

نيشا ماك سويني

الغرب

مكتبة

تاريخ جديد لفكرة قديمة

ترجمة: د. إيمان معروف

متشورات تكوين | تساؤلات
TAKWEEN PUBLISHING



الغَرْبُ

مكتبة

t.me/soramnqraa

الكاتب: نيشا ماك سويني
عنوان الكتاب: العَرَبُ: تاريخٌ جديدٌ لفكرةٍ قديمةٍ
ترجمة: د. إيمان معروف

العنوان باللغة الأصلية: The West: A New History of an Old Idea

الكاتب: Naoise Mac Sweeney

تصميم الغلاف: يوسف العبدالله
تنضيد داخلي: سعيد البقاعي



ر.د.م.ك: 4-83-808-9921-978
الطبعة الأولى - يوليو/ تموز - 2025
1000 نسخة

جميع الحقوق محفوظة للناشر ©
Copyright © Naoise Mac Sweeney 2023

منشورات تكوين
TAKWEEN PUBLISHING



الكويت - الشويخ الصناعية الجديدة
تلفون: + 965 98 81 04 40
بغداد - شارع المتنبي، بناية الكاهجي
تلفون: + 964 78 11 00 58 60

 takween.publishing@gmail.com  takweenkw

 takween_publishing  TakweenPH

 www.takweenkw.com

نیشا ماڪ سوینی

مکتبة
t.me/soramnqraa

الغربُ

تاریخٌ جدیدٌ لفکرٍ قديمةٍ

ترجمة

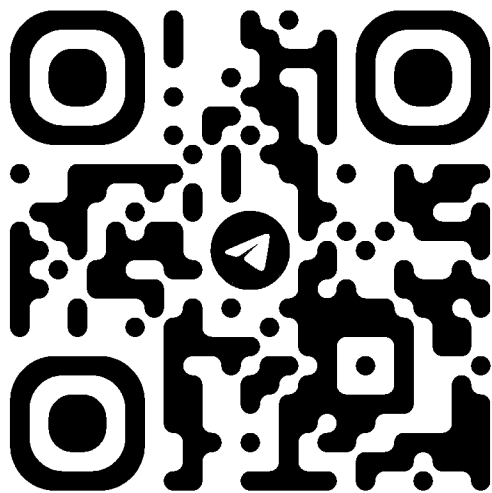
د. ایمان معروف

منشورات تکوین | تساؤلات
TAKWEEN PUBLISHING



إهداء...

إلى جيانى وفالنتينو



سجل في مكتبة
اضغط الصفحة
SCAN QR

المحتويات

9	كلمة المؤلفة
11	المقدمة: أهمية الأصول
	الفصل الأول
25	رفض الطهارة: هيرودوت
	الفصل الثاني
53	الأوروبيون الآسيويون: ليفيلاً
	الفصل الثالث
73	الورثة العالميون للعصور القديمة: الكندي
	الفصل الرابع
99	الأوروبيون الآسيويون من جديد: غودفري من فيتربو
	الفصل الخامس
123	وهم المسيحية: نيودور لاسكاريس
	الفصل السادس
145	إعادة تصور العصور القديمة: توليا دي أراغونا

الفصل السَّابع

173 الطَّرِيقَ الَّذِي لَمْ يُسَلِّكْ: السُّلْطَانَةُ صَفِيَّةٌ

الفصل الثامن

201 الغربُ والمعرفة: فرانسيس بيكون

الفصل التاسع

225 الغربُ والإمبراطورية: نجينغا الأنغولية

الفصل العاشر

251 الغربُ والسِّياسة: جوزيف وارن

الفصل الحادي عشر

279 الغربُ والعرق: فيليس ويتلي

الفصل الثاني عشر

301 الغرب والحداثة: ويليام إيوارت غلادستون

الفصل الثالث عشر

329 الغربُ ومنتقدوه: إدوارد سعيد

الفصل الرابع عشر

351 الغربُ ومنافسوه: كاري لام

381 الخاتمة: شكلُ التاريخ

389 شكر وتقدير

391 المراجع

كلمة المؤلفة

يتناول هذا الكتاب موضوعاتٍ تمتدُّ عبر حقبٍ مختلفةٍ من التاريخ البشري، وتشمل الكثير من الثقافات والمجتمعات المتنوعة. لذا اعتمدتُ، أثناء عملية الكتابة، اعتمادًا كبيرًا على المصادر الثانوية في البحث. كما بذلتُ قصارى جهدي لاستشارة المختصين في المجالات الإقليمية والفترات التاريخية ذات الصلة، لا سيما عند التطرق إلى موضوعات تتجاوز نطاق خبرتي الشخصية. مع ذلك، من غير المرجح أن تكون جميع أجزاء هذا الكتاب دقيقة أو مفصلة أو متعمقة بالدرجة التي قد تكون عليها لو كتبها متخصصون في كل مجال على حدة. لذا، أتوقع أن يحتوي على بعض الأخطاء في الحقائق أو التفسيرات. مع ذلك، أو من بقيمة الأعمال التي تسعى إلى تقديم نظرة عامة تركيبية واسعة لموضوع معين. فعند توسيع نطاق رؤية الصورة الكبرى، لا مفرًا من فقدان بعض التفاصيل والدقة في بعض المواضع، ولكن هناك أوقات يكون فيها التركيز على الصورة الأشمل أمرًا ذا أهمية كبيرة.

