حازم صاغيّة

في أحوالنا وأحوال سوانا

وهذا لا يقلّل بتاتاً من أهميّة الانتباه إلى ما يحصل في العالم، وإلى نقده، فضلاً عن متابعة التأثّر والتأثير المؤكّدين بين ما يجري «هنا» وما يجري «هناك». ونحن، في آخر المطاف، وبطبيعة الحال، جزءٌ من هذا العالم نعاني، تقليدياً، افتقاراً مدهشاً إلى البُعد الكونيّ الذي لا نملك إلّا الرضوخ إلى شروطه. مع هذا، فإنّ العلم بشروط حياتنا وعيشنا يبقى، كشرط محلّيّ، قليل الحظوة بما يستحقّه من اهتمام. بل هو، في الغالب، خاضع لاختزالات تجرّده من التاريخ وتحبسه في ثنائيّات فقيرة (استغلال، نهب، احتلال، إلخ). وهذا النقص في إدراك المحلّيّ غالباً ما يسبّب الحَوَل في النظر إلى الكونيّ نفسه بقدر ما يسبّب النقصُ في إدراك الكونيّ تضخيمَ المحلّيّ ومن ثمّ تشويهه بطرق شتّى.

وأمّا الأمر العمليّ فمفاده التشديد على الدور الذاتيّ، أي على ما يمكن أن نفعله ممّا فعله الآخرون و«تقدّموا»، وفق التعبير الشهير لبعض رموز «عصر النهضة». وأوّل هذا الدور الذاتيّ، هنا، يطال مكافحتنا نظام القرابة الموسّع (طائفيّة، إثنيّة...) مثلما كافحه غيرنا ممّن «تقدّموا». وهذا بدل التخفيف من تأثيرات ذاك النظام والاستكانة إلى ما يخفض أهميّته أو يتحايل عليها. ذاك أنّ نيلنا الحقوق التي ينبغي أن ننالها في العالم، بما فيها إقرار الآخرين بعدالة ما هو عادل من قضايانا أو شرعيّة المساواة بيننا وبين سوانا، لن يحصل ما لم نفعل شيئاً على هذا الصعيد، شيئاً يتعدّى هجاء الغرب الذي يُبقينا حيث نحن ويبقي الغرب حيث هو.

دار الساقي

في أحوالنا وأحوال سِوانا

تصميم الغلاف: شذا شرف الدين

حازم صاغيّة

في أحوالنا وأحوال سِوانا

دار الساقي

© دار الساقي 2023
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى 2023

ISBN 978-614-03-2277-6

Published 2023 by Dar Al Saqi

Dar Al Saqi
Gable House, 18-24 Turnham Green Terrace, London W4 1QP
Tel: +44 (0) 20 7221 9347

www.daralsaqi.com
www.saqibooks.com

تابعونا على

إلى ريمي وليلا

المحتويات

مقدّمة	٩
الفصل الأوّل: مداخلة في ثقافتنا السياسيّة و"أزمتها"	١٣
الفصل الثاني: العصبيّة... أو انتصارات ابن خلدون وهزائمه	٦٥
الفصل الثالث: لماذا نشأ الإصلاح الدينيّ في أوروبا وما الذي يجعله صعباً عندنا؟	٩٣
الفصل الرابع: استحالة المدينة؟!	١٢٧
الفصل الخامس: هل تستحقّنا الليبراليّة... هل نستحقّها؟	١٧١

مقدّمة

منذ سنوات وأنا أجمع ملاحظات ممّا أقرأ وممّا أجده ذا فائدة لما يعنيني من هموم ومسائل. وقد كان للاشتغال على كتابي **رومنطيقيّو المشرق العربيّ** أن أعاق الاستفادة من هذه الملاحظات وتحويلها إلى نصوص. مع ذلك، وكما يحصل عادةً في تجهيز الكتب، فإنّ الانكباب على هذا العمل الأخير أغنى تلك الملاحظات وسمّنها واضطرّني أن أضيف إليها.

على أنّ ما يجمع بين هذه المقالات–الدراسات التي أنجبتها الملاحظات تلك (وقد نُشرت تباعاً في موقع "الجمهوريّة. نت" السوريّ)، أمران متّصلان، واحدهما نظريّ والآخر عمليّ: أمّا النظريّ فمفاده محاولة التدخّل لتحويل التركيز، ولو كان تحويلاً طفيفاً، من أوّاليّات السلطة والاجتماع في البلدان الغربيّة والديموقراطيّة، وهو ما تزايدَ في أوساط الكتّاب العرب في السنوات الأخيرة، إلى أوّاليّات السلطة والاجتماع في بلداننا العربيّة، وبالأخصّ منها المشرقيّة، منظوراً إليها على نحو مقارن. وهذا لا يقلّل بتاتاً من أهميّة الانتباه إلى ما يحصل في العالم، وإلى نقده، فضلاً عن متابعة التأثّر والتأثير المؤكّدين بين ما يجري "هنا" وما يجري "هناك". ونحن، في آخر المطاف، وبطبيعة الحال، جزءٌ من هذا العالم نعاني، تقليديّاً، افتقاراً مدهشاً إلى البُعد الكونيّ الذي لا نملك إلّا الرضوخ إلى شروطه. مع هذا، فإنّ العلم بشروط حياتنا وعيشنا يبقى، كشرط محلّيّ، قليل الحظوة بما يستحقّه من اهتمام. بل هو، في الغالب، خاضع لاختزالات تجرّده من التاريخ وتحبسه في ثنائيّات فقيرة (استغلال، نهب، احتلال، إلخ). وهذا النقص في إدراك المحلّيّ غالباً ما يسبّب الحَوَل في النظر إلى الكونيّ نفسه بقدر ما يسبّب النقصُ في إدراك الكونيّ تضخيمَ المحلّيّ ومن ثمّ

تشويهه بطرق شتّى.

وأمّا الأمر العمليّ فمفاده التشديد على الدور الذاتيّ، أي على ما يمكن أن نفعله ممّا فعله الآخرون و"تقدّموا"، وفق التعبير الشهير لبعض رموز "عصر النهضة". وأوّل هذا الدور الذاتيّ، هنا، يطال مكافحتنا نظام القرابة الموسّع (طائفيّة، إثنيّة...) مثلما كافحه غيرنا ممّن "تقدّموا". وهذا بدل التخفيف من تأثيرات ذاك النظام والاستكانة إلى ما يخفض أهميّته أو يتحايل عليها. ذاك أنّ نيلنا الحقوق التي ينبغي أن ننالها في العالم، بما فيها إقرار الآخرين بعدالة ما هو عادل من قضايانا أو شرعيّة المساواة بيننا وبين سوانا، لن يحصل ما لم نفعل شيئاً على هذا الصعيد، شيئاً يتعدّى هجاء الغرب الذي يُبقينا حيث نحن ويبقي الغرب حيث هو.

وقد يكون مفيداً هنا، بعيداً من حذلقات الاتّهام بكراهية النفس، التنبّه إلى أنّنا لا نملك من الزاد المأمول إلّا القليل. فإن لم نصارح ذواتنا بواقعنا هذا اتّسعت المسافة، وهي كبيرة أصلاً، بيننا وبين أهدافنا المشروعة. ولربّما كان هذا التكتّم على أحوالنا، المصحوب بمعرفتنا العميقة بها، من أسباب التباهي الفائض لدينا بأنّنا نقاتل ونقاوم، ممّا لا نملك سواه، وأنّنا بالتالي نحقّق الانتصارات التي لم يحقّقها سوانا.

ولا بدّ أن يلاحظ قارىء هذه الصفحات همّين حاضرين في معظمها:

الأوّل قياس أوضاعنا على شروط تقدّم الغرب، ونعلم أنّ تهمة "المركزيّة الأوروبيّة" أو "الغربيّة" هي دائماً بالمرصاد لمثل هذه المقاربات. والحقيقة أنّ كاتب هذه الأسطر لا ينفي عن نفسه هذه التهمة، بل يرحّب بها، ليس فقط لأنّ النقلة النوعيّة في التاريخين المعاصر والحديث لم تحصل إلّا هناك في الغرب، ولا لأنّ التقدّم الذي حصل خارجه، سياسيّاً كان أم اقتصاديّاً، جيء به من الغرب، بل لسببين آخرين هما أنّ النماذج المناهضة للغرب الديموقراطيّ والليبراليّ التي عرفها القرن العشرون (البلشفيّ والنازيّ والماويّ والخمينيّ) ليست مقنعة بأيّ معنى كان، وأنّ هذا النموذج الغربيّ "المأزوم" هو الوحيد الذي يتأزّم ويناقش أزمته، فيما النماذج الأخرى لا تتأزّم بل تنتقل على حين غرّة من عالم الأمجاد والانتصارات والكمال إلى الانهيار والامّحاء والموت.

لهذا بدا من الضروريّ، هنا، التعريف ببعض أوجه الصيرورة الغربيّة ذات المنال

الصعب، حيث طغى تقليديّاً إمّا اختزال تاريخ الغرب وكلاسيكيّاته وإمّا إغفاله، فلم يبقَ لنا من ذلك كلّه إلّا الاستعمارُ والإمبرياليّة والنيوليبراليّة (وصولاً أحياناً إلى الصليبيّة)، فضلاً عن أزمة جوهريّة يعانيها وسوف تفضي به إلى موت ننتظره ولا يأتي.

أمّا الثاني فاعتبار ما بات يُعرف بـ"حركة التحرّر الوطنيّ العربيّة" حدّاً فاصلاً وحاسماً في تقريريّته، ومن ثمّ الربط بين المآسي الراهنة في المشرق العربيّ وتلك الحركة في ظفرها وصعودها من خلال الانقلاب العسكريّ، هي التي لا يزال يُرجم بقاموسها وبخرافاتها كلّ جهد في طلب الحرّيّة والخبز والكرامة الإنسانيّة.

وهذا إنّما يموضع الكتاب بين خطابين، ويؤمل أن يموضعه فوقهما، واحد يتبنّاه المستبدّون على تعدّد أشكالهم، ومفاده أنّ ما حدث ويحدث في الغرب، لا سيّما الديموقراطيّة، شأن غربيّ خالص لا يمتّ إلينا بصلة. وفي مقابل هذا الموقف الذي يتاخم التّعنصُر الذاتيّ، يرتسم الموقف الذي يتعجّل بناء الديموقراطيّة "الآن الآن وليس غداً" من دون التورّط في المسائل التي تسهّل الانتقال إليها وتعبّد الطريق إلى "أوروبيّة" يمكن معها تطبيق ما طُبّق في أوروبا، أي بناء دول محترمة تحترم حرّيّات الأفراد وحكم القانون، وتكافَح فيها الولاءات العصبيّة بقدر ما يتمّ الانسحاب ممّا يُسمّى بالمسائل القوميّة المدمّرة والممهّدة للاستبداد، فضلاً عن إعدامها الذوات الوطنيّة.

إنّ هذه الصفحات، في وجه منها، وعبر فصولها الخمسة عن الثقافة والعصبيّة والإصلاح الدينيّ والمدينة والليبراليّة، استجابةٌ للإلحاح على جذريّة النقد لأوضاع وأفكار جعلت منطقة بكاملها قاعاً صَفصَفاً. ومن غير أن يتأدّى عن ذلك أيّ تلطيف للصعوبات الكبرى التي تحفّ بمهمّة كهذه، فإنّ كلّ تغافل عنها يدفع بها من سويّة الصعوبة إلى سويّة الاستحالة. أمّا وجهة الأحداث الراهنة، والمتدحرجة هبوطاً، فلا تشجّع إلّا على استنتاج كهذا.

ح. ص.

الفصل الأوّل

مداخلة في ثقافتنا السياسيّة و"أزمتها"

منذ عقود لم تعد قليلة، وتعبيرا "أزمة الثقافة العربيّة"، و"أزمة المثقّفين العرب"، يلازمان النصَّ العربيّ، السياسيّ منه والفكريّ السياسيّ.

ولئن تجمّعت لدينا أفكار لم يعد يمكن الاستغناء عنها عند أيّ تناول جدّيّ للظاهرة المذكورة، فما تسعى إليه هذه المداخلة هو التركيز على علاقة نزعم أنّها إحدى العلاقات المؤسِّسة لتلك الأزمة، وعلى حقبة هي التي لا تُفهم العلاقة تلك، في نموّها ومساراتها، إلّا بالرجوع إليها.

فليس بلا دلالة أن يعتبر المؤرّخ المغربيّ عبد الله العروي، في كتابه **الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة**، أنّ الثلاثة الأشدّ تأثيراً في فكرنا السياسيّ، أو موديلاته البدئيّة، هم "رجل الدين" محمّد عبده و"السياسيّ الليبراليّ" أحمد لطفي السيّد و"داعية التقنيّة" سلامة موسى، علماً بأنّه رأى الثلاثة تابعين لصيغ سابقة من الحداثة الغربيّة. والثلاثة، مع فوارق طفيفة في حسبة السنوات، أبناء تلك الحقبة إيّاها التي سمّاها الأكاديميّ الفلسطينيّ الأميركيّ هشام شرابي "السنوات التكوينيّة"، جاعلاً التسمية هذه عنواناً فرعيّاً لكتابه **المثقّفون العرب والغرب**.

والحال أنّ ١٨٧٥–١٩١٤ هي بالضبط سنوات "الزمن الجميل" الأوروبيّ، حيث شهدت أوروبا تضافر النموّ والازدهار والسلام وحركة الإبداع والاختراع، كما عرفت في خارجها التوسّع والإمبرياليّة.

ويمكن، أقلّه ثقافيّاً، أن نمدّ بعض تيّارات تلك الحقبة بضعة عقود، إذ استمرّت مفاعيلها، بتقطّع وتعثّر، مع استقلال مصر غير الناجز في ١٩٢٢ ثمّ العقود المَلكيّة والبرلمانيّة الثلاثة التي تلته، ليبدأ الانقطاع مع انقلاب يوليو ١٩٥٢ الذي أعلن افتتاح الخاتمة البائسة[١].

فما سمّاه بعض المؤرّخين "النزعة الإصلاحيّة"، وبعضهم الآخر "الحقبة الليبراليّة"، عاش في جوار التمدّد الأوروبيّ نحو "الشرق"، من هجوم الروس على تركيّا (١٨٧٧) إلى احتلال فرنسا تونس (١٨٨١)، ثمّ احتلال بريطانيا مصر (١٨٨٢)، وصولاً إلى وقوع ليبيا والمغرب ومعظم "الممتلكات التركيّة" في أوروبا، إبّان الحرب الأولى، في قبضة الأوروبيّين. وكان الوجه الاحتلاليّ هذا ما أملى النظر إلى أوروبا "أكثر فأكثر بمعيار الإمبرياليّة، وأقلّ فأقلّ بمعيار التقديمات الثقافيّة". هكذا تبلور حيالها، "في العقد أو العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، موقفٌ سلبيّ ومُعادٍ"[٢].

وهذه عموماً باتت حقائق معروفة، بل معلومات مدرسيّة كُتب فيها الكثير بدءاً بعمل ألبرت حوراني الشهير *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* [الفكر العربي في العصر الليبرالي، ١٧٩٨–١٩٣٩]. لكنْ إذا كانت الثقافة الحديثة، كالسياسة والاقتصاد الحديثين، من مواليد "الزمن الجميل" وامتداداته العالميّة المتضاربة، فمن الصعب، أقلّه نظريّاً، أن تتساوى الثقافة والسياسة والاقتصاد حيال البُعد الصراعيّ مع أوروبا، أو الغرب، أي مصدر "الزمن الجميل". ذاك أنّ الفارق بين الثقافة وكلّ من السياسة والاقتصاد قابل لأن يُختصَر بالتالي:

هناك بين السياسة الحديثة والغرب، بوصفه أصل تلك الحداثة، هامش صراع عريض مداره السلطة ورمزه المباشر نيل الاستقلال، ما قد يتأدّى عنه عنف وتدمير ورغبات استبداليّة مؤكّدة. والشيء نفسه يقال في علاقة الاقتصاد الحديث بالغرب، إذ هما قد يتنافسان في السوق الوطنيّة وفي الاستحواذ عليها، ما قد يدفع إلى إجراءات وقائيّة وحمائيّة أو أخرى عقابيّة يفرضها المتروبول. غير أنّ هذا كلّه لا يصحّ في العلاقة بالثقافة وعموم البنية الثقافيّة الحديثة.

فمنذ أن بدأت المدرسة تحلّ محلّ الكُتّاب، والمسرح محلّ الحكواتيّ، والرقص الحديث محلّ رقص الدراويش... وبكلمة، منذ شرع المثقّف يحلّ محلّ الشيخ،

نشأت علاقة أبوّة كاملة بين الغرب وثقافتنا في ظهورها الحديث. فإذا كان التناقض بين السياسة والاقتصاد الوطنيّين وبين الغرب قابلاً أن يستند إلى أسباب ومقدّمات "مهنيّة"، فإنّ تناقضاً كهذا بين الثقافة الوطنيّة والغرب يرقى، وقبل أيّ اعتبار، إلى خيانة لـ"المهنة" ذاتها وإعاقة لحسن اشتغالها. فكيف وأنّ المثقّفين، على عكس السياسيّين ورجال الاقتصاد، غير معنيّين بإرضاء مزاج عامّ، وهو ما تبلغ صحّتُه أعلى درجاتها في قطاع عريض منهم كأساتذة الجامعات و/أو العاملين في مراكز الأبحاث.

فقابليّة الثقافة إذاً لأن تقلّ عن السياسة والاقتصاد استغراقاً في الصراعات الدائرة والنظرة التناحريّة المنجرّة عنها إنّما تستند إلى تلك الأبوّة الكاملة التي لا تتوفّر للدائرتين السياسيّة والاقتصاديّة. وتقدير كهذا يعزّزه افتراض تكثر البراهين عليه: فإذا كانت المساواة بين البشر، كما بين الأمم، مهمّةً لا يُمارى في صحّتها وأخلاقيّتها، كما لا يُمارى في حقّ الشعوب بنيل استقلالها والتمتّع بثرواتها، فالمساواة بين الثقافات لا يصحّ فيها هذا الحكم تبعاً للقابليّات المتفاوتة لدى الثقافات لجهة تسهيلها الاندراج في الزمن الحديث، ناهيك بتفاوتها في إنتاج الحداثة ذاتها.

الحرّيّة والحقبة الاستعماريّة

مع الإقرار بالضجر الذي قد يسبّبه للقارىء السرد التِعداديّ الخام، ممّا يمكن العثور على مادّته في أدغال الإنترنت، لن تتردّد هذه الأسطر في استعادة معطيات وأحداث كبرى في مَسارَي الحداثة والثقافة العربيّتين، لا سيّما المشرقيّتين. فكون هذا معروفاً ومتاحاً، لا يقلّل، بل يكثّر، تظهير لوحة تلك الأبوّة الكاملة والمُحكَمَة.

ففي كنف الحقبة الاستعماريّة وما بقي من مفاعيلها إبّان نظام الأعيان التقليديّين، أحرز المثقّفون الشرط الأوّل للعمل الثقافيّ، وهو الحرّيّة وما يصاحبها من نزعات نقديّة ونقاش عامّ.

وكان من تحصيل الحاصل انشغال المثقّف الحديث، الذي أنتجته الحقبة الكولونياليّة، بالمفاهيم والمعطيات التي تنتمي إلى الأفق التاريخيّ ذاته الذي تنتمي إليه الثقافة الحديثة، أي الحرّيّة أساساً، ومن ثمّ باقي المفاهيم والمعاني التي تكون

الحرّيّة شرط إحضارها إلى النقاش العامّ، كالعدالة والمساواة والوطنيّة والدولة والإدارة والمدرسة وحقوق المرأة والتسامح الدينيّ وتحديث اللغة ونزع السحر عن العالم، إلخ.

وهذا الانتساب إلى ذاك الأفق يصحّ، بهذه النسبة أو تلك، في عدد من المثقّفين المصريّين وعدد آخر من زملائهم اللبنانيّين والسوريّين والعراقيّين. فمنذ الربع الرابع من القرن التاسع عشر بدأت تظهر، بما لم يخلُ من براءة المحاولات الأولى وتخبّطها، مفاهيم حقوق المرأة، كما عند وليّ الدين يكن، ومناوأة الاستبداد، كما عند عبد الرحمن الكواكبي، فضلاً عن مفاهيم الوطنيّة والشعب، كما عند بطرس البستاني، وهي جميعاً موضوعات جعلت تتبوّأ مذّاك أدواراً ومواقع غير مسبوقة في الأدب العربيّ ثمّ في الفنون ولاحقاً السينما. كذلك عرّف شبلي الشميّل بنظريّة داروين، وهي المهمّة التي انضمّ إليها اسماعيل مظهر مع نهاية الحرب العالميّة الأولى، وواكبها في العراق الشاعر (وابن المفتي) جميل صدقي الزهاوي.

وفي ١٩٠٢، اندلعت مناظرة الشيخ محمّد عبده وفرح أنطون حول الدين والحرّيّة والعلم والعلمنة بعد نشر الثاني دراسته عن ابن رشد. وما لا يقلّ أهميّة عن الموضوع الحسّاس للسجال، تجرّؤ مسيحيّ لبنانيّ شابّ هاجر قبل خمس سنوات فقط إلى مصر، على مجادلة أحد أهمّ مراجع الدين في العالم الإسلاميّ، والذي سبق أن شغل، بين ما شغل، إفتاء الديار المصريّة. وإذا كان أنطون حينها في الثالثة والعشرين، فعبده كان في الثالثة والخمسين.

وفي ١٩١٣ طرح أحمد لطفي السيّد إحلال اللهجة المصريّة محلّ الفصحى، وتجرّأ على تبيان ما اعتبره قصوراً في العربيّة ("**لغة القرآن**") عن مواكبة التحوّلات الحياتيّة والعلميّة. وقد تصدّى له مصطفى صادق الرافعي مُماهياً اللغة بالدين والحضارة.

وفي ١٩٢٥ استطاع علي عبد الرازق، في **الإسلام وأصول الحكم**، أن يخترق، وهو رجل دين، المؤسّسة الدينيّة نفسها، نافياً وجود نظام الخلافة في الإسلام، وداعياً، بحسب بعض شارحيه، إلى فصل الدين عن الدولة. وقد أصاب حجر عبد الرازق عصفوري السلطة والدين، إذ اعتُبر عمله تحدّياً موجّهاً للسلطات السياسيّة الطامحة إلى الاستحواذ على خلافة ألغاها أتاتورك. ولأنّ حاكم مصر الملك فؤاد كان أبرز

الطامحين بتولّي الخلافة، تأدّى عن تحدّيه سحب شهادة العالِميّة منه.

وفي ١٩٢٦، وفي إحدى أكبر مناظرات التاريخ العربيّ الحديث، كان كتابُ طه حسين **في الشعر الجاهليّ**، إذ رأى أنّ ذاك الشعر "منحول"، بما يثيره ذلك من اعتراض على الرواية السائدة والمقدّسة في قراءة التاريخ. وكان الرافعي أيضاً أحد الكثيرين الذين ردّوا عليه بكتاب سمّاه **تحت راية القرآن**.

وبدا من اللافت في حالتي عبد الرازق وحسين، اللذين بكّرا نسبيّاً في إثارة المسائل الحسّاسة، أنّ المناخ العريض الذي اكتنف القضيّتين كان بلا قياس أشدّ صحّيّة وأقلّ تعصّباً وحقداً ممّا عهدناه لاحقاً. فالعقوبات التي نزلت بهما خلت من العنف، وكانت وظيفيّةً وعابرة، والأهمّ أنّها بدت قابلة للتراجع، إن لم يكن التكفير عنها: فعبد الرازق تولّى، في ١٩٤٨–١٩٤٩، وزارة الأوقاف، كما شغل عضويّة مجلسي النوّاب والشيوخ، فضلاً عن عضويّة مجمع اللغة العربيّة في القاهرة. أمّا طه حسين فنيطت به عمادة كلّيّة الآداب في الجامعة المصريّة بعد سنوات قليلة على قضيّة كتابه، ثمّ وُزّر في آخر حكومات حزب الوفد عام ١٩٥٠، حين سُلّم وزارة المعارف. ومن خلالها حقّق إنجازه الأكبر وهو مجّانيّة التعليم الذي هو "كالماء والهواء".

ثمّ في ١٩٣٧ وضع اسماعيل أدهم رسالته "لماذا أنا ملحد؟"، رادّاً على محاضرة ألقاها أحمد زكي أبو شادي بعنوان "عقيدة الألوهيّة"، ومدافعاً عن التوفيق بين الدين وحقائق العلم. وبدوره ردّ محمّد فريد وجدي على أدهم بمقالته "لماذا هو ملحد؟".

ولم يعد بلد كالعراق بمنأى عن تلك المؤثّرات. ففي ١٩٣٣ مثلاً أصدر الشاعر معروف الرصافي كتابه **الشخصيّة المحمّديّة** فقدّم، هو الآخر، محاولة في التأويل التاريخيّ تجافي الرواية الدينيّة.

وكانت الحرّيّة الثقافيّة تلك وجهاً من وجوه الحرّيّة السياسيّة. ففي ١٩٠٧ وحده نشأت خمسة أحزاب في مصر، أسّس معظمها مثقّفون وكتّاب وصحافيّون كأحمد لطفي السيّد (حزب الأمّة) ومصطفى كامل (الحزب الوطنيّ) وعلي يوسف (حزب الإصلاح). ولم يتأخّر العراق عن اللحاق بالركب فصدر، في ١٩٢٢، "قانون الأحزاب والجمعيّات" ممهّداً لقيام أحزاب أربعة (الوطنيّ والنهضة والحرّ وحزب الأمّة)، وفي الثلاثينيات ظهرت "جماعة الأهالي" قبل أن يتفرّع عنها "الحزب الوطنيّ

الديموقراطيّ" الذي أسّسه مثقّفون أبرزهم كامل الجادرجي ومحمّد حديد.

فإذا جاز الكلام عن تداخل بين السياسيّ والثقافيّ حينذاك، فالواضح أنّ الغلبة كانت للثقافيّ الذي يقود السياسيّ أكثر ممّا يُقاد به. وفي السياق هذا حاول المثقّفون نقل أفكار وإيديولوجيّات غربيّة كالليبراليّة والفابيّة، فضلاً عن الماركسيّة، إلى بلدان المشرق.

وكان ممّا أتاحته الحرّيّة أنّ الأيقونات الأدبيّة والشعريّة لم تعد بمنجاة من النقاش والنقد العامّين. فمنذ العشرينيات هاجم جماعةُ "الديوان" (عبّاس العقّاد وعبد القادر المازني...) أحمد شوقي وحافظ إبراهيم والمدرسة الشعريّة السائدة وطرائقها في الكتابة. وفي الثلاثينيات نشأت جماعة "أبولو" التي ذهبت بعيداً في انشدادها إلى الآداب الأوروبيّة، لا سيّما الرومنطيقيّة الإنكليزيّة، ودار معظم إنتاجها على الطبيعة ومعاناة الفرد.

قبلذاك، وفي موازاته، كان لتطوّرين بارزين أن أثّرا في أحوال اللغة والكتابة العربيّتين وباشرا لوناً من القطع مع التناول المنفلوطيّ المتهالك: الأوّل، ترجمة الكتاب المقدّس التي لم تكن بعيدة من البيئة الإرساليّة ومن ثمّ الجامعة الأميركيّة (الإنجيليّة السوريّة آنذاك) في بيروت، وهو ما بدأ مع أحمد فارس الشدياق ووليم واتس في ١٨٥٧، ثمّ بطرس البستاني وإلي (عالي) سميث وكرنيليوس فانديك في ١٨٦٥. أمّا التطوّر الثاني فجسّده ما بات يُعرف بالأدب المهجريّ، خصوصاً مع تأسيس "الرابطة القلميّة" (خليل جبران وأمين الريحاني...) في الولايات المتّحدة عام ١٩٢٢.

والأمر لم يقتصر على الحرّيّات التي وفّرتها تلك الحقبة وأتاحت النقاش العامّ. فإلى ذلك أنشئت حينذاك البنية التحتيّة للثقافة الحديثة. فإلى الجامعتين الأميركيّة واليسوعيّة في بيروت، ومعهما جامعة الحكمة، أواخر القرن التاسع عشر، تأسّست جامعة القاهرة في ١٩٠٨، وكلّيّة الحقوق في بغداد، ثمّ جامعة دمشق في ١٩٢٣. هكذا، وعبر دور التعليم في الجامعة، وفي المدرسة، حضن الزمن الكولونياليّ حَراكاً وسّعَ النطاق الطبقيّ للتعليم والمتعلّمين. فالتحديث، ناهيك بالحداثة، ممّا أقلع في النصف الأوّل من القرن العشرين، إنّما تطلّب مثقّفين ينشئون المفاهيم ويسبغون الشرعيّات كما يواكبون تعبئة المجتمع وتغيير أوجهٍ من حياته. وحتّى السياسة نفسها

بدت بحاجة لمن يعبّد طريقها في مجتمع تقليديّ ووسط مفاهيم تقليديّة، ما يفسّر تأسيس المثقّفين للأحزاب وتوزيرهم على نحو ملحوظ.

وقبل الحقبة التي نحن بصددها، لكنْ في ما قبل تاريخها، أقيم المتحف المصريّ في القاهرة في وقت يرقى إلى ١٨٣٥. ولم يكن هذا التعرّف المبكر إلى المتحف إلّا من نتائج حملة نابليون واكتشاف حجر رشيد، وبالتالي انبعاث الاهتمام الفرنسيّ المبكر بالحضارة الفرعونيّة. كذلك لم يكن هذا النشاط وتوسّعه اللاحق بعيدين عن جهود علماء مصريّات فرنسيّين كأوغست مارييت ثمّ غاستون ماسبيرو. وفي ١٩٢٦ أسّست غيرترود بِلّ، الموظّفةُ الكولونياليّة البريطانيّة التي كانت أيضاً كاتبة ورحّالة وعالمة آثار، المتحف العراقيّ في بغداد.

وأنشئت "دار الكتب" المصريّة في ١٨٧٠ استجابةً لاقتراح قدّمه علي مبارك للخديوي اسماعيل، بحيث تحاكي الدارُ الموعودة المكتبةَ الوطنيّة في باريس.

وفي العراق، وأيضاً بمعونة بِلّ، أنشأت البريطانيّة موريل جيسّي فوربس المكتبة والأرشيف العامّين عام ١٩٢٠، وبعد عام أنشئت المكتبة الوطنيّة اللبنانيّة. ومن أنشطة كهذه، تطوّرت أعمال التوثيق والحفظ والأرشفة التي جعلت ما بِتنا نسمّيه تراثاً تراثاً.

وتولّى مهاجرون أغلبيّتهم الساحقة من مسيحيّي لبنان إطلاق حياة صحافيّة في مصر، فكانت جريدة **الأهرام** ومجلّة **المقتطف** في ١٨٧٦ وجريدة **المقطّم** في ١٨٨٨، قبل أن تظهر مجلّة **روز اليوسف** في ١٩٢٥. وفي لبنان كانت قد نشأت صحف أبكر إنّما أقلّ شأناً، كـ**مرآة الأحوال** في ١٨٥٥ و**حديقة الأخبار** في ١٨٥٨ و**نفير سوريّا** في ١٨٦٠. أمّا في العراق الذي تأخّر احتكاكه المباشر بالغرب، فلعب دورَ التحفيز الوالي مدحت باشا، الموصوف بالإصلاحيّة والتأثّر بالغرب، مؤسّساً، عام ١٨٦٩، صحيفة **الزوراء** التي عُدّت أولى الصحف العراقيّة. وظهرت صحف كثيرة من هذا القبيل لم يكن مدحت بعيداً منها. لكنّ الجرائد والمجلّات الحديثة، في بغداد ثمّ في البصرة والموصل، شرعت تتكاثر بعد الاحتلال البريطانيّ عام ١٩٢٠.

إلا أنّ حقول الثقافة الحديثة وأجناسها، وهذا تحصيلُ حاصِلٍ، لم تُعرف أيضاً قبل الحقبة التي نتناولها.

فالرواية العربيّة الأولى، أكانت **زينب** لمحمّد حسين هيكل أم **حسن العواقب** لزينب

فوّاز، ما كانت لترى النور لولا الرواية الأوروبيّة المسلّم بأنّها من أبرز وأهمّ منتجات الحداثة الأوروبيّة.

وسريعاً جدّاً في المحاكاة، أي بُعيد العرض الأوّل لفيلم صامت للأخوين لوميير، في باريس عام ١٨٩٥، بدأت تقام عروض سينمائيّة تجاريّة متفرّقة في القاهرة والإسكندريّة. وفي ١٩٢٣ أنشأ محمّد البيّومي، بعد زيارات لأوروبا، "ستوديو عمّون"، كما أخرج فيلماً يصوّر الاستقبال الشعبيّ لسعد زغلول بعد عودته من المنفى. وبمساعدة طلعت حرب، مؤسّس بنك مصر، أنشأ البيّومي "ستوديو مصر" الشهير. وكان مارون النقّاش، العائد من إيطاليا، مَن حمل معه إلى بيروت الفنّ المسرحيّ، عارضاً فيها ترجمته لـ"بخيل" موليير عام ١٨٤٨، ثمّ في ١٨٧١ فعل أبو خليل القبّاني الأمر نفسه في دمشق. وهو لئن ظلّت موضوعاته أكثر انشداداً إلى التراث الإسلاميّ، فهذا لم يحل دون اقتباسه عن كورناي.

وفي مصر اتّصل تحديث الموسيقى بسيّد درويش الذي ربط تقاليد الغناء الشعبيّ بتراكيب حديثة وإيقاعات حيويّة بعيداً من الزخرفة والقوالب الشكليّة. ومن غير أن يُنقص ذلك من كونه "فنّان الشعب"، أدخل درويش في ١٩٢٠ الغناء البوليفونيّ، حيث تتعدّد النغمات في لحظة واحدة، كما في "أوبريت العشرة الطيّبة" التي تمجّد الفلّاح المصريّ.

ولم تتطوّر المحاولة الدرويشيّة في معزل عن مناخ فنّيّ مصريّ افتتحه عزف فيردي أوبرا "ريغوليتّو"[٣] احتفالاً بافتتاح قناة السويس في ١٨٦٩، أو إنشاء بيت الأوبرا عامذاك بأمر من الخديوي اسماعيل.

وفي الإسكندريّة، في ١٩٠٤، بدأ تاريخ الفنّ التشكيليّ الحديث في مصر، وتالياً في العالم العربيّ، حين استقبلت بلديّة المدينة لوحات مُقتنٍ ألمانيّ وعرضتها. وبعد أربع سنوات أنشأ الأمير يوسف كمال أوّل مدرسة للفنون الجميلة كان مدرّسوها أوروبيّين وخرّجت، ممّن خرّجت، النحّات البارز محمود مختار.

واستمرّت الوجهة هذه في تجارب معظم الفنّانين اللاحقين الذين برزوا في القرن العشرين، كجواد سليم، العراقيّ الذي درس في باريس وروما ولندن، وجورج حنين، المصريّ الذي درس في روما وباريس، واللبنانيّين الثلاثة مصطفى فرّوخ وعمر الأنسي

وقيصر الجميّل الذين درسوا هم أيضاً في باريس. وقد تتلمذ أكثر أبناء ذاك الجيل على خليل الصليبي، الذي تعرّف إلى الفنّ التشكيليّ في مدارس تبشيريّة وفي الجامعة الأميركيّة ببيروت قبل انتقاله إلى إدنبرة وفيلادلفيا.

وأهمّ من هذه الوفادات والتأثّرات كان ما صنعته الأجناس الأدبيّة والفنّيّة الجديدة في نظرة الناظر العربيّ إلى الحياة والآخر والعلاقات الاجتماعيّة و/أو الإنسانيّة، وإلى ذاته نفسها، وفي ما أدخلته إليه من طرائق في الكلام والتعبير، ومن معرفة بعوالم واحتمالات كانت مجهولة تماماً.

فقد راح يتشكّل من هذا كلّه ما يمكن وصفه بـ"الثقافة" بالمعنى الأنثروبولوجيّ الأعرض الذي يتعدّى المثقّفين ويمتدّ اشتغاله من التعامل مع الزوجة والأبناء إلى صورة عن الحبّ والعلاقات العاطفيّة نقلتها إلينا السينما، وهذا فضلاً عن الصلة بالوقت، أو السكن في بيوت حديثة، أو التخطيط المدينيّ وإنشاء مجالس بلديّة منتخبة، أو تدريس الصغار في غرف مؤطّرة في المدرسة...

الكيفيّة الثقافيّة الخاصّة...

لا يلغي وصف العلاقة بين ثقافتنا الحديثة والغرب بالأبوّة الكاملة وجود تناقضات بينهما. والحداثة، في النهاية، تكفّ عن كونها حداثة إن عطّلت مفهوم الصراع أو استبعدته.

والراهن أنّ عدم اكتراث بعض المثقّفين من ذوي الهوى الغربيّ الفائض بذاك الصراع، وإسباغهم الطاعة والتقليد على الأبوّة كان ضارّاً، فآل إلى نتائج تبسيطيّة ساهمت في الهرب من تعقيدات مجتمعاتنا والحيلولة دون تطوير طرق ذاتيّة إلى التقدّم والحرّيّة. ينطبق ذلك على أعمال تركها لطفي السيّد وآخرون من مجايليه تترجّح بين الكتابة والترجمة، أو على **مستقبل الثقافة في مصر** الذي كتبه طه حسين بعد عامين على التفاؤل الذي أشاعته معاهدة ١٩٣٦ البريطانيّة المصريّة، وحينما كانت النزعات العلمويّة والجغرافيّة لا تزال راسخة الحضور في شقّ من الثقافة الغربيّة.

لكنْ يبقى أنّ التناقضات الصحّيّة بين المثقّفين الحديثين و"الغرب" لا تصدر، في

مطلق الحالات، عن الحيّز المهنيّ، كما الحال مع السياسيّين والاقتصاديّين. فهي، في المقابل، تصدر عن أنّ الثقافة، في تأويل إنسانيّ وتقدّميّ لها، تحضّ على رفض الظلم والاستعمار والعنصريّة. وهي، أقلّه وفق هذا التأويل، تُملي التضامن مع شعب مقهور يخوض صراعاً ضدّها، سيّما حين تربط المثقّفين بهذا الشعب وشائج قرابة من نوع أو آخر. وهذا فضلاً عن كون المثقّفين أنفسهم مواطنين، أي سياسيّين معنيّين كغيرهم بالشأن العامّ، وأكثر منهم تفكيراً في ذلك وإفصاحاً عنه.

وهذه الخصوصيّات مجتمعةً إنّما تنجب كيفيّة خاصّة بالثقافة في صراعها مع الغرب بوصفه استعماراً، وفي كلّ تدخّل آخر قد تمارسه في الشأن العامّ. فالثقافة تنطوي بالتالي على احتمال تثقيف الانحياز ضدّ الاستعمار أو تثقيف الخدمات التي تُسدى لمصالح الشعوب ورغباتها.

هكذا يحتلّ المثقّف، ما بين البنوّة المهنيّة للغرب والارتباط القيميّ والسياسيّ والأهليّ (أو الوطنيّ)، موقعاً يكاد يتفرّد به، تُمارَس فيه تلك الكيفيّة التي تجلو تمايزه. أمّا تكريس موقع كهذا وتوسُّعه، فهو وحده ما يفتح الباب لوجود تاريخ وفعاليّة ثقافيّين عصيّين على الذوبان في التاريخ والفعاليّة السياسيّين.

وبشكل ما عبّر مثقّف الحقبة التي نتناولها عن قدر معقول من الموازنة بين "طبيعتيه" هاتين. ففي العهدين الكولونياليّ و"الرجعيّ"، يصعب الكلام عن قطيعة في سِيَر المثقّفين الحداثيّين بين شطر تقليديّ من الثقافة وشطر حديث، أي أنّهم، والحال هذه، لم يكونوا "تغريبيّين" و"متغرّبين" و"مُهجّنين" على ما زعمت اتّهامات لاحقة، ولا هم طلّقوا الخلفيّة الثقافيّة التي صدروا عنها أو "هموم الشعب" وتطلّعاته.

نجد هذا ابتداءً بالجدّ الأعلى لتلك الحقبة، أي رفاعة رافع الطهطاوي، رجل الدين المتفرّع عن أسرة دينيّة، والذي أمّ أفراد بعثة محمّد علي إلى فرنسا مطالع القرن التاسع عشر.

وكان أحمد لطفي السيّد مثلاً ممّن تتلمذوا على محمّد عبده كما لازم جمال الدين الأفغاني في اسطنبول، وبعده درس طه حسين وأحمد أمين في الأزهر، ثمّ انتقل أوّلهما إلى الجامعة المصريّة حيث كتب أطروحته عن أبي العلاء المعرّي، قبل ابتعاثه إلى فرنسا حيث كانت أطروحته عن ابن خلدون.

أمّا علي الوردي، في العراق، فكان عطّاراً في صغره، ولم يغيّر زيّه التقليديّ حتّى ١٩٣٢، فيما درس جواد علي في كليّة أبي حنيفة في بغداد، وحفظ عبد العزيز الدوري القرآن قبل انتقاله من الريف إلى بغداد.

فإذا عدنا إلى كتاب رئيف خوري **الفكر العربيّ الحديث: أثر الثورة الفرنسيّة في توجيهه السياسيّ والاجتماعيّ**، وقعنا على معطيات ومعانٍ بعضها مدهش حقّاً. فقد كان أيّوب ثابت، أحد رؤساء جمهوريّة لبنان في عهد الانتداب الفرنسيّ، مَن ترجم "إعلان حقوق الإنسان" إلى العربيّة، عاونه في ذلك أوّل رؤساء تلك الجمهوريّة شارل دبّاس. وعلى نطاق عربيّ أعرض، وعلى جاري تقليدٍ ساد بين مثقّفي ذاك الزمن، اعتُبر "الفتح" النابوليونيّ لمصر في ١٧٩٨ "أوّل مجاري الثورة الفرنسيّة إلى الشرق العربيّ"، إذ حمل "بذرةً، وإن تكن طفيفة، من تمرين الأمّة [المصريّة] على الإدارة الذاتيّة"، كما "هزّ (...) جوّ الجمود الذي كان مخيّماً على مصر"، وفي عداد ذلك تعريب القوانين الفرنسيّة الموضوعة في العهد النابليونيّ.

وبعد أن يتحدّث خوري، ككثيرين سواه، عن تأثّر الطهطاوي "أعمقَ التأثّر بما رآه في نظام فرنسا من نتائج ثورتها الكبرى"، يشير إلى الاستقبال الإيجابيّ للثورة الفرنسيّة عند الأفغاني وفرنسيس مرّاش الحلبي وأديب اسحق وعبد الله النديم وعبد الرحمن الكواكبي وشبلي الشميّل وفرح أنطون ومصطفى كامل ووليّ الدين يكن وأمين الريحاني وجبران خليل جبران وروحي الخالدي وجرجي زيدان وطه حسين ومحمّد حسين هيكل وعبد الرحمن الرافعي ومحمّد كرد علي وسلامة موسى... وهم عموماً، إن لم يكن إجماعيّاً، مناهضون للاستعمار، دون أن يمنعهم هذا من الإعجاب بأفكار فكّرتها دول الاستعمار أو بأفعال فعلتها. لا بل نلاحظ ما قد يكون فصلاً تامّاً بين الموقف من الثورة الفرنسيّة (حيث الإشارات إلى الاحتلالات وما يتّصل بها قليلة جدّاً) وبين الاستعمار الذي لم تخفّف إدانتُه مباركة الثورة. أمّا الكثير من المآخذ التي أخذها مثقّفون، كميّ زيادة أو فيليكس فارس، على تلك الثورة فاتّصلت بالقضايا التي أثارتها، كتساؤلهم حول إمكان تحقيق المساواة، أو نبعت من تأثّراتهم النيتشويّة، بمعنى أنّ جزءاً كبيراً من نقاش التحوّل الفرنسيّ الكبير كان داخليّاً محضاً، من داخل تجربته ومسائلها، ممّا لا صلة له من قريب أو بعيد بمسائل الاحتلال والاستعمار[٤].

وحين يحتفل محمّد البيّومي في فيلمه المبكر بوطنيّة سعد زغلول، أو يمجّد سيّد درويش في موسيقاه حياة الفلّاح المصريّ، أو يستخدم طه حسين ثقافته الغربيّة لتوسيع تعليم المصريّين وجعله مجّانيّاً، فهذا ما يجعل تهمة التغريب والتفرنج هواء ساخناً لا أكثر.

فالمثقّف العربيّ، في الحقبة التي نحن بصددها، أحرز إذاً بعض مفاتيح الكيفيّة الخاصّة بالتدخّل الثقافيّ في السياسة والصراع السياسيّ. وهو فعل ذلك بقدر لا يخفى من البساطة والأوّليّة، بل البراءة التي تتاخم السذاجة أحياناً، لكنْ يبقى من الجائز أن نفترض أنّه لو أتيح تطوير تلك الكيفيّة التركيبيّة لاستطاع حاملوها الإسهام في تصويب المواجهة السياسيّة مع الاستعمار أو الغرب.

وفكرة الموقع الوسيط للمثقّف (وهي في حالتنا وساطة بين القيم الثقافيّة و"المهنيّة" الغربيّة والقيم والاعتبارات النضاليّة) سبق أن استوقفت، وإن في سياقات مغايرة، سوسيولوجيّين ربّما كان أهمّهم الهنغاريّ البريطانيّ كارل مانهايم.

فعنده يتمتّع المثقّفون بموقع استثنائيّ وبـ"خصوصيّة في النظام الاجتماعيّ" إذ هم وحدهم، بفعل التعليم والمعرفة، يستطيعون رؤية المجتمع بكلّيّته والتوصّل إلى تركيب "ديناميّ" ضروريّ بين إيديولوجيّاته الفاعلة. فالمثقّف، لأنّه لا يشارك في العمليّة الإنتاجيّة، فإنّه "لا طبقيٌّ نسبيّاً"، وبالتالي قادر على تمثّل منظورات طبقيّة عدّة، ما يجعله الأقدر على بلوغ "حقائق كونيّة".

لقد توقّف مانهايم عند دور التعليم الذي يقلّص فوارق أخرى، طبقيّة وغير طبقيّة، بين المثقّفين. وهذا دون أن يلغي، بطبيعة الحال، الفوارق وتعدّد آراء المثقّفين إيّاهم واختلافاتهم، يخلق "وسطاً متجانساً تستطيع الأطراف المتنازعة أن تقيس قوّتها من داخله". فالتخلّص من أَسْر النظرة الواحدة، والفرصة المتاحة للاطّلاع على عالم "يحتوي كلّ وجهات النظر المتناقضة" إنّما يوفّران للمثقّف "مساحة أعرض للخيار". وهكذا فالمثقّفون، بوصفهم الأقدر على ممارسة "الطيران الحرّ" فوق الانحيازات، هم أكثر الفئات الاجتماعيّة إقبالاً على الانحياز إلى من قد يختلفون عنهم طبقيّاً ومصلحيّاً، وهم إذا اندرجوا في العمل السياسيّ والحزبيّ أضافوا إليه "اكتشاف الموقع الذي يغدو ممكناً معه نشوء منظور كامل"[٥].

في انتظار لينين

لم يكن المثقّفون العرب في الحقبة التي تناولناها على رداءة زملائهم اللاحقين. لقد كانوا أشدّ إنصافاً وتركيباً في نظرهم إلى أنفسهم وإلى العالم، وكانوا، بتأسيسهم الأحزاب والمؤسّسات وتوزيرهم في الحكومات، أفعل بلا قياس وأشدّ تأثيراً.

على أنّ الوجهة التي غلبت ما بين نشأة الإخوان المسلمين (١٩٢٨) وانقلاب جمال عبد الناصر (١٩٥٢)، وكانت هزيمة فلسطين (١٩٤٨) قد حلّت بينهما، إنّما أنهضت قراءةً أخرى للتاريخ، ولوظيفة المثقّفين تالياً، استُبعدت بنتيجتها الكيفيّة المركّبة، ليحلّ محلّها التحاقٌ شبه كلّيّ بالسرديّات السياسيّة والشعبويّة وميل إلى عسكرة الثقافة أوقع المثقّفين في حبائل رواية الأنظمة الأمنيّة والعسكريّة، حتّى بات جائزاً الكلامُ عن انتحار ذاتيّ للمثقّف والثقافيّ على مذبح السياسة والسياسيّ.

وأغلب الظنّ أنّ الممانعة الأهليّة والدينيّة القديمة للحداثة وجدت في الفكر الغربيّ المناهض للغرب، والذي أعلن موته على نحو أو آخر، ما يغذّي رفضها اشتغالَ الكيفيّة المركّبة. فقد استُخدم لهذا الغرض كلٌّ من شبنغلر ونيتشه وهايدغر، على اختلافهم واختلاف القراءات العربيّة لهم، فاعتُبروا المبرّر الثقافيّ، إن لم يكن الروحيّ، لتطليق "الثقافة الغربيّة" والذوبان في السياسات "الوطنيّة". وهذا ما عزّز استعدادات قائمة لدى مثقّفينا لافتراض أنّ الكثير من الجوهريّ والماهويّ إنّما يقيم وراء الواقع الظاهر الموسوم بتفوّق للغرب، وإن كان هذا التفوّق لا يعدو كونه ظاهراً عابراً.

لقد ترك نيتشه وهايدغر، ثمّ سارتر، بعض التأثير في الخمسينيات والستينيات، ولم ينفصل ذلك، سيّما في البيئات القوميّة، عن السعي وراء صيغ فكريّة تتمايز عن الشيوعيّة، فضلاً عن إبداء رفضها للغرب. لكنّ هذا التأثير تراجع مع مصالحة الشيوعيّة السوفياتيّة والناصريّة، قبل أن تباشر الحركة القوميّة العربيّة ذبولها الإيديولوجيّ.

ولربّما غدت اللينينيّة، من بين أشكال ذاك الفكر الغربيّ المناهض للغرب، أكثرها تسهيلاً للمشكلة الفكريّة وتحايُلاً على تعقيدها: فاللينينيّة ليست فحسب مادّة ثقافيّة، بل أيضاً دعوة طليعيّة لتغيير يجبّ ما قبله، دعوةٌ حوّلتها ثورة ١٩١٧ الروسيّة إلى واقع فاعل على نطاق عالميّ[٦]، ثمّ كرّسها وجود الاتّحاد السوفياتيّ، خصوصاً بعد قيام "المعسكر الاشتراكيّ" ونشوب الحرب الباردة.

وعلى اختلاف تأويلاتها انطوت الماركسيّة اللينينيّة على بذور نزعةٍ تستصغر الجهد الثقافيّ حتّى في لحظات الإقرار بأهميّته والدعوة إلى ممارسته والاحتفاء برموزه[٧].

فالوعد الطوباويّ الأخير إنّما هو إنهاء التمايُز بين اليدويّ والذهنيّ الذي لم ينجم إلّا عن تقسيم عمل طبقيّ مديد. أمّا افتراض أنّ أصحاب العمل الذهنيّ يحظون بمواقع مميّزة في المجتمع تبعاً لعملهم هذا، فممّا ينبغي أن يزول بما فيه تعاليهم المفترض على أصحاب العمل اليدويّ. فهم وتعليمهم نتاج فائض القيمة الاجتماعيّ، أي النهب المعمّم والمتراكم، وما الهدف من التعليم الذي يجعلهم متعلّمين، ومن ثمّ مثقّفين، سوى إعادة إنتاجهم ككوادر تدير عمليّة النهب، عدا عن توسّلهم لإعادة إنتاج الأفكار والقيم التي يلدها النهب ويستدعيها. ولأنّ المثقّفين لا يحتلّون موقعاً ناجزاً من الإنتاج فهذا مصدر للحذر منهم والحيرة حيالهم، وبالتالي الرغبة في تطويعهم، اجتماعيّاً وسياسيّاً، بوصفهم "آخرين". ولسوف نرى لاحقاً كيف أنّ مبدأ "الثورة الثقافيّة" الذي افتتحت الصين الماويّة العمل به، في الستينيات، كان التطبيق الأشدّ جلافةً وحَرْفيّة لتلك الأفكار المشار إليها.

لقد كان تدبير العلاقة بالمثقّفين من شواغل كارل كاوتسكي حين كان لا يزال "بابا الماركسيّة"، كما بات لاحقاً من شواغل لينين. ذاك أنّ تحديد العلاقة بين المثقّف والطبقة العاملة والحزب هو ممّا لا يستغني عنه العمل النضاليّ، ولكي يكون المثقّف مقبولاً، بروليتاريّ الانحياز وطليعيّاً، فإنّ عليه نزع بعض ذاته الاجتماعيّة والثقافيّة التي صدر عنها والانضواء في حزب البروليتاريا ومصالحها.

لقد دافع كاوتسكي عن "احتراف" المثقّف الاشتراكيّ لأنّه هو ناقل الوعي إلى العمّال بامتلاكه الفكر النظريّ الذي يرفع سويّة ذاك الوعي. هكذا كتب منذ ١٨٩٥ أنّ الاعتماد على "الغرائز الطبقيّة وحدها" يقود العمّال إلى الضلال، فيما مهمّة المثقّفين، "الذين يستخدمون القلم"، تزويد الحركة بـ"الوضوح ووعي الأهداف"[٨].

وفي كتابه **ما العمل؟** استكمل لينين نظريّة استخدام الثقافيّ لخدمة السياسيّ، حيث ينكمش الأوّل إلى الحدّ الأدنى ويغدو مجرّد أداة، بينما يُطلَق الثاني "الاحترافيّ" إلى الحدّ الأقصى ليغدو وحده الغاية.

فالكتاب العائد إلى مطالع القرن العشرين، ساجل ضدّ النزعة الاقتصاديّة

(economism) التي تعطي الأولويّة للنضال المطلبيّ على سواه من أشكال النضال وقد تفضي بها عفويّته إلى الإرهاب. ولئن دافع لينين عن فكرة الطليعة الحزبيّة والاحتراف الثوريّ، حيث للمثقّفين دور رائد، فإنّه من الأسطر الأولى يصفّي حسابه مع "حرّيّة النقد" التي يعتبرها حصان طروادة الذي تتسلّل عبره الليبرالية لتضعف الحركة العمّاليّة وتسمّمها. فإذا كان "ما من حركة ثوريّة بلا نظريّة ثوريّة"، فحاملو النظريّة هذه ينبغي أن يكونوا مُطهّرين من كلّ انتقائيّة (eclecticism) تَطهُّرَهم من "حرّيّة النقد" لأنّه لا وجود لإيديولوجيا ثالثة إلى جانب الإيديولوجيّتين البورجوازيّة والاشتراكيّة.

فالمثقّف، إذاً، بصيرورته ثوريّاً محترفاً، يغدو كائناً أحاديّاً وضيّقاً، كباشا أنتيبوف في رواية بوريس باسترناك **دكتور جيفاغو**، مُنكبّاً على فعل تنظيميّ وسياسيّ تآمريّ بالضرورة ونافياً لكلّ ما هو شخصيّ وخاصّ.

هكذا انطوى **ما العمل؟** الذي تحوّل إلى أحد أناجيل الشيوعيّة والشيوعيّين، على إهانتين، واحدة تستهدف العمّال الذين تتولّى قيادة حزبيّة وثقافيّة توعيتهم بمصالحهم وتنظيمهم لبلوغها (وكان ١١ من أصل ١٥ مفوّضاً في حكومة لينين الأولى مثقّفين)، وإهانة تستهدف الثقافة والمثقّفين بتلخيصهم إلى منفّذي مهامّ سياسيّة ملزِمة لا تقبل النقاش، كثيرٌ منها قد ينحطّ إلى تكتيكات يوميّة.

أمّا الذين يبرّئون اللينينيّة من جرائم ستالين بحقّ المثقّفين، كما بحقّ سواهم، فيفوتهم ما أشرف عليه لينين في ١٩٢٢، قبل عامين على رحيله، إذ انطلقت حملة القضاء على المثقّف العامّ في روسيا. فقد طُرد إلى الخارج، على متن ما بات يُعرف بـ"سفينتي الفلاسفة"، ما بين سبعين ومئتين من ألمع المثقّفين، إذ اعتُبروا "عبيداً أيديولوجيّين للبورجوازيّة". وإذ سمّاهم لينين "جواسيس عسكريّين"، فقد ترك لنا تروتسكي إحدى عباراته الذائعة بقوله: "طردنا هؤلاء الناس لأنّه لم تتوفّر ذريعة لقتلهم بالرصاص، كما لم تكن هناك إمكانيّةُ تسامُحٍ معهم". وفي عداد المطرودين كان بيتيريم سوروكين الذي يُعدّ من مؤسّسي علم الاجتماع، والفيلسوف نيكولاي بردياثيف، وفلاسفة وعلماء اغتنت بأبحاثهم الدول التي انتقلوا إليها[٩].

ومن موقع آخر، عالمثالثيّ، اكتسب كتاب فرانس فانون **معذّبو الأرض** (١٩٦١) (الذي وضع مقدّمته سارتر) شهرة واسعة امتدّت على الستينيات والسبعينيات، وفي

عداده الحرب التي شنّها الكتاب على النُّخب الوسيطة. ففانون دانَ ما سمّاه النُخب المثقّفة في المستعمرات، التي تسعى وراء المراكز والمواقع كما وراء قبول جلّادها بها ورضائه عنها. وهو أهاب بالمثقّف الطليعيّ أن يحارب مع شعبه بدل الانصراف إلى تقديم إنتاج أدبيّ وثقافيّ وعلميّ هو من فضلات الاستعمار وثقافته. وقبل سنوات على الشعارات الماويّة عن "التعلّم من الشعب"، و"من الفلّاحين"، قلب فانون معادلة المعرفة والتعريف، حيث لا يملك المثقّف المقيم في المدينة، والذي خرّبته البورجوازيّة الكولونياليّة، ما يعطيه. وضدّاً على السرديّة الكاوتسكيّة اللينينيّة، حيث ينتقل الوعي من المثقّفين إلى البروليتاريا، ينتقل الوعي هنا في وجهة معاكسة، إذ "تبرهن التجربة أنّ الجماهير تفهم تماماً المشاكل الأكثر تعقيداً. ولسوف يكون أحد أعظم الخدمات التي تقدّمها الثورة الجزائريّة لمثقّفي الجزائر أن تتيح لهم رؤية الفقر الأقصى الذي لا يوصف لدى الشعب، فيما هي تتيح لهم أن يشاهدوا صحوة ذكاء الشعب وتطوّر وعيه إلى الأمام"[١٠].

"المثقّف العضويّ" بالمرصاد

لقد راحت نظريّات الفيلسوف الشيوعيّ الإيطاليّ أنطونيو غرامشي تكسب مساحات عربيّة أوسع منذ السبعينيات، فيما جعل مثقّفون ماركسيّون و"ما بعد" ماركسيّين يدافعون عنها بوصفها تسدّ فراغاً في الماركسيّة وفي اللينينيّة على السواء، إذ تولي دوراً أكبر للأفكار وللثقافة.

وتبقى نظريّة غرامشي في "المثقّف العضويّ"، وهي ما يعنينا هنا[١١]، جزءاً من نظريّته في "الهيمنة" بوصفها وظيفة سياسيّة إيديولوجيّة في "السيطرة على القلوب والعقول"، يُفترض بالأدوار الثقافيّة، مهما علا شأنها، أن تخدمَها.

ومثل هذه الهندسة الاجتماعيّة هي التي حاول الحزب الشيوعيّ الإيطاليّ تطبيقها منذ ١٩٤٥، ابتداءً بتأثيره في الحياة الثقافيّة على نحو يُكسبه المثقّفين والفنّانين والمعلّمين والعاملين في الإعلام ودور النشر، إلخ. وبالفعل حقّق الحزب المذكور نجاحات باهرة على هذا الصعيد إلى أن انهار هو نفسه بنتيجة ضربات في الاقتصاد

والسياسة والثقافة كان من الصعب على أيّة "هيمنة" أن تضبطها، ناهيك بأن تتفاداها[١٢].

فغرامشي رفض أصلاً ثنائيّة الذهنيّ واليدويّ مجادلاً بأنّ هناك عنصراً ذهنيّاً في كلّ ما هو يدويّ، وأنّ بعض العمل اليدويّ أساسيّ في ما هو ذهنيّ. وهذا التصوّر الماحي للحدود، الذي أفقده زمننا الروبوتيّ والتخصّصيّ الراهن معظم جدواه، إنّما يراد له أن يعزّز افتراضاً شبه نضاليّ وشبه شعبويّ يؤدلج ويضخّم قدرة اليدويّ على إتيان الذهنيّ، وقابليّةَ الذهنيّ لممارسة ذاته في اليدويّ. فليس من وجود بالتالي لمن هم "غير مثقّفين" (non–intellectuals)، إذ "كلُّ الناس مثقّفون" لأنّهم كلّهم ذوو رأي وتصوّر يتناولان حياتهم، وإن لم يكونوا كلّهم أصحاب وظيفة ثقافيّة أو يعملون كمثقّفين.

لكنّ تقليم أظفار الثقافة والمثقّف ليس العلاج الملائم لفرضيّات ومزاعم هاجمها غرامشي، ويدينها أيّ مجتمع مساواتيّ حديث، عن جوهريّة الثقافة أو أصليّتها أو ترفّعها، وعن الانتفاخ والعجرفة اللذين قد يصاب بهما بعض المثقّفين. والغرامشيّة، من ناحيتها، لا تفوّت فرصة لممارسة هذا التقليم، حيث الجميع مثقّفون[١٣]، فيما المثقّف لم يصبح ما أصبحه إلّا بنتيجة كدح الكادحين.

وفي ما خصّ "المثقّف العضويّ"، فإنّه ذاك الذي تفرزه الطبقة الاجتماعيّة الثوريّة بوصفه من يصيغ، بأكثر الأشكال معرفة ورهافة، رؤية للعالم تنسجم مع منظورها الطبقيّ. ذاك أنّ كلّ طبقة تطرح مثقّفين أنجبتهم يبلورون، بالشعر والأدب والغناء والأفكار... المشاعرَ والآراء والحاجات والرغبات المنجرّة عن تلك الطبقة.

وإذ يحضر لدى غرامشي تمييز حادّ بين المثقّفين "التقليديّين" والمثقّفين "العضويّين"، فعلّة التمييز أنّ الأوّلين، القدامى، يتخيّلون أنفسهم مجموعةً اجتماعيّة أرفع وأكثر استقلالاً وذات حضور يضعها فوق التاريخ، ويفصلها عن الصراع الطبقيّ ومجاريه. وهم، كهنةً ومعلّمين وموظّفين قدامى وريفيّين، تكراريّون يمضون في أداء العمل نفسه جيلاً بعد جيل. بيد أنّ هؤلاء "التقليديّين" مرتبطون ارتباطاً قويّاً بالإيديولوجيا السائدة والطبقة الحاكمة، فيما "العضويّون" هم الجدد الآتون من طبقات كادحة تفرزهم أو المنحازون إليها.

فالمثقّفون العضويّون بالتالي متجذّرون بقوّة في جماعتهم، يهتمّون بأمر السكّان

المحلّيّين وتجاربهم، وهم ذوو دور اجتماعيّ مهمّ لأنّ الوضع القائم على خريطة العلاقات بين الطبقات يعتمد عليهم وعلى نشاطهم. فهم سيكونون الحزب السياسيّ الذي يسعى إلى الهيمنة، ويربّي مثقّفين يُقنعون الناس بالفلسفة القائدة التي عبْرها وحدها يمكن إحلال الهيمنة تلك.

فالمثقّفون، عند غرامشي، وفق صياغة شانتال موف، هم "أولئك المعنيّون بتوسيع ونشر الإيديولوجيّات العضويّة"، والمنوط بهم "إدراك الإصلاح الأخلاقيّ والفكريّ"[١٤]. وعلى هؤلاء أن يكونوا قادرين على توجيه الآخرين وتنظيمهم، مُتنبّهين إلى مسؤوليّة مواقعهم ومهامّهم التنظيميّة والتواصليّة (connective) ومكرّسين لها النفوس والجهود. فـ"المثقّف الذي ينضمّ إلى الحزب السياسيّ لأيّة جماعة اجتماعيّة إنّما يندمج في المثقّفين العضويّين لهذه الجماعة نفسها، كما يُربَط بإحكام بهذه المجموعة"[١٥]. فهو ممثّل أولئك الذين يمارسون وظائف الملحَقِين (أو التابعين أو الثانين = Subaltern)[١٦] في الهيمنة الاجتماعيّة والسلطة السياسيّة.

ولئن لم يكن هناك شكّ في وجود مثقّفين "عضويّين"، مهمومين بـ"الهيمنة" (التي غالباً ما تُسبغ عليها مواصفات المرونة، بل الرحابة الديموقراطيّة، إنّما قياساً بخصم سهل هو "السيطرة" الجلفة!) أو معنيّين بأيّ مشروع سياسيّ وإيديولوجيّ آخر، بقي أنّ منظومة التفكير الغرامشيّة هذه سبب وجيه للقلق على الثقافة وعلى حرّيّاتها عند كلّ من يشاء من المثقّفين أن تكون ثقافته حرّة، وكلّ من يستشعر ضعفاً في همّته لفرض "الهيمنة"، أو عدم اكتراث بأمر السيطرة على "القلوب والعقول" جملةً وتفصيلاً.

فالعضويّ، في "المثقّف العضويّ"، يخنق الثقافيّ إذ يقيّده بمهمّات يصعب ردّها إلى الثقافة، ناهيك بأنّ فكرة الانتساب "العضويّ" لطبقة، أو ما قد ينوب منابها من تشكيل اجتماعيّ، تبقى فكرةً نازعة لخيار المثقّف، ولدور الثقافة والثقافيّ (المدفوع، هنا، إلى الاصطفاف والعسكرة) قبل أيّ شيء آخر.

فالفرضيّة السائدة في بعض الأوساط الراديكاليّة من أنّ غرامشي أقرّ بدور أكبر للمثقّفين، تتغافل عن أنّ هذا الإقرار إنّما حصل بالضبط في الحقل النافي لثقافيّتهم. فهو، بمعنى ما، وكما فعل لينين، "كرّم" المثقّفين بأن رفّعهم في أداء دورهم الخَدميّ للسياسة، وفي تثمين هذا الدور. وهذا إنّما يندرج في الوجهة التي استدخلتها، على

نحو أو آخر، الاتّجاهات الماركسيّة الأبرز في القرن العشرين، والتي جمعت بينها قناعة مفادها أنّ الماركسيّة الاقتصاديّة والطبقيّة لم تعد كافية لإطاحة الرأسماليّة، وأنّه لا بدّ من إيلاء أدوار أكبر للأفكار والقناعات، وبالتالي لتوسّل الثقافة وتوظيفها. فنحن نقع على تلمّس تلك "الضرورة" في فكرة غرامشي عن "الهيمنة"، كما في نظريّات لوكاتش عن "التشييء"، وأدورنو وهوركهايمر وعموم مدرسة فرنكفورت عن "الصناعة الثقافيّة"، أو لدى لويس ألثوسير في "أجهزة الدولة الإيديولوجيّة"، أو نقد رايموند وليامز لما اعتبره تبسيطاً في نظريّة البُنيتين التحتيّة والفوقيّة... فهناك دائماً فرضيّة أنّ السكّان، في ظلّ الرأسماليّة، قابلون للانخداع جيلاً بعد جيل، يترقّبون الطرف العارف المالك للحقيقة والذي يجيد التسلّل إلى قلوبهم وعقولهم. فهذا وحده من يستطيع أن يفكّ اللغز عن قابليّة الرأسماليّة للصمود، ويردّ ذاك الشيطان الذي "يوسوس في صدور الناس" على أعقابه[١٧].

أمّا جعل هذا الإشكال الإيديولوجيّ، المحصور بجماعة إيديولوجيّة بعينها، ومن ضمنها مثقّفوها، إشكالاً ثقافيّاً عامّاً وشاملاً ومُلزماً فلا يتأدّى عنه سوى مزيد من استضعاف الثقافة والتمهيد للمهانات والاضطهادات التي نزلت بالمثقّفين حيث قامت أنظمة إيديولوجيّة.

... إنّها الحرّيّة!

لا يفوت الانتباهَ ذاك الدورُ الذي لعبته الأدلجة الفائضة للثقافة، واستعارةُ مبرّراتها من بعض تيّارات الثقافة الغربيّة، في محاصرة مسألة الحرّيّة. وربّما كان حجب هذه القضيّة أو تغييبها، منذ إطباق الانقلاب العسكريّ والتسلّط الأمنيّ على الحياة العربيّة العامّة، السبب الأهمّ وراء التشريق والتغريب المجّانيّين اللذين ينساق وراءهما قطاع بالغ العرض، ومُتتالي الأجيال، من المثقّفين.

وكان الكاتب المغربيّ علي أومليل من القلّة التي أشارت إلى أنّ "حديث مثقّفينا اليوم عن "دور المثقّف" و"رسالته" حديث يخلط عادة بين الدور الذي يزعمونه لأنفسهم والرسالة التي يدّعون القيام بها، وبين وضعيّتهم الحقيقيّة في الواقع الفعليّ،

وحصيلةُ هذا الخلط هي وعي شقيّ لديهم". وهو يمثّل على ذلك بتأثّر الكتّاب العرب بفكرة "الالتزام" السارتريّة، إذ "القول بالالتزام يفترض أنّ حرّيّة التعبير لم تعد مُشكلاً، وإنّما المُشكل هو قضيّة بعينها يدافع عنها الكاتب، وهي موضوع الالتزام. وليس هذا هو وضع الكاتب العربيّ الذي مشكلته هي حرّيّة التعبير". فالكاتب العربيّ الملتزم "أخطأ... في تحديد مشكلته. فلم يكن الالتزام هو قضيّته الحقيقيّة، بل الكتابة نفسها (...) وكان حَريّاً بكتّابنا أن تكون قضيّتهم الأولى ليس الالتزام، بل الديموقراطيّة، والتي أساسها الحرّيّات العامّة (...) وبعد ذلك فليكن ملتزماً أو لا يكون".

وإذ يشير أومليل إلى الفارق بين التزام سارتر، الذي اشترط الحرّيّة (ولو بمعناها الوجوديّ) للالتزام، والتزام الملتزمين العرب، فإنّه مضى خطوة أبعد هي تغليب المثقّفين العرب لقضايا أخرى "مثل "الوحدة العربيّة" و"الاشتراكيّة" مع التعويل على وسيلة أسرع تأتي بسلطة "ثوريّة" تحقّق أهداف العرب الكبرى"، وهذا فيما اعتُبرت الديموقراطيّة "مجرّد لعبة شكليّة لبورجوازيّة مسيطرة"[١٨].

لهذا لا عجب أن تتّسع في بيئات المثقّفين العرب مطالبات متواترة للدولة بأن تمارس أبوّة لطيفة وحنونة للمثقّفين، كأن ترعاهم مادّيّاً وتساعدهم، وتتدخّل عبر سياسات رقابيّة نشطة وحازمة في التصدّي لـ"الغزو الثقافيّ"، وفي مكافحة التطبيع، أو أيّ غرض آخر يوصف بالوطنيّة أو المقاومة أو الصمود وإن شكّل قيداً إضافيّاً يضبط الحرّيّة الثقافيّة بلجام سياسيّ.

فضمناً في الغالب، ولكنْ علناً أيضاً، يصار إلى التعامل مع السلطة بوصفها الأب المرجوّ الذي قد تتراخى أبوّته أحياناً، وقد تضعف همّته بسبب التقدّم في العمر والاختلاف الجيليّ عن الأبناء، إلّا أنّ حمايته لهم من "العدوّ" مرحّب بها دائماً، وهو قطعاً وتعريفاً ليس "العدوّ" الحقيقيّ. فالسلطة حين تتبنّى المواقف الراديكاليّة الملائمة في الصراع مع الأعداء الحقيقيّين، تغدو قابلة للمسامحة على موقفها من الحرّيّة. وهذا ما كانه موقف قطاع عريض من المثقّفين مع الناصريّة أو مع عبد الكريم قاسم، كما عبّر عنه مؤخّراً مثقّفون مناهضون لثورات "الربيع العربيّ"، خصوصاً منها الثورة السوريّة الموصوفة بمناوأة نظام "معادٍ للإمبرياليّة". أمّا الوجه الآخر للعملة ذاتها فكان قلّة الاكتراث الدائمة بلبنان ونموذجه كنافذة مفتوحة على الغرب وعلى الحرّيّة، إن لم

يكن التحفّظ على ذاك النموذج بسبب "غربيّته" و"مسيحيّته".

وربّما كان للتأثيرات التي خلّفتها، هنا أيضاً أفكار إدوارد سعيد دورها في تبرير النأي بالثقافة عن مسألة الحرّيّة والسلطة التي تستبدّ ببلد وشعب ما، وموضعتِها في حيّز العلاقة التناحريّة مع الإمبرياليّة.

فبعد عقد ونصف العقد على كتابه **الاستشراق** (١٩٧٨)، حيث حكم بالإعدام على مكتبة ضخمة اتّهمها بإساءة تمثيل الشعوب المغلوبة، عاد سعيد إلى مسائل الثقافة والمثقّفين في **الثقافة والإمبرياليّة** (١٩٩٣). فإذا كان **الاستشراق** محصوراً بالشرق الأوسط، فكتابُه **الثقافة والإمبرياليّة** يتناول نمط العلاقة بين الغرب الحديث وأراضي المستعمرات السابقة من خلال الأدب، وخصوصاً الرّواية.

هكذا لم يُعنَ سعيد، على غرار المثقّفين الحزبيّين و/أو المندرجين مباشرة في العمل النضاليّ، بعلاقة السياسة والثقافة، والسياسيّ والمثقّف. لكنّ محطّ تركيزه كان موقع الإمبرياليّة، خصوصاً البريطانيّة، في تطوّر الرواية الأوروبيّة الحديثة. ذاك أنّه لولا الامبراطوريّة لما وُجدت الرواية الأوروبيّة كما نعرفها، إذ بات يستحيل الفصل بين قراءتها وتناول الإمبرياليّة. ويجوز لنا هنا أن نفترض أنّ الرواية الغربيّة لو تجاهلت المستعمرات وشعوبَها لشكّل تجاهلٌ كهذا مأخذاً لا يقلّ ضراوة عن المأخذ السعيديّ.

في الحالات جميعاً، لئن وقع الموضوع المذكور خارج اهتمام الأسطر هذه، بقي أنّ إلحاق الرواية على هذا النحو بالإمبرياليّة يبقى أسير المبالغات وأسير لاتاريخيّة تميّز الفكر السعيديّ الذي يحاكم القرن التاسع عشر ومعارفه وقيمه بمعيار أواخر القرن العشرين. أهمّ من ذلك اندراج ذاك التناول في التضييق والاختزال نفسيهما اللذين لا يخفّف منهما إعلان الكاتب إعجابه ببعض تلك الروايات. فسعيد، في **الثقافة والإمبرياليّة**، أغفل بُعداً أساسيّاً من أبعاد ذاك المسار الذي سلكته الرواية، إمّا تجاهلاً متعمّداً وإمّا لوقوع هذه العلاقة خارج موضوعه بالمعنى التقنيّ للكلمة. وما أُغفل، كائناً ما كان السبب، إنّما هو تحديداً انتقالُ الرواية الأوروبيّة، بالإمبرياليّ منها وغير الإمبرياليّ، إلى العالم العربيّ وباقي المستعمرات السابقة. ذاك أنّ هذه النقلة ترقى إلى محطّة أساسيّة لا يجوز أن يتجاهلها مسار العلاقة المعقّد، شأنها في ذلك شأن بناء مجتمعات تعدّديّة إثنيّاً وثقافيّاً في المتروبولات الاستعماريّة السابقة، أو التعميم

الكونيّ لمعارف وظاهرات وحقول إبداعيّة لا يُحصى عددها، سبق أن ظهرت في مختبر العلاقات الاستعماريّة.

تجارب مثقّفينا "العضويّين"

لا تعلن تجربة الصلة بين السياسة والثقافة، في المشرق العربيّ، سوى التضادّ ونموّ أحد العنصرين مقابل استتباع الثاني. وهذه التبعيّة التي يمارسها التاريخ الثقافيّ للتاريخ السياسيّ، والتي لا تني تنمو وتتمدّد، هي، في أغلب الظنّ، مصدر النقد المتواصل للثقافة العربيّة بوصفها رازحة تحت وطأة السلطويّة والمراتبيّة الهرمتين والمتهافتتين. فواقع تلك التبعية كثيراً ما يُضعف صدقيّة المزاعم الثقافيّة حول القطيعة مع السلطة على أنواعها ويجعلها هذراً إنشائيّاً مرصّعاً ببضعة استشهادات فوكويّة.

أمّا تجارب المثقّف العربيّ الأقرب إلى "العضويّة"، والذي انضوى في أحزاب من طينة عقائديّة، وسعى إلى "هيمنة بديلة" من نوع أو آخر، فهي حصراً حيث بدا إلحاق السياسيّ للثقافيّ أشدَّ إطباقاً وكثافةً، وحيث كادت تنعدم الوسائط بالكامل. ومن هنا الغرابة القصوى التي تستدعيها تعابير غير ممكنة عمليّاً إلّا افتعالاً، كـ"مثقّف ماركسيّ مستقلّ" (أو "إخوانيّ مستقلّ" أو "بعثيّ مستقلّ"...)، حيث يؤول اختفاء الكيفيّة الثقافيّة إلى ضعف الصوت الثقافيّ الخاصّ لدى تدخّله في السياسة، إن لم يكن إلى امّحائه، هو المسلوخ عن مرتكزه وخصوصيّته المهنيّين.

وعلى الضدّ من غرامشي والمدافعين عن "الممارسة" والعلاقة بين المثقّف والنضال الحزبيّ، يذهب مانهايم إلى أساس العلاقة الضدّيّة هذه، فيرى أنّ "الأحزاب السياسيّة، وبالضبط بسبب كونها منظّمةً، لا تستطيع الحفاظ على المرونة في منهج التفكير، كما لا تكون جاهزة أن تتقبّل أيّ جواب قد يخرج عن تَقَصّيها. إنّها، بنيويّاً، شركاتٌ عامّة ومنظّمات قتاليّة. وهذا بذاته يُجبرها على الانقياد وراء توجّه دوغمائيّ"[١٩].

ولا يؤتى بجديد هنا حين يشار إلى الظاهرة التي تلازم الأحزاب العقائديّة جميعاً، أي توتّر علاقتها بالمثقّفين، وكون التوتّر يتزايد كلّما كان الحزب أكثر تماسكاً وتشدّداً، أو كان المثقّف أكثر شعوراً بالفرديّة وتطلّباً للحرّيّة، أي لممارسة الكيفيّة

الثقافيّة المستقلّة.

