونها امرأة يهودية ليس إلَّا، وكتبت ضدها؛ ليس كفيلسوفة يسارية وإنما كإنسانة يهودية أيضًا؛ حيث كان تركيزها ينصبّ- أولًا وأخيرًا- على تفنيد الممارسات النازية التي تسبَّبَت في إبادة معظم يهود أوروبا- وستتضح هذه النقطة بعد ذلك.

إضافة إلى هذا، إذا كانت أرندت قد كشفت في هذا الكتاب عن الأصول العنصرية للنازية، فإنها وقعت في المقابل في تحيزات عرقية ضد الأمريكيين السود المنحدرين من أصل أفريقي؛ الأمر الذي أثر في المواضيع الأساسية في فكرها السياسي. بل إن نزعة أرندت العنصرية ضد السود بالذات تتضح في هذه الناحية في ضوء تجاهلها المستمر للسياسة الإمبريالية، والأصول الاستعمارية في النزاع العرقي في الولايات المتحدة؛ نظرًا للدور الفريد للجمهورية الأمريكية في رؤيتها لسياسة ما بعد الحكم الشمولي الجديدة(٣).

---

(1) Wolin, Richard: op. cit., P. 32.

(٢) سيلفان، آلومان: «التفكير في الشمولية: عن كتاب حانَّا آرندت أصول الشمولية»، مقال ضمن كتاب: فلسفات عصرنا: تياراتها، ومذاهبها، وأعلامها، وقضاياها، تحرير: جان فرانسوا دورتيي، ترجمه إلى العربية: إبراهيم صحراوي، بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٩، ص. ٢٤٨.

(3) Owens, Patricia: "Racism in the Theory Canon: Hannah Arendt and 'the One Great Crime in Which America Was Never Involved'", Millennium: Journal of International Studies, Vol. 45, No. 3, 2017, PP. 1ff.

(ب) الدفاع عن أيخمان/ هيدجر:

(ب)- (١): الموقف من دعم الألمان للنازية:

قرب نهاية الحرب العالمية الثانية، نشرت أرندت مقالًا في عام ١٩٤٥ تحت عنوان «الجُرْم الألماني» 'German Guilt'، وقد حاولت من خلاله أن تنفي عن الشعب الألماني أيّ شعور بالذَّنْب أو الإثم السياسي بسبب الجرائم التي ارتكبها النظام النازي، ووفق ما تقول: «إن الألمان لم يكونوا قتلة أو مجرمين، أو مُخبِرين لهتلر، وإنما كانوا ضحية وقعوا جميعًا في فَخّ النازية»(١).

استطاعت الدعاية النازية- فيما تقول أرندت- أن تروج أمام العالم لفكرة أنه لا فرق بين النازيين وبين الألمان، وأن الشعب الألماني يقف صفًا واحدًا مع النازية، وأن كل آمال الحلفاء تنصبّ على إيجاد قسم كبير من الألمان لا ينتمي أيديولوجيًا إلى النازية حتى يتمكن بعد هزيمتها من تحويل ألمانيا إلى بلد ديمقراطي ليبرالي بعد الحرب. كان مضمون هذه الرسالة يشير إلى محاولة النازية الترويج لفكرة أن الألماني الذي يقف ضد النازية سوف يعاني من الهزيمة- إذا وقعت- على قدم المساواة مثل النازيين، وأن الحلفاء اختلقوا هذه الفروق في بداية الحرب لأغراض دِعائية. كما تشير هذه الرسالة إلى محاولتها- أيّ النازية- الترويج لفكرة أن تهديدات الحلفاء بالعقاب أثناء الحرب تهديدات فارغة لا معنى لها؛ لأنها ببساطة لن تجد أحدًا يمكن أن ينطبق عليه لقب مجرم حرب(٢).

بهذا التفسير تحاول أرندت أن تُقنعنا أنه لا أحد يعلم مَنْ كان من الشعب الألماني مع النازية، ومَنْ كان يقف ضدها؛ وعلى حدّ قولها: «إن التساؤل عمَّا إذا كان هذا الشخص أو غيره ينتمي إلى النازية أم معاديًا لها، لا يمكن القطع بإجابة عنه، إلَّا إذا شَقَقْنا عن قَلْبِه. فضلًا عن ذلك، إن هؤلاء الذين ينشطون اليوم في مناهضة النازية يمكن أن يصيبهم الموت، إذا ما فشلوا في نشاطهم. الحق يُقال: لقد ساد ألمانيا مناخ جعل كل شخص ينجذب بشكل سريع تجاه القتل بِناءً على الأوامر الصادرة له، أو أن يكون على أضعف الإيمان متواطئًا ومستعدًا للقتل، وكان الشعار السائد والأكثر تطرفًا الذي أُثير في الحرب يتمثل في أن "الألماني الصالح هو الألماني الميت". وهو الأمر الذي يجعلنا نؤكد أنه ليس أمامنا من طريقة يمكن أن نحدد من خلالها مَنْ كان مع النازية ومَنْ كان يعاديها، سوى أن يقوم النازيون أنفسهم بإعدامه! وليس من سبيل آخر يمكن الاعتماد عليه دون ذلك»(٣).

---

(1) Arendt, Hannah: "Organized Guilt and Universal Responsibility", in: Essays in Understanding, P. 121.
(2) Loc. Cit.
(3) Arendt, Hannah: op cit., PP. 123-124.

ستعتمد أرندت هذه الاستراتيجية- بشيء من التكييف والتحوير- لتبرير موقف «أيخمان»، وكذلك موقف هيدجر نفسه، خلال فترة الحكم النازي، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل: كيف برَّرت موقف أيخمان؟

(ب)- (٢): الدفاع عن أيخمان:

في كتابها «أيخمان في القدس» 'Eichmann in Jerusalem'، الذي نشرته عام ١٩٦٣، حاولت أرندت تبرئة «كارل أدولف أيخمان» (Karl Adolf Eichmann) (١٩٠٦-١٩٦٢) من الجرائم المنسوبة إليه. ومن المعروف أن «أيخمان» كان أحد المسئولين الكبار المتواطئين مع النازية، والمتورطين في إبادة اليهود، كما كان خبيرًا في شئون الحركة الصَهيونية قبل أن يصبح رئيسًا لقسم اليهود في جهاز البوليس السري الألماني، فضلًا عن إشرافه على معتقل «أوشفيتز» والخاص بتعذيب اليهود وترحيلهم إلى جيتوهات الموت. لكنه بعد هزيمة ألمانيا وتشكيل محاكمات «نورمبرج»، استطاع الهرب إلى عِدَّة دول إلى أن استقر في الأرجنتين مُتخَفِيًا، حيث غيَّر شخصيته تحت اسم مستعار، وابتعد عن أية مظاهر قد تكشف شخصيته الحقيقية. وقد ظل حاله كذلك حتى ١١ مايو ١٩٦٠، عندما تمكن جهاز الأمن الإسرائيلي «الموساد» من اختطافه في إحدى ضواحي «بوينس آيرس»، وتم ترحيله على متن طائرة إلى إسرائيل بعد ستة أيام، حيث أعلنت إسرائيل أن أيخمان تم القبض عليه، تمهيدًا لمحاكمته في القدس.

تم توجيه خمس عشرة تهمة إلى أيخمان؛ فهو "مع آخرين" كان قد اقترف جرائم قتل الملايين من اليهود، وجرائم ضد الإنسانية، وجرائم حرب طيلة فترة الحكم النازي. وقد بدأت المحاكمة صبيحة يوم ١١ أبريل ١٩٦١، وقد أكد المحامي المكلف بالدفاع عنه أمام القضاة الثلاثة أن أيخمان يَعتبر نفسه مذنبًا أمام الله، وليس أمام القانون، وتابع: "إن أيخمان لم يقترف أيّة جريمة؛ وإن التُّهم الموجهة له ليست جرائم، وإنما كانت إجراءات دولة، وإنه اقترف أفعالًا قد يحصل مقابلها على أوسمة لو كانت ألمانيا جزءًا من المنتصرين ويُرسل بكم إلى المشانق لو كنتم من الخاسرين". كما دافع أيخمان عن نفسه مُعتبرًا أنه من الظلم اتِّهامه بالقتل، وقد صرح: "لم أكن متورّطًا في مقتل اليهود؛ لم أقتل إطلاقًا نفسًا بشرية ولم أُصدر أمرًا بقتل أيّ يهودي". تعلق أرندت على دفاع "أيخمان" قائلة: إن ذلك صحيح، ولكن مما لا شك فيه أنه كان مستعدًا لأن يقتل والده لو أمروه بذلك"[١].

(١) أرنت، حنّة: أيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشرّ، ترجمة: نادرة السنوسي، تقديم: علي عبود المحمداوي، وهران وبيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ٢٠١٤، ص ص. ٥٣-٥٥.

تحاول أرندت أن تنفي عن أيخمان تهمة الشر، أو اعتباره ساديًا، ومعاديًا حقيقيًا للسامية، أو نموذجًا للمجرم الذي لا يتوب أبدًا ولا يستطيع مواجهة الواقع لأن جرمه جزء منه، كما حاول الادعاء الإسرائيلي أن يصوره. بدلًا من ذلك نظرت إليه على أنه أداة كانت تُوظف بلا إدراك للأسباب والأشخاص موضوع التنفيذ، وعلى حدّ تعبيرها: «كان أيخمان موظفًا بيروقراطيًا تافهًا؛ إنه حالة نموذجية من سوء النية، وخداع الذات، جنبًا إلى جنب مع الغباوة الفاحشة»(١).