المقدمة

أهمية الأصول

مكتبة

t.me/soramnqraa

للأصول أهمية كبيرة. إذ عندما نطرح السؤال: «من أين أتيت؟»، فإننا - في الحقيقة - غالبًا ما نقصد السؤال: «من أنت؟». ينطبق هذا على الأفراد والعائلات والدول بأسرها. كما ينطبق، أيضًا، على كيانٍ واسع ومعقد مثل «الغرب».

يكمُن هذا الترابط بين الأصول والهوية في صميم الصراعات الثقافية التي تهز الغرب في الوقت الحالي. إذ شهد العقد الماضي استقطابًا حادًا في الخطاب السياسي، وإسقاط تماثيل تحمل رمزيةً، وتقويض انتخابات من قبل رؤساء دول ما زالوا في السلطة. إن أزمة الهوية، داخل الغرب، هي في جوهرها استجابة لأنماط عالمية أوسع نطاقًا. فالعالم يتغير، وأسس الهيمنة الغربية تتزعزع. ولدينا، في هذا المنعطف التاريخي، فرصة لإعادة التفكير في «الغرب» على نحوٍ جذري وإعادة تشكيل نظرتنا إليه من جديد من أجل مستقبل أفضل. لكن لا يمكننا القيام بذلك إلا إذا كنا مستعدين لمواجهة ماضيه. والإجابة على سؤال «من أين أتى الغرب؟»، هي المفتاح للإجابة على سؤال «ما الذي يمكن أن يكون عليه الغرب؟»، أو «ما الذي ينبغي أن يكون عليه الغرب؟».

يشير مصطلح «الغرب *The West*» إلى تحالفٍ جيوسياسيٍّ أو مجتمع ثقافي، ويُستخدم عادةً للإشارة إلى مجموعة من الدول القومية الحديثة التي تتشارك في السمات الثقافية والمبادئ السياسية والاقتصادية. من بين هذه المبادئ مثل الديمقراطية التمثيلية ورأسالية

السُّوق، وعلمانية الدولة اسمياً؛ كونها تستند إلى خلفية أخلاقية يهودية-مسيحية، ونزعة نفسية نحو الفردية⁽¹⁾.

لا شيء من هذه المثل يقتصر حصرياً على الغرب، ولا هي سائدة فيه كلياً، ومع ذلك، فإن تكرار اجتماع معظم هذه الخصائص معاً يُعدُّ سِمَةً مميزةً له. يمكن قول الشيء نفسه عن الكثير من الرُّموز النمطية المرتبطة بـ«التغريب *Westernization*»، مثل الشِّمبانيا والكوكاكولا، ودور الأوبرا والمجمّعات التجارية. لكن من السَّهات المحددة للغرب على وجه الخصوص مفهوم الأصل المشترك الذي يقوِّد إلى الإحساس بتاريخ مشترك، وإراث مشترك، وهوية مشتركة.

تتخيل أسطورة أصل الغرب التاريخ الغربي على أنه سردٌ متصلٌ بلا انقطاع، يمتدُّ عبر الحدائث الأطلسية والتنوير الأوروبي، ويعود عبر إشراق عصر النهضة وظلام العصور الوسطى، ليصلَ في النهاية إلى جذوره في العوالم الكلاسيكية لروما واليونان. أصبحت هذه الرؤية هي النسخة القياسية من التاريخ الغربي، كلاسيكية ومتداولة، لكنها خاطئة. واقعياً، هي نسخة غير دقيقة من التاريخ الغربي، بل وموجَّهة أيديولوجياً، إذ تطرح سرداً شاملاً يصوِّر التاريخ الغربي خيطاً متصلاً ومتفرِّداً يمتد من أفلاطون إلى النانو⁽²⁾. وعادةً ما يُشار إلى هذه السردية المختصرة بمصطلح «حضارة الغرب *Western Civilization*».

لتجنُّب أيِّ لبسٍ، هذا ليس كتاباً عن صعود الغرب بصفته كياناً ثقافياً أو سياسياً. إذ يوجد بالفعل الكثير من الكتب التي تتناول هذا الموضوع، وتقدِّم تفسيراتٍ مختلفة لكيفية وصول الغرب إلى الهيمنة العالمية⁽³⁾. بدلاً من ذلك، يتتبع هذا الكتاب نشوء نسخة معينة

(1) للاطلاع على الحجة التي تفيد بأن الغربيين مهيؤون نفسياً للتفكير بطرائق معينة، يُرجى مراجعة هنريش (Henrich، 2020).

(2) كانت عبارة «من أفلاطون إلى النانو» (From Plato to NATO) تُستخدم على نطاق واسع لوصف مجموعة من المقررات الثقافية العامة التي تُدرَّس غالباً في الولايات المتحدة الأميركية، والتي تزعم أنها تقدم نظرة شاملة على الحضارة الغربية. كما أنها عنوان كتاب شهير عن تاريخ الغرب من تأليف ديفيد غريس (David Gress) نُشر عام 1998.