وفي العلاقة هذه تنطوي تجربتنا تحديداً على احتقان وعجز إضافيّين: فصِلة مثقّفينا بالأب الغربيّ، الذي أُريدَ الانفكاك عن أبوّته الكاملة، أنجزت هدفاً واحداً هو أنّنا نجحنا فعلاً في معانقة أب بديل أو أمّ مفترضة (السلطة المحلّيّة، الوعي الإمبراطوريّ، السياسة بمعناها السائد...). ذاك أنّنا، وفق عقدة أوديب، ننساق في لاوعينا، لأن ننشدّ إلى حبّ أحد الأبوين وكراهية الآخر.

لكنّها، من جهة أخرى، لم تكن علاقة أوديبيّة تماماً، وهنا مكمن الفشل الكبير: فمثقّفونا النضاليّون لم ينجحوا في إسقاط شعرة واحدة من رأس ذاك الأب (الثقافة الغربيّة) الذي لم يُقتل بل ازداد قوّةً. وهذا علماً بأنّهم، على عكس أوديب الذي قتل بالخطأ أباه الملك لاوس، يدركون تمام الإدراك أنّهم يحاولون قتل أبيهم. لكنْ على عكسه أيضاً، هو الذي نام مع أمّه الملكة جوكاستا، ولو من غير إدراك أنّها أمّه، فإنّهم لم يناموا مع أحد، بل تعرّضوا لما يشبه الاغتصاب من تلك الأمّ المفترضة أو الأب البديل.

والحال أنّ أزمة العلاقة بالغرب إنّما زادتها احتداماً ثلاثة عناصر ضاغطة: معرفة مدى تشكيل الغرب للثقافة والمثقّفين، ومدى إنكار ذلك والرغبة في مكافحته ونفيه، وكون هذه العمليّة الصراعيّة ضدّه تمضي برمّتها بلا تأثير، كما لو كانت مجرّد فعل دونكيشوتيّ. فالآخر البديل الذي وقع الاختيار عليه، أباً كان أو أمّاً، أي السياساتُ السائدة وممثّلوها، إنّما عاملَ المثقّفين المقبلين عليه بأكبر قدر من الاحتقار والإيلام، على ما سنرى لاحقاً.

وبما أنّ التاريخَيْن الثقافيّ والسياسيّ شديدا التباين، فإنّ الرغبة في توحيدهما بدافع نضاليّ لم تقتصر على تبنّي المثقّفين رواية السياسيّين، بل دفعتهم إلى المزايدة عليهم، سياسيّاً ونضاليّاً، كشرط لتجنّب النبذ وتحسين الموقع الذاتيّ.

وتجربة المثقّفين مع الأحزاب التي عرفها المشرق في القرن الماضي تقول كيف أنّ ذينك الامّحاء والعدم، تحت عناوين الحضور والالتزام والدور والتغيير، إلخ، لم تجلب عليهم سوى المهانة، وأحياناً الأذى المباشر الذي يبلغ حدّ القتل. ذاك أنّ المثقّف الحزبيّ إنّما قطع الشوط كاملاً في هندسته بيئاتٍ عقائديّة وحزبيّة شديدة

البرم بالحرّيات الثقافيّة وبمناوأتها. وهذه البيئات شبه الدينيّة، التي تفانى المثقّف في هندستها، هي نفسها التي وجّهت شفرتها إليه بمجرّد استشعارها بعض القوّة والمنعة.

والأمثلة التي تقطع الشكّ باليقين لن تعوزنا. فقد أنّب أنطون سعادة، "زعيم" الحزب السوريّ القوميّ ومؤسّسه في ١٩٣٢، مثقّفي حزبه بسبب "التكلّم المبعثر على فولتير وموليير ولنكلن وهيغل ووليم جايمس وكانت وشوبنهاور، إلخ، وعلى مختلف المدارس الفكريّة من دون أن يكون لنا رأي وموقف واضح في تلك الأفكار وأولئك المفكّرين". فهذا، عند أنطون سعادة، لا يعني إلّا "بلبلة وزيادة تخبّط". وقد أظهرت له "قضيّة" فايز صايغ وغسّان تويني ويوسف الخال "اشتراكات فكريّة توجب النظر في هذه الظاهرة". فصايغ "نزع عن الثقافة معناها وغرضها القوميّ الاجتماعيّ وجعلها أمراً 'شخصيّاً حرّاً'. وحين تكلّم تويني والخال في موضوع 'حرّيّة الفكر'، ومن الطريقة التي تكلّما فيها، ظهر لي أنّهما يتكلّمان بأفكار وروحيّة وعقائد هي من خارج الحزب، لا من داخله". ولا يلبث "الزعيم" أن يهين مثقّفيه بجلافة أكبر: فـ"من أغرب الأمور أنّ الذين كانوا يسألون [أي المذكورين أعلاه] كانوا يظنّون أنّهم على مستوى فلسفيّ يؤهّلهم للبحث. ولكنّهم كانوا ينظرون إلى الأمور بالمقلوب وهم أبعد الناس عن النظر في القضايا الأساسيّة"[٢٠].

وبدورهم أتى الشيوعيّون بالنموذج السوفياتيّ الذي أبلى أحسن بلاء في العلاقة بالمثقّفين. والحقّ أنّ طقوس التديين والإذعان والتطفيل والإهانة بدأت مبكراً في تأهيل المثقّف الشيوعيّ، على ما يروي نجاتي صدقي، الشيوعيّ الفلسطينيّ الذي دُرِّس الماركسيّة منذ مطالع العشرينيات، في "جامعة شعوب الشرق" في موسكو. فمن برامج إعداد مثقّفي الغد الاشتراكيّ أنّ "اللجنة السياسيّة [في الجامعة] تعدّ يوماً في نهاية السنة الجامعيّة تطلق عليه اسم "يوم الحساب" – وهو يوم متّبع في المعاهد والمؤسّسات السوفياتيّة – يعمد فيه الطلّاب إلى كشف عيوب بعضهم بعضاً والتنويه بما يتحلّون به من فضائل. فيقف أحدهم ويقول مثلاً: "عزيز شابّ طيّب يحبّ رفاقه مع أنّه أنانيّ... لكنّه ينحو في مسلكه العامّ منحى أبناء البورجوازيّة الصغيرة... تصوّروا أنّه يقف أمام المرآة نصف ساعة وهو يرتّب شعره... ويرشّ نفسه بالعطور... ويهدر الكثير من وقته في مداعبة الفتيات... فسلوك عزيز هذا لا بدّ أن يؤثّر في معتقداته،

فتلهيه النزوات المكتسبة من المجتمع البورجوازيّ عن تأدية واجباته السياسيّة".

ويمضي الكاتب المتذكّر: "هكذا يكون نصّ الاتّهام... ثمّ يتوالى الطلّاب على الكلام تعليقاً، وتفنيداً، وإدانةً، وتبرئةً، فتتوتّر الأعصاب، وتضطرب النفوس، وتهيج الخواطر... وينتهي 'يوم الحساب' بوضع 'كاراكتيريستيكا' – أي التصنيف الخلقيّ والأخلاقيّ – لكلّ طالب، تتضمّن ما يتّصف به من محاسن ومساوىء، فيُمتدَح إذا استحقّ المديح، أو يوبَّخ إذا استحقّ التوبيخ، وما يتبعه من إنذار وتقريع. وهناك 'الانتقاد الذاتيّ' الذي يلازم الطالب طوال السنة. ففي كلّ اجتماع تعقده الفرقة [الحزبيّة] أو يعقده الصفّ في الجامعة، يقف الطالب وينتقد نفسه، أو يردّ عنه النقد، على أن يبدي ميلاً جليّاً إلى الاستجابة للنقد الموجّه إليه، واستعداداً واضحاً للاعتراف بأخطائه ونزواته، وقبولاً كلّيّاً للتمسّك بأهداب المبادىء الأدبيّة والمعنويّة التي يبشّر بها المجتمع [الاشتراكيّ] الجديد".

ويضرب صدقي بعض الأمثلة: فـ"أحد الطلّاب الفلسطينيّين لم ينسَ أن يُحضر معه من يافا سجّادة الصلاة... فقُبض عليه 'متلبّساً بالجريمة'، وأحيل إلى محكمة 'النقد الذاتيّ'، فجادل كثيراً ودافع عن نفسه مبرهناً أنّ الإسلام هو دين الاشتراكيّة، وأنّ الصلاة بوصفها رياضة روحيّة لا تتعارض مع فكرة تحطيم القيود والتخلّص من الاستثمار والاستعمار... فتساهل القوم معه لأنّه طالب مبتدىء..."[٢١].

وفي أجواء الحزبيّين اللبنانيّين والسوريّين اشتُهرت المهانات التي نزلت برئيف خوري لاتّهامه بالانحياز إلى تيتو بعد خلافه مع ستالين، علماً بأنّ خوري كان "قد كتب الكثير عنه [عن ستالين] ونظم في تمجيده أجمل القصائد". وخوري، الذي كان صديقاً للشيوعيّين، مقرّباً جدّاً منهم، دون أن يكون حزبيّاً، مُنع من الكتابة في مجلّة **الطريق** الشيوعيّة التي شارك في تأسيسها، وشُهّر به على صفحاتها لوقوفه ضدّ تقسيم فلسطين في ١٩٤٧ الذي وافقت عليه موسكو.

وفي هذه الغضون كانت محنة المثقّف والقائد الشيوعيّ فرج الله الحلو الذي كتب رسالة استعطاف وتذلّل للقيادة كي لا يُطرد من الحزب، وهي التي عُرفت بـ"رسالة سالم" (اسمه الحركيّ) وعُمّمت على المنظّمات الحزبيّة. ذاك أنّ القيادة اتّهمته بـ"أخطاءٍ وانحرافات وميول كوسموبوليتيّة وقوميّة شوفينيّة". ويُرجّح أنّ الأمين العامّ

خالد بكداش هو من كتب الرسالة التي "تضمّنت تحقيراً فظيعاً لكاتبها ومدحاً أفظع لبكداش".

وفي هذا كلّه كان القدوة والمثال المعمول بهما هما ستالين الذي، وفق وصف مكسيم رودنسون، "أزاح بداهةً المثقّفين ذوي القابليّات النظريّة والتحليليّة الذين كرههم دائماً"[٢٢] وطهّر حزبه منهم.

وفضلاً عن الكيمياء الشخصيّة السيّئة بين بكداش والحلو، وتحفّظ الأخير على عبادة الشخصيّة التي أرساها الأوّل، جاء رفضه الموقفَ السوفياتيّ المؤيّد لتقسيم فلسطين ليشدّد الرغبة في عزله، فأقصي "تماماً عن قيادة الحزب، وصار عاملَ مطبعة" عقاباً له. أبعد من ذلك أنّ بكداش، وبعد عقد على تلك التجربة، "أرسل" الحلو "إلى حتفه في دمشق أيّام الوحدة المصريّة – السوريّة، حيث عُذّب وقُطّعت جثّته"، بحسب كاتب معروف بقربه من الحزب الشيوعيّ[٢٣].

أمّا العنف الماديّ الذي لم يُنزله الشيوعيّون والقوميّون السوريّون مباشرة بمثقّفيهم، كونهم لم يصلوا إلى السلطة، فهو ما أقدم عليه البعثيّون ممّن استولوا على الحكم في سوريّا والعراق. وكان في عداد الضحايا مؤسّسو الحزب أنفسهم، إذ حُكم على ميشيل عفلق بالإعدام في ١٩٦٦ في سوريّا، وقضى العقدين الأخيرين من حياته في العراق مروّجاً أفعال حاكمه صدّام حسين. أمّا المؤسّس الثاني صلاح الدين البيطار فاغتاله النظام السوريّ في باريس عام ١٩٨٠، بينما قضى الأمين العامّ منيف الرزّاز في الإقامة الجبريّة في بغداد عام ١٩٨٤، وسبق أن أُعدم في ١٩٧٩ عبد الخالق السامرّائي، الذي شكّل قطباً بعثيّاً ثقافيّاً في مواجهة صدّام حسين، وجاء إعدامه بعد ستّ سنوات قضاها في الحبس الانفراديّ. أمّا وزير الثقافة البعثيّ السابق، الشاعر شفيق الكمالي، فتوفّي في ١٩٨٤ بُعيد إخراجه من السجن ومقتل نجله الغامض. وبدوره اعتُقل عزيز السيّد جاسم الذي حاول الانتحار في سجنه، حتّى إذا أُطلق سراحه خُطف واختفى في ١٩٩١.

فهؤلاء، وبغضّ النظر عن التنازلات التي يقدّمونها للحزب وللقائد، بما فيها نحر المثقّف الذي فيهم، لا يستطيع الجسم الحزبيّ إلّا أن يلفظهم، مثلما لفظ سامي الجندي أو سامي الدروبي أو سواهما.

وإذ يصيغ الكاتب المصريّ شريف يونس علاقة النظام الناصريّ بالمثقّفين فإنّه ينفي أن يكون المنع "جوهر العلاقة بين الدولة والفنّ والأدب"، إذ "الأمر كان أعقد من المنع والحظر بكثير"، يكمن مصدره في "تصاعد أهميّة الإيديولوجيا عموماً والدعاية خصوصاً في آليّات عمل النظام بسبب طبيعته الخاصّة للغاية"[٢٤].

فمع النظام الناصريّ في حاجته إلى أدوات إيديولوجيّة، شقّ المثقّفون المصريّون، الذين شاؤوا ألّا يحابوا السلطة، طريقهم إلى الهجرة، و"كُرّم" بعضهم بمنحهم مكاتب في جريدة **الأهرام** شريطة ألّا يقولوا ما ينمّ عن أيّة معارضة. ثمّ بعد مصالحة ١٩٦٤ الناصريّة السوفياتيّة، سُلّم أبرز مثقّفي اليسار مواقع في الإعلام "الطليعيّ" ودوائر "التثقيف" الرسميّ.

وبعد وفاة عبد الناصر، إثر هزيمة ١٩٦٧، أصدر توفيق الحكيم كتابه الشهير **عودة الوعي** حيث راجع تلك الحقبة من الديكتاتوريّة والفساد والإفساد، متسائلاً عن صمت المثقّفين. لكنْ لئن حقّق الرئيسان اللاحقان أنور السادات وحسني مبارك بعض انفراجات جزئيّة، بات واضحاً أنّ الحرّيّات الثقافيّة التي عرفتها الحقبة الكولونياليّة ولّت نهائياً وغدت استعادتها أقرب إلى الاستحالة. فنظام الحزب الواحد المتفرّع عن انقلاب يوليو لم يتغيّر إلّا في التفاصيل الصغرى. هكذا شهدت مصر في عهد السادات هجرة أخرى للمثقّفين فيما بات اعتقالهم رياضة وطنيّة للسلطة. بعد ذاك جاءت تجارب سعد الدين إبراهيم ومحمّد سعيد العشماوي وسواهما تقطع بأنّ العهد المباركيّ استئناف للعهد الساداتيّ الذي كان بدوره استئنافاً للعهد الناصريّ.

ونعرف أنّ معايير السيطرة والاحتواء التي باشرها انقلاب يوليو عربيّاً، متأثّراً بالتجارب الفاشيّة الآفلة ثمّ بالتجربة السوفياتيّة الصاعدة يومذاك، ما لبثت أن تبنّتها الأنظمة الأمنيّة والعسكريّة في سوريّا والعراق. كذلك امتدّ عجز المثقّفين عن التشكّل كجماعة حرّة ذات صوت مستقلّ إلى "منظّمة التحرير الفلسطينيّة"، حيث تكفي مقارنة سريعة بين حضورهم الهزيل وحضور زملائهم في "المجلس الوطنيّ الأفريقيّ" منذ بداياته التأسيسيّة[٢٥]، وهذا رغم ارتفاع نسبة المتعلّمين والمثقّفين في أوساط الفلسطينيّين قياساً بأحوال معظم الشعوب العربيّة.

ويمتدّ خليط المهانة والأذى من أعمال كإجبار نجيب محفوظ، الكاره للسفر، على

السفر إلى اليمن، كي يروّج للجيش المصريّ ودوره هناك، أو استقالة إدوارد سعيد من المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ لأنّ معارضته سياسة ياسر عرفات لا تترك له مكاناً في المجلس، إلى اغتيال أبرز رسّام كاريكاتير فلسطينيّ، وأحد أبرز رسّامي الكاريكاتير العربيّ، ناجي العلي، لأسباب لا علاقة لها البتّة بالسياسة أو بالثقافة.

ولم تكن السلطات السياسيّة المصدر الوحيد للعدوان على الثقافة والمثقّفين، بصنفيهم الناشط سياسيّاً وغير الناشط. ذاك أنّ المؤسّسات الدينيّة والتيّارات الأصوليّة لم تقصّر على هذا الصعيد، إمّا بالاستقلال عن السلطة وإمّا بالتكافل معها. ففي مصر مثلاً، واقتصاراً على أكثر الحالات شهرة فحسب، اغتيل الكاتب فرج فودة في ١٩٩٢، وبعد سنوات قليلة حُكم على الأكاديميّ دارس الإسلاميّات نصر حامد أبو زيد بالكفر والارتداد وتطليق زوجته منه، واضطرّ للذهاب إلى المنفى الذي لم يعد منه إلى بلده إلّا قبل أسبوعين من وفاته. وحتّى نجيب محفوظ نفسه لم يُسلم من محاولة اغتيال إذ طعنه إسلاميّ متزمّت. وهذا معطوف على مداخلات الأزهر وغيره من المنابر الدينيّة في الأعمال السينمائيّة والفنّيّة بوصفها رقابة موازية لرقابة السلطة. وقد عرف لبنان أعمال اغتيال طالت كتّاباً ومثقّفين وصحافيّين، كان منهم في الثمانينيات حسين مروّة ومهدي عامل، وفي العقد الأوّل من هذا القرن سمير قصير وجبران تويني، ثمّ في ٢٠٢١، لقمان سليم. أمّا العراق فسجّل، منذ ٢٠٠٣، مقتل عدد معتبر من أساتذة الجامعات والمثقّفين، ككامل شيّاع في ٢٠٠٨، ناهيك بأفواج سابقة ولاحقة من الصحافيّين.

وكانت القوى غير الدولتيّة التي مارست الاغتيالات، أو حرّضت عليها، أصوليّةً كلّها، سنّيّة أو شيعيّة، كارهةً للغرب.

السياسيّون هم... "المثقّفون"

لا تقتصر النتائج الكارثيّة هنا على إفقار الاستقلالات وأعمال التحرّر، بل إفقار القضايا التي توصف بأنّها عادلة، من مضامينها المفترضة، إذ تمتدّ، فوق هذا، إلى تسليم المواقع الثقافيّة إلى السياسيّين أنفسهم. فالأخيرون، مَسوقين بعُظامهم المعهود، مستعدّون دوماً، إلى "ملء الفراغ" الذي يُحدثه انكفاء المثقّفين. يظهر هذا الانتهاك

خصوصاً في الأنظمة الديكتاتوريّة والتوتاليتاريّة المفطورة على ابتلاع الحياة الثقافيّة، وابتلاع التعليم ومؤسّساته، كما يظهر في الحركات النضاليّة والحزبيّة التي تسعى بالعنف والقوّة إلى كسر وضع اجتماعيّ وسياسيّ ما.

فما عرفته الصين وكوريا الشماليّة لناحية الاحتفاء بالريادّيّة الثقافيّة لماوتسي تونغ وكيم إيل سونغ، رأيناه مع صدّام حسين الذي نشر أربع روايات، فيما خلّف معمّر القذّافي رواية وعديد الكتب والكتيّبات "الفكريّة". وإذ أصدر علي ناصر محمّد، أحد رؤساء اليمن الجنوبيّ السابق، ديوان شعر، فقد أتحفنا مصطفى طلاس، وزير الدفاع السوريّ في معظم سنوات حكم حافظ الأسد، بدواوين شعر وبكتب في كلّ صنف كتابيّ. وفي أواسط ٢٠٢٢، وتتويجاً لوجهة باتت مألوفة، أنشئت في إيران "جائزة قاسم سليماني للأدب"...

على أنّ أحد الأشكال الأخرى المعروفة في العدوان على المثقّف والثقافيّ هو ما بات يُعرف، منذ الستينيات الصينيّة، بـ"الثورة الثقافيّة". فهذه الأخيرة، وكما سوف نرى، تجمع بين غرضين ثابتين، أوّلهما وأهمّهما لا صلة له مطلقاً بالثقافة، مدارُه توطيد قبضة الزعيم والحؤول دون أيّة منافسة قد تواجهه. وما إدراج هذه المهمّة في "ثورة ثقافيّة" سوى إيحاء بقابليّة المثقّفين، في أنظمة كهذه، للتوسّل، وقابليّة الثقافة للاستخدام.

أمّا الثاني، وهو الغرض الأكثر "ثقافيّة"، فإطاحة الحياة الثقافيّة وطواقمها واستبدالها بطواقم تكون أشدّ تبعيّة للمعطيات السياسيّة، كما يكون أصحابها، كموظّفين إيديولوجيّين، أقلّ موهبةً وإبداعاً بالضرورة.

لقد عرفت ألمانيا في ظلّ بسمارك، إبّان سبعينيات القرن التاسع عشر، تمريناً أوّليّاً على "الثورة الثقافيّة"، جاء متواضعاً جدّاً بقياس ما تلاه، وهو ما سُمّي بـ"النضال الثقافيّ" (Kulturkampf)، مستهدفاً الكنيسة الكاثوليكيّة وموقعها الوطيد في المجتمع. ثمّ غازلت روسيا البلشفيّة مفهوم "الثورة الثقافيّة"، وأشار إليه لينين إشارة عابرة في مقال كتبه مطالع ١٩٢٣، علماً بأنّ الحركة التعاونيّة كانت الشاغل الأساسيّ للمقال الصغير هذا[٢٦].

لكنّ عدم التوغّل البلشفيّ في هذا المفهوم لا يلغي "إنجازات" من النوع الذي

تأتي به "الثورات الثقافيّة"، كإلغاء اللاهوت واليونانيّة القديمة من برامج التعليم، بنتيجة مرسوم فصل الدولة والمدرسة عن الكنيسة الصادر في ١٩١٨. وبطبيعة الحال أشرف الحزب على التعليم كما أمّم مؤسّساته ومعها دور النشر والمتاحف والصناعة السينمائيّة وألغى حرّيّة الصحافة.

ولئن لم يترك التحويلان الثقافيّان، الألمانيّ والإيطاليّ، في العهد الفاشيّ، أثراً يُذكر على العالم العربيّ لأسباب تفيض عن هذه الأسطر، فما عرفته الصين الماويّة كاد يحتكر تسمية "الثورة الثقافيّة" على نطاق عالميّ، كما بات النقلة النوعيّة والدمويّة الجبّارة التي خضّت المجتمع الصينيّ لعقود.

فـ"الثورة" تلك قُدّمت ردّاً على "خيانة" الاتّحاد السوفياتيّ للاشتراكيّة بنتيجة إدانة خروتشيف لستالين في المؤتمر العشرين للحزب السوفياتيّ (١٩٥٦). هكذا زعم ماو أنّ المشكلة لم تعد في البورجوازيّة التي اندحرت ومُحقت، في ١٩١٧ في روسيا وفي ١٩٤٩ في الصين، بل في ثقافة البورجوازيّة التي تعطّل الانتقال إلى الاشتراكيّة، والتي ينبغي استئصالها عبر النضال بلا هوادة ضدّها. على أنّ تلك الديباجات النظريّة بقيت الملحق الذي يتطلّبه الصراع على السلطة كهمٍّ حاكم. فـ"الثورة الثقافيّة" إنّما تتدرّج في مراحل وثيقة الارتباط، وحصراً، بالصراع المذكور: بين ١٩٦٦ و١٩٦٨ يطلق ماو "الشعب" كي يهاجم الحزب، خصوصاً "التحريفيّين" و"سالكي الطريق الرأسماليّ" ضمن القيادة، خصوصاً منافسه ليو تشاو تشي. وفي ١٩٦٨ تبدأ المرحلة الثانية فيتحرّك الجيش ويفرض ديكتاتوريّة عسكريّة يقودها وزير الدفاع و"رفيق ماو في السلاح" لين بياو، وهي الديكتاتوريّة التي استمرّت حتّى ١٩٧١ وحوّلت البلد إلى ثكنة يتولّى فيها الجيش الإشراف على المعامل والمدارس والمؤسّسات الحكوميّة. لكنّ لين بياو لا يلبث أن يموت في حادث طائرة غامض، ربطه بعض المحلّلين بمحاولة انقلابيّة فاشلة. وفي ١٩٧١ تبدأ مرحلة ثالثة، بعدما تصدّع الحزب وفشلت المهمّة العسكريّة وأعيد الجيش إلى الثكنات.

ولئن راج تقدير معتدل لضحايا "الثورة الثقافيّة" يضعهم في حدود المليونين، فيما سُجن عشرات الملايين، كان ما لا يقلّ أهميّةً استئصالها الثقة والأمل، لا سيّما بالكائن الإنسانيّ والعلاقة بين السكّان. فالمواطنون، باسم التحويل الثقافيّ، وُضع واحدهم

مقابل الآخر، ودُفعوا لإدانة أفراد من عائلاتهم وأصدقائهم وزملائهم، وللعيش لاحقاً مُثقَلين بهذه الذنوب.

لقد اضطُهد المثقّفون الذين اعتُبروا "أعداء طبقيّين وإيديولوجيّين"، كما أُرسل ١٦ مليون شابّ متعلّم إلى الأرياف كي "يتعلّموا من الفلّاحين". لكنّ الأفدح أنّ الطلّاب الذين غدوا، مع ابتداء "الثورة الثقافيّة"، عناصر "الحرس الأحمر"، أطلقوا حملة لمحْوِ "الأربعة القدامى"، أي الأفكار والثقافة والأعراف والعادات، ودمّروا الكثير من الآثار التاريخيّة والرموز الثقافيّة والتراثيّة.

وعلى العموم، كانت "الثورة الثقافيّة" ردّاً على ضعف شرعيّة النظام، وخصوصاً ضعف موقع القائد الذي كان قد اهتزّ بعد سياسة "القفزة الكبرى إلى الأمام" ومجاعتها التي أودت بـ٤٥ مليون إنسان[٢٧]. فمتى أضيفت علاقات خارجيّة ودوليّة مضطربة (التوتّر مع موسكو الذي انفجر حرباً في ١٩٦٩) زادت حظوظ اعتماد علاج كهذا.

ثمّ ظهرت "ثورات ثقافيّة" موضعيّة الأثر وكاريكاتيريّة بقياس المثال الصينيّ، كتلك التي عرفتها ليبيا في ١٩٧٣–١٩٧٤ وإيران في ١٩٨٠–١٩٨٧. إلّا أنّ المحفّزات كما التوجّهات العريضة التي دلّت إليها التجربة الصينيّة (تمتين قبضة السلطة والزعيم، مرحلة توتّر خارجيّ، توسّل الحدث لـ"تنظيف" الحياة الثقافيّة، أو بالأحرى "تنظيف" الحياة من الثقافة...) يمكن تلمّسها هنا أيضاً[٢٨].

أمّا عربيّاً، وفضلاً عمّا فعلته النزعات الاستبداليّة لدى الأنظمة الأمنيّة، لم تكفّ اتّحادات الكتّاب والأدباء والصحافيّين والأساتذة الجامعيّين عن تقديم الأمثلة الفاقعة عن عمليّات تقريب وتبعيد يقرّرها مدى الولاء للنظام، كما لم تتوقّف حملات مكارثيّة، غير رسميّة بالضرورة، طالت مثقّفين بسبب ما اعتُبر "تطبيعاً" مع إسرائيل. وفي المقابل، نُصّبت في السبعينيات، وعلى مدى المشرق، قيادة ثقافيّة متصدّرة وصاحبة امتيازات لا يتجاوز عدد أفرادها الثلاثين، يجمع بينها ذاك التقاطع بين الولاء للثورة الفلسطينيّة، أو الارتباط بها، وكونها غير مستفزّة للأنظمة العسكريّة والأمنيّة، وترددها بعض الكليشيهات المناهضة للغرب التي تنسجم مع الأدبيّات السوفياتيّة الشائعة.

لكنّ تلك النزعات وجدت تعابير عنها من خارج الأنظمة وأجهزتها، نطق بها مثقّفون بارزون تحكّمت بهم معايير سياسيّة بشكل أو آخر.

وكان من أشهر تلك التعابير مقالة كتبها إدوارد سعيد في ١٩٨٨ بعنوان "وداعاً نجيب محفوظ". فالأخير لم تكن قليلةً أسباب تحفّظ الراديكاليّين عليه: فهو وفديّ تقليديّاً، أيّد السلام المصريّ الإسرائيليّ أواخر السبعينيات، وكان العربيّ الوحيد الذي ينال جائزة نوبل للآداب، سنة صدور مقالة سعيد، قبل ستّ سنوات على تعرّضه لمحاولة الذبح بسكّين.

لقد أثنى سعيد على الروائيّ المصريّ وعامله باحترام يصعب إنكاره عليه. فهو، في التجربة العربيّة، "ليس فقط هوغو وديكنز، بل أيضاً غاسورثي ومانّ وزولا وجول رومان". بعد ذاك أجرى مقارنات بين مصر "المستقرّة"، حيث يمارس محفوظ مواطنيّته، وكلّ من فلسطين ولبنان حيث كفّت الأولى عن الوجود ودخل الثاني في حرب مفتوحة، وحيث هويّة البلدين الوطنيّة مهدّدة، ما يجعل الرواية فيهما عملاً خطِراً وإشكاليّاً. ومن هذه المقدّمة انتقل سعيد إلى أدب الأدیبين الفلسطينيّين إميل حبيبي وغسّان كنفاني والأديب اللبنانيّ الياس خوري، وخصوصاً تجاربهم السياسيّة، بوصفهم مقابلاً لمحفوظ يتجاوزون تجربته في صدورهم عن هويّات جديدة مكسّرة وضعيفة الصلة بالدولة الوطنيّة الآفلة. هكذا غدا من الممكن توديع محفوظ في ظلّ سطوع تجارب الثلاثة المذكورين، خصوصاً منهم خوري[٢٩].

والاعتراض على الاستبدال السعيديّ هنا لا ينطوي على أيّ استبعاد لإمكانيّة تجاوز محفوظ، إذ هناك ضرورة لتجاوز كهذا، ولأيّ تجاوزٍ يشي بتوسيع الحيّز المتاح أمام تجارب الأفراد الحميمة في الرواية العربيّة، خصوصاً أنّ عالم محفوظ، وككلّ عالم فنّيّ آخر، لا يحتفظ إلى ما لا نهاية بتمام راهنيّته كتمثيل للواقع. لكنّ الاعتراض ينهض، في المقابل، على رفض تسويغ هذا الاستبدال بمقدّمات تتراوح بين الأنثروبولوجيّ والسوسيولوجيّ والسياسيّ، إن لم يكن الحزبيّ أيضاً، فيختم سعيد مقالته بلقائه محمود درويش والياس خوري في الجزائر إبّان اجتماعات المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ، وبما دار بينهم على ضفاف كتابة درويش "إعلان الدولة".

كسر قيد الثقافة

لقد تأدّى عن هذا التذويب للثقافيّ في السياسيّ، واشتقاقه منه، جعل الأخلاق الثقافيّة أخلاقاً سياسيّة بالمعنى الرديء لـ"السياسة" كما صاغته لعقود الأنظمة الأمنيّة والأحزاب العقائديّة. ففي أواخر الخمسينيات مثلاً، وفيما التنازع الشيوعيّ القوميّ في العراق على أشدّه، هدّد شاعر شيوعيّ يومذاك، هو عبد الوهاب البيّاتيّ، خصومَه القوميّين (ومعهم الروائيّ الروسيّ باسترناك وبطله جيفاغو) بـ"إنّا سنجعل من جماجمهم منافض للسجائر"[٣٠].

ومؤخّراً ذكّرنا الكاتب التونسيّ منصف الوهايبي بموقف الشاعر أدونيس حين أيّد عمليّة ميونيخ الإرهابيّة التي استهدفت رياضيّين إسرائيليّين في ١٩٧٢، ورأى أنّ هذا الموقف هو ما حرمه جائزة نوبل دون أن ينبس بكلمة نقديّة واحدة حول الموقف هذا.

ففي افتتاحيّته للعدد ٢٢ من مجلّته **مواقف** (٢٠ أيلول/سبتمبر ١٩٧٢)، بعنوان "العنف المحرِّر"، يهاجم أدونيس "الرأسمال الصهيونيّ" و"الرأي العامّ العالميّ" الذي "لا يمثّل غير الانحلال والتعفّن والوحشيّة واحتقار الإنسان والرغبة المَرَضيّة في استعماله وإذلاله واستغلاله". وإذ يصل إلى "عنف ميونيخ" تحديداً، يراه (متأثّراً على الأرجح بفانون) "جزءاً متميّزاً وفذّاً من العنف المحرِّر الشامل الذي لا يحرّر العرب من العدوّ وحسب، وإنّما يحرّرهم كذلك من عجزهم المَرَضيّ، ومن ممارسة العنف على الذات". فـ"عنف ميونيخ" بالتالي "ثوريّ حقّاً"، وهو "صحيح وفعّال حقّاً (...) ينقل العرب من اجترار الذات إلى القبض على الموضوع، من الدوار في الداخل إلى مواجهة الخارج. ينقلهم، بكلمة، من تدمير الذات إلى تدمير العدوّ"[٣١].

وكان لانعدام الكيفيّة الثقافيّة أن جعل الموقفَ الثقافيّ، حين لا يقدم على الامّحاء الذاتيّ، يصفّح نفسه بهشاشة قد ينقلب معها، أمام أيّة صدمة أو رضّة، إلى موقف مضادّ للثقافة.

وكنّا قد شهدنا، في ١٩٨٩، مع ذواء الحرب الباردة، محطّة مهرجانيّة بارزة في هذا المسار، حين اصطفّ عدد كبير من المثقّفين المصريّين (والعرب) منذّدين بذكرى انقضاء قرنين على الحملة الفرنسيّة، ومنكرين انطواءها على أيّ معنى يتعدّى النهب والتوسّع والإخضاع. وبعد انفجار غضب شامل تلا حرب الكويت وتحريرها

في ١٩٩٠–١٩٩١، انفجرت موجة غضب أخرى، تحوّل بعضها إلى هستيريا، ما بين نهاية الحرب الباردة وحرب العراق في ٢٠٠٣. هكذا راحت مجدّداً تتتالى مواقف الارتداد عن كلّ ما يُفترض أنّه همٌّ ثقافيّ والتنصّل منه. يكفي هنا الاستشهاد بمؤرّخ مغربيّ وباقتصاديّ مصريّ، هما محمّد عابد الجابري وجلال أمين المرموقان في مجاليهما، والمتفرّعان عن خلفيّة ماركسيّة قبل أن يصالحاها، كلٌّ بطريقته، مع القوميّة والدين[٣٢]. ففي ظلّ عنوانين لا يتركان زيادة لمستزيد (**في نقد الحاجة إلى الإصلاح** للجابري، و**التنوير الزائف** لأمين)، يذهب أوّلهما، مُستثاراً بالدعوة الأميركيّة إلى الإصلاح، إلى تناول فكرة الإصلاح "كما تتحدّد في مرجعيّتنا التراثيّة، منذ ظهر الإسلام إلى القرن الثامن عشر". وهو يبذل جهداً، سبقه إليه كثيرون، لإقناعنا بلاجدوى المطالبة بالعلمانيّة وبفصل الدين عن الدولة في تجربة تاريخيّة تختلف عن التجربة الأوروبيّة، مكرّراً ما سبق أن قيل آلاف المرّات من عدم وجود كنيسة في الإسلام، ومعلناً، بلغة شبه أدونيسيّة، أنّ أحد مقاصده انتشال مفهوم حقوق الإنسان "من ميدان النسبيّ والتفكير فيه إلى فضاء المطلق". وبعد استعراض ثقافيّ تاريخيّ موسّع للتاريخين الفكريّين الغربيّ والإسلاميّ، يخلص إلى نتيجة هزيلة ومكرّرة حول المساواة والعدالة والتنمية و"كبح جماح الأطماع الإمبرياليّة" كمضمون لإصلاحٍ هو وحده ما يستحقّ هذه التسمية[٣٣].

أمّا جلال أمين فينعدم عنده أدنى اختلاف عن لغة السلطتين السياسيّة والثقافيّة. فهو أيضاً يزيح جانباً إشكاليّة الإصلاح كما طُرحت كي يعود على بدء قديم: "نعم، نحن فقراء، ولكنّ هذا لا يعني أنّنا متخلّفون. هم متقدّمون عنّا في التكنولوجيا، أي في فنّ إنتاج السلع والخدمات (...) ولكنْ في الحياة أشياء أخرى". وهو إذ ينعى تقدّم الغربيّين، خصوصاً تعاملهم مع "الشذوذ الجنسيّ"، يدافع عن العائلة والمقدّسات، متحفّظاً على "المساواة المطلقة بين الجنسين".

ولئن أجاز الكاتب احتمال مخالفة المرء "عقائد أمّته وعشيرته"، فهو لا يلبث أن يؤكّد "أنّ هناك دائماً حدوداً لهذه الإمكانيّة... هناك حدود لا يستطيع الفرد أن يتجاوزها في التعبير عمّا يعتقده مخالفاً لعقائد أمّته، فإذا لم يمنع نفسه منعتْه أمّته". ودائماً على حدود التهديد البوليسيّ، يهاجم "الحرّيّة المطلقة في التفكير" بوصفها

خطراً على صاحبها أيضاً، كما يصحّ الشيء نفسه في "التسامح المطلق" مع الرأي المخالف. وإذ يشجب التنوير في تاريخه كما "في ظلّ النظام العالميّ الجديد"، ويشجب معه "ممثّليه" المصريّين، يبدو له الأخيرون كمن يسيء لـ"بعضٍ من أغلى المقدّسات لدى المصريّين"، كما يحاول "تصغير الكُبَراء". ويمتدّ هجوم أمين إلى "المتحمّسين لثورة المعلومات"، التي وإن احتَفَل بها لوهلة، استدرك معلناً أنّه قلِق بسببها "على مصير العرب، بل مصير العالم كلّه"، بسبب سيطرة الغرب على المعلومات، فضلاً عن كثرة تلك المعلومات التي قد تنتج "تبلّداً في الحسّ"، و"قهراً" تمارسه ثقافة الغرب للثقافات الأخرى، واستخداماً لها مقيّداً للحرّيّة. ويوسّع أمين تمثيليّته، فنراه ينطق بلسان "الثقافة العربيّة" بوصفها تنطوي على "رفض للموقف المحايد في العلم والفنّ والأدب". ذاك أنّ العلم "لا بدّ أن يكون نافعاً، والفنّ والأدب يجب أن يكونا أخلاقيّين، فلا يقبل الذوق العربيّ بسهولة مثلاً المسرحيّة التي تصوّر الشرّ والجريمة أو الابتذال بحجّة أنّها تصوّر الواقع (...) حتّى لو انتهت المسرحيّة بكلمة أو كلمتين في صالح الخير وضدّ الشرّ. فالذوق العربيّ ينفر، بطبعه، فيما أعتقد، من تصوير الرذيلة...". وإذ يعود إلى النماذج الكريهة فإنّه يجدها في كتاب طه حسين **في الشعر الجاهليّ**، فيما بعض فصول رواية سلمان رشدي "غاية في سوء الأدب"، ما يحمله على المطالبة بمعاقبة من ينشرون كتباً كهذه وفي عدادها رواية **الصقّار** للروائي المصريّ سمير غريب علي. ويروح أمين يجلد سينما يوسف شاهين بوصفها، بين أمور أخرى، مصنوعة لـ"الخواجات"، وتدعو إلى التطبيع، منهياً كتابه بخاتمة عنوانها "دليل الرجل الذكيّ إلى الإصلاح المنشود في مصر"، يعرض فيها عصارة آرائه في الاقتصاد والتنمية، غير مبتعد عمّا توصّل إليه الجابري[٣٤].

ولا يلتفت الجابري، وخصوصاً أمين، إلى أنّ ما يسمّى خصوصيّاتنا وتقاليدنا، إلخ، إنّما سبق أن سمعناه حرفيّاً يتشدّق به رجعيّو ودينيّو أميركا وأوروبا، ولا إلى أنّ إحلال التنمية محلّ الإصلاح والتنوير هما بعض ما حاولته الأنظمة العسكريّة والأمنيّة لعقود. وهما لم يُجريا أيّة محاولة قابلة للتعاطي الجدّيّ مع المشكلة، كالتمييز بين إصلاح وتنوير قد يكونان مرفوضين أو غير ملائمين وإصلاح وتنوير مطلوبين. وهذا ما يمنح القارىء إحساساً بأنّ الكاتبين كانا يغتنمان الفرص السياسيّة التي تلوح (هزائم،

احتلالات...) لإعلان كسر هذا القيد الثقافيّ الثقيل والتحرّر منه، ومن ثمّ "العودة إلى صفوف الجماهير". فهذا الإحساس بالثقافة كقيد إنّما يعبّر عن البَرم بمصدرها، أي برابطة الأبّوة التي يراد قتلها فيما يستحيل، مرّة بعد مرّة، هذا القتل.

فكما أنّ سوء الأب لا يصدر عنه إلّا النتاج الثقافيّ السيّئ الذي يوالي المثقّفون التطهّر منه، عبر النحر الذاتيّ لثقافيّتهم، فإنّ إسباغ الإطلاقيّة الرديئة على ذاك النتاج يعزّز إطلاقيّة السوء التي يتّصف بها مصدره الغربيّ.

وقد غذّى هذا الميلَ المُراجِع، بل المتنصّل، كتّاب غربيّون، يساريّون وغير يساريّين، هم أحفاد فكريّون للكتّاب الغربيّين الذين بكّروا في مناهضة الغرب جملةً وتفصيلاً. فهؤلاء، مثلاً، جدّدوا الاعتراض على الكيفيّة الثقافيّة كما مارسها بعض المثقّفين العرب في الحقبة الكولونياليّة، فحاكموا، من هذا الموقع، المقاربات التاريخيّة لمسائل القوميّة والاستقلال قبل ١٩٤٨، مثلما صاغها الرموز الذين "ظهروا في سياق الإمبرياليّة الليبراليّة"[٣٥].

ذاك أنّ رفض هؤلاء النقّاد اشتغالَ الجيل الأقدم بموجب الكيفيّة الثقافيّة يكمّل هذا الرفض في الحاضر وفي تناول ذاك الحاضر، ممّا نراه في نقد شعبويّ رائج للمثقّفين كنخبويّين يقيمون في "أبراج عاجيّة". ولا يكتم نقد كهذا رغبة أصحابه في أن لا يكون المثقّفون مثقّفين، وأن لا يلتزموا بالمعايير الفنّيّة والتقنيّة التي يُفترض أنّها تلازم الحقول والمجالات التي يعملون فيها، ودعوتهم، من ثمّ، إلى مزيد من الالتحاق بالبنية السياسيّة السائدة والامّحاء فيها، وهو ما تزداد حدّته وترتفع وتيرته في مراحل الاحتدام السياسيّ والنضاليّ[٣٦]. فالمؤدّى العمليّ لهذا النقيق الدائم حول انفصال المثقّف، أو انسلاخه، عن الشعب والسياسة، هو مطالبته بالتحوّل إلى جنديّ، أو، في ظلّ تفشّي الراديكاليّات الدينيّة المقاتلة، إلى شيخ.

وهذا إنّما عبّد، ويعبّد، الطريق أمام "أفكار" أقلّ حذلقة، إنّما أكثر شيوعاً، في قراءة تاريخنا الثقافيّ، تنتشر على نطاق واسع عبر الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعيّ. ولئن كانت المواقع الأشدّ صلة بالإسلاميّين هي الأنشط على هذا الصعيد، فإنّ تلك "الأفكار" لا تقتصر بتاتاً عليها.

فنقرأ مثلاً تعريفاً بالفنّ التشكيليّ العربيّ يقول: "كان طبيعيّاً أن يحاول المستعمِر

نشر ثقافته وفنّه؛ فانتشرت أساليب الفنّ الغربيّ في البلاد العربيّة، وأنشئت المدارس والكلّيّات لتدريس الفنون التشكيليّة بالطريقة الغربيّة. وعملت الدول الأوروبيّة على إرسال الفنّانين التشكيليّين البارزين في الأقطار العربيّة التي كانت تستعمرها، ليدرسوا الفنون هناك بتعمّق. وعاد هؤلاء ليقوموا بالتدريس في مدارس الفنون وكلّيّاتها وأكاديميّاتها"[٣٧].

أمّا ما أُخذ على المنفلوطي وأدبه من "بكاء"، فله أيضاً تفسير "وطنيّ" يقول إنّ "عصر المنفلوطي كان يعاني الكثير على يد الاستعمار وأعوانه، وقد التأم في نفس المنفلوطي بؤس أمّته ببؤس نفسه، فتحوّل بوقاً لهذا البؤس يبكي في كتاباته ويئنّ"[٣٨].

وهذا، في عمومه، عالم فقير، يطرد الثقافيّ والنقديّ ويسيّس، على نحو كاريكاتيريّ، كلّ ما تقع عليه اليد والعين. وهو لا يكتفي بنبذ الوسائط والكيفيّات، الثقافيّة وغير الثقافيّة، التي تحظى بدرجة من الاستقلاليّة، بل يقدّم الإنسان العربيّ نفسه كمجرّد آلة سياسيّة وحربيّة لا يردعها أيّ شرط إنسانيّ عن طلب "النصر" على "العدوّ"[٣٩].

إلى الماضي در

تتجسّد إحدى نتائج سقوط الكيفيّة الثقافيّة، والنظر إلى الصراع مع الغرب كصراع إطلاقيّ عابر للأزمنة ومن جوهريّ الأمور، في التمركز حول الماضي، ومركَزة النقاش حوله. وهو ميل لا يخفي تفضيل البشر كما كانوا في الماضي، سكّاناً لا مواطنين، وتفضيل الأرض حين كانت سيبة وخلاء مفتوحاً، أقرب إلى الطبيعة من جهة، وإلى المدى الإمبراطوريّ من جهة أخرى، لكنّها حصراً لا تستقيم مع واقع الدولة–الأمّة.

والحال أنّه مع تعاظم الاستعانة بالفكر الغربيّ المناهض للغرب، لم يعد التمركز حول الماضي ما كانه قبلاً. فقد تراجع الافتخار بذاك الزمن المقدّس وبرجالاته عمّا كانت الحال مع المثقّف القديم، وهو غالباً إسلاميّ، فيما تقدّم البحث المحموم عن الاشتباك حول المسألة الاستعماريّة وتوسيع رقعة الاشتباك بلا نهاية أو حصر.

ولم يعد المثقّف العربيّ بالتالي يردّ على "صانعه" الغربيّ بخالد بن الوليد وصلاح الدين الأيوبيّ، بل بات أشدّ تعويلاً على العلوم التاريخيّة والنظريّات الفلسفيّة، وربّما الاكتشافات الأثريّة، للفوز بمعركة الماضي والتثبّت هناك.

وما دام الحاضر المحلّيّ، ممثّلاً بالسلطتين السياسيّة والدينيّة، يوالي طرد هذا المثقّف وامتهانه، زادت فوائد التثبّت على الماضي الصراعيّ الذي قد يرفع قيمة المثقّف وجدواه في نظر السلطتين المذكورتين.

ذاك أنّ إحدى الخِدع الكبرى التي خدعتها السياسة للثقافة، في عموم "العالم الثالث" وليس في العالم العربيّ فحسب، كانت تضخيم مسألة الماضي الاستعماريّ واستعادته بوصفه ماضياً لا يمضي.

فكلّما ارتفعت نسبة التركيز على المسألة هذه في بلدان كالجزائر أو الصين أو سواهما كان المغنم السلطويّ الاستبداديّ من ورائها أكبر وأثمن. مع هذا، فالمثقّفون أنفسهم، ممّن يدفعون بعض أثمان تلك الأولويّة الزائفة، هم الذين تعهَد الأنظمة إليهم بهندسة تلك المسألة حين لا يتبرّعون طوعيّاً للقيام بذلك.

وتنحطّ ثقافة المماحكة هذه فتندلع مثلاً نقاشات ساخنة ودوريّة بين فرنسا والجزائر، كان آخرها حول جماجم المقاومين الجزائريّين إبّان الاستعمار الفرنسيّ التي استعيدت من فرنسا، ومدى مطابقتها "المعايير العلميّة"[٤٠].

وما لا شكّ فيه أنّ مسائل الماضي الاستعماريّ تترك عدداً من المسائل والرضّات العالقة، خصوصاً متى ارتبطت بالاستيطان أو العمالة المهاجرة ممّا يساهم في ترهين الماضي. لكنّ من الواضح أيضاً أنّ مدى النجاح الإنجازيّ في الحاضر، الذي يحرزه المستعمَر السابق، يبقى العنصر الأهمّ في تقرير الحجم الذي تحتلّه المسائل تلك. فلا الهند ولا إيرلندا الجنوبيّة ولا فيتنام تساجل في موضوع الماضي الاستعماريّ وترسّخه، بمعنى مفهوميّ وبإيقاع تكراريّ كما تفعل الجزائر، وهي كلّها بلدان أرفع إنجازيّةً من الأخيرة، عدا عن كونها عانت من القسوة الاستعماريّة ما لا يُستهان به، ولا تزال تربطها هموم الهجرة والعمالة مع المتروبولين السابقين الفرنسيّ والبريطانيّ، فيما الحالة الإيرلنديّة تحديداً بدأت على هيئة استيطان مبكر أطلقه، منذ أواسط القرن السابع عشر، كروميل والبيوريتانيّون الإنكليز ولا يزال الشمال الإيرلنديّ حتّى اليوم

يتخبّط في معالجة ذيوله ونتائجه.

ولا تفوت أيضاً ملاحظة ازدهار هذا السجال حيث الديموقراطيّة ضعيفة أو معدومة، وارتباط ذاك الازدهار بأزمات سياسيّة أو اقتصاديّة، لا صلة لها بتاتاً بالماضي، بين حكومتي المستعمِر السابق والمستعمَر السابق، فيما كثيراً ما يكون المحرّض على تلك الأزمات ضغط يمارسه الطرف الأوّل على الثاني في ما خصّ الديموقراطيّة وحقوق الإنسان.

بيد أنّ التمركز حول الماضي يمكنه، في زمن الهويّات المحتدمة كزمننا، أن يسحب كلّ شيء آخر نحو ذاك الماضي، وليس فقط العلاقة بالغرب. تندرج في هذا الإطار اليقظة المتواصلة منذ عقود على الخلاف السنّيّ الشيعيّ والموقف من الضحابة، إلخ، أو التنبّه المشحون بالحساسيّات إلى العلاقات القديمة بين مِلل منطقتنا ونِحلها (مسلمين ومسيحيّين، عرب وكرد أو أتراك أو فرس...). ودائماً ما يترافق ذلك مع تطييف قطاع عريض من المثقّفين العرب أقلّه في المشرق، فيما تفترض النظرة النبيلة والتنويريّة للثقافة أنّها الفضاء الأشدّ تحصيناً حيال الطائفيّة وباقي النزعات الهويّاتيّة. فحصر سؤال العلاقة بالغرب في البعد الصراعيّ المغلق إنّما يساهم في إضعاف العناصر الذاتيّة التي كان يسعها أن تواجه العصبيّات المحلّيّة، خصوصاً أنّ الغرب يخوض تجارب الانتقال إلى مجتمعات تعدّديّة بعد عقود مديدة على نزع الاستعمار. لكنْ فوق هذا، وضدّاً عليه، غالباً ما يتسلّح هذا التطييف المتعاظم بتولّي المثقّفين أنفسهم التخفيف من وزن الطائفيّة و/أو استنتاجها حصريّاً من تأثير غربيّ ما (الاحتلال، السوق الرأسماليّة، الثقافة الحديثة...).

والمسار هذا ليس عربيّاً فحسب، إذ بات يمكن الاستدلال عليه في أنحاء كثيرة من العالم، متفاوتة على أصعدة شتّى. لكنّ الانفجار الهويّاتيّ والماضويّ، كائناً ما كان مسرحه الجغرافيّ، إنّما ساهم ويساهم في تعزيز الوعي الأصوليّ بوصفه إحدى علامات الانسحاب من الحداثة ومن ثقافتها، ومن العالم والراهن بالتالي. وهو ميل يستند إلى مقدّمات قويّة في الثقافة السياسيّة العالمثالثيّة سابقة على الصحوة الدينيّة، أقلّه بدليل فكرة "البعث" وحزبه بوصفهما صياغة ماضويّة للسياسة والصراعات السياسيّة، لا سيّما مع الغرب.

ولأنّ قطاعاً عريضاً من الحداثيّين العرب آثر عدم تطوير كيفيّة ثقافيّة للتدخّل في الشأن العامّ، فهذا ما سهّل طريق الإسلاميّين وطريق الانقلابات العسكريّة القوميّة في آن، جاعلاً كسب معركة الماضي بديلاً عن الاندراج في تحدّيات الحاضر والمستقبل.

ومبكراً كان الاستظلال بالتراث والكتابات التراثية، ولو بصيغ وأشكال بليدة ورثّة، أحد تعابير التبرّؤ من الإرث الثقافيّ الغربيّ والإشكالات التي يتعامل معها. فلم تكفّ الوجهة هذه عن التنامي في موازاة أحداث سياسيّة صاخبة كهزيمة ١٩٦٧ أو عمليّة "القاعدة" الإرهابيّة في الولايات المتّحدة في ٢٠٠١، ثمّ غزو الأميركيّين العراق في ٢٠٠٣. وهي وجهة لا تجد لدى الأنظمة الأمنيّة والعسكريّة، الكارهة لضغط حقوق الإنسان الصادر عن الغرب "الإمبرياليّ"، غير المودّة والتشجيع[٤١].

هذا الهوى الماضويّ الكاسح والمثقل بمناهضة الحداثة، بذريعة مناهضة السياسات الغربيّة، يجد أحد تعابيره المدهشة في تأثّر مثقّفين حديثين، مناهضين للإمبرياليّة، بمثقّف إسلاميّ كالجزائريّ مالك بن نبي. فالأخير، وبما يدغدغ النرجسيّة الجريح، أخرج التاريخ الإسلاميّ كلّيّاً من الاستعمار لأنّ العهد الإسلاميّ كان "في الواقع تجربة من نوع جديد في تاريخ علاقات الشعوب. فنحن لا نرى الحكم الإسلاميّ قد استَعمر، بما في هذه الكلمة من معنى مادّيّ منحطّ، بل كان فتحُه لبلاد كجنوب فرنسا وأسبانيا وأفريقيا الشماليّة، لا لاستغلالها، ولكنْ لضمّها لحضارة إسلاميّة في الشام أو العراق". وهكذا فالإسلام "لم يكن يعمّ البلاد كدين، بل كحضارة"، أمّا الاستعمار الغربيّ، في المقابل، فـ"يريد منّا أن نكون أفراداً تغمرهم الأوساخ، ويظهر في تصرّفاتهم الذوق القبيح، حتّى نكون قطيعاً محتَقراً يسلّم نفسه للأوساخ والمخازي". لكنّنا، مع هذا، نستجيب لما يريد أن يفعله بنا الاستعمار، إذ هذه هي "القابليّة للاستعمار" التي ضجّت بالاستشهاد بها كتابات المثقّفين العرب. وما المفهوم البائس هذا، الذي استحقّ كلّ ذلك الضجيج الاحتفاليّ، سوى مقالة في آخر كتابه لا يتعدّى عددُ صفحاتها عددَ أصابع اليد الواحدة، وفحواها أنّ "القضيّة عندنا منوطة أوّلاً بتخلّصنا ممّا يستغلّه الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته من حيث نشعر أو لا نشعر"[٤٢].

قضايا وبشر، غائيّة وتجريب

ما يضاعف فداحة التمركز حول الماضي أنّ الفكر السياسيّ العربيّ السائد لم يبذل جهداً ملحوظاً حيال المسائل الحيويّة في العلاقة الراهنة مع الغرب، خصوصاً منها ظاهرة اللجوء والهجرة المليونيّة من بلدان العالم الإسلاميّ إليه. فالاكتراث بالظاهرة يكاد يقتصر على ناشطين ومتطوّعين يواجهون المشكلات اليوميّة، إلّا أنّ الاشتغال النظريّ لم يلحظ، إلّا في الحدّ الأدنى، تسهيل اندراج هؤلاء الضحايا في المجتمعات الأوروبيّة، هم الوافدون الجدد إليها، والتصدّي، في الوقت نفسه، لبعض الأفكار والعلاقات المحمولة معهم من البلدان الأصليّة والمعيقة لاندراجهم هذا، كما للأفكار والقوى الشعبويّة والشوفينيّة الكارهة للأجانب في أوروبا.

وأغلب الظنّ أنّ استراتيجيّات التحريك المتواصل للماضي، ونكء جراحه بسبب ولا سبب، تضرّ أكثر كثيراً ممّا تنفع على هذا الصعيد، ومعها تتبدّى "الذاكرة" تذكّراً كمّيّاً، علماً بأنّ التذكّر هو نفسه ذاتيّ ومتضارب المصادر والسرديّات، لكنّها حكماً لا تغدو تأمّلاً نوعيّاً في التاريخ، تأمّلاً يُخبرنا بحقيقة ما حصل ويحاول قطع الطريق على تكراره.

لقد أخذ المثقّف البريطانيّ الأميركيّ توني جوت على المؤرّخ الماركسيّ أريك هوبسباوم أنّه، رغم أهميّة تأريخه وألمعيّته، ظلّ عالقاً في الثلاثينيات ولم ينجح في التخلّص من المقولات المانويّة القديمة التي ساوت الخير والشرّ بثنائيّات يسار/يمين وشيوعيّ/فاشيّ وتقدّميّ/رجعيّ، فمنعت هوبسباوم من رؤية حقائق وتحوّلات أخرى في عدادها حالات التشابه الممكنة بين الفاشيّة والشيوعيّة السوفياتيّة في ما خصّ علاقتهما بالمواطنين[٤٣].

ويكمن أحد مصادر هذه النزعة في تفضيل الأفكار، التي يُفترض أنّها خيّرة، على البشر في حياتهم وتجاربهم ومصالحهم. فالأفكار عذراء ونقيّة، وينبغي أن تبقى هكذا، فيما البشر مشاع ووسائل، يُترك تدبّرهم للأقوياء على اختلافهم. وفي حالتنا تحديداً، يغدو الدفاع عن الإسلام وفلسطين أهمّ من الدفاع عن المسلمين والفلسطينيّين الذين لا تملك مآسيهم الوزن الذي يملكه التذكير بـ"قضاياهم"، وكثيراً ما يكون مطلوباً تأبيد المآسي بما يضمن تأبيد القضايا وتعزيز مصالح المستفيدين منها[٤٤]. وإذا كان

"المسلمون" و"الفلسطينيّون" يلتقون في المشترك الإنسانيّ مع سائر البشر، فإنّ "الإسلام" و"فلسطين" يفصلان "نا" عن أديان وبلدان وقضايا، ويرفعان قضايا "نا" إلى سويّة الضدّيّة المثلى التي تتجوهر في ضدّيّتها. وبالمعنى نفسه لا تعود مهمّة العمل لتسهيل اندراج مئات آلاف اللاجئين والمهاجرين في بلدانهم الجديدة في أهميّة التذكير بمعركة ميسلون، أو مذبحة دير ياسين، أو ربّما استعادة جماجم المجاهدين الجزائريّين من فرنسا.

أمّا كون المثقّف العربيّ أكثر انشداداً إلى القضايا وإلى السياسات المعبّرة عنها، ولو بتزويرها، أكثر ممّا إلى الكيفيّة الثقافيّة، فيجعله أشدّ تعلّقاً باليقين والثوابت وأقلّ ملاحظةً للتغيّرات والتحوّلات. ففكرة أن الحدث قد يقلب التعريف المسبق رأساً على عقب ضعيفة جدّاً في ثقافتنا السياسيّة التي ترتاح إلى ما نعرف ونعهد وتُقبل عليه، وهو ما يسمّيه علماء النفس "الانحياز التوكيديّ" (confirmation bias) الذي يصعب تذليله. هكذا نجد الدراسات الاجتماعيّة والميدانيّة قليلة وضئيلة التأثير، يُشَكّ بحجم ما تضيفه إلى معرفتنا. أمّا في البلدان التي تحكمها الأنظمة الأمنيّة والعسكريّة فالخوف السلطويّ من هذه الدراسات ومنعها يقابلهما دائماً ترحيب بالكتابات النظريّة الفخيمة والكلّيّة، إن لم يكن تشجيعها.

وكان إيان ستيوارت، أحد دارسي الفيلسوف والسوسيولوجيّ الفرنسيّ ريمون أرون، قد لاحظ أنّ تعرّف الأخير إلى فكر ماكس فيبر زوّده حسّ الواقعيّة والمسؤوليّة، وساهم في نعيه على المثقّفين الفرنسيّين عجزهم عن التفكير كرجال دولة مسؤولين، أي التفكير "سياسيّاً" بدل التفكير "إيديولوجيّاً"، كما ندّد بافتقار أولئك المثقّفين (والسياسيّين) إلى الخبرات التقنيّة والاقتصاديّة[٤٥]. ومعروف أنّ ليبراليّة أرون لم تكن مهجوسة ببناء المجتمع الجيّد، أي بناء الفردوس الأرضيّ (أو "الحرّيّة الإيجابيّة" بلغة إيزايا برلين)، بل وجدت دافعها في تجنّب الخطر التوتاليتاريّ على الديموقراطيّة من أعدائها الداخليّين والخارجيّين.

وإذ راجع الفيلسوف التشيكيّ البريطانيّ أرنست غيلنر مانيفستو الفرنسيّ جوليان بندا "خيانة المثقّفين"، حيث "الخيانة" هي تورّطهم في "الأهواء السياسيّة"، بدل انهشادهم إلى قيم كونيّة جامعة، فقد رأى أنّ بندا، ومملكته "ليست من هذا العالم"،

كان ساذجاً في تعاليه على هويّات ومصالح وعواطف محدّدة باسم القيم الكونيّة. فغيلنر، وهو أحد أبرز رموز الدفاع عن القيم المذكورة، لا يرى أنّ تجاهل الواقع ومعطياته والتشبّث بنقاءٍ لا يخالط الأرضيّ والمُعاش هما ما يقود إليها[٤٦].

وبدوره يقترح علينا كارل بوبر، فيلسوف العلوم النمساويّ البريطانيّ، أن نفكّر في المسائل والصراعات ممّا لا بدّ أن يطرأ، والتي نستطيع حلّها تباعاً (الفقر، الظلم، المرض، البطالة، العنف، الحرب، البيئة...)، عبر أعمال صغرى، تدخّليّة وتصحيحيّة. وضدّاً على الهندسات الاجتماعيّة الكلّيّة والطوباويّة، يسمّي بوبر نهجه بالهندسة الاجتماعيّة بالتقسيط أو بالتجزئة (piecemeal social engineering). فهي هندسة تدريجيّة وغير منهجيّة أو متماسكة، وهي ليست تطبيقاً لنظام صارم، إذ يقوم نظامها على التجربة والخطأ ويتوسّطه أفراد أحرار يمسكون بكمٍّ من المعلومات والمعطيات التي تجمّعت لديهم. وهو يقارن هذا العمل بعمل المهندس الفيزيائيّ الذي يُحدث تعديلات صغيرة في الآلة ويحسّن طريقة اشتغالها تدريجاً، وبما يشبه نظام التجربة والخطأ الذي يُستخدم في العلوم. فالمهندس الاجتماعيّ بالمفرّق يبلغ أهدافه "عبر تعديلات وإعادة تعديلات صغرى قابلة للتحسين المستمرّ"، وهو "يشقّ طريقه خطوة خطوة (...) ولسوف يتجنّب القيام بإصلاحات ذات تعقيد ونطاق يجعلان من المستحيل عليه فكّ الأسباب عن النتائج"[٤٧].

ومن دون أن تعني الاستنتاجات أعلاه تبنّياً لكلّ ما تنطوي عليه النُّظم الفكريّة للمُستَشهَد بهم، يبقى أنّ هذا الخطّ في التفكير يعلّم التواضع في معرفة التاريخ ومقاربة الاجتماع. وهو ما تندر تعابيره في الفكر السياسيّ العربيّ شديد الانجذاب إلى أنماط الوعي الكلّيّ "المتماسك" والغائيّ. ولربّما صحّ افتراض الربط بين النزوع شبه الطاغي هذا وبين عنصرين يقيمان عميقاً في هذا المثقّف وعلاقاته بمحيطه وعالمه:

أوّل العنصرين أنّ التعصّب لإنكار أبوّة الغرب يقود إلى وهم التأسيس من صفر، فيعاد الاعتبار، من موقع حديث، لانهجاس المثقّفين القدامى باكتشاف الخصوصيّة والأصالة. وهو ما نراه أيضاً على نحو أكثر جلافةً لدى الحركات الدينيّة الأصوليّة، خصوصاً "داعش"، عودةً على بدء "نظيف" أوّل. وأمّا الثاني فجرعة تعويض نبويّ عن الهامشيّة الفعليّة والاستهانة التي تُنزلها السلطة بالمثقّف. وهنا تندرج معرفة "قوانين

التاريخ" والتعالي على التجريب الذي يحمل الأنا على التواضع، وعدم الإقرار بمرجعيّة الواقع بحجّة تعدّد النظرات إليه. والحال أنّه مهما تعدّدت النظرات وزوايا النظر، يبقى أنّ ظاهرات لا تُحصى تتكرّر تحت أنوفنا (انهيارات أنظمة اشتراكيّة، حروب أهليّة، مسارات مسدودة لقضيّة فلسطين، إلخ) وتناشد المثقّفين أن يستخلصوا منها معاني محدّدة يأبون أن يستخلصوها، مفضّلين التفكير نطحاً.

بالعودة إلى الإبداعيّ

لا يفسّر ذوبانُ البنية الثقافيّة العربيّة في البنية السياسيّة هامشيّة المثقّف العربيّ على مدى عقود فحسب، ولا ضعف جاذبيّة قضايا"نا"، وضعف البُعدين الثقافيّ والنقديّ اللذين تنطوي عليهما. فهو أيضاً يفسّر تراجع الإبداع لمصلحة التكرار، أو ما يحذّر منه، في إحدى محاضراته، توني جوت الذي سبقت الإشارة إليه. فنحن، والحال هذه، حيال ثقافة تقوم على ترداد العبارات والكليشيهات من نوع "ندعم جيشنا" و"مع الحريّة"، إلخ، وهي عبارات لا تقال لأنّها تحمل معنى بعينه، بل لأنّها تموضع قائلها في مكان مقبول (من سلطة أو أهل)، أي أنّها بمثابة رقابة ذاتيّة واستباقيّة تدلّ على ضعف الثقة بالنفس فيما تطرد سلفاً كلّ شكّ بحمل أفكار وآراء مغايرة. وهذا ما يسمّيه فاكلاف هافل "التواصل الطقوسيّ" وَفقاً لنظام وثقافة معيّنين، أي العمل بالطريقة المقبولة التي تجري فيها الأمور[٤٨].

كذلك يفسّر الذوبان في السياسة ظاهرة قد تكون أخطر، مفادها أنّ الضيق الثقافيّ الذي يقود إلى التعريف المُحكَم والملزِم، وإلى أحاديّة في السبب وفي الدلالات، إنّما يطرد أوجه الإبداع الكثيرة التي يُفترض بالحياة الثقافيّة أن تُسفر عنها.

فحتّى لو قبلنا وجهة النظر المتطرّفة التي تربط الإنتاج الثقافيّ ربطاً حصريّاً بالسياسة والاجتماع، وتنفي الثقافيّة عن كلّ إبداع فرديّ "معزول"، فما يصعب قبوله هو أن تنقلب الآية تماماً، فنغدو أمام معادلة مفادها أنّ البيئات الأكثر تشبّعاً بتسييس الثقافة وبـ"عضويّتها" هي إيّاها البيئات التي تسجّل، فضلاً عن تراجع الحرّيّات الثقافيّة، تراجعاً في أوجه الإبداع الثقافيّ. هكذا تصبح سياسيّة الثقافة وصفةً لضمور الأدب

والفنّ التشكيليّ والموسيقى والسينما والعمارة، إلخ، داخل البيئة المعنيّة[٤٩].

وكان الروائيّ المصريّ إبراهيم عبد المجيد قد تناول أثر هذه العلاقة في العمارة والتخطيط المدينيّ، متوقّفاً عند مدى التعبئة ضدّ "الاستعمار" التي تلقّاها أفراد جيله في الخمسينيات، ليلاحظ أنّ المذبحة المتمادية والمستمرّة التي طالت العمارة والطرق والحدائق لم تكن من صنع الاستعمار، علماً بأنّها "الوجه الماديّ للثقافة في أيّ حضارة أو مجتمع". فالنهضة المعماريّة التي بدأت منذ القرن التاسع عشر كـ"نهضة متأثّرة بأوروبا بعد سفر البعثات للتعليم في فرنسا"، باتت تتعرّض "إلى عشوائيّة لم تحدث تحت حكم الاستعمار الذي تخلّصنا منه"[٥٠].

***

ولا بدّ في الختام من ملاحظات ثلاث تحاول أن توضح ما لم تنجح الأسطر أعلاه في إيضاحه، وأن تشير إلى ما لم تُتَح الفرصة للإشارة إليه:

فأوّلاً، ليس استخدام الحقبة الممتدّة من ثلث القرن التاسع عشر الثالث إلى نهاية النصف الأوّل من القرن العشرين زمناً للقياس مُطالَبةً بالعودة إلى ذاك الزمن. فما من مهجور يُعاد إليه، زماناً كان أم مكاناً. أمّا المطلوب فإقرار مزدوج: بأنّ ذاك الزمن (حيث سادت الإمبرياليّة ثمّ "الرجعيّة" المحلّيّة) شهد بدايات تطوير للكيفيّة الثقافيّة الخاصّة في التدخّل الثقافيّ بالشأن العامّ، وهو ما كان يمكن الافتراض بقابليّته للنماء والتطوّر لو لم يؤدِّ الصعود الراديكاليّ إلى وأده.

وثانياً، أنّ الإيديولوجيّات الكبرى تراجعت فعلاً في العالم العربيّ، كما في سائر العالم، فيما نشأت تراكيب واهتمامات ثقافيّة مستجدّة. لكنّ هذا لا يعني أنّ العوارض القاتلة التي تحدّثنا عنها قد ولّت. ذاك أنّ التركة القديمة لم تغادر الساحة، وقد نجحت، في حالات كثيرة، في التسلّل إلى الأشكال والتعابير الجديدة. يكفي استرجاع مواقف أعداد هائلة من المثقّفين العرب، ومن سائر أجيالهم، من مباريات مونديال فيفا وقطر لكرة القدم (٢٠٢٢) للتأكّد من ذلك.

وثالثاً، تذهب هذه الأسطر إلى أنّ ما من تذليل لأزمة الثقافة والمثقّفين في المشرق

العربيّ دون تذليل مشكلة العلاقة مع الغرب، وتالياً مع الذات ومع المهنة ممّا صاغتهما الثقافة الغربيّة، ووحدهم المثقّفون من يستطيعون أن يلعبوا دوراً مركزيّاً هنا، هو الوجه الآخر لدورهم المركزيّ المطلوب دفاعاً عن الحرّيّة، حرّيّتهم هم بالدرجة الأولى.

هوامش الفصل الأول

١ في صياغة الروائيّ والكاتب المصريّ عزّت القمحاوي: "بحلول منتصف القرن العشرين تحوّلت أنظمة الحكم في دول الثقل الصحافيّ والأدبيّ، مصر والعراق وسوريّا، إلى جمهوريّات عسكريّة المنشأ، وبدأت المسيرة المعاكسة باتّجاه نموذج دولة السلطة القويّة والمجتمع الضعيف. وفي إطار هذا المسعى سيطرت السلطة على الصحف، وأصبح الجدل السياسيّ محرّماً والجدل الأدبيّ مكروهاً، فخفتَ صوت المعارك الأدبية في كلّ دولة، حسب درجة السيطرة على المجال العامّ". عزت القمحاوي، "ثقافة الانتظار لا تحب المعارك"، في: جريدة **الشرق الأوسط**، ٢٠٢٢/١١/٢١.

https://aawsat.com/home/article/3998486/%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%AA%D8%B8%D8%A7%D8%B1-%D9%84%D8%A7-%D8%AA%D8%AD%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B1%D9%83

2 Hisham Sharabi, *Arab intellectuals and the West: the formative years, 1875-1914*, Johns Hopkins Press, 1970, p. 46.

٣ وذلك على عكس الاعتقاد الشائع بأنّ فيردي لعب "عايدة"، وهو ما حصل فعلاً في القاهرة إنّما بعد سنتين.

٤ رئيف خوري، **الفكر العربيّ الحديث: أثر الثورة الفرنسيّة في توجيهه السياسيّ والاجتماعيّ**، مؤسّسة هنداوي، ٢٠١٧ (صدر أصلاً في ١٩٤٣)، خصوصاً الصفحات ١٣ و٦٥ و٦٦–٦٧ و٧٤ و٨٩–٩٧ و١٢٨–١٣١.

5 KARL MANNHEIM, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, ROUTLEDGE & KEGAN PAUL, 1954, pp. 138-144.

٦ قد لا يكون عديم الدلالة على بعض خيارات المثقّفين أنّ "الحزب الاشتراكيّ المصريّ"، الديموقراطيّ التوجّه، الذي أسّسه سلامة موسى ومثقّفون آخرون في ١٩٢١ تحوّل، بعد عامين فحسب، إلى "الحزب الشيوعيّ المصريّ".

٧ هذا لا يلغي حالة كثيرين ممّن انتسبوا إلى الماركسيّة وانجذبوا إلى إغراء ثقافيّ ما ميّزهم عن المثقّف القوميّ، وطبعاً عن المثقّف الدينيّ. فهنا تراءى أنّ ثمّة فضاءً للعمل الثقافيّ الحرّ نسبيّاً، وهامش تعارض واسعاً مع المعطى السياسيّ والاجتماعيّ والثقافيّ الموروث والتقليديّ، وصلة مفتوحة بتيّارات الثقافة العالميّة أو بعضها "التقدّميّ" على الأقلّ. لكنْ هنا تحديداً تتبدّى حالات من التوتّر بين السياسيّ الذي انشدّوا إليه والثقافيّ الذي آثروا أن لا يطلّقوه بالكامل. وقد تضاعف هذا التوتّر خصوصاً بعد الانقلاب العسكريّ وتوطّد سلطته ثم مع صعود الإسلام السياسيّ.

فالتمزّق بين السياسيّ والثقافيّ بقي أوضح ما يكون في حالة مبدعين "تقدّميّين" عرب انضمّوا إلى التحرّر الوطنيّ بشروط قواه السياسيّة، وما لبثوا أن أحسّوا بالكلفة التي ينبغي دفعها. معظم هؤلاء تغيّروا وطوّعوا الثقافيّ تطويعاً كاملاً للسياسيّ، خصوصاً مع تعاظم ذاك الالتحام (غالباً نزولاً عند رغبة موسكو) بين الأحزاب الشيوعيّة والمعطى الموروث والتقليديّ ونظامه القوميّ أو الدينيّ. أمّا الذين رفضوا الانتحار كمثقّفين فتعرّضوا ويتعرّضون لنقد مَن هم أكثر انخراطاً في السياسات النضاليّة. من هذا القبيل، كتب أحدهم في جريدة **الأخبار** اللبنانيّة عن "مخانيث اليسار"، أي عمّن "يقع في "منزلة بين المنزلتين"، فلا يُعدّ في الذكور ولا في الإناث، بل في برزخ ما بين الجنسين". ذاك أنّ هؤلاء لم يقطعوا كلّيّاً مع "اليسار الأوروبيّ" ومع "خطاب المحافظة على البيئة" و"الدولة المدنيّة" و"العلمنة الشاملة"، إلخ. رضا الشيخ خليل، "مخانيث اليسار"، جريدة **الأخبار**، ٢٨ تمّوز/يوليو ٢٠٢٢.

https://al-akhbar.com/Opinion/342126

8 Stanley Pierson, *Marxist Intellectuals and the Working-Class Mentality in Germany*, 1887-1912, Harvard, 1993, p. 61.

٩ تميل أعمال التأريخ اليساريّ إلى التكتّم عن هذا الحدث، أو تخفيف حجمه. راجع كمجرّد مثل غير حصريّ عنه:

STUART FINKEL, *ON THE IDEOLOGICAL FRONT: THE RUSSIAN INTELLIGENTSIA AND THE MAKING OF THE SOVIET PUBLIC SPHERE*, Yale and New Haven, 2007, pp. 7-10.

10 Frantz Fanon, *THE WRETCHED OF THE EARTH* (Preface by JEAN-PAUL SARTRE), Grove Press, 1963, p. 188.

١١ عن مفهوم "المثقّف العضويّ" انظر خصوصاً:

QUINTIN HOARE and GEOFFREY NOWELL SMITH (ed.), *SELECTIONS FROM THE PRISON NOTEBOOKS OF ANTONIO GRAMSCI*, INTERNATIONAL PUBLISHERS - New York, 11th ed., 1992. pp. 5-14 & 102-104.

١٢ راجع: حازم صاغيّة، "'انتحار' الحزب الشيوعيّ الإيطاليّ أم 'انتحار' الحزب بإطلاق؟"، في: موقع "الجمهوريّة. نت"، ٣/٦/٢٠٢٢.

https://aljumhuriya.net/ar/2022/06/03/%d8%a7%d9%86%d8%aa%d8%ad%d8%a7%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%b2%d8%a8-%d8%a7%d9%84%d8%b4%d9%8a%d9%88%d8%b9%d9%8a%d9%91-%d8%a7%d9%84%d8%a5%d9%8a%d8%b7%d8%a7%d9%84%d9%8a%d9%91-%d8%a3%d9%85/

١٣ الاستثناء النسبيّ الوحيد هو الفلّاحون. فمع أنّ دور الفلّاحين أساسيّ في الانتاج فإنّهم لا ينتجون مثقّفيهم العضويّين ولا يستوعبون المثقّفين التقليديّين. وقد يحدث أن تستمدّ طبقات اجتماعيّة أخرى مثقّفيها من الفلّاحين، وهذا يعني إمكان أن يكون المثقّف فلّاحاً، إلّا أنّ ذلك لا يتحقّق ويُستكمل إلّا في أحضان طبقة أخرى.

QUINTIN HOARE and GEOFFREY NOWELL SMITH (ed.), *SELECTIONS FROM THE PRISON NOTEBOOKS*, pp. 6-7.