معنى ذلك أن المسئولية الحقيقية على جرائم النازية تقع على عاتق قادة النظام وحدهم؛ وعلى رأسهم هتلر وجوبلز؛ لأنهم أصحاب السلطة والنفوذ الحقيقيين، ولأنهم هم الذين أصدروا أوامر القتل والإبادة، إنْ باسم الضرورة الوطنية أو تحت ذريعة الأمن القومي. أما أيخمان فهو مجرد منفذ للأوامر بغير وعي منه، وبطاعة عمياء؛ إنه ليس إلَّا وسيلة استخدمها هذا النظام في عمليات الإرهاب والقتل. بعبارة أخرى، كان أيخمان كائنًا ممسوخًا لا يَعي مسئوليته تجاه نفسه ولا تجاه الإنسانية. فالمشكلة الحقيقية إذن- وفق ما ترى أرندت- لا تتمثل فيما قام به أيخمان وغيره، وإنما تتمثل في قدرة النظام النازي على تحويل البشر إلى مجرد آلات صماء تنفذ أوامر قادته من غير تفكير.

بهذه الطريقة، رأت أرندت أن هتلر هو المسئول الأول والأخير عن تقتيل اليهود، أما ما قام به أيخمان فليست جرائم بل كانت أخطاء عادية؛ إنها شرور تتصف بـ"التفاهة" (Banality)- حسب تعبيرها- لأن النازية استطاعت أن تجعل من البشر أدوات لا يشعرون بفظاعة الجرائم التي يرتكبونها، وإنما بأنها أمرٌ عادي. ولذلك لم يكن أيخمان وحشًا ضاريًا، وإنما كان دوره أقرب إلى الموظف البرجوازي التافه الذي ينفذ ما يقوله رئيسه، حيث لا وعي ولا تفكير فيما يفعله.

(ب)- (٣): تبرير موقف هيدجر، وإخفاء نازيته!

حاول العديد من الفلاسفة والمفكرين، إضافة إلى تلامذة هيدجر ومحبيه، وعلى رأسهم أرندت ذاتها، إبعاد أية تهمة عنه بمساندة النازية والوقوف معها، وعملوا ما في وسعهم على إخفاء أيّة مذكرة أو وثيقة تُثبت تورطه في الحركة النازية، وهو الأمر الذي ينكشف مثلًا عند «بول دي مان» (Paul de Man)- الناقد والمنظِّر الأدبي البلجيكي وأحد أكثر المتأثرين بهيدجر والمناصرين له- والذي كان يشعر بالقلق دائمًا من أن يتم اكتشاف ماضي هيدجر مع الحركة النازية(٢).

---

(١) المصدر السابق، ص. ٩٩.

(2) Rockmore, Tom: op cit., P. 9.

يبدو لنا أن جوهر دفاع أرندت عن أيخمان يرتبط على نحو غير مباشر، بدفاعها عن هيدجر ومحاولتها الدؤوبة لإخفاء نازيته. والسؤال الآن: كيف حاولت أرندت إخفاء نازية هيدجر؟ وهل نجحت في تبرئته من أيّة مسئولية عن جرائم النازية؟ وكيف يمكننا تقييم هذه المحاولة من جانبها؟

حاولت أرندت الدفاع عن هيدجر، بل واختلاق الأعذار له، بدءًا من القول بسذاجته السياسية، إلى القول بأن يده لم تكن ملوثة بالدماء، وغير ذلك. يتضح ذلك من مقالها في يوليو عام ١٩٥٣، والذي يحمل عنوان «هيدجر الثعلب»، حيث قالت بشأنه الآتي:

«يقول هيدجر بكل فخر: "يقول الناس عني بأني ثعلب". غير أن القصة الحقيقية لهيدجر الثعلب هي أنه: في يوم من الأيام كان هناك ثعلبٌ يفتقر تمامًا إلى المكر، رغم أنه لم يسقط على الدوام في مَصَائِد وفِخاخ، كما لم يكن يعرف التمييز بين المَصيَدة وغير المَصيَدة. إضافة إلى هذا، كانت لهذا الثعلب مُصيبَةٌ؛ حيث كان هناك شيء ما ليس على ما يرام مع فروته، وبذلك كان يفتقر كلية إلى الحصانة الطبيعية ضد صعوبة حياة الثعلب وقسوتها. وبعدما قضى هذا الثعلب كل شبابه في السقوط في مَصَائِد الآخرين، ولم يبق من فروته أي جزء سليم، قرَّر أن ينعزل تمامًا عن عالم الثعالب، وذهب لبناء بيت له. وفي تفكيره غير العارف بالمَصَائِد وغير المَصَائِد– رغم خبرته الواسعة في المَصَائِد– خطرت بباله فكرة جديدة على كل الثعالب الأخرى ولم يسبق للمرء أن سمع بها؛ حيث نَصَّب لنفسه مصيدة كمنزل وجلس فيها، وقدَّمها كبناء عادي (لا من باب الدهاء، بل لأنه كان يعتقد بأن مَصَائِد الآخرين هي منازل)، وقرَّر أن يصبح بطريقته ذكيًا بتجهيز المصيدة التي صنعها هو بنفسه بحيث لا تصلح لأحد إلَّا له؛ الأمر الذي يثبت لنا عدم معرفته الكبيرة بجوهر المَصَائِد: فلم يكن بإمكان أي أحد أن يدخل مصيدته، لأنه كان يجلس هو بنفسه فيها. وقد أغضبه هذا، وفي نهاية المطاف فنحن نعرف جميعًا أن كل الثعالب، ورغم كل مكرها، تسقط مرة تلو الأخرى في مَصَائِد»[١].

في هذا النصّ المطول، وبهذه الصياغة البلاغية، وبلغة مجازية يغلب عليها التجريد، وإنْ لم تغِب عنها حرارة العاطفة ودِفء الحب، تحاول أرندت أن تُوهمنا أن ما يقوله الناس عن هيدجر ليس صحيحًا، فقد وقع هيدجر في فخ النازية؛ لأنه كان ثعلبًا ساذجًا لا يعرف الفرق بين الفخ وغيره[٢]. ومن هنا تحاول أرندت أن تُبرئ ساحة هيدجر من أيّة مسئولية عن

(1) Arendt, Hannah: “Heidegger the Fox”, trans. by: Robert Kimber and Rita Kimber, in: Essays in Understanding, P. 361.

(٢) الصباغ، رمضان: مرجع سابق، ص. ٣٦.

جرائم النازية، بأن تقول إن هيدجر كان ساذجًا عند انضمامه للحركة النازية، وفي فهمه لشئون السياسة النازية، ولم يكن واعيًا لأكاذيبها وحِيلها؛ وقد وقع في فِخاخها ولم يكن عارفًا بها أو مُدركًا لها على حقيقتها، كما وقع في فِخاخها بطريقة تنمّ عن جهله الشديد بها، أو على أقل تقدير فقد انجذب إليها ودخل فيها– مثل كثيرين غيره– مضطرًا. ومن ثَمَّ، فإن ما يقوله الناس من أن هيدجر ثعلب ماكر ليس صحيحًا، بل كان ثعلبًا يفتقر إلى أدنى درجات المكر والدهاء! وهو الأمر الذي يؤكد بشكل مباشر– وفق ما تزعم أرندت– أنه برئ من جرائم النازية براءة الذئب من دم ابن يعقوب!

لكن الحقيقة هي عكس ما تحاول أرندت أن تقدمه، وهي أن هيدجر دخل الحزب النازي لأنه مقتنع تمامًا بأيديولوجيته، كما أن فكره الأنطولوجي امتداد لفكر الحزب، بل هو تنظير للمثال والرؤية النازية عن نقاء الدم، والعرق Race، والتبعية اللامشروطة للفوهرر والإشادة بعظمته وامتلاكه للحقيقة المطلقة. إضافة إلى ذلك، فلا يمكن تجاهل ممارسات هيدجر النازية تجاه الأساتذة والطلاب اليهود– كما سبق التدليل على ذلك.

كذلك يتضح مدى التعسف في دفاعها عند هيدجر، من خلال الكشف عن موقف هيدجر من النازية بعد الحرب العالمية الثانية، حيث إنه لم يقدم رفضًا عامًا أو خاصًا لدعمه للنازية، وقد ظل موقفه بعد الحرب– فيما يؤكد «يوزيف سيورت» (Joseph Jurt)– يكشف عن تأييده وولاءه لفترة رئاسته للجامعة بين عامي ١٩٣٣ و١٩٣٤[١]. كذلك وكما يوضح «هانز زلوجا» (Hans D. Sluga) أنه على الرغم من أن أصدقاء هيدجر، مثل «ياسبرز» و«ماركيوزه»، كثيرًا ما كانوا يحثونه على التحدث عن ماضيه السياسي مع النازية، والتنكر له، فإنه كان يرفض ذلك. وعندما وافق أخيرًا على إجراء مقابلة معهم، كانت المقابلة مشروطة بعدم الكشف عن مضمونها للجمهور، وهو لم يُرِد أن يفعل ذلك، على الأقل وهو على قيد الحياة، وقد صرح لهم قائلًا: "إن لديه ضميرًا نقيًا، ولا يرى أيّ مبرر لتقديم أي اعتذار عن انضمامه للحركة النازية، أو ممارساته داخل الجامعة"[٢].