(3) إذا كنت تبحث عن كتاب يتناول صعود الغرب بذكاء كعملية متعددة الأوجه، أوصي بكتاب موريس (Morris، 2011). أما قائمة الكتب الأخرى التي تتناول هذا الموضوع من منظور تمجدي في الغالب، فقد جُمعت في تراوتش (Trautsch، 2013، صص 891-892).

من تاريخ الغرب، وهي النسخة التي انتشرت على نطاق واسع، وتجدّرت بعمق لدرجة أنها تُقبل غالبًا دون تمحيص، رغم أنها إشكاليةٌ أخلاقياً وخاطئةٌ من واقعياً. يفكّك هذا الكتاب، ويتحرّى، السردية الكبرى المعروفة باسم «حضارة الغرب».

هذه النسخة من التاريخ الغربي - السردية الكبرى للحضارة الغربية - موجودة في كل مكانٍ من حولنا. ما زلت أذكر اللحظة التي أدركتُ فيها تمامًا مدى عمق تجدّرها. كنت في قاعة القراءة بمكتبة الكونغرس؛ في واشنطن العاصمة.

حين رفعتُ بصري مصادفةً نحو السقف، أدركتُ، بشيءٍ من الانزعاج، أنني مُراقبةٌ، ليس من قِبل أمناء المكتبة اليقظين دائماً، بل من قِبل ستة عشر تمثالاً برونزياً بالحجم الطبيعي انتصبَتْ على الشُرْفَة أسفل القبة المطلية بالذهب. ثمة تماثيل لموسى، وهوميروس، وسولون، وهيرودوت، وأفلاطون، والقديس بولس من العصور القديمة. ومن العالم الأوروبي القديم، رأيت كولومبوس، ومايكل أنجلو، وبيكون، وشكسبير، ونيوتن، وبيتهوفن، والمؤرخ إدوارد جيبون. أمّا من العالم الجديد، في أميركا الشمالية، فقد كان هناك القانوني جيمس كينت، والمهندس روبرت فولتون، والعالم جوزيف هنري. أدركتُ في تلك اللحظة أنّ تصميم القاعة بالكامل (لا أقصد التماثيل فحسب، بل أيضاً اللوحات الجدارية التي تزين الجدران وحتى ترتيب رفوف الكتب) كان مُعدّاً لغرضٍ واحد: التأكيد على أننا، نحن الجالسين إلى المكاتب، نمثّل جزءاً من تقليد فكري وثقافي يمتد عبر آلاف السنين. وأسلافنا في هذا التقليد يراقبوننا حرفياً - ربما من باب التشجيع، وربما من باب التقييم - بينما نواصل عملنا⁽¹⁾.

راودتني فكرتان مثيرتان للقلق. الأولى، فكرة غريزية، إذ شعرتُ أنني لا أنتمي. راودني إحساس بأنّ شخصاً مثلي (امرأة من عرق مختلط) لا مكان له في هذا التقليد الذي يُنظرُ إليه عادةً على أنه موروث خاصٌّ بالنخبة من البيض. لكنني سرعان ما رفضت هذه

(1) للاطلاع على تحليل البرنامج النحتي لمكتبة الكونغرس، انظر سوما (Somma، 2010، صص 321-323). وبحسب سوما، فإنّ قاعة المطالعة هي «الموقع الأساس لنقل المعرفة، والنقطة النشطة لتقاطع الزمن التاريخي بين الماضي والحاضر والمستقبل. فمن هنا يحصل الزائر المعاصر على وصول مباشر إلى السجل المطبوع للحضارة البشرية، وهو المادة الفكرية الخام الضرورية لتغذية التقدم المستمر للثقافة الغربية» (321-322).

الفكرة السخيفة، ففي النهاية، كنت في تلك اللحظة تحديداً جالسة في موقع امتياز على مكتب القارئة. لكن بعد ذلك، راودني تساؤل أكثر عمقاً وثقلاً: هل تمثل هذه الشخصيات الست عشرة ماضي الغرب بالفعل؟ وهل صوّرت السردية التي تربط بعضها ببعض تاريخ الغرب بدقّة؟