14 Chantal Mouffe, 'Hegemony and ideology in Gramsci', in: Chantal Mouffe (ed.), Gromsci and Marxist Theory, Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 187.

15 DAVID FORGACS (ed.), *THE ANTONIO GRAMSCI READER: SELECTED WRITINGS 1916-1935*, NEW YORK UNIVERSITY PRESS, 2000, p. 310.

تندرج في خانة الإلحاق الثقافيّ الملزم بالسياسة، وهي هنا السياسة الطبقيّة، حالة جورج

لوكاتش، الفيلسوف والناقد الجماليّ والأدبيّ. فالشابّ الهيغليّ الذي كانه، المأخوذ بـ"الشكل"، والذي لم تحل ماركسيّته اللاحقة دون مطاردته طويلاً بـ"تهمة" الهيغليّة، لم يكن، في النهاية، أكثر سخاء ورحابة حيال الثقافة من باقي رفاقه الماركسيّين. ففي عمله الشهير **التاريخ والوعي الطبقيّ** (١٩٢٣)، والذي أثّر في المثقّفين اليساريّين العرب المشتغلين في الأدب والنقد الأدبيّ، تناول التعارض الصارم بين "الذات" و"الموضوع" تبعاً لـ"التشييء" (reification) الرأسماليّ، وكيفيّة جعل الواقع مُدرَكاً ذاتيّاً، ضدّاً على الفرضيّة الكانطيّة حول "الشيء بذاته" (noumenon)، والذي تستحيل معرفته إلّا على نحو جزئيّ جدّاً. لكنّ لوكاتش في حلّه هذا الإشكال رأى أن تكون للثقافة وظيفة أساسيّة هي المساهمة في تمكين الطبقة العاملة من وضع يدها على المحرّك الفعليّ للتاريخ. فالثقافة هي ما يساعد العمّال على أن يفهموا كيف حُوّلوا إلى مجرّد موضوع في نظام لا سيطرة لهم عليه. أمّا إسقاط هذا النظام فيرتّب عليهم اكتساب وعي طبقيّ هو ما يجعل الطبقة العاملة "بذاتها ولذاتها" معاً، فتكون هي نفسها موضوعاً لذاتها، تتأوّل نفسها كذات، وبالتالي تتجاوز كونها موضوعاً لرأس المال والرأسماليّين. هكذا تغدو وظيفة ناقد كلوكاتش اكتشاف أشكال التعبير الثقافيّ التي تساعد الطبقة العاملة على اكتساب وعي يستطيع أن يرى نفسه كموضوع ثمّ يحوّل ذاك الموضوع إلى ذات جديدة.

١٦ المفهوم الذي عمّمته ووسّعته لاحقاً أدبيّات "ما بعد الكولونياليّة" تدليلاً منها على السكّان الكولونياليّين الذين يُستبعَدون من مراتبيّات السلطة الإمبرياليّة ومن مواقع النفوذ المتروبوليّ للإمبرياليّة.

١٧ ربّما كان أحد الأشكال الهزليّة لهذا الانقياد وراء الأفكار الغربيّة المناهضة للغرب تأثّر بعض مثقّفينا الراديكاليّين بمدرسة فرنكفورت، علماً بأنّ ما نعانيه ليس "البوب كلتشر" بل "الفولك كلتشر" الطائفيّ والزجليّ والهويّاتيّ، فيما لا تزال وطأة الهالة (aura) ثقيلة جدّاً على نتاجنا الثقافيّ (أمّ كلثوم، فيروز...).

١٨ علي أومليل، **السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط٢، ١٩٩٨، خصوصاً صفحات ٢٢٥ و٢٤٧ و٢٥١–٢٥٢ و٢٥٦.

19 KARL MANNHEIM, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, p. 34.

٢٠ أنطون سعادة، **المحاضرات العشر**، منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧٠، ط٦ (الكتاب صدر أوّلاً في ١٩٤٨)، المحاضرة الأولى، ص. ١٠–١٨.

٢١ **مذكّرات نجاتي صدقي: حكايات اشتراكيّة**، مؤسّسة الدراسات الفلسطينيّة، ٢٠٠١، ص. ٤٦–٤٧.

٢٢ مكسيم رودنسون، **الماركسيّة والعالم الإسلاميّ**، دار الحقيقة، ط٢، ١٩٨٢، ص. ٢٧٧.

٢٣ انظر نصّ أحمد علبي "رئيف خوري المثقّف الشيوعيّ في الزمن الستالينيّ"، المعاد نشره في **مجلّة بدايات**، العدد ٥، ربيع ٢٠١٣.

https://bidayatmag.com/node/385

٢٤ شريف يونس، "عن الفنّ والأدب في ظلّ الناصريّة: دراسة لدور المثقّف في ظلّ حكم الزمرة"، في: **مجلّة الحوار المتمدن**، العدد ٢٥١، ٢٠٠٢/٩/١٩.

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=3032

٢٥ من أجل فكرة حول هذا الدور، راجع:

Mcebisi Ndletyana, 'The early ANC: Leadership steeped in intellectual curiosity', in: Mail and Guardian, 8 Jan 2022.

https://mg.co.za/politics/202208--01-the-early-anc-leadership-steeped-in-intellectual-

curiosity/

26 Vladimir Ilyich Lenin, *On Cooperation*, in: Lenin's *Collected Works*, 2nd English Edition, Progress Publishers, Moscow, 1965, Volume 33, p. 467-75.

٢٧ ثمّة من يردّ السبب الحدثيّ المباشر لـ"الثورة الثقافيّة" إلى عرض مسرحيّ حمل عنوان "عزل هاي روي من المنصب"، وهو عن موظّف في عهد سلالة مينغ انتقد الإمبراطور. وقد اعتبر ماو أنّ المسرحيّة تهاجمه شخصيّاً وتدافع عن وزير دفاعه بِنغ ديهواي الذي سبق أن عُزل في ١٩٥٩ لانتقاده سياسة "القفزة الكبرى إلى الأمام".

في ما خصّ "الثورة الثقافيّة" الصينيّة، راجع:

Frank Dikotter, *The Cultural Revolution: A People's History, 1962-1976*, Bloomsbury, 2017.

٢٨ في ليبيا، ترافقت "الثورة الثقافيّة" مع النزاعات المحتدمة داخل القيادة العسكريّة للنظام (منذ تصفية مجموعة آدم حوّاز وموسى أحمد، وزيري الداخليّة والدفاع، أواخر ١٩٦٩ بعد اتّهامهما بمحاولة انقلابيّة) وبدايات التوتّر مع مصر الساداتيّة والسودان في عهد جعفر نميري، مثلما ترافقت تلك "الثورة"، في إيران، مع الحرب مع العراق بعد احتجاز موظّفي السفارة الأميركيّة في طهران وتصفية الرموز المدنيّة للثورة واحداً واحداً، سياسيّاً أو جسديّاً، توطيداً للسلطة الاحتكاريّة لرجال الدين.

29 Edward Said, 'Goodbye to Mahfouz', in: *London Review of Books*, Vol. 10, No. 22, 8 December 1988.

https://www.lrb.co.uk/the-paper/v10/n22/edward-said/goodbye-to-mahfouz

في كتابه **الثقافة والإمبرياليّة**، يصيغ سعيد ما يصلح أن يكون معاييره البديلة على النحو التالي: "يبدو اليوم الكثير ممّا بقي مثيراً لعقود أربعة، في ما خصّ الحداثة الغربيّة وما تلاها، أي الاستراتيجيّات التأويليّة الموسّعة للنظريّة النقديّة أو الأشكال الواعية لذاتها أدبيّاً وموسيقيّاً، تجريديّاً ولطيفاً كما تُستلطف الأشياء القديمة، وذا تمركز أوروبيّ يائس. فما هو أشدّ مدعاة للثقة الآن هو التقارير من خطّ الجبهات الأماميّة حيث تُخاض الصراعات بين طغاة محلّيّين ومعارضات مثاليّة، وحيث الاختلاط الهجين بين الواقعيّة والفانتازيا، والأوصاف الخرائطيّة والأركيولوجيّة، والاستكشافات في أشكال مختلطة (المقالة والفيديو أو الفيلم والصورة والمذكّرات والقصّة والمأثور) لتجارب النفي التي لا دار لها".

Edward W. Said, *CULTURE AND IMPERIALISM*, VINTAGE BOOKS, 1994, p. 330.

٣٠ انظر، عن تلك القصيدة وملابساتها: ماجد مكّي الجميل، "جماجم عبد الوهاب البيّاتي متنوّعة ومتعدّدة الأغراض"، موقع "وضوح"، ٢٠٢٢/٦/٢٣.

https://boldnews.net/%D8%AC%D9%85%D8%A7%D8%AC%D9%85-%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%88%D9%87%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%8A%D8%A7%D8%AA%D9%8A-%D9%85%D8%A-A%D9%86%D9%88%D8%B9%D8%A9-%D9%88%D9%85%D8%AA%D8%B9%D8%AF/

٣١ منصف الوهايبي، "شهادة: أدونيس/نوبل/ ميونيخ"، في جريدة **القدس العربيّ**، ٢٠٢٢/١٠/١٤.

https://www.alquds.co.uk/%d8%b4%d9%87%d8%a7%d8%af%d8%a9-%d8%a3%d8%af%d9%88%d9%86%d9%8a%d8%b3-%d9%86%d9%88%d8%a8%d9%84-%d9%85%d9%8a%d9%88%d9%86%d9%8a%d8%ae/

٣٢ وكان تأثير ماركس ولينين (بما في ذلك على الشيوعيّين أنفسهم) قد تراجع كثيراً بعد انهيار المعسكر الشرقيّ.

٣٣ محمّد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٥،

خصوصاً صفحات ١٧ و٧٧–٨٦ و١٣٧ و٢٤٠.

٣٤ جلال أمين، **التنوير الزائف**، دار العين للنشر، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٥ (صدر أصلاً في ١٩٩٩)، خصوصاً صفحات ١٣–١٦ و٣٠ و٣٢ و٣٣ و٩٠ و١٠٠–١٠٨ و١١٢ و١١٥–١١٧ و١٢٣–١٤٨ و١٦٦–١٨٩.

٣٥ انظر:

Jens Hanssen, 'Albert's World: Historicism, Liberal Imperialism and the Struggle for Palestine, 1936–48', in: Jens Hanssen & Max Weiss, *Arabic Thought Beyond the Liberal Age: Towards an Intellectual History of the Nahda*, Cambridge, 2016, p. 63.

وتأخذ مساهمة أخرى للمؤرّخ البريطانيّ بايلي على حوراني أنّه "كان شديد الحرص على أن يجد في الفكر العربيّ أصداء للإيديولوجيا الأوروبيّة كما رآها في المفكّرين الذين درسهم، فيما كتب أقلّ عن أولئك الذين نأوا بأنفسهم عن التقليد الغربيّ الكلاسيكيّ عبر استدعائهم الأفكار الإسلاميّة".

C.A. Bayly, 'Indian and Arabic Thought in the Liberal Age',

المصدر نفسه، ص. ٣٢٦.

والحقّ أنّ مساهمات الكتاب كلّها من جنس الحوار "التصحيحيّ" النصوح مع كتاب حوراني.

٣٦ في لبنان مثلاً، ومع قيام الثورة الإيرانيّة في ١٩٧٩، تأسّست فرقة مسرحيّة أسمت نفسها "الحكواتي"، وفي ١٩٨٤ تأسّس "مسرح الحكواتي" في فلسطين.

٣٧ موقع المعرفة

https://www.marefa.org/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B4%D9%83%D9%8A%D9%84%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A#:~:text=5%20%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%B5%D8%A7%D8%AF%D8%B1-,%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE%20%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%86%20%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B4%D9%83%D9%8A%D9%84%D9%8A%20%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A,%D8%B3%D8%A7%D8%A6%D8%B1%20%D8%A3%D8%B1%D8%AC%D8%A7%D8%A1%20%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%82%D8%B7%D8%A7%D8%B1%20%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9%20%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AE%D8%B1%D9%89.

٣٨ روضة علي، المنفلوطي أديب البؤساء والأشقياء، الجزيرة نت، ٤/٥/٢٠٢٠.

https://www.aljazeera.net/blogs/2020/5/4/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D9%81%D9%84%D9%88%D8%B7%D9%8A-%D8%A3%D8%AF%D9%8A%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%A4%D8%B3%D8%A7%D8%A1-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B4%D9%82%D9%8A%D8%A7%D8%A1

مقابل هذه التأويلات في المادّة المكتوبة، يسود في التداول الشفويّ، الشعبيّ، ميل متصاعد إلى الترحّم على الاستعمار يشبه النكتة في النظريّة الفرويديّة؛ بمعنى أن نسخر من أمر رمزيّ، كالموت أو العمل أو الزواج، يستحيل تغييره أو زحزحته، فتريحنا النكتة ممّا يقلقنا ولا نستطيع حياله شيئاً.

٣٩ آخر صياغات هذه النزعة تعبير "المثقّف المشتبك"، وانتعاش استخدام فعل "اشتبك" و"يشتبك" كوصف للتحاور أو المناقشة أو التداول في الرأي، إلخ. وهنا أيضاً تُستأنف مسيرة التخفيف من ثقافيّة المثقّف وضبطها، حيث سبق أن عرفنا "المثقّف الثوريّ" و"المثقّف الملتزم"، قبل أن نحتفل بـ"المثقّف المشتبك".

٤٠ انظر مثلاً لا حصراً جريدة **القدس العربيّ**، ٦/١٢/٢٠٢٢.

https://www.alquds.co.uk/%d9%88%d8%b2%d9%8a%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%ac%d8%a7%d9%87%d8%af%d9%8a%d9%86-%d8%a7%d9%84%d8%ac%d8%b2%

d8%a7%d8%a6%d8%b1%d9%8a-%d9%8a%d9%86%d9%81%d9%8a-%d9%85%d8%a7-%d8%aa%d8%af%d8%a7%d9%88%d9%84/

٤١ مرّة أخرى تجد هذه الوجهة ما يكمّلها في إيديولوجيّات الصواب السياسيّ القصوى في الجامعات الغربيّة، والتي تحفّزها أفكار "الهيمنة" الغرامشيّة مصحوبةً بالدفاع عن ديكتاتوريّة الفضيلة و"تنظيف" التاريخ من أحداثه ورموزه التي لا تلائم تصوّراتنا في الحاضر. إحدى هذه الجماعات المكافحة للاستحواذ على الماضي يسمّيها الفرنسيّون اليوم بالـWokism، أي التنبّه لمكافحة أشكال التمييز، العرقيّ والجنسيّ... التي عرفها الماضي، ممّا يتلازم مع محو موادّ معرفيّة وإسكات أصوات مختلفة، إلخ.

٤٢ مالك بن نبي، **شروط النهضة**، دار الفكر، ١٩٨٦، الصفحات ١٤٨، ١٥٣، ١٥٤. على الغلاف يُذكر اسم عبد الصبور شاهين بوصفه مترجم الكتاب، وهو خطيب جامع عمرو بن العاص في القاهرة، والمعروف بترجماته لبن نبيّ وترويجه عربيّاً، كما أنّه صاحب التقرير الشهير الذي أوقع بنصر حامد أبو زيد. لكنْ في الصفحة ٣ يضاف إليه اسم عمر كامل مسقاوي، وهو وزير وموظّف لبنانيّ سابق ونائب رئيس المجلس الإسلاميّ الأعلى. الكتاب صدر بالفرنسيّة في ١٩٤٩.

43 TONY JUDT, REAPPRAISALS: *REFLECTIONS ON THE FORGOTTEN TWENTIETH CENTURY*, PENGUIN, 2008. pp. 125-126.

٤٤ دفع النظام الأمنيّ والعسكريّ في مصر الناصريّة وامتداداتها، وفي سوريّا الأسديّة خصوصاً، هذه الاستراتيجيّة خطوة أبعد، إذ بات ينفّذ بيده تدمير الإسلاميّين والفلسطينيّين والتشدّد في الدفاع عن الإسلام وفلسطين.

45 Iain Stewart, *Raymond Aron and Liberal thought in the twentieth century, Cambridge*, 2020, p. 24 & 40.

٤٦ انظر:

Daniele Conversi, Ernest Gellner as Critic of Social Thought: Nationalism, Closed Systems and the Central European Tradition. Nations and Nationalism 5 (4), 1999, 515-565. ©ASEN, 1999.

https://www.researchgate.net/publication/229771424_Ernest_Gellner_as_Critic_of_Social_Thought_Nationalism_Closed_Systems_and_the_Central_European_Tradition

47 Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge & Keagan Paul, 1957, pp. 66-7.

٤٨ انظر محاضرة جوت على يوتيوب:

https://www.youtube.com/watch?v=fNE83HXfGXo

٤٩ في لبنان مثلاً، وعلى يد "حزب الله" ولفيفه، ازدهرت "ثقافة المقاومة" التي هي خلاصة نقص فادح في كلّ الحقول الثقافيّة والإبداعيّة، إذ المقاومة هذه لم تنتج قصيدة أو رواية أو قطعة موسيقيّة أو فيلماً سينمائيّاً...

٥٠ إبراهيم عبد المجيد، "هل كانت الأشجار والعمارة إرثاً ثقافياً للاستعمار؟"، جريدة **القدس العربيّ**، ٢٠٢٢/٩/١٦.

https://www.alquds.co.uk/%d9%87%d9%84-%d9%83%d8%a7%d9%86%d8%aa-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d8%b4%d8%ac%d8%a7%d8%b1-%d9%88%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%85%d8%a7%d8%b1%d8%a9-%d8%a5%d8%b1%d8%ab%d8%a7-%d8%ab%d9%82%d8%a7%d9%81%d9%8a%d8%a7-%d9%84/

الفصل الثاني

العصبيّة... أو انتصارات ابن خلدون وهزائمه

تحيط بنا علاقات القرابة، والقرابة الموسّعة (طائفة، إثنيّة...) أو المُحوّرة (مناطق وجهات) من كلّ جانب. هكذا يجد دارس ثورات "الربيع العربيّ" ما يُغريه في ردّ سبب الهزائم الأوّل إلى تلك العلاقات ونظامها، وهو ما قد يصحّ في اليمن وسوريّا وليبيا حيث اتّخذ الانتكاس الثوريّ والوطنيّ شكل الاحتراب الأهليّ. لكنّه يصحّ أيضاً في لبنان، حيث يحول التكوين الطائفيّ للمجتمع دون تبلور إجماعات وطنيّة ينهض عليها، أو ينبثق منها، تغييرٌ ما، كما في العراق حيث تتوزّع "السياسة" إلى دوائر ثلاث ذات خيوط فصل حادّة: العرب الشيعة، والعرب السنّة، والكرد، وإن كانت كلّ واحدة منها تنقسم إلى دوائر أصغر على أسس مماثلة أو مشابهة للانقسام الأوّل. أمّا في فلسطين، حيث لعب التنازع الحسينيّ-النشاشيبيّ الشهير في الثلاثينيات (ونزاعات كنزاع آل طوقان وآل عبد الهادي في نابلس) دوراً بارزاً في إضعاف المجتمع الفلسطينيّ والتمهيد لإقامة الدولة العبريّة عام ١٩٤٨، فلم يحل اللجوء وطابعه الملحميّ دون بقاء الفلسطينيّين في مخيّماتهم أسرى الرابطة العائليّة. هكذا مثلاً كتبت الباحثة روز ماري صايغ، بعد ثلاثة عقود على "النكبة" (إذ صدر كتابها بالأصل في ١٩٧٩)، وبعد عقد ونصف على انطلاق المقاومة الفلسطينيّة، أنّ لغة القرابة "سيطرت على الحياة اليوميّة" لسكّان المخيّمات في لبنان، "مُلطّفةً الفوارق في السطوة أو الثروة". ذاك أنّ اللاجئين أبدوا دأباً ملحوظاً على تذكّر أصولهم في

القرى وعلى زعم كلٍّ منهم امتلاك وضعيّة "العضو المؤسّس" هناك. وبدورها عملت الزيجات الداخليّة على توثيق تلك الروابط التي تشكّلت على ضوئها قواعد السلوك والمواقف وتحديد المصالح والواجبات[1].

ولئن عرف العالم العربيّ في تجربة لبنان أعلى تجاربه التي تجمع بين ليبراليّة ومحافظة تنضبطان في نسق برلمانيّ، ففيه أيضاً عرف إحدى أعلى تجاربه طائفيّةً ومأسسةً لها وجهراً بها. وفي المقابل، قدّم اليمن الجنوبيّ أكثر التجارب العربيّة راديكاليّةً، وهي كانت من أكثر التجارب العالميّة لجهة التشبّع الإيديولوجيّ، إلّا أنّ المسألة القرابيّة الموسّعة ظلّت البنية التحتيّة الفعليّة للأحداث التي عرفتها تلك الجمهوريّة في حياتها القصيرة الممتدّة من ١٩٦٧ حتّى ١٩٨٩، بما يجيز الربط بين مدى التصدّع الأهليّ ومدى التطرّف الإيديولوجيّ. فقد شهد البلد عدداً من النزاعات كان أبرزها نزاع الرئيس سالم رُبيّع علي، وهو من محافظة أبْيَن التي يربطها بمحافظة شَبوة تحالف قديم، ورفاقه الألدّاء من مناطق ردفان ويافع والضالع. وفي استطالة إيديولوجيّة للتنازع الأهليّ تبنّى الأخيرون التأويل السوفياتيّ للماركسيّة، فيما تبنّى ربيّع علي التأويل الصينيّ–الماويّ قبل أن يُعدمه رفاقه في ١٩٧٨. ومع اختلاف في الأسماء والعناوين، انفجر الصراع نفسه ثانية في ١٩٨٦ فكلّف دماً كثيراً وأودى بالاشتراكيّة ومعها الجمهوريّة الموصوفة بـ"الديموقراطيّة الشعبيّة".

وقد رصد الكاتب العراقيّ علي الصرّاف بعض مفاصل تلك التجربة ومحطّاتها، ملاحظاً أنّه منذ انشقاق "حركة القوميّين العرب" بين مؤيّدين "يمينيّين" لجورج حبش ومؤيّدين "يساريّين" لنايف حواتمة، "كان للعناصر المدينيّة، الأكثر ثقافة، دورٌ بارز في البحث عن إطار إيديولوجيّ يتّسع للتعبير عن حاجاتها الفكريّة الجديدة في ظروف العلاقات المدينيّة الناشئة حديثاً. ولم تنجح هذه العناصر في جرّ قبائليّين إلى صفّها إلّا من يفتقد للنفوذ منهم، ليظهر، فيما بعد، أنّ ثمّة تمايزاً بين هؤلاء وأولئك". أمّا حين شُكّلت الحكومة الأولى بعد الاستقلال، فاتّسمت "بطابع مدينيّ لم يكن ليلائم تطلّعات الرموز والقيادات الداخليّة التي تنحدر من أصول فلّاحيّة وقَبَليّة نحو السلطة"، ثمّ بعد إطاحة قحطان الشعبي و"اليمين"، ظلّ المطلوب إقامة توازنات في عدادها التوازن بين العوالق (ممثّلة بمحمّد صالح العولقي) ودُثينة (ممثّلة بمحمّد

علي هيثم). وعندما أُبعد علي عنتر عن وزارة الدفاع عام ١٩٨١، وهو أحد القادة التاريخيّين الذي سبق أن قاد الانقلاب على رُبيّع علي، أُحلّ محلّه في الوزارة صالح مصلح الذي ينتمي إلى القبيلة نفسها في منطقة الضالع[٢].

والحال أنّ القاموس السياسيّ العربيّ السائد بات مثقَلاً بأوصاف متفاوتة الدقّة حول القرابة الموسّعة بمضامينها السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، كـ"المارونيّة السياسيّة" في لبنان و"العلويّة السياسيّة" في سوريّا و"السنّيّة/التكريتيّة السياسيّة" ثمّ "الشيعيّة السياسيّة" في العراق، وهناك السنّيّة الشافعيّة اليمنيّة مقابل الشيعيّة الزيديّة والحوثيّة اليمنيّتين، كما هناك الانشطار الجهويّ (شرق وغرب وجنوب) في ليبيا، والمشكلة القبطيّة في مصر، والمشكلة الكرديّة في العراق وسوريّا (وتركيّا وإيران)، وتلك الأمازيغيّة في بلدان المغرب العربيّ، إلخ. والحقّ أنّ ما حقّقه السودان، قبل عقد، بانشطاره إلى دولتين متمايزتين دينيّاً وإثنيّاً يمثّل طموحاً مكبوتاً لجماهير كثيرة ترى إلى نفسها كأطراف مغلوبة ومغبونة في بلدان عربيّة عدّة. وهو ما يفسّر ازدهار الحديث عن "الفيدراليّة" في السنوات الأخيرة، لا سيّما مع ذبول الرهان على مخرج مأمول توفّره ثورات "الربيع العربيّ".

على أنّه، ومهما ساءت العلاقات بين الدول أو بين الجماعات، يبقى أبناءُ جماعة ما "أخوةً" لأبناء الجماعة الأخرى، مثلما تبقى الدولة العربيّة "شقيقة" لباقي الدول العربيّة بغضّ النظر عن المياه الآسنة التي تفصل بينها، وهو أيضاً ما يسري على "الأخوّة" بين كلّ شعبين عربيّين قد يتبادلان مشاعر وتنميطات عنصريّة لا حدّ لها.

لكنْ إذا كانت تلك المعطيات غير كافية لتبديد بعض الشكوك، ففي تخاطبنا الأهليّ، والذي يتشارك فيه كثيرون من المختلفين سياسيّاً وإيديولوجيّاً، تكاد تنعدم الإشارة إلى جماعة تقيم بعيداً من "شعبنا" بغير مصطلح "أهلنا في...". وتتعثّر المخاطبة العربيّة وقد تضلّل سامعها إذا استبعدنا كنية "أبو" (التي وسّعنا طاقتها الاستعماليّة لتشمل رئيس الحكومة الإسرائيليّة بنيامين نتانياهو بعدما سمّاه بعض مؤيّديه العرب "أبو يائير"). وإذ يلبّي تعبير "الأخ" حاجة مُلحّة إلى مخاطبة كتلة رماديّة بالغة الاتّساع، تقع بين الصداقة التي تتيح استخدام الاسم الأوّل والمسافة التي تستوجب اللقب (سيّد، أستاذ...)، فإنّ الأكثريّة الساحقة من أسماء أعياننا التاريخيّين، السياسيّين منهم والثقافيّين، تبدأ

بإحدى كِنيتَي "أبو" و"ابن". وبينما يسمّي الفلسطينيّون الجَدّ "سِيدي" في إقرار مباشر وصريح بالتراتُب القرابيّ في مجتمع أبويّ، فإنّ الأردنيّين يخاطبون ملكهم بـ"سيّدنا" فيُخضعون الحيّز السياسيّ إلى ذاك التراتُب، وهو صيغة مخفّفة ولفظيّة من ذاك الإخضاع الذي يبلغ ذروته المُهينة مع حالات التوريث الجمهوريّ. وبدوره يتولّى نظام القرابة وثقافته احتلال الحيّز السياسيّ بطرق أخرى كثيرة وإن كانت قليلة المنظوريّة، كمثل الحضور الثقيل لتعابير "الشرف" (و"جريمته") و"العار" و"العهر" وما يقاربها من مصطلحات، أو العتب السياسيّ بين حاكمين عربيّين حيث يؤتى بتكرار مضجر على التذكير بـ"ظلم ذوي القربى"...

ويتمدّد حضور القرابة ونظامها إلى الإنتاج الثقافيّ المعاصر والحديث، فلا يقتصر على القديم منه حيث غالباً ما قابلَ "الفخرُ" بالنسب وبعلوّ الكعب "هجاءَ" الخصم لافتقاره المفترض إليهما. فمثلما غنّى محمّد عبد الوهاب لأخيه "خيّ خيّ"، غنّت فايزة أحمد لأمّها "ستّ الحبايب"، وخاطبت شادية ابن عمّها حين "غاب القمر يا ابن عمّي"، أمّا وديع الصافي فمن منصّته كأبٍ وجّهَ ابنه طالباً منه أن يقترن بليلى "بنت ضيعتنا" ويعيش معها "متل عيشتنا"، وإلّا يقترن بسلمى ابنة المدينة وذات العادات والقيم المغايرة.

وبالطبع ففي وسع دارسي التاريخ العربيّ-الإسلاميّ أن يقبضوا على مفاعيل النظام القرابيّ عند كلّ محطّة من محطّاته الكبرى: من أميّة وهاشم قبل الإسلام وبعده، إلى ثنائيّة المهاجرين/ مكّة والأنصار/ المدينة صعوداً في الحقب التالية.

ما لا شكّ فيه أنّ هذه المقاربة ستلقى معارضة شديدة ممّن يربطون الطائفيّة والظاهرات المشابهة ربطاً حصريّاً بالحداثة وبالصلة التي نشأت بين المجتمعات المحلّيّة والغرب، لا سيّما الاندراج في السوق العالميّة وتلقّف التعليم الأجنبيّ[٣]. بيد أنّ ما نذهب إليه هنا لا ينفي تأثيرات الحداثة والدولة الحديثة، ممّا يستحيل نفيه أكان في هذا الموضوع أو في سواه، لكنّه يرى إلى تلك التأثيرات بوصفها مصدر الأشكال والأدوات التي باتت تلازم الانقسام العصبيّ في ظرفنا الراهن، وليس مصدر ذاك الانقسام نفسه. ويُخشى أن يعبّر التوكيد الأحاديّ على دور الحداثة هذا عن توزيع غير عادل للمسؤوليّات، فلا يكتفي بردّها كلّها إلى "الغرب" و"الرأسماليّة"، بل يعقّم التاريخ المحلّيّ وقد يمجّده، فيما يمهّد، من جهة أخرى، لتجنّب مواجهة النظام

القرابيّ ولعدم إيلائه الاهتمام الذي استغرقته عناوين سياسيّة أخرى في هذه المرحلة أو تلك (كالوحدة أو فلسطين أو الاشتراكيّة أو الإسلام، إلخ، أو حتّى مكافحة الأنظمة المستبدّة بعد قطعها عن أحد أبرز مُكوّناتها).

ابن خلدون معاصرنا

يصعب التفكير بالعصبيّة القرابيّة بمعزل عن صاحب نظريّة العصبيّة عبد الرحمن ابن خلدون، والذي ربّما كانت راهنيّته لفهم مجتمعات كثيرة، في عدادها مجتمعاتنا العربيّة، أرفع من راهنيّة أيّ رائد فكريّ آخر. فهو من رسم ديناميّات اشتغالها الداخليّ في **المقدّمة** (أو الجزء الأوّل من كتاب **العِبَر، وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**)، إذ إنّ "المفهوم السياسيّ الأساسيّ للعصبيّة"، كما رأى دارسه الفرنسيّ إيف لاكوست، "هو حقّاً محور مفاهيم ابن خلدون"[٤].

فكيف ترتسم المحاور الأساسيّة التي يتشكّل منها هذا المفهوم وفقاً لصاحب **المقدّمة**؟

أوّلاً، تكون العصبيّة "من الالتحام بالنسب"، وكثيراً ما يرد معاً تعبيرا "عصبيّة وأهل نسب واحد"، فيما تكون النُعرة "على ذوي أرحامهم وقرباهم"، وهي "أشدّ في النسب الخاصّ"[٥]. ويستشهد ابن خلدون بـ**القرآن** في قوله "تعلّموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم" ويفسّر العبارة بأنّ "النسب إنّما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتّى تقع المناصرة والنُعرة"، إذ النسب، من دون تفعيله، "أمر وهميّ لا حقيقة له".

والعصبيّة إنّما تنمّي الحبّ للمنتسبين إليها واستعداد واحدهم للتضحية في سبيل الآخر. فالعدوان يمتنع حيث هناك "عصبة"، إذ "لا بدّ في القتال من العصبيّة"، بينما "المتفرّدون في أنسابهم" فـ"قلّ أن تصيب أحداً منهم نُعرة على صاحبه".

وإذ يكاد يستحيل التغلّب على قوّة معزّزة بالعصبيّة، يدافع أهل العصبيّة عن أنفسهم من دون أن يكلّفوا جنوداً ومرتزقة القيام بذلك، كما يخدمون أنفسهم من دون أن يكلّفوا خدماً بخدمتهم. إنّهم، وإلى حدّ بعيد، ذوو اكتفاء ذاتيّ.

ومنظوراً إليها من ضمن لوحة الفكر الخلدونيّ العريضة، لا تتبدّى العصبيّة معطى ميتافيزيقيّاً أو طبيعة عديمة التأويل، لأنّ "الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه".

وثانياً، إنّ العصبيّة أقوى ما تكون عند البدو لأنّ شظف العيش في الصحراء يفرض وجودها. فهي، في الحياة البدائيّة، تظهر في القتال ضدّ الوحوش وضدّ القبائل المنافسة ولتأمين الغذاء والماء لأعضائها، فهم "المقتصرون على الضروريّ في أحوالهم، العاجزون عمّا فوقه"، قياساً بالحضر الذين هم "المُعتَنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم". وهكذا فإنّ "الصريح من النسب إنّما يوجد للمتوحّشين في القفر من العرب ومَن في معناهم"، وذلك "لما اختُصّوا به من نكد العيش، وشظف الأحوال، وسوء المَواطن" حيث يقلّ اختلاط الأنساب. في المقابل، إذا وقع "الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم"، "فَسُدَتْ الأنساب بالجملة وفُقدت ثمرتها من العصبيّة"، و"مَن كان من هذه الأجيال أعرقَ في البداوة وأكثر توحّشاً، كان أقرب إلى التغلّب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوّة العصبيّة".

وثالثاً، هناك سياسات العصبيّة، إذ "الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة" بينما "الأوطان الخالية من العصبيّات يسهل تمهيد الدولة فيها". أمّا داخل هذه الدولة، فتنهض العصبيّة على نواة عائليّة ذات أحلاف مع أطراف العصبيّة نفسها. وهي تنتقل إلى المدن فتستولي على السلطة وقد تبني إمبراطوريّات لأنّ "الغاية التي تجري إليها العصبيّة هي المُلك".

وأمّا نفع الأحلاف فـ"إنّما هو في الوصلة والالتحام"، لأنّ "اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبة منها". مع هذا يبقى الأساس هو القيادة التي تقيم في النواة، إذ النُعرة "في النسب الخاصّ أشدّ لقرب اللحمة، والرئاسةُ فيهم إنّما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكلّ". ولمّا كانت الرئاسة تتمّ "بالغَلَب، وجب أن تكون عصبيّة ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب، ليقع الغلب منها وتتمّ الرئاسة لأهلها"، وهذا الاجتماع "لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بدّ من غلبة أحدها".

ورابعاً، تلحظ الخلدونيّة العلاقة بين العصبيّة والدين، فتخفض فعّاليّة النبوّة لصالح العصبيّة وما يعتبره ابن خلدون (المؤمن) قوانين يخضع لها مسار التاريخ. ذاك أنّ

الإسلام لم ينتشر بسبب قوّة إلهيّة بل بسبب قوانين "سوسيولوجيّة" تسري على تجارب الأنبياء كما تسري على تجارب الحكّام. فالعصبيّة مثلما تصحّ في السكن ("السكنى التي تحتاج للمدافعة والحماية") فإنّها تصحّ في النبوّة وإقامة المُلك والدعوة، ولكي ينجح الدين في دعوته كان عليه أن يتوافق مع تلك القوانين. فإذا اتّحد الدين والعصبيّة (التي دانها الرسول) قوي الزخم واشتدّ، لأنّ الدين، مثل العصبيّة، يجمع ويدفع القلوب "إلى وجهة واحدة"، بحيث أنّ "الاجتماع الدينيّ يضاعف قوّة العصبيّة". وهذا غالباً ما يحدث للبدو الذين يستدخلون الدين بأفضل ممّا يفعل سكّانُ المدن المأخوذون بالترف. فالدين لأهل البداوة يأتي من داخلهم لا من خارجهم، وبهذا تقوى عصبيّتهم. "ولمّا تناقصَ الدين في الناس (...) ثمّ صار الشرع علماً وصناعةً (...) ورجع الناس إلى الحضارة وخُلق الانقياد إلى الأحكام، نقصت بذلك سورة البأس فيهم. فقد تبيّن أنّ الأحكام السلطانيّة والتعليميّة مُفسدة للبأس، لأنّ الوازع فيها أجنبيّ [عنهم]، وأمّا الشرعيّة فغير مُفسدة لأنّ الوازع فيها ذاتيّ". فمع الأمويّين مثلاً، غلبت العصبيّة العربيّة الإسلامَ، ومع الأمويّين كما مع العبّاسيّين ومعظم السلالات المسلمة الحاكمة، أتت التسمية من نسب العائلة. ومن دون التشكيك بـ"سُنّة الله"، كانت الخلدونيّة محاولة للنظر إلى دورة حياة السلالات والملوك بوصفها جزءاً من تلك "السُنّة"، أي أنّها صالحت "سنّة الله" مع ما عامله ابن خلدون كقانون تاريخيّ بموجبه تترجم "السُنّة" نفسها من خلال العصبيّة. وعلى العموم، فسطوة المُلك تبقى أهمّ من سطوة الدين، فيما الدولة، وعلى عكس المألوف في زمنه، لا تنشأ استجابةً لـ"المجد الأسمى لله" (ad majorem dei gloriam)[٦].

وقد يقود هذا التغليب الخلدونيّ للعصبيّة على الدين إلى نتائج تخصّ مسألة الإصلاح الدينيّ، كأنْ يُرى إلى التعصّب الدينيّ بوصفه مرتبطاً بنظام القرابة والعصبيّة ومِنعتهما حيال آخر غازٍ أو غريب أكثر ممّا بالنصوص بذاتها. وهذا ما قد يجعل الإصلاح الدينيّ الممكن أقلّ تعويلاً على تغيير النصوص ممّا على مكافحة العصبيّة.

وخامساً وأخيراً، تتلازم نظريّة ابن خلدون في العصبيّة مع نظريّته في صعود الممالك والسلالات وانحطاطها، فلا تُفهم واحدتها من دون الأخرى. فإذ تتأدّى عن السلطة حياة الرخاوة، حيث "من عوائق المُلك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم"،

فإنّ هذه الحياة لا تلبث أن تُضعف أصحابها حيال أصحاب عصبيّة جدد. وهو ما يفسّر الانتقال الذي عرفته المجتمعات الإسلاميّة من "عدالة الخلفاء الراشدين" تبعاً لقربهم من حياة الصحراء إلى صعود السلالات اللاحقة حيث ساعدت أعمال الفتح، بين أمور أخرى، في انتشار الترف والكماليّات. فورثة السلطة التي أنشأتها العصبيّة ينسون تعب الآباء والأجداد لإقامة تلك السلطة وتوطيدها ويتصرّفون كما لو أنّها حقّ معطى لهم. وبدل تضحيات الأسلاف، فإنّهم يفرضون الضرائب على الفلّاحين والفقراء والتجّار والحِرَفيّين، غير مدركين أنّ "في المغارم والضرائب ضيماً ومذلّة لا تحتملها النفوس الأبيّة". وهذا فضلاً عن أنّ رأس العصبيّة التي آلت إليها السلطة قد يتخلّص من منافسيه في العصبيّة نفسها، وهو ما يبدأ معه تصدّع العصبيّة الحاكمة سياسيّاً كما اقتصاديّاً، إذ مع الترف والفساد والضرائب التي يفاقمها شراء الجنود والمرتزقة للدفاع عن السلطة، تتحوّل القيادة عبئاً على الدولة فيبدأ السقوط.

هذا الانتقال من "النبل" إلى "الانحطاط" يستغرق ثلاثة إلى أربعة أجيال (١٢٠–١٢٥ عاماً)، حيث الأربعون سنة "أقلّ ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة جيل آخر"، جاعلاً أعمار الحضارات وأطوارها شبيهة بأعمار البشر وأطوارها.

وتُعلمنا المدرسيّات الأوّليّة أنّ ابن خلدون كتب ما كتبه في مناخ ساده التوسّع المونغوليّ في العالم الإسلاميّ، والذي بدأ مع غزو هولاكو بغداد في ١٢٥٨ (التقى ابن خلدون بتيمورلنك على أبواب دمشق في ١٤٠١)، وكذلك الطاعون أو "الوباء الأسود" الذي ضرب المتوسّط وقتل ثلث سكّان أوروبا وآسيا والعالم الإسلاميّ. وكان أجداده قد خبروا في حياتهم الشخصيّة تقهقر العالم الإسلاميّ، أكان بهجرتهم من الأندلس إذ فرّوا من عاصمتها إشبيليّة قبل سقوطها عام ١٢٤٨ في أيدي المسيحيّين الأوروبيّين، أو بمعاينتهم تدهور الأندلس الذي افتتحه تفتّت شمال أفريقيا إلى سلالات متنافسة إثر سقوط دولة الموحّدين في ١٢٦٩. وكانت القوى الأوروبيّة حينذاك تُحدث اختراقات في شمال أفريقيا وتنجح في التحكّم بحياته التجاريّة وبحكّامه المسلمين، إنّما الأنانيّين الصغار والمتصارعين في ما بينهم معتمدين على دعم هذه القوّة المسيحيّة أو تلك. وفي موازاة التحوّلات المذكورة وبفعلها كانت تنتشر الخرافة ويضمر الإنتاج الفكريّ والثقافيّ على أنواعه.

وكان للتأمّل في ذاك التاريخ وتحوّلاته الكبرى أن نقل ابن خلدون من دراسة السرديّات إلى دراسة النُظم، وهو حين ذكر أسلافه من المؤرّخين لامهم، بين أمور أخرى، على أنّهم قدّموا مادّتهم كركام معلوماتيّ وليس على نحو نقديّ مركّب، إذ هم لم يربطوها بنظريّة في التاريخ الذي هو "في ظاهره لا يزيد عن الإخبار عن الأيّام والدول"، أمّا في باطنه فحسب فهو "نظرٌ وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيّات الوقائع عميق".

هكذا اعتبره كثيرون من دارسيه، بفعل نظريّته في الصعود والهبوط، "أب التاريخ" و"أب فلسفة التاريخ" و"أب عِلم التاريخ"، مع أنّ **المقدّمة** كُتبت قبل ثلاثة قرون ونصف على "العلم الجديد" الذي وضعه غيامباتيستا فيكو، الإيطاليّ الذي صُنّف أوروبيّاً مؤسّساً لعلم التاريخ وفلسفته. كما اعتُبر ابن خلدون، أساساً بسبب نظريّته في العصبيّة، "مؤسّس علم الاجتماع"، سابقاً بأربعة قرون ونصف أوغست كونت (١٧٩٨–١٨٥٣) الذي يُعدّ المؤسّس الرسميّ لذاك العلم وأوّل من سكّ تعبير "سوسيولوجيا". أمّا في علم السياسة والدولة فأجريت، ولا تزال تُجرى، مقارنات كثيرة بينه وبين نيقولا ماكيافيللي، صاحب **الأمير**، الذي سبقه بقرن.

ولم يكن هذا الانشغال الاحتفاليّ بابن خلدون انشغالاً بالعصبيّة فحسب، بل، وكما سبق الإلماح، بكون العصبيّة الخلدونيّة تندرج في نطاق أعرض هو نظريّته للتاريخ وتعيين دورها في تلك النظريّة بوصفها محرّك التاريخ الأوّل. وابن خلدون لم يكن قليل الميل إلى تعميم نظريّته، ما يدلّ عليه استشهاده بشعوب أخرى بمن فيها "بنو إسرائيل" الذين كثيراً ما يرد ذكرهم في كتابات الأقدمين بوصفهم يمثّلون نمطاً تأسيسيّاً وبَدئيّاً في السيرورة التاريخيّة، وهذا فضلاً عن اليونان والروم وسائر العرب والبربر. وهكذا جاز الكلام عن رغبة لديه في كتابة تاريخ يكون عالميّاً، وينطوي على قوانين صالحة لكلّ زمان ومكان[٧].

ووفق المؤرّخ الشهير أرنولد توينبي، الذي انشغل هو الآخر بصعود الحضارات وهبوطها، لا تتبدّى العصبيّة الخلدونيّة حكراً على البداوة. ذاك أنّ مواطني إيطاليا في عصر النهضة مثلاً كانت لديهم عصبيّةٌ، بل إنّ الأخيرة كانت الجُبلّة (protoplasm) الأكثر أساسيّة لكلّ ما عُرف من أجسام سياسيّة واجتماعيّة. وفي الأحوال كافّة لم يتردّد

توينبي في وصف **المقدّمة** بأنّها "من دون شكّ العمل الأعظم من نوعه الذي خلقه أيّ ذهن في أيّ زمان أو مكان"[٨].

ومع أنّ برنارد لويس تحفّظ على كونيّة ابن خلدون من حيث أنّه لم يتجاوز عالَمه المعروف، أي ما يقع بين أسبانيا شمالاً وفارس شرقاً، فيما ارتبط اهتمامه بالمغول بغزوهم مناطق المسلمين، فإنّه توقّف عند تأثيره الكبير على مثقّفي السلطنة العثمانيّة ابتداء بالقرن السابع عشر، ولم يستبعد، ولو من دون جزم، أن يكون الاهتمام العثمانيّ به هو مصدر الاهتمام الغربيّ[٩].

وبغضّ النظر عن مدى المعرفة المباشرة بابن خلدون و**المقدّمة**، فإنّ بعض أكبر المدارس السوسيولوجيّة الغربيّة اللاحقة إنّما تتصادى أو تتقاطع عند منعطفات عدّة مع نظريّة العصبيّة الخلدونيّة.

فقد اعتبر إميل دوركهايم مثلاً أنّ المجتمعات التي لم يتطوّر تقسيم العمل فيها، أي تلك الأكثر أوّليّة، والتي تقيم في القرى، تعرف الرابطة أو التضامن "الآليّ"، فيما تلك التي يتطوّر تقسيم عملها، بسبب الصناعة والتمدين، فتمتلك تضامناً "عضويّاً". وقد أُخذت على كتابه **تقسيم العمل في المجتمع** الذي صدر عام ١٨٩٣، في ذروة العصر الصناعيّ، مآخذُ كثيرةٌ في عدادها درجة الالتزام وحدّته بثنائيّة صناعيّ-لاصناعيّ، بالإضافة إلى تأثّرات علمويّة وذكوريّة. لكنْ تصعب الإشاحة عن ربطه المجتمعات "الآليّة" بسيادة "ضمير جمعيّ" وبتشابه الأعمال والوظائف والمعتقدات فيها، إلى جانب اتّسامها بانعدام الوسائط بين الفرد والجماعة.

وفي المقابل، فإنّ المجتمع الصناعيّ وتقسيم العمل وتخصّصه تصدّعُ وحدة "الضمير الجمعيّ" وتعرّض المجتمع لمواقف ومعتقدات مختلفة وعديدة. ذاك أنّ المدرسة مثلاً تنتزع من العائلة دورها السابق في إحداث الاندراج الاجتماعيّ (socialization) للفرد، كما تغدو المهنة، بدل الولادة، ما يحدّد وسطه الاجتماعيّ.

وإذ يتناول دوركهايم منطقة القبائل، يلاحظ أنّ "الوحدة السياسيّة هي العشيرة، مُثَبّتَةً على هيئة قرية". وبينما تشكّل العشائر قبيلةً، فالقبائل يتشكّل منها اتّحاد هو "الشكل الأعلى للمجتمع السياسيّ المعروف للقبائليّين". أمّا عند اليهود فيخطىء المترجمون حين يترجمون العشيرة بالعائلة التي هي "مجتمع كبير يضمّ آلاف المتفرّعين، تبعاً

للتقليد، عن جدّ واحد". وأمّا ما يراه "وطنَ أو بيت (home) التضامن الأهليّ بامتياز" فإنّما هو ذاك الاتّحاد بين اثنتي عشرة قبيلةً يهوديّة[١٠].

ويذهب دوركهايم إلى أنّ الانتقال من "العشيرة" الواحدة المستقلّة إلى الجماعة الموسّعة للعشائر كان تكراريّاً من دون أيّة إضافات نوعيّة، إذ تتماثل كلّيّاً تلك العشائر فـ"تبدو واحدتها كالأخرى". وإذ تقوم القرابة والعلاقة داخلها على صلة الدم، تنشأ قيم مشتركة كالثأر الجماعيّ والمسؤوليّة الجماعيّة، ثمّ بمجرّد ظهور الملكيّة الفرديّة، ينشأ التوريث الجماعيّ. وفي مجال مقارِن لا يملك إلّا أن يذكّر بالخلدونيّة، يلاحظ أنّ الروابط التي تنبثق من العيش جنباً إلى جنب ليست "عميقة في قلوب الرجال كتلك الناشئة عن العلاقة الدمويّة، ولهذا تكون قدرتها على المقاومة أضعف. أمّا تغيير الأقارب فأقصى التغيير الذي يستطيعه من يولد في عشيرة"[١١].

ونقع على أصداء مشابهة عند رادِكليف براون، أحد أكثر الأنثروبولوجيّين اشتغالاً على القرابة في القرن العشرين. فهو ميّز بين أنماطها ملاحظاً أنّ "الطابع الأهمّ لنظام القرابة هو نطاقه. ففي نظام ضيّق النطاق، كالنظام الإنكليزيّ لزمننا الحاضر، يُعترَف بعدد محدود من الأقارب بوصفهم هذا، وبما يوحي بوجود سلوك خاصّ أو حقوق ما أو واجبات معيّنة. أمّا في الأزمنة القديمة لإنكلترا، فالنطاق بدا أعرض إذ كان في وسع ابن العمّ من الدرجة الرابعة أن يطالب بحصّة من الفدية حين يُقتل [قريبه] الرجل. وفي أنظمة ذات نطاق بالغ العَرض، كتلك الموجودة في بعض المجتمعات غير الأوروبيّة، قد يرى الرجل أنّ مئات كثيرة هم أقاربه، وحيال كلّ منهم يتأثّر سلوكه بوجود هذه العلاقة".

لكنّ السمة الحاكمة لهذه المجتمعات أنّ سلوك أفرادها حيال بعضهم بعضاً "ينتظم إلى حدّ بعيد على قاعدة القرابة"، ويكون أحد أهمّ نشاطات العشيرة فرض الثأر أو التعويض لدى قتل رجل من العشيرة. ويضيف براون أنّ قائمة بالحوادث المعروفة من هذا القبيل تكفي لملء صفحات عدّة. فإذا قُتل أحدهم شعرت عشيرته بأنّها جُرحت وأنّها على صواب في ذلك، بينما يتملّك أعضاءها شعور بالواجب يدفعهم إلى فعل ما يوفّر لهم الإرضاء، إمّا عبر الثأر وإمّا بالحصول على تعويض[١٢].

ما من شكّ في أنّ مفهوم "العصبيّة"، مثله مثل مفهوم "التضامن الآليّ" الدوركهايميّ،

يتأثّر بالتحوّلات التاريخيّة ويتحوّل بموجبها. وربّما كان زمن الحداثة (أفكار جديدة، سوق عالميّة...) أكثر ما عدّل في هذه المفاهيم، فلم يغيّر طرق اشتغالها فحسب، بل غيّر أيضاً وحداتها (طوائف بدل عشائر مثلاً) كما نسفها كلّيّاً في بعض البلدان بوصفها الوسائط الضروريّة بين الفرد والمجتمع ليُحلّ محلّها وحدات أخرى، وهو ما سنعرّج لاحقاً عليه.

ومرونة كهذه مطلوبة أيضاً في تناول تاريخ التحوّلات، فلا تحلّ، لدى النظر في انتقال الأوروبيّين من النظام القرابيّ الموسّع إلى العائلات النواتيّة، روايةٌ خطّيّة تتجاهل الانتكاس هنا والتعثّر هناك. ويستطيع دارس تلك التحوّلات اليومَ أن يلاحظ كيف شهدت عائلات نواتيّة، في مسارها الطويل، تراجعات وحالات نكوص إلى روابط موسّعة، وغالباً ما يشار في بيبليوغرافيّات تاريخ القرابة إلى مؤرّخين كديفيد هِرليهي أو جورج دَبي اهتمّوا بالمسألة، على ما يبدو، من الزاوية هذه.

ويصحّ الأمر ذاته في الأنساق القرابيّة حيث ينبغي للمرونة أن تفرض نفسها أيضاً. فمنذ ١٩٢٧ على الأقلّ، حين نشر برونيسلاف مالينوفسكي *Sex and Repression in Savage Society* [الجنس والقمع في المجتمع المتوحّش]، بتنا نعرف أنّ صورة الأب (وبالتالي عقدة أوديب المرتبطة به) قابلة للانزياح، داخل الوحدة القرابيّة الصغرى، لمصلحة الخال، أو أنّ هذا ما عاشه سكّان جزر تروبرياند في غينيا الجديدة، ممّا عزّزه الجهل بالأب البيولوجيّ (وهو ما سبق أن تناوله في القرن التاسع عشر الأنثروبولوجيّ الأميركيّ لويس مورغان وبنى فريدريك إنغلز عليه، وعلى ملاحظات كارل ماركس عنه، كتابه **أصل العائلة والملكيّة الخاصّة والدولة**).

فـ"ابن السادسة"، كما كتب مالينوفسكي، "سوف يتعهّده خاله كي يشارك في حملةٍ، وأن يباشر بعض العمل في الحدائق، وأن يشارك في حمل المحاصيل. وفي تنفيذ هذه النشاطات في قرية خاله، إلى جانب أعضاء عشيرته الآخرين، يتعلّم الصبيّ أنّه يساهم في تحسين سمعة (butura) عشيرته، ويظهر إحساسه بأنّ هذين الشعب والقرية شعبه وقريته، ويتعلّم تقاليد عشيرته وأساطيرها وخرافاتها (...) كذلك يرى الصبيّ أمّه وهي تتلقّى الأوامر من أخيها، وتتقبّل منه العطايا، وتعامله باحترام عظيم، منحنيةً أمامه انحناء شخص عامّيّ أمام زعيم. وهو يروح يتفهّم بالتدريج أنّه خليفة خاله،

وأنّه سيغدو سيّداً على أخواته ممّن يكون قد انفصل عنهنّ للتوّ بفعل مُحرّم اجتماعيّ يمنع كلّ حميميّة. فالخال (Kada) هو مثل الأب بيننا، مُؤمثَل عند الصبيّ الذي يعتبره الشخص الذي ينبغي إرضاؤه، والذي ينبغي جعله موديلاً للتقليد في المستقبل"[١٣].

في تأويل ابن خلدون

كان إرنست غيلنر أحد أبرز الذين استعادوا السرديّة الخلدونيّة على نحو إشكاليّ ومثير للسجال، كون عمله يطلّ على التأويلين المتضاربين للخلدونيّة: ذاك الذي يجمّدها في "طبائع" وقوانين لا تتغيّر، وذاك الذي يرى إلى منطق اشتغالها ضمن منظومة معقّدة تحتلّ فيها الدولة موقعاً مركزيّاً حيال المجتمع والثقافة[١٤]. فغيلنر، دارس المغرب، وفي دراسة طويلة (٨٥ صفحة) افتتح بها كتابه **المجتمع المسلم**، وعنونَها (ببعض التصرّف في التعريب) "المدّ والجزر في إيمان الرجال"(Flux and Reflux in the Faith of Men)، ينطلق من طبيعة المجتمعات الريفيّة، القَبَليّة غالباً، ومن علاقتها بالدولة، مؤكّداً وجودَ قطبين: حياة القبائل المنسجمة والمساواتيّة، حيث أنماط الأحلاف والعداوة مرسومة بدقّة، وحياة المدن الفرديّة والمراتبيّة، حيث تسود الانتهازيّة والعبث. ففي الريف، هناك "تعدّد الآلهة" الذي يدور حول السحر وعبادة الأولياء والصالحين، وفي المدن هناك "التوحيد" ومداره القانون والله القرآنيّ. وفي موازاة ازدواج كهذا يزدوج الدين بين إيمان تعدّديّ متشدّد، هو عبادة القدّيسين، وإيمان واحديّ متشدّد بدوره هو النصوصيّة الدينيّة الصارمة. وفقط مع قدوم الحداثة والمركَزة السياسيّة، يختلّ التوازن كلّيّاً لصالح الأنماط المدينيّة مقابل تلك القبَليّة.

لكنْ بين هذين القطبين هناك تأرجح مستمرّ: فالقبائل التي تصدر صلابتها عن قسوة الفروسيّة والتلاحم الجماعيّ، تُبعد سكّان المدن المترهّلين لتؤسّس مدناً جديدة أو تستولي على مدن قديمة حيث تقيم نظاماً سياسيّاً يقدّم نفسه كعودة إلى مثال دينيّ قديم[١٥].

عند هذا المنعطف تظهر مسألة الأصوليّة في الإسلام وما تحظى به من شعبيّة. ذاك أنّ الدولة الحديثة التي حملتها القوى الاستعماريّة ثمّ تبنّتها النُخب المحلّيّة، تنهي

استقلاليّة القبائل والعشائر وتتدخّل في تضاعيف حياة السكّان ودواخلها. ولسوف يكون من الآثار العديدة لهذا التدخّل كسر امتيازات النُّخب القديمة التي كانت تحتكر شرعيّة تحديد ما هو الإسلام "القويم" والسلوك الذي يطابقه. هكذا يختلّ التوازن بين "الإسلام المشذّب" العالِم و"الإسلام الشعبيّ" الشفويّ، ويكون من ثمار الاختلال ظهور "عدم انسحار بالعالم" بالمعنى الفيبريّ للمفهوم، وبالتالي انحسار في الطقوس القديمة وعبادة أوليائها لصالح إسلام ممأسس وتدخّليّ وواسع النطاق والتأثير هو الذي يمهّد الأرضيّة، من خلال تحديثه هذا، لانتشار إسلام أصوليّ معترض.

ولئن عكس الكثيرُ من تلك الأفكار أفكارَ ابن خلدون، لا سيّما الارتكاز إلى دورات الصعود والهبوط، فإنّ آراء غيلنر تعاود تأسيس نفسها في سوسيولوجيا حديثة من خلال مصادر أخرى متفاوتة في زمنها وتوجّهها[١٦].

ورغم المآخذ الكثيرة على ما اعتُبر جموداً في بعض أفكاره وعلى حدّةٍ في الفصل الذي يقيمه بين الحديث وغير الحديث، وبين القبَليّ والمدينيّ، فضلاً عن ضآلة الاكتراث بالتحوّلات التي تطرأ على ما يتعامل معه من مفاهيم[١٧]، فإنّ أكثر ما يصمد من تلك الأفكار توكيده أهميّةَ العلاقة بين الجماعة والدولة، سلباً وإيجاباً، ومدى تأثّر الأفكار، في ظلّ نظام القرابة، بالصلب الاجتماعيّ الأعمق وبمَراتبه القائمة.

أمّا في العالم العربيّ فقد استعرض روبرت إروين، كاتب سيرة ابن خلدون الفكريّة، والمنحاز إلى مَوضَعته في التاريخ المحلّيّ للعالم الإسلاميّ، مواقف المثقّفين العرب والمسلمين من **المقدّمة** ومفهوم العصبيّة منذ جمال الدين الأفغانيّ مروراً بطه حسين حتّى صدور كتاب إروين نفسه قبل سنوات قليلة[١٨]. لكنّ المدهش أنّ الانشغال العربيّ بابن خلدون ظلّ واحداً من اثنين، إمّا مدرسيّاً بحتاً، قليل الاتّصال بالأسئلة الحارّة للوجود السياسيّ والاجتماعيّ، وإمّا خارجيّاً، محكوماً بالمسائل الإيديولوجيّة التي أثيرت في زمن ما بعد الاستقلالات، وأُريد من ابن خلدون أن يكون مصداقاً لها، أكثر كثيراً ممّا استوقفته مسألة العصبيّة في صلتها بالدولة والمجتمع ومعوقات بنائهما. فمع التوكيد على الحداثة والتقدّم والتنمية، استُخدم ابن خلدون بأشكال شتّى لا تخلو من تضاربٍ سهّلَهُ أنّه مُنظّر الانحطاط ومُنظّر العمران في وقت واحد، وأنّه المؤمن ذو الميول الصوفيّة والتأثّرات بالغزالي، لكنّه أيضاً مَن يمنح الدين أهميّةً في الاجتماع

والسياسة تقلّ عن أهميّة العصبيّة التي عملت بعض الدول الاستقلاليّة على رفعها إلى مصاف قوميّ جامع. وقد استخدمت البورقيبيّة في تونس ابن خلدون "التونسيّ" وبنت له تمثالاً في ١٩٧٨ (صنعه الرسّام والنحّات الرّاحل زبير التّركي)، بطلب مباشر من الرئيس الحبيب بورقيبة.

وربّما كانت الضجّة الأهمّ سياسيّاً من صنع إيديولوجيّ القوميّة العربيّة الأبرز ساطع الحصري الذي شغلته البرهنة على أنّ ابن خلدون قصد بكلمة "العرب" "البدوَ" و"الأعرابَ"، "خلافاً للمعنى الذي نفهمه منها الآن"، إذ أظهره الفهمُ الشائع "بمظهر المتحامل على العرب وحملَ بعض الشعوبيّين على الاستشهاد به، كما دفع بعض القوميّين إلى الهجوم عليه"[١٩]. ومن موقع غير بعيد اهتمّ اليسار الفرنسيّ به كمفكّر عالمثالثيّ في موازاة استقلال بلدان المغرب العربيّ، فكتب عنه، بين من كتبوا، إيف لاكوست، الجغرافيّ والجيوبوليتيكيّ، الماركسيّ والعالمثالثيّ، بوصفه عالم الاجتماع "الماديّ" (وإن بخلفيّة فلسفيّة وصفَها بأنّها صوفيّة وظلاميّة)، وذلك كجزء من عمليّة "تحرير التاريخ من الاستعمار" بما يواكب ويساعد بُلدان المغرب في استقلالها وتحرّرها. ومثلما انشغل الحصري بالردّ على تأويل "الشعوبيّين"، انشغل لاكوست بالردّ على "الزعم الكولونياليّ" من أنّ العرب اضطهدوا البربر الذين حرّرهم الفرنسيّون كجزء من مهمّتهم "التمدينيّة"، وبالتقريب بين العرب والبربر في التاريخ، فلا تبدو غزوة بني هلال، مثلاً، "غزوةً"[٢٠].

فعند لاكوست أنّ ابن خلدون قصد أنماط الحياة والعمل أكثر ممّا عنى الأصول والهويّات، وهو يربط تركيز بعض الباحثين والمؤرّخين الغربيّين على صراع العرب والبربر بصفتيهم هاتين بنوازع كولونياليّة وعنصريّة نظروا بهَديها إلى ابن خلدون[٢١].

شمول القرابة

لقد ارتبط الاشتغال على مسائل القرابة بالأنثروبولوجيا التي وصفها روّادها كما نقّادها بـ"دراسة البدائيّين" أو "علم البدائيّين"، وبأنثروبولوجيّين غربيّين انتقلوا إلى مناطق نائية عن أوروبا (مالينوفسكي ومارغريت ميد...) في ظاهرة لم يعادلها بتاتاً أيّ انتقال

آخر معاكس ذي وظيفة معرفيّة. وعلى عكس ما يقوله كارهو الاستشراق حين يربطون معرفة العالم من موقع السيطرة الكولونياليّة بتنميطه، فإنّ اكتشاف العالم الذي أنجزته أوروبا الصناعيّة، وأوروبا وحدها، كان، فضلاً عن فوائده المعرفيّة الهائلة، إقراراً غير مسبوق بتعدّد هذا العالم واستعصائه على التنميط[٢٢].

لكنْ كائناً ما كان الأمر، فنظام القرابة ليس تاريخيّاً حكراً على ما بات يُعرف بـ"العالم الثالث"، وخصوصاً منه البلدان العربيّة والمسلمة. ولئن ذاع صيت رجال المافيا الإيطاليّة بوصفهم "رجال الشرف" الذين تلعب علاقات الدم والعائلة دور الرابط الأساس بينهم، فإنّ أيّة ألفة مع النازيّة الألمانيّة ومع تعويلها على بعث الماضي التيوتونيّ تُظهر الرابطة الدمويّة بوصفها أحد أعتى المرتكزات الفكريّة والتصوّريّة للرجعيّة الأوروبيّة. وهذا فضلاً عن أنّ الوعي الدمويّ الضامر في العنصريّة الحديثة، عنصريّةِ العِرق والدم، صناعةٌ غربيّة. فقد احتلّ الكاتب الأريستوقراطيّ الفرنسيّ أرثر دو غوبينو، تبعاً لهنه أرندت، موقع التأسيس في النظرية العرقيّة للقرن التاسع عشر، حيث يتأدّى عن اختلاط الدم انحطاط العِرق، فيما يستحقّ الأريستوقراطيّون من أصحاب "الدم الأزرق" محضهم الإقرار بالتميّز والأفضليّة. ولن يفوتنا الحضور الارتجاعيّ لهذه الرابطة في التاريخ الأوروبيّ المتأخّر، مع البدايات الإمبرياليّة التي أحلّت "العِرق" محلّ "الشعب" و"الأمّة" كما أحلّت "البيروقراطيّة" محلّ "الحكومة". ففي ألمانيا تأدّى عن انحسار النبالة و"ضرورة حماية الألقاب الأريستوقراطيّة في مواجهة المال البورجوازيّ" لون من "نظريّات دمويّة غامضة وسيطرة مُحكَمة على الزيجات". وفي بروسيا تحديداً، وابتداء بمطالع القرن التاسع عشر، بات الأصل المشترك غالباً ما يوصف "بقياس 'علاقات الدم' والروابط العائليّة والوحدة القَبَليّة والأصل الذي لا اختلاط فيه"، وهو ما ازدهر في موازاة اليأس الضارب آنذاك من توليد "عواطف وطنيّة للشعب الألمانيّ".

وتذهب أرندت إلى أنّ الأنظمة التوتاليتاريّة استدخلت، تصليباً لسلطتها، مفهوم "الدم الغريب" الذي يحتلّ صاحبه موقعاً ثانياً ومُستَبْعَداً في مراتب المواطنة. أمّا فكرة "القوميّة القَبَليّة"، التي لم تكفّ عن التركيز عليها، فتنهض على "الإصرار على أصل قَبَليّ مشترك بوصفه الشرط الجوهري للانتماء إلى الأمّة"[٢٣].

وإذا مضينا أبعد في التاريخ الأوروبيّ، إلى حيث لم تكن الصلة الدمويّة شهوة إيديولوجيّة، أو ارتداداً نكوصيّاً على تقدّم ما، أو على تحدٍّ ما، دلّنا أحد أكبر مراجع ذاك التاريخ، الفرنسيّ مارك بلوخ، إلى عمق تلك العلاقة وما يمكن اعتباره عاديّتها. فتحت عنوان "أصدقاء بالدم" كتب بلوخ أنّ الروابط المبنيّة على علاقات الدم قديمة في أوروبا، وأنّها، وإن كانت بطبيعتها "غريبة عن العلاقات الإنسانيّة المميّزة للإقطاعيّة، استمرّت تمارس تأثيراً بالغ الأهميّة". لا بل قُيّض لهذه العلاقة الناشئة عن رابطة الدم أن تؤسّس لفرضيّة عامّة تستبعد الصداقة "ما لم تكن بين أشخاص يوحّدهم الدم"، ما يعاكس المفهوم اليونانيّ القديم كما صاغه أرسطو، عن الصداقة التي تنبثق من التثمين المتبادل لقيم يحملها أصدقاء أفراد.

ويستعيد بلوخ وثيقة تعود إلى القرن الحادي عشر تنصّ على التالي: "أصدقاؤه، أي أمّه وإخوانه وأخواته وباقي أقاربه بالدم أو بالزواج"، بحيث بلغت هذه الصلة حدّاً كاد يستحيل معه الفصل بين الفرد والجماعة، فيما كانت علاقات القرابة أكثر ما تستعرض نفسها في أعمال الثأر بوصفها أشدّ الواجبات قداسةً، وهو ما انتشر على هذا النحو في عموم أوروبا. وكانت منازعات الثأر تمتدّ لعشرات السنين، ولم تكن القوانين بعيدة عن إقرارها ومباركتها، لكنْ غالباً شريطة ضبطها وحصرها بالنبالة[٢٤].

أين تنكسر الخلدونيّة؟

إذا استخدمنا بشيء من الإسراف التعبيريّ مصطلح "خلدونيّة" دلالةً على النظام القرابيّ، وتساءلنا: أين انكسرت الخلدونيّة وكيف؟، تبدّى لنا أنّها لم تنكسر إلّا في معظم أوروبا الغربيّة وعبر تحوّلات كان الكثير منها نتاج تدخّل إراديّ متعدّد الأشكال والمستويات.

لكنْ بدايةً، ولتقدير أهميّة كسر الرابط الدمويّ في النُّوى الصّغرى، لا بأس باستعادة عمل مبكر لكلود ليفي ستراوس يعود إلى ١٩٤٩، حيث ربط، بالاستفادة من دوركهايم وآخرين، بين الزيجة الخارجيّة (exogamy) وظهور المحرّم الذي يحدّ من الزيجات الداخليّة (endogamy)، معتبراً أنّ المحرّم والزيجة الخارجيّة يستندان إلى قواعد متماثلة

جوهريّاً. لكنّه ذهب أبعد فقرّر أنّ نساء الزيجات الخارجيّة اللواتي يُستولى عليهنّ ويُعطَين وضعيّة الممتلكات الفرديّة إنّما يوفّرن النمط البدئيّ (prototype) للزّواج الفرديّ الحديث[٢٥]. وبفعل ما أسماه ليفي ستراوس "نظريّة التحالف" أو "التبادليّة"، يغدو الزواج الخارجيّ شرطاً لقيام المجتمع نفسه: ففي مقابل الرجل الذي ينتمي إلى قبيلة ما ويتزوّج بامرأة من قبيلة أخرى، هناك رجل من تلك القبيلة الأخرى يتزوّج بامرأة من قبيلة الرجل الأوّل، وهكذا دواليك[٢٦].

ولا بأس هنا باستعراض عدد من العوامل التي تطال أوجهاً وحقباً مختلفة، ومن منظورات وزوايا نظر متباينة، في تناول تلك العمليّة التاريخيّة الأوروبيّة التي لم يتأدَّ عنها فحسب توسيع نطاق الزيجات الخارجيّة، بل أيضاً، وبالتالي، كسر النظام القرابيّ نفسه. ففي كتابها الصادر عام ١٩٦٦، درست جيرمين تيّون (وهي كإيف لاكوست ممّن شغلتهم مسألة التحرّر الوطنيّ لبلدان المغرب المستقلّة حديثاً) ضفّتي المتوسّط، واهتمّت، بين ما اهتمّت به، بالغيرة الذكوريّة وما تستجرّه من عنف، مركّزةً جهدها الإثنوغرافيّ على العرب والبربر، مع الاستناد إلى مراجع تاريخيّة دسمة (هيرودوتس، مصر القديمة، التوراة، القدّيس بولس، ابن رشد، ابن خلدون...). وقد وضعت تيّون يدها على الروابط التي تجمع الثورة النيوليثيّة، حين اختُرعت الزراعة وتربية الماشية في شرق المتوسّط، وأصول "الحريم" وزواج أبناء العمّ و"فلسفة التوسّع" المدفوعة بالوفرة والفائض والتزايد الهائل في أعداد السكّان. فـ"جمهوريّة أبناء العمّ" إنّما تقوم في المشرق المتوسّطيّ، وهنا تبدو الفوارق بين الأديان (اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام) طفيفة وهزيلة بالقياس إلى هذا الجامع المتوسّطيّ المشترك. ذاك أنّ العنف "المؤسَّس على الشرف" كان ردَّ فعل على توريث النساء الذي هدّد تماسك العائلة وانحصار ملكيّتها فيها. فـ"التقليد" و"التقليديّ" إنّما يجيئان ردّاً على تحدّي الحديث وما يحمله من تغيير، ما يستدعي التأمّل في العلاقة بين القرابة والمُلكيّة والالتزام الدينيّ. وتعيد تيّون هذه المسألة، في حالة المغرب، إلى عمليّة اعتناق الإسلام بوصفه وافداً "حديثاً"، حيث وجدت القبائل الفلّاحيّة لشمال أفريقيا نفسها أمام معضلة: فهي إمّا أن تطبّق الشريعة وتورّث النساء (ولو نصف توريث الرجال)، وإمّا أن تتمسّك بالأعراف وتصون وحدة القبيلة دون أن تلتزم بالشريعة.

تلك المقاربة تُبقينا على ألفة ما مع المقاربة الخلدونيّة. مع هذا فتيّون تقرّ بأنّ ساحلَي المتوسّط، الشماليّ والجنوبيّ، ما لبثا أن تباعدا، فلم تبق إلّا آثارٌ قليلة من ذاك الماضي في البلدان الأوروبيّة بينما استمرّت هذه العلاقات في المغرب بما يتجاوز القبائل البدويّة التي كانت مهدها الأصليّ. وهنا أدّت الكنيسة، وعلى مدى قرون، دوراً أساسيّاً في مكافحة زواج الأقارب، وهو ما سنعود لاحقاً إليه. أمّا ما عزّز هذه الوجهة في ما بعد فكان عمليّة الفردنة التي تميّزت بها نشأة المجتمعات المدينيّة الحديثة. لكنّ الوجهة المختلفة التي سلكتها المجتمعات الأوروبيّة الجنوبيّة كان مصدرها أنّ المسيحيّة لم تؤسّس نفسها في الرقعة الجغرافيّة العريضة التي وُلدت فيها، والتي وُلدت فيها أيضاً اليهوديّة من قبل، والإسلام (الذي غمر المسيحيّة ثقافيّاً وسلوكيّاً) من بعد، بل كان تأسيسها في بلدان تأثّرت بالقانون الجرمانيّ الذي أكسب النساء مرتبة الأفراد، وإن بقي ذلك أقوى عند البروتستانت ممّا عند الكاثوليك. هكذا تأثّر موقع المرأة في أوروبا بتقليد "ليبراليّ" لم تعرفه منطقة المتوسّط التي تضافر على التأثير فيها القانونان الرومانيّ والنابوليونيّ والكنيسة الكاثوليكيّة. وبالتالي، فإنّ الجغرافيا، وليس الفقه، ما رسم صورة الإسلام وسلوكه.

لهذا لحظت تيّون وجود "فارق عظيم اليوم بين شمال – شرق المتوسّط وجنوب – شرقه. لقد رأينا كم أنّ الكهنة المسيحيّين في لبنان متسامحون في خصوص زواج الأقارب، بحيث أنّهم يباركون حتّى زواج الخال وابنة أخته*. في المقابل، فالكنيسة الأرثوذكسيّة في اليونان تمنع هذا على نحو مطلق: 'إنّه زواج شياطين' كما أخبرتني شابّة يونانيّة. فالكنيسة لا ترفض فقط مباركة الزيجات بين ابنَي عمّ من الدرجة الأولى، ولكنْ أيضاً بين أبناء العمّ من الدرجتين الثانية والثالثة، أي بكلمات أخرى، حتّى الدرجة الثامنة".

ولتوضيح الفارق بين القانونين تستشهد تيّون بالسوسيولوجيّ الدوركهايميّ مارسيل موس الذي غالباً ما أصرّ في محاضراته في كوليج دو فرانس، على أنّ الأمّ والابن اعتُبرا، وفق القانون الرومانيّ، قريبين "فقط لأنّها [الأمّ]، وعملاً بخرافة

* قد تعني أيضاً العمّ وابنة أخيه (uncle with his niece)، لكنّ هذا، في مطلق الأحوال، لم يعد يصحّ اليوم.

قانونيّة، كانت تُعتبَر شقيقة كبرى"، لكنْ في القانون الجرمانيّ "وكما هي الحال في معظم القوانين الأوروبيّة الراهنة، فإنّ الابن قريب الأب والأمّ سواء بسواء"[٢٧].

وبدوره يتوقّف مارك بلوخ، في ما خصّ محاصرة نظام القرابة في أوروبا الإقطاعيّة، عند تطوّرات محدّدة. ففضلاً عن تدخّل الحكّام لحصر مساحة الثأر الدمويّ المقبول قانونيّاً في النبالة، كما أشير قبلاً، وإلى جانب تولّي الدولة نفسها فرض عقوبات ذات طابع ثأريّ لقطع الطريق على ممارسة هذا الثأر على نحو منفلت من عقاله، لعبت العوامل الاقتصاديّة والاجتماعيّة دوراً ملحوظاً. وكان أهمّ تلك العوامل أنّ "تطوّر التجارة المفضي إلى الحدّ من معوقات بيع العائلة للمُلكيّة، وتقدّمَ المواصلات الداخليّة، قادا إلى انكسار المجموعات البالغة الكبر التي، وفي غياب أيّة وضعيّة قانونيّة، بالكاد تستطيع الحفاظ على حسّ الوحدة بغير البقاء معاً في مكان واحد"[٢٨].

ومن جهته تناول المؤرّخ البريطانيّ بيري إندرسون دور "الحاشية" ونظامها الذي "يسجّل في كلّ مكان قطعاً مميّزاً مع روابط القرابة بوصفها المبدأ الأساس للتنظيم الاجتماعيّ. فالحاشية تمثّل عتبة الانتقال من الأريستوقراطيّة القَبَليّة إلى الأريستوقراطيّة الإقطاعيّة. ذاك أنّه ما إن تتشكّل تلك الحاشية حول الأمير (...) حتّى تغدو، وعلى نحو نمطيّ، الأداة الأوّليّة الأولى للحكم المَلكيّ"[٢٩].

لكنّ الباحث الأميركيّ جوزيف هنريش يعود بنا إلى ما يمكن اعتباره المدماك الأوّل الذي هو دور الكنيسة ممّا أُلمح إليه قبلاً في بعض الاستشهادات التي استعين بها[٣٠]، وهو العامل الذي نجح في جعل الأوروبيّين "الشعب الأغرب في العالم" كما يقول عنوان كتابه.

فهنريش يدرس توسيع نطاق المحرّم عبر تحوّل مديد تكمن جذوره الأبعد في تنافس الكنيسة مع آلهة وأرواح وطقوس وعبادات احتلّ فيها السلف والجَدّ الأعلى موقعاً مركزيّاً، بما في ذلك تنويعات على المسيحيّة نفسها كالنسطوريّة والقبطيّة والأريوسيّة وسواها. وعلى امتداد مسار توسّعها في أوروبا، نافست الكنيسةُ مؤسّساتٍ شديدةَ الاستناد إلى القرابة والنظام القَبَليّ، وكانت سياسات الزواج والعائلة ميدان الصراع الأبرز. هكذا، وبينما كان الأفراد يتحرّرون من روابطهم، كانت الكنيسة، ومن بعدها

منظّمات تطوّعيّة، تستقطب لنفسها تلك الطاقة وذاك الولاء اللذين تخسرهما القرابة أو تنحسر عنهما.