بالنسبة لهذا التبرير الذي تقدمه أرندت لانضمام هيدجر للحركة النازية، فإن سذاجته تبدو في أنه يجافي الحقائق الثابتة بالوثائق؛ فالقول بأنه كان ساذجًا وعديم الخبرة بالسياسة أمرٌ لا أساس له من الصحة. فمن المعروف أنه كان في وقت مبكر من عشرينيات القرن العشرين رئيسًا للجناح اليميني لحركة الشباب الكاثوليكي. ومن التعسف– بل ومن الخديعة

(1) Jurt, Joseph: op cit., P. 171.
(2) Sluga, Hans D.: Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany, Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1993, P. 234.

أيضًا– الفصل بين فلسفته والسياسة النازية. فثَمَّة صلات عميقة بين فلسفته– قبل وبعد صعود هتلر للسلطة– وبين الفكر النازي وممارسات هيدجر في الجامعة، وهيدجر نفسه لم يكن ساذجًا، ولم يدخل النازية بطريق الخطأ، ولكن تحوله إلى النازية– كما اعترف هو نفسه– كان تعبيرًا عن أعمق مبادئ فكره(١).

إذن يتضح لنا أن دفاع أرندت عن هيدجر غير موضوعي؛ فالزعم بأن دخوله في النازية كان نتيجة للبيئة الفكرية والسياسية آنذاك، ولا توجد مسئولية عليه في هذا الشأن، يمثل مغالطة، بل وتفسيرًا ميكانيكيًا يفتقر إلى أدنى مستويات الإقناع؛ لأنه يُلغي دور الفرد في هذه العملية، وكأن الفيلسوف مجرد آلة تحركها البيئة السياسية. وهى علاوة على ذلك طريقة غير منطقية للتغطية على انضمام هيدجر إلى النازية، مع العلم بأن هناك من رفض الانضمام إلى النازية من المفكرين والفلاسفة وقد عانوا من النفي أو الاعتقال(٢).

علاوة على ذلك، يبدو واضحًا أن التعبيرات التي تستعملها أرندت، مثل "الحماقة" و"السذاجة السياسية"، بغيضة وذات طبيعة هجومية عندما نصف واحدًا من أكبر الفلاسفة في القرن العشرين. وبالنظر إلى التأثير الكبير لفلسفته، فإنه من البَلاهة الزعم بأن أعماله يمكن عزلها– بعد مرور أكثر من خمسة عقود– عن التقييمات السياسية لالتزاماته النازية(٣). وبالنسبة لهيدجر نفسه، فإن الحركة النازية كانت رد فعل ضروري ضد الأزمات الداخلية التي شهدتها ألمانيا، وكذلك ضد التهديد الخارجي والذي شكلته الثورة البلشفية في روسيا، ومن ثَمَّ فإن انضمامه لها– كما يحاول أن يُوهِمنا– لم يكن سوى مجرد استجابة لنداء الضرورة التاريخية.

أما أرندت فمن جانبها، ومن منطلق مشاعر الحب بينها وبين هيدجر، ظلت تدافع عنه باستمرار، وبطريقة تبريرية تفتقر إلى الموضوعية؛ الأمر الذي يكشف عنه– على سبيل المثال– احتفالها بعيد ميلاده الثمانين، في ٢٦ سبتمبر ١٩٦٩، في تظاهرة حافلة في أمريكا. وقد كتبت مقالًا في ذكرى مولده، وافتتحته بالقول: «إن فلسفة هيدجر هي التي

---

(١) الصباغ، رمضان: مرجع سابق، ص. ٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص. ٤١.

(3) Jones, Michael T.: "Heidegger the Fox: Hannah Arendt's Hidden Dialogue", New German Critique, No. 73, (Winter, 1998), P. 167.

وحول دفاع أرندت عن هيدجر– بشكل أكثر تفصيلًا– فيما يتعلق بعلاقته بالحركة النازية، انظر بوجه خاص:
(Carlisle, Erin J.: "How did she Forgive Heidegger? Hannah Arendt and the Politics of Forgiveness", in: TASA Conference 2014. Adelaide, SA: Challenging Identities, Institutions, and Communities, ed. by: B. West, Melbourne, VIC. Nov, 2014, PP. 2-14).

أسهمت بشكل حاسم في تحديد السمة الروحية للقرن العشرين. ذلك أن هيدجر لا يمارس التفكير "على شيء ما"، بل يجعل الشيء نفسه موضوعًا للتفكير»[١].

نلمح من كلمات أرندت دفاعًا غير مبرر عن هيدجر، إلى حد زعمها "بأنه مثله مثل العديد من المثقّفين الألمان من أبناء جيله، نازيين كانوا أم مناهضين للنازية، لم يقرأ أبدًا كتاب (كفاحي)". ومما يؤكد ذلك أيضًا زعمها أن "هيدجر تنكَّر لما قام به الجستابو وكذلك لجرائم التعذيب في معسكرات الاعتقال التي تأسست بعد حريق الرايخستاج في ٢٧ فبراير ١٩٣٣"، مُعقبة بقولها: "إن النقطة الوحيدة السوداء في مسيرة هذا الفيلسوف الفَذّ، هي قبوله لمنصب رئاسة جامعة فرايبورج أثناء الحكم النازي"[٢].

حاولت أرندت كذلك تبرئة هيدجر بأن تقدم له عذرًا لانضمامه إلى النازية، وهو– في رأينا– عذر أقبح من ذنب. فإذا كان هيدجر قد دعَّم النازية في مرحلة معينة من مراحل حياته، فليس ذلك– كما تقول أرندت– جُرْمًا سياسيًا على الإطلاق. وبحسب ما تذكر: إن أفلاطون نفسه لكي يحقق مثله الأعلى في الجمهورية الفاضلة، لجأ وهو أعظم الفلاسفة القدماء إلى نموذج الحاكم المستبد، حينما انخرط في الشئون الإنسانية، والأمر كذلك بالنسبة لهيدجر. فضلًا عن ذلك فإن السبب في تفضيلهما لنموذج الديكتاتور لا يتمثل في ظروف العصر فحسب، ولا حتى في تنشئة أفلاطون الأرستقراطية، أو تنشئة هيدجر الاجتماعية، أو طبيعة تكوينهما الفكري، بل يكمن بالأحرى ضمن ما يُسميه الفرنسيون: "التَشوُّه المهنيّ" (Déformation Professionnelle). ذلك أن الميل نحو الاستبداد يمكن أن يُلاحَظ ضمن نظريات أغلب المفكرين (ويُعَدُّ كانط هو الاستثناء في هذا الإطار)[٣].

هكذا نجد أرندت– تلميذة هيدجر والمقربة إلى قلبه– لا تفتأ، في كل مناسبة، تختلق الأعذار لانضمام هيدجر للحركة النازية، رغم تخليه عنها في كثير من الأوقات!

---

(١) آرندت، حنا: مارتن هايدجر في عيد ميلاده الثمانين، ص. ١١٦.
(٢) المصدر السابق، ص. ص. ١٢٣، ١٢٥.
(٣) المصدر السابق، ص. ١٢٤.

المحور الخامس: الخطاب الصَهيوني المراوغ لأرندت:

دخلت أرندت في الفترة الأخيرة من حياتها، وفي مناسبات عِدَّة، في مواجهات حادّة مع دولة إسرائيل؛ بسبب نقدها للممارسات الإسرائيلية في فلسطين وبعض الدول العربية الأخرى. ولم تكن انتقاداتها نابعة من تحول أيديولوجي عن العقيدة الصَهيونية- كما ظن بعض الباحثين الغربيين والعرب على حدٍّ سواء- بل كانت انتقاداتها موجهة إلى القادة الإسرائيليين والزعماء الصَهاينة أنفسهم، وكذلك إلى الممارسات السياسية، لا إلى جوهر العقيدة الصَهيونية ذاتها.

بدأت هذه الصدامات والمواجهات مع إسرائيل منذ عام ١٩٥٥، عندما اعتبرت أرندت أن سياسة الدولة الإسرائيلية تجاه العرب ومعاملتها لهم، كافية لأن تستعدي عليها العالم برمته، وإلى الحد الذي نظرت فيه إلى دولة إسرائيل على أنها دولة يسود بداخلها الرعب الأرثوذكسي المتمثل في تلك العصابة المدثرة بالسواد والعطشى إلى السلطة[١]. فكيف إذن يمكن أن نقرأ خطاب أرندت السياسي؟ وهل يَعنِي رفضها لسياسة الحركة الصَهيونية، في فترة معينة، التحول عن جوهر العقيدة الصَهيونية ذاتها؟

(أ) نقد سياسة الحركة الصهيونية (المواجهة مع إسرائيل).

أثار كتاب «أيخمان في القدس» ضجة كبيرة، وحالة من الغضب والسخط بين المثقّفين اليهود داخل إسرائيل وخارجها؛ لأنه يتهم اليهود والمجالس اليهودية بالتعاون مع الحركة النازية، ومن دونهم لم تكن إبادة يهود أوروبا ممكنة، الأمر الذي فتح الباب أمام إثارة العديد من الشكوك في الادعاءات الصهيونية بكون اليهود ضحايا للنازية. كذلك أثارت بعض ملاحظات أرندت والمتعلقة بممارسات القادة الإسرائيليين، وتشبيهها الطريقة التي تم بها ترحيل أيخمان من الأرجنتين بالطريقة التي تم بها ترحيل اليهود إلى جيتوهات الموت، أثارت ملاحظاتها هذه ردود فعل سلبية في العديد من الأوساط الأكاديمية، والشعبية في أمريكا، وإسرائيل على وجه الخصوص[٢].