استشرت السردية التقليدية للحضارة الغربية، إلى درجة أنها أصبحت أمراً مسلماً به، ونادراً ما نتوقف للتفكير فيها، بل والأكثر ندرَةً أن نطرح تساؤلاتٍ حولها. ورغم أنها تُواجه انتقادات متزايدة (وناجحة)، فإنّ هذه السردية لا تزال في كلِّ مكان من حولنا. نجدُها في الكتب المدرسية ونصوص التاريخ الشعبي التي عند محاولتها شرح تاريخ الغرب، غالباً ما تبدأ «بالإغريق والرومان، ثم تمرُّ عبر العصور الوسطى الأوروبية، وتركز على عصر الاستكشاف والغزو الأوروبيين، وأخيراً تُحلُّل التاريخ الحديث»⁽¹⁾. غالباً ما تكون اللُّغة المستخدمة في وصف «حضارة الغرب»، في هذه الأعمال، مليئةً بالاستعارات الجينية، حيث توصف من خلال مفاهيم مثل «الإرث»، و«التطور»، و«النسب»⁽²⁾. نسمع مراراً أن «حضارة الغرب هي إرث تلقينها من الإغريق القدماء، والرومان، والكنيسة المسيحية، عبر عصر النهضة، والثورة العلمية، والتنوير»⁽³⁾. هذه الفكرة، التي تصور «حضارة الغرب» على أنها إرث ثقافي متّصل خطياً، تُرسخ في أذهاننا منذ الطفولة. على سبيل المثال، تبدأ إحدى سلاسل كتب الأطفال المؤثرة مغامراتها السحرية بوصف «حضارة الغرب» أنها «قوة حية... نار» اشتعلت أولاً في اليونان، ثم انتقلت إلى روما،

(1) نوبل وآخرون (Noble et al., 2013، ص xxiii). ومن الأمثلة على الكتب الدراسية الحديثة والتواريخ الشعبية التي تشترك في نفس البنية الأساسية: كول وسيمز (Cole and Symes، 2020)، وايبيل (Waibel، 2020)، بيرري وآخرون (Perry et al.، 2015)، سبيلفوغل (Spielfogel، 2005)، دروغين (Drogin، 2008)، روجر أوزبورن (Roger Osborne، 2008)، كيشلانسكي، جيرري، وأوبراين (Kishlansky، 2008، Geary and O'Brien، 2006)، وغريس (Gress، 1998).

(2) لمصطلح «الإرث» (legacy)، انظر روجر أوزبورن (Roger Osborne، 2008)؛ ولمصطلح «التطور» (evolution)، انظر غريس (Gress، 1998)؛ ولمصطلح «الأنساب» (ancestry)، انظر بيرري وآخرون (Perry et al.، 2015، ص 9) في سياق العبرانيين والإغريق كأسلاف روحانيين للغرب، وص 32 التي تشير إلى أن مصر وبلاد ما بين النهرين لا يُعدّان أسلافاً روحانيين للغرب.

(3) روجر أوزبورن (Roger Osborne، 2008).

ومنها إلى ألمانيا، وفرنسا، وإسبانيا، قبل أن تستقر لعدة قرون في إنكلترا، لتصل أخيراً إلى الولايات المتحدة الأمريكية⁽¹⁾. للأصول أهمية كبيرة، والطريقة التي نحدد بها من أين جاء الغرب تعكس بالضرورة تصورنا لماهية الغرب في جوهره.

تُستحضر شجرة النسب الثقافية، المتخيَّلة للغرب، صراحةً في خطابات السياسيين الشعبويين، والخطاب الإعلامي، وتحليلات المثقفين. وتشكل الأساس الرمزي والمفاهيمي الذي يستخدمه أشخاص من مختلف التيارات السياسية. من بين هذه المرجعيات، ثمة تركيز خاص على العصور القديمة اليونانية-الرومانية بوصفها مهد الغرب، حيث تُستخدم الإشارات إلى اليونان القديمة وروما بكثرة في الخطاب السياسي المعاصر. فعلى سبيل المثال، عندما اقتحم حشد من المتظاهرين مبنى الكابيتول الأمريكي في 6 يناير 2021، زاعمين أنهم يدافعون عن القيم الغربية، حملوا أعلاماً كُتب عليها عبارات إغريقية قديمة، ولوحات تُصور الرئيس السابق دونالد ترامب على هيئة يوليوس قيصر، في حين ارتدى بعضهم خوذات إغريقية قديمة، وارتدى آخرون الزي العسكري الروماني الكامل⁽²⁾. وفي عام 2014، عندما أطلق الاتحاد الأوروبي مبادرة لمكافحة الهجرة غير النظامية وتدقّق اللّاجئين، اختار لها اسم «عملية موس مايوروم Operation Mos Maiorum»، في إشارة إلى التقاليد الرومانية القديمة⁽³⁾.

(1) أشيرُ هنا بالطبع إلى سلسلة بيرسي جاكسون (Percy Jackson) الشيقة التي ألّفها ريك ريوردان (Rick Riordan). يظهر هذا المقطع عن الحضارة الغربية في وقت مبكر من أول كتاب في السلسلة، بيرسي جاكسون والأولمبيون: سارق البرق (Percy Jackson and the Olympians: The Lightning Thief)، الذي نُشر لأول مرة عام 2005 وحوّكِلَ إلى فيلم بعنوان Percy Jackson and the Lightning Thief عام 2010.