فالعلاقات القرابيّة في أوروبا كانت حينذاك شديدة الشبه بما نراه في العالم غير الأوروبيّ، حيث السطوة الكاملة للأب والأبويّة، وحيث للأب سلطة قتل أبنائه وعبيده، فضلاً عن تعدّد الزيجات لرجال المراتب الاجتماعيّة العليا. لكنّ الأمر بدأ يتغيّر ببطء وتدرّج على يد الكنيسة. ففي نحو العام ٥٩٧، أي قبل ابن خلدون بثمانية قرون، حدّدت البابويّة لمملكة كِنْتْ الأنغلو ساكسونيّة في إنكلترا، والتي تنصّر ملكها، المواصفات اللازمة للزواج المسيحيّ القويم: فقد كتب أوغسطين قائد البعثة البابويّة إلى كنت (الذي عُرف لاحقاً بقدّيس كانتربري، وهو طبعاً غير أوغسطين اللاهوتيّ والفيلسوف) يستوضح البابا عبر تسعة أسئلة، بعضها يتعلّق بالجنس والزواج. وقد أجاب البابا غريغوري بأنّ زيجات أبناء العمّ ممنوعة تماماً، وأنّه لا يحقّ للرجل الزواج من زوجتَي أبيه وأخيه المتَوفيّين، حتّى لو لم تكونا على صلة دمويّة به (وهو ما يُنهي عرفاً قديماً عند العبرانيّين وشعوب أخرى يُلزم بالزواج من أرملة الأخ أو الـlevirate marriage، لكنّ البابا وافق على زواج شقيقين من شقيقتين إن لم يكن هناك رابط دمويّ بين العائلتين. وبعد نحو قرنين، في ٧٨٦، وصلت إلى إنكلترا بعثة بابويّة لمناقشة مدى التقدّم في تنصير الأنغلو ساكسون، وجاء تقريرها يوحي أنّه على رغم عمادة الكثيرين، لا تزال هناك قضايا جدّيّة عالقة بين المؤمنين تتعلّق بزواج أبناء العمّ وتعدّد الزيجات. ولاقتلاع هذه العادات العنيدة أذاعت الكنيسة تصوّرها عن "الأطفال غير الشرعيّين"، والذي منع حقوق الوراثة عن جميع الأطفال ما عدا أولئك المولودين من زيجات شرعيّة، أي مسيحيّة. قبلذاك، وكما في مجتمعات عدّة، كان أبناء النساء الثانويّات (أي زوجات ما بعد الزوجة الأولى) في الزيجات التعدّديّة يتمتّعون بحقوق الوراثة، كما كان ممكناً إعداد أبناء الزيجات الثانويّة في الأُسَر المَلكيّة كي يرثوا آباءهم كملوك، خصوصاً إذا لم تنجب الزوجة الأولى للملك أبناء ذكوراً. وبتغييرها هذا المبدأ–العُرف، قبضت الكنيسة على موقع بالغ التأثير في القرار السياسيّ فيما أضعفت جاذبيّة الإقدام على الزيجات بين أبناء العمّ واستعداداتِ النساء لأن يكنّ زوجات ثانويّات.

وقد استغرق فرض هذه السياسات قروناً. فعلى مدى القرن التاسع مضى البابوات

ورجال الكنيسة الآخرون يحتجّون أمام الملوك الأنغلو ساكسون على حالات تتعلّق بالمحرّم وتعدّد الزيجات والزيجات غير الشرعيّة، فضلاً عن "جريمة" ممارسة الجنس مع الراهبات. وكان في وسع الكنيسة، وهو ما مارسته أحياناً، فرض الحرم الكنسيّ والحياتيّ (excommunication) على رجال المراتب العليا ممّن يعدّدون زيجاتهم. وفي نحو العام ١٠٠٠، وعبر جهد لا يكلّ، نجحت الكنيسة في إعادة تشكيل القرابة الأنغلو ساكسونيّة وصياغتها، ليستقرّ الأمر، في النهاية، على خلاصات هذه بعضها: منع الزواج من أقارب الدم، وهو منع تمدّد تدريجاً ليشمل أقاربَ بعيدين يصل بُعدهم إلى الدرجة السادسة من أبناء العمومة (أي أحفاد ١٢٨ جَدّاً)، ومنع الزواج من قريب يقع ضمن دائرة القرابة الدمويّة المحرّمة (فزواج المرأة من أخ الزوج المتوفّى بات زواجاً من أخ، أي أنّه سفاح قربى)، ومنع تعدّد الزيجات بما فيه الزواج من زوجات ثانويّات، وكذلك العبوديّة الجنسيّة. وبات العروسان مطالبين بإعلان موافقتهما العلنيّة على الزواج (I do)، وهو ما كبح الزيجات المُرتّبة، وشجّع المتزوّجين الجدد على إقامة بيوت مستقلّة، وأحياناً طالبَهم بذلك، كما شجّع الملكيّة الخاصّة للأرض والوراثة من خلال شهادة شخصيّة، أي أنّه بات في وسع الأفراد أن يقرّروا شخصيّاً مَن الذي يستفيد من ملكيّاتهم بعد وفاتهم.

في هذه الغضون، وفي موازاة تعاظم قوّة الكنيسة، كانت تزداد وطأة العقوبات على من لا يتقيّدون بالتحريمات الجديدة. ففي القرن الثامن ارتقت العقوبة من المقاطعة الدينيّة والحياتيّة إلى الحكم بأنّ روح الشخص الذي يتعرّض لتلك المقاطعة يتسلّمها الشيطان، مع ما يرتّبه ذلك من مصاعب كبرى تواجهه في ما تبقّى من حياته على الأرض، كما انتقلت الكنيسة إلى إلغاء زيجات قائمة لم تُراعَ فيها المعايير الجديدة. وهذا لم يُلغ حالات من الرشوة لرجال الكنيسة كي يجيزوا للراشين ما هو غير جائز، أو يعفيهم من العقوبات، إلّا أنّ تلك الرشى، نقداً أو أرضاً، كانت تضخّم قوّة الكنيسة وتكرّس نفوذها. وما لبثت اللغة، لا سيّما الإنكليزيّة، أن لحقت بهذه التحوّلات، مُقرّةً بتوسّع دور القانون على حساب القرابة. هكذا نشأ تعريف العديد من الروابط القرابيّة بتعبير "في القانون" (in-law)، فصارت شقيقة الزوجة "شقيقة في القانون" للزوج، وشقيق الزوجة "شقيقاً في القانون" له.

لكنْ لماذا قادت الكنيسة هذا التحوّل؟ كان التفسير الأوّل يتعلّق بالأفكار ومسارها، وهو أنّ المؤمنين والقادة الكنسيّين اعتقدوا أنّ زواج الأقارب هو ضدّ إرادة الله، إذ أُوِّلَ طاعونٌ ضرب في القرن السادس على أنّه عقوبة من الله على زيجات الأقارب، كما تردّد أنّه يلوّث الدم. كذلك خرجت الكنيسة، من بين فِرق دينيّة كثيرة كانت تتنافس في المتوسّط والشرق الأوسط، بتركيب من الأعراف الرومانيّة القديمة والقانون اليهوديّ والهوس المسيحيّ بالجنس. فالقانون الرومانيّ الأبكر مثلاً منع زيجات أبناء العمّ، مع أنّ قانون الإمبراطوريّة الرومانيّة، حيث ولدت المسيحيّة، أتاحَه. كذلك منع القانون اليهوديّ الزواج من بعض الأقارب لكنّه سمح بزواج أبناء العمّ وبتعدّد الزيجات وزواج العمّ من ابنة أخيه (أو الخال من ابنة أخته). واعترف القانون الرومانيّ فحسب بالزيجات الأحاديّة لكنّه تجاهل الزوجات الثانويّات وعبوديّة الجنس.

وعلى العموم كان لأعمال التحريم أن دفعت السكّان إلى البحث عن زيجات خارجيّة، وإلى أمكنة نائية لا يُعثر إلاّ فيها على زوجة لا تربطها قرابة بالزوج، وهو ما لُمس تأثيره الأكبر في المناطق الريفيّة المبعثرة والمتباعدة، وفي الفئات الاجتماعيّة التي لا تملك ما ترشو به الكنيسة. وعن تلك الضوابط والموانع ظهرت نتيجة ماديّة مباشرة هي تقليل عدد الورثة والمرشّحين للوراثة. هكذا، وفي ظلّ تلك المستجدّات التي ربّما جاز اعتبارها العنصر الأكثر حسماً، رأينا الكثير من السلالات الأوروبيّة تكفّ عن الوجود بسبب انعدام الوريث، ومن ثمّ انصباب ثروات هائلة في خزائن الكنيسة التي غدت أكبر مالك للأرض في أوروبا.

ولم تبقَ المسيحيّة الشرقيّة بمنأى عن تلك المؤثّرات، ففي العام ٦٩٢، وفي سينودوس تروللو بتركيّا، قرّرت الكنيسة منع الزيجات لأبناء/بنات العمّ، ومنع الأب والابن تالياً من الزواج من أمّ وابنتها أو من أختين، وكذلك منع الأخوين من الزواج من أمّ وأخت أو من أختين. وفي ٧٤١، وفي ظلّ الإمبراطور البيزنطيّ ليو الثالث، زادت ممنوعات الكنيسة الشرقيّة لتشمل الزواج من أبناء العمّ من الدرجة الثانية، وصار عقاب هذا الزواج الجلد، وهي إجراءات عزّزها ووسّعها سينودس القسطنطينيّة في ١١٦٦، علماً أنّ الزواج من شقيقة الزوجة المتوفّاة أو شقيق الزوج

المتوفّى مقبول دينيّاً بحسب التوراة. بيد أنّ الكنيسة الشرقيّة تلكّأت عن مثيلتها الغربيّة إذ لم تتقدّم نحو منع زواج الدرجة الثالثة، كما لم تتشدّد في تطبيق تلك القرارات مثلما فعلت الكنيسة الغربيّة.

ولئن كان دور الأخيرة وسواها من الفواعل المشار إليها بالغ الأساسيّة، بقي أنّ الثورة الصناعيّة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهو ما سبق أن انصبّ عليه عمل دوركهايم وآخرون، هي التي أتمّت المهمّة وضمنت لها النجاح والبلورة. فالحداثة بوجهيها، الرسملة الصناعيّة ومركزة الدولة، والتي لم تنشأ من عدم بفعل العناصر التي سبق أن ذُكر بعضها، هي التي أدّت إلى تتجير الزراعة وتقييد حقوق استخدام الأراضي العامّة، كما أطلقت الهجرة الريفيّة إلى المدن وصعود قوّة العمل الصناعيّة، وذلك معطوفاً عن تدخّل الدولة في تنظيم الزواج كما في سنّ القوانين التي تحمي المُلكيّة الخاصّة وتحدّد أشكال الإرث وصيغه. وبهذا مُجتمِعاً انتقلت الأولويّة من الأسرة التي يولد الفرد فيها إلى الأسرة التي يختارها، أو تختارها، من خلال الزواج، وبالتالي تعاظم دور الحُبّ والخيار الفرديّ على حساب "خطوط الدم" المتعدّدة الأجيال التي تنتقل إلى الزوجين الجديدين عبر أبَوي كلّ منهما[٣١].

ويلاحظ بيري أندرسون، من موقعه الماركسيّ، أنّ "الرأسماليّة هي نمط الإنتاج الأوّل في التاريخ حيث الأدوات التي يُضخّ بها الفائض من المُنتج المباشر أدواتٌ اقتصاديّة على نحو صافٍ في الشكل – عقد الأجور: التبادل المتكافىء بين وسطاء أحرار ينتجون، بالساعات وبالأيّام، اللاتكافؤ والظلم. فكافّة أنماط الاستغلال الأخرى تعمل عبر عقوبات غير اقتصاديّة – قرابيّة، عُرفيّة، دينيّة، قانونيّة أو سياسيّة (...) فـ"البنى الفوقيّة" للقرابة والدين والقانون أو الدولة تندرج بالضرورة في البنية المشكّلة لنمط الإنتاج في التشكيلات الاجتماعيّة ما قبل الرأسماليّة". وهو لا يلبث أن يقارن حكمه هذا على أوروبا بتجارب اليابان والصين، حيث صيغت علاقات الاستغلال في الأولى "بلغة القرابة وليس بعناصر القانون"، فكانت "أكثر أبويّة وأقلّ تعرّضاً للمساءلة ممّا في أوروبا"، بينما طغت المُلكيّة العائليّة المشتركة في الثانية[٣٢].

وعلى العموم، باتت أوروبا، من شمال إيطاليا صعوداً، غريبة عن المسألة الدمويّة– القرابيّة، وقد انعكست تلك الغربة في ترجمة تعبير "عصبيّة"، فغاب أو احتجب

المضمون الدمويّ والقرابيّ، ما نعثر عليه لدى مراجعة طائفة من المعادِلات الغربيّة للتعبير: social cohesion, group solidarity, social solidarity, group feeling... وكان المترجم الأوّل لـ**المقدّمة**، بين ١٨٤٣ و ١٨٧١، الإيرلنديّ وليم ماكغوكين دو سلاين الذي أجاد العربيّة، ودرس اللغات الشرقيّة في باريس على سيلفستر دو ساسي قبل أن يعمل في وزارة الحرب الفرنسيّة، قد ترجمها إلى الفرنسيّة بـ esprit de corps[٣٣] (روح الجماعة)، ثمّ أعطاها إميل فيليكس غوتييه، ربّما بفعل عيشه وتدريسه في الجزائر[٣٤]، ترجمة أقرب إلى المعنى المقصود هي esprit de clan (روح العشيرة).

واليوم يبدو الأمر مختلفاً قليلاً. فقد تأدّى عن الهجرات الكثيفة إلى البلدان الغربيّة اتّساع الرقعة التي يشغلها فيها نظام القرابة، إلّا أنّ ذلك يبقى رهن العمليّة المديدة والمعقّدة لإنشاء مجتمعات تعدّديّة ثقافيّة ودينيّة وإثنيّة، مع ما يتخلّل تلك السيرورة من مدّ وجزر. وما يحمل على قدر من التفاؤل هنا أنّ ثمّة سوابق اندماج ناجحة في الخمسينيات والستينيات، يشوّه صورتَها راهناً صعود الشعبويّات العنصريّة والأصوليّات الدينيّة، المصحوب بالتأزّم الاقتصاديّ وبتراجع وسائط الدمج (أحزاب، نقابات...) التي أضعفها أو حطّمها النيوليبراليّون. والشيء نفسه ينطبق، في أغلب الظنّ، على مجتمعات كالأميركيّ والإسرائيليّ حيث يتجاور ذوو الأصول الأوروبيّة وغير الأوروبيّة من المواطنين، وإن بدت الأمور هنا أصعب وأوثق اتّصالاً بوجود غالب ومغلوب وبسياسات تمييز تشحذ تلك الذاكرة المُرّة.

كذلك يُلاحَظ أنّ بلداناً كثيرة عرفت أو استوردت أو طوّرت من التشكيلات المادّيّة والمؤسّسات والأفكار ما ينافس نظامها القرابيّ ويحدّ، قليلاً أو كثيراً، من وطأته. فهذا مثلاً ما شهدته بلدان كاليابان وإيطاليا والهند ورومانيا من خلال ثورات صناعيّة كانت سكك الحديد العملاقة بعض أهمّ ثمارها، و/أو من خلال الحفاظ على إدارات حديثة أنشأها الاستعمار (الهند)، أو قيام أحزاب ذات امتداد وطنيّ عرفتها تلك البلدان المذكورة جميعاً[٣٥].

أمّا عندنا، في العالم العربيّ، فلا يلوح في الأفق ما يُعوَّل عليه في منافسة النظام القرابيّ. وفي مقابل أنظمة يتعاظم اعتمادها عليه، تنشغل عنه الأحزاب الحديثة، فضلاً عن القديمة، إنْ لم تنكره جملةً وتفصيلاً تركيزاً منها على أمور

أخرى. وهذا ما قد يساهم في شرح أنّنا حين نقول، وفقاً لأدبيّات سائدة، "بذلنا دماً" و"دفعنا شهداء"، نكون قد دفعنا كلّ شيء نملكه وأعطينا الخلدونيّة نصراً مؤزّراً بعد آخر.

هوامش الفصل الثاني

1 Rosemary Sayigh, *The Palestinians: from Peasants to Revolutionaries*, Zed Books, 2007. p. 19 & 15-16.

٢ علي الصرّاف، **اليمن الجنوبيّ**: الحياة السياسيّة من الاستعمار إلى الوحدة، دار نجيب الريّس، ١٩٩٢. ص. ١٧٢، ٢٠٨.

٣ يراجَع مثلاً لا حصرا

Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, California, 2000.

ومن أجل مناقشة لوجهة النظر هذه، انظر: حازم صاغيّة، **رومنطيقيّو المشرق العربيّ**، دار الريس، ٢٠٢١.

٤ إيف لاكوست، **العلّامة ابن خلدون**، دار ابن خلدون ودار الفارابي، بيروت، ط٢، ٢٠١٧، ص. ١٩٩.

٥ جميع الاستشهادات بابن خلدون من **المقدّمة**، من فصول الأبواب الثاني والثالث والرابع من المجلّد الأوّل (النسخة المعتمدة هي: **مقدّمة ابن خلدون**، ج١، مكتبة نور، ٢٠١٢).

٦ هذا لا يلغي ميل آخرين كالمستشرق الكبير هاميلتون غِب إلى قراءة أخرى تؤكّد دينيّة ابن خلدون (الذي كان فقيهاً مالكيّاً). وهو يردّ تفسيره هبوطَ الممالك والسلالات وانحطاطها بالترف والفجور إلى وعيه الأخلاقيّ المستمدّ من الدين، أي بوصف ذلك اعتداءً على "سُنّة الله".

H. A. R. Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldūn›s Political Theory",

Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, Vol. 7, No. 1 (1933), pp. 23-31.

٧ من أجل تطبيق نظريّته على التاريخ البيزنطيّ مثلاً، بالعودة إلى الأجزاء الأخرى من **كتاب العِبَر، وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، راجع:

Nadia Maria El-Cheikh, "Ibn Khaldun, a Late Historian of Byzantium" in Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen, ed. Andreas Speer and Philip Steinkruger (Miscellanea Mediaevalia no. 36) (Berlin and Boston: De Gruyter, 2012), pp. 534-548.

8 Robert Irwin, *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*, Princeton, 2018, p. 175.

9 Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*, Open Court, 1993. p. 118 & 233-6.

10 Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, Palgrave Macmillan, 2nd ed, 2013. p. 10 & 141.

١١ المرجع نفسه، ص. ١٣٩ و١٤٦.

12 A. R. RADCLIFFE-BROWN, *STRUCTURE AND FUNCTION IN PRIMITIVE SOCIETY: Essays and Addresses*, THE FREE PRESS GLENCOE, ILLINOIS, 1952. P. 52, 29 & 46-47.

ومن موقع آخر لم تنأ السوسيولوجيا الماركسيّة بنفسها، وعبر مؤسّسَيها كارل ماركس وفريدريك إنغلز، عن تناول ظاهرات كهذه في الجزائر والهند على نحو يحاذي ما يوصف بالماهويّة عند كُتّاب يوصفون عادةً بالمحافظة أو الاستشراق. راجع مثلاً لا حصراً:

CLARK Brett, FOSTER John Bellamy, HOLLEMAN Hannah, Marx and the Indigenous, http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article51954

13 Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Routledge, 1960. p. 38.

١٤ انظر:

Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, 1981.

١٥ إذ يقرّ غيلنر بأنّ الإمبراطوريّة العثمانيّة تخالف هذا السيناريو ذا المصدر الخلدونيّ، حيث ينمّ المدى الزمنيّ الطويل لدولة ممركزة ومبقرطة عن نجاتها من الدورات الخلدونيّة، فإنّه لا يبني على إقراره هذا أيّة استنتاجات صلبة.

١٦ أهمّ تلك المصادر الأنثروبولوجيّ البريطانيّ إدوارد إيفانس بريتشارد وموديلاته عن شجرات العائلات والأنساب وفق التنظيم القبَليّ في السودان وليبيا، والمستشرق الفرنسيّ روبير مونتانيي عن علاقات التأرجح بين المدينة والريف في جنوب المغرب، ناهيك بمصادر أكثر كلاسيكيّة كماكس فيبر في **الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة**، وخصوصاً ديفيد هيوم في **التاريخ الطبيعيّ للدين**.

١٧ راجع، في معرض نقد غيلنر، ابتداءً بنقد مقولة "مجتمع مسلم" ونقد وجودها ذاته:

Sami Zubaida, Beyond Islam: *A New Understanding of the Middle East*, I.B.Tauris, 2011, chap. 1.

١٨ انظر:

Robert Irwin, Ibn Khaldun: *An Intellectual Biography*, pp. 190-5.

١٩ ساطع الحصري، **دراسات عن مقدّمة ابن خلدون**، مكتبة الخانجي – دار الكتاب العربيّ، ١٩٦٧، (الكتاب وُضع في الأربعينيات)، ص. ١٥١.

٢٠ هذا مع أنّ لاكوست يتحدّث عن أنّ "البُنى المخدِّرة والمشلولة [التي درسها ابن خلدون] لم يكن ممكناً تدميرها إلّا بفعل قوّة ما صادرة عن مجتمع غريب مختلف تماماً من وجهة نوعيّة". وهو يشير إلى "أحد أشكال ظاهرة الانغلاق البنيويّ التي عرفها العالم بأسره طوال قرون عديدة ما عدا أوروبا الغربيّة". من غير أن يخفي تمسّكه بـ"نمط الإنتاج الآسيويّ". إيف لاكوست، **العلّامة ابن خلدون**، ص. ١٧.

٢١ لئن كثرت المداخلات المُسيّسة التي تنفي عن ابن خلدون حكمه السلبيّ على "العرب"، وعلى الربط بينهم وبين النتائج الكارثيّة التي خلّفتها على المغرب غزوات بني هلال وبني سُليم، وجاء هذا النفي من مصادر قوميّة عربيّة (ساطع الحصري) وأخرى ماركسيّة عالمثالثيّة (إيف لاكوست)، يبقى أنّ ثمّة أحكاماً لا تقبل اللبس لصالح تغليب ابن خلدون النظرة الموضوعيّة والنقديّة في ما خصّ التاريخ. فلنقرأ، مثلاً لا حصراً، هذه الفقرة: "فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنسانيّ متعدّدون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر ممّا وصل، فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيّين والسريانيّين وأهل بابل وما ظهر عليهم

من آثارها ونتائجها؟ وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنّما وصل إلينا علوم أمّة واحدة وهم يونانٌ خاصّةً لكَلَف المأمون بإخراجها من لغتهم، واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم". **مقدّمة ابن خلدون**، ص. ١٢٨–١٢٩.

٢٢ قد يكون الهجوم الأشرس على الأنثروبولوجيا كتاب أعدّه وكتب مقدّمته طلال أسد قبل خمس سنوات على صدور **الاستشراق** لإدوارد سعيد:

TALAL ASAD (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, 1973.

23 HANNAH ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, HARCOURT BRACE & COMPANY, 1979. pp. 72, 166, 288 & 170.

24 MARC BLOCH, *FEUDAL SOCIETY* (VOL. I): *The Growth of Ties of Dependence*, Routledge, 2nd ed, 1965. pp. 123-7.

٢٥ وهذا ما يملك مُقدّماته ومبرّراته في الثقافات تلك، ومنها مثلاً أنّ الزيجة الخارجيّة تجنّب صاحبها الاحتكاك بدماء طوطمِه، فيما طوطم الآخرين الذين يتزوّج منهم لا يملك عليه أيّة طاقة سحريّة.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, 1969. P. 21.

٢٦ المرجع نفسه، ص. ٢٠ و٦٢ و٩٨–١١٩.

27 Germaine Tillion, *My Cousin, My Husband: Clans and Kinship in Mediterranean Societies*, Saqi Books, 2007. pp. 156, 12 & 158.

28 MARC BLOCH, *FEUDAL SOCIETY*, p. 140.

29 Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, NLB, 1974, p. 232-233.

30 Joseph Henrich, *The WEIRDest People in the World: How the West became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous, Ferrar, Straus & Giroux*, 2020, pp. 155-191.

٣١ درست الباحثة والناقدة روث بيري التحوّلات الكبرى التي أصابت مفهوم "العائلة" الإنكليزيّة في القرن الثامن عشر، انطلاقاً من تلك المقدّمات، من خلال الأدب والرواية. انظر:

RUTH PERRY, *NOVEL RELATIONS: The Transformation of Kinship in English Literature and Culture*, 1748–1818, Cambridge, 2004.

32 Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, NLB, 1974. pp. 404, 415 & 543.

٣٣ مع الغزو الفرنسيّ لشمال أفريقيا، قرّرت وزارة الحرب الفرنسيّة ترجمة ابن خلدون، وكان ذلك للمرّة الأولى، كي "تفهم" فرنسا البربر ومقاومتهم لها.

34 Robert Irwin, Ibn Khaldun: *An Intellectual Biography*, pp. 167-9.

وساطع الحصري، **دراسات عن مقدّمة ابن خلدون**، ص. ٣٥٠–٣٥١.

٣٥ انظر: حازم صاغيّة، **رومنطيقيّو المشرق العربي**.

الفصل الثالث

لماذا نشأ الإصلاح الدينيّ في أوروبا وما الذي يجعله صعباً عندنا؟

لا يضاف جديدٌ حين تُعزى للإصلاح الدينيّ، في تجربته الأوروبيّة، أهميّة فائقة، أو حين يشار إلى حاجة ماسّة، من حيث المبدأ، لما قد يعادله في العالم العربيّ. مع هذا فافتراض البعض أنّ إصلاحاً مشابهاً ممكنٌ في الإسلام، في الظرف العربيّ الراهن، يبقى ممّا يصعب حمله على محمل الجدّ، علماً بأنّ إقراراً كهذا لا يحلّ شيئاً ولا يزوّد أحداً مخرجاً انتصاريّاً. إنّه يفاقم مأسويّة المأساة فحسب.

والحال أنّ بعض التفاؤل باحتمال الإصلاح وبقرب هبوطه على ربوعنا صادقٌ تؤرّق أصحابَه وطأةُ التخلّف وتستولي عليهم طريقة بسيطة في تقليد "الناجحين" الأوروبيّين، فيما بعضه الآخر زائف هاجس أصحابه الفعليّ دفع الناس بعيداً من التغيير السياسيّ صوب التغيير في الدين. وقد سبق للتفاؤل هذا، كائناً ما كان مردّه، أن حرّض على الكثير من نقده: هكذا رأى نقّاد تقنيّون أنّ الرجوع إلى الكتاب المقدّس وحده مستحيل في الإسلام بسبب ثنائيّة **القرآن** والحديث، فيما "صحيح" الحديث يُعدّ بالآلاف. لهذا فإنّ المبدأ اللوثريّ "الكتاب المقدّس وحده" (Sola Scriptura) لا يسري علينا[1]. أمّا النقّاد الإيديولوجيّون فتوقّفوا عند الافتقار إلى حامل اجتماعيّ يرتكز عليه الإصلاح، وهو ما كانته النُوى البورجوازيّة الأوروبيّة، خصوصاً الألمانيّة، التي

أرفقت سعيها الإصلاحيّ بتوحيدها السوق وإنشاء الأمّة ودمقرطة اللغة والتعليم[٢].

ورغم ما قد تحمله الحجج المذكورة من وجاهة، تنحاز هذه الأسطر إلى سبب آخر تعزو إليه صعوبة الإصلاح في الإسلام الراهن، إن لم يكن استحالته. أمّا السبب هذا فأنّ ذاك الإصلاح الأوروبيّ جاء جزءاً من عمليّة تاريخيّة عريضة وسّعت نطاق الحرّيّة والفرديّة بقدر ما وسّعت رقعة الإنسان ومساحة العالم والكون، ممهّدةً لتوحيدهما الذي استكمله لاحقاً تنوير القرن الثامن عشر. وهي كانت عمليّة متفاوتة الأجزاء ومختلفة الحقول[٣]، وأحياناً متضاربة التوجّهات ومواضع التركيز. مع هذا صحّ وصفها بالعضويّة التي يؤثّر بعضها في بعضها الآخر وصولاً إلى تكامل واستواء عند محطّة تاريخيّة ما. ذاك أنّ تلك العمليّة، وفق برتراند راسل، "أوصلت إلى [مرتبة] الاكتمال تركيباً (synthesis) عظيماً، فلسفيّاً ولاهوتيّاً وسياسيّاً واجتماعيّاً"[٤].

وتكفي، في المقابل، نظرة عجلى إلى واقع العالم العربيّ لإحباط الناظرين ودفعهم إلى مساءلة تفاؤلهم. ولسوف تكتفي هذه الدراسة في فقرتَيها الأوليين، الطويلتين نسبيّاً، باستعراضٍ، يعرفه كلُّ مُلمٍّ بتاريخ تلك الحقبة، للعناصر الأهمّ التي سبقت الإصلاح، أو واكبته، ممّا يستحيل العثور على مقابلٍ يشبهه في تجربتنا. أمّا جولتنا، هنا، على تلك العمليّة الأعرض التي اكتنفت الإصلاح، فليس هدفها إثبات "فضائل" التطوّرات الضخمة موضع التناول، ممّا فعله كثيرون على نحو أكفأ وأفضل، إذ الهدف التدليل على مدى النقص في شروط الإصلاح الدينيّ عربيّاً وإسلاميّاً، وعلى الجهد الذاتيّ الذي استدعته العمليّة الأوروبيّة ممّا لم نُعر مثله أدنى اهتمام لانشغالنا بهموم أخرى (الوحدة العربيّة، الاشتراكيّة، الإسلام، فلسطين...).

العالم اكتشافاً وتوسيعاً ووصلاً

ثمّة اتّفاقٌ، وإن لم يكن إجماعاً، على أنّ العمليّة التاريخيّة المشار إليها إنّما انطلقت مع التصدّعات التي ألمّت بـ"عصر الظلام" الناجم عن استيلاء "البرابرة" (الهابطين من ألمانيا واسكندينافيا الحاليّتين) على روما وتدميرها في ٤٧٦، ومن ثمّ استيلاؤهم على أوروبا. فإبّان "عصر الظلام" ذاك، والذي نشأت بنشأته العصور الوسطى، انحسرت

ثقافة روما وكادت تندثر لولا أنّ عصر النهضة أعاد، بعد قرون ستّة، اكتشافها.

هكذا ابتدأت "العصور الوسطى العليا" في نحو ١١٠٠ مسكونةً ببُعد إحيائيّ مُلحّ. وكان للحروب الصليبيّة التي انطلقت حملتها الأولى في ١٠٩٦ أن رفدت الوجهة هذه إذ باشرتْ تصديع الإقطاع مُوفّرةً مصادر دخل تجاريّة ضعيفة الصلة بالأرض والزراعة. ذاك أنّ ما بدأ حملاتٍ دينيّةً انتهى وظيفةً اقتصاديّة وتبادليّة جعلت المتاجرة مع الشرق أحد شروط الثراء في الغرب، وهو ما كان أظهرَ وأفعلَ في إيطاليا ممّا في سواها، من غير أن يقتصر عليها. فعلى عكس ما نصفُ به غالباً الحروب الصليبيّة، جاعلينَها نزاعاً حربيّاً محضاً ومتّصلاً، اتّسعت تلك الحروب لعمليّات انفتاح وتعارُف وإعجاب أوروبيّ بالإسلام والمسلمين، فضلاً عن التبادل معهم، ممّا فاق عمليّات القتال زمناً وسِعَةً وعمقاً[٥].

فقد برزت مثلاً "علامات لا تخطىء في القرن الحادي عشر على ظهور فائض سكانيّ لا تستطيع الأرض وحدها أن تُعيله". وفي تمثيلٍ، غير حصريّ، على ما بات يُعرف لاحقاً ببلجيكا، "انضمّ كثيرون من الفلمنك إلى الحملات الصليبيّة أو سجّلوا أنفسهم في جيوش النورمان (...) وهُرع آخرون إلى المدن مُضخّمين عدد الحِرَفيّين الذين لا يملكون أرضاً ومُوفّرين العمل المطلوب للصناعة المدينيّة الكبرى التي عاشت على مبادلة سِلَعها المَعمَليّة بالطعام (...) وقد نشأت مدنٌ جديدة وأُحْيِيَت ووُسّعت أخرى قديمة، ومعها ضواحٍ تعجّ بعمّال الملابس (...) مُكتسحةً ما كان، ذات مرّة، ريفاً"[٦].

ولئن اختلف المؤرّخون حول مدى أهميّة تلك الحروب في ما خصّ أوروبا وبُناها الاجتماعيّة، فإنّ الأهميّة نفسها لم تخضع للتشكيك. ذاك أنّ تقاطعات الطرق تحوّلت مراكزَ تجارةٍ وتبادلٍ ما لبثت أن تضخّمت وصارت مدناً وبلدات كبرى. وبدورها شرعت هذه "المدن الحرّة" (free towns) تنافس، على مركزيّة النشاط الاقتصاديّ، المنزولَ الإقطاعيّ (feudal manor) المكتفي ذاتيّاً، والذي يقيم فيه النبيل محاطاً بالعاملين على أرضه، وفق شروط تقارب العبوديّة[٧].

وشيئاً فشيئاً وسّع سكّان تلك المدن نفوذهم مقابل دفع قسط من أرباحهم التجاريّة إلى الإقطاعيّين، بحيث نشأت بين الطرفين عقود صارت تُعرف بـ"المواثيق" (charters)

وتنظّم، للمرّة الأولى، علاقة الفئتين. ويفسّر المؤرّخ الفرنسيّ الكبير مارك بلوخ تزايد "المواثيق" بأسباب كثيرة منها أنّ الأسياد باتوا يستسيغون "الوضوح القانونيّ"، أمّا الفقراء "فبسبب تقدّم التعليم، أُسبغت عليهم أهميّة لا سابق لها"، لكنّه يستدرك: "هذا لا يعني أنّ الكثيرين منهم أجادوا القراءة، لكنْ ما من شكّ في أنّ السبب الذي جعل جماعات ريفيّة وأمّيّة عديدة تطالب بالمواثيق وتحتفظ بها وجودُ جيران في نطاقهم، من رجال الدين والتجّار ورجال القانون، كانوا مستعدّين أن يفسّروا لها تلك الوثائق"[٨].

والمدن لم تعد خاضعة لسلطة الإقطاعيّ بل صارت تحكمها نقابات المهن القروسطيّة (guilds) التي تتفرّع تبعاً لتفرّع الأعمال والسِلع التي تتعاطاها. وإذ ظهرت، تسهيلاً لنشاط تلك المدن التجاريّ، النّوى المصرفيّة، تدفّقَ عليها أفراد آثروا العيش أحراراً، بعيداً من سلطة إقطاعيّيهم في المنزول، وهو ما أكسبها صفة "الحرّة".

وكان للمدن أن رعت نموّ روابط مستقلّة نسبيّاً، كبعض البلديّات والجامعات، كما واكبت توسّع العائلة النواة والأسواق التي تجرّدت من أصولها الشخصيّة والعائليّة. وفي تلك التجمّعات البلديّة عاش البرغرز (burghers) أو النّوى البورجوازيّة المدينيّة، قياساً بالأقنان المقيمين في القرى[٩].

وعن التحوّلات هذه نتج تعليم وثقافة جديدان. فبعدما كان الدّيْر المكان الوحيد للتعلّم، منه يتحوّل الخرّيج راهباً ينتمي حكماً إلى الكنيسة ويدين بالولاء للبابا، وُلدت من أرحام المدن الجامعات. وإذا صحّ أنّ الأخيرة ظلّت تدرّس الدين وتعلن انضواءها تحت راية الكنيسة، فإنّها بدأت تفسح المجال للتفكير الحرّ، وتدرّس التاريخ والجغرافيا والشعر واللّغات أيضاً، كما توسّع هامش استقلاليّتها. ففي سبعينيات القرن الرابع عشر مثلاً تجرّأت جامعة أكسفورد (التي تأسّست في ١٠٩٦) على رفض الاعتراف بسلطة التشريع البابويّ على أساتذتها.

ومن شمال القارّة إلى جنوبها، كان التاريخ يسرع الخطى. فمع البدايات النهضويّة التي ظهرت في شمال إيطاليا، في النصف الأوّل من القرن الرابع عشر، كان اللاهوت لا يزال أهمّ فروع التعليم. لكنّ الاهتمام بالحياة على الأرض، لا في السماء فحسب،

أثار فضولاً تعليميّاً بالإنسانيّات ودرجةً أعلى من الاعتماد على العقل ضدّاً على الخرافة والتنجيم، وذلك لاختبار المسائل التي ظُنّ أنّها تساعد على فهم الحياة وتذليل مصاعبها. وهذا ما أوجب دراسة اليونان وروما القديمتين تبعاً لما اكتنزتاه من خبرة ومعرفة بالجوانب الإنسانيّة والحياتيّة: من اليونان، الفنّ والعمارة ومساهمات في العلوم والرياضيّات والأدب، وطبعاً في الفلسفة، ومن روما، ما استوعبه الرومان من حضارة اليونان مضيفين إليه تطوير أساليب الحكم والقوانين وبناء الجيوش ونشر اللغة اللاتينيّة، فضلاً عن الفنون والعمارة وبناء الجسور والمدن ذات الأنظمة المائيّة المتينة والمتطوّرة. وهكذا بدأ الحفر في خرائب روما بحثاً عمّا تبقّى من تينك الحضارتين، كما سافر مهتمّون وفضوليّون إلى أمكنة بعيدة سعياً وراء كتب ومخطوطات قديمة. وكان لهذه الخرائب، في روما وحولها، فعلُ إثارةٍ يجمع بين استنهاض الحنين إلى ماضٍ أركيولوجيّ واستنفار التوق إلى غد واعد.

ومن مكان بعيد نسبيّاً جاء مددٌ آخر: فقد توجّه غرباً وشمالاً سكولائيّون يونان كثيرون هرباً من سقوط القسطنطينيّة للعثمانيّين في ١٤٥٣، واستقرّ أغلبهم في إيطاليا. هؤلاء كانوا مُحمّلين بما هرّبوه من كتب ومخطوطات ووثائق، فالكتاب المقدّس الذي كان لا يُقرأ إلّا باللاتينيّة، صار يُقرأ بلغتيه الأصليّتين، العبريّة واليونانيّة، فيما راحت تشيع ترجمة النصوص الكلاسيكيّة وتعمّ.

ومن إسبانيا أتت ثقةٌ بالنفس ومكافأةٌ على صبر غير مسبوق. فقد تمكّنت إيزابيلّا وفرديناند باحتلالهما غرناطة في ١٤٩٢ من تتويج "إعادة الفتح" المسيحيّ المديد الذي عاد أوّلُ انتصاراته، وكان ذلك في ساراغوزا (سرقسطة)، إلى ١١١٨. لكنّ العام ١٤٩٢ سجّل حدثاً آخر سوف يستولي على المستقبل، هو اكتشاف كريستوف كولومبوس الأميركتين. ولمّا كان الملكان الزوجان قد رعيا رحلته إليهما، أبحر كولومبوس في ظلّ العلم الإسبانيّ. وما هي إلّا ستّ سنوات حتّى وصل البحّار والمكتشف البرتغاليّ فاسكو داغاما إلى الهند واصلاً، عبر المحيطات، آسيا بأوروبا.

وكانت الرّحلات والكُشوف الجغرافيّة قد بدأت في ١٤١٩ انطلاقاً من موانىء البرتغال، بحثاً عن الذهب والعاج والملح من أفريقيا، وللعثور على طريق بحريّ إلى آسيا يمكّن البرتغاليّين من السيطرة على تجارة التوابل والحرير والمجوهرات وسلع

أخرى تنتجها ممالك آسيا. وللغرض هذا أرسل الأمير البرتغاليّ هنري قرابة ٦٠ بعثةً لاكتشاف عالم مجهول، وأنشأ مدرسة للملاحة ضمّت أفضل الجغرافيّين والفلكيّين والرياضيّين والبحّارة، وجمعت ما تيسّر من معلومات عن البحار والأنواء وحركتها.

وإلى التحسّن الكبير في بناء السفن، سجّل علم الفلك تغييراً في فهم الناس لموقع الأرض في الكون ولكونها كتلةً تتحرّك، ضدّاً على رواية الكنيسة من أنّها مركز جامد للكون. ومع الفلكيّ البولنديّ نيكولاوس كوبرنيكوس سدّد العلم ضربته، قبل أن يجيء لاحقاً الإيطاليّ غاليليو غاليلاي مستخدماً التليسكوب، المُخترَع حديثاً في مطالع القرن السابع عشر، ليدرس حركة الأفلاك. هكذا اقترب البعيد، وغدا كثير من المجهول معلوماً، خصوصاً وقد تأدّى عن اكتشاف الميكروسكوب في هولندا، عام ١٥٩٠، إدراك الصغير والمُخبّأ الذي لم يكن وجوده ليخطر للناس.

وهي كلّها تطوّرات كانت تخطّىء الكنيسة والمركّب الدينيّ الخرافيّ الذي تغرف أحكامها منه. وعلى العموم، وباللغة البليغة لبرتراند راسل، "وسّع فاسكو دا غاما وكولومبوس العالم، ووسّع كوبرنيكوس السموات"[١٠].

لكنّ العلميّة الصاعدة حينذاك كانت لها، بحسب مؤرّخ الأديان والأساطير المحافظ ميرسيا إلياد، "أهميّتها الدينيّة". وهو إذ يعود إلى "نظام لاهوتيّ أوحى به اكتشاف أميركا"، يرى أنّ كولومبوس كان "للتوّ، مُنطبِعاً بالطابع الأخرويّ لرحلته" التي اعتبرها "معجزة بيّنة" بسبب اختيار الله له في هذه المهمّة[١١]. وتأويلٌ كهذا يتيح التأمّل في وظائفَ مفتوحة ومُتجرّئة للدّين عاشت طويلاً محبوسة في صندوق كنسيّ مغلق.

في هذه الغضون كان الألمانيّ جوهان غوتنبرغ قد اخترع المطبعة في خمسينيات القرن الخامس عشر، ما تأدّى عنه توسيع التعليم ومحاصرة الأميّة والتشجيع على الكتابة باللغة المحلّيّة. فالكتب، في القرون الوسطى، كانت تُنسخ باليد وفق مهنة تكاد تقتصر على الرّهبان، كما قلّ حتّى الندرة وجود الكتاب خارج الكنائس والأديرة. وإنّما بنتيجة المطبعة تزايدت الكتب، وإذ هبطت أسعارها ارتفعت القدرة على شرائها واقتنائها، وبات ذلك بلغات عدّة بعدما كانت اللاتينيّة تحتكر المكتوب. كذلك أوجدت الطباعة وانتشار الكتب وتعميمها توحيداً للّغة الواحدة بدل الطرق المناطقيّة المختلفة.

وإذ ينقل باندیکت أندرسون عن فرنسيس بايكون قوله إنّ الطباعة غيّرت "هيئة العالم وحالته"، يسجّل أنّ اللغات المطبوعة أسّست للوعي القوميّ بطرق مختلفة أهمّها "أنّها خلقت حقولاً موحّدة للتبادل والتواصل هي أدنى من اللاتينيّة وأعلى من العاميّات المحكيّة". وبينما صار ممكناً التفاهمُ الذي كان مُعاقاً بين الناطقين بالأنواع المختلفة من الفرنسيّات والإنكليزيّات والإسبانيّات، تنبّهَ مُتبادلو الكلام هؤلاء إلى وجود "مئات الآلاف، بل الملايين، من السكّان الذين يشتركون معهم في لغة–حقل بعينها، وانتبهوا، في الوقت نفسه، إلى أنّ مئات الآلاف أو الملايين أولئك هم وحدهم الذين يشاركونهم هذا الانتماء"، وبالتالي فمنهم، هم الذين يجمعهم "حيّز علمانيّ" مشترك، انبثق ما يسمّيه أندرسون "جماعة مُتخيَّلة"[١٢].

ولم يكن هناك أكثر من مارتن لوثر إفادةً من هذا التطوّر الخطِر. فأعماله "مثّلت ما لا يقلّ عن ثلث مجموع الكتب الصادرة بالألمانيّة التي بيعت بين ١٥١٨ و١٥٢٥. وبين ١٥٢٢ و١٥٤٦، ظهر ما مجموعه ٤٣٠ طبعة (كاملة أو جزئيّة) من ترجماته الإنجيليّة". وبهذا، كما يضيف أندرسون، أصبح لوثر "أوّل المؤلّفين الأكثر مبيعاً" و"أوّل كاتب يستطيع أن 'يبيع' كتبه استناداً إلى اسمه"[١٣]. وبالمطبعة وطباعتها عصف بالألمان، بحسب المؤرّخ الأميركيّ ثوماس أي برادي، شعور بالفخر مردّه أنّ الاختراع هذا يرفعهم "إلى سويّة الحاملين الروحيّين للمعتقدات المسيحيّة، ولكلّ العلم، المقدّس منه والأرضيّ"، كما غدت الطباعة تُسمّى "الفنّ الألمانيّ"[١٤].

... إنّها النهضة

لقد شكّل عصر النهضة إحدى الذروتين الكبريَيْن للتحوّل التاريخيّ الكبير، وكان الإصلاح الدينيّ الذروة الثانية.

وربّما كان جاكوب بوركهارت[١٥]، المؤرّخ السويسريّ الذي صدر كتابه في أواخر القرن التاسع عشر، ولا يزال من أهمّ المراجع في دراسة النهضة[١٦]، خير من وفّاها حقّها. ذاك أنّ النهضة مثّلت له نهاية العصور الوسطى وبداية العالم الحديث، كما كانت المكان الذي انعقدت فيه تغييرات بارزة طالت العلم والفنّ والاجتماع والثقافة

والسياسة. وهي، قبل كلّ شيء، ولأوّل مرّة في التاريخ، طرحت الفرديّةَ بوصفها ثمرة التوكيد على خصوصيّة الإنسان، فكان "الطابع الجوهريّ للنهضة" ولاء الفرد لذاته وعدم استلابه بولاءات أخرى.

أمّا المهد الذي كانته إيطاليا فتوزّع إلى مجموعة من الدول المدن التي نمّت التجارةُ ثراءها وقوّتها. وباستثناء روما التي يحكمها البابا، كانت الأسَر الأريستوقراطيّة والماليّة تحكم هذه المدن الدول الكثيرة، وأهمّها ميلانو والبندقيّة وفلورنسا، وإلى جنوب روما، نابولي.

وفي القرن الخامس عشر كانت الصدارة لآل مديتشي، العائلة المصرفيّة الفلورنسيّة التي يصف المؤرّخ الاسكتلنديّ نيال فيرغُسون دورها بالتالي: "بينما كانت الكنيسة تدين تقاضي الفائدة بوصفه ربا، لم يكن هناك ما يمنع تاجراً بارعاً من جمع الأرباح عبر تلك العمليّات. هذا ما كان جوهر البيزنس المديتشيّ". وهو يدلّل على قوّة السلطة الماليّة التي أحرزها المديتشيّون ورسوخها بلوحة بوتيتشِللي "عشق المجوس". ذاك أنّ حكماءهم الثلاثة الذين أحاطوا بالمسيح الوليد هم زعماءُ مديتشيّون راحلون (كوسيمو وبيارو وجيوفاني). و"لربّما كان ينبغي"، كما يضيف فيرغُسون، "أن تُسمّى [اللوحة] عشق المديتشيّين. فالمصرفيّون، بعدما كانوا ملعونين ذات مرّة، أصبحوا الآن أقرب إلى القداسة"[١٧].

وكان للعائلة المذكورة أن رعت سياسة دعم سخيّ للثقافة والتعليم والفنّ، كما أنجبت بابوين، أحدهما ليو العاشر، صاحب "صكوك الغفران"، الذي تمرّد عليه مارتن لوثر. ذاك أنّ القوّة الاقتصاديّة والسياسيّة للكنيسة لم تعد، على رغم جبروتها، تُغني عن التحالف مع الثراء الجديد، التجاريّ والمصرفيّ، وأحياناً الالتحاق به. أمّا سلطتها الثقافيّة والأخلاقيّة فكانت تتراجع حينذاك أمام النزعة الإنسانويّة وحسّ الحرّيّة الناشىء، على ما سوف نرى لاحقاً.

ذاك أنّ القناعة العريضة التي عمّمتْها الكنيسة لقرون كان مفادها أنّ الحياة على الأرض لا قيمة لها تتعدّى العبور: إمّا إلى السماء وإمّا إلى النار. وتولّت الأعمال الفنّيّة القروسطيّة توكيد هذه المعتقدات، خصوصاً مع تسييد قصص العهد القديم مفهومةً بحَرْفيّتها وزرعها في سكّانٍ أكثرهم أمّيّون. وكان لتركيز كهذا على الحياة

الروحيّة الداخليّة أن أضعف الاهتمام بالحياة الماديّة التي تحيط الجميع وتُخضعهم لإملاءاتها، كما قلّصَ رقعة الإنسان حيال نصّ مقدّس مترامي الأطراف لا تقرب الاستعارةُ والمجاز تأويلَه.

وبدورها ردّت النزعة الإنسانويّة (Humanism) مُوحيةً بوجوب اقتصار السلطة الكنسيّة على النطاق الروحيّ وحده، بعيداً من الشؤون المدنيّة أو السياسيّة أو العلميّة، إذ الناس يتدبّرون هذه الأخيرة بطرقهم، وبأنفسهم يسيطرون على مصائرهم. وكما أنّ تلك التوجّهات لم تنفصل عمّا حمله الإصلاح الدينيّ ووسّعه، فهي ردّت على الطريقة التي درج الأوروبيّون على النظر بموجبها إلى أنفسهم، أي القبول بوضعهم خارج دائرة "الإنسان" الفاعل استناداً إلى مسيحيّة لم تكن تخلّصت تماماً من الوثنيّة والسحر والأقدار المسبقة والقوى غير المنظورة.

إذاً بدا بَشَر الإنسانيّة (Humanity) أشبه بجزيرة تواجه محيطاً خانقاً يؤثّر ولا يتأثّر، فيما بدت الثقافة أوّلَ المدعوّين إلى تكثير هؤلاء البشر وتمكينهم.

وبالأدب يبدأ كثيرون ممّن تناولوا النهضة أو درسوها. فهي، لا سيّما بفعل بُعدها الإحيائيّ في إعادة اكتشاف اليونان وروما، حركة أدبيّة أساساً. وجهُها الأبرز كان دانتي أليغري (١٢٦٥–١٣٢١)، الشاعر الذي عُرف خصوصاً بـ**الكوميديا الإلهيّة** بأجزائه/أطواره الثلاثة (الجحيم والمطهر والفردوس). وقد كتب دانتي بالإيطاليّة، وهو ما لم يكن عملاً مألوفاً، وهاجم الكنيسة وسخر منها، ما لم يكن مألوفاً أيضاً. وفي القرن الرابع عشر ظهر جيوفاني بوكاتشيو وفرانشيسكو بترارك الذي سُمّي "أب الإنسانويّة" لكتابته شعراً دينيّاً فيه عنصر وعاطفة إنسانيّان. وبعد قرنين وجدت مسيرة الأدب هذه تتويجها الكبير في اثنين: وليم شكسبير الذي، بين أمور كثيرة أخرى، درس طباع البشر وما تحت طباعهم، وعُدّ مؤسّس المسرح الكبير، ومعاصره الإسبانيّ ميغيل سيرفنتس الذي سُمّي عمله **دون كيشوت**، الساخر من عصر الإقطاع وبلهه، الرواية الأولى في التاريخ.

وكانت هندسة العمارة بعض ما غيّره صعودُ النزعة الإنسانويّة للنهضة. ذاك أنّ عين الناظر كانت، مع العمارة القوطيّة، تنشدّ إلى الراسخ والشاهق والأعلى، فيما لم يُلحَظ الذين هم تحت ما لم يُؤشَّر إليهم من فوق. وبالتالي كانت الأهميّة والمركزيّة

تفوتان الفرد الناظر، وتفوتان بالطبع الفرد المنظور، مُثبَّتَتَين على نظام مُحكَم ومتكامل ومُسْتَولٍ. وعلى هذا الصعيد اعتُبر أهمّ أعمال النهضة كنيسة الدومو في فلورنسا التي بدأ بناؤها في ١٢٩٦ وأُنجز في ١٤٣٦، في عهد كوسيمو مديتشي، أحد أكثر رجالات النهضة إنفاقاً على الفنون. فالدومو التي تسقفها قبّة مستديرة (سُمّيت تبعاً لها)، يفرّقها الكثير عن المباني السابقة الحلزونيّة أو اللولبيّة التي تدفع النظر إلى الأعلى. معها تتّجه العين إلى مركز نصف الدائرة، فيطغى تواضع الإنسانيّ وألفته على التعالي القوطيّ المُستلِب. وبالدومو، الرائية والمَرئيّة على مدى مسافة طويلة، يتأكّد أنّ المركز هنا، وبيننا، وأنّنا، نحن البشر، المركز.

أمّا الفنّ البيزنطيّ القديم الذي نقل عالَم القدّيسين والمسيح والعذراء والملائكة، وأوحى بعظمة الكنيسة وجلالها، أو حضَّ على الطاعة والسلطة والإيمان، فغيّرتْه النهضة أيضاً. فقد راح يظهر، في العمل الفنّيّ، ما يعني الإنسان ويهمّه وما يدلّ على اكتراث أكبر بالحياة على الأرض. هكذا شرع الفنّانون يطوّرون أنماطاً خاصّة في التعبير تطارد النمط المنتشر السائد، مُنتجين تمثيلات للواقع أكثر صلةً به وإحالةً إليه. فالقدّيسون المسيحيّون صاروا يُرسَمون ويُنحتون ليحلّوا محلّ الفسيفساء والجداريّات البيزنطيّة، كما غدا الرموز المسيحيّون يُمزَجون برموز يونانيّة ورومانيّة.

ترافق هذا مع إغناء الممارسة الفنّيّة باستعمال الزيت على لوحة قماش (كانفاس)، وبمزجه والصبغةَ بما يمكّن الفنّان أن يخلق نطاقاً من الألوان أعرض وأغنى. وكان الأهمّ، هَهُنا، استخدام المنظور (perspective) بما يبوّب عناصر اللوحة ومستوياتها، كما يُظهر الأبعد أصغر والأقرب أكبر، مُوجِداً تراتُباً في الأهميّة داخل اللوحة ذاتها. وإذ لم ينفصل اكتشاف المنظور في الفنّ عن تحوّلات علميّة لعبت فيها الرياضيّات دوراً أساسيّاً، بات ممكناً تظهير التعدّد في الأبعاد واختلاف المستويات. وبسبب الضوء والظلّ وتوهّم المسافة، نشأ البُعد الثالث الذي يضفي على التعبير عمقه المفترض.

وبعد الفلورنسيّ غيوتّو، الذي عاش في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وأنتج رسماً دينيّاً تخترقه إيحاءات وتعابير إنسانيّة، مضت النهضة تبثّ التعبير والعاطفة في اللوحة، وتغلّب الأسطوريّ على الدينيّ، حيث يُضرب المثل بلوحة بوتيتشِللي "ولادة فينوس" العائدة إلى أواخر القرن الخامس عشر. لكنّ ما بدأ في إيطاليا وتنقّلَ بين

مدنها ما لبث أن صعد شمالاً، خصوصاً بعد ١٥٢٧ حين غزا الإمبراطور الرومانيّ شارل الخامس، وهو إسبانيّ، روما، فنزحَ الكثيرون من الفنّانين الإيطاليّين وانتشروا في سائر أوروبا.

وفي النحت أيضاً مجّد نحّاتو النهضة الجسد الإنسانيّ وحرّكوه كما فعل قدامى اليونان وروما، بعدما عُدّ الجسد في القرون الوسطى عائقاً أمام اشتغال الروح وتقدّمها. ومن دون أن يقتصر النحت الجديد عليه، بقي مايكل أنجلو، الذي رعاه المديتشيّون وضمّوه إلى عائلتهم، العلَم الأبرز على التحوّلات تلك. فقد نحت "ديفيد" (داوود) الذي صار رمز فلورنسا واستقلالها حيال روما لاعتباره مؤشّراً إلى إنسانويّة النهضة أكثر منه ديفيد التوراتيّ.

ومع نيكولو ماكيافيللي، ولد علم السياسة، إذ للسياسة أخلاقيّتها المستقلّة عن الأخلاقيّات المألوفة. أمّا "الفضيلة" عند الحاكم فقد تستدعي القسوة، بل هناك "فضيلة إجراميّة" (criminal virtue) معيارها الفعاليّة والإنجاز اللذان يتقدّمان على الأخلاقيّة المسيحيّة السائدة. وبحسب بوركهارت، كان ماكيافيللي "في الأحوال كافّة، قادراً على نسيان نفسه في قضيّته. لقد كان وطنيّاً بالمعنى الأكمل للكلمة (...) كان رفاهُ الدولة فكرته الأولى والأخيرة"[١٨].

ومعروفٌ أنّ الكنيسة منعت أعمال ماكيافيللي لمئتي عام لاعتباره أنّ "المسيحيّ الجيّد" ليس بالضرورة "الحاكم الجيّد"، وأنّه يمكن التضحية بفضائل دينيّة وأخلاقيّة في سبيل إنجازيّة الدولة وأدائها وظائفها. وهو ما يتبدّى لنا اليوم من صنف القسوة التي يطالعنا بها مارتن لوثر.

وكنّا ألمحنا قبلاً إلى امتداد النهضة إلى العلوم، على ما رأينا مع كوبرنيكوس وغاليليو، ممّا بدا وثيق التداخل مع ما يجري في الفنّ والأدب. فقد نجم مثلاً عن اهتمام النحت الجديد بالجسد الإنسانيّ همُّ الإدراك العميق لبُنية ذاك الجسد واكتشافها. وبعدما كان التشريح، ولو لأسباب طبّيّة، عملاً مُداناً وشيطانيّاً، بتنا أمام مغامرين يتقدّمهم الطبيب الفلمنكيّ أندرياس فيساليوس، "أب علم التشريح"، الذي راح يجمع الجثث من المقابر ومنصّات الإعدام كي يشرّحها.

وبات اجتماع الحقول المعرفيّة والعلميّة والإبداعيّة، وهو سمة أساسيّة من سمات

النهضة، يجد أبطاله في رموز كليوناردو دا فِنشي أو جيوردانو برونو. كذلك نشأ "إنسان جديد" وُصف بـ"إنسان النهضة" أو "الإنسان النهضويّ" (the Renaissance man) يجمع الإلمام الواسع الذي يعبر الفروع والحقول والمهن واللغات إلى أنواع من السلوك الملائم لأوضاع متباينة تستدعي المهارة والكياسة والحذلقة. وكان هذا، تيمّناً بليوناردو وبرونو وغيرهما، تجسيداً للمدى الذي قد يبلغه صنع الإنسان لنفسه بعد انفصاله عن سلوك ضيّق ومُعلّب.

وتغيّر شكل المدينة وجعل نسيجها يتغيّر مع أواخر القرن السادس عشر وحلول النمط العمرانيّ الجديد محلّ النمط القوطيّ القديم. فقد باتت تُستخدم بكثرة أشكال رومانيّة قديمة كالعمود والقبّة والأقواس، وإذ رجع النهضويّون إلى اليونان وروما فقد استلهموا معماريّي هاتين الحضارتين. فليوناردو مثلاً درس نظريّات المهندس فيتروفيوس، وقبله تأثّر برونَلِسكي، أحد مهندسي الدومو، بالبانثيون في روما.

وكانت مساحة أوروبا، إبّان العصور الوسطى، منقّطة بالقلاع الضخمة والكنائس الشاهقة، وكانت القلاع خصوصاً تتميّز بالجدران الحجريّة المرتفعة والأبراج ذات الوظائف الدفاعيّة، فلم تكن بالتالي أمكنة تلائم السكن الرائق. لكنّ النهضة شرعت تحوّل النبلاء عن تحصين بيوتهم لمصلحة اهتمام مُستجدّ بالجميل والأنيق والمريح، المصحوب أحياناً بالحدائق. وقد أحبّ مهندسو النهضة الضوء فاعتمدوا الشبابيك الكبيرة التي تعبرها كميّات ضخمة منه إلى داخل البيوت. وتماماً كمثل روما القديمة، غدا الكثير من البيوت الغنيّة يُزيَّن بتماثيل لآلهة "وثنيّة" قديمة.

عن مارتن لوثر

في ١٥١٠ أُرسل الراهب الأوغسطينيّ مارتن لوثر في بعثة حجّاج إلى روما التي "تقرّبُ زائرها من الله" فبلغها سيراً على قدميه. فهي مدينة الربّ والكنيسة وشهداء المسيحيّة القدّيسين. لقد زارها في ذروة عصر النهضة فصُدم، هو الشابّ الريفيّ الورِع، بما يراه من حياة البذخ والإسراف والحذلقة، مكتشفاً أنّ روما والبابويّة مهتمّتان بالمال أكثر ممّا بالدين.

ولئن أزعج لوثر استخفافُ رجال الدين بالتعاليم وبطقوس الصلاة، كان أكثر ما أغضبه أنّ "المَطهر" بات مادّة لتكسّب الكنيسة، إذ يدفع المؤمنون مالاً مقابل تقصير بقائهم وعذابهم فيه.

فعام ١٥١٣ وصل ليو العاشر إلى السدّة البابويّة التي بقي فيها حتّى ١٥٢١. لكنْ في ١٥١٥، أسفر حبّه الترفَ والإسفاف والمجون من كلّ نوع عن إفراغ خزائن الله التي استنزفها إنفاقُه. هكذا اضطُرّ إلى وقف العمل ببناء كنيسة القدّيس بطرس التي شارك في بنائها وتزيينها أكبرُ معماريّي وفنّاني عصر النهضة، وبذريعة إعادة تعميرها على نحو باهر بدأ بيع الصكوك.

بيد أنّ سيرة المديتشيّين التي جمعت الهوَس بالفنّ إلى الهوَس بالفساد، قدّمت دليلاً صارخاً على أنّ قوّة الكنيسة صارت، إلى حدّ بعيد، أسيرة التحالف مع المال المصرفيّ. فجيوفاني، ابن "لورنزو الرائع"، سِيمَ كاردينالاً وهو في الثالثة عشرة، قبل أن يغدو البابا ليو العاشر. بعده حلّ ثلاثة بابوات مديتشيّين، هم كليمنت السابع (١٥٢٣–١٥٣٤) وبيوس الرابع (١٥٥٩–١٥٦٥) وليو الحادي عشر الذي اختير في ١٦٠٥ ومات في السنة ذاتها.

ومثقَلاً بعذاب الضمير وبالغضب الناريّ الذي ميّزه، مَسمرَ لوثر، عام ١٥١٧، أطروحاته الـ٩٥ الشهيرة على باب كنيسة فيتزبورغ، والتي جعلتها الطباعة، كما سبق القول، تنتشر كالنار في هشيم ألمانيا وأوروبا الشماليّة. هكذا وَصَمتْه الكنيسة هرطوقيّاً، والهرطقة عقابها الموت، ثمّ فُرضت عليه المقاطعة الدينيّة والحياتيّة (excommunication) وأُحرقت كتبه.

ومع تعاظم الصراع بين لوثر والكنيسة ازداد الأوّل راديكاليّةً واعتبر أنّه يقاتل في البابا "المسيحَ المضادّ" أو "الدجّال" (anti Christ). وبالروحيّة والحماسة هاتين كتب نظامه الجديد للإيمان عن "الأسْر البابليّ للكنيسة"، بمعنى أنّ الكنيسة سيقت أسيرةً إلى بابل التي هي، في الكتاب المقدّس، رمز النفي والسبي، وأنّه يجب بالتالي تدميرها قبل بناء أيّ جديد.

وهاجم لوثر أهمّ عناصر قوّة الكنيسة، أي "الأسرار المقدّسة (the Sacraments) التي رهنت بها الكاثوليكيّة الخلاص وبلوغ السماء، وهي سبعة أسرار[١٩] يقوم على

تنفيذها رجال الدين ويتربّحون من أدائها. وبعودته إلى الكتاب المقدّس كمرجع أوحد، لم يُبقِ من الأسرار إلّا اثنين هما العمادة والعشاء الإلهيّ، أمّا الباقي فاعتبره اختراعاً كنسيّاً، مُحرّراً بقراره هذا علاقة المؤمن بالله وضارباً عدداً من الطقوس وعدداً من مصادر إثراء رجال الدين.

ففي فهم لوثر لم تعد ثمّة حاجة إلى وساطة الكنيسة لبلوغ السماء. ذاك أنّ العلاقة لا ينبغي أن تقوم بين المؤمن وكنيسته بل بين المؤمن والله، ما يفترض أنّ لكلّ إنسان وزنه ومعناه أمام ربّه، ويؤسّس للفرد والفرديّة حجّةً وسند ارتكاز.

وارتبط صعود لوثر، من جهة أخرى، بصعود القوميّة مثلما مهّد له. ففي خضمّ صراعه ضدّ البابويّة ألّف نصّاً سمّاه "خطاب إلى النبلاء المسيحيّين للأمّة الألمانيّة" وجّهه إلى حكّام الإمارات المبعثرة في ظلّ الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة، والتي كانت تُثقِل عليها المطالب الماليّة للكنيسة من دون أن تمتلك شجاعة مواجهتها. وفي نصّه هذا تحدّث عن تبخّر الأموال الألمانيّة وعن الإنفاق الباذخ والهائل للبابويّة، الذي رآه بعينه في روما، داعياً ألمانيا التي تُنهب أن تتصدّى بكلّ الوسائل المتاحة، ومشدّداً على أنّ ما يتعلّق بالكنيسة لا يقتصر على رجال الدين بل يعني الألمان جميعاً.

وفي هذا الحضّ للألمانيّ العاديّ كان لوثر يدقرط الدين ويقومنه، واجداً فيه أيضاً ما يوفّر له هو نفسه الحماية التي تمنع تسليمه إلى روما وإلى الموت تالياً. فالألمان، الذين خاطب هويّتَهم كألمان، يمنحونه تلك الحماية، وكذلك يفعل أمراؤهم ممثّلين بـ"فريدريك الحكيم" الذي كان يحكم منطقة ساكسونيا. والحال أنّ لوثر، منذ البداية، حين استدعاه البابا بُعيد مَسْمَرته أطروحاته في ١٥١٧، طالب فريدريك، المتجاوب مع دعوته إلى وقف نهب المال الألمانيّ، أن يتبنّى مبدأ محاكمته في بلده.

وفي ١٥٢١ كان مثول لوثر أمام الإمبراطور الرومانيّ شارل الخامس والأمراء في "الديت" (أو المجلس التداوليّ)، في مدينة فورمز بألمانيا، وسط مخاوف بأنّه قد ينتهي إلى الموت. لكنّه في طريقه إلى فورمز لمسَ مدى الدعم الشعبيّ والكنسيّ الذي يمحضه إيّاه الألمان، وفي تلك المدينة استُقبل كقدّيس أو كبطل وقائد ثوريّ، هو المُحاصَر بعقوبة المقاطعة الكنسيّة والحياتيّة.

في هذه الغضون، وكما نعلم، ترجم لوثر الكتاب المقدّس وألّف الأناشيد والترانيم

الدينيّة كما ترجم المتوفّر منها إلى الألمانيّة، بما يوصل كلام الله إلى الإنسان العاديّ، جاعلاً فهم الدين مشروطاً بمكافحة الأمّيّة وشارطاً لحساسيّة قوميّة وليدة.

ففي أيّام لوثر لم تتعدّ نسبة المتعلّمين بين الناطقين بالألمانيّة الـ ١%. هكذا حضّ على إنشاء المدارس، وحرّض الأمراء الألمان على القيام بالمهمّة، واضعاً حجر الأساس في ما عُرف بدور الدولة في التعليم. وهي وجهة بدأت بالفعل في بروسيا قبل أن تنتقل إلى إنكلترا والولايات المتّحدة[٢٠]، ثمّ إلى بلدان أخرى في صدارتها اسكتلندا. فالإصلاح الذي وصل إليها، عبر جون نوكس، تأسّس، في ١٥٦٠، "على المبدأ المركزيّ للتعليم العامّ والمجّانيّ للفقراء"[٢١].

فوق هذا، نجم عن المعتقد الدينيّ الجديد الذي يوجب على كلّ فرد أن يقرأ بنفسه الكتاب المقدّس نشرٌ للتعليم الواسع بين النساء، فضلاً عن الرجال، أوّلاً في أوروبا وكونيّاً بعد ذاك. وكان لهذا التعليم الذي عرُضت قاعدته واتّسعت أن "غيّر أدمغة الناس وغيّر قابليّاتهم المعرفيّة في مجالات تتّصل بالذاكرة والمعرفة البصريّة ومعرفة الوجوه والدقّة الرقميّة وحلّ المشكلات. ولربّما أسهم، بصورة غير مباشرة، في تغيير أحجام العائلة وصحّة الأطفال وتطوّر الإدراك المعرفيّ إذ غدت النساء متعلّمات على نحو متزايد (...) وربّما حضنت تلك التغيّرات البسيكولوجيّة والاجتماعيّة اختراعات أسرع ومؤسّسات جديدة، ورَعَتْ، على المدى البعيد، بحبوحة اقتصاديّة أكبر"[٢٢].

وإذ راحت أعداد من الناس تفد إلى السياسة والشأن العامّ انجذاباً منها إلى إصرار لوثر، في فورمز، على مبدئه ومبدئيّته وتوكيده أنّ موقفه إملاءٌ ضميريّ، كان لا بدّ لهذا التطوّر الكبير أن ينعكس على أفكارٍ كالحقيقة والضمير والفرد والحرّيّة في مواجهة الطغيان، وعلى أنّ الفرد مدعوٌّ دائماً إلى الدفاع عن قيم تتعدّاه. وترافق ذلك مع تحطيم لأيقونات القدّيسين وتماثيلهم وللصور في الكنائس، ومع إقبال الكهنة على الزواج، فكان لتلك الحركة الثوريّة، صعوداً من القاعدة، أن أطلقت الإصلاح الدينيّ. وتبعاً لدرجة التداخل البعيدة بين الكنيسة والمجتمع، كان مستحيلاً ألّا يتأثّر المجتمع، وإلى أبعد الحدود، بما يحصل في الكنيسة، وألّا تباشر الجماعات المحلّيّة تنظيم نفسها اقتصاديّاً وتعليميّاً بمعزل عنها.

وبالطبع وُجد عديد الأسباب السياسيّة والاقتصاديّة التي جعلت ملوكاً وأمراء

يقفزون إلى حلبة الإصلاح، يكفي أن نذكر هنا اثنين منها: الأوّل، المزاج الشعبي المؤيّد للإصلاح تبعاً لمخاطبته الامتناعَ عن دفع الضرائب لروما ودغدغته براعم العواطف القوميّة الناشئة، والثاني أنّ مصادرة أطنان الأراضي التي تمتلكها الكنيسة صارت في متناول الحكّام، ما يعزّز ثراءهم وثراء عائلاتهم ودولهم.

ورغم اختلاف الخلفيّات والظروف، عرفت إنكلترا، مع هنري الثامن (١٤٩١–١٥٤٧)، حدثاً كبيراً يصبّ في الخانة ذاتها. فهي أسّست كنيستها المستقلّة عن الكنيسة الكاثوليكيّة، وكان السبب المباشر زواج هنري من آن بولين بعد طلاقه من الأميرة الإسبانيّة الكاثوليكيّة كاثرين أوف أراغون ممّا لم تصادق عليه روما. وبما أنّ الملك صار المتربّع على عرش الكنيسة أيضاً، قُيّضت له ولدولته ثروة خرافيّة، فيما بات التديّن الجديد وثيق الصلة بالانتماء الإنكليزيّ[٢٣].

وبما كاد يغدو سمةً من سمات السياسات البروتستانتيّة، غدا تغليب موقع الدولة ثابتاً لا يتزحزح، وهو ما أخذه الليبراليّون لاحقاً على لوثر فاعتبروه خادماً مطيعاً للدولة البيروقراطيّة الجانحة إلى الاستبداد. فحيثما كان هناك أمير بروتستانتيّ بدا مستعدّاً للاعتراف به رئيساً للكنيسة في بلده، وهو ما فعله هنري الثامن وابنته إليزابيث في إنكلترا، والأمراء البروتستانت في اسكندينافيا، ثمّ في هولندا بعد انتصار ثورتها عام ١٦٤٨ على الإسبان. هكذا تعاظمت سلطة الملك ومملكته وصار ذلك تقليداً لا يعوزه الرسوخ.

وبالفعل كان لما بدأه لوثر في ألمانيا أن وجد امتداداته في بلدان ومدن أوروبيّة أخرى، فظهر مصلحون كجون كالفن في سويسرا وجون نوكس في اسكتلندا، وكالبيوريتانيّين والانفصاليّين في إنكلترا والهوغونوت في فرنسا، ممّن غيّروا أوروبا، وبمعنى ما، العالم.

الإصلاح "المضادّ"

لا تكتمل صورة الإصلاح الدينيّ البروتستانتيّ من دون التعريج على الاستجابة الكاثوليكيّة له، أو ما عُرف بروتستانتيّاً بـ"الإصلاح المضادّ". فقد استنطقت حركة

لوثر ردّاً على الإصلاح بالإصلاح، لا بمزيد من التحجّر. وهذا، على الأرجح، ما جعل الصراع الذي دار بين العقيدتين وتوّجتْه "حرب الثلاثين عاماً" (١٦١٨–١٦٤٨) وباقي "الحروب الدينيّة" الأوروبيّة من بعدها، أقرب إلى صراع بين برنامجين يطالان معظم شؤون الحياة وتنظيمها[٢٤].

فالتحدّي البروتستانتيّ ألحّ على الكنيسة الكاثوليكيّة في عهد البابا بولس الثالث الذي عاش، مثل باقي بابوات النهضة، في البذخ وغطسَ في الفساد، كما عيّن اثنين من أحفاده، وهما في سنّ المراهقة، كاردينالين. لكنّه أيضاً، وبفعل ذاك التحدّي وضغوطه، تنبّهَ إلى ضرورة التغيير في الكنيسة، خصوصاً أنّها بدأت هي نفسها تلمس تقلّص سطوتها. هكذا وفي مجمع ترِنت عام ١٥٤٥ اجتمع قادة الكنيسة لوقف التقدّم البروتستانتيّ، واستمرّ المجمع حتى ١٥٦٣ بحيث توفّي بابوان في تلك المدّة الزمنيّة: بولس الثالث نفسه وخليفته جوليوس الثالث. ولم تخلُ نتائج ذلك المجمع من تشدّد، بل تعنّت: فقد تمسّكت الكنيسة بمحاكم التفتيش وبتوسيع نطاق عملها. لكنّ التفتيش، الذي أنشيء أصلاً في القرنين الثاني عشر والثالث عشر لمطاردة الهراطقة في جنوب فرنسا وإيطاليا، بات يستهدف البروتستانت وهراطقة "العالم الجديد" الذي اكتشفه البرتغاليّون والإسبان. ولئن فسّر ذاك الموقفُ عدمَ ظهور بروتستانت في أسبانيا وبقاءهم بالغي الهامشيّة في إيطاليا، فإنّه ربط التشدّد بما قد نسمّيه بلغة اليوم فرزاً إيديولوجيّاً وتنظيميّاً، فرزاً يتأدّى عنه مزيد من بلورة الصورة الذاتيّة للكاثوليكيّة الجديدة قياساً بخصمها.

ومن هذا القبيل أكّد ترِنت على ما يبدو رجعيّاً. ذاك أنّ هدف الإصلاح المضادّ إنقاذ البابويّة وتعزيز قوّتها، أمّا الخلاف العقائديّ مع البروتستانت فيتناول المصدر الذي لا يقتصر، بحسب الكاثوليك، على الكتاب المقدّس بل يشمل الكنيسة أيضاً، فيما لا يكفي الإيمان وحده للحلول محلّ العمل الصالح. وقد منع المجمع كتباً وجدّد منع كتب، كما شدّد على مبدأ تحوّل الخبز والخمر إلى جسد يسوع (أو الاستحالة الجوهريّة transubstantiation)، وعلى مركزيّة الأسرار المقدّسة السبعة، متمسّكاً بعدم زواج الكهنة. وكان لهذه الضراوة في الصراع مع البروتستانت أن ظهّرت اللون الخاصّ بالكنيسة الكاثوليكيّة وعزّزت انتشارها العالميّ.

لكنْ من ناحية أخرى، وهذا ما كان الأهمّ على مدى أبعد، أنشأ ترنت الحلقات الدراسيّة (seminars) لتعليم رجال الدين اللاهوتَ الكاثوليكيّ، خصوصاً في ظلّ احتدام السجال العقائديّ مع البروتسانت، ونظّم تدريبَ الكهنة وحدّ من سوء استخدام المال في الكنيسة مثلما ضيّق كثيراً نطاق "صكوك الغفران". كذلك أصدر ترنت توصية بشأن الفنّ وتواصُله مع الناس العاديّين بمن فيهم الفقراء، وضرورة أن يحرّك العواطف فيما يستحضر عظمة الله.

وكانت لذلك ترجماته وتجسيداته خصوصاً في أعمال جيان لورنزو بِرنيني، المهندس الرئيس لمعظم الأعمال النُصبيّة في منتصف القرن السادس عشر وأواخره، والمؤسّس المبكر للعمارة الباروكيّة التي عُدّت استمراراً للنهضة مثلما عُدّ برنيني خليفةً لمايكل أنجلو. فقد عبّرت العمارة الباروكيّة عن عظمة باهرة إنّما ممزوجة بالتزيين والمَسرَحة والضوء وحسّ الحركة، كما بالتعقيد الذي أحلّ الزوايا الصغرى والتضاعيف محلّ الزوايا الكبرى والخطوط المستقيمة، فباتت العظمة تخالطها البغتة والحيرة والاندهاش. وكانت الرسّامة الباروكيّة أرتيميسيا جانتِلِسكي، التي تأثّرت بأسلوب كارافاجيو، أوّل امرأة تبرز على هذا الصعيد، مصحوبةً بأعمالها عن نساء ضحايا مُستمدّات من الأساطير كما من التوراة. أمّا كبار الرموز الباروكيّين في الموسيقى، والذين تأخّر قدومهم عشرات قليلة من السنين، وتوزّعوا ما بين بروتستانت وكاثوليك، فكان في عدادهم باخ وفيفالدي وهاندل.

ووجد الإصلاح الكاثوليكيّ أداته التي ولدت قبل ترِنت لتتبلور بعده. فقد ظهر الراهب واللاهوتيّ والجنديّ الإسبانيّ إيغناتيوس لوَيولا كقائد كاريزميّ موالٍ للكنيسة يقارع البروتستانتيّة، مؤسّساً في ١٥٣٤ ما بات يُعرف باليسوعيّين. وقد أقرّ البابا الأخيرين، بعد خمس سنوات، كـ"نظام دينيّ" (order) يحمل اسم "مجتمع يسوع" أو "اليسوعيّين".