لكن قد تبدو القراءة السطحية لما جاء في كتابها السابق، خاصة دفاعها عن أيخمان، أنها تحوَّلت عن فكر الحركة الصَهيونية، بل وعن اليهودية، خاصة وأن رد فعلها ضد

---

(١) كليمان، كاترين: «حنا أرنت؛ من أجل مواطنة عالمية»، ترجمة: عز الدين الخطابي، مجلة "مدارات فلسفية"، تصدر عن الجمعية الفلسفية المغربية، ٢٠٠٤، ص. ١٤١.

(2) Segev, Alon: Thinking and Killing: Philosophical Discourse in the Shadow of the Third Reich, Boston, Berlin: Walter de Gruyter, 2013, P. 55.

محاكمة أيخمان كان مدويًا؛ إذ اعتبرت المحاكمة مسرحية هزلية من جانب إسرائيل لترسيخ دعائم دولتها، مُشبهة الصَهاينة الإسرائيليين بأيخمان نفسه، فهم مثاليون أكثر مما ينبغي، ومستعدون للتضحية بكل شيء في هذا العالم لأجل فكرة معينة[١].

لقد استطاعت أرندت أن تفضح الطريقة التي تمت بها محاكمة أيخمان؛ فقد كان موضوعًا داخل قفص زجاجي مثل شبح وكأن الأمر هو إعلان عن جلسة روحانية، وأمامه المدعي العام اليهودي الذي يجسد عقلية الجتيو المدعمة بالمدرعات وبالاستعراض العسكري. وأمام هذا الشخص أيضًا- كما تقول- "سيستنتج العالم كله بأن تقتيل اليهود ومعاناتهم هو أمر عادي بالنسبة لغير اليهود". لقد كانت أرندت ساخطة من خيانة المثل الأعلى الصهيوني الذي كان لديها: فالحلم الصَهيوني تجسد بشكل وضيع على أرض الواقع[٢].

من ناحية أخرى أثار نقد أرندت لمشاعر العداء القومي من جانب اليهود تجاه العرب والمسلمين، وهي المشاعر التي تهيمن على مجمل السياسة الإسرائيلية حتى اللحظة الراهنة، أثار نقدها هذا حالة من الاستياء داخل إسرائيل وخارجها، إضافة إلى إعلانها عن اشمئزازها من ثرثرة اليهود الأوروبيين حول تاريخ المعاناة وجيتوهات الموت، ومن عاداتهم وسلوكياتهم؛ الأمر الذي قاد الباحثة والكتابة الفرنسية «كاترين كليمان» (Catherine Clément) إلى القول بأن أرندت ظلت طوال حياتها متأرجحة بين التعاطف مع إسرائيل وتأييدها من ناحية، وبين الإعلان المستمر عن خيبة أمل إسرائيل من مآل الأوضاع في فلسطين من ناحية أخرى. ومن هذه الزاوية، وجب علينا فهم الفضيحة التي أثارتها في محاكمة أيخمان؛ إذ تحدَّت جميع الحاضرين بنقدها للمدعي العام الإسرائيلي وبإثارتها هذا السؤال: لماذا وجب علينا التحدث بالعبرية أثناء المحاكمة علمًا بأن المتهم، والشهود، والمحلفين هم يهود ألمان؟ وسيصل التحدي ذُرْوَته عندما تحدثت عن مسئولية المجالس اليهودية التي أنشأها النازيون لوضع اليد على لوائح الأشخاص الذين سيُرسلون إلى معسكرات الاعتقال. وقد طُرِح السؤال التالي على إثر ذلك: هل تُعَدُّ أرندت معادية للسامية؟ وإلى يومنا هذا، لا يزال الجواب في إسرائيل "بالإيجاب"[٣].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل كانت أرندت حقيقة- كما تقول «كاترين كليمان»- متأرجحة بين تأييد إسرائيل من جانب، وبين الإعلان المستمر عن خيبة أملها في سياساتها

---

(١) أرنت، حنّة: أيخمان في القدس، ص. ٧٨.

(٢) كليمان، كاترين: «حنا أرنت؛ من أجل مواطنة عالمية»، ص. ١٤١.

(٣) المرجع السابق، ص. ١٣٩.

وممارساتها من جانب آخر؟ والسؤال المهم أيضًا: هل تحولت أرندت عن فكر العقيدة الصَهيونية؟

في الواقع أثارت انتقادات أرندت لسياسات إسرائيل الكثير من الجدل والنقاش على صفحات المجلات والجرائد. لكن الحقيقة إن أرندت لم تتخل عن محاربة الفكر المناهض للسامية، كما إنها لم تتحول عن العقيدة الصَهيونية في فترة متأخرة من حياتها كما فسر بعض الباحثين ذلك، ولم تكن أيضًا– وهو المهم هنا– مع الشعب الفلسطيني في مطالبته بحقه التاريخي في أرض فلسطين، حتى وإنْ كانت قد انتقدت سياسة الحركة الصَهيونية في فترة معينة. وبالمثل فإن نقدها للاحتلال الإسرائيلي لفلسطين لا يَعنِي– كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة– أنها كانت متضامنة مع العرب وحق الشعب الفلسطيني غير المشروط في أرضه، وإنما كان جُلّ نقدها ينصبّ فحسب على "الطريقة" التي تم بها تمكين اليهود في فلسطين.

أبدًا لم تكن أرندت مع الشعب العربي الفلسطيني في مطالباته المستمرة بحقوقه المسلوبة. وإذا كانت قد انفصلت عن الحركة الصَهيونية في وقت لاحق من حياتها، فلا يَعنِي ذلك تنكُّرها للصَهيونية وتحوُّلها عنها؛ لأن هجومها على الحركة الصَهيونية في ذلك الوقت– بالذات– لم يكن سوى بدافع خلافها مع السياسة الواقعية التي انتهجتها. لكن ما دليلنا على صحة ما نذهب إليه من عدم تحوُّلها عن الصَهيونية؟

يتضح سوء الفهم الذي تَعرَّض له موقف أرندت من الحركة الصَهيونية، والذي أشرنا إليه سابقًا، إذا وضعنا في الاعتبار مقالها المهم الذي كتبته قُبيل تأسيس دولة إسرائيل: "اليهودي بوصفه إنسانًا منبوذًا؛ التقليد الذي تم حجبه" (عام ١٩٤٤). ففي هذا المقال توضح أرندت أن «برنارد لازار» قدَّم في فترة مبكرة من حياته الحل المثالي للمسألة اليهودية، وهو الحل الذي يتمثل في سياسة "المنبوذين الواعين". وقد كان «لازار» أحد الشخصيات اليهودية الكبيرة المعاصرة لـ"هرتسل"، وانضم إلى الحركة الصَهيونية التي أسسها الأخير، ولكنه سرعان ما انفصل عنها نتيجة خلافه مع «هرتسل» بشأن المستقبل السياسي للحركة؛ فقد كان الأخير يؤمن بما أصبح يُطلق عليه "الواقعية السياسية"، والمتمثلة في إحدى صورها في سياسة تمكين اليهود بالقوة، مع المحافظة على إقامة علاقات مع الدول المجاورة. أما «لازار» فكان يؤمن بأن الحل الوحيد بالنسبة ليهود أوروبا هو "الاندماج" بين شعوب الدول الأخرى. توضح أرندت أنها تقف مع فكرة «لازار» ضد أفكار «هرتسل» وخاصة ضد السياسة الواقعية التي انتهجتها الحركة الصَهيونية، كما تتفق مع «لازار» في أن مسألة الأرض ينبغي أن تكون مسألة ثانوية؛ فما هي سوى نتيجة للمطلب الأساسي الذي ينبغي أن

يسعى اليهود إلى تحقيقه والمتمثل في ضرورة تحريرهم أولًا كشعب وكأُمّة من الإقصاء والتهميش[١].

من هذا المنطلق فإن انفصال أرندت عن العقيدة الصهيونية لم يكن انفصالًا تامًا، ولكنه كان انفصالًا بسبب خلافها حول الاتجاهات السياسية للحركة ذاتها، وخاصة النهج الواقعي الذي ظلت تنتهجه منذ تأسيسها. لقد ذهبت أرندت إلى ضرورة الالتزام بالثقافة اليهودية كسبيل أوليٍّ لتحرير اليهود في أيّ بلد كانوا، متفقة في ذلك مع «لازار» حول ضرورة العمل "بالحل الثقافي" كمدخل للتمكين السياسي؛ لأن الصَهيونية- في نظرها- ليست حزبًا سياسيًا ولكنها حركة انتقال ثقافية وتربوية وروحية أصيلة للحياة اليهودية[٢]، وهي في ذلك تتفق مع «آشر جينزبرج» (Asher Ginsberg) (١٨٥٦-١٩٢٧)- الفيلسوف اليهودي الروسي، والمعروف بـ«آحاد هعام» (Ahad Ha'am)- والذي روج لما أسماه "الصَهيونية الثقافية"، والذي كان من أكبر المعارضين لصَهيونية هرتسل السياسية[٣].

إن ما كان يسعى إليه «لازار»- وكذلك أرندت- يتمثل في تعبئة اليهود ثقافيًا وروحيًا ضد خصومهم. وإن ما تعلمه «لازار»، وفقًا لأرندت، هو أنه عندما يدخل المنبوذون إلى السياسة، فإنهم يصبحون متمردين وفاعلين أكثر فأكثر[٤]. ومن هذا المنطلق نفسه رأت أرندت أن تكون فلسطين دولة تجمع العرب الفلسطينيين واليهود الأوروبيين معًا، بحيث يتعايشون سلميًا كجيران بغض النظر عن دينهم وقوميتهم. إن أرندت تبَنَّت- في نهاية المطاف- ذلك الزعم الصهيوني القائل بأن أحد الخيارات المطروحة للقضية الفلسطينية هو أن تصبح القدس- بشكل متزامن ودون أيّ تقسيم للأرض، أو فصل بين الحدود- عاصمة لدولتين مختلفتين: "فلسطين" و"إسرائيل". فبدلًا من دولتين قوميتين مفصولتين بحدود مُلتبَسة ومُهدَّدة دائمًا، يمكن للمرء أن يتخيل مجموعتين سياسيتين تقطنان المنطقة ذاتها وتهاجر كل منهما إلى الأخرى[٥].