(2) كما ورد في ماكدانيال (McDaniel، 2021). فقد حمل مثيرو الشغب، أيضاً، أعلام الكونفدرالية وأعلاماً تحمل صلبان الحروب الصليبية، وكانوا يرتدون أزياء مصممة لاستحضار صور المحاربين الجرمانيين القدماء. أمّا العبارة اليونانية القديمة التي فضلها هؤلاء، فكانت «مولون لابي» («molon labe»)، وتعني «تعال وحدها». وتُنسب هذه العبارة إلى الملك الأسبرطي ليونيداس (Leonidas) ردّاً على مطالب الفرس بتسليم أسلحتهم في معركة ثيرموبيلاي (Thermopylae) عام 480 قبل الميلاد. وعلى الرغم من أن احتمال نطق ليونيداس بهذه العبارة ضعيف، فقد تم تبنيها مؤخراً من قبل جماعات الضغط المؤيدة لحمل السلاح في الولايات المتحدة.

(3) عدّ هذا الأمر مثيراً للجدل في ذلك الوقت، انظر أغبامو (Agbamu، 2019).

وعندما أعلن أسامة بن لادن، في عام 2004، حرباً مقدّسةً ضدَّ الغرب، وصفه بأنّه «روما الجديدة»، داعياً المسلمين إلى مقاومته⁽¹⁾. لكنَّ سردية «حضارة الغرب» هذه لا تقتصر على الخطاب السياسي أو الأعمال التاريخية، بل هي جزء من نسيج حياتنا اليومية. نشاهدها في الأفلام والمسلسلات، حيث تظهر مشفّرة في اختيارات المخرجين، وتصميمات الأزياء، والموسيقى التصويرية. نصادفها أيضاً منحوتةً في الحجر، ليس فقط في مكتبة الكونغرس، بل في العمارة الكلاسيكية الجديدة للعواصم الإمبراطورية والمباني الاستعمارية في شتى أنحاء العالم⁽²⁾. إنّها منتشرة لدرجة أننا نتقبّلها دون مساءلة. لكن، هل هي صحيحة حقاً؟ تلك هي الأفكار التي تدافعت في ذهني مساءً ذلك اليوم الممطر في واشنطن العاصمة. بحلول ذلك الوقت، كنت قد أمضيتُ ما يقارب عقدين من الزمن أدركُ هذه الأصول المتخيّلة للغرب على وجه التحديد، والتي يُستثمر فيها جزء كبير من الهوية الغربية. كان مجال بحثي الأساس يدور حول كيف فهمَ الناس في العالم الإغريقي القديم أصولهم الخاصة، والتحقيق في الأنساب الأسطورية التي صنعوها، وعبادات الأسلاف التي مارسوها، والقصص التي تروى عن الهجرات ومراحل التأسيس. ورغم أنني كنت (ولا أزال) أشعر بالامتياز لعملي في هذا المجال، فإنَّ شعوراً عميقاً بعدم الارتياح قد راودني في تلك اللحظة. أدركت أنني متواطئة، بطريقة ما، في دعم بنية فكرية زائفة، مشكوك فيها أيديولوجياً وغير دقيقة تاريخياً-السردية الكبرى للحضارة الغربية. منذ تلك اللحظة، بدأت أعيد توظيف الأساليب التحليلية التي استخدمتها لدراسة الهويات والأصول في العصور القديمة، وأطبقتها على العالم الحديث من حولي. وهذا الكتاب هو النتيجة.

مجادلٌ، هذا الكتاب، في إشكاليين أساسيين. الإشكال الأول: إنّ السردية الكبرى للحضارة الغربية خاطئة من الناحية الواقعية. فالغرب الحديث لا يمتلك أصلاً واضحاً وبسيطاً في العصور الكلاسيكية القديمة، ولم يتطور من خلال سلسلة متصلة ومنفردة تمتد من العصور القديمة عبر المسيحية في العصور الوسطى، وعصر النهضة، والتنوير، وصولاً

(1) مقتطف من تسجيل صوتي لأسامة بن لادن (Osama bin Laden) نُشر لأول مرة عبر قناة الجزيرة (Al Jazeera) بتاريخ 6 يناير/ كانون الثاني 2004.

(2) لمزيد من المعلومات حول العمارة الاستعمارية، راجع فاسونيا (Vasunia، 2013، صص 157-192).

إلى الحدائثة. ولم تُنقل الهوية والثقافة الغربية كما لو كانت «كتلة ذهبية صافية»، على حد تعبير الأكاديمي والفيلسوف كوامي أنتوني أيباه⁽¹⁾. لقد أُشيرَ إلى مشكلات هذه السردية الكبرى قبل أكثر من قرن، واليوم أصبحت الأدلة التي هي ضدها قاطعة. فكلُّ المؤرِّخين وعلماء الآثار الجادين يعترفون الآن بأن التفاعل المتبادل بين الثقافات «الغربية» و«غير الغربية» حدث عبر التاريخ البشري بأكمله، وأن الغرب الحديث يدين بجزء كبير من إرثه الثقافي لأسلاف غير أوروبيين وغير بيض⁽²⁾.