أمّا النظريّة التي أرشدت عمل اليسوعيّين فأنّ محاربة البروتستانتيّة تتمّ أساساً بالتعليم والمعرفة وإنشاء المدارس والإرساليّات. وأمّا لوَيولا، الذي سمّي "الحاكم العامّ"، فنظّم وأدار حياة تابعيه كما لو أنّهم جيش تحكمه مراتبيّة سلطات، فيما على واحدهم أن يقضي سنوات عدّة من التدريب والإعداد مذعناً إلى نظام صارم. ولأنّه

رأى، هو الذي سِيمَ لاحقاً قدّيساً، أنّ على اليسوعيّ أن يكون في حالة حرب دائمة ضدّ الهراطقة، بدا له نقاء الكنيسة وتعليمها واهتمامها بالضعفاء شرطاً حربيّاً بقدر ما أنّ فسادها وأمّيّتها وإدارتها الظهر للبؤساء شرط لخسارة الحرب. هكذا اهتمّ بأعمال كبناء المياتم للأيتام والبيوت لعاملات الحبّ السابقات، رابطاً "التأمّل" بـ"العمل"، وفق قول شهير له. ذاك أنّ إله لويولا، بحسب صياغة إلياد الذي اعتبره متفائلاً قياساً بالمصلحين البروتستانت، "يشجّع كلّ جهد يُبذل لتحويل البشر، ويشجّع تالياً كلّ جهد يبذله المرء لتحسين أحواله"[٢٥].

وفي المدارس التي أنشأها اليسوعيّون، أتيح للتعليم الإنسانويّ واللغات الكلاسيكيّة، فضلاً عن العلوم الطبيعيّة، أن تزدهر إلى جانب التعليم الدينيّ، حتّى جرى القول إنّ معظم الرياضيّات التي تعلّمها ديكارت علّمه إيّاها اليسوعيّون. وعبر التعليم، الذي صالحوه مع العصر ومعارفه، غدت الإصلاحيّة الكاثوليكيّة توازي تلك البروتستانتيّة وتنافسها. وإنّما بسبب ذاك التعليم أحكم اليسوعيّون قبضتهم على عقول قطاع عريض من الشبيبة الأوروبيّة، ثمّ عملوا على مدّ مهمّتهم إلى خارج أوروبا وتحويل الكاثوليكيّة ديانةً كونيّة لها حضورها في الصين والهند واليابان كما في أفريقيا و"العالم الجديد". وبإنشائهم تلك المواقع المترابطة في العالم، باتوا ينتجون تقارير دوريّة تُكتب باللاتينيّة لكنّها لا تلبث أن تُترجم إلى لغات أوروبيّة أخرى، ما خلق لوناً من عولمة مبكرة. ولئن قُيّض للعولمة هذه أن تتجاوز قارّتها المهد، فإنّها استمرّت متمركزة حولها، متعدّيةً نطاقي الدين والثقافة إلى التجارة والاقتصاد. هكذا تولّت تعريف الأوروبيّين ببعض صناعات العالم وحِرَفه (كالبورسلان من الصين)، كما طوّرت مشاريع تجاريّة وزراعيّة في البلدان التي نمت فيها الدعوة. وهذا ما سمح لبعض مؤصّلي الأحزاب الأمميّة اللاحقة أن يسجّلوا تأثّرها بهذا البناء المسكونيّ والتنظيميّ الجبّار.

مداخلة ماكس فيبر الثقافويّة

لقد بنى السوسيولوجيّ الألمانيّ الكبير ماكس فيبر، في ١٩٠٥، نظريّة باتت ذائعة الصيت في تأثير القيم البيوريتانيّة البروتستانتيّة، خصوصاً منها الكالفينيّة، على تطوّر

الرأسماليّة. وسريعاً ما حذت حذو كتابه، مع اختلاف في التفاصيل، أعمال شهيرة ربّما كان أبرزها كتاب الاشتراكيّ المسيحيّ البريطانيّ أر أتش تاوني *Religion and the Rise of Capitalism* [الدين وصعود الرأسماليّة] (١٩٢٦). لكنّ ما انتقده مراراً الماركسيّون ممّن رأوا أنّ فيبر حوّل السبب (الرأسماليّة) إلى نتيجة، والنتيجةَ (الدين) إلى سبب، يحتفظ براهنيّة هي بعض راهنيّة ما كشفه عالم الاجتماع الألمانيّ، من دون الاضطرار إلى اعتماد استبداليّة في العِلّيّة دائمة ومغلقة ومُحكَمة.

فممّا رآه فيبر، في تأويله الثقافويّ[٢٦]، أنّ نزعة الخلاص لدى أوروبيّي ما قبل الإصلاح كانت تلبّيها الممارسات القروسطيّة للكنيسة الكاثوليكيّة. فهم ابتغوا الأمان والحصول على الحياة الأبديّة في السماء، والكنيسة نفّذت لهم ما ابتغوه بالحجّ والاعتراف والغفران. لكنْ مع الإصلاح، راحت تنهار تلك الممارسات وتنحسر رقعتها، فلم يعد بروتستانت ألمانيا وسويسرا وعموم الشمال الأوروبيّ يستفيدون من ممارسات الكنيسة، وبات عليهم اختراع ممارسات جديدة تقودهم إلى السماء. وقد اندرج هذا في سياق ما هو عزيز دوماً على قلب فيبر، أي "عقلنة العالم واجتثاث السحر بوصفهما وسيلة للخلاص".

والحال أنّ الممارسات الجديدة التي كانت أكثر دُنيويّة (wordly practices) حضّ عليها المصلحون، هي التي أثمرت أخلاقيّة العمل البروتستانتيّة ومبدأ الجهد وروحيّة الرأسماليّة حماسةً للربح وللاستثمار. "فحتّى الغنيّ لن يأكل إن لم يعمل، إذ وإنْ كان الأغنياء بغير حاجة إلى العمل كي يلبّوا حاجاتهم، فهناك مشيئة الله التي عليهم أن يطيعوها، مثلهم مثل الفقراء".

وافترض لاهوت لوثر أنّ الخالق يدعو مخلوقيه المسيحيّين كي يكونوا كلّهم كهنة، أي أن يقوموا بـ"عمل الله" في العالم الزمنيّ، من خلال ما يشغلونه من مهن ووظائف. أمّا مبدأ التكرّس الذاتيّ للمهنة، أو رساليّتها (Vocation وبالألمانيّة Beruf)، ممّا أكّد عليه لوثر وكالفن[٢٧]، فإنّما يشجّع البروتستانت على "العمل الشاقّ" والتفوّق في تلك المهن بوصفه وسيلة لـ"تمجيد الله". هكذا ينبغي أن يكون البروتستانتيّ الأفضلَ في عمله، تقوده إلى الخلاص ممارسته الزمنيّة المتفوّقة هذه. وقد استند الميل هذا إلى تبشير لوثر وكالفن بالمُقدّر (predestination)، حيث يعرف الله مسبقاً كلّ شيء ويعرف

مَن الذي سينجو، في النهاية، ومَن الذي سوف يغرق. ولأنّ المرء، للسبب هذا، لا يستطيع أن يفعل شيئاً يفضي إلى تغيير قدره المرسوم، فقد أقلقَ البروتستانت الراغبين في الخلاص جهلُهم ما إذا كان الله سيختارهم أم لا. صحيحٌ أنّ "واجب المرء المطلق هو أن يعتبر نفسه مختاراً وأن يقاتل كلّ الشكوك بوصفها إغراءات الشيطان"، لكنْ كيف يعرف هذا المرء أنّه مختار أو غير مختار؟ يجيب فيبر بأنّ كالفن، في كتابه **أسسُ الدين المسيحيّ**، جادل بأنّ إحراز الرفاه الاقتصاديّ والنجاح الدنيويّ "علامة ظاهرة" (أو خارجيّة – outward sign) على خلاص الكائن. وبهذا، فإنّ مبدأ "المُقدّر" يشتغل ضدّاً على التواكُل الذي يفترضه البعض فيه، دافعاً الناس إلى العمل بجدّ وجديّة. وقد كان لهذا التعقّل تحديداً أن أنتج روحيّة الرأسماليّة، ومبدأ العمل للعمل بغضّ النظر عن النتائج. فالاستثمار والمراكمة إنّما يترافقان مع الزهد والتقشّف وإنكار الملذّاتِ الدنيويّة ورفض التنعّم بالثراء وتأجيل المِتَع إلى وقت لاحق، حتّى ليغدو أيّ سلوك معاكس "خطيئة". فعن الربح والإثراء لا ينجم البذخ والاستعراض بل يتحصّل مزيدٌ من الاستثمار في المشروع، وفي الاقتصاد تالياً. ولمّا كانت مساعدة الفقراء والمحتاجين مرفوضة، لأنّها، وفق ذاك التأويل، تشجّع على الكسل والتسوّل، زادت الأرصدة التي يمكن استثمارها في الاقتصاد.

ولم يكن لنشأة دياسبورا من المُضطَهَدين واللاجئين البروتستانت، ككالفن نفسه، سوى نشر الصناعة الرأسماليّة الحديثة وثقافتها. وعلى النحو هذا ساهمت البروتستانتيّة في صعود الرأسماليّة بخَلقها جيلاً من الشغّيلة وأصحاب المشاريع، الذين يعملون بأقصى طاقتهم، مثلما أعطتهم الحافز إلى ذلك. وهي شجّعت أصحاب المشاريع على استثمارِ فوائضهم مجدّداً في النظام الاقتصاديّ، كما خشّنت نفوس المسيحيّين فجعلتهم يمنحون أولويّتهم لتفوّق مهنيّ يوصل إلى الخلاص[٢٨].

ولئن اعتمد فيبر، في صياغته مفاهيمَه، على عمل بنجامين فرنكلين، أحد "الآباء المؤسّسين" لأميركا، الذي شدّد على أهميّة الصناعة والتقشّف والاستقامة في العمل، من دون لجوئه إلى سند دينيّ أو روحيّ، فقد رأى هو أيضاً أنّ الرأسماليّة الحديثة لم تعد راهناً بحاجة إلى سند كهذا، إذ باتت مستقرّة بذاتها ووطيدة، وإن كان من أثمان ذلك احتمال خضوع البشر إلى الصناعة المؤلّلة، بل العبوديّة لها.

ضعف الكنيسة القويّة

لطالما قُدّم الإصلاح الدينيّ كحدث ثقافيّ مستقلّ عن العمليّة التاريخيّة الأعرض التي شقّت أوروبا، حدثٍ يستند إلى تجربة مارتن لوثر الشخصيّة (زيارته روما، تعرّضه للصاعقة...) ولا يجمعه بسواه سوى حدّ أدنى من المشتركات والصِلات. لكنْ لئن اختلفت النهضة والإصلاح في مهامّ وجوانب لا يمكن إنكارها، بقي من الصعب إغفال أنّ التطوّرين يندرجان في التحوّل الأكبر الذي ابتدأ في قرابة ١١٠٠، وتالياً التداخل الكبير في نتائجهما. هكذا رأينا بوركهارت يتساءل، كما لو كان يتعامل مع ظاهرة واحدة برأسين متفاوتين: "لماذا لم تردّ إيطاليا، بعظمتها الفكريّة، على تلك المراتبيّة [الكنسيّة]، بنشاط أكبر؟ لماذا لم تُنجز إصلاحاً [دينيّاً] شبيهاً بذاك الذي حصل في ألمانيا، وفي وقت أبكر؟"، أمّا الجواب الذي خطر له (مستخدماً لغة القرن التاسع عشر)، فأنّ "العقل الإيطاليّ لم يذهب أبداً إلى ما يتجاوز إنكار المراتبيّة، فيما عاد أصل الإصلاح الألمانيّ ومتانته إلى معتقداته الدينيّة الإيجابيّة"[٢٩].

وكائناً ما كان الجواب، يبقى أنّ عديد المقدّمات متداخل بقوّة، وكذلك عديد النتائج التي عكست نفسها على الكنيسة كما على المؤمنين فلّاحين وغير ذلك.

صحيح، كما أسلفنا، أنّ المؤسّسة الدينيّة امتلكت مكانة ونفوذاً ماديّين جبّارين، غير أنّ وزنها كمرجع أخلاقيّ لم يكفّ عن التآكل عهدذاك. هكذا ظهر مبكراً ما أسماه راسل "كُسوف البابويّة" بسبب الوسائل التي استخدمتها في تعزيز سلطتها الزمنيّة[٣٠].

وكان من التعابير المبكرة عن تآكلها المديد تجرّؤ ملك فرنسا فيليب الرابع على البابا بونيفاس الثامن في أواخر القرن الثالث عشر، وكان موضوعه حقّ الملك في أن يفرض الضرائب على رجال الدين الفرنسيّين. وبالفعل اتّهمَ الملكُ البابا بالهرطقة وأرسل قوّة لاعتقاله فهرب إلى روما حيث توفّي. ولم يجرؤ، بعدذاك، أيّ من البابوات على معارضة ملك فرنسا الذي تصدّى للحدّ من جشع الكنيسة ورغب في أن ينتزع لنفسه "المطلقةِ" الكلمةَ الأولى من روما.

وما لبثت روما نفسها، وفي أواسط القرن الرابع عشر، أن تمرّدت على بابويّة كليمنت السادس، بقيادة السياسيّ الشعبويّ والديماغوجيّ كولا دي ريانزو (أو ريانزا) الذي أعلن سيادة الشعب ضدّ الامبراطوريّة الرومانيّة والنبلاء والبابا الذي اعتبره الثوّار لزوم

ما لا يلزم. بيد أنّ الكنيسة انتصرت وتمكّنت من أن تسجن المتمرّد الذي حظي بمديح بترارك. ولم يمض سوى سنوات حتّى قادت فلورنسا عدداً من الدول المدن الإيطاليّة ضدّ البابويّة في ما عُرف بـ"حرب القدّيسين الثمانية" (١٣٧٥–١٣٧٨).

وكان يطرأ من العوامل ما يزيد في التدهور البطيء لسلطة الكنيسة قياساً بسلطة الدولة والملك، معرّضاً تحالف السلطتين لتوتّر متعاظم. ذاك أنّ وصول البارود من الصين في القرن الثالث عشر قوّى الحكومات المركزيّة على حساب روما والنبلاء الإقطاعيّين. وهذا الإضعاف للبابا جعلت تزيده الهُدَن التي تتخلّل الحروب الفرنسيّة–الإنكليزيّة الكثيرة والمديدة، أو انحياز هذا الملك أو ذاك إلى "الطبقة الوسطى الغنيّة" ضدّ الإقطاع.

وكان أنّ البابويّة نفسها انقسمت في ١٤١٠ بين بابوين متنافسين ومتكارهين، فرض كلّ منهما المقاطعة الحياتيّة على الآخر. لكنْ في ١٤١٥ صار هناك ثلاثة بابوات متنافسين، وكان ذلك جزئيّاً فصلاً من فصول التنازع بين روما وفرنسا. ذاك أنّ كرادلة روما انتخبوا كاردينالاً إيطاليّاً لكنّ الآخرين انتخبوا كاردينالاً يوالي الفرنسيّين. هكذا بدأ الانشقاق الكبير الذي استمرّ ٤٠ سنة بحيث أنشىء "مجلس عامّ" أعلى من سلطة البابويّة لفضّ نزاعاتها. وإذ طُرد البابوان وأُعلنا هرطوقين وصِير إلى انتخاب بابا ثالث، بتنا أمام أحبار ثلاثة لم يُحسم التنازع بينهم إلّا في ١٤١٧، مع انتخاب البابا مارتن الخامس.

ومثلما ابتدأ القرن الخامس عشر بفضيحة الانشقاق فقد انتهى بفضيحة الاعتراف. فلم يكن بلا دلالة أنّ سيّد فلورنسا المديتشيّ "لورنزو الرائع" لم يطلب للإدلاء بالاعتراف أمامه، قُبيل وفاته، سوى خصمه الراهب الدومينيكيّ المتزمّت سافونارولّا، الذي سنعود إليه لاحقاً، مستبعداً كبار حلفائه في الكنيسة. فلم يحلّ العام ١٤٩٤ حتّى طُرد الحاكم بيارو دو مديتشي وعائلته من فلورنسا بتأثير الجوّ الرؤيويّ الذي خلقه سافونارولا، ولجأ المطرودون إلى راعيهم البابا في روما.

ويلاحظ الباحث الأميركيّ جوزيف هنريش انشقاقاً ثقافيّاً يتعدّى مسائل الفساد والنزاهة، حيث "أنّ الكنيسة [الكاثوليكيّة] نفسها، وربّما بشكل مثير للسخرية، بُنيت على موديل العائلة البطريركيّة (الرومانيّة). فالسلطة عموديّة وصارمة كما في الخطّ القرابيّ الأبويّ. أمّا الشيوخ الدينيّون الذين بات واحدهم يُسمّى "الأب" أو "البابا" فتمتّعوا بامتياز الوصول إلى الحقائق المقدّسة والسلطات الخاصّة بما فيها سلطة منح

(توصيل) غفران الله. ولأنّ الحكمة والقداسة أعطيتا لهم، كان ينبغي توقير قادة الكنيسة وإطاعتهم. فعبر الكنيسة وطقوسها المختصّة ونخبتها المُمارِسة فحسب، يستطيع الشخص العاديّ أن يجد ممرّه إلى الله والحياة الأخرى، فليست هناك مع الله علاقات شخصيّة بلا توسّط". وبناءً على معطيات هنريش الصلبة، يتعزّز الافتراض القائل إنّ الإصلاح لم يصدر عن عدم ثقافيّ وفكريّ. فهو مثّل "عمليّة ثقافيّة تطوّريّة" حيث كان أفراد فرديّون وأحرار ينشئون ويبلورون منذ وقت مبكر تنظيمات دينيّة مختلفة "كلٌّ منها له معتقداته الخارقة وطقوسه وممارساته". وكان بعض هذه التنظيمات قد لاءم الأمزجة الجديدة أكثر ممّا لاءمتها الكنيسة الكاثوليكيّة. وقبل قرنين على لوثر كانت حركات كثيرة شبيهة بالبروتستانت اللاحقين تظهر في أوروبا. فقد انتشرت، مثلاً، إبّان القرن الرابع عشر، حركة "أخْوَة الحياة المشتركة" (أو العامّة: Brethren of the Common Life) في عديد المدن والبلدات في هولندا وألمانيا، وهؤلاء "بشّروا بقيمة العمل اليدويّ وشجّعوا الأفراد على أن يطوّروا علاقتهم الشخصيّة بالله. وبالطبع، وكجزء من هذا، اعتُقد أنّ على الناس قراءة الكتاب المقدّس بأنفسهم". بل قبل ذلك، ومنذ زمن يرقى إلى ١٠٨٩، ظهر "النظام (order) السيستيرسيّ" المتفرّع عن البنديكتيّين والذي شابه البروتسانتيّة في الزهد والتقشّف والتوكيد على "الطاقة التطهّريّة للعمل"، لا سيّما منه اليدويّ. ومبكراً ظهر في بيئة الجامعة رموز من اللاهوتيّين الذين ساءلوا المعطى وحاولوا التغيير، كالفرنسيّ بيتر وَلدو (١١٤٠–١٢١٨) الذي عاقبته البابويّة بـ"الحرم الكنسيّ"، والإنكليزيّ وليم من أوكهام (William of Ockham) (١٢٨٥–١٣٤٧) الذي انتقد البابويّة وسكولائيّيها، والإنكليزيّ الآخر جون ويكليف (١٣٢٠–١٣٨٤) الذي طالب بإخضاع المطارنة للملك وسمّى البابا "مضاداً للمسيح" أو "مسيحاً دجّالاً" (anti Christ)، كما حاول التعبير عن مصالح فقراء الكهنة، مجادلاً بأنّ على المسيحيّين أن يقرأوا الكتاب المقدّس بأنفسهم ومهاجماً المراتبيّة البابويّة وصكوك الغفران. ثمّ ظهر إلى الشرق التشيكيّ جون هاسّ (١٣٦٩–١٤١٥) الذي يُعتبَر مؤسّس الإصلاح في بوهيميا[٣١].

وما يقال في أحوال الكنيسة وأمور تغييرها يقال في اللغة. فقبل مارتن لوثر ساد ألمانيا "برج بابل" لغويّ كما يكتب برادي، لكنْ "قبل وقت طويل جدّاً كانت الألسنة الألمانيّة قد تصلّبت في أقاليم ثلاثة مميّزة شماليّة ووسطى وجنوبيّة (...) وفيما غنّى شعراء البَلاط

القروسطيّون منذ ١٣٥٠ بلغة البَلاط، المسمّاة اليوم 'الألمانيّة العليا الوسطى'، فإنّ متوسّطاً كتابيّاً جديداً، هو 'الألمانيّة العليا الجديدة المبكرة'، بدأ يظهر في الجنوب (...) هذا 'الأسلوب المشترك في الألمانيّة'، والذي تطوّر في منطقة كانت تستمدّ تعريفها من مدينتي نورمبرغ وريغنسبرغ، تبنّته المستشاريّة المَلَكيّة وكذلك مستشاريّة ساكسونيا في ١٤٦٤"، ليغدو لاحقاً هو "اللغة الألمانيّة". فأفضال لوثر على لغته جاءت إذاً تتويجاً، لا تأسيساً، وقد كتب هو نفسه: "لست أملك لغة خاصّة بي (...) إنّني أستخدم اللغة الألمانيّة المشتركة بحيث يستطيع ألمان المناطق العليا والدنيا أن يفهموني جيّداً بالقدر نفسه"[٣٢].

ومنذ أوائل القرن الرابع عشر راحت تتلاحق الانتفاضات الفلّاحيّة في أوروبا، والتي ربّما بقيت ثورة الفلّاحين الإنكليز في ١٣٨١ أهمّها إلى أن نشبت ثورة توماس مونتسر الألمانيّة. هذه الانتفاضات، بحسب برتراند راسل، "ظلّت في أفكار الناس ومهّدت التربة للبروتستانتيّة"[٣٣].

الإصلاح ليس الإصلاحيّين

لكنْ منعاً لتسحير الإصلاح الدينيّ أو تصنيمه، لا بدّ من الإشارة إلى أنّه، وفي مطلق الحالات، لا يؤخذ كلّاً. وهذه صعوبة مضافة يستدعي تذليلها إعمال الفرز والانتقاء اللذين يقودهما مزيج من مرونة الوعي التاريخيّ وصلابة الخيار التقدميّ. فتخفيفاً من أهميّة العمليّة التاريخيّة التي اكتنفت الإصلاح الدينيّ، كثيراً ما يصار إلى إبراز سِيَر المصلحين بوصفها أنماطاً بدئيّة (prototypes) للسلوك الصالح، وفي هذا تزكية واضحة لـ"العلم" و"المبادرة" على حساب "العمل" و"السياق". وكثيراً ما يظهر، بهذا المعنى، استعداد للتعاطي مع الإصلاح كأنّه قطعة مصمّتة واحدة يُسبَغ على غثّها ما يُستخلَص من سمينها، فيُصار إلى تبسيطها من جهة، وإلى أمثَلَتها من جهة أخرى. لكنّنا حين نراجع اليوم تاريخ الإصلاح الدينيّ، خصوصاً متى كنّا مسلّحين بأفكارنا وأمزجتنا وحساسيّاتنا المعاصرة، لا بدّ أن يصيبنا النفور من أفعالٍ فعلَها وأقوالٍ قالَها المصلحون.

فبعد ١٥٢١ ومواجهة فورمز، استولى اللوثريّون على فيتزبورغ وعلى الكنائس وأملاكها ومدارسها معتقدين أنّ هذا ما أراده لوثر. لكنّ الأخير أصيب بالذعر من سرعة

التغيير وعمقه وعنفه، مطالباً بالتراجع عن الثورة الاجتماعيّة والاقتصار على مسائل النفس والضمير والله. كذلك خاف لوثر من أن ينقلب عليه وعلى دعوته الأمراء الذين أراد استقطابهم. بيد أنّ التحرّكات الثوريّة مضت تنتقل من منطقة إلى أخرى ضدّاً على إرادته ورغبته، ونشبت الانتفاضة الفلّاحيّة الشهيرة في ١٩٢٤–١٩٢٥ التي قادها اللاهوتيّ الراديكاليّ توماس مونتسر، حيث أريد الانتقال من الدعوة إلى حريّة الإيمان إلى الدعوة للحريّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة للفلّاحين والتحرّر تالياً من السادة، فضلاً عن مطالب كاختيار رُعاة الأبرشيّات بالانتخاب المباشر.

وفي عدائه لثورة الفلّاحين كتب لوثر بحدّة وبعنف وعدوانيّة عن "العاميّين" الذين ينبغي تقييدهم كما تُقيّد الوحوش البرّيّة وقتلهم. وأصدر منشورَيه "ضدّ عصابات الفلّاحين السرّاقين والمجرمين" (أو: "ضدّ سرقات وجرائم قطعان الفلّاحين") و"رسالة إلى أمراء ساكسونيا في ما خصّ الروح التمرّديّة"، فتلقّفَ الأمراء كلامه وتحريضه وذبحوا أكثر من مئة ألف من المتمرّدين. فلوثر قدّم الفلّاحين الثائرين كما لو أنّهم لا يقلّون شيطانيّة عن البابا، وصُوّروا، في الأحوال كافّة، كـ"فرقة شيطانيّة" لا كبشر. وهو لم يكتفِ بالدعوة إلى قتلهم وتعذيبهم، بل اقترح وسائل وأدوات أفعل في التعذيب[٣٤].

وبعد الفلّاحين ركّز هجومه على اليهود الشيطانيّين هم أيضاً، بـ"أكاذيبهم" و"خداعهم"، ودعا إلى قتلهم وتدميرهم كأفراد وجماعة، وهو ما استخدمته النازيّة بعد قرون في أدبيّاتها، تكريماً له وبرهاناً على صوابها. ورغم أنّ لوثر دافع في شبابه عن اليهود واحتجّ على معاملتهم في أوروبا، فقد صدر عداوه اللاحق لهم، وفق التحليل الرائج، عن فشله في تحويلهم إلى مذهبه المسيحيّ[٣٥]. هكذا كتب "عن اليهود وأكاذيبهم" في ١٥٤٣، ما سمح بإجراء مقارنات أكاديميّة وبحثيّة كثيرة بين إدانته لهم وإدانة اللاساميّين ثمّ النازيّين، كما بين عدائه الدينيّ لليهود (القابل للتذليل في حال تحوّلهم إلى المسيحيّة) وعدائهم العرقيّ (الذي لا يذلّله شيء بما في ذلك التحوّل الدينيّ).

وإذ أبدى أسفه لعجز العالَم المسيحيّ عن طردهم، اقترح إحراق مدارسهم ودُور عبادتهم، وتدمير بيوتهم، وانتزاع كتبهم الدينيّة منهم، ومنع حاخاماتهم من تدريس الدين فإن لم يفعلوا عوقبوا بالموت أو بتر الأعضاء، كما اقترح ردع اليهود عن سلوك الطرق التي تؤدّي إلى الأرياف، وعن ممارسة الربا، ومصادرة ما يملكونه من مال سائل

ومن فضّة وذهب، وفرض العمل اليدويّ المضني عليهم وإلّا فطردهم كلّيّاً من البلد.

ولم يكن لوثر قليل القسوة حيال "القائلين بتجديد العماد" (Anabaptists)، ممّن تقاربَ مونتسر معهم وتفرّعت عنهم فرق في عدادها الكويكرز. و"تجديد العماد" هو الاسم الذي أطلقه عليهم خصومهم، تنويهاً بمطلبهم تأجيل العمادة إلى ما بعد إقرار الشخص المعنيّ بالمسيح. ولم توفّر عدوانيّة لوثر، الوحشيّة غالباً، المرابين والنساء وعاملات الحبّ والأطفال المعاقين.

ووفق إلياد، شارك لوثر معاصريه "عدداً من الأفكار والمعتقدات الشائعة في زمنهم. فهو، مثلاً، لم يساوره أيُّ شكّ في القوّة الرهيبة للشيطان أو ضرورة حرق الساحرات، وقد أقرّ الوظيفة الدينيّة للخيمياء. وكان مُعتدّاً بنفسه اعتداداً لا يطاق، فجاء مثلاً في رسالة كتبها في ١٥٢٢: "لا أقبل أن يحاكِم أحدٌ معتقَدي ولو كان [المُحاكِمون] ملائكة. إنّ من لا يتلقّى معتقدي لا يستطيع بلوغ الخلاص"[٣٦]. وفي كتاب تعاليمه الدينيّة القصيرة الذي كتبه في ١٥٢٩ يقول عن الذين يرفضون تلك التعاليم: "فليتمّ إخبارهم أنّهم إنّما ينكرون المسيح وأنّهم ليسوا مسيحيّين، وليَتمّ رفضهم في الأسرار، ورفض رعايتهم لأيّ طفل أو تمتّعهم بأيّ من حرّيّات المسيحيّين، وليُسلَّموا بكلّ بساطة إلى البابا وموظّفيه، لا بل إلى الشيطان نفسه. إلى هذا، فليرفض آباؤهم أو أسيادهم تزويدهم الطعام والشراب، وقولوا لهم إنّ الأمير سوف يطرد هؤلاء الناس الوقحين من الأرض"[٣٧].

وبما ينسجم مع هذه الطباع، كان في سجالاته عدوانيّاً وتشهيريّاً، بما ينمّ عن أسوأ ما في البشر وبعض أشدّه انحطاطاً. فبسبب خلاف على القدّاس، إذ أكّد لوثر حضور المسيح بجسده في القربان، نشب نزاع مع الإصلاحيّ السويسريّ أولريخ زوينغلي الذي خفض ذاك الحضور إلى سويّة رمزيّة. أمّا سجاله الأعنف فكان ضدّ الإصلاحيّ الهولنديّ ديزيداريوس إيراسموس الذي اعتبر أنّ الإنسان يملك إرادة حرّة وهو ما نفاه لوثر بقوّة.

وكان إيراسموس قد حاول تثبيت مبادىء الإصلاح من دون تقسيم الكنيسة، وناوأ الحروب والعنف، اللفظيّ منه والفعليّ، كما كره عدم التسامح حيال المختلف دينيّاً. لكنّ أفكار إيراسموس تلك لم تُثر في لوثر "إلّا القرف والغضب والاحتقار"، كما قال الأخير بنفسه، أمّا انشغال إيراسموس بالسلام العالميّ فلم يستدع من لوثر، القوميّ والدولتيّ، سوى الإدانة والتنديد.

وكما سبقت الإشارة كان جون كالفن أشدّ راديكاليّة وتماسكاً وأكثر نصّيّةً من لوثر، وهو ارتقى من رفض لوثر جوانبَ أساسيّة في الكاثوليكيّة إلى استكمال بناء مسيحيّة بديل. وكالفن، عند إلياد، لم يتفوّق على لوثر في المساهمة بتقدّم كنيسته اجتماعيّاً وسياسيّاً فحسب، ولكنْ أيضاً في ما أعطاه من مَثَلٍ على "الأهميّة الوظيفيّة واللاهوتيّة للنشاط السياسيّ. وهو، في الحقيقة، استشرف تلك السلسلة من اللاهوتات السياسيّة التي راجت في النصف الثاني من القرن العشرين: لاهوت العمل ولاهوت التحرير ولاهوت مناهضة الاستعمار، إلخ"[٣٨].

لكنّ مدى إطلاقيّة السيادة الإلهيّة والتشدّد في مبدأ "المقدّر" ألغيا فكرة "الإرادة الحرّة" لديه. فالإنسان بدا مجرّداً من كلّ قوّة واختيار، واختيارُ الله مَن ينتهي إلى الجنّة ومَن ينتهي إلى النار غير مشروط كثيراً بما يفعله الإنسان. إنّه أقرب إلى اعتباط إلهيّ يصعب تفسيره. وبدوره فالمسيح الكالفينيّ لم يُضحِّ بنفسه لخلاص الناس قاطبة، بل لخلاص أولئك الذين اختارهم الله وهم المسيحيّون، علماً بأنّ الله راسخ وثابت في آرائه لا يغيّرها، وليس ثمّة ما يمكن فعله لحمله على تغييرها[٣٩].

ومع كالفن منعت الكنيسة الموسيقى والرقص، وذهبت أبعد كثيراً من لوثر في التعرّي من تعابير الفنّ والتماثيل والأيقونات، كما رفضت في الملابس الأزياءَ والزينة وكلّ ما يخفض علامات "الحشمة والوقار". وفي ظلّ الكالفينيّة سُرقت الكنائس ودُمّرت وأُحرقت خصوصاً في زوريخ.

وقد امتدح كالفن، وقبله لوثر، الراهب سافونارولا الذي أُعدم ثمّ أُحرق في ١٤٩٨، بعد سنوات من حكم شديد التزمّت أُخضع له الفلورنسيّون، حيث كان ماكيافيللي "الجمهوريّ" يده اليمنى. فاضطهد سافونارولاّ الفنّانين وصنّفهم وثنيّين لافتتانهم بأعمال العالم الكلاسيكيّ، كما اضطهد المرأة وطارد التزيّن والملابس الزاهية. ولئن كان ذاك الراهب منذ شبابه بالغ النقديّة للقيادات الكنسيّة وفسادها، فهو في عظاته عزف على وتر النهايات القياميّة والرؤيويّة.

أهمّ من هذا أنّ كالفن أقام حكماً ديكتاتوريّاً ودمويّاً في جنيف عارضته غالبيّة سكّانها ممّن طردوه في بدايات دعوته، فلم يعد إلى المدينة إلّا في ١٥٤١. وقد بدا حكمه للكثيرين نوعاً من احتلال أجنبيّ يمارسه اللاجئون البروتستانت غير

السويسريّين، خصوصاً الفرنسيّين منهم ككالفن. ولئن استمرّت معارضته في جنيف، خصوصاً لدى النّوى البورجوازيّة، فقد جوبه بعض رموزها بالسجن والتعذيب وقطع الرؤوس. وبلغ التوحّش ذروته في التعامل مع ميشال سرفيتوس، اللاهوتيّ والطبيب والنهضويّ الإسبانيّ، الذي فرّ من السلطات الكاثوليكيّة في ١٥٥٣ لاجئاً إلى جنيف فاعتُقل بتهمة الهرطقة وأُحرق.

وبدورها تميّزت تجربة جون نوكس بحساسيّة خاصّة حيال استقلاليّة الكنيسة (البريسبيتيريّة) عن الدولة ورفض أيّ قيد تفرضه عليها الحكومة، وذلك نتيجة التشابك الوثيق الذي كان قائماً بين الكنيسة والسلطة، لا في اسكتلندا وحدها بل أيضاً في فرنسا وإنكلترا المتدخّلتين في شؤونها. وتميّز نوكس أيضاً، كما سبقت الإشارة، بحساسيّة خاصّة حيال تعليم الفقراء. لكنْ مقابل هذا المنزع التقدّميّ، جاء موقفه من النساء وتعاطيهنّ السياسة والحكم رجعيّاً خالصاً. ففي ١٥٥٨، وفي نصّ شهير له عن "الأنظمة الرهيبة للنساء"، اعتبر أنّ تسنّم المرأة عرشاً مَلكيّاً يخالف الطبيعة والكتاب المقدّس إذ الله لم يهيّئ النساء ليكنّ قادة. ذاك أنّ اضطهاده ونفيه تلازما مع وجود ملكات نساء على العرش في إنكلترا و/أو اسكتلندا، خصوصاً منهنّ "ماري الدمويّة".

لقد كان لعنف لوثر أن صدّ إيراسموس وجعله ينحاز إلى الكاثوليكيّة رغم نقده الحادّ لكنيستها، ورغم مساءلته المبكرة لتأويلها الكتاب المقدّس. لكنّ تجربة إيراسموس، الذي لم يُحسَب "رسميّاً" بين الإصلاحيّين، تبقى بالغة الأهميّة في التمييز بين المصلحين والإصلاح، بوصفه أحد سياقات العمليّة التاريخيّة الأوروبيّة.

فهو الأقرب إلى تجسيد التقاطع بين النهضة والإصلاح[٤٠]، والأبعد عن طرح التقدّم بوصفه ديناً أو ميثولوجيا أو وعياً إيديولوجيّاً جديداً ومغلقاً ومفارقاً اسمُه، هذه المرّة، "إصلاح دينيّ".

أمّا نحن...

لم يكن الهدف من إطالة تلك الجولة قول شيء لم يُقل من قبلُ، أو ادّعاء ذلك، بل تظهير ضخامة عدد المسائل والتحوّلات التي لا نملك راهناً أنداداً لها. ففي مقابل الصعود

الشامل والعظيم الذي أحاط بالإصلاح الأوروبيّ، يغمرنا اليوم، في العالم العربيّ، محيط من التراجع والتبديد يتّسع بإيقاع يوميّ. وإذا دققنا في موادّ "الصعود" الغربيّ ذاك لن يفوتنا موقع الحرّيّة المركزيّ وصنوُه يقظة الفرد والفرديّة، كما يَمْثُل الحضور القويّ لتكبير العالم، إنْ كمساحة جغرافيّة أو كعلم ومعرفة وإبداع، فضلاً عن التدخّل الذاتيّ الهائل في صنع تلك العمليّة التاريخيّة و/أو الاستجابة لها. وهو كلّه ما نقابله في بلداننا بالطغيان والعسف ومعْس الفرد وفرديّته، وبتضييق العالم وتضييق ذواتنا فيه، وطبعاً، وتالياً، بالاستنكاف، القسريّ أو الطوعيّ، عن الشأن العامّ.

وهذا لا يعني بالضرورة أن نكرّر التجربة الأوروبيّة بحذافيرها، هذا إذا كان التكرار ممكناً أصلاً. لكنّ ما يعنيه أنّ بضعة عناصر، في رأسها الحرّيّة والمبادرة وشعور الفرد بفرديّته ضدّاً على العصبيّات والقرابات والقضايا الإيديولوجيّة المعطاة والاستلابيّة، لا بدّ منها، ولو كاحتمال أو وعد، وبصيغ وصياغات قد تختلف عن صيغ الغرب وصياغاته. أمّا الافتقار الشامل الذي ننوء تحته فلا يفضي إلّا إلى تديّن أردأ، أكثر حَرْفيّة وأشدّ قسوة وانغلاقاً.

ولا بدّ من استدراك بسيط هنا، مفاده أنّ ما نعانيه من تديّن يفتقر إلى ما كانته الكنيسة الكاثوليكيّة في العصور الوسطى. إنّه، رغم قدرته على الإيذاء، قليل الهيبة والمهابة تتخلّل العلاقةَ به العلاقةُ بالسلطات السياسيّة التي تملك أمر تكييفه وتشكيله ولو على الضدّ منها وبالتعارض معها. ولنفكّر هنا، كمجرّد مثل فاقع لكنْ غير حصريّ، بثنائيّة جمال عبد الناصر وسيّد قطب، نزولاً إلى ثنائيّة بشّار الأسد وزهران علّوش. فإذا صحّ تالياً أنّ بتّ مسألة السلطة ليس كافياً، صحّ أيضاً أنّ تلك المهمّة تبقى شرطاً شارطاً لأيّ مهمّة تليها. يضاعف هذا الإلحاحَ أنّ تدخّليّة السلطة عندنا، وهي شبه مطلقة، لا تترك حيّزاً يمكن الرهان على تغييره من دون تغيير السلطة نفسها. لهذا مثلاً يلوح تقديم العلمانيّة بوصفها فصلاً للدين عن الدولة أقرب إلى نصف الحقيقة الذي لا يكتمل من غير نصفها الآخر، وهو فصل الدولة عن الدين، وجعل الأخير، من ثمّ، قادراً على التفاعل الحرّ مع عالمه وناسه ومحيطه، يؤثّرون فيه ويؤثّر فيهم.

يكفي أن نقارن بتحوّل لوثر إلى قائد شعبيّ يسترضيه الأمراء، ويُلقَّب بـ"السيّد كلّ الناس" (Mr. Everyman)، حالَ مشايخ الأوقاف، أو الإصلاحيّين الذين يخشون

على حياتهم وتخاف دور النشر نشر كتبهم، أو من يمارسون "الإصلاح" بالمقدار والكيفيّة اللذين ترغب فيهما السلطة.

وهكذا يبدو الطلب، منذ الأفغانيّ، على "لوثر مسلم"، أو الدعوات، في أيّامنا، إلى "تجديد الخطاب الدينيّ"، أشبه بملء الغربال بالماء، إن لم يكن بالوحل. وقد يغامر المرء بالقول إنّ ما كان متاحاً على هذا الصعيد في العهد الكولونياليّ، مع محمّد عبده ثمّ تلامذته، يبقى، على تواضعه، أكبر بلا قياس ممّا هو متاح اليوم. فحينذاك، كانت حاجتنا إلى العصبيّة أقلّ، بما في ذلك تحويل الدين إلى عصبيّة. ذاك أنّ "القضايا" لم تكن وجدت من يربّيها ويتعهّد نماءها وإحداث الاستنفار والتعبئة الدائمين من حولها، ولا كانت تلك "القضايا" موضوع لعبة خلافيّة/اتّفاقيّة متواصلة بين ضابط المخابرات وشيخ الدين والعقائديّ المتعلمِن.

هوامش الفصل الثالث

١ واقع الحال أنّ وصف هذا النقد بالتقنيّ يغمطه بعض حقّه. يكفي الرجوع إلى تجربة أحمد ابن حنبل في جمع الأحاديث التي استغرقت عشرات السنوات، وطالت عديد البلدان، ونهوض فقهه على ما جمعه وضمّنه "مُسنده" كي نتيقّن من محوريّة الحديث (السنّة) كـ"أصل ثانٍ" في الإسلام.

٢ وظهر أيضاً من يشير إلى أنّ ثراء بعض الدول النفطيّة يمنع الإلحاح على الإصلاح الدينيّ ويطويه، لكنّ ما يُضعف هذه الحجّة أنّ فقر البلدان الأخرى لم يُسفر عن حضّ على ذاك الإصلاح.

٣ لا يلغي هذا وجود مَن يستندون إلى هذين التفاوت في الأجزاء والاختلاف في الحقول ليضعوا النهضة والإصلاح الدينيّ في موقعين متضاربين، بل ليردّوا، داخل خانة الإصلاح، تضارب مارتن لوثر وديزيداريوس إيراسموس إلى تضارب الإصلاح (لوثر) والنهضة (إيراسموس). انظر مثلاً:

Michael Massing, "Luther vs. Erasmus: When Populism First Eclipsed the Liberal Elite", *NYRB*, Feb 20, 2018. https://www.nybooks.com/daily/2018/02/20/luther-vs-erasmus-when-populism-first-eclipsed-the-liberal-elite/

4 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Routledge, 2004. p. 439.

٥ عن النظرة الودّيّة، في إيطاليا خصوصاً، إلى الإسلام والمسلمين، انظر:

JACOB BURCKHARDT, *THE CIVILIZATION OF THE RENAISSANCE IN ITALY*, Harper Colophon Books, 1958. Vol 2, 1975. p. 274-75 & 269.

6 ELEANOHA CARUS-WILSON, "The Woollen Industry", in M. M. POSTAN & EDWARD MILLER (ed.), *THE CAMBRIDGE ECONOMIC HISTORY OF EUROPE* (VOLUME II), 2nd ed, Cambridge, 2002. p. 626.

٧ غامرنا بترجمة Manor (بالفرنسيّة Seigneurie) بـ"المنزول".
من أجل وصف تفصيليّ للمنزول ووظائفه وأدواره، انظر:
MARC BLOCH, *FEUDAL SOCIETY* (VOL. I): *The Growth of Ties of Dependence*, Routledge, 2nd ed, 1965. Chap. 18.

٨ المرجع نفسه، ص. ٢٧٦.

٩ انظر:
Joseph Henrich, *The WEIRDest People in the World*, p. 416.
ومن جهته يشرح بلوخ أنّه بعد الخضوع لأشكال من الضرائب و"التقاليد" الجائرة، التي "لا تستوي مع الحرّيّة"، "رفض أعضاء الكثير من جماعات البرغر في شمال فرنسا، في القرن الثالث عشر، السماح بأن يُعامَلوا كأقنان".
MARC BLOCH, *FEUDAL SOCIETY*, p. 262.

10 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p. 447.

11 MIRCEA ELIADE, *A History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Reforms*, Volume 3, Chicago, pp. 236 & 237.

12 BENEDICT ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, VERSO, 2006. p. 37 & 44.

١٣ المرجع نفسه، ص. ٩ و٣٩.

14 Thomas A. Brady Jr, *German Histories in the Age of Reformations, 1400–1650*, Cambridge, 2009, p. 26.

١٥ بصورة أساسيّة يستند تناول عصر النهضة هنا إلى:
JACOB BURCKHARDT, *THE CIVILIZATION OF THE RENAISSANCE IN ITALY*.

١٦ وإن تزايد نقّاده الذين يعترضون على حدّة القطع الذي أقامه بين النهضة والأزمنة السابقة عليها، مع تسليمهم بأهميّة الانفصال الذي أحدثته من حيث المبدأ وبضخامته.

17 NIALL FERGUSON, *THE ASCENT OF MONEY: A FINANCIAL HISTORY of THE WORLD*, The Penguin Press, New York, 2008. pp. 44 & 46.

18 JACOB BURCKHARDT, *THE CIVILIZATION OF THE RENAISSANCE IN ITALY*, vol. 1, p. 104.

١٩ وهي: العمادة والقربان (أو العشاء المقدّس Echaurist أو Lord's Supper)، والتثبيت (أو طقس العبور Confirmation)، والمصالحة (أو المسامحة Reconciliation)، ومسح أو دهن المرضى Anointing the sick، والزواج والسيامة المقدّسة Holy Orders.

20 Joseph Henrich, *The WEIRDest People in the World*, p. 14.

٢١ المرجع نفسه، ص. ١٥. ويضيف الكاتب: "وهناك اعتُمدت أوّل ضريبة مدرسيّة محلّيّة في ١٦٣٣ وعُزّزت في ١٦٤٦. وسريعاً ما أنتجت هذه التجربة المبكرة في التعليم الشامل كوكبةً من المنوّرين الفكريّين، من ديفيد هيوم إلى أدم سميث، وهي ربّما توسّطت التنويرَ الإسكتلنديّ. وكان للسيطرة الثقافيّة لهذا الإقليم الصغير في القرن الثامن عشر أن ألهمت فولتير كي يكتب: 'إنّنا نرنو إلى اسكتلندا بحثاً عن كافّة أفكارنا في الحضارة'".

٢٢ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

٢٣ أنجب هنري ابنته ماري من الأميرة كاثرين ثمّ أنجب أليزابيث من آن بولين. بعده حكمت ماري فأرجعت البلد إلى الكاثوليكيّة وتزوّجت ابن عمّها ملك أسبانيا فيليب الثاني فاستاء الإنكليز لأنّ

المعنى الفعليّ لذلك، كما أوّلوه، أنّ ملكهم سيكون إسبانيّاً. وعاملت ماري البروتستانت بالقتل والتعذيب وصارت تُعرف بماري الدمويّة. توفّيت وهي شابّة فحلّت محلّها إليزابيث الأولى التي لم تتزوّج ولم تنجب وكانت آخر ملوك آل تيودور، وعلى اسمها كان "العصر الإليزابيثيّ" الذي ظهر فيه شكسبير. حكمت إليزابيث طويلاً وأعادت تأسيس كنيسة إنكلترا لكنّها أكّدت على الاعتدال الدينيّ. ولئن تبنّت البروتستانتيّة فإنّها لم تقمع الكاثوليك، إلّا أنّها حاربت الكاثوليك "الأجانب"، أي الفرنسيّين والإسبان وهزمت أسطول الأرمادا الإسبانيّ الشهير.

٢٤ توقّف برتراند راسل عند ذاك الترابط بين الدينيّ–الثقافيّ والسياسيّ–القوميّ والجغرافيّ–السياسيّ، حيث أنّ "الإصلاح والإصلاح المضادّ، سواء بسواء، يمثّلان تمرّد الأمم الأقلّ تمدّناً على سيطرة إيطاليا الفكريّة"، في الحالة الأولى قادت ألمانيا التمرّد، وفي الثانية قادته أسبانيا.

Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p. 481.

25 MIRCEA ELIADE, *A History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Reforms*, p. 250.

٢٦ كان فرنسيس فوكوياما قد نشر في *The New York Times*، عام ٢٠٠٥، مع حلول الذكرى المئويّة لكتاب فيبر، مقالة طويلة ذكّر فيها بأنّ "الاقتصاديّ الألمانيّ فِرنِر سومبارت زعم أنّه وجد المعادِل الوظيفيّ للأخلاق البروتستانتيّة في اليهوديّة، واكتشفه [السوسيولوجيّ الأميركيّ] روبرت بِلّاه في بوذيّة يابان التوكوغاوا". ومعروف أنّ هذه الأحكام تستند إلى وجهة نظر، كان سومبارت نفسه من أصحابها، ترفض ردّ الرأسماليّة إلى الأزمنة الحديثة. كذلك انتقد فوكوياما التأويل الثقافويّ للصين واليابان الذي يتجاهل "المؤسّسات الخانقة والسياسات الرديئة والتوجّهات المضلِّلة"، أو تفسير الإرهاب ونقص الديموقراطيّة في العالم الإسلاميّ بالإسلام، من دون أن ينكر "أهميّة الدين والثقافة في تقرير السبب الذي يجعل المؤسّسات تعمل في بعض البلدان أفضل ممّا في بلدان أخرى"، مؤكّداً على تأخّر البلدان الكاثوليكيّة في هذا المجال عن تلك البروتستانتيّة. انظر:

Francis Fukuyama, "The Calvinist Manifesto", *The New York Times*, March 13, 2005. https://www.nytimes.com/2005/03/13/books/review/the-calvinist-manifesto.html

٢٧ كان كالفن أشدّ راديكاليّة من لوثر في بضع مسائل ربّما كان أهمّها توحّد النفس المتصوّفة مع الله (unio mystica). فالإيمان عند لوثر، وفق فيبر، من أعمال النعمة الإلهيّة، يُعاني ويُسعى إليه عبر تجربة "دخول المقدّس في روح المؤمن" التي وحدها تُدخِل فيه الحقّ. وهذا إنّما يجعل البحث عن الله عملاً "تأمّليّاً"، وبالتالي يميل نمط السلوك الأخلاقيّ الذي يظهر داخل هذا الوسط الروحيّ لأن يكون عاطفيّاً وصوفيّاً وتأمّليّاً، يسعى صاحبه إلى الهرب من هذا العالم لبلوغ الله في تجارب العالَم الآخر. في المقابل، وعلى الضدّ من محاولات بعض الفِرق البروتستانتيّة، فإنّ الكالفينيّة، التي تؤكّد على الزهد والتقشّف، ذات "تماسك حديديّ" وعمليّ ينأى بها عن تلك العاطفيّة.

28 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, 1992, pp. 66, 106 & 71.

29 JACOB BURCKHARDT, *THE CIVILIZATION OF THE RENAISSANCE IN ITALY*, vol. 2, p. 444.

30 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p. 439 & 459.

31 Joseph Henrich, The WEIRDest People *in the World*, pp. 424, 417 & 421.

32 Thomas A. Brady Jr, *German Histories in the Age of Reformations, 1400–1650*, pp. 14& 15-28.

33 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p. 447.

٣٤ في كتاب فريدريك إنغلز **حرب الفلّاحين في ألمانيا** (١٨٥٠) ثمّ مع كارل كاوتسكي، وخصوصاً لاحقاً إبّان قيام النظام الشيوعيّ في ألمانيا الشرقيّة بعد الحرب العالميّة الثانية، أحيط مونتسر بتكريم كبير، هو الذي هُزمت ثورته على يد "تحالف" الأمراء الإقطاعيّين وكنيسة روما "الإقطاعيّة". كما جرى التوكيد على البُعد الاقتصاديّ–الاجتماعيّ للإصلاح الدينيّ، وعلى عناصر شَبَه بين ثورتي القرن السادس عشر و١٨٤٨ لا سيّما في ما خصّ أهميّة "تحالف العمّال والفلّاحين"، واعتُبر أنّ هزيمة تلك الثورة هي ما أعاق تطوّر ألمانيا وأخّره طويلاً. وفي التحليل الماركسيّ المُعتَمد بقيت ثورة مونتسر الحركةَ الجماهيريّة والثوريّة الأهمّ التي أطلقها الألمان حتّى ثورة ١٩١٨.

٣٥ يضيف ماكس فيبر عنصراً آخر هو أنّ اليهود "وقفوا في صفّ الرأسماليّة المغامِرة ذات التوجّه السياسيّ والتأمّليّ. روحيّتهم الأخلاقيّة كانت، بكلمة، روحيّة الرأسماليّة الطريدة. لكنّ البيوريتانيّة حملت الروحيّة الأخلاقيّة للتنظيم العقلانيّ لرأس المال والعمل".

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 111.

36 MIRCEA ELIADE, *A History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Reforms*, p. 237 & 243.

٣٧ عن:

Michael Massing, "Luther vs. Erasmus: When Populism First Eclipsed the Liberal Elite".

38 MIRCEA ELIADE *A History of Religious Ideas: From Muhammad to the Age of Reforms*, p. 248-9.

٣٩ صيغت لاحقاً أفكار كالفن الأهمّ على شكل مبادىء خمسة: ١– الانفساد الكامل (total depravity) أي أنّ الخطيئة تعيش فينا وتتحكّم بنا من كلّ صوب. ٢–الاختيار غير المشروط (Unconditional election) إذ اختار الله المسيحيّين ليكونوا شعبه، وقد فعل ذلك دون أن ينهض اختياره على ايّ اعتبار أو عامل معروف. ٣– التكفير المحدود (Limited atonement) فالمسيح لم يمت ليفدي الجميع، بل فقط الذين اختارهم، أي المسيحيّين. فلو أنّه مات في سبيل الجميع لأدّى ذلك إلى إنقاذ الجميع، لكنّ المسيحيّين وحدهم مَن سيعرف الخلاص. ٤– النعمة الإلهيّة التي لا تُقاوَم (Irresistable Grace) فقرار إعادة فرز البشر وتخليصهم هو ما لا يستطيع البشر أن يتدخّلوا فيه. ٥– عدم انقطاع قداسة القدّيسين (Perseverance of the Saints) أي أنّ الذين اختارهم الله يبقون مختارين إلى ما لا نهاية حتّى لو وقعوا بعد ذلك في الخطيئة.

٤٠ احتلّ إيراسموس، من خلال كتيّبه "في الكياسة عند الأطفال"، موقعاً مركزيّاً في تأريخ السوسيولوجيّ الألمانيّ–البريطانيّ نوربرت إلياس لانتقال أوروبا من "الكياسة" (civility) إلى "الحضارة" (civilization) وإلى المركزة السياسيّة للدول، ودور "الإتيكيت" البَلاطيّة في ذلك (آداب المائدة، تنظيف الأنف، البصاق، السيطرة على وظائف الجسد، إلخ). وينبّه تناول إلياس إلى تكوين إيراسموس المُلوّن، والاقتراحيّ لا الإملائيّ، وبمعنى ما القليل الإيديولوجيّة، حيث يختلف عظيم الاختلاف عن شخصيّتي لوثر وكالفن. صداقته مع ثوماس مور واعتكافه في سنواته الأخيرة احتجاجاً على انحطاط السجال وتشهيريّته كما فرضهما لوثر، براهين أخرى. انظر:

Norbert Elias, *THE CIVILIZING PROCESS: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations.*

الفصل الرابع

استحالة المدينة؟!

(إلى فؤاد فؤاد)

خلال سبع سنوات فحسب، دُمّرت أجزاء مُعتَبَرة من مدن ثلاث في المشرق العربيّ، هي من أهمّ مدنه وأعظمها: الموصل في ٢٠١٤ وحلب في ٢٠١٦ وبيروت في ٢٠٢٠. المتسبّبون المباشرون بالمآسي كانوا: "داعش" في الموصل، ونظامَ الأسد وحلفاءه في حلب، ونظامَ المحاصّة الطائفيّة المحميّ بـ"حزب الله" في بيروت.

لكنّنا إن عدنا قليلاً إلى الوراء داهمتنا غابة أسباب وعوامل متراكمة أوهنت هذه المدن وأضعفت مناعاتها حيال المآسي المذكورة ومرتكبيها. وإذا كان صعباً افتراض علاقة سببيّة بسيطة ودائمة بين أيّ من تلك الأسباب والسبب الآخر، فالمؤكّد وجودُ هَرَمٍ من ثنائيّات الظالم والمظلوم جثمَ على صدر المسار التاريخيّ المديد للمنطقة واستقرّ بعضه الكثير في هذه المدن التي لعبت، هي نفسها، دور الظالم مرّات والمظلوم مرّات أخرى. وبهذا المعنى فإنّ الانتقائيّة في اختيار بعض الأحداث التي عاشتها المدن الثلاث، وإغفال أحداث أخرى ليست بالضرورة أقلّ أهميّة منها، محكومان بما تحاول هذه الدراسة تسليط الضوء عليه، أي مصادر الإضعاف لمدينيّة المدن المذكورة.

الموصل

تُعَدّ الموصل مدينة العراق الثانية، والمركز التجاريّ الرئيس لشمال البلاد الغربيّ. لكنّ القلق لازمها في العصر الحديث إذ ظلّت لسنوات، بعد احتلال ١٩١٨ البريطانيّ للعراق، مُحيّرة الهويّة: أهي تركيّة أم جزء من العراق الناشىء للتوّ؟ وكان ما يعزّز الحيرة فصلها عن باقي المدى العثمانيّ والآثار التجاريّة السلبيّة الناجمة عن ذلك والتي فاقت مثيلتها في بغداد والبصرة البعيدتين نسبيّاً.

والحال أنّ الموصل حُسبت ضمن رقعة الانتداب الفرنسيّ، واستمرّ التفاوض البريطانيّ-الفرنسيّ طويلاً بشأنها حتّى وافقت فرنسا على التخلّي عنها (وعن فلسطين) للبريطانيّين، مقابل حصّة من نفط المدينة وجوارها. لكنْ مقابل مكسب النفط الذي طُوّرت حقوله في شمال الموصل وشرقها، حضر الإحساس بفقد العلاقة التاريخيّة، التجاريّة والسياسيّة والقرابيّة، مع حلب. وهذا، على الأرجح، ما شكّل أحد الأسباب وراء قوّة القوميّين العرب لاحقاً في المدينة.

ومسلّحاً بانتصاره على اليونان في ١٩٢٢، طالب مصطفى كمال بضمّ الموصل إلى تركيّا، ما كاد يتحوّل أزمةً دوليّة لم تُحلّ إلّا في ١٩٢٦ بتوقيع معاهدة بريطانيّة تركيّة عراقيّة ثبّتت حدود البلد الوليد. لكنْ ما إن هدأت العواصف التي أطلقتها السياسات الإقليميّة والمطامح الدوليّة وما يترجمها من خرائط، حتّى تململَ الداخل. ففي ١٩٢٩ طالب نوّاب كرد بإنشاء إقليم كرديّ يشمل أجزاء من ولاية الموصل العثمانيّة[١].

والكرد موجودون بقوّة في أرياف الموصل، كما أنّ للمسيحيّين والإيزيديّين والتركمان وجوداً وازناً. أمّا في المدينة، فلم يكن العرب، إبّان الحرب العالميّة الأولى، يتجاوزون ثلث السكّان، وكانوا (١٧٠ ألفاً) يقلّون عن الكرد (١٧٩ ألفاً)، فيما كان مجموع "غير العرب" ٢٤١ ألفاً، و"غير المسلمين"، المسيحيّين واليهود، ٩٠ ألفاً[٢]. على أنّ الأمور راحت تتبدّل بعد الاستقلال، فباتت الأغلبيّة العربيّة كاسحة في المدينة، والكرديّة كاسحة في الريف، فيما شارك الطرفين نقاطَ إقامتهما مسيحيّون شكّلوا، في الخمسينيات والستينيات، خُمس المدينة وأكثر من عُشر الريفيّين، ومعهم نسبة مرموقة من الإيزيديّين.

ويتناول عصام الخفاجي البُعد الطبقيّ النافر، فـ"منذ مطالع القرن التاسع عشر، ومعظمُ قرويّي الموصل مُسجَّلون على أسماء الشيوخ والأغوات والمختارين والملّات أو أعيان آخرين، وفي بعض الحالات استمرّت القبائل في توفير الحماية للفلّاحين المسجّلين في الطابو (...) وكان نظام تأجير الأرض في الموصل أشرس كثيراً من أيّ مكان آخر في العراق. ففي ١٨٨٠–١٨٨٢ عطّل العثمانيّون تسجيل الأراضي لكنّ القرار لم يَسْرِ على الموصل والجزء الشماليّ من العراق. ومع الزمن باتت نسبة المسجّلين في الطابو، في الموصل، أعلى منها في أيّ مكان آخر في العراق. أمّا عمليّة تسجيل الأرض بأسماء المشايخ والأعيان فهي ما تنقله مصادر عدّة". ويستمدّ الخفاجي من بعض تلك المصادر صوراً عن المظالم النازلة بالفلّاحين كأنْ يُعطى الفلّاح "٢٥% من قيمة أرضه من أجل أن يبيع[ـها]، فإذا رفض زُجّ به في السجن بتُهَم زائفة كالقتل، إلى أن يغيّر رأيه"[٣].

على أنّ الأشوريّين كانوا، من بين تلك الجماعات، أوّل ضحايا المذبحة، وهو ما حصل عام ١٩٣٣ في بلدة سميل، قرب المدينة[٤]. فما إن توقّف سفك الدم حتّى كُرّم مُنفّذوها الجنود والضبّاط بـ"عراضة انتصاريّة في الموصل"[٥].

واقع الأمر أنّ التركيب التعدّديّ (المدينيّ) دون ثقافته (المدينيّة)، معطوفاً على إحباطات مزمنة وعميقة، يفسّر التطرّف الذي شاب الموصل في تاريخ الحركة القوميّة العربيّة في العراق، والذي لازمه ضعف القبول بالمختلف والتعايش معه. ففي قاعدتها الجويّة، اغتيل عام ١٩٣٧ بكر صدقي، الكرديّ الأصل الذي كرهه العروبيّون، والذي نفّذ الانقلاب العسكريّ الأوّل في العالم العربيّ. وقد رفض آمر حامية المدينة، الموصلّيّ (الموصلاويّ) أمين العمري، تسليم قاتليه إلى بغداد. ومن الموصل كان يونس السبعاوي، أحد الآباء المدنيّين الروحيّين لانقلاب ١٩٤١ الذي راهن على الدعم الألمانيّ والنازيّ لطرد البريطانيّين من العراق، وصلاح الدين الصبّاغ، أبرز ضبّاط تلك الحركة الأربعة (وهو من أصول صيداويّة لبنانيّة)، وكذلك يونس البحري المذيع الشهير من محطّة "حيّ العرب" في برلين، وصديق شنشل، أحد أبرز قياديّي "حزب الاستقلال" القوميّ العربيّ، وسعيد الحاج ثابت، الموصوف بـ"أبرز المدافعين عن عروبة الموصل" ورئيس ومؤسّس "لجنة إنقاذ فلسطين". وربّما

لم يكن عديم الدلالة، في وقت لاحق، أن يختار نجلا صدّام حسين، عديّ وقصيّ، مدينة الموصل كي يختبئا فيها بعد سقوط سلطة أبيهما، وأن يُقتلا هناك.

وأغلب الظنّ أنّ تهميش الموصل لصالح بغداد أضاف عنصراً ملتهباً في تعزيزه التوجّهات الراديكاليّة لدى أوساط النُّخب العربيّة الموصلّيّة. فمن أصل ٢٢ رئيس حكومة في العهد الملكيّ (١٩٢١–١٩٥٨)، كان هناك أربعة فقط من الموصل، وهو تهميش شاركتها إيّاه باقي مدن العراق، فكان هناك رئيس حكومة واحد من كلّ من البصرة والناصريّة وسامرّاء وأربيل والكاظميّة والحلّة، فيما الاثنا عشر الآخرون من بغداد[٦].

لكنّ عرس الدم الأكبر كان ما سطع في آذار/مارس ١٩٥٩، حين استفزّ الشيوعيّون، بتنظيمهم مؤتمراً حاشداً لـ"أنصار السلم" في الموصل، القوميّين العرب ممّن أحسّوا أنّ رئيس الحكومة عبد الكريم قاسم شرع يبتعد عنهم متحالفاً، حتّى ذاك الحين، مع الشيوعيّين. وبالفعل تمرّد القوميّون بزعامة آمر حامية الموصل الضابط عبد الوهاب الشوّاف، المدعوم من "الجمهوريّة العربيّة المتّحدة"، ضدّ حكومة قاسم. يومذاك تولّى الشيوعيّون سحق القوميّين، فيما هاجم الكردُ التركمانَ المعارضين لقاسم، وكان الشيوعيّون والكرد لا يزالون على ولائهم له. وكان "لأعمال النهب والإعدامات الميدانيّة في الموصل أن عكست التصدّعات العميقة في علاقات الكرد والعرب، والفلّاحين وملّاكي الأراضي، والشيوعيّين والقوميّين"[٧].

ويذهب حنّا بطاطو في رصده الخلفيّات إلى أنّ "الصراعات القَبَليّة والإثنيّة والطبقيّة كانت تنضج لسنوات. فالمشاعر السيّئة بين قبيلة البو متَيْوِت، المتوطّنة التي تعمل في الزراعة، وقبيلة شمّر، التي هي أصلاً قبيلة محاربين متنقّلين، تعود إلى ١٩٤٦ على الأقلّ، حين قاد خلاف حول الأرض إلى مواجهة دمويّة قُتل فيها ١٤٤ رجلاً من الطرفين. أمّا الأشوريّون (...) فتعهّدوا كراهيّة مُرّة لعرب الموصل ترقى إلى ١٩٣٣، حين لعب ضبّاط من تلك المدينة دوراً بارزاً في سحق تمرّد أشوريّ بائس. وبدورهم لطالما اعتبر الكردُ الموصلَ شوكةً في لحمهم – متراساً عربيّاً يُراد تحويله قطعة أرض يرون أنّها مُلكهم. فوق هذا، كانوا لا يزالون يتذكّرون قتل الحشود الموصلّيّة الغاضبة في ١٩٠٩ الشيخَ سعيد البرزنجي وثمانية عشر شخصاً من معاونيه، وهو والد الثائر

الشهير الشيخ محمود وقائد الطريقة الصوفيّة القادريّة في السليمانيّة. أمّا العداء الذي يكنّه فلّاحو ريف الموصل لملّاكيهم الزراعيّين [السنّة العرب] فهو أيضاً عميق التجذّر، تقيم مصادرُه في تَظلّمات أصيلة ومديدة العهد"[٨].

وكان من عناصر المواجهة أنّ أحد الذين شاركوا فيها أحمد عجيل الياور، زعيم شُمّر، مقاتلاً إلى جانب القوميّين ضدّ الشيوعيّين والكرد وقاسم، ومستفيداً من توزّع عشيرته على بلدين هما العراق وسوريّا ومن ضعف تقيّدها بإملاءات الحدود الوطنيّة. فالياور، وكان الملّاك الزراعيّ الأكبر في العراق، تنتشر أملاكه بين الموصل وبغداد، لم يتقبّل الإصلاح الزراعيّ بعد انقلاب ١٤ تموز/يوليو الجمهوريّ، مندفعاً إلى الرفض الذي اندفع إليه.

وعموماً بدا "كما لو أنّ كلّ اللحمة الاجتماعيّة انحلّت وكلّ السلطة السياسيّة تبخّرت (...) فأطلق الصراع بين القوميّين والشيوعيّين أحقاداً شديدة القِدَم، موظّفاً إيّاها بقوّة تدميريّة ودافعاً بها إلى حدّ الحرب الأهليّة"[٩]. وفي تناوله حرب الجميع على الجميع هذه، والتي كلّفت مقتل وإعدام المئات، كما دلّلت مبكراً على معوقات التأسيس الجمهوريّ للعراق، لم تَفُت بطاطو الإشاراتُ المطوّلة إلى بعض الخلفيّات السوسيولوجيّة والثقافيّة. ففي تلك البيئة العريضة صمدت ثقافة دمويّة وسلاليّة متينة عمل بعضها، منذ ١٨٧١، غطاءً ومبرّراً لانتهاكات مارسها الشمريّون على الفلّاحين والجماعات الأضعف، ولتعدّيات عليهم وعلى أملاكهم، كما عمل بعض تلك الثقافة، في حالة "سادة الموصل" و"أشرافها"، على تبرير قمع السكّان المحلّيّين لصالح السلطنة العثمانيّة. وهي ممارسة تعود إلى استقدام هؤلاء "الأشراف" من المدينة (يثرب) أواسط القرن السادس عشر[١٠].

فقد آمن هؤلاء، في الموصل كما في بغداد والبصرة، بأنّ "ما من دم يتمتّع بجودة دمهم"، لكنّ "الموصل امتلكت جماعة أريستوقراطيّة أشدّ انغلاقاً حتّى من البصرة. وكان ممّا يميّزها أنّ "عائلتها الأولى" في العشرينيات لم تتفرّع عن السادة، إذ احتلّت المكان هذا عائلة الجليلي، من قبيلة تغلب العربيّة، أو بدقّة أكبر، من "فرع الباشوات" في آل الجليلي، أي المتفرّعين عن اسماعيل باشا والذي صدر عن بيته حكّام الموصل في القرن الثامن عشر. أمّا أجدادهم، وبما يكفي من غرابة، فكانوا

مسيحيّين*. وبحسب ما لاحظه مراقب مطّلع في ١٩٠٩، بلغ نقاء نَسَب الرأس الحاليّ للفرع المذكور من العائلة حدّاً جعل شقيقاته لا يتزوّجن لأنّه لا يتوفّر في الموصل زوج "يكافئهنّ في [مرتبة] الولادة". وفي آخر المطاف عُقدت زيجات بين هؤلاء الجليليّين والسادة في الموصل، "إلّا أنّ أيّاً من الطرفين لم يدخل في مصاهرات مع طبقة أخرى"[١١].

وشهدت السبعينيات حملات لتعريب "حزام المناطق المختلطة" عبر رفع نسبة عربه قياساً بغير العرب. هكذا وفّر النظام البعثيّ لتلك المراتبيّة القديمة الجامدة، والحاجزة للروابط المدينيّة، ما يعادلها من أفعال "قانونيّة" استهدفت الموصل وكركوك لتجد تتويجها في حملة الأنفال الشهيرة. وخلال حملات التعريب لإحداث تغيير دائم للديموغرافيّات الإثنيّة في تلك الأراضي الغنيّة بالنفط، "هُجّر ٢٥٠ ألفاً من الكرد والأقلّيّات الأخرى غير العربيّة واستُبدلوا بعرب من وسط العراق وجنوبه"[١٢].

وهي عمليّة رفدَها تمجيد للعرب والعروبة والأصالات الدمويّة المزعومة، وكالعادة، كان المثقّفون "الحديثون" و"الحداثيّون" صنّاعها. ذاك أنّ دورهم (وبالطبع في ظلّ حضّ الدولة ورعايتها) في انبعاث القَبَليّة في العراق يشهد عليه نشر الكتب عن القبائل والعشائر في الثمانينيات، ممّا سبق أن درج في أواسط الخمسينيات قبل أن يمنعه حزب البعث "التقدّميّ" قبل أن يعاود تشجيعه في ظروف لاحقة[١٣].

وهكذا خابت توقّعات حداثيّة متفائلة، ساذجة وكثيرة، في صدد العراق البعثيّ، كأنْ يرى دارس العراق في السبعينيات والثمانينيات، الإسرائيليّ أماتزيا بارام، أنّه "في داخل الدولة الأمّة العراقيّة، رُفّعت اللغة العربيّة إلى مستوى غير مسبوق من الأهميّة. فقد أدّت عمليّة التمدين إلى اجتثاث البُنى الاجتماعيّة التقليديّة والولاءات القديمة للعائلة الممتدّة والقبيلة والدين، وأصبحت المدن الكبرى غير شخصيّة وغير مألوفة. إلى ذلك، فإنّ "الثقافة العليا" تُفرض عموماً عبر التعليم الشامل. وفي ظروف كهذه تغدو اللغة الوسطَ الرئيس في تعريف المرء هويّتَه"[١٤].

بيد أنّ الموصل دفعت أيضاً بعض أكلاف العُظام الصدّاميّ وميله إلى إنشاء

* ربّما بسبب مسيحيّتهم، وتأخّر تحوّلهم إلى الإسلام، احتلّ الدم لديهم موقعاً تجاوز ما احتلّه لدى المسلمين الذين وجدوا في الدين شريكاً أكبر للدم.

المشاريع النُصُبيّة، حالُه في ذلك حال سائر زعماء التشكيلات السياسيّة الديكتاتوريّة والتوتاليتاريّة. ففي ١٩٨١، وبعد عامين على تسلّم صدّام حسين رئاسة الجمهوريّة إثر إبعاده "الأب القائد" أحمد حسن البكر، وفيما كانت تستعر الحرب العراقيّة-الإيرانيّة، بدأ العمل ببناء "سدّ صدّام" على بُعد ٦٠ كيلومتراً شمال المدينة، هو الذي غدا يُعرَف، منذ ٢٠٠٣، بـ"سدّ الموصل". وفي ١٩٨٤، دُشّن السدّ، الموصوف بكونه الثاني من نوعه في الشرق الأوسط، والبالغ الطول ١٣ كيلومتراً. لكنْ منذ البدايات الاولى حذّر "كونسورتيوم المستشارين السويسريّين"(the Swiss Consultants Consortium)، الذي استشير فيه، حاكمَ العراق من أنّ موقع السدّ مُقلق، وأنّ أساساته تتطلّب الحشو المتواصل للنتوءات والفجوات الكثيرة، فلم يكن من صدّام سوى تجاهل التنبيهات. وبالفعل استمرّ التجاهل حتّى ١٩٨٨، حين بدأ بناء سدّ بادوش على بُعد ١٦ كيلومتراً إلى شمال الموصل بوصفه سدّاً بديلاً. وفي الحالات جميعاً، وفي ظلّ العقوبات التي فُرضت على العراق بعد غزو الكويت، توقّف العمل ببادوش الذي لم يكن قد أُكمل من بنائه غير ٤٠%. لكنْ بعد إطاحة صدّام، أُعلن أنّ سلاح الهندسة في الجيش الأميركيّ سينفّذ برنامجاً يُقدّم بموجبه ٢٧ مليون دولار لوزارة المياه العراقيّة تُنفقه في سدّ الفجوات. مع هذا، ففي الأسابيع التي أحكم "داعش" فيها سيطرته على منطقة السدّ (٢٠١٤)، قبل أن تطرده قوّات البيشمركة الكرديّة، حذّر الخبراء من أنّ انهياره قد يطلق موجات مائيّة تهدّد بقتل ملايين السكّان على رقعة جغرافيّة تصل إلى بغداد جنوباً. وبدورها توالت التحذيرات الدوليّة، ولا تزال، من دون أن تبدي الحكومات العراقيّة كبير اكتراث[١٥].

لكنّ تركيبة الموصل وجوارها وجدت فرصة أخرى للاستعراض مع الفوضى التي ضربت العراق إبّان اندلاع الحرب الأهليّة السنّيّة-الشيعيّة في ٢٠٠٦-٢٠٠٨. ووفق تقرير أعدّه معهد بروكنغز "يبدو أنّ المسيحيّين خصوصاً يواجهون مخاطر محدّدة بسبب علاقتهم بالغرب، وبالتالي صلتهم بالقوّات متعدّدة الجنسيّة في العراق. وحقيقة أنّ المسيحيّين، إلى جانب الإيزيديّين، يسيطرون تقليديّاً على صناعة الكحول جعلتهم أيضاً استهدافاً لبيئة إسلاميّة متزايدة الأصوليّة. ففي الشهرين الماضيين [من ٢٠٠٧]، استُهدف المسيحيّون على نحو متعاظم، ما قاد آلافاً كثيرة منهم للفرار من

المدينة"[١٦]. وإذ يسجّل التقرير كيف أنّ التدهور الأمنيّ أجبر الأقلّيّات جميعاً، لا المسيحيّين وحدهم، بمن فيهم الشِّبَك والإيزيديّون وسواهم، على مغادرة منازلهم، يضيف: "تواجه بعض الأقلّيّات خطر الاستيعاب لأنّ المناطق التي تقيم فيها، كالموصل وكركوك، تضعهم وسط صراعات على السلطة بين الكرد والسنّة والشيعة ممّن يتقاتلون على مزاعم تاريخيّة، وخصوصاً على موارد النفط. وهم أيضاً يفتقرون إلى حماية القبائل، ممّا يحظى به السنّة والشيعة. وإذ يزوّدهم الكرد بالكثير ممّا يحتاجونه من أمن وإسكان طارىء للّاجئين، فثمّة أيضاً تقارير تفيد بأنّهم يسعون إلى استخدام المسيحيّين لمكاسب سياسيّة عبر نظام زبونيّ معقّد. مثلاً، هناك تقارير بأنّ المسيحيّين لا يستطيعون الحصول على عمل ما لم ينضمّوا إلى الحزب الديموقراطيّ الكردستانيّ"[١٧].

على أنّ "داعش" باحتلاله الموصل في حزيران/يونيو ٢٠١٤ وبقائه فيها حتّى ٢٠١٧، جعل تجارب الاضطهاد والتمييز السابقة مجرّد تمارين أوّليّة. وكان ما يفاقم المأساة ويكرّس مضامينها الأهليّة درجةُ التداخل بين سلطة "داعش" وضبّاط السلطة البعثيّة، العربيّة السنّيّة، التي سقطت قبل عقد ونيّف، مقابل اللونين الكرديّ والشيعيّ في مقاومة تلك السلطة. ولم يكن بلا دلالة هويّاتيّة أنّ زعيم التنظيم أبا بكر البغدادي سريعاً ما اختار "مسجد النوري الكبير" في الموصل (أو "الحدباء" نسبةً إلى مأذنته)، كي يلقي الخطبة التي شكّلت إطلالته الأولى على العالم وإعلانه نفسَه خليفة المسلمين.