---

(1) Arendt, Hannah: "The Jew as Pariah: A Hidden Tradition", in: The Jewish Writings, PP. 283-286.

(٢) «الصَهيونية الروحية» أو الثقافية Spiritual Zionism : هي حركة تدعو إلى إحياء التراث اليهودي؛ خاصة الآداب، والفنون، والتعاليم اليهودية، وتنادي بفكرة أن "الوطن القومي" اليهودي لا يَعنِي بالضرورة إنشاء دولة يهودية، بل أن تكون فلسطين هي المركز الروحي والثقافي لليهود في العالم. (وايتلام، كيث: اختلاق إسرائيل القديمة، ترجمة: سحر الهنيدي، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٤٩، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر- ١٩٩٩، ص. ١٧٣).

(٣) وايتلام، كيث: اختلاق إسرائيل القديمة، ص. ١٧٣.

(4) Feldman, Ronh: op. cit., P. 200.

(5) Agamben, Giorgio: op. cit., P. 24.

(ب) لأجل إسرائيل، لا لأجل القادة الإسرائيليين!

يتضح لنا مما سبق أن الحل الوحيد لتحرير اليهود في نظر أرندت (على خلاف ما تقول به الحركة الصَهيونية) يتمثل في اندماجهم مع الشعوب الأخرى، مع ضرورة المحافظة على ثقافتهم وهويّتهم الخاصة. وفي السياق نفسه، رأت أن مشروع "الوطن القومي" اليهودي لا يمكن أن يتحقق إلَّا عن طريق إنشاء الصلات الوديّة مع العرب، وليس عن طريق سياسة القوة تجاههم.

من هنا نستطيع أن نفهم خطابها لتحذير إسرائيل من السياسة التي انتهجتها في فلسطين منذ تأسيسها في عام ١٩٤٨، كذلك نستطيع أن نقف بشكل دقيق– في ضوء مراعاة سياق النصّ واللحظة التاريخية– على نقدها المتأخر للمسار الذي اتَّبعَته الحركة الصَهيونية باعتباره نقدًا يهدف إلى تصحيح المسار، وليس نقدًا لأصولها الاستعمارية والاستيطانية الفاسدة، خاصة بحلول عام ١٩٥٠ عندما بدَا في الأفق أن القضية الفلسطينية دخلت في نفق مظلم، وأن المصالحة بين العرب وإسرائيل أضحت غير ممكنة بالمرة، الأمر الذي حَدا بأرندت إلى نقد سياسة الحركة، والانسحاب شيئًا فشيئًا من السياسة اليهودية.

ومن هذه الناحية على وجه التحديد، يمكن تفسير هجومها على إسرائيل؛ حيث رأت في المسار الذي اتخذته أنه لا يتعدى كونه فعلًا فرديًا للتحرر القومي لليهود دون أن يكون له ثمار مُهِمّة بالنسبة للشعب اليهودي ككل. إن هذا المسار– في نظرها– لا يتعدى كونه "لحظة تحرير فجائية" من القسر الخارجي والأغلال المادية التي تُكبِّل اليهود الأوروبيين دون أن يكون لذلك تأثيرٌ يُذكَر في حياة اليهود ككل[١].

نعود لنؤكد مرة أخرى: إن نقد أرندت لإسرائيل لا يتعدى كونه وسيلة "تخدير"، ودعوة "تحذير" في الوقت نفسه: وسيلة "تخدير" من حيث إنها تحاول تهدئة العرب وإقامة صلات وديّة بينهم وبين اليهود بصفة عامة والإسرائيليين بصفة خاصة، ودعوة "تحذير" من حيث دعوتها لإسرائيل لأن تلتزم الحيطة والحذر من سياسة القوة الغاشمة التي تنتهجها.

وإذا كانت أرندت تعتبر مسار الحركة في ذلك الوقت مُضَلِّلًا تمامًا، نراها تذهب إلى أن السبيل الأوحد لتحرير اليهود يتمثل في إيمانهم بضرورة "الحرية". والحرية عندها تتجسد في استرجاع الفعل الإبداعي في ميدان السياسة؛ لأنه الميدان الذي تظهر فيه الحرية كحقيقة من حقائق الحياة اليومية. ومن ثَمَّ فلا بُدَّ عند الحديث عن مشكلة الحرية أن نضع نُصْبَ

(1) Feher, Ferenc: "The Pariah and the Citizen (On Arendt's Political Theory)", Thesis Eleven, No. 15, 1986, P. 16.

أعيننا موضوع السياسة، باعتبار أن الإنسان مخلوقٌ وُهب موهبة "الفعل" (Action). وأن "الفعل" و"السياسة" هما الوحيدان من بين مجموع قدرات الحياة البشرية وإمكاناتها اللتين لا يمكننا حتى تصورهما من دون أن نفترض على الأقل أن الحرية موجودة[١].

تتمثل الحرية إذن في القدرة على الفعل الإبداعي في ميدان السياسة، أو هي- كما تقول أرندت- «القدرة على استدعاء شيء إلى الوجود لم يكن موجودًا من قبل، ولم يكن مُعْطًى، حتى إنه لا يمكن إدراكه أو تصوّره»[٢]. وبهذا المعنى فإن تحرير اليهود، وفق ما ترى، لا يمكن أن يَحصُل إلَّا عن طريق الفعل الإبداعي، وهو ما لن يتحقق إلَّا بانخراطهم في ميدان السياسة.

إن تعويل أرندت على "الفعل" الذي ينتمي إلى دائرة "المجال العام"، كوسيلة لإعادة مكانة الشعب اليهودي في العالم، يؤكد في هذه الناحية نزوعها التحرري الإنساني. فعن طريق الفعل يكشف الأفراد عن ذاتهم، وهويّتهم، وتميُّزهم الفريد، لا بوصفهم أشياء مادية، بل بما هم بشر في المقام الأول. وهذا الظهور باعتباره متميزًا عن مجرّد الوجود الجسدي- الحيواني- يستند إلى "المبادرة" Initiative، وهي مبادرة لا يمكن لأيّ كائن بشري أن يمتنع عنها إذا أراد أن يبقى إنسانًا[٣].

من هنا يتضح مدى أهمية "الفعل" عند أرندت باعتباره السبيل الوحيد للتحرر السياسي والاجتماعي؛ فعن طريق الفعل يكون في وسعنا دائمًا أن نبتكر شيئًا جديدًا، ومن دونه سيكون كل مسعى إنساني مجرد سلوك تلقائي، أو سيرورة بقاء بيولوجي لا أكثر. وتضيف أرندت: «إن قدرة الإنسان على الفعل هي التي تجعله مواطنًا سياسيًا بالدرجة الأولى، وهي التي تُمكِّنه من أن يلتقي بأمثاله من البشر وأن يفعل معهم بشكل متناسق، وأن يتوصل معهم إلى تحقيق أهداف ومشاريع، ما كان له أن يقوم بها لو أنه لم يتمتع بتلك الهبة»[٤].

من هذا المنطلق، تُمثِّل السياسة مجالًا للإبداع لأنها تُعلم البشر كيف يخلقون ما هو عظيم ومشرق، ويتجرأون على فعل ما هو خارق للعادة. وتوضح «كاثي كاروث» (Cathy

---

(١) آرندت، حنّة: "ما هي الحرية؟"، ضمن: بين الماضي والمستقبل؛ ستة بحوث في الفكر السياسي، ترجمة: عبد الرحمن بشناق، مراجعة زكريا إبراهيم، بيروت: طبعة دار جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٤، ص. ٢٠٤.

(٢) المصدر السابق، ص. ٢١١.

(٣) أرندت، حنّة: الوضع البشري، ترجمة: هادية العرقي، بيروت: دار جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٥، ص ص. ١٩٧-١٩٨.

(٤) أرندت، حنّة: في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢، ص. ٧٤.

(Caruth ذلك بقولها: «إن تأكيد أرندت على أن السياسة تُعَدُّ مجالًا ذا أهمية كبيرة، يعود إلى أنها الميدان النموذجي الذي يستطيع الإنسان من خلاله أن يمارس قدراته الأساسية– كإنسان– على الفعل، ومن ثَمَّ قدرته على أن يخلق في العالم شيئًا جديدًا لم يكن موجودًا من قبل. وإن هذا التصور للفعل ظهر على وجه التحديد عند اليونانيين، عندما حلَّت الأقوال والأفعال محل قوة العنف العمياء، فساعد ذلك على خلق مجال عام ظهر فيه الأشخاص في مواجهة أمام بعضهم بعضًا، فأسهموا في خلق العالم من جديد بطرق غير متوقعة»[1].