مع ذلك، لا تزال طبيعة هذه التفاعلات الثقافية وتعقيداتها بحاجة إلى المزيد من الدراسة والفهم، فلم تتشكل بعدُ سردية كبرى جديدة تحلُّ محلَّ السردية التقليدية للحضارة الغربية. كانت المساهمة في هذا العمل جزءًا من دوافعي لكتابة هذا الكتاب. أمَّا الدافع الآخر، فقد جاء من تأمُّلي في حقيقة مثيرة للقلق، وهي أن جميع الأدلة التاريخية المترامية، وكل الإجماع الأكاديمي ضد هذه السردية، كان له تأثير محدود للغاية على الوعي العام. لا تزال هذه السردية حاضرة بقوة في الثقافة الغربية المعاصرة. لماذا لا تزال (أعني مجتمعات الغرب، بوجه عام) متمسكين بشدة بروية للتاريخ فقدت مصداقيتها بالكامل؟ أيضًا، وانسجامًا مع الإشكال الأول، يجادل هذا الكتاب في أن اختراع السردية الكبرى للحضارة الغربية، ونشرها، واستمرارها طويل الأمد، كل ذلك بسبب فائدتها الأيديولوجية. وُجدت هذه السردية -ولا تزال قائمة اليوم رغم دحضها علميًا- لأنها تودِّي غرضًا بعينه. بوصفها إطارًا مفاهيميًا، قدمت تبريرًا للتوسع الغربي والإمبريالية، كما دعمت استمرار أنظمة الهيمنة العرقية البيضاء. هذا لا يعني أن السردية الكبرى للحضارة

(1) طُرحت هذه النقطة في كل من دراسات ما بعد الاستعمار والفلسفة، على سبيل المثال: أيباه (Appiah، 2016؛ Appiah، 2018، الفصل السادس حول فكرة «الكتلة الذهبية» [golden nugget])؛ وأحمد (Ahmad، 1992، ص 166). كما تم تناولها أيضًا ضمن تخصص الكلاسيكيات (Classics)، الذي يُعد متورطًا بعمق في هذا الخطاب، على سبيل المثال: فوتو كينيدي (Futo Kennedy، 2019، 2022)، وغرينوود (Greenwood، 2010، المقدمة).

(2) للحصول على منظور شامل وجديد حول هذا الموضوع، أوصي بكتابكوين (Quinn، 2023). وقد اعترف بهذه النقطة صراحةً أيضًا في طبعة عام 1991 من الكتاب الكلاسيكي لماكنيل (McNeill)، صعود الغرب (The Rise of the West) الذي نُشر لأول مرة عام 1963. انظر أيضًا: هوبسون (Hobson، 2004، 2020).

الغربية كانت من اختراع عقل مدبرٍ شرير، يتآمر بوعيٍّ لصياغة رؤية زائفة للتاريخ تخدم مصالحه. بل على العكس تمامًا. لقد نُسجت هذه القصة تدريجيًّا وعشوائيًا، مصادفةً، بقدر ما كانت بحكم التخطيط المتعمد. إنَّها سردية كبرى تتكون من سرديات أصغر، مترابطة ومتشابكة، استُخدمت كل واحدة منها منفصلةً لخدمة أهداف سياسية محدَّدة.

إنَّهم يصورون أئينا الكلاسيكية على أنَّها منارةٌ للديمقراطية، فتمثَّل ميثاقًا تأسيسيًّا للديمقراطية الغربية الحديثة⁽¹⁾. ويزعمون أن قدامى الرومان كانوا أوروبيين بالأساس، ممَّا أصَلَ لفكرة التراث الأوروبي المشترك⁽²⁾. ناهيك عن أسطورة الحروب الصليبية بوصفها صراعًا حضاريًّا بسيطًا بين العالم المسيحي والإسلام، وهي سردية استُخدمت لتبرير الجهاد المناهض للغرب من جهة، و«الحرب على الإرهاب» من جهة أخرى⁽³⁾. لقد وُثِّقت الفائدة الأيديولوجية لتلك السرديات المصغَّرة، وغيرها كثير، ورُويت كلُّ واحدةٍ منها لأنَّها تتماشى مع توقعاتٍ ومُثُلٍ من يروياها. على الصعيد الفردي، هذه القصص متنوعة ومثيرة للاهتمام، وآمل أن يستمتع القراء باستكشاف هذا التنوع المبهر في صفحات هذا الكتاب. أمَّا على الصعيد الجمعي، فهي تشكل السردية الكبرى للحضارة الغربية، وتجسِّد أسطورة أصل للغرب⁽⁴⁾.

الغرب، بالطبع، ليس الكيان السياسي-الاجتماعي الوحيد الذي أعاد بناء روايةٍ عن ماضيه تتماشى مع احتياجاته وصورته عن ذاته المعاصرة. في الواقع، إنَّ إعادة تصوُّر التاريخ لأغراض سياسية ممارسةٌ شائعةٌ جدًّا، نشأت منذ بدء تدوين التاريخ نفسه-بل وربما قبل ذلك بكثير، واستمرت عبر التاريخ الشفهي وسرد القصص داخل المجتمعات. فعلى

(1) لم تكن أئينا الكلاسيكية، كما سنرى في الفصل الأول، ديمقراطية حقيقية، إذ استبعدت النساء والعبيد، وكل من لا يستطيع إثبات نقاء نسبه الأثيني، من المشاركة السياسية.