ولم تحل السنّيّة العربيّة لـ"داعش" دون فرضه نظام عقوبات بالغ الجور والقتامة على الأكثريّة السنّيّة العربيّة، وإنزال عدد من المذابح بها[١٨] وتدمير بعض معالمها التاريخيّة بما فيها "مسجد النوري الكبير" نفسه. إلّا أنّ غير العرب وغير المسلمين دفعوا الثمن الإضافيّ الناجم عن هويّتهم الدينيّة و/أو الإثنيّة بذاتها. وقد أطنب الإعلام العالميّ، خصوصاً مع زيارة البابا فرنسيس إلى العراق وإلى الموصل تحديداً، في آذار/مارس ٢٠٢١، في وصف مآسي الإيزيديّين الفظيعة ابتداءً من العمليّة الإباديّة في سنجار وسبي نسائهم، ما أدّى إلى فرار ثلثيهم خارج العراق، وقتل المسيحيّين واسترقاقهم ونزوحهم وما آل بمعالمهم التاريخيّة وكنائسهم[١٩].

على أنّ تحرير الموصل من "داعش"، والذي كان محلّيّاً ودوليّاً هذه المرّة، أتى هو

أيضاً بالغ الكلفة بشراً وحجراً، وشديد التدمير لمدينيّة المدينة وتزكيةً لعلاقاتها الثأريّة. وكمثل غير حصريّ، ينقله صحافيّ من "رويترز" غطّى الحربَ على "داعش"، باتت "الجدران تحمل شعارات دينيّة شيعيّة يرشّها الجنود الحكوميّون، ويقول السكّان السنّة إنّها تُشعرهم بأنّهم يعيشون تحت الاحتلال"[٢٠]. ولئن عكس التعاطفُ والتكاملُ اللذان تبادلهما الصدّاميّة والداعشيّة السنّيّتان بعض أسباب المحنة، كمُنت أسباب أخرى في شيعيّة السلطة في بغداد وارتباطها العضويّ بدولة إيران التي لا تراها الغالبيّة الكاسحة لسُنّة العراق غير مصدر للكَيد والخطر. فحتّى أواخر ٢٠٢٠، بعد انقضاء ثلاث سنوات على تحرير المدينة، كان لا يزال في وسع صحافيّ "الغارديان" مارتن شولوف أن يكتب: "لا يزال ٤٠٠ ألف عراقيّ على الأقلّ ممّن هربوا من سلطة 'الدولة الإسلاميّة'، أو ممّن عاشوا في مناطق سيطر عليها المتطرّفون، في مخيّمات اعتقال على امتداد شمال البلاد، ممنوعين من العودة إلى بيوتهم أو غير راغبين في محاولة ذلك. والأكثريّة سنّة عراقيّون، مثل البغدادي وأتباعه، ممّن يخشون ألّا يُعتَبَروا، بعد الانتصار على 'الدولة الإسلاميّة'، شركاء في عراق ما بعد الحرب". وإذ يتناول شولوف نقص الاهتمام الرسميّ بإجراء مصالحات فعليّة بين السكّان، والاهتمامَ البالغ بالنشاط الانتقاميّ، يتوقّف خصوصاً عند مآسي الأمّهات اللواتي قُتل أزواجهنّ ولا يُمنَح أبناؤهنّ شهادات ميلاد تتيح لهم دخول المدارس أو المشافي أو المباني الحكوميّة والإدارات[٢١]. وهذا، في أغلب الظنّ، ما سوف يثمر جيلاً جديداً يصعب أن لا يستأنف، إذا ما قُيّض له ذلك، ماضي مدينته ومحيطها.

حلب

تشبه حلب جارتها الموصل بكونها هي أيضاً المدينة الثانية، لكنّها تشبهها كذلك بكونها عاصمة تجاريّة وتعدّديّة التكوين، فضلاً عن تأثّرها بالقوى والمناطق الشماليّة نفسها وبالانشداد إليها. فإلى علاقتها الحميمة والعريقة، الاقتصاديّة والثقافيّة والدينيّة، بتركيّا، والتي ترقى إلى بدايات عهدها العثمانيّ، أفادت حلب من الطلب الأوروبيّ المبكر على الحرير، العائد إلى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وفي منافسة

الفرنسيّين والإنكليز لتجّار البندقيّة، أقام الأوّلون، منذ ١٥٥٧، تمثيلاً قنصليّاً في حلب، أمّا الإنكليز، فمنذ عهد إليزابيث الأولى في القرن السادس عشر، بدأت علاقة مربحة ومثمرة بين حلب وشركتهم، "شركة المشرق الإنكليزيّة" (The English Levant Company). وقد استمرّت حلب مقرّاً للشركة في سوريّا إلى أن حُلّت الأخيرة في ١٨٢٥ [٢٢]. وباتت الحاضرةُ الشماليّة وجهة مرغوبة للغرباء عنها، كاليهود السفرديّين (الشرقيّين) الذين طُردوا من إسبانيا، وانتقلوا بدايةً إلى إيطاليا، ثمّ عاش منهم في حلب، وعمل في تجارتها، "٤٥٠ ذكراً راشداً" عام ١٦٧٢، ليرتفع العدد إلى ٨٧٥ في ١٦٩٥. وكان لتزايد أعداد اليهود أن دفعهم إلى منافسة أرمن حلب على المنصب الرسميّ الوحيد والامتيازيّ المتاح لغير المسلمين، وهو أمانة الجمارك. ومعروف أنّ حلب ضمّت تجمّعاً كبيراً وقديماً للأرمن، خصوصاً منهم الكاثوليك، ضخّمتْه لاحقاً، بعد إبادة ١٩١٥، إقامة عشرات آلافهم فيها.

لكنّ حلب، قبل الثورة، لم تشذّ عن قانون السكن في المدينة الشرقيّة. فاليهود، كما ينقل الخفاجي، يعيشون في حيّ بحسيتا، والمسيحيّون في العزيزيّة، والمسيحيّون الأرمن في السليمانيّة، وللكرد وباقي الجماعات الإثنيّة غير العربيّة حاراتهم. أمّا الكرد الأفقر فيقيمون في الشيخ مقصود، بينما الأغنى يسكنون الأشرفيّة، مثلما يسكن الكرد الإيزيديّون "الهراطقة" في حيّ بني زيد، بينما يختلط تركمان وكرد في بستان الباشا [٢٣].

صحيح أنّ دور المدينة التجاريّ استفاد من ضخامة السوق العثمانيّ، ومن الحماية الأمنيّة المضمونة غالباً، بيد أنّ خوف التجّار من غارات البدو حدّ من تجارة القوافل عبر الصحراء. وفي معظم القرنين السادس عشر والسابع عشر، قلّد العثمانيّون المماليكَ في دفع مقابلٍ ماليّ لزعماء قبليّين "يَحمون" القوافل التي تتحرّك على خطّ غير مأهول بين جنوب تركيّا وعانة في العراق الحاليّ. لكنّ الحماية لم تكن مأمونة دائماً، كما لم يكن إخضاع البدو ممكناً، وأحياناً لم يكن مرغوباً لاحتمالات ارتداده العكسيّ على المصالح التجاريّة للمدن. وعلى نحو أو آخر أسهمت تلك العوامل في انهيار تجارة القوافل في القرن التاسع عشر، خصوصاً أنّ قناة السويس كانت تستبدلها بتجارة الشحن البحريّ. وكان ما زاد الخوف على القوافل وتجارتها أنّ حلب "مطوّقة" بجماعات ريفيّة كرديّة وتركمانيّة ربّما هدّدتها، فيما بدا مألوفاً تعرّض

التجّار والمترجمين المسيحيّين لعقوبات وإهانات اعتباطيّة، علاوة على انعكاس أيّ توتّر بين السلطنة والبلدان الأوروبيّة سلباً عليهم.

وعلى صعيد سَوس المدينة، اعتمدت اسطنبول، منذ مطالع القرن السابع عشر، وبعد نزاعات ومطامح داخليّة، سياسة المداوَرة بين حكّام المدينة المعيّنين، كي تمنع أيّاً منهم من بناء قاعدة سلطةٍ مستقرّة وفاعلة. ووفق بروس ماسترز، تأدّى عن هذا النهج "ارتفاع الفوضى السياسيّة في شوارع المدينة في القرن الثامن عشر"، كما حيلَ دون "صعود أيّة قوّة سياسيّة ذات قاعدة محلّيّة تستطيع أن تتحدّى مباشرة سلطة السلطان على المدينة وساكنيها. فعند السلاطين، كانت الفوضى المُمَأسسة خيراً من النظام، خصوصاً متى كان في وسع النظام السياسيّ أن يفضي إلى انفصال"[٢٤].

وعلى امتداد الحقبة العثمانيّة، وعلى جاري ذاك التقليد، ظلّ قضاة المذهب الحنفيّ، الذين يلعبون دور الوساطة بين السكّان المحلّيّين والسلطان، يُعيّنون من الخارج، وإن تحدّث كثيرون منهم العربيّة بطلاقة. وبالطبع كانت المحاكم الإسلاميّة تبتّ في النزاعات التجاريّة، وغير التجاريّة، للمسلمين وغير المسلمين، مع استثناء قضايا الأحوال الشخصيّة للمسيحيّين واليهود التي بتّتْها المحاكم المِليّة.

ومنذ القرن السابع عشر، عرفت حلب عدّة انتفاضات ضدّ السلطنة، ثمّ في القرن التاسع عشر، وتحديداً ١٨١٩، كانت انتفاضة فقراء المدينة ضدّ خورشيد باشا والتي قُمعت بقسوة. وفي مجال الاصطفاف العصبيّ، تشكّلت الحزبيّتان المتنافستان من الإنكشاريّة والأشراف، فعرفت حلب بين ١٧٦٠ و١٨٥٠ صراعاً ضارياً بينهما، كما شهدت صعود "الأعيان" وبعض العائلات المسيحيّة المستفيدة من توسيع هوامش العلاقة بأوروبا. أمّا الإنكشاريّة فجاء معظمهم من مهاجرين ريفيّين وقَبَليّين وفدوا إلى المدينة وظلّوا فيها أقرب إلى طارئين غرباء عن نسيجها، فعاشوا في ضواحيها الشرقيّة وعملوا في مهن وخدمات تتّصل بالتبادل مع العشائر، كسَوْق البغال والجزارة والصباغة. وأمّا الأشراف فأقاموا ضمن أسوار المدينة وعملوا خصوصاً في النسيج. وبدورها تشكّلت القوّة الثالثة للأعيان من عائلات محلّيّة ناشطة في الحياة الاقتصاديّة والسياسيّة، وفيها احتلّت أُسَر رجال الدين ومديري الوقف (الجابري، الكواكبي، مدرّس، قدسي، طه...) موقعاً متصدّراً. غير أنّ هذه العائلات التي برزت اقتصاديّاً،

"فشلت في ترجمة هذا النجاح إلى سلطة سياسيّة مقابلة"[٢٥].

وإذ يسجّل ماسترز "تدهور العلاقات الطائفيّة بين المسلمين وغير المسلمين"، والذي سمّم السلطنة حتّى انحلالها في ١٩١٨، فإنّه يعتبر أنّ "أوّل انفجار كبير للعنف ما بين الطوائف في الأقاليم العثمانيّة الآسيويّة حصل في حلب" عام ١٨٥٠. فمن عهد إبراهيم باشا إلى سياسات عهد التنظيمات العثمانيّ، علاوة على انهيار الاقتصاد المحلّيّ التقليديّ في ظلّ التنافس مع السلع الغربيّة، تراكمت أسباب الجفاء التي أجّجها الدور الوسيط، الاقتصاديّ والتعليميّ، لمسيحيّين ويهود. ولم يكن الثراء الذي حقّقه بعضهم عبر الترجمة للقناصل والمتاجَرة مع أوروبا مُستساغاً، لكنْ لم يكن في وسع السلطنة الضعيفة والمستَضعَفة أن تفعل شيئاً. وعلى العموم، وُصفت أحداث ١٨٥٠ بانتفاضة مسلمة (في شرق المدينة) ضدّ المسيحيّين (في شمالها)، وبكونها مذبحة نزلت بالمسيحيّين وأثارت مسائل تمتدّ من التحوّلات الاقتصاديّة والأزمة الاقتصاديّة العامّة إلى بناء الكنائس ورفض التجنيد...

في أيّة حال، انخرط الجميع في تلك الأحداث المأسويّة التي سبقت بعشر سنوات مذابح دمشق وجبل لبنان الطائفيّة: الإنكشاريّون والأشراف والبدو والكرد والتركمان، وفرّ مئات المسيحيّين إلى بيروت وإزمير، كما نُقلت بطريركيّة الكاثوليك من حلب إلى ماردين إثر إصابة البطريرك الذي قضى بعد عام.

مع هذا لم يكن استقبال الاحتلال الفرنسيّ للمدينة عام ١٩٢٠ متكافئاً. ففي الريف انفجر الكفاح المسلّح بقيادة الملّاك الزراعيّ والموظّف العثمانيّ ذي الأصول الكرديّة إبراهيم هنانو، فيما حافظت المدينة على سكينتها وهدوئها دون أن يفارقها، ويفارق تجّارَها خصوصاً، القلق من جرّاء خسارة السوق العثمانيّة. وبالطبع تنوّعت المواقف على قاعدة الاختلافين الدينيّ/الطائفيّ والإثنيّ كما على قاعدتي التباين الطبقيّ والانشطار الريفيّ-المدينيّ.

وكان لقيام الدولة السوريّة، وعاصمتها دمشق، سيّما مع إلغاء "الاتّحاد السوريّ" وتوحيد "دولتي" دمشق وحلب في ١٩٢٤، أن أشعل المنافسة بين المدينتين التي تعهّدها الفرنسيّون وزادوها احتقاناً. فحلب، منذ ١٥٣٤ حين جعلها سليمان القانونيّ "إيالة" من ضمنها أضنة وشطر كبير من الجنوب الشرقيّ التركيّ، مفصولةٌ عن "إيالة

دمشق"، ما جعل الإقرار بـ"العودة" إلى حاكميّتها تنازلاً كبيراً وصعباً. لهذا شهدت مرحلة ١٩١٨–١٩٢٠ انشغالاً سياسيّاً وثقافيّاً واسعاً برسم صورة حلب في المستقبل، مع غلبة واضحة لدعاة استقلالها وانفصالها عمّا عداها ممّا غدا سوريّا. وفي ١٩٢٥، كتب القانونيّ الحلبيّ إدمون ربّاط، المتحمّس للوحدة السوريّة، داعياً إلى "ولايات متّحدة سوريّة"، ومعدّداً العقبات الحائلة دون ذلك، ككثرة الانتماءات الطائفيّة. أمّا المَثل الذي اختاره فكان حلب التي يريد لها أثرياؤها أن تستقلّ عن دمشق، "فهم يرفعون شعار "ثروة حلب لشعبها"، كما لو كانت دمشق وباقي سوريّا بلداً غريباً، وكما لو كان وطنهم الحصريّ حلب"[٢٦]. بيد أنّ ضمّ لواء إسكندرون، عام ١٩٣٩، إلى تركيّا، زاد في إضعاف قدرة المدينة على المنافسة إذ حرمها ميناءها على المتوسّط.

وكما بات معروفاً، ظلّت منافَسةُ دمشق وحلب واحداً من العوامل التي أضعفت الاستقرار السياسيّ لسوريّا الأربعينيات والخمسينيات، وفتحت الباب للانقلابات العسكريّة، خصوصاً أنّ "الكتلة الوطنيّة" (١٩٢٨) التي جمعت الطاقتين السياسيّتين للمدينتين في مواجهة الانتداب، ما لبثت أن انشقّت، في ١٩٤٧–١٩٤٨، إلى "الحزب الوطنيّ" الدمشقيّ و"حزب الشعب" الحلبيّ.

وبفعل اصطفاف سوريّا في الخمسينيات إلى جانب مصر، ضدّ تركيّا والعراق عضوي "حلف بغداد" والشريكين الاقتصاديّين الكبيرين لحلب، شكّلت الأخيرة طليعةَ المتضرّرين من اصطفاف كهذا، ما عكسته مواقف زعمائها (رشدي الكيخيا وناظم القدسي...) وتيّاراتها السياسيّة المتحفّظة على التوجّهات الراديكاليّة في السياسة العربيّة، تحفّظها على التوسيع العسكريّ اللاحق لدور الدولة في الاقتصاد. وإذ جاء عهد الوحدة (١٩٥٨–١٩٦١) يفصل إدلب عنها، بدا التاريخ الحلبيّ تاريخ قضم وتصغير: من خسارة الأراضي التركيّة في إيالة حلب، إلى خسارة لواء الإسكندرون، وأخيراً خسارة إدلب، ناهيك بتقلّبات العلاقة مع تركيّا والعراق.

لكنْ في هذه الغضون، وفي موازاة تصاعد الصراع العربيّ–اليهوديّ على فلسطين، راحت المدينة تنزف يهودها، وهو ما بلغ محطّته النوعيّة أواخر ١٩٤٧، بُعيد قرار التقسيم، حيث قضى عشرات اليهود الحلبيّين في بوغروم يقلّد "الفرهود" البغداديّ قبل ستّ سنوات. أمّا الوحدة المصريّة–السوريّة، ثمّ خصوصاً سنوات حكم البعث

بدءاً بـ١٩٦٣، فتأدّت عنها هجرة طالت رأسماليّي المدينة الذين أضرّت بهم سياسات التأميم، وكانت نسبة المسيحيّين والأرمن فيهم مرتفعة، هم الذين أحسّوا بوطأة تأميم المدارس والتعليم خصوصاً[٢٧].

على أنّ خريطة الريف والمدينة، كانت تفاقم التفسّخ الاجتماعيّ والسياسيّ وتنفخ في ناره. فريف حلب، الواقع شرقها، قليل المردود الزراعيّ تبعاً لنقص المياه، فيما إدلب التي كانت تاريخيّاً ريف حلب الغربيّ، فبعيدة جغرافيّاً، لا تتّصل أو تتفاعل مع عموم الحلبيّين، باستثناء أفراد بعينهم من الملّاك الزراعيّين. وينقل بطاطو عيّنات عن علاقة المالك والمستأجر الزراعيّين في المناطق الأفقر من محافظة حلب، في النصف الأوّل من القرن العشرين، والتي لا يعاني مثلَها فلّاحو محافظة دمشق[٢٨]. فالفلّاح كان "مُرابعاً" لا يتلقّى، مقابل عمله، سوى ربع الحاصل عن ذاك العمل، أمّا في السنوات التي تسوء فيها المواسم والمحاصيل فيُرمى للضيق والعوز. وهو يتوقّف بالأخصّ عند الفوارق بين الرجال والنساء التي استمرّت حتّى الثمانينيات.

وبقياس الأرياف، بدت حلب ودمشق محظوظتين، وإن ظلّت الثانية أكثر محظوظيّة من الأولى. ففي ١٩٣٩، أقام ٦٩,٨% من مجموع أطبّاء البلد فيهما، لكنْ في ١٩٦٣، سنة الانقلاب البعثيّ، ومع تزايد عدد الأطباء السوريّين بنسبة تفوق الضعف، وتزايد أسرّة المشافي أربعة أضعاف، وتحسّن قدرة الفلّاحين على الوصول إلى أوليّات الرعاية الصحّيّة، بقي اختلال التوزيع ضخماً. وحتّى السبعينيات، ظلّ في وسع شيخ صوفيّ هو محمّد النبهاني أن "يحقّق ربحاً ماديّاً" بالاستفادة من سذاجة الفلّاحين في سبع قرى من محافظة حلب[٢٩].

هكذا ففي حلب، وبقيادة الزعيم الحمويّ الفلّاحيّ أكرم الحوراني، انعقد عام ١٩٥٠ المؤتمر الفلّاحيّ الأوّل في تاريخ سوريّا، واستقطبت الحركةُ الفلّاحيّة في أرياف المدينة أعداداً ضخمة من الأنصار والمؤيّدين[٣٠].

غير أنّ النظام البعثيّ كان، منذ قيامه في ١٩٦٣، كثيراً ما يلجأ إلى استقدام "فلّاحين من الريف كي يواجهوا المظاهرات والإضرابات التي تنفجر في حماة وحلب ودمشق"[٣١]. وقد تغذّت سياسة تطويع المدن (السنّيّة) عبر الريفيّين، وفي عدادهم العلويّون الأكثر تعرّضاً تاريخيّاً لظلم المدن واضطهادها، على تهميش سنّة المدن

في وسائط السلطة وأدواتها. فمثلاً من أصل قرابة ٦٠٠ عضو في "الحرس القوميّ" الذي أنشأه البعثيّون عام ١٩٦٤ لضبط مدينة دمشق، لم يوجد سوى ١٢ دمشقيّاً[٣٢].

وعزّز سياسةَ استخدام الديموغرافيا لتطويع المدن واقعُ الهجرات الريفيّة الكثيفة التي شهدتها الستينيات إلى مدن "العالم الثالث"، مع تأزّم القطاع الزراعيّ وتوسّع العواصم التي صارت مراكز لبيروقراطيّات متضخّمة، فضلاً عن الإغراءات في العمل والاستهلاك ممّا توفّره المدن أو تُوهِم بتوفيره. فدمشق مثلاً، والتي لم تكن تعدّ في ١٩٤٥ أكثر من ٣٠٠ ألف، ارتفع عددها عام ١٩٧٠ إلى ٨٠٠ ألف، لتتجاوز، أواخر الثمانينيات، الثلاثة ملايين[٣٣].

لكنْ في سوريّا، وكما يلاحظ ياسين الحاج صالح، اختلف التمديُن العلويّ خلال الجيلين الماضيين، عن مثيله لدى الكرد وعموم الريفيّين، "بأنّ قوّة الجذب الأساسيّة هنا نحو المدينة هي سلطة الدولة، أجهزة القوّة بخاصّة من مخابرات وجيش، ثمّ أجهزة أخرى (...) مع ما هو معلوم من أرجحيّة علويّة كبيرة سلفاً في الأجهزة"[٣٤]. فانطوى الانتقال المكانيّ، والحال هذه، على إحراز وظائف سلطويّة، تعدّل التراتُبيّات المجتمعيّة قسراً، وهذا إن لم تكن تلك الوظائف أمنيّة مباشرة تفاقم الاختلال في مدينيّة المدن. وبالفعل ازدادت الحاجة إلى تطويع المدن إلحاحاً، فـ٢% فقط من قيادة الحزب الحاكم، إبّان ١٩٦٣-١٩٦٦، كانوا سُنّة دمشقيّين، و٨% سنّة حلبيّين. ومع انقلاب البعث "اليساريّ" عام ١٩٦٦ زادت تلك النُسب المنخفضة انخفاضاً. ومع السنوات اتّخذت الوجهة هذه منحى تصاعديّاً، فاستنتج نيكولاس فان دام من قراءته "التقرير التنظيميّ" للحزب الحاكم في ١٩٨٥، أنّ الحزب حافظ في الثمانينيات على قوّة تمثيله "في منطقة اللاذقيّة (العلويّة أساساً) كما في المحافظات الريفيّة الجنوبيّة"، على عكس الحال في دمشق وحلب[٣٥]. وفي ١٩٩٢ كما في السنوات السابقة، ظلّت عضويّة البعث في حلب ودمشق أدنى ما تكون. وهي نسبة تزداد تدنّياً حين نعلم أنّ كثيرين من المنتسبين والأنصار ريفيّون يقيمون في المدينتين لأغراض العمل أو الدراسة. وكان حافظ الأسد نفسه قد اعترف في ١٩٧٠ بأنّ عضويّة المنظّمة الحزبيّة في حلب لا تتجاوز السبعين عضواً. مع ذلك، وكما يضيف بطاطو، حقّق الحزب اختراقات أكبر بين فلّاحي المحافظة، إذ شكّل المكوّن الفلّاحيّ الحلبيّ، عام ١٩٨٩،

١٥,٨% من مجموع العضويّة الفلّاحيّة في الحزب[٣٦].

على أنّ الأسد، منذ أواخر السبعينيات، وبموازاة المَيْلَشَة المتعاظمة للنظام، استعاد بقوّةٍ ذاك "التقليد" الستينيّ في استحضار الريفيّين لكسر احتجاجات المدن. وهو، في ١٩٨٠، في ذروة صدامه بالإخوان المسلمين، سمح بتشكيل تنظيمات فلّاحيّة مسلّحة وموالية، فضمّت ٥٤٦ رجلاً ليصبحوا، في ١٩٨٥، ٣٤٤٩٦، وفي ١٩٩٠، ٤٦٢٣٩ [٣٧]. ومعلوم أنّ عامَي ١٩٧٩ و١٩٨٠ سجّلا أحداثاً في ضخامة مجزرة مدرسة المدفعيّة في حلب، وهي العمليّة الإرهابيّة والطائفيّة التي نفّذها في ١٩٧٩/٦/١٦، النقيب إبراهيم اليوسف، من ريف تادف، شمال شرق المدينة، وضربات "الطليعة المقاتلة" التي استطاعت في آذار/مارس ونيسان/أبريل ١٩٨٠ أن تُخرج ثلاثة أرباع حلب، ولعدّة أسابيع، من سيطرة النظام، ثمّ محاولة اغتيال الأسد نفسه في ٢٦ حزيران/يونيو ١٩٨٠ والردّ الثأريّ والفوريّ عليها في مجزرة سجن تدمر الفظيعة. وكان لمجموع هذه الأحداث أن ضاعف تسميم العلاقات الأهليّة، الطائفيّة والريفيّة–المدينيّة، ومهّد لانفجار ١٩٨٢ في حماة، ثمّ المجزرة التي ارتكبها نظامٌ بات متزايد التعويل على الطائفيّة.

وفي هذه الغضون، وفي حلب تحديداً، سجّل العام ١٩٨٠ انتهاكات ومذابح نزلت بأهل المدينة وكان أبرزها في حيّ المشارقة، حيث تروي أوساط المعارضة أنّ العشرات قُتلوا ودُفنوا في مقبرة جماعيّة. وجاء ما حصل في ذاك الحيّ تتويجاً لأفعال مماثلة أصغر في سوق الأحد وبستان القصر والكلاسة وأقيول بذريعة إيوائها قيادات من الإخوان.

ولئن درج نظام الأسد، من جهة أخرى، على مدّ الجسور مع البورجوازيّة السنّيّة الدمشقيّة، وتقديم تنازلات لها، فهذا ما لم تحظَ بمثله البورجوازيّة الحلبيّة. فمن أصل ٢٠ فرداً و/أو عائلة يسمّيهم الخفاجي "فاعلين اقتصاديّين أساسيّين" في سوريّا، هناك اثنان فحسب من حلب مقابل ١١ من دمشق[٣٨]. هكذا يغدو مفهوماً، وفي وجهة معاكسة تماماً لوجهة البعث، أنّ عضويّة الإخوان في حلب، التي لم تتجاوز الـ٨٠٠ فرد عام ١٩٧٥، شهدت في ١٩٧٨ تضخّماً ارتفع معه الرقم إلى ما بين ٥٠٠٠ و٧٠٠٠، بحسب ما ينقله بطاطو عن قياديّين إخوان[٣٩].

لقد جاء امتحان الثورة لحلب معقّداً وشرساً ومتعدّد المستويات. فقد تحوّلت المدينة[٤٠]، على مدى ثلاث سنوات من القتال، إلى ما سمّاه مراسل "نيوزويك" "ستالينغراد سوريّة"، كما انقسمت إلى "نصفين مميّزين"[٤١]. وفي ٢٠١٥ ظهر خوف فعليّ من سقوطها، وقد تحرّرت من جيش الأسد، في يد داعش[٤٢]، ما نمّ عن بؤس المصائر المتاحة لسوريّا عموماً، ولحلب بالأخصّ.

أمّا مواجهات ٢٠١٦ لكسر الحصار (المعزّز بالطيران الروسيّ والميليشيات الشيعيّة) عن شرق المدينة، فبقدر ما دلّت على توحّش النظام وحلفائه، فإنّها أشّرت إلى تفتّت المعارضة. وهذا ما يصف بعضه صادق عبد الرحمن إذ يكتب عن "هشاشة تحالف الفصائل هناك وتضارب توجّهاتها، وهي الهشاشة التي ظهرت بشكلٍ واضحٍ مع إصرار جبهة فتح الشام وفصائل أخرى على إطلاق تسمية غزوة الشهيد إبراهيم اليوسف على معركة تحرير مدرسة المدفعية"، فيما رفضت تلك التسميةَ ذات الدلالة الطائفيّة الحادّة فصائلُ الجيش الحرّ، المنضوية في غرفة عمليّات جيش الفتح، "رفضاً غير معلن". ويشير الكاتب إلى "خلافات" بين فصائل مدينة حلب وفصائل جيش الفتح "القادمة من إدلب"، وأنّ جبهة فتح الشام أصرّت "على إطلاق تسمية غزوة أبو عمر سراقب على المعركة"، ما أثار "جدلاً وتوتّراً شبيهاً بذاك الذي رافق إطلاق تسمية غزوة إبراهيم اليوسف على معركة مدرسة المدفعيّة"[٤٣]. ويبدو أنّ أبا عمر المذكور، القياديّ في "جبهة فتح الشام" وفي "تحالف جيش الفتح"، والذي اغتالته طائرة تابعة للتحالف الدوليّ، كان مقاتلاً مع أبو مصعب الزرقاوي و"القاعدة" في العراق[٤٤].

وكان من تكسّرات النسيج الحلبيّ موقف المسيحيّين الحلبيّين المؤيّد للنظام، وخصوصاً الأرمن المشبعين بعداء تاريخيّ لتركيّا التي كانت حليفة لبعض فصائل الثورة. والحال أنّ القهر التركيّ الذي طال الأرمن، ثمّ الكرد، أسّس لدى الطرفين مزاجاً صلباً مناهضاً لتركيّا، يخالف الحساسيّة العربيّة السنّيّة الودودة تقليديّاً حيالها، وهذا من غير أن يترافق هذا التوافق الأرمنيّ الكرديّ مع تطوير صيغة سياسيّة تجمع بين الطرفين.

وفي تحليله، يسلّط روجيه أصفر الضوء على دور السلطة البعثيّة في تصليب التكسّر المجتمعيّ عبر "امتيازات" تقدّمها للمسيحيّين، هي بالأحرى "حقوق" لهم ولسواهم.

فالسلطة في سوريّا، كما في العراق البعثيّ، أرفقت تلك "الامتيازات" (حقّ العبادة والصلاة في الكنائس وتشكيل جماعات مجتمع مدنيّ موصولة بالكنيسة، والحصول على نسبة مضمونة من التمثيل في البرلمان والوزارات...) بمعاملتهم كـ"جماعة" لا كـ"أفراد"[٤٥].

وقد حاول عمر قدّور، في وقت مبكر نسبيّاً من عمر الثورة (٢٠١٢) الإجابة عن السؤال الكبير حول موقف المدينتين الكبريين دمشق وحلب من الثورة والنظام، فترك لنا إحاطةً بمعظم تناقضات المدينة والثورة معاً، مظهّراً صعوبة التقاط أيّ انتظام اجتماعيّ يمكن البناء عليه. فهو لاحظ استنهاض ناشطي الثورة لـ"حميّة المدينتين"، وتعريض حلب لسخرية الثوّار وعنفهم اللفظيّ، لكنّه، من جهة أخرى، ردّنا إلى ما هو أكثر أَشْكلَةً لمدينيّة المدينتين، إذ "يدلّل الواقع على أنّ حكم البعث من بدايته عمل على تحطيم البورجوازيّة التقليديّة، وظلّت أطروحاته النظريّة إلى وقت قريب تركّز على انتصار ثورته على الإقطاع والبورجوازيّة. هذا السياق البعثيّ لا ينفي وجود بقايا بورجوازيّة تقليديّة استسلمت للنظام وعقدت تحالفاً فاسداً معه، على أن تؤخذ هذه الحالات بفرديّتها لأنّها لم تؤلّف سياقاً ممنهجاً، ولم تعنِ أبداً أنّ البورجوازيّة التقليديّة ككتلة تحالفت مع النظام، بقدر ما أنّ فساد النظام قد طال جزءاً منها".

فحلفاء النظام، وفق تحليل قدّور، هم "طبقة بديلة من صُنعه [أي النظام] نفسه، هي طبقة أثرياء الفساد الذين تزول أسباب ثرائهم بزوال النظام (...) وهي طبقة لامدينيّة، بمعنى الانتماء المباشر لنسبة كبيرة من أفرادها، وأيضاً بمعنى أنها لم تتأسّس على السيرورة الطبيعية للاقتصاد المدينيّ. هي طبقة تشكّلت من فوق". وإلى الهشاشة الاقتصاديّة، يسجّل الكاتب جهد السلطة في السيطرة على الساحات الرئيسة، وإجبار الناشطين على "الانكفاء إلى الأحياء التي لا تشهد قبضة أمنيّة شديدة"، مُقرّاً بـ"أنّ بعض هذه الأحياء لم يكن مهيّأً للثورة، فكان النشطاء يأتون من مناطق أخرى للتظاهر السريع". هكذا دُفع المتظاهرون إلى "الأحياء ذات النسيج العمرانيّ العشوائيّ"، وقد استطاعوا "استثارة أبناء تلك الأحياء فشهدت الثورة انتشاراً أفقيّاً، وإن يقيت مقطّعة الأوصال". فلم يبق للثوّار بالتالي سوى المحيط التقليديّ ذي النسيج الاجتماعيّ "المتجانس"، الذي يصعب على الأجهزة الأمنيّة اختراقه، وهو الذي تحوّل إلى ملاذ

ذي بُنى "لم تخذلهم... وإن اضطرّ بعضهم إلى مراعاة الحساسيّات التقليديّة المحافظة لها". وفي الخلاصة المرسومة بحبر أسود، فإنّ "السمة غير المدينيّة هي التي توفّر حاضناً اجتماعيّاً أقوى"، لكنْ "بينما تنطلق شعارات الثورة إلى الفضاء الوطنيّ العامّ، وهي شعارات تنتمي بالضرورة إلى المفاهيم المدينيّة المعاصرة، فإنها تبقى مُكرهةً أسيرةَ بؤر لا تقع في صلب الانفتاح المدينيّ"[٤٦].

وبعد ثلاث سنوات، وأيضاً بحبر أسود، عاد ياسين الحاج صالح إلى السؤال نفسه، فردّ تدنّي مساهمة المدن في الثورة إلى أسباب أربعة، هي أنّ "سلطة النظام الاحتلاليّة أقوى في المدن ممّا هي في الريف"، وأنّ "موجة المعتقلين والمنفيّين الأولى (...) هي من الشبّان المدينيّين أو الناشطين في المدن"، و"أنّ المدن، والأكبر منها أكثر من الأصغر، استفادت من لبرلة الاقتصاد بقدرٍ ما، وفيها شبكات محسوبيّة محلّيّة متفاوتة الكثافة انتفعت من الأجواء الاقتصاديّة الجديدة"، و"أنّ الوجه الآخر لما سمّي منذ سبعينيات القرن العشرين "ترييف المدن" هو انكفاء الطبقة الوسطى المدينيّة على نفسها وتدهور أيّ تطلّع تحرّريّ في أوساطها". وفي شرحه هذا العامل الأخير رأى أنّ المدن "ركنت إلى السلبيّة. تحجّبت. وبصورة عامّة ليس فقط تأثير المدينة الإيجابيّ على الريف، وعلى القادمين من الريف، هو ما انحسر، بل لم تعد المدينة تمدّن أهلها أنفسهم. كانت تستسلم للمحلّيّة والتريّف عبر هذا الانزواء على النفس والأصل"[٤٧].

بيروت

تختلف بيروت عن سواها من مدن المشرق، بما فيها المدن اللبنانيّة الأخرى (طرابلس، صيدا)، في أنّها أقلّها تضرّراً من الحداثة والتحديث، بل أكثرها استفادة منهما. فهي، في آخر المطاف، ابنة المرحلتين التحديثيّتين لإبراهيم باشا (١٨٣١–١٨٤٠) وللإصلاحات العثمانيّة (١٨٤٠–١٩١٨)، وهي إنّما جُعلت مركز ولاية في هذه الحقبة الأخيرة، وكان ذلك عام ١٨٨٨.

لكنّ السمة الأخرى الخاصّة ببيروت أنّ ريفها، ولم يكن قد صار ريفَ"ها" بعد، كان متقدّماً وبعيد التمدُّن نسبيّاً، بفعل العلاقة بالغرب تجارةً وتعليماً وإرساليّاتٍ،

وتالياً بفعل نجاح حركاته الفلّاحيّة والعامّيّة، بالتحالف مع الكنيسة المارونيّة، في كسر هيمنة ملّاكي الأراضي الكبار. هكذا، وبحسب سمير قصير، لعب الحكم الذاتيّ لجبل لبنان ودور القناصل المستمرّ والقانونيّ وموقع الكنيسة المارونيّة "انقلاباً لا يُقاوَم (...) في موازين القوى". وعلى عكس العاديّ والمألوف في ثنائيّتي الريف والمدينة، ارتفعت أصوات "في إطار المتصرفيّة تطالب بإلحاق بيروت بالجبل، فيما أضحت بيروت آنذاك عاصمة لولاية مترامية الأطراف". ويضيف قصير في إضاءة البُعد الأهليّ لتلك المطالبة (المسيحيّة الجبليّة)، أنّها "كانت تضحّي، أو لا تقيم وزناً، بالتركيبة الطائفيّة للمدينة (...) تحدّياً للسكّان المسلمين ولسلطة البابا العالي في آن، حتّى لو كان صحيحاً أنّ الفكرة نشأت غداة إعلان نظام المتصرفيّة وبتأثير من الحاكم العثمانيّ نفسه داوود باشا". لا بل، ومرّة أخرى على عكس ما هو مألوف من علاقة المدينة بأطرافها، "ظهر ميل آخر يطمح إلى الالتفاف على بيروت وإلى جعل جونية البوّابة المرفئيّة لجبل لبنان"، كما نشأت منافسات تجاريّة زاد منها "الاقتطاع من مداخيل ولاية بيروت لتمويل المتصرفيّة"[٤٨].

إلّا أنّ لجوء الجبليّين إلى بيروت في ١٨٦٠، هرباً من النزاع الطائفيّ في الجبل، رسم لنشأة المدينة صورة تتجاوز النجاة من التنازع الطائفيّ إلى الإيحاء ببديل يتخطّاه، مصدره التجارة والمصالح. لكنّ المسألة لم تكن بهذه البساطة، فلم يخلُ الأمر من محاولات تحويل إيديولوجيّ، مبطّن طائفيّاً ولبنانويّاً، مارسها الريف على المدينة، إذ عملت هجرة الجبليّين إلى بيروت "على تقوية الإيديولوجيا 'الكيانيّة'" فيها[٤٩]. وتكفي ألفةُ حدٍّ أدنى مع تاريخ العاصمة اللبنانيّة كي نعلم أنّ هذا التحويل لاقى، على امتداد القرن العشرين، مقاومة البيارتة، أو أقلّه أكثريّتهم المسلمة السنّيّة.

فمنذ الثلاثينيات، برزت الثنائيّة المناطقيّة المعروفة للبيروتيّين ("البسطة" المسلمة مقابل "الجمّيزة" المسيحيّة)، وفي سياق احتدامها تأسّس حزب الكتائب اللبنانيّة عام ١٩٣٦، وتنظيمات مسلمة صغرى أهمّها "النجّادة" نشأت ردّاً عليه، وتأكّد أنّ الانقسام الجهويّ-الطائفيّ (الغربيّة المسلمة والشرقيّة المسيحيّة، قبل أن تتماهى الضاحية الجنوبيّة مع هويّة مسلمة شيعيّة) انقسامٌ ذو استطالة سياسيّة وإيديولوجيّة أيضاً. وهذا ما وجد تعبيره العنفيّ الأوّل عام ١٩٥٨ حين وقف المسيحيّون وراء

رئيس الجمهوريّة الموالي للغرب كميل شمعون، فيما عارضه المسلمون متحالفين مع "الجمهوريّة العربيّة المتّحدة" الناصريّة التي أشعرَ قيامُها المسيحيّين بالخوف والتهديد، ثمّ وعلى نحو أكبر، في الانشقاق حول العمل الفلسطينيّ المسلّح في لبنان الذي انفجر عام ١٩٦٩ ليبلغ ذروتَي تصعيده في اشتباكات أيّار/مايو ١٩٧٣ ثمّ في حرب ١٩٧٥ الأهليّة.

في هذه الغضون كانت القوانين الانتخابيّة، ولا تزال، تردّ المواطنين إلى قراهم حيث يصوّتون. وفي هذا التغليب لمسقط الرأس على دورة الحياة، عملاً ومعاشاً ودفعاً للضرائب، كان النظام السياسيّ يكرّس أولويّة الريف، إن كعلاقات زبائنيّة أو كثقافة وتصوّرات. ودائماً ما وجدت الأولويّة هذه ما يعزّزها، أكان ذلك في طائفيّة مناطق السكن بأحيائها وحاراتها، أو في القرب الجغرافيّ من مدينة تعيش على اقتصاد خدَميّ ضئيل القدرة على ردم الانقسامات الأهليّة الموروثة وتجاوزها.

وعلى العموم، عاشت بيروت توازنات قلقة لعبت دورَ كفّة الترجيح فيها الهجراتُ الريفيّة الكثيفة والمتواصلة. فعشيّة حرب السنتين (١٩٧٥-١٩٧٦) باتت الكثافة السكّانيّة في أحياء بيروت الشعبيّة "من أعلى كثافات العالم"، وبين ١٩٥٩ و١٩٧٣ ارتفع تعداد سكّان بيروت الكبرى من ٤٥٠ ألف نسمة إلى مليون وستين ألف نسمة، كما ارتفعت نسبة اللبنانيّين الذين يعيشون في بيروت الكبرى من ٢٧,٧% إلى نحو ٥٠%. ويكفي لتبيّن الاستطالة الكوزموبوليتيّة المكمّلة لهذا التكاثر التذكيرُ بأنّ بيروت حينذاك حضنت ١٧٥ ألف فلسطينيّ و٢٥٠ ألف سوريّ و١٣٠ ألف أرمنيّ و٦٠ ألف كرديّ[٥]، فضلاً عن سواهم من يهود لبنانيّين ومن عرب وأوروبيّين آخرين.

غير أنّ البُعد الكوزموبوليتيّ هذا، ودون أن يكتم تراتُبه الطبقيّ المؤكّد، لم يكتفِ بالامتناع عن تعزيز مدينيّة المدينة، بل تحوّل إلى فولكلور تعايشيّ وسياحيّ ينفجر بنفسه وبالمدينة سواء بسواء عند كلّ منعطف كبير. وقد سبق لوضّاح شرارة أن درس بيروت من خلال معادلات القرابة والإقامة، والبداوة والمدينة، ملاحظاً عناصر الضعف القويّة التي لم تنجح بيروت "الموقوفة" في تطويعها. فعبر قراءته رواية حسن داوود **بناية ماتيلد** التي أرّخت بطريقتها لانفجار المدينة، رأى في حياة الريفيّين المنتقلين

حديثاً إلى عاصمتهم، "غلبة الضيافة على التجارة والهِبَة على التبادل" والقرابة على الإقامة. ويسجّل شرارة اضطراب الحياة "بين قرية لم يغادرها القادمون الجدد [إلى المدينة] تماماً، وبين مدينة لم يحلّوا فيها حلولاً راسخاً وثابتاً، أي حلولاً لا عودة منه". أمّا المدينة من ناحيتها، فـ"لم تسعَ إلى تطويع هؤلاء النازحين أو إلى قَسْرهم على اصطناع مُثُل أخرى من اللباس والطعام والاجتماع والسكن"، علماً أنّ المدينة تعريفاً "تُدخل الشقاق على ما كان مجتمِعاً وملتئماً بالقرابة"[٥١].

على أنّ الدعم الأكبر الذي حظيت به تلك السمات الحاجزة لمدينيّة المدينة فكان مصدره الحرب. فقد لاحظ مثلاً سليم نصر، بعد تسجيله حالات السكن المشترك لمنحدرين من طوائف ومناطق مشتركة، "أنّ معظم الدراسات تميل إلى تبيان أنّ ظاهرة تجمّع الآتين من مكان واحد كانت ظاهرة عابرة تتفكّك بسرعة كبيرة عند الجيل الثاني"[٥٢]. وهو ما يسمح بافتراض أنّ السلم الأهليّ والاستقرار كانا قادرين، من حيث المبدأ، أن يشقّا طريقاً تطوّريّاً يؤسّس لخروج البيروتيّين ممّا قد يبدو قدراً أو تعطيلاً حتميّاً لمدينتهم. وإذا صحّ أنّ نشأة الجامعة الأميركيّة في منطقة رأس بيروت، بالاستفادة من مراحل السلم والاستقرار النسبيّين، هي ما سمح لتلك المنطقة بكسر التماثل الشرق أوسطيّ بين القرابة والإقامة، فهذا ليس بالضرورة قراراً حصريّاً مقفلاً وغير قابل للتكرار، إذ يمكن نظريّاً لمؤسّسات حديثة مشابهة أن تفضي إلى نتاج مشابه في ظلّ سلم واستقرار مستتبّين.

لكنّ ما حصل أنّ الحرب (١٩٧٥–١٩٩٠)، وفق أرقام الاقتصاديّ اللبنانيّ بطرس لبكي، هي التي نجحت في تغيير التموضع الجغرافيّ الطائفيّ للسكّان، خصوصاً في بيروت الكبرى، تغييراً كبيراً، وكان ذلك في اتّجاه معاكس تماماً. فبعد توسّع الاختلاط الذي عزّزته الهجرات الريفيّة منذ أواسط القرن التاسع عشر، انتكست هذه الوجهة كلّيّاً. ذاك أنّه عشيّة الحرب كان ٦٢% فقط من سكّان مدينة بيروت نفسها مولودين فيها، وتنخفض النسبة في بيروت الكبرى إلى ٥٤% (مقابل ٢٨% من خارجها، و١٠% من العرب، وهم غالباً فلسطينيّون وسوريّون، و٨% من الأجانب). وتأدّى عن أولى عمليّات التهجير في ما عُرف بـ"حرب السنتين" (١٩٧٥–١٩٧٦) أن هُجّر من المناطق الشرقيّة المسيحيّة ١١٠ آلاف مسلم شيعيّ

وسنّيّ و٥ آلاف درزيّ و٢٠ ألف مسيحيّ يعارضون أحزاب "الجبهة اللبنانيّة"، في مقابل تهجير ٤٠ ألف مسيحيّ من الضاحية الجنوبيّة و٣٥ ألفاً من بيروت الغربيّة. ثمّ جاءت موجة أعنف بين ١٩٨٤ و١٩٨٧، ترافقت مع الاحتلال الإسرائيليّ ومع حرب الجبل، وهُجّر بنتيجتها ٣٠٠ ألف مسيحيّ من بيروت الكبرى، في عدادهم ١٦٥ ألفاً من الغربيّة، كما هُجّر ١٣٥ ألفاً من بيروت المسيحيّة شملوا سنّة وشيعة ودروزاً ومسيحيّين منشقّين عن الأحزاب المسيحيّة. لكنْ في هذه الغضون زاد عدد سكّان بيروت الكبرى ٣٣٠ ألفاً من مسلمين ومسيحيّين هُجّروا من الجبل (مسيحيّين) والجنوب (شيعة) والمناطق الطرفيّة فانتقلوا إلى المناطق التي تشبههم طائفيّاً في بيروت، ما زاد في رفع نسبة الصفاء المذهبيّ[٥٣]. وبالفعل، فعلى دفعتين سجّلهما عاما ١٩٦٧ (الحرب العربيّة–الإسرائيليّة) و١٩٨٢ (الاجتياح الإسرائيليّ)، غادر يهود بيروت ولبنان الذين لم يبقَ منهم إلّا عشراتٌ قليلة.

وفي هذه الفسحة الزمنيّة المديدة نسبيّاً، تعرّضت بيروت لقسوة الاجتياح والحصار الإسرائيليّين، فكانت موجة نزوح هائلة من المدينة أعقبها إخراج منظّمة التحرير الفلسطينيّة منها، قبل أن تتلاحق سلسلة حروب صغرى تأدّى عنها طرد السلطة المركزيّة وتسليم المدينة إلى ميليشيات الطوائف التي سلّمتها، بدورها، إلى القوّات السوريّة.

هكذا، ومع نهاية حرب تداخل فيها الأهليّ والإقليميّ، تقدّم المشروع الحريريّ لإعادة بناء المدينة بجرّافات شركة عقاريّة خاصّة استلّت الروح من العاصمة بعدما طردت فقراءها وشتّتتهم. فالمشروع المذكور إنّما عبّر، بلغة قصير، عن "رغبة دفينة بالانطلاق من الصفر، يحاول أن يضفي على المدينة وجهاً آخر يخالف المورفولوجيا المعروفة للمدينة، لأهداف اقتصاديّة بحتة ناتجة عن الاستثمار الخارجيّ"[٥٤].

فمدن كبيروت الحريري، أو دبيّ بوصفها النموذج الأقوى والأصفى، إنّما تبدو ترجمةً لفكرة لا مصادر لها في التاريخ والاجتماع المحلّيّين، وبالتالي فهي مدن تهرب من ذاتها وتتفادى مدينيّتها. ففي دبيّ مثلاً، "يلوح تحويل الطبيعة أقرب إلى تطهّر من المكان وإلى تعقيم للزمن"[٥٥]. وهي وجهة إن صحّ ربطها بالصعود الكونيّ للنيوليبراليّة، صحّتْ أيضاً مَوضعَتها في خانة الاعتذار الفاشل عن مدن قديمة دمّرتها

الحروب والاستبدادات والتعصّبات على أنواعها، ولم يُطرح بديلاً عنها إلّا المسخ.

في هذا المعنى، ومع انفجار المرفأ في ٤ آب/أغسطس ٢٠٢٠، الذي دمّر خُمس المدينة، ظهرت أصوات تنعى حقباً بأكملها، وتنطوي على جردات حساب غالباً ما ترافق النهايات. فبيروت، كما كتب حسام عيتاني، "تتحمّل ربّما أكثر من باقي أنحاء لبنان (باستثناء طرابلس على الأرجح) عبء الأزمات التي دمّرت الاقتصاد والعمران"[٥٦]، أمّا نديم شحادة فذهب إلى أنّ انهيارها ذروة الهزيمة التي نزلت بالكوزموبوليتيّة في عموم المنطقة وكتبت موتها[٥٧].

الاستحالة المدينيّة

بيد أنّ هذه المدن المظلومة كثيراً ما كانت، بموجب تبادل المظلوميّة الذي يكاد يكون مَلمحاً راسخاً من ملامح اجتماعنا، مدناً ظالمة. فقد نمت نموّاً أعرج، خصوصاً بعد الاستقلالات وتضخّم البيروقراطيّة فيها، فضلاً عن تجميع الأنشطة الصناعيّة والماليّة داخلها و/أو في ضواحيها، ممّا صحبه تجفيف الجاذبيّة الاقتصاديّة وفرص العمل في الأرياف. وهي، على العموم، توجّهات تعاظمت في العقدين الماضيين، بفعل النفوذ المتنامي للسياسات النيوليبراليّة في بلدان درج بعضها (سوريّا، العراق...) على خصّ الدولة بموقع وازن في الاقتصاد. وسياسات كهذه إذ تفكّك الضمانات الاجتماعيّة وتُعلي الاستهلاكيّ على الإنتاجيّ، تركّز اهتمامها على المدن، وعلى أحيائها الأغنى، مُشيحة بوجهها عن الريف وفقرائه.

وفي التاريخ ما بعد العثمانيّ، كان لتحوّل المدن حواضرَ للعمل السياسيّ والاستقلاليّ ضدّ الكولونياليّة، أن أبقى الفلّاحين في الظلّ والإهمال على ما تبدّى خصوصاً، وعلى نحو تراجيديّ، في تجربة فلسطين التي باتت معروفة جيّداً. فهناك تعالى عليهم قادةُ العمل الوطنيّ من ملّاك الأراضي المتغيّبين، تاركينهم كتلةً من العطالة ولقمةً سائغة للمشروع الصهيونيّ، تستهلكهم نزاعاتهم العصبيّة القديمة، وبالأخصّ منها الصراع الحسينيّ النشاشيبيّ.

وإذ تركّزت الحياة السياسيّة والإداريّة والثقافيّة في المدن، خضع الريفيّون لأشكال

من استغلالها سبق الإلماح إلى بعضها، سيّما حيث كانت الهويّة الطبقيّة تتعزّز باختلاف في الديانة والطائفة والإثنيّة (علويّون، كرد، أشوريّون، أزيديّون...). وفي هذين التجاهل والتعالي، اكتفت أكثريّة مدننا بممارسة لون من الطفيليّة حيال ريفها الذي يزوّدها بكافّة الحاجات التي لا تستوردها من الخارج، فتكافئه بتسويق منتجاته و/أو إعادة تدويرها بما يتيح بيعها للريفيّين بـ"أسعار المدينة" المرتفعة.

وقد يصحّ القول إنّ البورجوازيّات المدينيّة في المشرق ليست ودودة حيال الريف، ولا تكتم، بين حين وآخر، بعض العنصريّة حيال الريفيّين بوصفهم أغراباً. فبعد أن يتوقّف الباحث الهولندي-الإيرانيّ، آصف بيّات، عند تذمّر النخبة القاهريّة من الفلّاحين، ومخاوف النخبة الإسطنبوليّة من تدفّق "الأتراك السود" الأناضوليّين، ينتقل إلى الظواهر المشابهة في أوروبا، فيجد في النظرة إلى المهاجرين الأجانب ما يعادل النظرة إلى الريفيّين في بلدان الشرق الأوسط. فـ"بنبرة لافتة في شبهها، تعبّر النُخَب الأوروبيّة البيضاء عن "غزو الأجانب" - الأفارقة والآسيويّين، وخصوصاً المسلمين - ممّن ترى أنّهم غمروا السكن الاجتماعيّ الأوروبيّ وشوّهوا طريقة الحياة الأوروبيّة..."[٥٨].

لكنّ الريفيّين، من جهة أخرى، هم الذين يقاتلون ويبادرون، حين يسنح الظرف، إلى حمل السلاح الذي يدمّر المدن. من هنا نشأت في لبنان مثلاً صورة البيروتيّ (السنّيّ) الذي يتاجر ولا يقاتل، تاركاً هذه المهمّة للريفيّين والمهاجرين المتجمّعين في الضواحي (الموارنة والشيعة والدروز). ويجوز القول إنّ المتحاربين في سوريّا، بعد تغلّب الحرب الأهليّة على الثورة، ريفيّون أو حديثو الأصول الريفيّة، أكانوا من سنّة الأرياف أو علويّين أو كرداً. وقد يبلغ التناحر في حدّه الأقصى ما يصف به شرارة علاقة "حزب الله" ببيروت في الثمانينيات: فهم، وقد أقاموا "مدينتهم" في الضاحية الجنوبيّة، يرون في بيروت "القرية الظالمة" التي "يحلّ تدميرها والقضاء عليها"، فيُعاث فيها "فساداً وتفجيراً وتهجيراً وتخويفاً وإذلالاً وإنكاراً" لأنّها ميدان حرب وسدوم وعمورة وبابل معاً[٥٩].

مع هذا، وكما في الحروب الأهليّة التي تتغذّى على عنفها الذاتيّ، ولا تكون العناصر الإيديولوجيّة والبرنامجيّة أساسيّةً فيها[٦٠]، يُستبَعَد أن يتحوّل السلاح إلى انتصار

وطيد أو مكسب نهائيّ ومكرّس لحامله. ذاك أنّ نحر المدينة وانتحار الريفيّ المقاتل غالباً ما يترادفان، أو يمهّد واحدهما للثاني، في عيش من القلق الدائم والاحتراب المفتوح ذي النتائج المتقلّبة. ومثلما استحال تحوّل الموقع الاقتصاديّ لأعيان حلب إلى موقع سياسيّ، ولم يتأدَّ عن كوزموبوليتيّة بيروت أيّ موقع صلب ومستدام، تمتنع أدوات القوّة عن التحوّل قوّةً واثقة تحظى بدرجة من الإقرار والتسليم. هكذا مثلاً سجّل الحاج صالح ما عبّرت عنه حالة العلويّين المهاجرين إلى المدن، إذ انتابهم "قلق خرج إلى السطح علناً مرّتين: وقت مات حافظ الأسد حيث عادت أُسَر وطلاب جامعيّون إلى قراهم في حركة بدت غريزيّة دون مُسبّب ظاهر، ووقت الثورة السوريّة حيث حصل شيء مشابه على مستوى العوائل (وليس المقاتلين والحاكمين، عموم 'أهل الدولة')"[٦١].

وعلى عكس ما علّمنا ابن خلدون عن ضمور العصبيّة في المدن، تغدو مدننا حاضناً للعصبيّات القلقة والكارهة التي تجمع بين الخوف والإخافة. أمّا عند رصد النتائج السياسيّة، أي ترجمة الوقائع والأحداث إلى سياسة، فتبقى نتائج هدم المدن صفراً يماثل الصفر الذي تنتهي إليه محاولات بناء المدن وإدامتها على الطريقة الحريريّة.

وبدورها تقدّم الأشكال والتنظيمات والأفكار الحداثيّة، كما بلغتنا وتفاعلنا معها في المشرق العربيّ، مساهمة ضخمة لصالح الاستحالة المدينيّة. ففي النصّ المشار إليه أعلاه، ردّ عمر قدّور الموقف من المدن إلى حزب البعث الذي وصف "ثورته" بأنّها "ثورة العمّال والفلّاحين (...) وانحدر أعضاؤه بغالبيّتهم الساحقة "من أصول فلاحيّة". هكذا وبفعل راديكاليّة البعث اللفظيّة، "أثار ريبة أهل المدن"، سيّما وقد خلخل البنية السكّانيّة للمدينة وأغرقها "بفائض بشريّ تعجز عن استيعابه". لكنْ بدلاً من أن تؤدّي هجرة أبناء الريف إلى تمدينُهم فقد ساعدت سلطة البعث على "ارتحالهم بالمعنى المكانيّ فقط، وأقاموا في المدن بكلّ حمولاتهم الاجتماعيّة السابقة، ما يدفع إلى اليقين بأنّ البنية المدينيّة هي المُستَهدفة حصراً من قبل السلطة الجديدة التي أبقت وشجّعت على الروابط التقليديّة الأخرى، كالروابط العائليّة الواسعة والعشائريّة وأخيراً الطائفيّة". وكما عبّر هذا التوجّه عن إقصاء المجتمع عن السياسة، فإنّه ناقضَ

الشعارات القوميّة التي تبشّر بتجاوز العصبيّات والروابط القديمة[٦٢].

لكنّ حزب البعث، الذي حكم سوريّا والعراق عشرات السنين، لم يكن غير فصيل من الفصائل الموصوفة بالقوميّة والتقدّميّة والاشتراكيّة التي سادت الفكر والعمل السياسيّين في الكثير من البلدان العربيّة بعد الحرب العالميّة الثانية. وهذا المجمّع الفكريّ-السياسيّ لم يكن مرّةً مُحبّاً للمدن أو رؤوفاً بها، سيّما وقد جمع، مدفوعاً بحكم "الحزب الواحد"، بين تصفية الروابط القديمة (حِرَف، عائلات، أهالٍ...) وتلك الحديثة (أحزاب، نقابات، جمعيّات...).

فالقوميّ اعتبر المدن صناعة غربية مرشّحة دائماً للتآمر على "أصالتنا"، فيما الشيوعيّ العالمثالثيُّ طابقَها مع الواجهة الاستهلاكيّة التي تستنزف الكادحين بيد وتستلبهم باليد الأخرى. وهذا كي لا نذكر الإسلاميّ الذي رآها، حتّى حين يكون هو نفسه مدينيّاً، بيتاً للشيطان هجرتْه الفضيلة، أو عاملها معاملة "حزب الله" لبيروت كما وصفها شرارة.

ولم يكن ألمع أصوات التحرّر الوطنيّ وأشدّها حساسيّة بعيداً من خلاصة تلك التصوّرات. ففرانس فانون، أحد أبرز أيقونات مكافحة الكولونياليّة، لم يُخفِ احتقاره وعداءه للمدينة "التي أنشأتها السيطرة الاستعماريّة"، والتي حين ينتقل الكفاح المسلّح إليها فإنّه ينقل "الحرب إلى معسكر العدوّ، أي مدنه الضخمة المسالمة". وحين يقسو فانون على الأحزاب السياسيّة، يسجّل عليها إهمالها الريف و"جماهير الشعب" والهبوط عليهم هبوط المظلّات من المدينة العاصمة[٦٣].

وكان حصار الريف للمدن موضوعة أثيرة لدى الشيوعيّات الفلّاحيّة غير الأوروبيّة، لا تبزّها في ذلك إلّا الراديكاليّة الإسلاميّة في أفغانستان، بمجاهديها ثمّ بطالبانها، والتي لم تكفّ، مرّة بعد مرّة، عن تطبيق الاستراتيجيّة هذه. فالماويّة الصينيّة، بصورة خاصّة، بدأت انعطافها عن الماركسيّة العمّاليّة منذ مذبحة شانغهاي التي أنزلها بها شانغ كاي تشيك وحزبه "الكومينتانغ" عام ١٩٢٧. ومن أريافهم، عبّأ الشيوعيّون الفلّاحين الذين هبطوا بهم على المدن فحاصروها واستولوا على السلطة. أمّا لاحقاً، مع "الثورة الثقافيّة" في الستينيات، فنُفي ١٦ مليون شابّ مدينيّ إلى الأرياف كي "يتعلّموا من الفلّاحين". وكانت كمبوديا إبّان عهد بول بوت مسرح الوحشيّة القصوى، المَسوقَة

بالهذيان، فأخلت المدن من سكّانها، وحوّلت، بأكلاف عادلت المليون ضحيّة، أولئك السكّان إلى فلّاحين[٦٤].

وليست الفاشيّة بعيدة عن هذا التغليب، أقلّه لفظيّاً وخطابيّاً، للريف والفلّاحين. فرغم اهتمام النازيّة بقطاع الإنتاج الصناعيّ الحربيّ، ظلّ الفلّاح "الشخص المفتاحيّ" لإيديولوجيّتها، وكان النازيّون مولعين "بتوكيد أنّ الأرض، بالنسبة إلى الفلّاح، أكثر من وسيلة لكسب العيش. إنّها تحظى بكلّ التردّدات العاطفيّة للوطن". ومع البدايات الفاشيّة الإيطاليّة في ١٩١٩–١٩٢٠، لم يكن موسوليني مكترثاً بالفلّاح والأرض، بل رأى الفاشيّة حركةً مدينيّة، لكنّه في وقت لاحق بدأ يعوّل على الريف ويعلن أنّ الفاشيّة "تريّف" إيطاليا وتتزعّم طرح قضيّة الفلّاحين، بل أنّها أساساً "ظاهرة ريفيّة"[٦٥].

ولم يكن الإنتاج الأدبيّ العربيّ أرحم بالمدن من التيّارات السياسيّة التي أثّرت في الوعي السياسيّ العربيّ. فحتّى السبعينيات، ظلّ الريف مهيمناً على الكتابة الروائيّة العربيّة[٦٦]. وجاءت الضربات الأقصى والأشدّ إيلاماً من جهة الشعر الذي لم يكفّ عن هجاء المدينة بألسنة كثيرة[٦٧].

ومن دون إغفال دور الدين، لا يسعفنا كثيراً ردّ تلك العلاقات إلى الدين بذاته. فقد بقي التديّن الريفيّ طويلاً أقرب إلى تديّن شفويّ مخلوط بممارسات تصوّفيّة بدائيّة ومرتجلة. وفقط في العقود الأخيرة، مع التمدّد المتفاوت للرأسماليّة ولأجهزة الدولة، وما استلزمه من مدارس وخدمات، شرع الإسلام يدخل عميقاً في الأرياف فيما تزامن دخوله هذا مع صعود الإسلام العقائديّ والحزبيّ. هكذا سيكون من المبالَغ فيه تحميل الدين وحده، وتحديداً هنا الإسلام، مسؤوليّة أوضاع الريف التاريخيّة وعلاقته بالمدينة أو علاقة المدينة به ممّا ينبغي البحث عنه في تاريخ العلاقات الاجتماعيّة نفسها.

ويذهب عبد الصمد الديالمي أبعد، فيرى أنّ الهويّة السلاليّة والقرابيّة للمدينة تحاول أن تقاوم الهويّة الدينيّة الجامعة للمؤمنين، وهي تفعل ذلك "عبر آليّات مختلفة مثل الوقف والزواج الداخليّ". وهكذا "فالمعمار الانطوائيّ (غياب الشرفة، غياب النوافذ، الدرب اللامخرج، المدخل المكوّع) معمار دفاعيّ يعبّر عن إرادة الاحتفاظ بكلّ فتيات العائلة لفتيان العائلة"[٦٨].

مدينتنا وجروحها القديمة

لقد أدارت المدينةُ الريفَ لقرون بموجب الأنظمة العثمانيّة في "التيمار" و"الالتزام" ممّا كرّس القطائع والانقطاعات أكثر ممّا ضيّقَها. فالتيمارات، والزعامات في حالة الأراضي الأكبر، والتي ترقى بدايات العمل بها إلى القرن الرابع عشر، كانت حقولاً وقرى غالباً ما تُعطى مكافأةً "مؤقّتة" و"بالمداورة" للمقاتلين المحلّيين غير النظاميّين، أو السباهيّين، أي الفرسان "الإقطاعيّين"، ممّن يكون عليهم أن يقدّموا، على رأس جنودهم، خدمات للسلطنة تعادل ما عهدت به إليهم. ولئن أمّن هذا النظام بعض العوائد للدولة وأعفاها من دفع مرتّبات مستحقّة للجنود، فقد أدّى احتفاظ الدولة بمُلكيّتها ومنع المستفيدين منها من بيعها أو توريثها، إلى الحؤول دون تشكّل إقطاعيّة مالكة تعريفاً للأرض، تضارع قوّة السلطة المرهوبة الجانب.

على أنّه منذ أواخر القرن السادس عشر، باشر هذا النظام تفسّخه المديد، تحت تأثير عوامل عدّة منها الأهميّة المتعاظمة للجيش النظاميّ والمعاشات الثابتة لجنوده. أمّا في الأرياف، فما لبثت التيمارات أن حُوّلت عقودَ التزامٍ لمصلحة مستثمري اسطنبول، ما أضعف المهمّة العسكريّة المفترضة للسباهيّين ومعها البُعد العسكريّ في إدارة الأراضي. لكنْ مع ذلك لم يكن السباهيّون أو التيمارات قد اختفوا حتّى بدايات القرن التاسع عشر، وكانت لا تزال أراض واسعة، خصوصاً في الأناضول، تُصنّف وتُدار كتيمارات، كما بقي من المعهود أن يحظى بها إنكشاريّون ونظاميّون آخرون.

وبفعل سلطتي التصرّف بالأرض وإنزال العقوبات بالفلّاحين (بعد الحصول على موافقة قاضٍ محلّيّ)، قضى هذا النظام على الفلّاح والريف بالتهميش والحرمان المديدين، وهو ما فاقمه، منذ القرن الثامن عشر، نظام التزام الضرائب الذي يُناط تنفيذه بأغنياء ذوي حظوة، مع ما يتأدّى عنه من ابتزاز وإفراغ لبعض الريف من سكّانه المُعدمين والمَدِينين الذين يهجرون قراهم تاركين وراءهم قطاعاً زراعيّاً جديباً وهزيل العوائد.

وكان لهؤلاء الأعيان وملتزمي الجباية، الذين لم تحدّ "التنظيمات" من تولّيهم شؤون الأرض والسكّان، دور بارز في إضعاف السلطة المركزيّة والحدّ من قدرتها على صوغ سياسات اقتصاديّة وإنتاجيّة، فيما كانت الحروب مع روسيا تعزّز حاجة

تلك السلطة إليهم تبعاً لافتقارها إلى الموارد المطلوبة. وفي بعض الحالات باتت حماية الحدود من وظائف كبارهم، كآل الجليلي في الموصل أو أحمد باشا الجزّار في عكّا الذي تولّى التصدّي لنابوليون. وفي موازاة تعاظم الحاجة إليهم كان يتعاظم اضطهادهم وإفقارهم الفلّاحين بما يضمن لالتزامهم اعتصار أرباح أكبر، مستعينين على ذلك بـ"جيوش" قطّاع الطرق[٦٩].

إلى ذلك، قد يصعب الإغفال عن الطابع النهريّ للموصل التي تقع على نهر دجلة، وبنسبة أقلّ كثيراً لحلب، حيث نهر قويق (بطول ١٢٩ كلم). أمّا بيروت فبقي طابعها البحريّ طاغياً على أدوارها وعلى صِلتها بسواها، فلم يترك أثراً يُذكر وجود نهر بيروت الصغير (٢٩ كلم). ولربّما عادت بعض الأصول التاريخيّة لهذه العلاقة، على ما سوف يشار لاحقاً، إلى تحكّم المدينة تاريخيّاً بالماء والأنهار، في ظلّ شحّ المطر، ما يصحّ عموماً في مصر والعراق، وبدرجة أقلّ في سوريّا. فالعلاقة المذكورة، التي اتّصفت بها المجتمعات النهريّة، ولّدتْ معادلة مفادها الربط بين حصول الريفيّين على الماء وحرمانهم من الأرض أو اكتفائهم بحصّة هزيلة منها معطوفة على شروط إنتاج واستثمار بالغة القسوة.

ويصف جمال حمدان، بقدر من البلاغة والتكثيف، علاقات التسلّط من خلال السيطرة على مصادر المياه النهريّة، والتي أوجبت إقامة سلطة مركزيّة متشدّدة في مجتمعات الأنهار: "ذلك أنّ كلّ من يقيم على أعلى الماء يستطيع أن يسيء استعماله إمّا بالإشراف أو بحبسه تماماً عمّن يقع أسفله. أي أنّ كلّ حوض علويّ يستطيع أن يتحكّم في حياة، أو موت، كلّ حوض سفليّ، وكلّ من يقع على أفواه التُرَع يستطيع أن يهدّد حقوق المياه لمن يقع على نهايات التُرع"[٧٠].

وكان كارل فيتفوغل، المؤرّخ الألمانيّ-الأميركيّ، الماركسيّ ثمّ المرتدّ عن الماركسيّة، قد درس "الاستبداد الشرقيّ" بوصفه مراكمة للسلطة عبر التحكّم بمياه الأنهار وتوزيعها، مع ما يصاحب ذلك من بناء للسدود ومواجهة للفيضانات، إلخ. فلقد لاحظ، بين ما لاحظه، متفاعلاً مع أفكار ماكس فيبر و"نمط الإنتاج الآسيويّ" لكارل ماركس، كيف أنّ الدولة وبيروقراطيّتها في الحضارات المائيّة (الهيدروليكيّة) أحد الأسباب التي حالت دون تشكّل إقطاع مقيم في الريف، يبني فيه قصوره وقلاعه

على غرار الإقطاع الأوروبيّ، وكيف أنّ الملكيّات الفلّاحيّة تبقى محكومة بالبعثرة الاقتصاديّة والعجز السياسيّ.

وكان لهذه العطالة الريفيّة أن أفضت، ومنذ قرون، إلى عدد من السمات والممارسات التي تؤكّد الدونيّة وتمأسسها بقدر ما تعزّزها. فالتمايز في الملابس وفي اقتناء الزينة الثمينة غالباً ما يُفرض حين تكون الأكثريّة الكبرى من السكّان العاميّين فلّاحين يعيشون في مناطق خاضعة لسلطة الحكومة. وحتّى لو تمكّن أولئك السكّان من إقامة مشاريع ترتكز على المُلكيّة وتكون قابلة لاستدرار الربح بمعزل عن بيروقراطيّة الدولة، فإنّ ذلك قد لا يحدّ من فقرهم ولا يرفع عنهم سيف الضرائب أو المصادرة الاعتباطيّة. ويذهب فيتفوغل، كما آخرون سواه، إلى أنّ التعذيب، في الصين والدولة الإسلاميّة العبّاسيّة، كان عملاً ملازماً لانتزاع الضرائب والرسوم من الفلّاحين وعموم الريفيّين، فيما أغلب جامعي الضرائب ممّن تعيّنهم الحكومة من أبناء المدن الأغنياء الذين يكمّلون عمل البيروقراطيّة الماليّة هذه. وهو إذ يراجع علاقة روما القديمة بالمناطق الواقعة إلى شرق إمبراطوريّتها، وهي مناطق "هيدروليكيّة"، يسجّل أنّ سياستها كانت ترمي إلى جمع أكبر عائد ريفيّ ممكن بأصغر بيروقراطيّة ممكنة، فلا يعود من الصعب تصوّر درجة القمع والامتهان التي ترافق هذه العمليّات الجائرة[٧١].

ورغم تعرّض هذه الأطروحات لكثير من النقد اللاحق، قد لا يكون مفيداً، في حالة الموصل، وربّما حلب، نبذ "الاستبداد الشرقيّ" كلّيّاً ونبذ توكيده على دور أعمال الريّ وما تتطلّبه من بُنى بيروقراطيّة صارمة وأوامريّة، وعلى انعكاس "الإمبراطوريّة المائيّة" تلك على سيرورة الاجتماع، خصوصاً مع ما تستدعيه من تنظيم قوّة عمل من السكّان تكون جبّارة العدد كما تعمل قسريّاً، فضلاً عن سَوسها استبداديّاً.

ومثلما خضعت نظريّة "الاستبداد الشرقيّ" لكثير من النقد، بل الإدانة، خضعت نظريّة ماكس فيبر في المدينة، والمنشورة في ١٩٢١، أي بعد وفاته بعام، لنقد وإدانة أكبر، كما ظهر كثيرون ممّن وصموا فيبر بـ"الاستشراقيّة" و"المركزيّة الأوروبيّة"، بل "العنصريّة" التي تُنكر على العالم الإسلاميّ كلَّ حياة مدينيّة.

ومع أنّ المدينة التي تحدّث عنها فيبر (مدن إيطاليا عصر النهضة، في القرنين السادس عشر والسابع عشر) لم تعد كياناً مستقلّاً كما كانت حينذاك، بل اندمجت، اقتصاداً

ودفاعاً وتمثيلاً سياسيّاً، في كيان الدولة الأمّة الأكبر، بقي أنّ عمله، وفق مُحبّذيه، يرسم الركائز الأصليّة والأساسيّة للمدينة انطلاقاً من أوروبا العصور الوسطى. فهي "اقتصاديّاً، موقع للتجارة والتبادل، وسياسيّاً وعسكريّاً، قلعة وحامية جُند، وإداريّاً، محكمة للمقاطعة، واجتماعيّاً، كونفدراليّة مُلزَمَة بقَسَم"[٧٢].

ونظريّة فيبر في "المدينة" متعدّدة الجوانب والمسائل، تتّصل بباقي نظريّاته في البروتستانتيّة والرأسماليّة وفي العقلانيّة والكاريزما. لكنّ ما يعنينا، هنا، طبيعة المدينة، وهي وفقاً له أوروبيّة حصراً، ومن ثمّ دورها في التطوّر السياسيّ والديموقراطيّ تبعاً لاحتضانها مقدّمات هذا التطوّر وبذوره. فالمدينة، عنده، رابطة ذاتيّة ذات سلطة منتخبة تنبثق منها، وفيها يحضر السكّان ويفعلون بوصفهم أفراداً يخضعون لما يشبه قانون حكم ذاتيّ، مستفيدين في بلوغ تلك السويّة من الدور الذي لعبته المسيحيّة في ضرب النظام القرابيّ.

ولئن كان الإسهام الفعليّ لطبقة "البرغرز" (burghers – نُوى ما بات يُعرف بالبورجوازيّة ساكنة ضواحي المدن ثمّ المدن) أساسيّاً في الإدارة المدينيّة، فهذا ما كان وثيق الارتباط بصعود "الغيلدز" (guilds) التي لم تكن مجرّد نقابات حِرَفيّين بل وحدات سياسيّة تتنافس على السلطة مع أصحاب الحكم و/أو أصحاب المكانة (أو ربّما، عليّة القوم the Patriciate). وقد أدّى نجاح "الغيلدز" إلى إنجاز الاستقلال السياسيّ الكامل والسلطة القويّة للمدينة حيال خارجها. وبفعل الأهمية القصوى لـ"الغيلدز"، تحوّلت من مؤسّسة اقتصاديّة إلى رابطة انتخابيّة ومجلس بلديّ يمكن عبرهما التأثير في صنع قرار الجماعة[٧٣].

وبحسب فيبر، كان هناك عامل حاسم في تطوّر المدينة الغربيّة هو رابطة العناصر الاقتصاديّة المختلفة التي تمتدّ من الحِرَفيين إلى أصحاب المشاريع، أو البوبولو (popolo) ذات الطبيعة والدور "الثوريّين"[٧٤]. فهي ما لبثت أن حلّت محلّ أخويّات (conjuratio) "البرغرز"، لتنخرط في مواجهات القرن الثالث عشر ضدّ عائلات من النبلاء. وكانت "البوبولو" قد أمّنت شروط المواجهات، إمّا من خلال التمويل الذي قدّمه أصحاب المشاريع التابعون لها وإمّا عبر خوضها من قبل أعضائها الحِرَفيّين. وكجماعة سياسيّة فرعيّة باتت لـ"البوبولو" تنظيماتها الرسميّة، الماليّة والعسكريّة،

التي تعمل كدولة ضمن الدولة. ثمّ ما إن تشكّلت مؤسّساتها القانونيّة حتّى انتشرت على نطاق السكّان جميعاً، والأهمّ أنّها أنشأت، قانونيّاً وتشريعيّاً، حكماً ذاتيّاً كان غالباً ما يمارس السيادة على الكوميون المدينيّ.

بمعنى آخر فإنّ المدينة، ضدّاً على الريف الإقطاعيّ، هي، وفي وقت واحد، حيث تصان المُلكيّة وتصان الحرّيّة ويتاح للعقل أن يشتغل متحرّراً من كوابح الولاءات الصغرى، وحيث تكون هناك قبضة عسكريّة ذاتيّة تدافع عن تلك المكتسبات والإنجازات.

ويُستشفّ من نظريّة فيبر أنّ شَرطي وجود الجماعة المدينيّة هما، في آخر المطاف، حكم ذاتيّ سياسيّ وعسكريّ يوفّر فرصة الإدارة الذاتيّة من قبل سلطات ينتخبها المواطنون، والقدرة على الدفاع عن هذه الديموقراطيّة الجديدة والوليدة. بهذا المعنى، يتشابه الكوميونُ القروسطيّ المدينيّ والبولِس (polis) اليونانيّة القديمة بوصفهما رابطتي مواطنين خاضعين لقانون خاصّ. أمّا السلطة المدينيّة التي تنتجها هذه العلاقات فتنهض على أساس عقلانيّ، لا كاريزميّ ولا تقليديّ، وفيها يُفرض القانون بشمول وتجريد، لا على قاعدة شخصيّة. وإذ ينشأ التجمّع المدينيّ على أساس المصالح، تتّسم علاقات الأفراد بالغُفليّة (anonymity)، بعيداً من روابط العائلة أو العشيرة أو الدين.