المهم أنه من منطلق اعتقادها بأن الحرية تتجسد من خلال الفعل في مجال السياسة، تنظر أرندت إلى التحرر القومي لليهود باعتباره إبداعًا إنسانيًا ينبغي أن يتم عن طريق انخراطهم السياسي في المجتمعات التي يقطنون فيها، وفعلهم السياسي الإبداعي، وليس عن طريق القوة والعنف– كما تصور هرتسل وغيره. وفي إشارة مُهِمّة للغاية، تربط «توبي إلكين» (Tobi B. Elkin) بين الفعل عند أرندت وتحرير اليهود، وتلاحظ أن ثَمَّة علاقة وثيقة بين الحرية المتجسِّدة في الفعل الإبداعي وسعيها لجعل اليهود يعيشون خارج الحدود الضيقة للذات الإنسانية[2].

يتبين لنا إذن كيف كانت أرندت صَهيونية بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ فلم تنتقد الحركة الصهيونية لأنها عقيدة شمولية، استيطانية، مثلها مثل النازية تمامًا مع اختلاف الهدف الأيديولوجي، علاوة على أنها لم تهاجم إسرائيل إلَّا لكي تحاول إنقاذها من العثرات التي كانت تقع فيها آنذاك، وكأنها تقول لإسرائيل: إن تحرير عقول اليهود أهمّ وأَوْلَى من تحريرهم المادي، بل هو الطريق الوحيد لتحررهم الشامل، وإنَّ "الفعل السياسي" بأنفسهم سابق على "التمكين في الأرض".

كانت دعوة أرندت إذن "تحذيرًا" لإسرائيل، من أن الدولة اليهودية كما تصورها هرتسل لن تحل "المشكلة اليهودية" العالمية؛ لأن النتيجة المأساوية هي أن مسألة معاداة السامية تحولت إلى معاداة الصَهيونية. كما أن محاولة إسرائيل لتثبيت شرعيتها بالقوة لن يكون ممكنًا على الدوام. وبحكم أن إسرائيل دولة صغيرة تقع في منطقة محورية من صراع القوى العظمى، فسيكون مصيرها تقريبًا الخضوع لظروف لا يمكن السيطرة عليها كما كان الحال بالنسبة لمصير يهود المهجر في أوروبا. ومن ثَمَّ فإن الاعتقاد الإسرائيلي المنتشر في كثير من الأحيان، والذي مفاده أن الإسرائيليين يمكن أن يصمدوا أمام العالم كله– إذا لزم الأمر–

(1) Caruth, Cathy: "Lying and History", in: Thinking in Dark Times, P. 79.
(2) Elkin, Tobi B.: "A Study of the Pariah in Hannah Arendt's Theory of Action", M. A. Thesis in Political Science, University of Massachusetts,1990, PP. 101ff.

إن هذا الاعتقاد أمرٌ غيُر واقعي، تمامًا مثل عدم اكتراث يهود المهجر بالفعل السياسي الإبداعي. وخلاصة القول: كانت أرندت تخشى من أن تؤدي هذه السياسة التي تنتهجها إسرائيل إلى نهاية مأساوية لها وللشعب اليهودي ككل.

إضافة إلى هذا، فإن انتقاداتها في كتاب "أيخمان في القدس" كانت موجهة إلى تعاون القادة اليهود وتواطؤهم خلال الحرب، ولم تكن موجهة إلى اليهود أنفسهم(١). ومن ثَمَّ فإنها إذا كانت قد وقفت ضد إسرائيل– أو على الأصح ضد بعض سياساتها؛ خاصة فيما يتعلق بكيفية تعاملها مع المسألة الفلسطينية– وإذا كانت قد نَقَمت على إسرائيل في وقت ما، فإن ذلك لا يَعنِي خروجها عن الصَهيونية وفكرة القومية اليهودية العضوية، والمتمثلة في حلم الاستيطان اليهودي عن طريق "الاندماج" والانخراط السياسي، وليس عن طريق القوة والعنف.

هكذا يتبين مدى تعصب أرندت للصَهيونية، برغم نقدها لإسرائيل، وهكذا يتكشف مدى التحريف في قراءة «راينر فيمر» (Reiner Wimmer)– على سبيل المثال– من أن أرندت ليست مُنظِّرة عنصرية. كما يكشف لنا أيضًا أن ما بَدا من بعض الكُتّاب الإسرائيليين من أنهم غفروا لأرندت زَلاَّتِها في كتابها السابق، وما أبداه الكُتّاب العرب– خاصة ذوي الميول ما بعد الحداثية– من ثناء على مواقفها المعادية للصهيونية(٢)، إنَّ هذا يكشف لنا أن هذه القراءات تفسيرات غير صحيحة، أو على أقل تقدير قراءات سطحية ومتعسفة لا تتعدى النظر الخارجي إلى خطاب أرندت الأساسي، ولا تراعي سياق نصوصها وخطاباتها السياسية، كما أنها لا تضع في الاعتبار اللحظة التاريخية لمواقفها من إسرائيل، ومن الحركة الصَهيونية بصفة خاصة.

مما يدعم هذه القراءة التي نقدمها لخطاب أرندت، أن النزاع حول مدى ولائها لإسرائيل لم يظهر إلَّا بعد نشرها للكتاب الذي انتقدت فيه كيفية محاكمة أيخمان، حيث كان عليها أن تواجه استجوابًا شديد اللهجة من اليهود الذين ذهبوا إلى حد رفضها بوصفها "ابنة إسرائيل" بسبب علاقتها القديمة والوثيقة بالمشروع الصَهيوني(٣).

(ج) سوء فهم صَهيونية أرندت من قِبل الصَهاينة أنفسهم!

ثَمَّة ظاهرة لافتة للنّظر، وتتمثل في أنه منذ أن تأسست إسرائيل، وهي تمقُت أيّ مفكر أو مثقّف يعارض الصَهيونية، من أي جنسيةٍ، ومن أي دين ينتمي، حتى لو كان يهوديًا،

(1) Hull, Margaret Betz: The Hidden Philosophy of Hannah Arendt, London: Routledge, 2002, PP. 125-126.
(2) Laqueur, Walter: op. cit., P. 49.
(3) Vromen, Suzanne: "Hannah Arendt's Jewish Identity: Neither Parvenu Nor Pariah", European Journal of Political Theory, Vol. 3, No. 2, 2004, P. 178.

وتحاول بأيّة طريقة تشويهه أو إقصاءه تمامًا من الساحة الفكرية والثقافية. كما لا "تتسامح" إسرائيل مع أيّ مفكر أو سياسي يقف ضدها، أو يُبدي تحفظًا على سياساتها، حيث ترى فيه خطرًا داهمًا عليها، ولا تتهاون في تخويفه، وصدّه، وتشويه سمعته. ويُدرك الصَهاينة أنفسهم مدى أهمية جذب مَنْ يؤيد سياستهم، ويبارك عقيدتهم من خارج اليهودية، وخطورة من ينتقدهم من داخل الديانة اليهودية.

من هذا المنطلق انتقد العديد من المؤرخين والمثقّفين الصَهاينة ما جاء في كتاب أرندت عن محاكمة أيخمان، وخاصة تصويرها لأيخمان والذي تظهر فيه بصورة متعاطفة معه، وقد علَّق بعضهم قائلًا: "تقول أرندت إن أيخمان أساء التقدير والتصرف؛ لأنه تم تحريف ذهنه ووعيّه، الأمر الذي يجعله ضحية (الحظ العاثر). أليس هذا تعاطفًا معه؟!"[١]. لكن الأهم من هذا هو ذلك النقد الذي وجهه لها «جيرشوم شوليم»[٢] (Gershom Scholem) (١٨٩٧-١٩٨٢)، من بين آخرين، والمتمثل في تصويرها لليهود بأنهم شعبٌ منبوذ في العالم؛ الأمر الذي فهمه «شوليم» بأنه هجوم على السامية وعلى اليهود[٣].

في واقع الأمر إن دخول أرندت في مواجهات مع إسرائيل سبَّب لها الكثير من حملات التشويه المتعمدة، إضافة إلى حملات النقد من جانب اللوبي الصَهيوني في أمريكا، وهي حملات لا تخلو من نوع من الإقصاء الممنهج، حيث اتِّهامها بخيانة الشعب اليهودي، والقضية اليهودية التي ظلت تدافع عنها على مدار حياتها. لذلك فعندما اتَّهمَها «جيرشوم شوليم» بخيانتها لفكرة القومية اليهودية، وكذا عدم حبها لدولة إسرائيل خاصة، رَدَّت عليه بأن نزعتها الوطنية وحبها للشعب اليهودي هو بالنسبة لها، كيهودية أولًا وقبل كل شيء، واجب يُحتِّم عليها نقد السياسة التي تنتهجها إسرائيل، وغاية تُريد أن ترتقي بها إلى معايير أسمى من تلك التي لدى القادة الإسرائيليين أنفسهم[٤]. وعندما تجادلت معه بشأن نشر هذه

---

(1) Ezra, Michael: "The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and Her Critics", Democratiya, No. 9 (Summer 2007), P. 144.

(٢) «جيرشوم شوليم» مؤرخ يهودي- صهيوني من أصل ألماني، وقد كرَّس اهتمامه في حركات الشباب الصَهيونية تحت تأثير رفيقه «مارتن بوبر». وعندما أيَّد «بوبر» الحرب العالمية الأولى، اختلف معه «شوليم»؛ إذ تبنَّى موقف عدم اشتراك اليهود في الحرب، ولم يكن موقفه هذا ينبع من أي ميل عدائي من ناحيته تجاه الحرب، وإنما من موقف انعزالي يتمثل في أن الأمة اليهودية أمة عضوية لا علاقة لها بأوروبا أو بحروبها، وأن على اليهود أن يهاجروا إلى فلسطين لتأسيس الدولة اليهودية. ومعنى هذا أن الخلاف بين «شوليم» وبين «بوبر» ليس جوهريًا؛ لأن «بوبر» كان هو الآخر من دعاة الصَهيونية أو فكرة القومية اليهودية.