(2) لم تشمل الإمبراطورية الرومانية أجزاءً واسعة من أوروبا فحسب، بل شملت أيضًا شمال إفريقيا وغرب آسيا، وقد تمتع الناس من جميع أنحاء هذه الإمبراطورية بوضع قانوني متساوٍ كمواطنين رومان، كما سنرى في الفصل الثاني.

(3) سُنت العديد من الحملات الصليبية ضد الوثنيين الأوروبيين، بالإضافة إلى من اعتُبروا مسيحيين منحرفين، كما سنرى في الفصل الخامس.

(4) يجادل بونيت (Bonnett، 2004) بأن مفهوم «الغرب» اختُرِع واستمرَّ بسبب فائدته الأيديولوجية.

سبيل المثال، يُقال إنه في أثينا، خلال القرن السادس قبل الميلاد، أُضيفت أبياتٌ جديدة إلى الإلياذة لهوميروس لتوحي بأن أثينا كانت تسيطر على جزيرة إيجينا في عصر الأبطال. ومن غير المفاجئ أن هذه الإضافات أُدرجت في الوقت نفسه الذي كانت تحاول فيه أثينا فرض سيطرتها الفعلية على تلك الجزيرة⁽¹⁾. وفي العصر الحديث، بعد إعلان قيام الدولة القومية الحديثة في تركيا عام 1923، نُفِّذَ برنامج تاريخي وأثري واسع النطاق عُرف بـ«أطروحة التاريخ التركي Turkish History Thesis»، استهدف تعزيز الهوية القومية التركية وربطها بالأراضي الأناضولية⁽²⁾. أمّا في الصين، وتحت قيادة شي جين بينغ، فقد رُوِّجَ بقوة لسردية جديدة حول دور الصين في الحرب العالمية الثانية، وهو أمر قد يكون مثيرًا للقلق أو مشجّعًا، بحسب وجهة نظر متلقّيه⁽³⁾.

في يوليو 2021، وبينما كانت القوات الروسية تُحشد على الحدود الأوكرانية استعدادًا للغزو العسكري، نشرَ الرئيس الروسي فلاديمير بوتين أطروحة تاريخية تدّعي وحدة الأصل عبر التاريخ ما بين الشعبين الروسي والأوكراني.

ليس من الضروري أن تكون خبيثًا أو مخادعًا لكي تعيد كتابة التاريخ وفقًا لأجندة سياسية، كما أنه ليس من الضروري أن تقوم بتزييف التاريخ لتحقيق ذلك. يمكن أن تتجسّد إعادة كتابة الماضي أيضًا في اختيار إدراج حقائق تعرضت للتجاهل أو الإقصاء من السردية التقليدية. على سبيل المثال، في عام 2020، نشر الصندوق الوطني في بريطانيا تقريرًا حول الروابط بين الاستعمار والعبودية والمباني التاريخية التي يشرف عليها. أشعلَ هذا التقرير التوترات أكثر خلال نقاش وطني محتدم أساسًا حول ميراث بريطانيا الإمبريالي⁽⁴⁾.

(1) على الأقل، هذه هي الرواية التي نقلها إلينا سترابو (Strabo) في كتابه (9:1:10)، عند كتابته عن قائمة السفن (Catalogue of Ships) في الإلياذة (558:2 Iliad).

(2) اتاكومان (Atakuman, 2008).

(3) ميتير (Mitter, 2020). يرى ستالارد (Stallard, 2022) أن هذا الأمر يدعو للقلق، في حين يعتبره تشانغ (Chang, 2022) مدعاة للفخر. للحصول على منظور أوسع حول التاريخ المؤدج في الصين الحديثة، انظر فان (Fan, 2021).

(4) هاكستبل وآخرون (Huxtable et al., 2020). استند هذا التقرير إلى حدّ كبير على أبحاث كورين فاوولر (Corinne Fowler)، انظر فاوولر (Fowler, 2021). ولناقشة ممتازة وحيوية حول الجدل المتعلق بتاريخ بريطانيا وصورتها الذاتية التاريخية، انظر وودز (Woods, 2022).

رأي، في هذا الجدل، دعا إلى ضرورة أن تحظى الحقائق غير المريحة حول الاستعمار والعبودية والاستغلال بمكانة أكبر في المناهج الدراسية، وكذلك في المتاحف والمواقع التراثية. على الرغم من أن هذا الموقف يستند إلى حقائق تاريخية، فإنه يحمل أيضًا بُعدًا سياسيًا جوهريًا، إذ يستند إلى مبادئ سياسية تدعو إلى تحقيق عدالة اجتماعية أكبر، والاعتراف بالجرائم التاريخية. أما الرأي المعارض -الذي يرى أن هذه الموضوعات غير المريحة لا ينبغي أن تحظى بهذا التركيز، ويجب بدلًا من ذلك تسليط الضوء على الجوانب الإيجابية من التاريخ- فهو أيضًا مدفوع بأجندة سياسية، لكنها أجددة تسعى إلى الإبقاء على الوضع الرَّاهن.