أمّا المدينة غير الأوروبيّة، في المقابل، فتفتقر إلى روحيّة مدينيّة وجماعيّة، وهي الروحيّة التي لا تقتصر على توليد الهويّة الجامعة بل تنجب كلّ شيء آخر تقريباً، من الرأسماليّة إلى السياسة فالثقافة والفنون والتشريع، وهي تُحكَم بيروقراطيّاً من خارجها، وغالباً ممّن يغايرون سكّان المدينة دينيّاً أو إثنيّاً ولغويّاً. وهذا ما يجرّ سكّان المدينة الإسلاميّة، المأهولة بجماعات عِرقيّة أو دينيّة مختلفة، إلى التنازع على السيادة والسلطة أكثر ممّا يتضافرون لصالح هدف مدينيّ جامع وهويّة مدينيّة مميّزة.

ولا يعفي فيبر الإسلام من المسؤوليّة، فيردّ إليه كثرة الطرق الملتوية والأزقّة المسدودة والبيوت المسوّرة ممّا يكثر في المدن الإسلاميّة المحافظة وفي عمارتها. ذاك أنّ مكّة في عهد محمّد، لم تحظَ فيها إلّا "العائلات القُرَشيّة" بالأهميّة العسكريّة

والسياسيّة، وبالتالي "لم تنهض بتاتاً حكومة يقودها الغيلدز"[٧٥] أو من يعادلهم. وهو يستشهد بالخلاف حول أرض "فَدَك" الذي يراه نقيضاً لمسائل المدينة الغربيّة، و"الذي وفّر المناسبة الأولى للانفصال الاقتصاديّ للشيعة". فهناك دار النزاع حول ملكيّة عائليّة، فيما "الجماعة التي زعم الخليفةُ باسمها الحقَّ في الأرض، جماعة الإسلام الدينيّة، وليس جماعة مكّة السياسيّة، إذ الأخيرة لم توجد"[٧٦].

وكان وصف عالم الاجتماع الألمانيّ للوقائع المدينيّة في مكّة ولتبايُنها مع النموذج المثال للمدينة القروسطيّة الأوروبيّة على النحو التالي: "إنّ فكرة الرابط الذي يستطيع أن يوحّد المدينة في وحدة مشتركة مفقودٌ في مكّة. وهذا ما أظهر خلافها المميّز عن البولِس القديم وعن الكوميون الإيطاليّ القروسطيّ المبكر". وقد اعترف فيبر بأنّه إنّما استشهد بمكّة لكي يصف الشروط المدنيّة النمطيّة قبل ظهور الكوميون الغربيّ القروسطيّ الأمثل[٧٧].

ولئن أكّد فيبر، في تحليله القانونيّ والتشريعيّ، أهميّة الملكيّة المدينيّة للأرض والمكانة القانونيّة للأشخاص في المدينة الغربيّة، فقد اعتبر أنّ غياب الملكيّة الخاصّة في الشرق ربّما كان أحد العناصر الأساسيّة في عدم ظهور المدينة المثلى. ذاك أنّ المدينة الشرقيّة تتألّف من سلسلة "غيابات" أو نواقص تتصدّرها وظيفة المدينة كجماعة مدينيّة مستقلّة. ذاك أنّ مفهوم الرابطة المشتركة لم يوجد، ولا شعر الشرقيّون بارتباط قويّ بالمدينة، فيما امتلكت روابط كالعشيرة والقبيلة أو الكاسْت حضوراً يفوق حضور الاشتراك في جماعة مدينيّة. وفي ظروف كهذه لم يكن ممكناً أن يظهر، في الشرق، قانون حكم ذاتيّ للمدينة، ولا مفهوم للقانون بوصفه معطى عقلانيّاً يصنعه البشر. ففي آسيا، لم تُعرف فكرة الوضعيّة القانونيّة للمواطَنة أو فكرة أنّ المدينة وحدة تقوم على الاشتراك، وكان من غير الوارد بالتالي اشتراك سكّانها في إدارة محلّيّة، سيّما أنّ المدينة الشرقيّة كانت مقرّاً للحاكم الأعلى المُعيّن ولعينه الرقيبة. ومقابل دفاع السكّان الأوروبيّين عن مدينتهم، وبناء مواطنيهم جيشاً من المشاة المدجّجين (hoplite army) على طريقة إسبارطة، دمج الحاكم الشرقيّ الجيش في جهازه البيروقراطيّ، وفُصل الجنود عن ملكيّة أدوات الحرب ممّا جعلهم رعايا عاجزين عسكريّاً بذاتهم، كما ترك الهويّات القويّة، العائليّة والقبليّة والطائفيّة، وجدّد قدرتها على منع سكّان

تلك المدن من تأسيس مواطنيّة مدينيّة متّحدة وقويّة تتيح المقاومة لسيطرة الدولة[٧٨]. فالتنظيم العسكريّ في الشرق لا يرتكز على مبدأ التجهيز الذاتيّ (self-equipment) كما في الغرب، حيث يسود تنظيم القادرين على حمل السلاح وعلى تجهيز وتدريب أنفسهم والتمويل الذاتيّ للمهمّة هذه. فللدولة، في الصين وما بين النهرين، احتكارها العسكريّ الناشىء عن ثقافة الريّ، حيث المياه شارطة لوجود البيروقراطيّة وللخدمة العسكريّة الإجباريّة للطبقات الأفقر، كما لاعتماد تلك الطبقات على البيروقراطيّة المَلكيّة[٧٩].

من ناحيتهم، أكّد نقّاد فيبر أنّ سكّان المدينة الإسلاميّة لم يُعدَموا الوساطة بينهم وبين السلطة المركزيّة، وهو الدور الذي شغله الأعيان، وفي عدادهم علماء دين وتجّار، كما أكّدوا على دور القضاة الذين ترك بعضهم تأثيراً ملحوظاً في القوانين والأحكام، وتالياً في إدارة المدن الإسلاميّة، وقد تزايد اهتمام الباحثين بهم مع تزايد دراسة سجلّات المحاكم ووثائقها. كذلك أشاروا إلى الموقع الذي احتلّته النقابات المهنيّة (الغيلدز) والملل الدينيّة، آخذين على فيبر أنّه يغلّب التفسير بالغائيّة (التِليولوجيا)، ويقيس العالم على أوروبا بوصفها صاحبة التاريخ الأوحد، ولهذا فهو يضفي الماهويّة على الإسلام (والصين والهند...) قياساً بـ"النمط الأمثل" الأوروبيّ، حيث لم تكتمل الرأسماليّة إلّا هناك. وثمّة من رأى أنّ نموذج فيبر الغالب لا يجوز تعميمه على سائر أوروبا، وأنّ قوّة المدينة الغربيّة انحسرت مع تطوّر بيروقراطيّة الدولة كما اندثر حكمها الذاتيّ. وهذا بينما رأى آخرون أنّ مدن الغرب التي عرفت التحوّلات الفيبريّة ليست القاعدة بل هي الاستثناء العالميّ الذي يعوزه التفسير. أمّا في ما خصّ أحاديّة النموذج الأوروبيّ عند فيبر، فقد أُخذ عليها تعميم يتجاهل الفوارق بين مدينة إسلاميّة وأخرى، وما قد ينتج عن الموقع الجغرافيّ للمدينة و/أو عن تراثها ومواريثها والجيران الذين أثّروا فيها[٨٠].

على أنّ أعمالاً فيلولوجيّة واكبت الاستنتاجات الفيبريّة، فلاحظ برنارد لويس مثلاً أنّ الأدبيّات الفلسفيّة العربيّة اعتمدت كلمة "مدينة" تعبيراً وحيداً يعادل تعبير "بولِس" اليونانيّ. لكنّ "المدينة"، وقد استُمدّت الكلمة إمّا من الآراميّة وإمّا العبريّة وضيّقت معنى "بولِس" ولخّصته، تبقى أرفع حظّاً من ابن المدينة، أي المواطن

(citizen). ذاك أنّه لا توجد أيّة كلمة بالعربيّة تدلّ عليه، إذ بقي "مصطلح "مواطن"، بمضامينه التي تتعلّق بالمشاركة في تشكيل الحكومة وتسييرها، وبأصوله الممتدّة من الثورتين الفرنسيّة والأميركيّة رجوعاً إلى الدول المدن في اليونان القديمة، غريباً كلّيّاً عن التجربة السياسيّة المسلمة، وبالتالي مجهولاً للّغة السياسيّة الإسلاميّة. فـ"حينما تُرجمت الكتابات السياسيّة اليونانيّة إلى العربيّة في العصور الوسطى العليا، واستُخدمت كأساس لأدبيّات سياسيّة جديدة وأصليّة في العربيّة، كان هناك معادل للمدينة، ولم يكن هناك أيّ معادل للمواطن (...) واستمرّ الأمر، في العالم الإسلاميّ، حتّى الاعتماد العامّ للأفكار الغربيّة في القوميّة والمواطنة، حيث ظهرت الحاجة إلى المصطلح فتمّ عندذاك العثور عليه"[٨١].

لكنّ تجنّب التحليل الفيبريّ كلّيّاً بذرائع سياسيّة، أو لأسباب سياسيّة، ليس مهمّة سهلة دائماً. فالباحث والكاتب الفرنسيّ والشيوعيّ أندريه ريمون، الذي يرفض ماكس فيبر و"القراءة الاستعماريّة" للحقبة العثمانيّة، نراه، مدفوعاً بأمانته العلميّة والتاريخيّة، يسجّل ملاحظات عن الزمن العثمانيّ لا تبعد كثيراً عن التأويل الفيبريّ، من نوع أنّ "الانحطاط الذي يُشار إليه دائماً كان واضحاً بصفة خاصّة في المدن حيث ازدادت إقامة الفواصل في الحياة الحضريّة في ظلّ نظام 'الملّة'، والذي كان من نتيجته حصول تصدّع حقيقيّ في البنيان الحضريّ أدّى إلى تفسّخ المدينة بصورة يتعذّر إصلاحها"[٨٢]. وهو يؤكّد أنّ موقع الأوقاف الدينيّة المعطّل والمُصادِر للخيارات البلديّة الديموقراطيّة، حابسٌ لجزء من العمليّة الاقتصاديّة بوصفه "حبس مال يمكن الانتفاع به"، وفي شمال أفريقيا تُسمّى الأوقاف بـ"الحبوس". أمّا "أهل السيف"، في المقابل، فهم أجانب فيما "الرعايا" محلّيّون، رغم وحدة الولاء للسلطنة. وبالنسبة إلى "الطبقة الحاكمة"، فإنّ "جوهر السلطة (...) كان بين أيدي طبقة يتمّ تجنيد أعضائها إلى حدّ كبير من أصل أجنبيّ، كما كان يتمّ اختيار الجزء الأكبر من العاملين في المجالين السياسيّ والعسكريّ من أفراد هذه الطبقة"[٨٣]. وأمّا العسكريّون ممّن أُسندت إليهم مهمّة توطيد الأمن، فكانوا "عدداً من الميليشيات" أهمّها الإنكشاريّون. وهو يضرب المثل بالجزائر، إذ "منذ التخلّي

عن نظام الدنشيرمه* devsirme بات يتمّ تجنيد عساكر أوجاق [=وحدات] الجزائر من الأناضول أساساً ومن الطبقات الأكثر فقراً هناك"، وإن أقام بعض هؤلاء علاقات مصاهرة مع سكّان المدن و/أو أقاموا فيها. وقد حلّ شراء المماليك وتجنيدهم "لتعيينهم في الوظائف الحكوميّة والعسكريّة لمنافسة الإنكشاريّة". وفي الجزائر أيضاً، "حافظت الميليشيا على طابعها التركيّ حتّى النهاية إذ كانت "تتجدّد دائماً مع وصول تعزيزات قادمة من الأناضول. وقد بذل الأتراك الجهود للحفاظ على "القولوغلي"** في مرتبة أدنى"[٨٤]. ويذكّرنا أندريه ريمون بما هو معروف جيّداً عن حدود سلطة القضاة الذين "كانت ترسلهم حكومة السلطان ليرأسوا مجموع النظام القضائيّ في الولايات"، وإذ يعرّج على علماء الدين ومسايرتهم الحكّام، يلاحظ ما يدرّه موقع "الأشراف" (أقارب النبيّ)، رغم هامشيّتهم، من "مكانة وامتيازات ماديّة". ومستشهداً بالمؤرّخ الفرنسيّ جان سوفاجيه، يرجّح أنّ عدد هؤلاء في حلب القرن الثامن عشر تراوح بين ثلاثة آلاف أسرة وأربعة آلاف[٨٥]. وحين يتناول الانفصال بين الجماعات الدينيّة والمذهبيّة والإثنيّة يسمّيها "الفصل بين الجاليات" ويعتبرها سمة مميّزة للمدينة، كما يرى الشيء نفسه في النسبة المرتفعة للدروب المسدودة (dead ends أو cul de sac)[٨٦]. أمّا سكّان الضواحي فكانوا "في الأغلب غير مندمجين مع 'المدينة' ويعيشون في ظلّ ظروف غير ملائمة اجتماعيّاً، ويبدون بصفة عامّة كمتمرّدين وناقمين، ويوجد تعارض بينهم وبين سكّان "المدينة" الأكثر بورجوازيّة"[٨٧].

وقصارى القول إنّ خراب مدننا سبب آخر، أشدّ إلحاحاً من باقي الأسباب، في الدعوة، وفي الحاجة، إلى اتّباع نهج أكثر جذريّة وأقلّ ورديّة في قراءة أحوالنا، وأحوال مدننا نفسها، فكيف وأنّ استحالة المدن تعني استحالة الأرياف، واستحالة كلّ شيء آخر أيضاً؟ أمّا "داعش" وبشّار الأسد و"حزب الله" وحكّام لبنان فلم يؤسّسوا دمار المدن الثلاث وسواها ممّا دمّروه، بل استأنفوا تأسيساً سابقاً وصعّدوه وكانوا اليد القذرة التي نفّذت حكم تاريخ ظالم متعثّر.

---

* حيث تجنّد الدولة العثمانيّة أولاداً من عائلات مسيحيّة يُحوّلون إلى الإسلام ويُدرّبون كإنكشاريّين، على أن يتحوّلوا طبقةً من المحاربين يتبعون السلطان مباشرة.

** "أبناء العبيد" وهم أطفال أتراك لرجال من الميليشيات ونساء محلّيّات.

هوامش الفصل الرابع

١ انظر:

Charles Tripp, *A History of Iraq* (3rd ed.), Cambridge, 2007, p. 63.

2 Isam Al-Khafaji, *Tormented Births: Passages to Modernity in Europe and the Middle East*, I.B.TAURIS, 2004, p. 99.

٣ المرجع نفسه، ص. ٢٧.

٤ حاولت أطروحة جامعيّة لراسل هوبكنز (Russell A. Hopkins) في جامعة أكرون (أوهايو) أن تربط تلك المذبحة بالمجاري العريضة السابقة واللاحقة للحركة القوميّة في العراق. الأطروحة حملت عنوان:

THE SIMELE MASSACRE AS A CAUSE OF IRAQI NATIONALISM: HOW AN ASSYRIAN GENOCIDE CREATED IRAQI MARTIAL NATIONALISM.https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_etd/send_file/send?accession=akron1464911392&disposition=inline

٥ وفق السرديّة الأشوريّة جرت خمس مذابح للأشوريّين في العصر الحديث: ١٨٤٣ (هاكاري)، ١٩١٤–١٩٢٣، ١٩٣٣ (سميل)، ١٩٦٩، ٢٠١٤–٢٠١٥ (داعش).

ومن أجل وجهة نظر أشوريّة حول ما حلّ بهم على يد العثمانيّين في الحرب العالميّة الأولى، وهو ما يعتبرونه جريمة تطهير عرقيّ، انظر:

Travis, Hannibal (2006) "'Native Christians Massacred': The Ottoman Genocide of the Assyrians during World War I" *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*: Vol. 1: Iss. 3: Article 8. https://scholarcommons.usf.edu/gsp/vol1/iss3/8

6 HANNA BATATU, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers*, PRINCETON, 1978, pp. 180-3.

٧ المرجع نفسه، ص. ٨٦٦–٨٨٩.

٨ المرجع نفسه. ص. ٨٦٩–٨٧٠.

٩ المرجع نفسه، ص. ٨٦٤.

١٠ المرجع نفسه، ص. ٢٢٩–٢٣٢ و١١٤ و٢١ و١٥٦–١٥٧.

١١ المرجع نفسه، ص. ١٥٩–١٦٠.

12 ELIZABETH FERRIS & KIMBERLY STOLTZ, *MINORITIES, DISPLACEMENT AND IRAQ'S FUTURE*, Brookings, 2008. p. 10.

ونعلم أنّ إطاحة صدّام والبعث في ٢٠٠٣ أطلقت انفجاراً في النزاعات الإثنيّة، خصوصاً مع محاولات الكرد استعادة أملاك صادرتها الحكومة منهم.

١٣ انظر:

Keiko Sakai, "Tribalization as a State Control in Iraq: Observations on the Army, the Cabinets and the National Assembly", in: Faleh A. Jabar & Hosham Dawod (ed.), *Tribes and Power: Nationalism and Ethnicity in the Middle East*, Saqi, 2003, pp. 136-8.

14 *Amatzia Baram, Culture, History & Ideology in the Formation of Ba'thist Iraq, 1968-89*, St. Martin's Press, 1991, p. 138-9.

١٥ انظر:

Barbara Bibbo, "Mosul Dam collapse 'will be worse than a nuclear bomb'", Aljazeera,

11/12/2016. https://www.aljazeera.com/features/2016/12/11/mosul-dam-collapse-will-be-worse-than-a-nuclear-bomb

16 ELIZABETH FERRIS & KIMBERLY STOLTZ, *MINORITIES, DISPLACEMENT AND IRAQ'S FUTURE*, p. 12.

١٧ المرجع نفسه، ص. ١٣.

١٨ ربّما كانت المجزرة الكبرى التي نزلت بمواطنين سنّة عرب تلك التي تعرّضت لها دير الزور السوريّة، وكان ضحاياها من قبيلة الشعيطات، الذين قدّر شيخهم رافع العقلة أنّ "٣١٧٠ شخصاً قُتلوا في مذابح ارتكبها داعش، منهم ٧٠٠ شخص في يوم واحد".

https://www.alhurra.com/latest/2017/07/26/%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%B9%D8%B4%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B9%D9%8A%D8%B7%D8%A7%D8%AA-%D9%84%D9%80%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D8%A9-%D8%AF%D8%A7%D8%B9%D8%B4-%D9%82%D8%AA%D9%84700--%D9%85%D8%AF%D9%86%D9%8A-%D9%81%D9%8A-%D9%8A%D9%88%D9%85-%D9%88%D8%A7%D8%AD%D8%AF

١٩ راجع حول ما آل بكنائس الموصل على يد "داعش":

Charlotte Bruneau, "In Iraq, pope to visit Mosul churches desecrated by Islamic State", *Reuters*, 28/2/20121. https://www.reuters.com/article/us-pope-iraq-mosul-churches-idUSKCN2AS051

20 Ulf Laessing, "Resentment festers in Mosul: just ask Saddam Hussein", *Reuters*, 20/4/2017. https://www.reuters.com/article/us-mideast-crisis-iraq-mosul-sunnis-idUSKBN17M2DQ

21 Martin Chulov, ""The militias are not allowing us back': Sunnis languish in camps, years after recapture of Mosul", The Guardian, 242020/10/. https://www.theguardian.com/world/mosul

٢٢ ما لم يُذكَر العكس فإنّ الإشارات التاريخيّة إلى حلب تستند إلى:

BRUCE MASTERS, "Aleppo: The Ottoman Empire's caravan city", in: EDHEM ELDEM, DANIEL GOFFMAN and BRUCE MASTERS (ed.), *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul*, Cambridge, 1999.

23 Isam Al-Khafaji, *Tormented Births: Passages to Modernity in Europe and the Middle East*, p. 102.

24 BRUCE MASTERS, "The Ottoman Empire's caravan city", in: EDHEM ELDEM, DANIEL GOFFMAN and BRUCE MASTERS (ed.), *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir, and Istanbul*, p. 32.

٢٥ المرجع نفسه، ص. ٥٣.

26 Isam Al-Khafaji, *Tormented Births: Passages to Modernity in Europe and the Middle East*, p. 96.

٢٧ يُلاحَظ أنّ كافّة محطّات ما يُعرف بـ"التحرّر الوطنيّ" و"الصراع ضدّ الاستعمار"، لا في سوريّا وحدها بل في العالم العربيّ، كانت تترافق مع اعتداءات على الأقلّيّات الدينيّة. انظر: روجيه أصفر، "مسيحيّو حلب: المسار والمآل، مبادرة الإصلاح العربيّ"، ٦/١٢/٢٠١٧.

https://www.arab-reform.net/ar/publication/%D9%85%D8%B3%D9%8A%D8%AD%D9%8A%D9%88-%D8%AD%D9%84%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D8%A7%D8%B1-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A2%D9%84/

28 HANNA BATATU, *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*, PRINCETON, 1999, p. 39 & 44.

ويميّز بطاطو عموماً بين الفلّاحين البساتنة القريبين من المدن، كما في الغوطة المحيطة بدمشق

مثلاً، معتبراً إيّاهم استثناء على غالبيّة الفلّاحين. فهم أبكر وأكثر تأثّراً بالاختراق الاقتصاديّ الأوروبيّ، لكنّهم أيضاً أوفر تملّكاً للأرض من باقي الفلّاحين، وأشدّ تأهيلاً للتنظيم والمهن. وقد تزايد التشابه في طرق الحياة بين هؤلاء البساتنة وجيرانهم من سكّان المدن مع تزايد التمدين الذي تعرّضت له قراهم. إلا أنّ هؤلاء يمثّلون "تبايناً" مع باقي الفلّاحين، لا سيّما منهم أولئك الذين اختلطت قيمهم بقيم البدو.

٢٩ المرجع نفسه، ص. ٦٧–٦٨ و١٠٧.

٣٠ المرجع نفسه، ص. ١٢٨، إذ يعتبر بطاطو أنّ الحوراني هو المؤسّس الأوّل للبعث كقوّة شعبيّة، قبل أن يعاود حافظ الأسد تأسيسه الثاني.

٣١ المرجع نفسه، ص. ١٦٢.

٣٢ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

33 Patrick Seale, *Asad: the Struggle for the Middle East*, I.B.Tauris, 1988, pp. 442-443.

٣٤ ياسين الحاج صالح، "من الثورة إلى الحرب: الأرياف السوريّة تحمل السلاح"، موقع الجمهوريّة. نت، ١٠ تمّوز/يوليو ٢٠١٥.

https://www.aljumhuriya.net/ar/33618

35 Nikolaos van Dam, *The Struggle for Power in Syria: politics and Society under Asad and the Ba'th Party*, I.B.Tauris, 2011. p. 125-126.

36 HANNA BATATU, *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*, p. 181-185.

٣٧ المرجع نفسه، ص. ٢٥٥.

38 Isam Al-Khafaji, *Tormented Births: Passages to Modernity in Europe and the Middle East*, p. 282-286.

39 HANNA BATATU, *Syria's Peasantry, the Descendants of Its Lesser Rural Notables, and Their Politics*, p. 273.

٤٠ كمثل غير حصريّ على بعض الدمار الذي ألحقه نظام الأسد وحلفاؤه بالمدن السوريّة، راجع: إصدار "معهد الأمم المتّحدة للتدريب والبحوث" (يونيتار) في ٢٠١٩.

https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/reach_thematic_assessment_syrian_cities_damage_atlas_march_2019_reduced_file_size_1.pdf

41 James Harkin, Inside Aleppo, Syria's Most War-Torn City, *Newsweek*, 19/8/2015. https://pulitzercenter.org/stories/inside-aleppo-syrias-most-war-torn-city

منذ وقت يرقى إلى مطالع ٢٠١٣، عُثر على ما يقرب المئة جثّة، بثياب مدنيّة، مرميّة في نهر قويق.

٤٢ انظر:

لينا سنجاب، "هل تسقط حلب في أيدي تنظيم الدولة الإسلامية؟" بي بي سي نيوز، ٢٠١٥/٦/١٠.

https://www.bbc.com/arabic/middleeast/2015/06/150610_will_aleppo_fall_to_islamic_state

٤٣ صادق عبد الرحمن، "حلب: الحصار ومقاومته والخروج الكبير"، موقع الجمهوريّة. نت، ٢٠١٧/١/٩.

https://www.aljumhuriya.net/ar/36608

٤٤ هذا على الأقلّ ما يرد في تعريف ويكيبيديا به:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D8%A8%D9%88_%D8%B9%D9%85%D8%B1_%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D9%82%D8%A8

٤٥ يقدّم أصفر وجهة نظر مؤيّدة للثورة تحاول أن تفسّر تعاطف المسيحيّين مع نظام الأسد بمسلسلات الاضطهاد التي تعرّضوا لها تاريخيّاً. انظر:

Roger Asfar, Aleppo Christians: A Turbulent History and the Path Ahead, Arab Reform Initiative, 6/12/2017. https://www.arab-reform.net/publication/aleppo-christians-a-turbulent-history-and-the-path-ahead/

٤٦ عمر قدّور، "عن لا مدينيّة الثورة السوريّة"، مجلّة **كلمن**، عدد ٦، ربيع ٢٠١٢.

http://www.kalamonreview.org/articles-details-133#axzz6xmgcdant

ولم تبدُ الأمور للكاتب أفضل حالاً في المدن الأخرى، إذ في حمص مثلاً كشفت تجربة الثورة "عن هشاشة الفضاء المدينيّ، حيث التجأ كلٌّ من مكوّنات المدينة إلى الأحياء التي كانت مقسّمة أصلاً وفق روابط ما قبل مدينيّة، وكان لعجز الثورة عن السيطرة على ساحة الساعة الرئيسيّة مفاعيل عميقة لا يخفّف من وطأتها التمسّكُ برمزيّة الساحة، وصنعُ مجسّم على شاكلة الساعة الأصليّة ووضعه في ساحة صغيرة لأحد الأحياء".

٤٧ ياسين الحاج صالح، المرجع السّابق.

٤٨ سمير قصير، **تاريخ بيروت**، دار النهار، ٢٠٠٦، ص. ٢٥٩.

٤٩ المرجع نفسه، ص. ٢٦٠ و٢٦١.

٥٠ الأرقام والنِّسب من سليم نصر، **سوسيولوجيا الحرب في لبنان: أطراف الصراع الاجتماعيّ والاقتصاديّ ١٩٧٠–١٩٩٠**، دار النهار، ٢٠١٣، ص. ٥٠–٥٥.

٥١ وضّاح شرارة، **المدينة الموقوفة: بيروت بين القرابة والإقامة**، دار المطبوعات الشرقيّة، ١٩٨٥. خصوصاً الصفحات ١٩١–٢٠٦.

وفي تناوله العلويّين الذين انتقلوا إلى المدن وصاروا أكثريّة في بعضها، كاللاذقيّة وطرطوس وجبلة، يلاحظ الحاج صالح أنّهم "ظلّوا مشدودين بقوّة إلى منابتهم القرويّة. للأمر صلة بالضعف الاقتصاديّ للمدن السوريّة عموماً وتواضع الصناعة فيها من جهة، وبإجراءات إداريّة وبيروقراطيّة في سوريّة لا تسهّل انتقال قيود الأحوال الشخصيّة للأفراد". وفي المقابل، أصاب التمدينُ السنّةَ الريفيّين أيضاً، حيث "تسكن نسبة منهم المدن منذ جيل أو جيلين وأكثر. ومثل غيرهم ظلّوا مرتبطين بقُراهم وبلداتهم بقدر لا بأس به، وللأسباب ذاتها". ياسين الحاج صالح، المرجع السّابق.

٥٢ سليم نصر، **سوسيولوجيا الحرب في لبنان: أطراف الصراع الاجتماعيّ والاقتصاديّ ١٩٧٠–١٩٩٠**، ص. ٦٠.

٥٣ انظر مداخلة لبكي في:

https://www.youtube.com/watch?v=lOhc2fRKe1Q

وفي سوريّا، لاحظ الحاج صالح، في قراءته "الصراع خلال ٥٢ شهراً"، "مسار تريّف وتطيّف لجبهة النظام المحاربة، بقدر ما كان مسار تريّف وتطيّف عامّ...". لكنّه ذهب أبعد رابطاً ولادة "الشبّيحة" بهذا المسار، إذ تدلّ الظاهرة على "بروز "النفس الغضبيّة"، الأقرب إلى المنبت والأصل، والمتمرّسة أكثر من غيرها بالسلاح من قبل، على حساب "النفس العاقلة" التي تتواصل مع غير، وتتوسّل الكلام في تواصلها. وهي من وجه آخر تشير إلى المزيد من بروز الأهليّ الصافي على حساب الدولتيّ المختلط، [و]الريفيّ أيضاً على حساب المدينيّ". ياسين الحاج صالح، المرجع السّابق.

٥٤ سمير قصير، **تاريخ بيروت**، ص. ٥٧١.

٥٥ حازم صاغيّة، "أبراج الله وبرج دبيّ (تحقيق في الفيزيك والميتافيزيك)"، مجلّة **كلمن**، عدد ١٠، ربيع ٢٠١٠.

http://www.kalamonreview.org/articles-details-20#ixzz72UeRjDON

٥٦ حسام عيتاني، "الخروج من بيروت"، جريدة **الشرق الأوسط**، ٢٠٢١/٧/٢٩.

https://aawsat.com/home/article/3103431/%D8%AD%D8%B3%D8%A7%D9%85-%D8%B9%D9%8A%D8%AA%D8%A7%D9%86%D9%8A/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B1%D9%88%D8%AC-%D9%85%D9%86-%D8%A8%D9%8A%D8%B1%D9%88%D8%AA

57 Nadim Shehadi, "Tragedy of Beirut, last bastion of the true Levant", *Arab News*, 4/8/2021. https://www.arabnews.com/node/1899651?fbclid=IwAR2e0zWV6_RsWzjdDVf2oAKB2SdUSMZKQhzKInpvRR7JA0QS_J_WsMbI9-E#.YPz0nmuli34.whatsapp

وكان وضّاح شرارة قد توقّف مطوّلاً، من خلال مراجعته **بناية ماتيلد** لحسن داوود، عند هذه الحرب التي شُنّت على الكوزموبوليتيّة في بيروت. فحديثو الهجرة من الريف لا يملكون إلّا العداء لعائلة روسيّة تقيم في البناية التي يقيمون فيها، فيهاجمها أولاد الهجرة الريفيّة ويهتفون كأنّه هتاف حربٍ "روسيّة"، كما ينظرون إلى حياتها المختلفة كأنّها دلالة على غرابتها، بل شيطانيّتها.

وبدورها تبدو لهم ماتيلد، التي كانت رمز المرأة الفرديّة والحرّة والمختلفة، منتمية "إلى دنيا الجنّ والسحرة"، "فيها طرف من رجولة غير خفيّة"، و"مثلها لا يصلح جاراً"، أو بلغة داوود "كانت كأنّها تسكن في بناية أخرى". فوق هذا، هي بعاداتها "الغريبة" "تبالغ في خلخلة المكان وفي انخلاعه خارج محوره ومداره (...) إنّها تُحلّ الليل محلّ النهار وتخلط الأنوثة بالرجولة، وتلعب عوض العمل [المنزليّ] والحمل. وهي بإتيانها ذلك، تعدو على الحدود المستقرّة بين القريب والبعيد، وبين الأنوثة والرجولة، وبين الجدّ واللعب، وبين الليل والنهار". وضّاح شرارة، **المدينة الموقوفة: بيروت بين القرابة والإقامة**، ص. ٢١٩–٢٢١ و٢٤٣ و٢٤٤.

58 Asef Bayat, "Life as Politics — How Ordinary People Change the Middle East", *Amsterdam University Press*, 2010, p. 15-16.

٥٩ وضّاح شرارة، **المدينة الموقوفة: بيروت بين القرابة والإقامة**، ص. ٣٤١.

وثمّة بين دارسي الإرهابيّين الإسلاميّين من رأى أنّ الحجم الكبير الذي تحتلّه المسائل الجنسيّة في الأدبيّات الإسلاميّة، السنّيّة كما الشيعيّة، (رُدّ "على قلق أعرض ناجم عن الاقتلاع الريفيّ والتغيّر الاقتصاديّ. فعوارض الانحسار [في الدور] الأبويّ تستعرض نفسها في مجالات العائلة والأخلاقيّة الجنسيّة".

Malise Ruthven, *A Fury for God – The Islamist Attack on America*, Granta, 2002, p. 123.

وهو ما قد يذكّر، ولو تذكيراً بعيداً ومُداوراً، بربط وليم رايخ، تبعاً لتجربته العياديّة، بين حالات التقشّف و/أو التصوّف، وعدم إشباع الحياة الجنسيّة.

من ناحيته يسجّل عبد الصمد الديالمي عن المغرب في السبعينيات أنّ "٧٨ في المائة من شباب القرى يحلم بالهجرة إلى المدينة لأسباب جنسيّة. وهذه تصريحات بعض أولئك الشبّان بهذا الصدد: 'في المدينة، يمكن أن تجد النساء بسهولة'، 'لا توجد المواخير إلّا في المدينة'، 'في المدينة تخرج النساء عاريات، مرتديات أشياء قصيرة، وإذا أردت أن تجرّب حظّك فذلك ممكن'". عبد الصمد الديالمي، **المدينة الإسلاميّة والأصوليّة والإرهاب: مقاربة جنسيّة**، رابطة العقلانيّين العرب، دار الساقي، ٢٠٠٨. ص. ٧٣.

٦٠ راجع، للتمييز بين نمطي الحروب الأهليّة:

حازم صاغيّة، **رومنطيقيّو المشرق العربيّ**، دار رياض الريّس للنشر، ٢٠٢١، الفصل الثامن.

٦١ ياسين الحاج صالح، المرجع السّابق.

٦٢ عمر قدّور، المرجع السّابق.

63 Frantz Fanon, *THE WRETCHED OF THE EARTH*, GROVE PRESS, 1963. p. 111, 128 & 113.

٦٤ والحال أنّ الحركات الراديكاليّة في عدائها كثير الذرائع للمدينة، لا تحجب سعيها إلى صفاء ما، دينيّ أو قوميّ أو طبقيّ، يكون أشدّ تأهيلاً ومواءمة للنشاط النضاليّ والتعبويّ. ولما كان البحر مصدر تهديد لذاك الصفاء، لما يحمله من وافد وغريب، بشراً وسلعاً وألسنةً، واستعماراً أيضاً، حظي البحر بجزء من هذا العداء النضاليّ للمدينة. ففي ملاحظة نبيهة عن فلسطين ومراحل احتدامها الصراعيّ، كتب سليم تماري: "وصلت العداوة نحو البحر ذروتها خلال سنوات الانتفاضة (وبخاصّة الأعوام ١٩٨٩–١٩٩٢) حين تضافرت القوى الوطنيّة والإسلاميّة على إبعاد المتنزّهين – رجالاً ونساء – عن شواطىء غزّة ورفح وخان يونس. وفي منشور تكرّرت فحواه لاحقاً، دعت القيادة الموحّدة للانتفاضة – في ٢٥ أيلول/سبتمبر ١٩٩٠ – إلى التمسّك بالأخلاق والحشمة، وأدانت بكلمات صارمة أولئك الذين يرومون شواطىء البحر... ويتعرّضون لقيمنا وتقاليدنا وأخلاقنا... غير آبهين بدماء الشهداء. بهذا الحظر أصبحت غزّة أوّل مدينة في تاريخ البحر المتوسّط – حسب علمي – تُمنع فيها السباحة بمرسوم سياسيّ، وقد عمّمت بيانات عدّة – شبيهة بالبيان الذي أشرنا إليه أعلاه – تحذّر الجمهور من المحاذير الأخلاقيّة للانغماس في ملذّات البحر. وفي نهاية العام الثالث للانتفاضة، أصبح مجرّد التنزّه البريء على الشاطىء – وهو الحيّز الوحيد المتبقّي متنفّساً للناس من ضغط منع التجوّل المستمرّ الذي فرضته سلطات الحكم العسكريّ – في حكم تحدّي أحكام الدين والأخلاق العامّة". سليم تماري، **الجبل ضدّ البحر**، مواطن–المؤسّسة الفلسطينيّة لدراسة الديموقراطيّة، رام الله، ٢٠٠٥، ص. ١٧.

65 BARRINGTON MOORE, JR, *SOCIAL ORIGINS OF DICTATORSHIP AND DEMOCRACY: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Penguin, 1974, p. 450 & 451.

والريف اليوم هو حصن الزعامات الشعبويّة من ترامب في الولايات المتّحدة إلى بريكزيت في بريطانيا، ناهيك بإردوغان في تركيّا (الأناضول خصوصاً) ولوبن في فرنسا...

٦٦ انظر:

محمّد حسن عبد الله، "الريف في الرواية العربيّة"، **عالم المعرفة**، الكويت، ١٩٨٩، خصوصاً الفصل الأول.

٦٧ انظر:

حازم صاغيّة، **رومنطيقيّو المشرق العربيّ**، دار رياض الريّس، ٢٠٢١، خصوصاً الفصل الثامن.

٦٨ عبد الصمد الديالمي، المرجع السّابق، ص. ١٥.

٦٩ انظر:

Douglas A. Howard, A History of the Ottoman Empire, Cambridge, 2017. p. 257, 100 & 189.

وأيضاً:

BERNARD LEWIS, *THE EMERGENCE OF MODERN TURKEY*, Oxford, 1967, pp. 90-91.

وكذلك دراسة ألبر داغر، "نخبة السلطنة العثمانيّة واقتصادها"، جريدة **الأخبار**، ٢٠١٥/٤/٣٠.

https://al-akhbar.com/Opinion/20038

٧٠ جمال حمدان، **شخصيّة مصر – دراسة في عبقريّة المكان**، المجلّد ٢، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨١. ص. ٥٣٨.

71 Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Yale, 1963. p. 130, 144 & 168-70.

72 Max Weber, *The City*, THE FREE PRESS, 1958, p. 104.

٧٣ يذكّرنا خالد زيادة بارتباط نشأة المجالس البلديّة في بلداننا بسيرورة التحديث الوافدة من الخارج، إذ "الجديد المستحدث الذي شهدته المدن هو النظام البلديّ. وكان الإصلاح الإداريّ الأوّل، ذلك الذي جرى في ١٨٢٧، حين أنشأ السلطان محمود الثاني مكتباً للتفتيش أو 'الاحتساب' في اسطنبول، وتبعه في عام ١٨٢٩ نظام 'المختارين'. وخلال احتلال القوّات المصريّة بلاد الشام (١٨٣٢–١٨٤٠) أنشأ إبراهيم باشا مجالس بلديّة في المدن، ومنها دمشق وبيروت". خالد زيادة، **المدينة العربيّة والحداثة**، دار رياض الريّس، ٢٠١٩، ص. ٢٠٣.

74 Max Weber, *The City*, chap. 4.

٧٥ المرجع نفسه، ص. ٨٨.

٧٦ المرجع نفسه، ص. ٩٦–٩٧.

٧٧ المرجع نفسه، ص. ٨٨.

٧٨ المرجع نفسه، ص. ٢١١ و٢٢٠.

٧٩ المرجع نفسه، ص. ١٠١ و١١٩.

٨٠ في استعراض مسهب ووافٍ للنظريّات التي تناولت نظريّة فيبر، تأثّراً واعتراضاً وبين بين، يمكن مراجعة: خالد زيادة، **المدينة العربيّة والحداثة**.

81 BERNARD LEWIS, *The Political Language of Islam*, Chicago, 1988, p. 32-33, 50 & 63.

٨٢ أندريه ريمون، **المدن العربيّة الكبرى في العصر العثمانيّ**، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة – باريس، ١٩٩١، ص. ٣٤.

٨٣ المرجع نفسه، ص. ٥٥. وعن الأوقاف ودورها، انظر ص. ١٦٥–١٦٧.

٨٤ المرجع نفسه، ص. ٥٥ و٥٦ و٦٠ و٦٢.

٨٥ المرجع نفسه، ص. ٦٦ و٦٧.

٨٦ المرجع نفسه، ص. ١٣١ وما يلي، وص. ١٣٩–١٤٠.

٨٧ المرجع نفسه، ص. ١٥٣.

الفصل الخامس

هل تستحقّنا الليبراليّة... هل نستحقّها؟

(إلى بشّار حيدر)

تستبعد هذه الأسطر تناول الإيديولوجيّات التي جُرّبت على نحو موسّع، ومن موقع سلطويّ، في سياسات المشرق العربيّ كما في مجتمعاته، أي القوميّة والماركسيّة والإسلاميّة على الأنواع الكثيرة لكلٍّ منها، لتركّز على الإيديولوجيّة التي لا يُخفي كاتب هذه الدراسة انحيازه لها مزاجاً وحساسيّةً، أي الليبراليّة (فضلاً عن الاشتراكيّة الديموقراطيّة).

والحال أنّ اختياراً كهذا ينبع من سببين، أحدهما نظريّ يطال الفارق النوعيّ بين الإيديولوجيّات الثلاث الأولى التي تأمر، في صورة أو أخرى، بالاستحواذ على "كلّ السلطة"، انطلاقاً من القَبَليّ الضامر والمُحدّث توتاليتاريّاً فيها، والإيديولوجيّتين الأخريين اللتين ترتبط علّتا وجودهما بقيام الديموقراطيّة والتعدّد. أمّا السبب الثاني فهو ما آلت إليه تجارب الإيديولوجيّات الثلاث الأولى في مجتمعاتنا، مقابل الضعف والهزال اللذين اتّسمت بهما دائماً، ولا تزال، الليبراليّة والاشتراكيّة الديموقراطيّة. وهذا إنّما يسمح بالقول، على هدي تلك التجارب مجتمعةً، إنّ العقائد الخمس الحديثة وقفت، في تجربتنا، ولا تزال تقف، أمام احتمالين:

– إمّا أن تبقى "مزاجاً" و"حساسيةً" فرديّين، ولا يتسنّى لها اختراق الحياة السياسيّة المغلقة أصلاً، وهي حال الليبراليّة والاشتراكيّة الديموقراطيّة،

– وإمّا أن تتعدّى ذلك لتتحوّل إلى استراتيجيّات سلطةٍ وبرامج تطبيقيّة، على ما كانت أحوال القوميّة والماركسيّة والإسلاميّة، وهو ما تلازم ويتلازم مع حلول كوارث معمّمة.

بيد أنّ السؤال الأساسيّ الذي تحاول هذه الأسطر أن تجيب عنه هو: لماذا حُكم على الليبراليّة (والاشتراكيّة الديموقراطيّة) أن تبقى، في المشرق العربيّ، مزاجاً وحساسيّة فرديّين فحسب؟

لا الجماعة ولا الدولة

هنا محاولةٌ لوصف الفرضيّات الأساسيّة لليبراليّة دون الدخول في التفاصيل الخلافيّة بين من يُنسَبون إليها، وهي عميقة تمتدّ من النيوليبراليّين "يميناً" إلى بيتي فريدَن وجون رولز "يساراً". والحقّ أنّ تعدّد المدارس الفكريّة الليبراليّة، وهو ما يصحّ في عديد الإيديولوجيّات الحديثة، يجعل مهمّة كهذه صعبةً وغير مأمونة العواقب، فضلاً عن تعريضها لأن تُصطاد بأقوالها. مع هذا، ومن جهة أخرى، سوف نتجنّب الوقوع في محاكمة الأفكار بفصلها عن شروطها التاريخيّة، ممّا يصحّ في مواقف باتت موضع إدانة وقفَها ليبراليّون، كجون ستيوارت ميل (١٨٠٦–١٨٧٣) حيال الهند واستقلالها، وهو ما يصحّ في مواقف كارل ماركس من الهند والجزائر، أو في مواقف جان جاك روسّو من المرأة ومساواة الجنسين. فهذه جميعاً محكومة، في آخر المطاف، بإطارها التاريخيّ، خصوصاً وأنّ كونيّة (يونيفيرساليّة) مفهوم "الإنسان" لم تولد قبل تنوير القرن الثامن عشر لتسلك، من ثمّ، طريق تطوّرها التدريجيّ. وفي الحالات جميعاً، لا يصعب الانتباه إلى شذوذ تلك الأحكام والمواقف المُدانة عن الروحيّة العامّة للجسد الفكريّ العريض الذي تنتمي إليه، أكان ليبراليّاً أم ماركسيّاً أم غير ذلك. إنّها تبقى، في النهاية، هامشاً نافراً على متن ذاك الجسد[1].

وعلى العموم، ينطوي تناول الليبراليّة هنا على التعامل مع النظريّات والمنظومات الإيديولوجيّة بوصفها أجساداً تتطوّر في بيئة معيّنة من الأفكار والتصوّرات، قبل أن يتساقط منها بعض عناصرها، بينما تتبلور عناصر أخرى وتتصلّب. فهي بالتالي لا تخلو

من تناقضات ذاتيّة، بما فيها تناقضات النشأة والنموّ، كما لا تتعالى على تاريخٍ أنجبها وشَرَطَها ولا تنقطع عن محيط ولدت فيه.

وإحدى المسائل الأمّ في ما يعني العلاقة بين"نا" في المشرق العربيّ والليبراليّة أنّ الأخيرة ظهرت في أمّة قائمة ومتشكّلة وغير مطعون في وجودها أو في شرعيّتها، هي إنكلترا القرن السابع عشر، كما لم تفد إليها مسلّحةً من خارج استعماريّ أو غازٍ. هكذا لم تشغلها مسألة الهويّة التي هي حرفة الوعيين القوميّ والإسلاميّ، والتي باتت أيضاً، وإلى حدّ بعيد، حرفة الوعي الماركسيّ بعدما استولت عليه شعبويّة المناهَضة العمياء للغرب، وهو ما وجد فيه الاتّحاد السوفياتيّ، على امتداد الحرب الباردة، حقل استثمار خصباً[٢].

فمنذ عمله التأسيسيّ *Two Treatises of Government* [مبحثان في الحكومة] (بين ١٦٧٩ و١٦٨١)، قامت مجادلة جون لوك على أنّ الناس يتطوّعون، بموجب عقد اجتماعيّ مع الحاكم، بالتخلّي عن قدر من حقوقهم وحرّيّاتهم كي يحصلوا على حماية الدولة وفوائدها، فإذا تخلّف الحكّام عن الوفاء بالعقد أزاحهم الشعب، وهو ما يؤسّس للبُعد الثوريّ في الليبراليّة الكلاسيكيّة. أمّا الحكومة التي تنهض على اتّفاق أو تعاقد فتكون تعريفاً محدودة السلطات: فهي لا غاية لها سوى الحفاظ على حياة الناس وحرّيّاتهم وملكيّاتهم، فيما الحقوق الطبيعيّة تعلو وتتقدّم على الدولة المحدودة التي يكون الدستور وفصل السلطات حدَّها.

وما السيادة الفكريّة التي انتصفت حينذاك بين فلسفتي توماس هوبز ولوك[٣] سوى الدليل على أنّ الهاجس الذي غلب باقي الهواجس إنّما دارَ حول مدى علاقة المواطن بالدولة والحكومة، أي ما يشكّل لبّ السياسة وجوهرها، وذلك استناداً إلى تصوّرين متعارضين عن "حالة الطبيعة". فكما هو معروف، ارتبط اسم هوبز، الذي أرعبه النكوص إلى "حالة الطبيعة" كما عِيشت وجُرّبت في الحرب الأهليّة الإنكليزيّة، بمقايضةٍ يتخلّى الأفراد بموجبها عن الحرّيّة مقابل تمتّعهم بالحماية والأمن، فيما اعتبر لوك الذي درج تصنيفه كـ"أب لليبراليّة"، أنّ الموقف الهوبزيّ مخالف لمبدأ العقد الاجتماعيّ. ذاك أنّ لكلّ شخص، وفقاً له، حقّاً طبيعيّاً في الحياة والحرّيّة والمُلكيّة، وهي حقوق ينبغي أن تحترمها الحكومات استناداً، كما سبقت الإشارة، إلى العقد

الاجتماعيّ المذكور.

فالانقسام الهوبزيّ–اللوكيّ، من ثمّ، مَدارُه سياسيّ بحت، منظوراً إلى السياسة بوصفها إدارةً وتدبيراً لشؤون البيت الوطنيّ وللعلاقة بين أعضائه، وليس كدوران حول هويّة وعصبيّة و/أو انتصار لشعب ضدّ غازٍ أو محتلّ.

صحيح أنّ الليبراليّة عُنيت هي الأخرى ببناء الأمم وبتصدّعاتها أو تدعيم إجماعاتها الوطنيّة، على ما دلّ اهتمام جون لوك المبكر بالتسامح الدينيّ[٤]، ممّا سنعود لاحقاً إليه. لكنّ هذه العناية، وبسبب انقطاعها عن مشكلة الهويّة، كان يسهل انضواؤها وتسييلها في صراع إيديولوجيّ ومجتمعيّ استقلّ بذاته عمّا يتعدّاه. وقد كان لانضواء كهذا أن أسّس لتحوّل الانقسام بين أكثريّة وأقلّيّة من انقسام دينيّ أو مذهبيّ إلى آخر إيديولوجيّ وسياسيّ.

وفي الحالات جميعاً، فإنّ العرض الموجز هنا للعناوين الليبراليّة الأعرض لا يعني بالضرورة تبنّي كلّ ما هو معروض، وإن كان يعني الاتّفاق مع حصيلته العامّة. لكنْ يبقى أنّ مُراد العرض التمهيدُ لقياس المادّة المعروضة على سائد الفكر والاجتماع في المشرق العربيّ في محاولة لتبيان مدى التنافر ومدى عمق ذاك التنافر.

وما لا خلاف عليه أنّ الأساس الأوّل لليبراليّة الاعتقادُ بأنّ الحرّيّة هي القيمة السياسيّة الأولى، وأنّ الفرد يتقدّم على الجماعة، وأنّه، بوصفه فرداً، يحظى بقيمة قائمة بذاتها وبكرامة وفرادة إنسانيّتين، كما يستحقّ كامل الحقّ في الاحترام وفي كونه وحده صاحب القرارات التي تتعلّق بحياته. وبالتالي، فمن غير المقبول بتاتاً أن يُضحّى بالفرد من أجل الجماعة أو من أجل أيّ "صالح عامّ"، فيما حرّيّته في قراره هي ما يتيح له ترجمة طاقته الإنسانيّة وتفعيلها. وربّما جاز القول إنّ الليبراليّة، من بين سائر مدارس الفكر الكبرى، هي المدرسة التي لا تكتفي بجعل الحرّيّة الفرديّة قيمة شبه مطلقة، بل تجعلها أيضاً معادلاً لـ"الواقعيّ" ولـ"الطبيعيّ".

صحيح أنّ بيئة الفكر الليبراليّ شهدت في العقود الأخيرة مَن تقبّل وضع "الجماعة" محلّ الفرد حيث تكون الفرديّة ضعيفة، كما في أحوالنا، فيغدو المطلوب توسيع نطاق الحرّيّة للجماعات، الطائفيّة والإثنيّة وسواها، على حساب الدولة.

بيد أنّ الاستبدال هذا ليس بسيطاً. ذاك أنّ الجماعات التي تكون علّةُ وجودها

موروثة ولاعقلانيّة، لا تختلف عن الأفراد فحسب، بل تختلف حتّى عن الجماعات السياسيّة والإيديولوجيّة، إذ تلعب المصالح والأفكار الدور الوازن. بلغة أخرى، لا يستقيم النظر إلى هذه الجماعات بمعزل عن ميلها العميق والمتأصّل إلى التوكيد الذاتيّ النافي لمبدأ الإجماع الذي قد يربطها بجماعة أخرى. فهو تعريفاً توكيد ذاتيّ في مقابل الدولة، كما في مقابل الجماعات الأخرى المشابهة والمنافسة في الآن ذاته. وهذا إذا توافرت له ظروف استثنائيّة، داخليّة وخارجيّة، قد تعمل على إنجاحه لمرحلة ما، فإنّ القاعدة الأوسع اشتغالاً بلا قياس تجزم بقدرة ذاك التوكيد الذاتيّ على وضع العلاقات السياسيّة والاجتماعيّة، وفي صورة دائمة، على حدود الاحتراب الأهليّ.

لقد كان جون ستيوارت ميل في كتابه **عن الحرية**، وهو واحد من النصوص الكلاسيكيّة لليبراليّة، قد دافع عن الحرّيّة السلبيّة (Negative Liberty)، أي تحرير الحياة من قيود كالقوانين والعقبات التي تضعها التقاليد والدين والسياسة، كما جادل بأنّ من حقّ الأفراد أن يفعلوا ما شاؤوا فعله شرط عدم إيذائهم آخرين، وهو ما بات يُعرف بـ"مبدأ الأذى" (The Harm Principle) الذي انبثق من انشغال ميل بسؤاله المُلحّ والحاكم: متى يجوز للحكومة، وبصورة شرعيّة، أن تحدّ من الحرّيّات وتفرض القوانين التي تخدم فرضها للحدود؟

فإذا كان عمل شخص ما يؤذي شخصاً آخر، غدا مفهوماً، وفقاً لميل، تدخّل الحكومة لمنع المؤذي أو لمعاقبته. أما إذا كان الشخص المعنيّ يؤذي نفسه فحسب، فهذا ما لا دخل للقانون والحكومة به[٥]. فـ"الهدف الوحيد" كما يقول بالحرف، "الذي بموجبه يمكن استعمال القوّة على نحو مُحقّ على أيّ فرد في جماعة متمدّنة، وعلى الضدّ من إرادته، هو منع الأذى عن الآخرين"[٦].

مع هذا، يضع ميل مزيداً من العوائق في وجه الحدّ من الحرّيّات. فهناك "الأذى في المصالح"، كأن يحظى أحدهم بوظيفة يُحرَم منها شخص آخر، وهناك دائماً احتمال وقوع الأذى على خاسرين أو متضرّرين ممّا قد يتعدّى المصالح، وهو ما يلازم الكثير من العمليّات الاجتماعيّة المخايدة. هكذا يغدو إيذاء الآخرين شرطاً ضرورياً إنّما غير كافٍ لفرض ذاك الحدّ[٧].

والليبراليّون، بسائر توجّهاتهم واختلافاتهم، يدافعون عن الحرّيّة بوصفها ما لا

يتعايش، من بين سائر الحكومات، إلّا مع حكومة محدودة، أو حكومة حدّ أدنى، تلازمها قدرة المواطنين على مراقبة الدولة والحقّ في تغييرها. وهم غالباً ما يدافعون عن اللامركزيّة، إذ الإصلاحات السياسيّة التي ينشدّون إليها يدور أكثرها حول النسبيّة والحدّ من المركزيّة. وهو ما حمل على اعتبار أنّ الولايات المتّحدة مسرح التطبيق الأهمّ لأفكار لوك وميل، ليس فقط بسبب فصل السلطات بل أيضاً بسبب الطبيعة الفيدراليّة للنظام.

ويستمرّ الإقرار بأولويّة الحرّيّة جيلاً بعد جيل وقرناً بعد قرن. فعند الفيلسوف الأميركيّ الأخلاقيّ جون رولز، ثمّة مبدآن للعدالة، أوّلهما "مبدأ الحرّيّة"، وهو أنّ كلّ فرد ينبغي أن يحظى، وبأقصى قدر ممكن، بالحرّيّات الأساسيّة من تعبيريّة وسياسيّة واقتصاديّة. أمّا الثاني فـ"مبدأ الاختلاف"، وهو أنّه لا ينبغي التسامح مع اللامساواة إلّا إذا كانت تخدم الطرف الأضعف في المجتمع. ولئن كان هذا المبدأ الأخير هو ممّا أجاز تصنيف رولز في عداد "اليسار الليبراليّ" (وهو، بالمناسبة، من مؤيّدي النموذج الاسكندينافيّ وممّن يعتبرون أنّ العدالة شرط لممارسة الحرّيّة)، بقي أنّ المبدأ الأوّل يتقدّم عليه حكماً. فعملاً بـ"أولويّة الحرّيّة"، لا يعود جائزاً على الإطلاق التضحية بها حتّى لو كانت الحجّة إفادة الطرف الأضعف اقتصاديّاً[٨].

فالحذر والريبة حيال السلطة، أيّة سلطة، وحيال تمدّدها على حساب الحرّيّة، يبقى واجباً وضرورة قاهرة، سيّما أنّ هذه السلطة تجبر الناس على مواقف وأفعال تزيّنها لهم على أنّها تخدم مصلحتهم هم، فيما هي لا تخدم إلّا مصلحتها هي على نحو حصريّ. والحال أنّ الفرد، من حيث المبدأ، أفضلُ مَن يعرف مصلحته، ولا حاجة به لمن يعلّمه ما هي مصلحته أو لمن "يمثّل" تلك المصلحة نيابةً عنه. أمّا أزمنتنا المعاصرة، وما تشهده من توحّش الأنظمة التي تزعم تمثيل مصالح شعوبها، فلا تفعل سوى تقديم المزيد من البراهين على صحّة هذه القناعة، خصوصاً أنّ تعاظم القمع والقهر الداخليّين جعل احتمال موت أحدهم على يد حكومته أعلى كثيراً من احتمال موته في الحرب مع حكومة أجنبيّة. هكذا يتغذّى التسامح مع المختلف من رافد إضافيّ هو رفض الاستقواء عليه بسلطة الدولة التي هي أصلاً، وفي أحسن أحوالها، موضع ريبة وحذر.

الفرد السيّد

لقد ظهرت كلمة "ليبراليّة" للمرّة الأولى عام ١٨١٥ في إنكلترا، وكان المصدر الأصليّ للتعبير كلمة Liber اللاتينيّة، ومعناها "حرّ". لذا فإنّ قرارات الأفراد، والتي لا تنبع من دين أو تقليد موروث أو عواطف، هي وحدها القرارات العقلانيّة. فالعالم إنّما يُفهم بالعقل الحرّ والفرديّ وحده، لا بما يقوله التقليد أو بما تزعمه السلطة، وبالتالي فإنّ بوصلة المعرفة ليست نصّاً مقدّساً أو شبه مقدّس بل هي التفحّص العلميّ والنقديّ الحرّ والمتواصل. وإنّما عن السبب نفسه تترتّب تصوّرات أساسيّة تتّصل بالاجتماع والسياسة والاقتصاد: فالأخير، مثلاً، يناط به أن يتيح للأفراد أكبر حرّيّة ممكنة. ومنذ القرن التاسع عشر، في أوروبا كما في الولايات المتّحدة، عارضت الليبراليّةُ المحافَظةَ والحكمَ المطلق بالديموقراطيّة التمثيليّة وبحكم القانون. وبوصفها من ثمار عصر التنوير الذي أكسبها شعبيّةً واسعة بين فلاسفة أوروبا واقتصاديّيها، رفضت ما هو سائد ومألوف من امتيازات وراثيّة أو وجود دِين للدولة ومَلكيّة مطلقة وحقّ مقدّس للحكّام، وقد كان لاصطباغها بالتنوير أن جعل التحرّر من التمييز ومن التعصّب بعض أهمّ مضامينها. والراهن أنّ الليبراليّة ما كانت لتُقلع وتصبح ما أصبحته لولا التغيّر الكبير الذي أحدثه التنوير والثورة الصناعيّة في المجتمع الأوروبيّ، سيّما أنّ الثراء الذي راحت تخلقه الأخيرة جعل ما ينتجه البشر يتقدّم على الثراء الأريستوقراطيّ الموروث ويفوقه. هكذا شرعت السلطات المطلقة والدينيّة تذوي بنتيجة الحدثين الكبيرين، أي التنوير والصناعة، كما اتّسعت رقعة التساؤل عن أساسيّات الحياة السياسيّة والاجتماعيّة: بأيّ حقّ يحكمنا مَن لم يُنتخب؟ ولماذا علينا أن نمتثل لما يأمر به رجال الدين؟ ولماذا نضحّي بحرّيّاتنا ونفوّض أمرها لأطراف تتحكّم بقرارات تتّصل بحياتنا وموتنا؟

وضدّاً على المراتبيّة الإقطاعيّة المتوارثة، تبلورَ البديل كما قدّمته الليبراليّة الكلاسيكيّة، وهو ما بات يُعرف لاحقاً بالحكم تبعاً للجدارة (Meritocracy). ذاك أنّ الأكثر تأهيلاً هو من يصل إلى الذروة لأنّه يستحقّ ذلك بأفعاله وصفاته، لا لأنّه يولد فيها. أمّا المساواة بين الأفراد فتجد في الديموقراطيّة تعبيرها. ذاك أنّ الليبراليّة الكلاسيكيّة تعوّل، في فهمها المساواةَ، على الحقوق أساساً، أي حقوق الفرد، كلّ

فرد، في أن لا يُقتل أو يُستعبَد أو يُخنق صوته أو يُحرم من تمثيله... وكمُتمّم للحرّيّة، تندرج المساواةُ في الفرص وفي حرّيّات الكلام والإعلام والدين والسوق والعلاقات المدنيّة والنظام العلمانيّ، ناهيك بالمساواة الجندريّة...

بهذا المعنى فإنّ "الفرد" الليبراليّ سيّدٌ مترامي الأطراف، وهو يكاد يكون، في صيغته المجرّدة القصوى، من طبيعة بروميثيوسيّة أو سوبرمانيّة. وهذا ما يفسّر حساسيّة الليبراليّين الكلاسيكيّين المتطرّفين حيال أيّة مشروطيّة اجتماعيّة واقتصاديّة تحدّ من إطلاقيّته، كتلك التي تقول بها الماركسيّة ومدارس سوسيولوجيّة أخرى، أو حيال التأويلات الفرويديّة حيث تتحكّم قوىً لاواعية بوعيه، أو العوامل الجينيّة الموروثة التي لا يد للفرد فيها.

ولئن قاد هذا التصوّر إلى تعظيم المسؤوليّة الأخلاقيّة لهذا الفرد، فإنّ توسّط القرار والمبادرة الفرديّين هو تحديداً ما يصنع التاريخ، وليس أيّة بُنية ناجزة وفاعلة. ذاك أنّ العمليّات الاجتماعيّة وأعمال التغيير، وفق الليبراليّة الكلاسيكيّة، لا تُفهم عبر التركيز على خطّة أو هدف مُسبقين، بل عبر حركة الأشياء والعلاقات المَعيشَة من خلال "النظام العفويّ" (Spontaneous order) للأشياء ذاتها. فتفاعل الناس الطوعيّ هو ما يخلق القواعد التي يعيشون بموجبها، وهو ما ينشأ عفويّاً، تماماً كما نشأت اللغة التي لم يخترعها أحد، ولم يخطّطها أيٌّ كان لأيٍّ كان، بل انبثقت وتطوّرت نتيجةً لتفاعل الناس وتبادلهم.

أمّا الدولة فهي تعريفاً ضدّ الحرّيّة وتعمل للحدّ منها. مع هذا، تبقى الدولة شرّاً لا بدّ منه بوصفها ما يحمي حياة الأفراد وحرّيّاتهم وأملاكهم. فالمطلوب هو فقط "ما يكفي" من الدولة لضمان الأمن والحرّيّة والملكيّة، وهو ما حدا ببعض الليبراليّين، لا سيّما منهم الأشدّ "يمينيّة"، لتسمية دولة الحدّ الأدنى المطلوبة "دولة الحارس الليليّ" (Night watchman state).

فالليبراليّة، رغم تفاؤليّتها بالبشر، على الضدّ من التشاؤم الهوبزيّ، لا تلغي أنّ البشر، الذين تحرّكهم مصالح ذاتيّة قد تتناقض وتتضارب، ربّما قاتلَ بعضهم بعضاً، أو طمع بعضهم ببعض، في ظلّ غياب الدولة كعنصر ضبط وتحكيم. وإذا كان التفاؤل بالإنسان يتطلّب شروطاً وظروفاً لاستخراج الخير الذي فيه، فإنّ الدولة الجيّدة، في

هذه الغضون، هي التي تحمي وتمنع تحوّل النزاعات إلى عنف وصراع. بيد أنّها دائماً، وبالضرورة، ينبغي أن تكون دولة متسامحة وديموقراطيّة، تقوم على تفضيل المهارات والجدارة وتفرض المساواة الأساسيّة (Foundational equlality)، كما تنبني على فصل السلطات وموافقة الشعب عليها.

ولئن ظلّ كبح الدولة وتقييدها مبدأ ليبراليّاً صارماً، فأوّلُ القيود يوفّره حكم القانون ومؤسّساته التي تجد نموذجها الأرقى في صيغة المحكمة العليا كما تُطبّق في الولايات المتّحدة. فهي قد تُسقط تشريعات مرّرها الكونغرس ووقّعها رئيس الجمهوريّة بسبب مناقضتها مبادىء دستوريّة بعينها. كذلك ينبغي، أمام القانون، أن تتوافر للأفراد المعاملة نفسها، بغضّ النظر عن خلفيّات هؤلاء الأفراد. وبالمعنى نفسه، واستطراداً، تقف الليبراليّة موقفاً عدائيّاً من وضع قوانين تخصّ جماعات بعينها تبعاً لهويّة ما، دينيّة أو إثنيّة أو غير ذلك، متجاوزةً بذلك على كونيّة الفرد ومطلقيّته. ثمّ هناك الحماسة للمجتمع المدنيّ ومنظّماته الطوّعيّة، حيث التبادل الحرّ والاتّفاق الحرّ بين أطراف لا يقسر أيٌّ منها الطرفَ الآخر، وحيث يتولّى التوسّط بين الفرد والدولة الدفاع عن الأوّل وموازنة قوّة الثانية والحدّ منها. وهذا معطوفاً على أنّ منظّمات المجتمع المدنيّ وروابطه تملك، في حلّ العديد من المشكلات، كفاءة تفوق كفاءة البيروقراطيّة الحكوميّة الغريبة عن المواطنين وهمومهم، والمُطلّة عليهم وعليها من علٍ.

أمّا السياسة فالهدف منها ليس سوى تحسين أوضاع البشر وخفض التوتّر الذي يحيق بها، وهذه تحديداً وظيفة الأشكال والنُظم السياسيّة. فالحكومات سلطتُها تفويضيّة فحسب وعلى مدى مؤقّت، والمفوّضون أفراد يتألّف منهم المجتمع، بينما يكون التفويض قابلاً للسحب في أيّة لحظة، وهو، كما سبقت الإشارة، ما يؤسّس لمبدأ الثورة عند جون لوك[٩].

وتلعب الأسواق الحرّة موقعاً مركزيّاً في الوعي الليبراليّ، إذ يصدر النشاط الاقتصاديّ بدوره عن المبادرة الطوعيّة للبشر وتفاعلاتهم المتبادلة، وليس من مهمّات الحكومة أن تخبر الناس ماذا يعملون وكيف يوفّرون وماذا ينتجون ويبنون. إنّهم هم مَن يستطيعون، بفعل هذا التفاعل الحرّ بين أحرار، أن يحلّوا مشكلاتهم ويديروا نزاعاتهم سلماً، فيما يكونون يخدمون مصالحهم في الوقت نفسه. فالسوق الحرّة،

وأكثر كثيراً من تدخّل الدولة، هي ما يزيد البحبوحة ويخلق فرص العمل ويضاعفها.

لهذا فإنّ التجارة والتبادل التجاريّ يحلّان في الليبراليّة حيث تحلّ الحروب والتعبئة والعسكرة في الدعوات الإيديولوجيّة الأخرى. فاستبعاد الحروب والعنف هو المطلوب لحلّ النزاعات، فيما التأثير في سياسات الدول الأخرى يحصل أساساً عبر التبادل والتجارة معها، ما يتصاحب بالضرورة مع حرّيّة انتقال الأفراد والسلع، وحرّيّة انتقال الأفكار والقيم كذلك.

وفي رسمها الهدف الأساسيّ للحياة تُحلّ الليبراليّةُ الكلاسيكيّة بلوغَ السعادة أوّلاً، وهذا على عكس إيديولوجيّات يؤرّقها ويتحكّم بها إحراز النصر والمجد لجماعة ما، أو توفير الشروط المفضّلة للحياة الأخرى كما يفترضها المؤمنون، أو خدمة الحاكم أو نظامه ودولته.

وإذ تقول الليبراليّة إنّ التجارة والثروة جيّدتان فيما الحروب والصراعات سيّئة ومدمّرة، فهذا إنّما ينهض ضدّ تقليد قديم يمجّد الحرب بوصفها تُظهر أفضل صفات البشر، كما تلعن التجارة والثراء بوصفهما نهباً وسرقة و/أو تمييعاً للصلابة التي يتطلّبها المجتمع الحربيّ والذكوريّ.

وبما قد يبدو أحياناً على شيء من الوعظيّة والتبسيط، يؤكّد الليبراليّون الكلاسيكيّون على احتفال بالتقدّم وعلى تفاؤل تاريخيّ مؤكّد هو الذي ساد عموم الفكر الأوروبيّ في أواخر القرن الثامن عشر وخصوصاً في التاسع عشر. ولربّما كان موقف ميل من الهند، الذي سبق الإلماح إليه، من تجلّيّات هذا التبسيط الخطّيّ، إذ أبدى إيماناً يكاد يكون سحريّاً بالرأسماليّة والأسواق، بما يلغي الأطماع والاعتبارات الاستراتيجيّة للدول، كما يهدّد بإلغاء السياسة ذاتها أو حصرها في خدمة المشاريع الاقتصاديّة والماليّة.

الرأسماليّة بين الثروة والاستلاب

فالعالم الحديث، في متوسّط النظرة الليبراليّة، هو العالم الأفضل للعيش فيه لأنّه يتفوّق على أيّ زمن سابق من حيث معدّلات المرض والموت ومتوسّط الأعمار وتقدّم العلوم

والمعارف وعموم الفرص المتاحة للبشر. وهذا عائد إلى كون المجتمع قد بات أكثر حرّيّة وفرديّة وعقلانيّة في آن. وفي موازاة ذلك فأهمّ رموز التاريخ ليسوا القادة ورجال الدين والجنرالات والحكّام، بل الناس العاديّون الذين يعيشون معاً في تفاعل وتبادل سلميّين فيحسّنون شروط الحياة بخلقهم الثروة والأفكار التي تُغنيها، فيما الأهمّ بين هؤلاء المُهمّين هم المخترعون وأصحاب المشاريع. وبالتالي فإنّ الأحداث التي ترصّع التاريخ وتضيئه ليست الحروب والمعارك، ولا التشريعات والإجراءات الحكوميّة، بل الانتصارات التي تحقّقها الحرّيّة ومعها التقنيّة والتجارة، كشقّ قناة أو إنشاء مطار أو تحسين أداء ما أو اختراع آلة والعناية، من ثمّ، بكلّ ما يطوّر التبادل بالسلع والأفكار والبشر، كما بالمهارات والمعارف، مُقرّباً العالم من بعضه وخالقاً مزيداً من الثراء والرفاه للجميع.

هكذا، ومع أدم سميث خصوصاً، حظي التخصّص، أو تقسيم العمل، وبالتالي تقسيم العمل العالميّ، بتركيز فائق بوصفه مصدراً لمنافع ضخمة وشاملة، لا سيّما بفضل الطاقة الإنتاجيّة الجبّارة التي تتولّد عنه.

ففي عالم العمل الحديث يُنتج الاقتصاد قدراً غير مسبوق من الثراء: ذاك أنّ العمل الذي كان ينجزه شخص واحد في يوم واحد صار من المربح أكثر تقسيمُه إلى مهامّ كثيرة ينفّذها أشخاص كثيرون على مدى أطول من زمن ممارستهم مهنَهم. وقد باتت صناعة الدبّوس المثل الأكثر ذيوعاً الذي ضربه سميث على دور تقسيم العمل في التعريف بالمجتمع التجاريّ، حيث يمكن لتلك العمليّة أن تتفرّع إلى ١٨ عمليّة مميّزة.

لقد ثمّن سميث هذا التغيّر بوصفه حدثاً هائلاً، مستشرفاً أنّ الاقتصاد القوميّ سوف يغدو أغنى بكثير مع كلّ تخصّص للقوّة العاملة ومع كلّ توسّع عابر للحدود في التبادل الاقتصاديّ[١٠]. لكنْ هناك أيضاً مشكلة العلاقة بين العمل من جهة والمعنى والأخلاق من جهة أخرى، وهي المشكلة التي ترجمت انتقادات سميث للمجتمع التجاريّ وحرّرت تأويله وقراءته من التبسيط الذي يأسره في معادلة "اليد غير المنظورة للسوق" أو في الشعار الشهير "دعه يعمل دعه يمرّ". ذاك أنّه حين يكون البيزنس صغيراً وعمليّاته محدودة ومسيطَراً عليها، يكون الإحساس بمساعدة الآخر شأناً

ضاغطاً. لكنْ حين يغدو كلّ شيء مصنّعاً، وبلغة عصرنا معولماً، ينتهي الأمر بالفرد مسماراً في آلة ضخمة يُرجّح أن يكون منطق اشتغالها غريباً عن تعقّل صغار العاملين فيها وعن إدراكهم. هكذا رأى سميث، في مواجهة هذا الاستلاب، أنّ على رؤساء المؤسّسة المتخصّصة مسؤوليّة أكبر حيال عمّالهم لجهة مكافأتهم بالأجر الذي يستحقّونه، وتذكيرهم بالهدف من هذا العمل، كما بدورهم الأساسيّ في إنتاجه، ومن ثمّ بالكرامة التي ينطوي عليها عملهم ذاته.

وكان لهذا التوسّع في ما بِتنا لاحقاً نسمّيه رأسماليّة استهلاكيّة، وفي ظلّ توجيه أصحاب المعامل سِلعَهم الاستهلاكيّة نحو طبقة وسطى يتعاظم حجمها، أن أدهش بعض كبار المعلّقين واستفزّ بعضهم، حتّى إنّ جون جاك روسّو رغب في منع "الكماليّات" في مدينته جنيف، مجادلاً، هو المولع بالنموذج الإسبارطيّ، بأنّ جنيف يجب أن تعيش حياة عسكريّة مثل المدينة اليونانيّة القديمة. ورغم ما يراه بعض دارسي سميث من تقاطعات عديدة بين نقده ونقد روسّو، فهو كرّس الكثير من جهده للردّ على منطقه هذا، ولو أنّه لم يسمّه إلّا نادراً. فقد أشار سميث إلى أنّ الاستهلاك الكماليّ إنّما ينطوي على دور جدّيّ في بناء مجتمع صالح: فهو يولّد فائض الثروة الذي يتيح للمجتمعات أن تهتمّ بأعضائها الأضعف. ذاك أنّ مجتمعات الكماليّات، رغم رخاوتها ورغم مآخذ سميث عليها، لا تترك الأطفال والمُسنّين يتضوّرون جوعاً لأنّها تملك القدرة على إعانتهم وتوفير العناية والاستشفاء لهم. هكذا دافع أدم سميث عن الرأسماليّة الاستهلاكيّة على قاعدة تقديماتها للفقراء، وهو ما لا تستطيع أن تقدّمه لهم المجتمعات المكرّسة لمُثل عليا مزعومة[11].

ودائماً يبقى الاقتصاد أحد أخصب الحقول لتطبيق النظريّات الليبراليّة، أقلّه الكلاسيكيّة، تبعاً للأهميّة التي توليها للازدهار في حياة البشر والمجتمعات. فالنشاط الاقتصاديّ، متى مورس ضمن إطار القانون ومسموحاته، نشاطٌ أخلاقيٌّ وفاضل (virtuous)، على الضدّ ممّا أشاعته الشعبويّات على أنواعها من ربط الكسب بالنهب والسرقة، أمّا التبادل بين فردين أو بلدين فهو تحديداً ما يجعل الطرفين أفضل حالاً. فالعدائيّة للتجارة التي ردّت على تطوّر التبادل في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر فاعتبرتْه، في أحسن أحواله، تبادلاً لكماليّات باذخة، لا زالت قائمة اليوم،

وهو ما يقف وراء مطالبات بمعاقبة مَن يكسبون بعملهم، لمصلحة الدولة وبيروقراطيّتها أو لمصلحة مديري المصارف والشركات الكبرى. وهنا فإنّ الإجماع الليبراليّ على تشجيع المبادرة الحرّة وعلى ضمان الشروط الملائمة لها لا يسري على الموقف من الضرائب التي رفضها "اليمين" الليبراليّ واعتبرها عقاباً على "نجاح الناجحين"، علماً بأنّ سميث نفسه كان أكّد على ضرورتها، شرط أن لا يتأدّى عن ذلك توسيع حضور الدولة في الاقتصاد. وعملاً بقراءة ديبورا بويكويانّيس لسميث، فإنّ تأييده الضرائب على نحو لا يؤدّي إلى الإضرار بـ"الاستخدام الإنتاجيّ لرأس المال"، إنّما يندرج في رفضه تركّز الثروة الذي لا يخدم عمليّة تكوين "ثروة الأمم"، بل يضعفها[١٢].

فكفّ يد الدولة إنّما يرقى، في عرفه، إلى نظريّة عن القوانين "الطبيعيّة" للاقتصاد (وفي القرن الثامن عشر ساد الاهتمام بـ"مبادىء الطبيعة الإنسانيّة")، حيث ينبغي للبيزنس أن يتجنّب التدخّل الحكوميّ أو أن لا يتحمّل إلّا القليل جدّاً منه، لأنّ درجة الحرّيّة حيال الدولة وحيال تدخّلها هي بالضبط أهمّ الأسباب التي تُغني بعض الأمم وتُفقر بعضها الآخر[١٣].

التسامح ومناهضة الحرب

واقع الأمر أنّ الثورات، في إطاحتها الأنظمة القائمة، بدأت تستند، وإن على نحو متفاوت، إلى أفكار ليبراليّة سبقت ولادة التعبير ذاته. هكذا كانت حال الثورة الإنكليزيّة "المجيدة" في ١٦٨٨ (التي أزاحت الملك الكاثوليكيّ جيمس الثاني ووسّعت صلاحيّات البرلمان) والثورة الأميركية في ١٧٧٦ ثمّ الفرنسيّة في ١٧٨٩. وفقط بعد الثورة الأخيرة بدأت الليبراليّة بالانتشار والتوسّع، فراحت تنشأ، في أوروبا وجنوب أميركا، حكومات تقول بها، كما شرعت تتشكّل، في منتصف القرن التاسع عشر، أحزاب وحركات في العالم تصف نفسها بتلك المدرسة، خصوصاً أنّ ثورات ١٨٤٨ وجدت من يسمّيها "ثورات الليبراليّين" بسبب مطالباتها بإقامة نُظم جمهوريّة وبحرّيّات اقتصاديّة ومدنيّة. وبعد نصف قرن، مع قضيّة دريفوس بفرنسا، كان الامتحان الأوّل لليبراليّة التعدّديّة الحديثة ولمؤسّساتها الجمهوريّة في المواجهة

مع الجيش والكنيسة والقوميّة.