(3) Feher, Ferenc: op. cit., P. 15.

(4) Arendt, Hannah: "The Eichmann Controversy: A Letter to Gershom Scholem", in: The Jewish Writings, PP. 466-467.

المراسلات، أعربت عن عدم رغبتها في نشرها، وقد انتابتها موجة من الغضب ناحية «شوليم» لاعتزامه نشر هذه المراسلات في وسائل الإعلام؛ لأنها كانت تخشى من أن يتم إساءة فهم محتواها من الجمهور (مثلما حدث مع كتابها عن محاكمة أيخمان، والذي تَعرَّض لقدر كبير من إساءة الفهم المتعمدة من الجمهور والمثقّفين اليهود على حدٍّ سواء)[١].

نستنتج مما سبق أن أرندت، وإنْ كانت ترفض الاستيطان بالقوة وسياسة العنف في التعامل مع القضية الفلسطينية، فإنها ترى في الوقت نفسه أن "الصَهيونية الثقافية" هي الحل الوحيد للمسألة اليهودية وكل مشاكل اليهود! إذن وفي التحليل الأخير، بأي معنى يمكننا الحديث عن صَهيونية أرندت، إذا كانت الصَهيونية تهدف– ضمن ما تهدف إليه– إلى تمكين الأفراد والجاليات اليهودية في فلسطين؟

إنَّ أرندت كانت مؤيدة وبشدة لذلك النوع من الصَهيونية الذي بدأ يتم الترويج له بعد تأسيس دولة إسرائيل مباشرة، والمتمثل في التركيز على أهمية الجوانب الثقافية والحضارية والإثنية في عملية توطين اليهود (أو ما يُسمى "الوعي اليهودي"). وهكذا فإن أرندت لم تنقلب، بعد زيارتها إلى فلسطين، إلى كونها رافضة لفكرة القومية اليهودية، بعد أن كانت مُلتزمة بها في فترات معينة. وأحد الأدلة الأخيرة على ذلك أنها دافعت طوال حياتها عن حق اليهود في الحياة والحرية وتحريرهم من الاضطهاد والقمع، وأنكرت على الشعب الفلسطيني كفاحه من أجل الاستقلال التام لأرضه، أو على أقل تقدير لم تدافع عن نضال الشعب الفلسطيني في سبيل استعادة حقوقه المسلوبة[٢].

وهكذا نكون قد تناولنا في هذا البحث ماهية العلاقة الغامضة التي جمعت بين هيدجر وأرندت منذ أول لقاء بينهما في جامعة فرايبورج، مرورًا بمرحلة القَطِيعَة والافتراق عن بعضهما بعضًا، وحتى لقائهما من جديد بعد الحرب العالمية الثانية. وقد حاولنا الكشف عن ذلك العامل المهم في هذه العلاقة المُعقّدة، والمتمثل في الحب، وكذلك الدور المهم للجنس في استمرار هذه العلاقة، رغم خطابيهما السياسيين المتعارضين، وذلك من خلال تحليل بعض نصوصهما السياسية، والمراسلات بينهما منذ عام ١٩٢٥ حتى وفاتهما.

(1) Yakira, Elhanan: op cit., PP. 34-35.
(2) Jacobson, Eric: "Why did Hannah Arendt Reject the Partition of Palestine?", Journal for Cultural Research, 2013, P. P. 1, 22.

خاتمة:

من خلال ما سبق نستطيع أن نستنتج أنه من الضروري عدم الفصل بين الخطاب السياسي لكل من هيدجر وأرندت وبين حياتهما والمؤثرات والعوامل التي شكَّلت فكرهما. ورغم التباعد الشديد بين عقيدتهما السياسية، ورغم أنه من الثابت إسهام هيدجر في وضع الأصول الفكرية والسياسية للأيديولوجية النازية، ومناصرته لهتلر، وقيادته لحملة واسعة لتصفية الأساتذة والطلاب اليهود من الوسط الجامعي، فإن أرندت- وبعد سقوط النازية وإقامة المحاكمات الدولية لقادتها وأعضائها، وبعد أن استنكر العالم الجرائم البشعة التى قامت بها- حاولت وبشتى الطرق تبرئة هيدجر، وتقديم الأعذار لانضمامه للحزب النازي، وإخفاء بعض ممارساته العنصرية.

والسؤال الذي يواجهنا الآن: هل كان للحب مثل هذه القوة التي جمعت بينهما؟ وكيف توافقت الفيلسوفة اليهودية مع فيلسوف النازية والمنفذ الأكبر لأيديولوجيتها في الجامعة؟ هل نقول إن علاقتها الحميمة بهيدجر، والتي لم تنقطع إلَّا بعد انضمامه للنازية حتى لقائهما مرة أخرى عام ١٩٥٠، هل نقول إن علاقتها هذه هي التي جعلتها تدافع عنه، رغم البَوْن الشاسع بين الاثنين في العقيدة السياسية؟ وكيف جمع الحب بين مَنْ يعيش في كنف النازية والمتحمس الأول لها، وبين يهودية مُضْطَهَدة تم اعتقالها، وإعاقتها عن تسجيل درجة الدكتوراه، حتى ذاقت طعم الحرية بعد نزوحها إلى فرنسا، ثم هجرتها إلى نيويورك؟ هل كان للحب مثل هذه القوة بحيث يجعلها تغفر لهيدجر كل ما بَدَر منه، وما مارسه من عنصرية بغيضة تجاه زملائه وطلابه اليهود؟

بالنسبة لهيدجر، فقد كانت له علاقات نسائية عديدة، كما كانت له أكثر من عشر مَعْشُوقات ومَحْبُوبات في وقت واحد (وتقف أرندت على رأسهن)، وأقام معهن علاقات جنسية مختلفة. والإشكالية تكمن في أن ما جمع بين هيدجر وأرندت هو- في رأينا وفي تحليلنا الأخير لطبيعة هذه العلاقة- الرغبة في المحافظة على العلاقة العاطفية الحميمة! الأمر الذي يكشف لنا عن مدى الالتقاء والتأثير المتبادل بين السياسة والحب عمومًا، والسياسة والجنس خصوصًا. وبصرف النظر عن العلاقة المتوترة بينهما في بعض الفترات، فإن الحالة المزاجية لأرندت (حورية الغابة)- كما وصفها هيدجر في وقت لاحق- خلال العديد من فترات حياتها تؤكد تلك الكيمياء الشغوفة بالحب الذي ينتظر نهايته السعيدة مع هيدجر. في حين نجد علاقتها بهيدجر الثعلب أو (قرصان البحر)- كما تحب أن تدعوه- يسودها نوع من التوتر والخوف من المستقبل. إنه الحب من جديد؛ الشغف الوجداني، والقلق الوجودي،

والرغبة المستمرة في اللقاء والتواصل، والتصالح والنسيان– رغم الوفاء من جانبها والخيانة من جانبه– والرغبة في استعادة الحب الماضي رغم صعوبة الإمساك باللحظة الراهنة!

لا يَعنِي كل ما سبق التقليل من شأن إسهامات هيدجر أو أرندت الفكرية، وإنما كل ما أردناه هو محاولة توضيح العلاقة المُلْتَبَسة التي جمعت في مسار واحد بين فيلسوف نازي وبين مُنظِّرة يهودية– صَهيونية. وأخيرًا، إذا كان الوجه الذي تظهر فيه أرندت في كتاباتها المتأخرة هو الوجه الإنساني، فإن الوجه الآخر لها هو الوجه الصَهيوني المتذبذب والمتردد باستمرار، ولكنه في كل حال وجه مكشوف تارة ومُتَخَفٍّ تارة أخرى؛ لكونها في المقام الأول عشيقة فيلسوف نازي والمدافعة الأشد حرارة عن كتاباته، وهو ما كشفت عنه رسائلها معه، ومع ياسبرز، ومع زوجها بلوخر بصفة خاصة والذي كانت تتحدث معه بصراحة تامة. وهذا الوجه الآخر لأرندت يقف على قدم المساواة لوجه أرندت الناقدة للسياسة الإسرائيلية في فترة متأخرة من حياتها، والأهم الناقدة لسطوة الأنظمة الشمولية. فخطاب أرندت السياسي، إذن، يتعيَّن قراءته في ضوء المسار التاريخي والسياسي والاجتماعي الذي انبثق فيه، وفي ضوء فكرها الفلسفي العام، كما لا يمكن فصله– بأيّ حال من الأحوال– عن دفاعها عن هيدجر بصفة خاصة.

لا نستطيع القول– في نهاية هذا البحث– سوى أن الحب والجنس من بين دوافع السياسة، ومن بين محركات العمل السياسي. وستظل هذه العلاقة المزدوجة بين الحب والجنس من جانب وبين السياسة من جانب آخر، إحدى الإشكاليات المؤثرة في صعيد الفكر، والفلسفة، والسياسة. وهي إشكالية رغم أهميتها، فإنه من الصعوبة سبر أغوارها تمامًا ومن جميع الجوانب. كما نرجو أن تكون محاولتنا للبحث في خطاب أرندت وفكرها قد أسهم– ولو جزئيًا– في فهم ما يُقال عنها أحيانًا بأنها فيلسوفة يهودية– صَهيونية بامتياز، وما يُقال عنها أحيانًا أخرى بأنها فيلسوفة إنسانية بالدرجة الأولى.

وحري بنا بعد هذه القراءة للعلاقة التي جمعت بين هيدجر وأرندت، أن نتساءل:

- أيُّ الاثنين هي؟
- هل كانت قصتهما قصة صداقة روحية؟ أم قصة إخلاص في الحب؟ وبأي معنى يتسنى لنا القول بمشروعية الانتقال من الصداقة إلى الحب؟
- هل ما جمع بينهما هو فلسفة الحب؟ أم فلسفة الجنس؟ أم فلسفة السياسة؟ وهل كانت علاقتهما علاقة حب؟ أم علاقة جنس؟ أم مزيجًا من الفلسفة، والحب، والجنس؟
- أخيرًا، هل العلاقة بين العقل والعاطفة علاقة صراع؟ أم علاقة نكاح؟ أم تأخذ شكلًا غير هذا وذاك؟

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر:

(أ) المصادر الإنجليزية والمترجمة إلى الإنجليزية.

(1) Arendt, Hannah: Essays in Understanding, 1930-1954, ed. by: Jerome Kohn, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1994.

(2) ……: The Portable Hannah Arendt, ed. by: Peter Baehr, New York: Penguin Books, 2000.

(3) ……: The Jewish Writings, ed. by: Jerome Kahn and Ron H. Feldman, New York: Schocken Books, 2007.

(4) Heidegger, Martin: National Socialism: Questions and Answers, ed. by: Gunther Neske and Emil Kettering, New York: Paragon House, 1990.

(5) ……...: Philosophical and Political Writings of Martin Heidegger, ed. by: Manfred Stassen, New York: The Continuum International Publishing Group Inc., 2003.

(ب) المصادر المترجمة إلى العربية.

(٦) أرندت، حنّة (١٩٥٨): الوضع البشري، ترجمة: هادية العرقي، بيروت: دار جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٥.

(٧) ..... (١٩٦١): بين الماضي والمستقبل؛ ستة بحوث في الفكر السياسي، ترجمة: عبد الرحمن بشناق، مراجعة زكريا إبراهيم، بيروت: طبعة دار جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.

(٨) ..... (١٩٦٣): أيخمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشرّ، ترجمة: نادرة السنوسي، تقديم: علي عبود المحمداوي، وهران وبيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية، ٢٠١٤.

(٩) ..... (١٩٦٩): في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.

(١٠) ..... (١٩٦٩): مارتن هايدجر في عيد ميلاده الثمانين، ترجمة: عز الدين الخطابي، مجلة "مدارات فلسفية"، تصدر عن الجمعية الفلسفية المغربية، ٢٠٠٠.

(١١) آرنـدت، حنّـة، ومـارتين هيـدغر (١٩٩٨): رسـائل حنّـة آرنـدت ومـارتين هيـدغر (١٩٢٥-١٩٧٥)، ترجمهـا مـن الألمانيـة: حميـد لشـهب، بيـروت: دار جـداول للنشـر والتوزيع، ٢٠١٤.

ثانيًا: المراجع:

(أ) المراجع الإنجليزية.

(1) Agamben, Giorgio: Means Without End: Notes on Politics, Theory Out of Bounds Series, Vol. 20, trans. by: Vincenzo Binetti and Cesare Casarino, Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2000.

(2) Ansell-Pearson, Keith: "Heidegger's Decline: Between Philosophy and Politics", Political Studies, Vol. 42, No. 3 (Sept., 1994).

(3) Aschheim, Steven E. (ed.): Hannah Arendt in Jerusalem, Berkeley: University of California Press, 2001.

(4) Bakan, Mildred: "Arendt and Heidegger: The Episodic Intertwining of Life and Work", Philosophy and Social Criticism, Vol. 12, No. 1, 1987.

(5) Barthold, Lauren Swayne: "Towards an Ethics of Love: Arendt on the Will and St Augustine", Philosophy and Social Criticism, Vol. 26, No. 6, 2000.

(6) Berkowitz, Roger, and others (eds.): Thinking in Dark Times: Hannah Arendt, On Ethics and Politics, New York, Fordham Univ. Press, 2010.

(7) Carlisle, Erin J.: "How did she Forgive Heidegger? Hannah Arendt and the Politics of Forgiveness", in: B. West (ed.), TASA Conference 2014. Adelaide, SA: Challenging Identities, Institutions, and Communities, Melbourne, VIC. Nov, 2014.

(8) Elkin, Tobi B.: "A Study of the Pariah in Hannah Arendt's Theory of Action", M. A. Thesis in Political Science, University of Massachusetts,1990.

(9) Escudero, Jesús Adrián: "Heidegger's Black Notebooks and the Question of Anti-Semitism", Gatherings: The Heidegger Circle Annual, Vol. 5, 2015.

(10) Ezra, Michael: "The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and Her Critics", Democratiya, No. 9 (Summer 2007).

(11) Feher, Ferenc: "The Pariah and the Citizen (On Arendt's Political Theory)", Thesis Eleven, No. 15, 1986.

(12) Grunenberg, Antonia: Hannah Arendt and Martin Heidegger: History of a Love, trans by: Peg Birmingham and others, Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2017.

(13) Hull, Margaret Betz: The Hidden Philosophy of Hannah Arendt, London: Routledge, 2002.

(14) Jacobson, Eric: "Why did Hannah Arendt Reject the Partition of Palestine?", Journal for Cultural Research, 2013.

(15) Jones, Michael T.: "Heidegger the Fox: Hannah Arendt's Hidden Dialogue", New German Critique, No. 73, (Winter, 1998).

(16) Jurt, Joseph: "The Philosopher and Politics: New Studies on Heidegger and National Socialism", Journal of European Studies, Vol. 20, 1990.

(17) Maier-Katkin, Daniel: Stranger from Abroad: Hannah Arendt, Martin Heidegger, Friendship and Forgiveness, New York: Norton Press, 2010.

(18) ……and Birgit Maier-Katkin: "Love and Reconciliation: The Case of Hannah Arendt and Martin Heidegger", Harvard Review, No. 32, 2007.

(19) Nixon, Jon: Hannah Arendt and the Politics of Friendship, London and New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2015.

(20) Owens, Patricia: "Racism in the Theory Canon: Hannah Arendt and 'the One Great Crime in Which America Was Never Involved'", Millennium: Journal of International Studies, Vol. 45, No. 3, 2017.

(21) Rockmore, Tom: On Heidegger's Nazism and Philosophy, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992.

(22) Rockmore, Tom, and Joseph Margolis (eds.): The Heidegger Case: On Philosophy and Politics, Philadelphia: Temple Univ. Press, 1992.

(23) Rorty, Richard: Diary, London Review of Books, Vol.12, No. 3 (8 February), 1990. Available at: (https://www.lrb.co.uk/v12/n03/richard-rorty/diary).

(24) Safranski, Rüdiger: Martin Heidegger: Between Good and Evil, trans. Ewald Osers, Cambridge: Harvard Univ. Press, 1998.

(25) Segev, Alon: Thinking and Killing: Philosophical Discourse in the Shadow of the Third Reich, Boston, Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

(26) Sluga, Hans D.: Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany, Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1993.

(27) Steiner, Alex: "The Case of Martin Heidegger, Philosopher and Nazi", Part 1: The Record, World Socialist Web Site, 3 April 2000. available at: (http://www.wsws.org/en/articles/2000/04/heid-a03.html)

(28) Vromen, Suzanne: "Hannah Arendt's Jewish Identity: Neither Parvenu Nor Pariah", European Journal of Political Theory, Vol. 3, No. 2, 2004.

(29) Wolin, Richard: Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse, Princeton: Princeton Univ. Press, 2001.

(30) Yakira, Elhanan: "Hannah Arendt, the Holocaust, and Zionism: A Story of a Failure", Israel Studies, Vol. 11, No. 3 (Fall, 2006).

(31) Zertal, Idith: "A State on Trial: Hannah Arendt vs. the State of Israel", Social Research, Vol. 74, No. 4 (Winter 2007).

(ب) المراجع العربية والمترجمة إلى العربية.

(٣٢) الصباغ، رمضان: «الصراع بين الفلسفة والأيديولوجيات السياسية في العالم المعاصر: دراسة نقدية للأصول الفلسفية والسياسية للنازية عند هيدجر»، المغرب: منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود للأبحاث والدراسات، ١ نوفمبر ٢٠١٦.

(٣٣) بورديو، بيير: الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر، ترجمة: سعيد العليمي، مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة؛ المشروع القومي للترجمة، العدد ٩٣٨، ٢٠٠٥.

(٣٤) دورتيي، جان فرانسوا (المحرر): فلسفات عصرنا: تياراتها، ومذاهبها، وأعلامها، وقضاياها، ترجمة: إبراهيم صحراوي، بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٩.

(٣٥) رولي، هازل: سيمون دو بوفوار وجان بول سارتر: وجهًا لوجه (الحياة والحب)، ترجمة: محمد حنانا، بيروت: دار المدى، ٢٠١٧.

(٣٦) كليمان، كاترين: «حنا أرنت؛ من أجل مواطنة عالمية»، ترجمة: عز الدين الخطابي، مجلة "مدارات فلسفية"، تصدر عن الجمعية الفلسفية المغربية، ٢٠٠٤.

(٣٧) لانسولان، أود، وماري لومونييه: الفلاسفة والحب من سقراط إلى سيمون دي بوفوار، ترجمة: دينا مندور، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠١٥.

(٣٨) وايتلام، كيث: اختلاق إسرائيل القديمة، ترجمة: سحر الهنيدي، مراجعة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٤٩، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (سبتمبر ١٩٩٩).