ويمكن القول إنّه حتّى عشرينيات القرن العشرين، ظلّت النزعة المحافظة هي النقيض المقابل الليبراليّة، وفي ما بعد احتلّت الفاشيّةُ والشيوعيّةُ هذا الموقع، ومؤخّراً باتت النزعات الشعبويّة مصدر الهجوم الأبرز عليها في ظلّ عناوين كالاحتفاظ بفرص العمل لـ"شعبنا"، لا للّاجئين والمهاجرين، ووقف الهجرة أو لجمها، واعتماد الحمائيّة، وتفضيل السلع المحلّيّة على تلك المستورَدة...

لكنْ ضدّاً على هذه التعصّبات، وفي مناهضته القوميّة والحدود وذهابه مذهب الكونيّة الإنسانيّة، ارتكز الوعي الليبراليّ على التسامح كمبدأ لا محيد عنه. فما دام الناس أفراداً فإنهم يختلفون ويتنازعون، وينبغي أن يسود التسامح في العلاقة مع اختلافهم. وقد كان من أبرز مشاغل لوك الجواب عن سؤال: ماذا نفعل حيال أشخاص ذوي أفكار دينيّة غير أفكارنا؟

أمّا الوجه الآخر للتسامح فرفضُ الحرب بوصفها أعلى درجات التعبير عن التعصّب وتفعيله. وهذا الرفض، وقبل أن يتطوّر إلى موقف نظريّ، كان قد وجد ما يرفده في تجربة شخصيّة مبكرة لجون لوك، هي معاناة الحرب الأهليّة الإنكليزيّة والدينيّة التي اندلعت وهو في العاشرة. ولئن كان والده ضابطاً في جيش البرلمانيّين بقيادة أوليفر كروميل، وكان هو نفسه متعاطفاً مع البرلمانيّين البروتستانت، فإنّ إعدام الملك تشارلز الأوّل في ١٦٤٩ وباقي المشاعر الحادّة التي تفجّرت، والتمزّقات والآلام وصراخ الحشود التي سمعها، أثّرت فيه بعمق وعزّزت نفوره من العنف والحروب.

وكان من ذيول الصراع الدينيّ، الكاثوليكيّ-البروتستانتيّ، تعالي أصوات تطالب بسيطرة الحكومة على الدين واستئصال كلّ نزعة انشقاق في المجتمع. لكنّ لوك دعا، في المقابل، وفي مقالته المبكرة عن التسامح التي شكّلت عمله الأوّل (١٦٦٧)، ثمّ خصوصاً في رسائله الثلاث عن التسامح (١٦٨٩-١٦٩٢) التي كتبها في هولندا حيث كان منفيّاً، إلى حرّيّة المعتقد والاعتقاد. وكان ما أعطى دعوته بُعداً قارّيّاً، أو أمميّاً بمعايير ذاك الزمن، أنّ لويس الرابع عشر كان قد ألغى في ١٦٨٥ "مرسوم نانت" (١٥٩٨) الذي سبق أن ضمن التسامح الدينيّ مع بروتستانت فرنسا (الهوغنوت). بيد أنّ تسامح لوك لم يكن من النوع البسيط، ولا كان، بطبيعة الحال، ناجزاً ومكتملاً

بذاته. ذاك أنّ المقصود بتسامحه اقتصر على الفِرق البروتستانتيّة التي لا تنضوي في "كنيسة إنكلترا"، كالمشيخيّين والإنجيليّين وسواهم. فهو لم يشمل بذاك التسامح الكاثوليك و"المحمّديّين"، علماً بأنّ تحفّظه عليهم لم يكن مردّه إلى معتقداتهم الدينيّة، بل بسبب الفصل المبكر الذي أقامه بين الكنيسة والدولة. فعنده أنّ غير البروتستانت، كالكاثوليك والمسلمين، يمنحون ولاءهم إلى قوّة أجنبيّة، وليس إلى "قوانين الأمّة" وروابط اجتماعها. أمّا الملاحدة فكان أشدّ تمييزاً ضدّهم، هو الذي بنى نظريّاته على مقدّمات لاهوتيّة واعتبر أنّ "الحقوق الطبيعيّة" مصدرها الله (وهو ما اعتمده لاحقاً إعلان الاستقلال الأميركيّ في ١٧٧٦)، فيما الملاحدة لا يلتزمون بأيّ تعهّد حيال السلطة الربّانيّة[١٤].

وعلى أيّة حال، فما صمد في النهاية، خصوصاً مع تقدّم تيّار العلمنة، أنّ الحجج التي قدّمها لوك دفاعاً عن مبدأ التسامح، والتي لا تزال شديدة الراهنيّة قياساً بأوضاع مجتمعات وجماعات متنازعة في يومنا هذا، عملت هي نفسها على تجاوز ذاك التمييز الذي أقامه وعلى طيّ صفحته: فلا البشر، وفقاً لحججه، هم المرجع الصالح لتقييم الحقيقة، ولا فرض "ديانة صائبة" بالقوّة والعنف أمر ممكن، فيما يقود كلّ فرض قسريّ إلى فوضى اجتماعيّة أكبر كثيراً ممّا يقود إليه الإقرار بالتنوّع. ولأنّ الهدف الأخير للدولة، كما جادل، يقتصر على حفظ الحياة الآمنة للناس، فإنّ لا علاقة لهذه الدولة بأرواح هؤلاء الناس، فيما يبقى الدين خياراً شخصيّاً وتبقى الكنائسُ مجرّد منظّماتٍ طوعيّة وتطوّعيّة.

وبفعل لوك وأفكاره هذه بدأ يتراجع مبدأ معاقبة الأفراد تبعاً لمعتقداتهم، ما جعل إنكلترا، وهي مهد تلك الأفكار، قبلة أمم أوروبا القرن الثامن عشر في سعيها إلى الفصل بين معتقدات الفرد وإيمانه وبين مكانته أو موقعه أو الفرص المتاحة له أو المغلقة أمامه.

لكنّ مبدأ التسامح ما لبث لاحقاً أن شهد مزيداً من التطوير والتبلور باتّجاه شمول الجميع من غير تعيين هويّاتيّ. فقد عارض ستيوارت ميل، الذي تجاوز منطق "الحقوق الطبيعيّة"، النزوعَ والاحتمالَ الاستبداديّين لدى الأكثريّة أيّاً كانت، مشيراً إلى "طغيان الأكثريّة" (The tyranny of the majority) "الذي بات الآن، وبصورة عامّة، من الشرور

التي يُفترض بالمجتمع أن يحتاط لها (...) [ف]حين يكون المجتمع نفسه هو الطاغية (...) فإنّ أدوات طغيانه لا تنحصر بالأعمال التي قد ينفّذها بأيدي موظّفيه السياسيّين (...) إنّه يمارس طغياناً اجتماعيّاً أعظم كثيراً من أنواع عديدة من الاضطهاد السياسيّ طالما أنّه (...) يترك للهروب أدوات أقلّ ويخترق بعمق أكبر كثيراً تفاصيل الحياة ويستعبد الروح نفسها"[١٥]. وإنّما ينبع أحد مصادر التعويل الليبراليّ على "المحكمة العليا" وأمثَلتها من هذا المبدأ بالضبط، مبدأِ الحدّ من طغيان الأكثريّة ولو أنّها أكثريّة منتخبة.

وقد تطوّر الدفاع عن الأقلّيّة وحقوقها ليجد أوضح تعابيره مع جون رولز في كتابه الشهير **نظريّة العدالة** (١٩٧١). فقبل رولز، وعلى مدى قرن، كانت الفلسفة السياسيّة الرائجة في الولايات المتّحدة هي النفعيّة (Utilitarianism)، وعلى كثرة النفعيّين واختلافاتهم، وفي عدادهم الليبراليّون النفعيّون خصوصاً، كان المشترك أنّ "الخير الأكبر [هو] للعدد الأكبر". وفي الفكر السياسيّ تُرجم هذا المبدأ إلى ما يُسمّى المجتمع العادل، كونه ينظّم مؤسّساته ومعاييره وقوانينه بما يعود بالنفع الأكبر على ذاك العدد الأكبر. أمّا نقد النفعيّة فرأى في تلك العدالة الأكثرويّة ما قد يبرّر أعمالاً يراها البعض غير أخلاقيّة. فلنتأمّل مثلاً مجتمعاً يعيش ١٠% منه في ظلّ العبوديّة فيما الـ٩٠% من السكّان سعداء بحياتهم. في مثل هذه الحالة يغدو مبدأ الخير الأكبر للعدد الأكبر مبدأ متسامحاً مع العبوديّة ذاتها[١٦]، فضلاً عن أنّ إخلاله بالحقوق والحرّيّات الأساسيّة يجعله غير عادل. فمشكلة الوعي النفعيّ بالتالي تتعلّق بالحقوق التي لا ينبغي انتهاكها بغضّ النظر عن نفعها للآخرين أو إضرارها بهم. ذاك أنّ للأفراد حقوقاً غير قابلة للانتهاك أو الاحتساب بمعيار العدد أو بمصالح أكثريّة السكّان ورفاههم.

وعملاً بنظريّته في "الموقع الأصليّ" والنظر من وراء "حجاب الجهل"، يستبعد رولز أن يختار الفردُ النفعيّة، إذ "سيكون من غير المحتمل أن يوافق أشخاص يعتبرون أنفسهم متساوين على مبدأ قد يمنح البعض فرص حياةٍ أقلّ لأجل أن يتمتّع آخرون بمجموع أكبر من الامتيازات"[١٧].

وهو، في مواجهة النفعيّة، ولأنّه يرى في مفهومها عن العدالة تمييزاً لصالح الأكثريّة، يطرح المبدأ الذي يسمّيه "العدالة كإنصاف" (Justice as fairness)، حيث يناط

بالمجتمع، الذي يتأسّس من مواطنين أحرار، توفير حقوق أساسيّة متساوية وتعاونٍ يتخلّل نظامهم الاقتصاديّ المساواتيّ.

ويتقدّم رولز نحو مسألة أخرى وثيقة الصلة بتلك الإشكاليّة، مختاراً النموذج الذي لا يكون فيه للدولة دين رسميّ، أو دين دولة، لأنّ المؤمن (الأقلّيّ) في بلد ليس فيه دين رسميّ يتمتّع بحرّيّات دينيّة تفوق كثيراً الحرّيّات التي يتمتّع بها الملحد (الأقلّيّ) في بلد يعتمد ديناً رسميّاً. ذاك أنّ السؤال، في النهاية، ليس عن صوابٍ أو خطأ مجرّدين ومفروضين من أعلى، وبقوّة سلطة ما، بل هو حول الحرّيّة بذاتها ومدى شمول الجميع بها، لا فارق أكانوا أكثريّة أم أقلّيّة. وبهذا المعنى، يغدو على "نظريّة العدالة" أن "تستخلص، من وجهة نظرها، كيف تعامل أولئك الذين ينشقّون عنها"[١٨] هي نفسها.

المسألة النسويّة

لئن لم يكن واضحاً ما إذا كان لوك – الأبويّ بما يلائم معتقدات زمنه – يؤمن بمساواة الرجال والنساء، فقد تحدّث ستيوارت ميل عن عبوديّة النساء وإخضاعهنّ، متأثّراً بالفيلسوفة والنسويّة الإنكليزيّة هاريت تايلر ميل التي ربطته بها صداقة متينة أفضت بهما إلى زواج[١٩].

وقبل ميل، كانت الإنكليزيّة ماري وُلستُنكروفت (١٧٥٩–١٧٩٧) قد أسّست الموقف الليبراليّ من مساواة الجنسين. فهي جادلت، في كتابها *Vindication of the rights of women* [تبرئة حقوق النساء] (١٧٩٢) بأنّ المرأة كائن قادر وعقلانيّ، وأنّها "طبيعيّاً" مساوية للرجل، وينبغي أن تحظى بالحقوق المدنيّة نفسها التي يحظى بها من مُلكيّة وحقّ في التصويت، إلخ. وهكذا تغيّر معها، كما مع لوك قبلها، فهم مصطلحي "طبيعة" و"طبيعيّ".

وهي، في طرحها أزمة نساء الطبقة الوسطى حينذاك، عارضت الكثير ممّا كان سائداً حول المرأة، مؤكّدةً أنّ النساء اللواتي يبقين في البيت لا تُتاح لهنّ فرصة تطوير طاقاتهنّ الذهنيّة وقد يتحوّلن إلى "طاغيات بيتيّات" (Domestic tyrants) على أطفالهن و"خادماتهنّ"[٢٠]. ووضع كهذا لا يتغيّر إلّا حين تُعطى لهنّ الفرص التعليميّة نفسها

التي تُعطى للرجال فيباشرن تطوير شخصيّاتهن وقدراتهنّ. أمّا تعليم النساء واستقلالهنّ الاقتصاديّ فهما ما يتيح رفع سيطرة الرجال عليهنّ.

وقد انطلقت وُلستُنكروفت من موقع يمكن أن نسمّيه الآن نسويّة المساواة، انطلاقاً من أنّهنّ يشاركن الرجال هبة العقل ويساوينهم فيه، من غير أن تؤكّد اختلاف النساء أو فرادتهنّ. إلّا أنّ ظاهر فقدانهنّ الطاقة العقلانيّة وسلوكهنّ الذي يبدو قليل النضج فما هما سوى نتيجة تحقير الرجال لهنّ ونقص تعليمهنّ وضعف الاحترام لحقوقهنّ. فاعتمادهنّ على الرجال وانحصارهنّ في الحيّز الخاصّ هما بالتالي ما حال دون تطوّرهنّ. وقد جادلت دفاعاً عن حقوق مدنيّة وسياسيّة كاملة للنساء وعن تعليم الفتيات والصبيان معاً، وعن وجود مسؤوليّات مشتركة، في تربية الأبناء، بين الآباء والأمّهات.

وكان أحد أبرز استهدافاتها في "تبرئة حقوق النساء" جان جاك روسّو الذي دافع عن وجود فارق طبيعيّ بين الجنسين ورأى أنّ الرجال أكثر ذكاء ونشاطيّة من النساء، زاعماً أنّ تبعيّتهنّ للرجال شرط طبيعيّ يتعلّق بهنّ، وأنّ ما أنتج هذا التفاوت ليس مؤسّسة إنسانيّة بل هو فارق في القدرات العقليّة للجنسين. وهي شكّكت برواية روسّو عن الحضارة ورأت أنّ النساء عُلّمن أن يكنّ تابعات للرجل وهذا ليس الحالة الطبيعية. وعلى الضدّ من نظريّة الفيلسوف الفرنسيّ من أنّ الحضارة مُفسدة بالكامل، رأت أنّ المطلوب استكمال الحضارة عبر التطوير العقلانيّ للمجتمع، فإن لم تغدُ النساء أكثر تعلّماً وعقلانيّة فإنّ الفضيلة الإنسانيّة وتقدّم المعرفة سوف يتباطآن.

وما لا يقلّ أهميّة أنّ نسويّة وُلستُنكروفت بدت مجرّد جزء نافر من لوحة تقدّميّة أعرض. فقبل عامين على كتابها المذكور، أصدرت *A vindication of the rights of men* [تبرئة حقوق الرجال]، والذي كتبته بنبرة نقديّة حادّة، جمهوريّة وعقلانيّة، ضدّ إدموند بيرك وآرائه في الثورة الفرنسيّة، كما ضدّ القيم الأريستوقراطيّة والذكوريّة. فهي استهلّت كتابها هذا برسالة وجّهتها إلى بيرك، ثمّ جاء هجومها عليه، الذي تسبّب بشهرتها، مستهدفاً مواقفه الرجعيّة من العادات والتقاليد والمراتب. هكذا كان نصّها دفاعاً جمهوريّاً عن الفضائل المدنيّة ونقداً للملكيّة الدستوريّة والنظام الطبقيّ ممّا يتمسّك به بيرك الذي اعتبرت أنّه يهين العقل الإنسانيّ ويعتمد على تمييزات موروثة عن الماضي، "فهل يزعج السيّد بيرك نفسه ويخبرنا أيّةَ مسافة ينبغي أن نَرجعها إلى

الوراء كي نكتشف حقوق الرجال، طالما أنّ نور العقل دليل بالغ الضلال بحيث أنّ الحمقى وحدهم هم الذين يثقون باستنتاجاته الباردة؟"[٢١].

ذاك أنّ دفاع بيرك عن حقوق الرجل الإنكليزيّ ليس، وفقاً لها، سوى دفاع عن المُلكيّة الزراعيّة الكبرى والتراتُب الاجتماعيّ الملازم لها. أمّا النظام الأبويّ الذي يتمسّك به فهو المسؤول عن جعل النساء مجرّد متفرّجات سلبيّات على الحياة السياسيّة. وقد وضعت وُلستُنكروفت حياة الأغنياء التي اعتبرتها فارغة وفاسدة في مقابل الصدق والأصالة اللذين نسبَتْهما إلى الحِرَفيّين والمزارعين المكتفين ذاتيّاً، وشنّت هجوماً كاسحاً على التفاوت الاجتماعيّ والمكانة واتّهمتهما بتشويه الطبيعة الانسانيّة.

ولئن ميّزها عن كتّاب تنويريّين آخرين إيمانها الدينيّ، فقد رتّب عيشُها في فرنسا، التي انتقلت إليها إبّان ثورتها، أثراً بالغاً في تطوّرها الفكريّ. فهناك استهوتها أطروحات الجيروندييّن، لا اليعاقبة، وكانت نقديّة حيال الأخيرين وتعصّبهم وعدم امتلاكهم سياسة نسويّة، فضلاً عن رفضهم تعليم الفتيات إلى جانب الصبيان وعدم منحهم النساء حقّ المواطنة والحقوق المساوية لحقوق الرجال.

وفي ١٧٩٤ نشرت كتاباً آخر *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution* [وجهة نظر تاريخيّة وأخلاقيّة في أصل الثورة الفرنسيّة وتقدّمها] ردّت فيه على وجهة النظر المحافظة الشائعة في بريطانيا عهدذاك من أنّ الثورة لم تنجم إلّا عن جنون جماعيّ ضرب الفرنسيّين. فهناك "آراء معيّنة زرعتْها، يداً بيد، الخرافة والاستبداد، مستندةً إلى جذر بالغ العمق في عاداتنا الفكريّة. فحين نلاحظ أنّ ما يُسمّى في الغالب فضيلة ما هو إلّا نقص في شجاعة التخلّص من أنواع التمييز، تبدو ملاحظتنا هذه [لهم] مدّعية وفاسقة بشكل وقح"[٢٢]. وعلى هذا النحو اجتهدت في تبيان أنّ الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة هي التي تركت القليل من الخيارات للفرنسيّين ما عدا الثورة.

وقد استكملت الأميركيّة بيتي فريدَن (١٩٢١–٢٠٠٦) تحويل النسويّة ومساواة الجنسين إلى مبدأ ليبراليّ صلب. ففي كتابها **اللّغز الأنثوي** (١٩٦٣) جادلت بضرورة التخلّص من القوانين القمعيّة والآراء الاجتماعيّة التمييزيّة، وبأنّ ما حال بين النساء والتقدّم أفكارٌ غير عادلة عن العمل الذي يلائمهنّ. وبالطبع فإنّ الفوارق الجندريّة،

في عرفها، ما هي إلّا نتاج الشرط الاجتماعيّ، لا البيولوجيا.

لقد كانت فريدن استمراراً لوُلستُنكروفت وتجاوزاً لها، خصوصاً لمجادلتها حول توسيع "الحرّيّات الإيجابيّة" (شروط توكيد الذات، إلخ) وليس فقط الاكتفاء بـ"الحرّيّات السلبيّة" (إزالة القوانين والعوائق التي تحول دون المساواة القانونيّة).

أمّا كتابها المذكور فدار حول عدم الإشباع الذي تستشعره النساء في أدوارهنّ كأمّهات وربّات بيوت، عاكساً التحوّلات الاجتماعيّة والثقافيّة التي عاشتها النساء في ستينيات الولايات المتّحدة. فخلال الحرب العالميّة الثانية احتلّت المرأة أدواراً لم يسبق أن احتلّتها في الاقتصاد والمجتمع، بما في ذلك الصناعة الثقيلة والجيش. وخلال تلك الحرب ثمّنت الحكومة الأدوار الجديدة بوصفها تطوّراً إيجابيّاً. لكنْ في الخمسينيات، ومع الازدهار الاقتصاديّ لما بعد الحرب، صار يُنظر إلى حياة ربّة الأسرة في ضواحي المدن بوصفها هي الحياة المثلى للمرأة، وتولّى الإعلام والدعاية ترويج هذا التصوّر في حملة تستهدف إرجاع المرأة إلى البيت. وفي الخمسينيات، وخصوصاً الستينيات، بدأت حركة الحقوق المدنيّة تُلهم حركات حقوق أخرى في عدادها النسويّات، وراحت تظهر كتابات عن أدوار للمرأة تتّصل بالخضوع والإخضاع.

في هذا السياق أجرت فريدن استقصاء تناول أوضاع زميلاتها السابقات في الجامعة لتجد أنّ الكثيرات منهنّ لسن سعيدات بكونهنّ ربّات أسرة. هكذا كتبت **اللّغز الأنثوي** الذي باع ملايين النسخ وصار عنوان الموجة الثانية للنسويّة، التي امتدّت حتّى الثمانينيات، بعد الموجة التي أطلقتها سيمون دوبوفوار بكتابها **الجنس الآخر**.

لقد رأت فريدن، في تقديمها المانيفستويّ لكتابها، أنّ "هناك شيئاً ما خاطئاً جدّاً في الطريقة التي تحاول النساء الأميركيّات اليوم أن يعشن حياتهنّ بموجبها"[٢٣]. وهي إذ تبدأ بمناقشة "المشكلة التي لا اسم لها"، وهي عدم السعادة المنتشر بين النساء، تخطّىء ما كانت الكثيرات يقلنه من أنّ اليأس مشكلة أفراد، لترى فيه مشكلة مجتمعيّة يتواطأ فيها الإعلام (مجلّات ودعايات وراديو وتلفزيون...) الذي يسيطر عليه الرجال.

فاللغز الأنثويّ، ومفاده شيوع فكرة أنّ الأدوار التقليديّة للمرأة، كزوجة وكأمّ، توفّر لها التحقّق الذاتيّ والإشباع، يعزّز الأدوار النمطيّة والتنميطيّة في تحدّيها بلوغَ

المرأة إلى فرص أكبر وأكثر. فـ"في كلّ حقل مهنيّ تقريباً، في البيزنس كما في الفنون والعلوم، لا يزال النساء يُعامَلن كمواطني طبقة ثانية، مع قليل من الأعمال المتوفّرة لهنّ، وبأجر أقلّ مقابل عمل مساوٍ [لعمل الرجال]"[٢٤].

وتردّ فريدن على سرديّات فرويديّة تستند إلى ما رآه فرويد عن طفليّة المرأة، فتكرّس لها فصلاً كاملاً (هو الخامس). ذاك أنّ "الفكرة الفرويديّة" "قادت النساء، وأولئك اللواتي درسوهنّ، لأن يُسئن تأويل غضب أمّهاتهنّ، وتذمّرات وافتقارات آبائهنّ وإخوتهنّ وأزواجهنّ، وكذلك مشاعرهنّ وخياراتهنّ المحتملة في الحياة"[٢٥].

وبما يشبه ما فعلته وُلستنُكروفت من قبل، انتقدت فريدن الوظيفيّة التي تقضي بحصر النساء في أدوارهنّ الاجتماعيّة بحجّة أنّ هذا الحصر شرط مطلوب من أجل أن يعمل المجتمع بشكل أفضل. وهي ذهبت بعيداً في انتقاد جوانب مختلفة من التعليم، كالصفوف وموادّ الدراسة التي يُفترض بالمرأة أن تتلقّاها، لتستنتج أنّ نقص التحقّق والإشباع الذاتيّين عند المرأة، التي هي ربّة منزل، لا يؤثّر إلّا سلباً في الأطفال إذ ينتقل إليهم حاملاً لهم التعاسة والبؤس. وفي المقابل دافعت صاحبة **اللّغز الأنثوي** عن خطّة جديدة للنساء، فلا ينظرن إلى ربوبيّة البيت كمهنة أو هدف للحياة، بل يسعين إلى العمل النافع الذي يتطلّب استخدام طاقتهنّ الذهنيّة، مُلاحظةً أنّ محاولات المرأة تجاوز تلك العوائق لن تكون سهلة، بل سوف تواجه مقاومة المجتمع وزجره، إلّا أنّ على النساء المضيّ في المحاولة من خلال التعلّم والعمل النافع لتجنّب الوقوع في أفخاخ الحياة التعيسة.

وكانت فريدن ناشطة ومناضلة، وعبر منظّمات أسّستها أو ساهمت في تأسيسها، نشأ لوبي لهذا الغرض في الكونغرس الأميركيّ كما بدأت تُرفع الدعاوى ضدّ حالات التمييز. وفي سنة صدور الكتاب، وفي أجواء الضغط التي أثارها، ناقش الكونغرس عدم المساواة الجندريّة وصدر "قانون الأجر المتساوي" (The equal pay act) مقابل العمل نفسه. وبعد سنوات قليلة على صدور الكتاب، رفعت "المنظّمة الوطنيّة للنساء" (ناو)، وكانت فريدن من مؤسّساتها في ١٩٦٦، مطلب إزاحة كلّ العوائق من طريق المساواة. مع هذا فهي لم توافق بعض النسويّات الراديكاليّات اللواتي رسمن الرجال أعداء لهنّ، فاعتبرت أنّ على الرجال والنساء أن يعملوا معاً لتحرير الجنسين من الأدوار

الجنسيّة البائدة، وهو ما لا يعني إنهاء الزواج أو إنهاء الأمومة أو رفع شعار "يسقط الرجال".

وإذا كانت الليبراليّة لا تحتكر الدعوة النسويّة إلّا أنّها تدمجها في صلبها الحميم مدفوعةً بسببين على الأقلّ، أحدهما هو المساواة، والثاني انعكاس تعليم المرأة ودخولها سوق العمل على الأداء الاقتصاديّ والإنتاجيّ، وعلى الرفاه والازدهار تالياً.

وعلى أيّة حال، فمنذ فريدن شهد الوعي النسويّ الليبراليّ تطوّرات كثيرة، ولم يعد يقتصر على تناول نساء "الطبقة الوسطى البيضاء"، على ما كان يؤخذ على النسويّة الليبراليّة تقليديّاً. فقد تمدّد هذا الوعي إلى نساء ينتمين إلى طبقات وإثنيّات أخرى، بيد أنّ النمط غير الليبراليّ من الوعي النسويّ شهد، في هذه الغضون، بعض التمدّد أيضاً.

الليبراليّة المرفوضة...

صحيح أنّ الحقبة التي أطلق عليها ألبرت حوراني تعبير "الحقبة الليبراليّة" شهدت بعض أصوات ترفع هذا البند أو ذاك من بنود الوعي الليبراليّ (كالوطنيّة الدستوريّة، ومكافحة الطائفيّة، والحرّيّة ورفض الاستبداد، وحقوق المرأة، وضعف الحماسة للحروب...). ينطبق هذا خصوصاً على أحمد لطفي السيّد وعبد الرحمن الكواكبي وشبلي شميّل ووليّ الدين يكن وقاسم أمين. بيد أنّ تلك المحاولات الثقافيّة والفكريّة ما كان ممكناً أن يُكتب لها النماء والتطوّر والتحوّل، من ثمّ، إلى حالات اجتماعيّة أو تمثيليّة عريضة تتجاوز أصحابها المباشرين ومن يشبههم من أفراد. وثمّة أسباب وجيهة للقول، انطلاقاً من تجارب القرن العشرين العربيّ، إنّه سيكون من بالغ الصعوبة أن تُكتب لأيّ وعي ليبراليّ حياة سعيدة ما لم تُحسم أمور عديدة وأساسيّة تحول كثرتُها وقوّتُها دون تبيئة الليبراليّة أو استزراعها. وما هاتان الكثرة والقوّة سوى النتاج الطبيعيّ لكسر الحياة الحزبيّة (والإعلاميّة والنقابيّة...) الذي بدأه الانقلاب الناصريّ في مصر عام ١٩٥٢، بعد تمرينات أوّليّة في العراق (١٩٣٦، ١٩٤١) وسوريّا (١٩٤٩).

فالقرن العشرون العربيّ إنّما افتُتح سياسيّاً بـ"حزب الوفد" المصريّ الذي تزن

تجربته أكثر كثيراً ممّا تزن تجارب المثقّفين المذكورين والمبعثرين. فهو أُسّس في ١٩١٩، بقيادة أعيان ووجهاء، ريفيّين ومدينيّين، بدأوا حياتهم العامّة في "حزب الأمّة"، واجدين في "حزب المؤتمر" الهنديّ الناشىء في ١٨٨٥ ما يتأثّرون به. وكان أن أحرز "الوفد"، لا سيّما بعد نيل الاستقلال، قوّة وشعبيّة لم يحرزهما أيّ حزب آخر يمكن وصفه، ولو بقدر من التسرّع والمبالغة، بالليبراليّة.

ففي الدستور الأوّل لـ"الوفد"، الذي وُضع في ١٩١٨، أُعلن أنّ الحزب يستمدّ سلطته من إرادة الشعب المصريّ المعبَّر عنها إمّا مباشرة، وإمّا من خلال ممثّليه في الأجهزة التمثيليّة. ووفق حوراني، كانت رؤية الحزب لاستقلال مصر "مُتَصوَّرَةً وفقاً للفكر الليبراليّ: مصر التي يكون المسلمون والأقباط فيها موحّدين في الرباط المقدّس للانتماء الوطنيّ، والحكومة تكون دستوريّة، والحقوق الفرديّة محتَرَمَة، والنساء حُرّات، والتعليم الوطنيّ شاملاً، والصناعة الوطنيّة تتولّى رفع مستوى المعيشة"[٢٦]. ويضيف ماريوس ديب، دارس "حزب الوفد"، أنّ الذين أسّسوا الحزب وقادوه من أعضاء سابقين في "حزب الأمّة"، "تصوّروا مصر بوصفها تشكّل أمّة، ولم يحبّذوا أيّة رابطة مع أيّ كيان سياسيّ أكبر من مصر"[٢٧].

وفي كنف "الوفد"، بوصفه القوّة الأوسع نفوذاً في المجتمع المصريّ، أمكن للبيئة الثقافيّة العريضة أن تحلّ مسائل ثلاثاً هي، إذا صحّ القول، البنية التحتيّة لأيّة ليبراليّة: الانتماء الوطنيّ المصريّ، والوحدة الوطنيّة المسلمة-القبطيّة، والنسويّة التي عدّها جيل من المثقّفين على رأسه أحمد لطفي السيّد، غير الوفديّ، "جزءاً جوهريّاً من الوطنيّة الحقّة"، "فلم يكن من الصدف - كما يضيف حوراني - أنّه حين بدأت النساء المصريّات، بعد عقد، خلع الحجاب والمطالبة بالحقّ في المشاركة في الحياة العامّة للمجتمع، كان ذلك من نتائج النضال الاستقلاليّ في الأيّام الأولى للوفد"[٢٨].

ومع تولّي مصطفى النحّاس، في ١٩٢٧، قيادة الحزب، أعطيت الأولويّة للمسألة الديموقراطيّة في الحياة السياسيّة المصريّة[٢٩]، فكانت معاركه متّصلة ومتواصلة مع الملك فؤاد حتّى رحيله عام ١٩٣٦، ثمّ مع ابنه فاروق، وكان مدارها الحدّ من سلطة الملك، فيما كان الحدّ من سلطة "الوفد" قضيّة الملك في المقابل.

ففي ١٩٣٠ عرّضه دفاعه عن الدستور، ضدّ المَلكيّة المطلقة لفؤاد، لمحاولة

اغتيال في المنصورة. وقاوم النحّاس، وهو مؤمن، إقحام الدين في السياسة، رافضاً تنصيب فاروق في احتفال دينيّ لأنّه "ليس في الإسلام سلطة روحيّة". وردّاً على استخدام أحمد حسين، مؤسّس "مصر الفتاة"، شعار "الله–الوطن"، هاجمه النحّاس واعتبر استخدام الله في السياسة "شعوذة".

وبدوره، ومستفيداً من هذا التوجّه الوفديّ، عمل فاروق على احتكار "القضيّة الوطنيّة" وأنشأ حوله تحالفاً من الرجعيّين–الوطنيّين المناهضين لبريطانيا: الشيخ مصطفى المراغي وأحمد حسين ومرشد الإخوان حسن البنّا والضابط الانقلابيّ، البروسيّ الهوى، عزيز علي المصري، أستاذ "الضبّاط الأحرار" اللاحقين. وكان هذا الحلف مسؤولاً عن محاولات عدّة لاغتيال النحّاس، كما كان الضابط أنور السادات واحداً من المكلّفين بها. غير أنّ رصيد النحّاس الوطنيّ، وإن غير الرجعيّ، لم يكن يقلّ عن رصيده الديموقراطيّ، إذ فضلاً عن الأصل الاستقلاليّ لـ"الوفد" الذي كان أحد أبرز مؤسّسيه، كانت حكومته هي التي أنجزت المعاهدة الاستقلاليّة الشهيرة في ١٩٣٦.

أمّا الهديّة التي لا تُقدّر بثمن التي قُدّمت لخصوم الديموقراطيّة والليبراليّة فكانت "حادثة ٤ فبراير" (١٩٤٢) الشهيرة، حين فرض البريطانيّون على فاروق، الذي حاصروا قصره، حكومة وفديّة تكون بديلاً عن حكومة موالية للألمان. ومعروف أنّ القوّات الألمانيّة يومذاك كانت ترابط في ليبيا، حيث بقيت حتّى هزيمتها في معركة العلمين بعد سبعة أشهر. مع هذا لم يؤلّف النحّاس الحكومة إلّا مُجبَراً وبعد توجيه إنذار بريطانيّ إليه.

ولاحقاً، بعد الانقلاب الجمهوريّ، لم يساوم قائد "الوفد" مع عبد الناصر، وفي مطالع ١٩٥٣، حُلّت الأحزاب بما فيها حزبه، فاستمرّ النحّاس على رفضه عسكريّةَ النظام والحكم الديكتاتوريّ. وهكذا بقي حتّى وفاته، لم يضعف أمام سحر القائد، ولا أمام "انتصاراته القوميّة"، علماً أنّ النظام الناصريّ أخضعه للمراقبة وحدّد مكان إقامته كما مُنعت زيارة النحّاس وحُرّم ذكر اسمه في الصحف.

وما لا شكّ فيه أنّ التيّار المناهض للّيبراليّة الذي باشرت جماعة الإخوان المسلمين بلورته، مع نشأتها في ١٩٢٨، ليبلغ ذروة أولى في ١٩٤٢ ثمّ انتصاراً ناجزاً مع انقلاب ١٩٥٢، استفاد من تقاليد عدّة ومن تطوّرات عدّة. فهناك في الخلفيّة الأبعد

أنّ البدايات التحديثيّة التي شهدها العهد العثماني، مطالع القرن التاسع عشر، ارتبطت أساساً بالبحث عن القوّة العسكريّة وأدواتها، ثمّ إنّ الأفكار الحديثة، وفي عدادها الفكرة الليبراليّة، وفدت إلينا من ضمن الوفادة الاستعماريّة الغربيّة. بعدذاك كانت التأثيرات التي خلّفتها الثلاثينيات الأوروبيّة المتطرّفة، وأجواء الحرب العالميّة الثانية ثمّ حرب فلسطين وقيام دولة إسرائيل. وعلى امتداد تلك المسيرة طغى تأويلٌ ما في مقارعة البريطانيّين، جذريّ وقطعيّ، لا يكتفي باستهداف وجودهم العسكريّ والسياسيّ المباشر، بل يستهدف أيضاً ما نتج عن ذاك الوجود أحزاباً ومؤسّساتٍ وإعلاماً وانفتاحاً اجتماعيّاً وسوى ذلك. وفي المقابل كانت تلك العوامل المستَهدَفة نفسها أقرب إلى تقليد ضمنيّ أفادَ منه "الوفد" ونهض عليه. ذاك أنّ الوجود البريطانيّ الذي يراد التحرّر منه سياسيّاً وعسكريّاً هو نفسه الذي يراد البناء على إنجازاته الكبرى. وبعد كلّ حساب فإنّ كلّ ما بات يوصف بالليبراليّ والليبراليّة ما كان ليرى النور لولا الكنف، أو العصر الذهبيّ، الذي جسّده الانتداب البريطانيّ مجتذباً إليه المثقّفين والصحافيّين والمعلّمين من سوريّا ولبنان. وهذا معطوف على تطوّر أسبق هو أنّ بدايات تعرّض مصر (والمشرق العربيّ) للأفكار التنويريّة الفرنسيّة هي ما حبلت به الحملة العسكريّة النابوليونيّة تحديداً.

لكنّ ما أثبتته تجارب مئة عام على الأقلّ أنّ التقليد الأوّل، الأحاديّ والقاطع، هو الذي غلب ويغلب التقليد الثاني المركّب، مستفيداً من تطوّرات إقليميّة ودوليّة هبّت وتهبّ في مصلحته.

فالقوّة، التي نُظر إليها مبكراً بوصفها سبباً لتقدّم "نا"، تحوّلت هي نفسها سبباً لتقدّم "هم" على "نا" وإخضاع "هم" لـ"نا"، ما جعلها مرفوضة بكلّ ما تنطوي عليه من أفكار ومعانٍ، معطياً فهم "نا" للقوّة معنى مضادّاً للفهم السابق وصراعيّاً معه.

إلّا أنّ النقص في "ليبراليّة الوفد" قدّم دعماً إضافيّاً لذاك التغلّب الذي أحرزته مناهضة الليبراليّة. فالعلاقات التنظيميّة التي نهض عليها الحزب لم تقدّم نموذجاً ديموقراطيّاً، حتّى لا نقول ليبراليّاً، يُعتدّ به. فقد شاع أنّ سعد زغلول كان ينوي توريث زعامته إلى ابن شقيقته فتح الله بركات، لكنّ النحّاس انتزع القيادة من خلال الانتخابات الحزبيّة. أمّا في العهد المديد للأخير (١٩٢٧–١٩٥٣) فتعطّلت الانتخابات، كما أُبعد بعض

رموز الحزب الذين لم تتّفق توجّهاتهم مع توجّهاته. وفي آخر الثلاثينيات شكّل هؤلاء (إبراهيم عبد الهادي ومحمود فهمي النقراشي وأحمد ماهر) "الهيئة السعديّة"، وبعد سنوات انشقّ مكرم عبيد الذي أسّس "الكتلة الوفديّة"[٣٠].

لكنّ الأسوأ كان ضعف "الوفد" والنحّاس أمام الإغراء الذي مثّلته موجة الحركات الشبابيّة المتأثّرة بالفاشيّة، أواسط الثلاثينيات، لا سيّما "القمصان الخضراء" التابعة لـ"مصر الفتاة". هكذا نشأ، أوائل ١٩٣٧، تنظيم "القمصان الزرقاء" الوفديّ بحجّة الدفاع عن الوفديّين وعن الديموقراطيّة، والذي انبثق من "رابطة الشبّان الوفديّين" التي تولّاها المحامي زهير صبري، وبدأ بفرقتين طلّابيّتين حملتا اسمي عبد الحكيم الجرّاحي وطه عفيفي اللذين كانا قد قُتلا على أيدي الجنود البريطانيّين في ١٩٣٥. وبالفعل بدأ الحزب يتغيّر منذ "القمصان"، وصارت شوارع القاهرة والاسكندريّة مسرحاً لصدامات متكرّرة بين "الخضر" و"الزرق"[٣١].

هكذا، وحتّى في "الوفد"، ظلّ النقص الديموقراطيّ يستعين بالقوميّة وألبُومها ورموزها مؤدّياً إلى مفاقمة النقص المذكور نفسه.

مع ذلك يصعب الجزم بأنّ أوجه القصور في "الوفد" كانت لتقضي عليه بذاتها لو لم يؤدِّ المهمّةَ هذه انقلاب عسكريّ عطّل الحياة المدنيّة. والأغلب أنّ تجربة "الوفد" كانت لتكون محطّة في تطوّر ليبراليّة مصريّة، وربّما مشرقيّة أو عربيّة، أرقى وأصلب، أو فصلاً أساسيّاً من "ما قبل" تاريخها. وما يشجّع على افتراض كهذا أنّ "الوفد" في انتخابات ١٩٥٠ العامّة، التي كانت آخر انتخابات حرّة قبل الانقلاب، حصد نصف الأصوات ونصف المقاعد البرلمانيّة. أكثر من هذا، ففي ١٩٦٥، وكان عبد الناصر قد استكمل توطيد زعامته وعبادة شخصيّته، ودّعت القاهرة مصطفى النحّاس بجنازة تاريخيّة هتفت ضدّ الزعيم ونظامه.

أشكال الوعي الجماعيّ الظافرة

لا يلزمنا الكثير من البراهين كي نلاحظ البون الشاسع الذي يفصل مسائل الفكر الليبراليّ ومواضع تركيزه عن المسائل ومواضع التركيز التي باتت تسود التيّارات

الأعرض في الفكر السياسيّ للمشرق العربيّ، وفي الأغلب للعالم العربيّ. وهي مسافة لم يُنشئها إلّا صعود العسكر والأجهزة الأمنيّة، ومعها الأحزاب العقائديّة التوتاليتاريّة وشبه التوتاليتاريّة التي حرمت البدايات شبه الليبراليّة، في "الوفد" كما عند مثقّفي النصف الأوّل من القرن العشرين، من التطوّر والنّماء.

وربّما دارت الملاحظة السريعة الأولى حول درجة اعتماد الليبراليّة، في نصوصها الأمّ والتأسيسيّة، على الفلسفة الأخلاقيّة التي تعاني ضعفاً شديداً في فكرنا السياسيّ الذي تتحكّم به سياسويّة ضيّقة ومباشرة. وأغلب الظنّ أنّ أوّل أسباب هذا الفارق يتعلّق باستبعادنا، أو تهميشنا، الأسئلةَ التي تتّصل بحقوقنا وحرّيّاتنا وبإدارة علاقاتنا في ما بيننا، والميل في المقابل، وفي أحسن الأحوال، إلى ربط تلك المسائل بعلاقتنا بالآخر الغربيّ (كيف "تقدّم" هذا الآخر، و/أو كيف نردّ على تقدّمه...)، وتالياً استنتاج الإجابات من هذه العلاقة. فإذا كانت سجاليّة الفكر الليبراليّ تتوجّه إلى الخصوم الإيديولوجيّين في البلدان نفسها، فإنّ الطاقة السجاليّة الأكبر والأقوى، مشرقيّاً وعربيّاً، تتّجه نحو ما يوصف بالعدوّ الأجنبيّ. أمّا الخصوم الإيديولوجيّون في الداخل فغالباً ما يُقدّمون كامتدادات و"عملاء" لذاك العدوّ، أو أقلّه كناقلين له ومتأثّرين به.

وقد يكون لافتاً أنّ الجناح النيوليبراليّ من الليبراليّة يبقى الأكثر حضوراً في منطقتنا، لا بوصفه حامل نظريّات مستمدّة من مدرسة فيينا أو مدرسة شيكاغو أو من فوضويّي النيوليبراليّة (ديفيد فريدمان وروثبارد)[٣٢]، بل بوصفه ناطقاً بلسان السياسات الاقتصاديّة والإجرائيّة التي تفيد أصحاب القوّة والسلطة، أي بوصف النيوليبراليّة عقيدة عمليّة للحكّام وكبار الأثرياء الملحقين بهم. وهؤلاء ليسوا فقط عديمي الاكتراث بالحرّيّة والفرديّة وسواهما من مفاتيح الفكر الليبراليّ، بل هم أيضاً أدوات ناشطة في توسيع فجوات القوّة والتمكين بين القلّة والكثرة. والأدعى لاستغراب البعض، هنا، أنّ الحكّام الذين باتوا يعتنقون النيوليبراليّة إنّما صدر الكثيرون منهم عن عقائد نسبت نفسها ذات مرّة إلى اشتراكيّة ما، أو تفرّعوا عن أصحاب تلك العقائد.

ما يعزّز هذه الخريطة الفكريّة–السياسيّة ويقوّيها أنّ طبقة رجال الأعمال عندنا ليست مناهضة لأنظمة الاستبداد القائمة، بل هي إلى حدّ بعيد صنيعتها، سيّما أنّ أنظمة الانقلاب العسكريّ سبق أن بدّدت، بتأميمها الاقتصاد، النُوى البورجوازيّة التي كانت

تنمو على شيء من المسافة والاستقلال عن الدولة مثلما بدّدت مدنها وحواضرها المدينيّة[٣٣]. هكذا يغدو كلّ كلام عن علاقة ضروريّة أو عضويّة بين "الجماهير" ونُخب ليبراليّة مفترَضة ضرباً من اللغو يخون، في كلّ لحظة، الواقع وممكناته. فلا الأولى مستعدّة لتقبّل أو لاستدخال القيم الجديدة التي يُفترض أنّ الليبراليّين يحملونها، ولا الثانيةُ معنيّةٌ فعليّاً برزوح "الجماهير" تحت وطأة العسف والاضطهاد المستشريين، أو بـ"تغيير العالم" الذي تحضّ البورجوازيّة التقدّميّة عليه.

لهذا فإنّ بعض الذين ألحّوا على ضرورة الدخول في "مرحلة ليبراليّة" عربيّاً، لم يتعدّوا كثيراً رسم مخطّط نظريّ وفلسفيّ لم تَحل مُحترميّتُه ونبل نواياه دون افتقاره إلى اللحم والدم الفعليّين، كما أنّهم لم يشرطوا ولادة تلك المرحلة بحصول تغيّرات عميقة وجذريّة إن لم يكن في واقعنا نفسه، ففي تأويله وتعقّله على الأقلّ.

ويرتّب الضمور البورجوازيّ هذا نتيجة أخرى ليست، بدورها، قليلة الإضرار بنشأة وعي وعلاقات ليبراليّة. ذاك أنّ الضمور هذا إنّما يُترجَم عمراً مديداً للمراتبيّات القديمة، ذات المصدر الزراعيّ الدمويّ و/أو الدينيّ، التي تقف بالمرصاد للفرديّة عموماً وللمساواة بين الأفراد بصورة خاصّة.

ويستحيل، من جهة أخرى، أن تستوي الليبراليّة مع الوعي الشعبويّ حين يستولي على مخيّلة جماعيّة، لا سيّما حين يمسك النظام العسكريّ-الأمنيّ بمحرّكات تلك المخيّلة ومُشغّلاتها، وهو ما يزيدها دفعاً إلى التوتّر والهياج، نابذاً أولويّة الحرّيّة واستقلاليّة الفرد وحقوق المرأة أو الأقلّيّات، إلخ. وحتّى في التصوّرات السياسيّة والدستوريّة، لا يُتعامَل مع أفكار كالفيدراليّة إلّا على أنّها مرادف للتقسيم ولإضعاف الأمّة، وأنّها بالتالي خدمة لإسرائيل، أو تقليد ونسخ لها.

وهذا التوجّه، القوميّ على نحو أو آخر، والجماعيّ دائماً، غالباً ما يجد تتمّته في مواقف سلبيّة من حقوق الأقلّيّات، دينيّة كانت أم إثنيّة أم جندريّة وجنسيّة. ذاك أنّ الإقرار بأيّ انقسام جريمةٌ بحقّ الوحدة المفترضة للأمّة المفترضة وللسلطة التي تزعم تمثيلها. وفي هذا البند تحديداً من "البرنامج" العسكريّ الأمنيّ، يمكن الاستعانة إلى أبعد الحدود بالموروثات الأهليّة، الدينيّة والتقليديّة، الأكثر رجعيّة وإنكاراً للتعدّد، من غير أن تحول الاستعانةُ هذه دون الذهاب بعيداً في التنكيل برموز الموروثات

المذكورة، خصوصاً الإسلاميّين المعارضين منهم.

وعموماً لا تكفّ التوجّهات الإيديولوجيّة الكبرى السائدة في ربوعنا عن مطالبة الفرد بالتضحية في سبيل "القضيّة"[٣٤]، وهي مطالبة كثيراً ما تأتي مصحوبةً بالغزل بما "بذلناه من شهداء"، وبإبداء الاستعدادات السخيّة لـ"سحق" أو "تصفية" أو "اجتثاث" أفراد لا تنطبق عليهم صفات الطاعة والترديد الببغاويّ التي يشترطها مديرو هذه "القضيّة" في مُواطنيهم. وإضافة إلى أعمال القتل فإنّ النُصب التصوّريّ الأشدّ تمثيلاً لهذه العلاقة لا بدّ أن يكون الزنازين التي تقيمها أنظمة الاستبداد والطغيان وكيفيّة التعامل مع الأفراد المعتقلين فيها بوصفهم كتلاً من اللاشيء.

والحقّ أنّ أفراد مجتمعات المشرق العربيّ باتوا يعانون، كحدّ على الحرّيّة والفرديّة، رقابتين معاً، لا رقابة واحدة، أولاهما سلطويّة قضيّتُها حماية السلطة من أيّ تهديد، ولو كان تهديداً مُتَخيّلاً وهذائيّ المصدر، والأخرى ثقافيّة وقيميّة مدارها الدين وتأويلاته المتشدّدة. وهما رقابتان تكمّل واحدتهما الأخرى ولو شهدت العلاقة بينهما بعض التوتّر، وربّما العداء، في هذه المرحلة أو تلك.

وحين نضيف التنازع الأهليّ الذي غالباً ما يرافق الصراعات القوميّة والدينيّة، وكثيراً ما يجد فيها غطاءه الإيديولوجيّ وتبريره الحداثيّ "المقبول"، يغدو التعلّق باستقرارٍ ديموقراطيّ مانع للتوتّر، تنهض عليه السياسات الليبراليّة، شبيهاً بالقبض على الريح. فالعصبيّة نازع دائم لطلب الحياة المستقرّة على قاعدة الحرّيّة والمساواة، إذ هي تعريفاً مادّة توكيد دائم على طلب "الصراع" والغلبة، لا طلب السياسة. وما لا يصعب التدليل عليه أنّ العصبيّات، القديمة كما المحدثة، لا تكتفي بإعلاء التعبئة الدائمة بوصفها طريقة حياة مصحوبة باحتقار "عاديّة" الاستقرار الديموقراطيّ، بل تعطّل مبدأ الحكم تبعاً للجدارة (Meritocracy)، إذ تفرض ضروراتُ تمتين الجماعة العصبيّة، التي تحرس السلطة وتضمن دوام التعبئة، معاييرَ مختلفة واستزلاميّة في التقريب والتبعيد.

وكما أنّ الاستقرار الديموقراطيّ المُدان، في تيّارنا الثقافيّ الأعرض، شرط شارط لليبراليّة، وهي تعريفاً كارهة للحرب، فكذلك التعاطي مع التجارة بوصفها طريقاً إلى الازدهار وإلى تذليل النزاعات السياسيّة ومحاصرتها. فهنا أيضاً تنتصب ثقافة نضاليّة، أقلّه لفظيّاً، ترفض إسباغ أيّة قيمة على التجارة (التي هي عندنا، وبسبب

الشعبويّات القوميّة واليساريّة، نهبٌ واستغلال وسرقة فحسب)، كما ترفض خصوصاً معالجة "معارك المصير" الموصوفة بالقداسة بتلك الأداة الموصوفة بالوضاعة، أي التجارة والتبادل. وليس صدفة أنّ مصطلح "تسوية" مرذول في شائعنا الثقافيّ، و"التسوويّ" مرادف لـ"التصفويّ"، فيما الأوصاف السياسيّة المهينة والتحقيريّة، كـ"العمالة" و"الزبونيّة" و"السمسرة" و"الارتزاق"، إنّما استُلّت من قاموس التجارة والتبادل.

ومثلما استطاعت القصائد والأغاني الحديثة في حبّ الحرب أن تُقصي مكتبة تراثيّة عربيّة، ربّما كان زهير بن أبي سلمى مؤسّسها، هو الذي حذّر من الحرب ونبّه إلى مآسيها (وإن بالغ في الإذعان لأيّ أمر واقع)، استطاعت الأفكار المناهضة للتجارة أن تهمّش موقفاً أصليّاً في الإسلام (سِيَر خديجة، محمّد، عثمان...) يثمّن المتاجرة والكسب. هكذا غدا بناء مصالح مشتركة بين أطراف متعادية ليس فقط محروماً من فرص الاستكشاف والتجريب في حلّ النزاعات، ولو كمجرّد احتمال، بل هو مُدان سلفاً ومُتّهم. وما يضاعف نبذَ التفكير بالتجارة كالتفاف على السياسات الحربيّة هو دائماً ذاك التسييس الشامل لكلّ ما يقع تحت العين وفي مطال اليد.

وإذ ترفع الليبراليّة راية السلم، وتميل إلى تفضيل أسوأ سلم على "أحسن" حرب، تستعرض حياتُنا الثقافيّة بسخاء منقطع النظير قيم البطولة والرجولة وتمجيد الجيوش وعبادة الدول ممّا تحتفظ القصائد والأغاني بحصّة مرموقة له[٣٥]. وفي ظلّ هذين التسييس والعسكرة الشاملين للحياة، اللذين يتعادل شمولهما مع شمول نزع السياسة عنها، يغدو من شبه المستحيل تأسيس مجتمعات مدنيّة وتطوّعيّة تكون حرّة ومستقلّة، أو بلورة اهتمامات يصعب اشتقاقها من ذاك التسييس ومن إملاءاته ومقدّساته، وبهذا تنضاف أيضاً أسباب جديدة إلى الأسباب القديمة والمتخلّفة في خفض قيمة المرأة، إن كـ"جنس لطيف" أو كـ"مُنجبة أبطال".

وفي الاتّجاه نفسه يندفع موقفٌ غالب وشديد السلبيّة من الثقافة الغربيّة لا تشذّ عنه إلّا بؤر محدودة من المثقّفين: فهي، في أحسن الأحوال، "فكر مستورد"، تزايدَ ضرره المفترض في العقود الأخيرة التي شهدت تعاظم النقد الثقافيّ للغرب وتراجُعَ نقده من مواقع التنمويّة العالمثالثيّة أو العوامل الاستراتيجيّة والجيوسياسيّة التي تؤكّد على وجود

انشقاقات في الغرب نفسه. لكنّ الثقافة الغربيّة المهجوّة هي، في آخر المطاف، البيئة الحاضنة للفكر الليبراليّ، وهذا بالضبط ما يستهدفه التشهير بها من دون أن يقصد، إلّا لماماً وعرضاً، تلك الثقافة الغربيّة التوتاليتاريّة التي وصلتنا من ألمانيا وروسيّا[٣٦]. وكثيراً ما يتمدّد ربط الليبراليّة بأشكال "الغزو الثقافيّ" و"الانحطاط الأخلاقيّ" إلى الربط بالدول الغربية "المعادية"، أي بحكوماتها وخططها ومصالحها مقروءةً، في أغلب الأحيان، بعين تآمريّة وانتقائيّة في الآن نفسه.

لقد رفعت الأنظمة الأمنيّة والعسكريّة (الناصريّة وخصوصاً البعثيّة)، والمدارس الفكريّة التي تحصّنت بها، أو توسّلتها، القيمَ غير الليبراليّة إلى مصاف رفيع. وكان مدهشاً أنّ "السلم"، الذي يُفترض ولو لفظيّاً أن يكون قيمة جليلة، لم يُستخدم إلّا ذرائعيّاً، وعلى أرخص نحو وأشدّه إضجاراً وتكراريّة، في خطابها[٣٧]. وفقط إبّان الحرب الباردة، دافع الشيوعيّون العرب وحدهم عن "السلم" لكنْ كما مثّلته "حركة أنصار السلم" السوفياتيّة. غير أنّ هؤلاء "السلميّين" أنفسهم هم الذين استقلّوا "قطارات السلام" الشهيرة والمدجّجة بالسلاح وهجموا بها على سكّان الموصل في آذار/مارس ١٩٥٩، ما تأدّت عنه مذبحة شهيرة في التاريخ العراقيّ الحديث[٣٨].

كذلك، ومع انتهاء الحرب الباردة ورواج الحديث عن الديموقراطيّة، شاعت لدينا، بين ما شاع، "ديموقراطيّة" عجائبيّة لا تطيق السلم، هي "ديموقراطيّة غابة البنادق"، وفق التعبير الذي سكّه ياسر عرفات. وظهرت كتابات لا حصر لها تتحدّث عن الديموقراطيّة بوصفها ما يتيح للجماهير أن تتسلّح وتمضي في المقاومة غير هيّابة، أو عنها بوصفها ما "يحصّن" الجبهة الداخليّة في مواجهة العدوّ، أي ما يتيح للحرب شروطاً أفضل. ونعرف أنّ المواقف التي سبق أن تسبّبت بانتقاد الحكّام المستبدّين بأكثر ممّا تسبّب به استبدادهم كان انحيازهم، في هذه اللحظة أو تلك، إلى التهدئة، ولو للأسباب الخطأ ولاعتباراتهم الضيّقة والأنانيّة. يصحّ ذلك في "تفريط" عبد الناصر و"استسلامه" حين وافق على قرار مجلس الأمن ٢٤٢ عام ١٩٦٧ ومشروع روجرز في ١٩٧٠، أو في تدخّل حافظ الأسد في الحرب اللبنانيّة عام ١٩٧٦.

ينسحب هذا على ما يوصف بالقوّة القوميّة وتمجيدها، لأنّها واعدة بحروب

ومجابهات، وهو ما استدعى ويستدعي الدفاع عن جيوش، كالعراقيّ والسوريّ، لم تُعرف إلّا بقهر شعوبها، أو التعاطف مع إقدام العراق "القويّ" و"الوحدويّ" على قضم الكويت، أو على قصف الكرد في الشمال، أو مطالبة بلدان قليلة العسكرة تقليديّاً كلبنان بأنّ تبني جيوشاً قادرةً على الوقوف في وجه إسرائيل، من دون أيّ اكتراث بما يقود إليه هذا التوجّه من إضعاف للحياة السياسيّة ومن تطوير للاحتمال الديموقراطيّ، وهو الاحتمال الذي لم يعنِ الشيء الكثير أصلاً للتيّار العريض والغالب من فكرنا السياسيّ.

ومعروف أنّ من ألفباء الديموقراطيّة تطلّب السلم والتسويات، إنْ بسبب ما تفضي إليه الحروب من تراجع في الأداء الديموقراطيّ، واختلال للتوازن بين السلطات، وتجاوز على الحرّيّات، أو لأنّ اعتماد الآليّة الانتخابيّة تجعل السياسيّين مهدّدين بفقدان الشعبيّة في لحظة المحاسبة عن الحرب وأكلافها وتضحياتها.

ويبدو اليوم، بنظرة استرجاعيّة نستعيد معها جنازة مصطفى النحّاس في ١٩٦٥، أنّ النظام الأمنيّ والقوميّ قد نجح في أن يجعل الجنازة، ولو الضخمة والمهيبة والاستفزازيّة له، الشكلَ الأخير الذي تحضر فيه الليبراليّة، أو الشكل الذي لا تحضر فيه إلّا كي تُودّع إلى مثوى أخير.

هوامش الفصل الخامس

١ قبل ستيوارت ميل، وفي عمله التأسيسيّ *Two Treatises of Government* [مبحثان في الحكومة]، كان جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) قد استثنى من "الحرّيّة" "البرابرةَ" و"الأعراق المتوحّشة" والسكّان المحلّيّين في أميركا وكندا. يصحّ هذا أيضاً على "الآباء المؤسّسين" لأميركا ممّن بشّروا بالحرّيّة للجميع واستثنوا، عمليّاً، العبيد، وكان بعضهم، لا سيّما توماس جيفرسون، يملكون عبيداً. وهذان الاختلاط وعدم الاستواء، بقياس يومنا، نراهما مُجمّعين في الفيلسوف والأديب الإنكليزيّ المحسوب على الليبراليّة النفعيّة، هربرت سبنسر: من جهة عداء حادّ للإمبرياليّة، ومن جهة أخرى تبشير بالداروينيّة الاجتماعيّة.

٢ ولمّا كانت الليبراليّة قد انطلقت من اعتبار مسألة الهويّة أقرب إلى تحصيل حاصل، فهذا ما قد يساهم في تفسير السبب الذي ربّما حمل "ليبراليّين" عالمثالثيّين على استدانة، أو حتّى اعتناق، أفكار محافظة، لا يجدونها في الترسانة الليبراليّة، لدى التفكير ببلدانهم أو التشدّد في الحفاظ على سيادتها أو وحدتها في مواجهة قوى خارجيّة وداخليّة.

٣ هذه الثنائيّة الهوبزيّة–اللوكيّة التي عمّمتها الأكاديميا وتاريخ الأفكار لا تلخّص كافّة الاتّجاهات التي سادت حينذاك، وإن دار معظمها، هي أيضاً، على علاقة الحاكم بالمحكوم. مثلاً، في *Two Treatises of Government* [مبحثان في الحكومة]، كرّس لوك صفحات كثيرة لنقد مفكّر كان مؤثّراً جدّاً في زمنه هو روبرت فيلمر الذي رأى أنّ الناس ليسوا أحراراً "طبيعيّاً" بدليل "خضوعهم لأهلهم"، ليدعو من ثمّ إلى حكم مَلكيّ مطلق، انطلاقاً من الطبيعة والمضمون العائليّين للدولة ومن أبويّة الملك. هكذا فإنّ سلطة الملك، بحسب فيلمر، تعلو كلّ سلطة. وقد عبّر عنوان كتابه *Patriarcha* عن معاني نظرته الأبويّة والعائليّة للحاكميّة.
حول نقد لوك لفيلمر انظر:

John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (Edited and with an Introduction by Ian Shapiro), chap. 1, Yale, 2003.

٤ مع التحفّظ دائماً على تعريب Toleration بـ"تسامح". المعنى الفعليّ أقرب إلى تحمّل متبادل.

٥ غالباً ما يُستدلّ على هذا المبدأ بأمثلة باتت معروفة لدى كلّ من هو على ألفة مع تاريخ الأفكار الليبراليّة: فتناول الكحول بما يضرّ بشاربه هو حقّ له، إلّا متى قاد السيّارة وهو في حالة سكر بما قد يتهدّد آخرين. وحتّى إقدامه على الانتحار حقّ له شريطة ألّا يكون مُعيلاً لأفراد يفقدون بانتحاره مصدر إعالتهم...

6. JOHN STUART MILL, *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays* (Edited with an Introduction and Notes by MARK PHILP and FREDERICK ROSEN), Oxford, 2015, p. 13.

٧ المرجع نفسه، ص. ٩٢.
ويُدرج ميل في استثناءاته الأطفال أو الصغار أو مَن بتنا نسمّيهم أصحاب احتياجات خاصّة ممّن ينبغي أن يهتمّ بهم آخرون. فهؤلاء تنبغي حمايتهم من أفعالهم ومن إمكانيّة الأذى الذي قد ينزلونه بأنفسهم وبسواهم. وبالمعنى ذاته، ووفق الوعي والمعرفة السائدين حينذاك، يضمّ إليهم "الدول المتأخّرة" حيث "الاستبداد طريقة شرعيّة للحكومة في التعامل مع البرابرة" لكنْ شرط أن يكون الهدف تحسين أحوالهم في النهاية، وأن تكون الوسائل المتّبعة قابلة للتبرير بوصفها ممّا يخدم تلك الغاية. المرجع نفسه، ص. ١٣. وبطبيعة الحال كانت لدى ميل بعض أفكار زمنه الفيكتوريّ حول المجتمع، وهو في النهاية كان فيكتوريّاً، عاش في ذروة الزمن الكولونياليّ في الهند وجزر الهند الغربيّة (الكاريبي)، كما عمل موظّفاً في "شركة الهند الشرقيّة" وساهم في إدارة بيروقراطيّتها، وكان يعتبر أنّ الإمبرياليّة أداة لمساعدة السكّان المحليّين على بناء مجتمعاتهم التي لا يستطيعون بناءها بأنفسهم. وهو، على أيّ حال، طبّق هذا المبدأ على أوروبيّين كالبريتون وباسكيّي نافار الفرنسيّة الذين رأى أنّهم هم الذين يستفيدون من ضمّهم إلى المواطنيّة الفرنسيّة وتمتّعهم بكامل امتيازاتها. مثلاً، المرجع نفسه، ص. ٣٧٥.

8. JOHN RAWLS, *A THEORY OF JUSTICE*, Harvard, 1999, pp. 214.

٩ لم يخلُ التأثّر بهذا المبدأ من تأويلات إشكاليّة، كالتعديل الثاني في الدستور الأميركيّ حول الحقّ في حمل السلاح الذي وجد من يردّه جزئيّاً إلى رأي لوك في "حالة الحرب"، وهي حين يحاول أحدهم انتزاع حرّيّة فرد آخر وسرقتها، بما يجيز قتل السارق حتّى لو لم يؤذ القاتل، ذاك أنّ من ينتزع الحرّيّة ويسرق المال يمكن أن يَقتل. لهذا فامتلاك السلاح ينبع من حقّ الناس في الاحتفاظ بقدرتهم على إزاحة الحكومة التي تسرقهم وتستعبدهم، والاحتفاظ تالياً بالأدوات التي تتيح لهم ذلك. عن رأي لوك، انظر:

John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, chap. 3, 2003.

١٠ انظر خصوصاً:

Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Book 1, Chicago, 1977, chap. 1-3.

١١ استنفدت المقارنة بين موقفي روسّو وسميث من الاستهلاك والكماليّات والمجتمع التجاريّ الكثير من كتابات اللاحقين. انظر مثلاً لا حصراً:

DENNIS C. RASMUSSEN, *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's response to Rousseau*, Pennsylvania, 2008.

إذ يبرهن الكاتب كيف أنّ اختلافهما لا يلغي تحفّظات سميث العميقة على الرأسماليّة واقتراحاته التدخّليّة للحدّ من أضرارها على الفقراء الذين لا يُترك أمرهم لـ"اليد غير المنظورة للسوق". المرجع نفسه، خصوصاً الصفحتَيْن ١٠٦–١٠٧.

١٢ انظر:

Deborah Boucoyannis, Contrary to popular belief, Adam Smith did not accept inequality as a necessary trade-off for a more prosperous economy, EUROPP (European Politics and Policy), 192014/2/.

كذلك يمكن الوقوع على وجهتي نظر ليبراليّتين، "يساريّة" و"يمينيّة"، من مسألة البيئة التي لم تكن تاريخيّاً من شواغل الليبراليّين. لكنّ الميل يتعاظم، بحسب البعض، إلى تقارب يؤكّد على نقاط التقاطع بين الليبراليّين والخضر البيئويّين، وثمّة أصوات كثيرة تعوّل على التجربة الجديدة لحكومة الائتلاف في ألمانيا والتي تشكّلت بعد انتخابات أيلول/ سبتمبر ٢٠٢١ جامعةً الخضر والليبراليّين إلى جانب الاشتراكيّين الديموقراطيّين. انظر في مسائل العلاقات بين هاتين المدرستين من موقع متفائل بتحوّلهما إلى "قوّة تقدّميّة قويّة":

James Gustave Speth, "LETTER TO LIBERALS: LIBERALISM, ENVIRONMENTALISM, AND ECONOMIC GROWTH", (Lecture at the 30th Annual E. F. Schumacher Lectures, New York City, Nov. 20, 2010.) https://lawreview.vermontlaw.edu/wp-content/uploads/2012/02/10-Speth-Proof.pdf

١٣ في تناولها الرأسماليّة وأدم سميث، نادراً ما أتت الكتابات العربيّة على ذكر الحافز الأخلاقيّ وراء الرأسماليّة، أقلّه عند سميث الذي كان، فضلاً عن كونه أوّل اقتصادي عرفه العالم، فيلسوفاً أخلاقيّاً اهتمّ بالمنطق والجماليّات، وكانت له مساهمات فلسفيّة عن "التعاطف" الذي كرّس له الفصلين الأوّلين من كتابه **نظريّة في المشاعر الأخلاقيّة** الذي صدر في ١٧٥٩، أي قبل ١٧ سنة على **ثروة الأمم**.

وعلى عكس الشائع، تعزّز هذه النظرة الأخلاقيّة للرأسماليّة رفضَ التدخّل الحكوميّ، ورفض كلّ شراكة بين الحكومة والبيزنس، إذ في ذلك تكمن المحاباة والزبائنيّة، وما بات يُعرف في زمننا بدور اللوبيّات المؤثّرة التي تسيء إلى الحياة السياسيّة والديموقراطيّة (كاللوبي الزراعيّ في الولايات المتّحدة مثلاً).

١٤ انظر مثلاً:

John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, p. 238, 245-6 & 249.

15 JOHN STUART MILL, *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*, p. 76.

16 JOHN RAWLS, *A THEORY OF JUSTICE*, Harvard, 1999, pp. 137-145.

١٧ المرجع نفسه، ص. ١٣.

١٨ المرجع نفسه، ص. ٣٢٥.

١٩ يروي أحد شارحي ميل، ريتشارد آي بوسنر، أنّه علّق على تعدّد الزيجات عند المورمون الذي اعتبره أيضاً من علامات العبوديّة الواقعة على النساء "حتّى لو رغبت فيه النساء".

Richard A. Posner: 'On Liberty: A Revaluation', in: JOHN STUART MILL, *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*, p. 204.

20 MARY WOLLSTONECRAFT, *A VINDICATION OF THE RIGHTS OF MEN* and *A VINDICATION OF THE RIGHTS OF WOMAN*, Oxford, 1999, p. 279.

٢١ المرجع نفسه، ص. ٩.

٢٢ المرجع نفسه، ص. ٢٨٩.

23 Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, A Dell Book, 1974, p. 7.

٢٤ المرجع نفسه، ص. ٣٦٠–٣٦١.

٢٥ المرجع نفسه، ص. ٩٥.

26 ALBERT HOURANI, *ARABIC THOUGHT IN THE LIBERAL AGE 1798- 1939*, Cambridge, 2013, pp. 218 & 325.

27 Marius Deeb, *Party Politics in Egypt: The Wafd & its rivals 1919-1939*, Ithaca Press, 1979, p. 70.

28 *ARABIC THOUGHT IN THE LIBERAL AGE 1798- 1939*, p. 182.

٢٩ تستعيد الفقرات التالية، إلّا حين يشار إلى العكس، مقالة لكاتب هذه الأسطر بعنوان "النقص الديموقراطيّ لدى ديموقراطيّينا"، موقع "درج"، 2018/2/16. https://daraj.com/1050/

٣٠ كان لافتاً، إيجاباً وسلباً، أنّ العام ١٩٢٢ شهد، على يد عدلي يكن، تأسيس حزب جاهر بكونه ليبراليّاً (أو، وفق أحمد لطفي السيّد، حرّيّاً، وجمعها حُرّيّون وحُرّيّين)، وأسمى نفسه "حزب الأحرار الدستوريّين". كثيرون من قادة هذا الحزب النخبويّ والصغير صدروا، مثلهم مثل قادة وفديّين كثيرين، عن "حزب الأمّة". لكنّ "الأحرار الدستوريّين"، الذي لم يصبح مرّةً حزباً شعبيّاً، جمع بين مواصفات تخالف الأنساق السهلة في انسجامها المألوف. فهو مثّل أغنى شرائح الملّاكين الزراعيّين، وضمّ بعض أبرز مثقّفي مصر حينذاك (محمّد حسين هيكل، أحمد لطفي السيّد، عبد العزيز فهمي)، وكان في الموضوعين الوطنيّ والاجتماعيّ "على يمين" "الوفد"، ولم تخلُ مسيرته من مساومات وتسويات مع القصر لمحاصرة "الوفد"، لكنّه كان في المسائل الدستوريّة والمتعلّقة بالحرّيّات والأفكار أثر جذريّة من "الوفد"، فدافع عن طه حسين إبّان محنته إثر صدور **في الشعر الجاهليّ** (١٩٢٦)، على عكس "الوفد" الذي تخلّى عنه.

وفي كلّ بلد عربيّ تقريباً يمكن العثور على حالة "ليبراليّة" متفاوتة الضعف ومتفاوتة الاستواء. في العراق مثلاً، هناك كامل الجادرجي ومحمّد حديد على رأس جماعة "الأهالي"، هما اللذان حلّا وزيرين في نظامي انقلاب عسكريّ (مع بكر صدقي ثمّ مع عبد الكريم قاسم). وفي لبنان، أطلقت هذه الصفة على السياسيّ ريمون إدّه الذي جمع العداء لكلّ عنف والتمسّك الحادّ بالبرلمانيّة وسلطة البرلمان إلى الحماسة لعقوبة الإعدام وللسرّيّة المصرفيّة التي تتعطّل أمامها كلّ رقابة قانونيّة.

وغالباً ما يظهر في لبنان شبّان من خلفيّات تسمّي نفسها ليبراليّة (ويساريّة)، لكنْ ما إن تُشكّل حكومة ويُوزّرون فيها حتى يوصفوا بأنّهم "من حصّة" هذا الزعيم التقليديّ أو ذاك، وينتهون "تكنوقراطيّين" ينفّذون رغبات زعيم الطائفة.

٣١ وفق ماريوس ديب، وهو صحيح على الأرجح، كان الهدف من "القمصان الزرقاء" دفاعيّاً، وهو "الردّ على استفزازات "القمصان الخضراء" لـ"مصر الفتاة" والموالين للملك"، إلّا أنّها أيضاً

كانت محاولة لتقليد "القمصان الخضراء" و"نجاحها" بين الشبيبة والطلبة.
Marius Deeb, *Party Politics in Egypt: The Wafd & its rivals 1919-1939*, p. 345-346.

٣٢ أغلب الظنّ أنّ رفض السياسة والدولة في ثقافتنا السياسيّة السائدة، المصحوب بتصليب السلطة و/أو التوجّهات الأشدّ سلطويّة، يوجِد في البيئات المعارضة أساساً للّقاء مع النزعة الفوضويّة بشقّيها اليساريّ ذي المحمول العنفيّ، واليمينيّ النيوليبراليّ، وهو ما تعبّر عنه خصوصاً تيّارات الإسلام السياسيّ الأشدّ تطرّفاً.

٣٣ راجع الفصل الثالث.

٣٤ في التجارب الحزبيّة للمشرق العربيّ، قدّم ميشيل عفلق "حرّيّة الأمّة" على "حرّيّة الأفراد"، لكنْ يبقى "الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ" الحزبَ الذي شنّ أشدّ الحروب ضراوة ضدّ الفرد والفرديّ من دون أيّ تمويه أو مداورة. فقد طرد زعيمُه أنطون سعادة من "اتّهمهم" بالفرديّة، وكان أبرزهم فايز صايغ الذي ردّ عليه بكرّاس عنونَه "إلى أين؟"، وهو ربّما كان أوّل استخدام عربيّ لمفهوم التوتاليتاريّة. أهمّ من ذلك أنّ الحزب يحرّم الاستقالة منه ويسمّي المستقيل مطروداً كما يمارس حياله المقاطعة الحياتيّة، أمّا قَسَم المنتمي إليه فيفرض على الحزبيّ اتّخاذ مبادىء الحزب "إيماناً لي ولعائلتي وشعاراً لبيتي".

٣٥ "يا أهلاً بالمعارك"، "والله زمن يا سلاحي"، "الله أكبر فوق كيد المعتدي"، "أصبح عندي الآن بندقيّة"، "البندقيّة تكلّمت"، "خلّي السلاح صاحي"، "المارد العربيّ"، "أجمل الأمّهات التي انتظرته وعاد مستشهداً"...

٣٦ وهي إيّاها المصادر التي استلهمتها، أو تأثّرت بها، في حقب سابقة، الإيديولوجيّات الثلاث القوميّة والإسلاميّة والشيوعيّة.

٣٧ في المرحلة الأسبق كان أحمد لطفي السيّد، مثلاً لا حصراً، قد كتب عن "الأخلاق وكيف ينبغي أن تكون لتحقيق سلام عالميّ؟". أحمد لطفي السيّد، **قصّة حياتي**، هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣، ص. ١٢٥–١٣٤.

٣٨ غنيّ عن القول إنّ أسماء بعض أبرز رموز الفكر الغربيّ في القرون الأخيرة ارتبطت بموضوعة السلم، من روسّو وفكرة "السلم الدائم"، إلى كانط في مشروعه للسلام الأوروبيّ، إلى سان سيمون و"إعادة تنظيم المجتمع الأوروبيّ" على قاعدة السلم، وتتويجاً ببرتراند راسل...
من جهة أخرى، يستعرض ياسين الحاج صالح بعض الأسباب التي يرى أنّها تحول دون تمتّع السلم بموقع ملحوظ في أفكارنا واهتماماتنا. انظر مقالته المعنونة "من أين يأتي السلام؟"، في جريدة **القدس العربيّ** في ٢٠٢١/١٠/٣١.
https://www.alquds.co.uk/%d9%85%d9%86-%d8%a3%d9%8a%d9%86-%d9%8a%d8%a3%d8%aa%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d8%b3%d9%84%d8%a7%d9%85%d8%9f/

«لا بدّ أن يلاحظ قارئ هذه الصّفحات همّين حاضرين في معظمها:

الأوّل قياس أوضاعنا على شروط تقدّم الغرب، ونعلم أنّ تهمة 'المركزيّة الأوروبيّة' أو 'الغربيّة' هي دائماً بالمرصاد لمثل هذه المقاربات... لهذا بدا من الضروريّ، هنا، التعريف ببعض أوجه الصيرورة الغربيّة ذات المنال الصعب، إذ طغى تقليديّاً إمّا اختزال تاريخ الغرب وكلاسيكيّاته وإمّا إغفاله...

أمّا الثاني فاعتبار ما بات يُعرف بـ'حركة التحرّر الوطنيّ العربيّة' حدّاً فاصلاً وحاسماً في تقريريّته، ومن ثمّ الربط بين المآسي الراهنة في المشرق العربيّ وتلك الحركة في ظفرها وصعودها من خلال الانقلاب العسكريّ، هي التي لا يزال يُرجم بقاموسها وبخرافاتها كلّ جهد في طلب الحرّيّة والخبز والكرامة الإنسانيّة...»

(من مقدّمة الكتاب)

حازم صاغيّة كاتب سياسيّ ومعلّق. أصدر عدداً من الكتب في السياسة والثقافة السياسيّة العربيّتين، منها: 'البعث السوري'، 'العرب بين الحجر والذرة'، 'وداع العروبة'، 'هذه ليست سيرة'، 'نواصب وروافض'، 'بعث العراق'، 'تانسي ليست كارل ماركس'، 'مذكّرات رندا الترانس'، 'هجاء السلاح' الصادرة عن دار الساقي.

ISBN 978-614-03-2277-6

DAR AL SAQI

www.daralsaqi.com