يُرزُ هذا الجدل نقطتين أساسيتين: أولاهما، كلُّ التاريخ هو تاريخ سياسي. واختيار إعادة كتابته أو إعادة النظر فيه أو حتَّى مراجعته هو فعل سياسي. وبالمثل، فإنَّ اختيار عدم إعادة كتابته هو أيضًا فعل سياسي. ثانيهما، الحقائق التاريخية نفسها ليست دائمًا موضع خلاف. إنَّها النقاش غالبًا ما يدور حول أيِّ من تلك الحقائق يجب أن تحظى بالأولوية، وأين ومتى ينبغي التركيز عليها. بالتأمل في هاتين النقطتين، نستنتج أنه لا يوجد خطأ جوهريٌّ في كتابة التاريخ من منظور سياسي. في الواقع، هذه الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يُكتب بها التاريخ.

لكنَّ المشكلة تكمن في كتابة تاريخ يتناقض مع الحقائق المتاحة. وهذه من أكبر الإشكالات في السردية الكبرى للحضارة الغربية. فالأساس المُثبت الذي تستند إليه هذه السردية قد انهار منذ زمنٍ، ورغم أنَّ بعض عناصرها الفردية ما زالت قائمة، فإنَّ السردية العامة لم تعد تماشى مع الحقائق التي بتنا نعرفها اليوم. مع ذلك، لا يزال بعضهم، في الغرب، يتشبَّث بهذه السردية الكبرى لقيمتها الأيديولوجية. وهنا نصل الآن إلى الإشكالات الثاني في هذه السردية: لم تعد الأيديولوجيا التي استندت إليها قبلاً تعكس مبادئ الغرب الحديث اليوم. فالمبادئ التي توجَّه المجتمع الغربي في منتصف القرن الحادي والعشرين تختلف عن تلك التي كانت سائدة في منتصف القرن التاسع عشر، عندما بلغت هذه السردية أوجها، وعن تلك التي كانت قائمة في منتصف القرن الثامن عشر، عندما بدأت هذه السردية في التَشكُّل لأول مرة. بحسب آراء الكثيرين، داخل الغرب اليوم، لم تعد أفكار

تفوق العرق الأبيض والإمبريالية تمثل جوهر الهوية الغربية. بل حلت محلها أيديولوجيا قائمة على الليبرالية، والتسامح الاجتماعي، والديمقراطية. (مع ذلك، ثمة أيضًا عددٌ كبير من الأشخاص داخل الغرب ممن لا يتفقون مع هذا التحول، ويفضلون العودة إلى نموذج الهوية الغربية في القرن التاسع عشر. سأتناول هذه الفئة بمزيد من التفصيل في الخاتمة).

يجب أن نتخلص من السردية الكبرى للحضارة الغربية، ونضعها جانبًا باعتبارها خاطئة من الناحية الواقعية وعفا عليها الزمن من الناحية الأيديولوجية. إنَّها أسطورة أصلٍ لم تعد واقعية، فهي لا تقدم سرًا دقيقًا عن التاريخ الغربي، ولا تشكل أساسًا أيديولوجيًا مقبولًا للهوية الغربية. لذا، فإنَّ هدي في هذا الكتاب تفكيك هذه السردية الكبرى من خلال تحليل السرديات الأصغر المؤلفة لها، ثم الكشف عن المكونات الأيديولوجية التي تستند إليها.

ونظرًا لأنَّ موضوع هذا الكتاب يتعلق بمفهوم مجرد (رغم أنه مفهوم قوي ومؤثر للغاية)، كان من السهل أن ينزلت إلى مجالات نظرية بحتة. لتفادي ذلك، استندتُ في سرديتي إلى حياة أربع عشرة شخصيةً تاريخيةً حقيقية.

ربما بعض هذه الأسماء مألوفة، في حين أن بعضها الآخر أقلُّ شهرة. لكن من الشاعر المستعبد إلى الإمبراطور المنفي، ومن الرَّاهب الدبلوماسي إلى البيروقراطي المحاصر، تعيد قصصهم رسم ملامح التاريخ الغربي من منظور جديد. لا أكتفي في كل فصل بتقديم قصة حياة شخصية تاريخية استثنائية فحسب، بل أقدم أيضًا رؤيةً شاملةً للعصر والمكان اللذين عاشَ فيهما كلُّ منهم، مع وضعهم في سياقٍ أوسع إلى جانب الشخصيات المهمة الأخرى التي عاصرتهم.

يتناول النصف الأول من هذا الكتاب عدم الدقة التاريخية في السردية الكبرى للحضارة الغربية، إذ يعمل على تفنيد الوهم القائل بوجود خطأ ثقافي نقي ومتصل دون انقطاع، وذلك من خلال تحليل أصوله المزعومة. نختار أول شخصيتين في هذا القسم من العالم الكلاسيكي، الذي يُفترض أنه مهد الغرب. إلا أنَّ قصتيهما تكشفان عن أن قدامى الإغريق والرومان لم يصنفوا أنفسهم جزءًا من هوية «غربية» أو «أوروبية» حصريّة

(الفصلان: الأول والثاني). تعود السَّير الذاتية الثلاث التالية إلى ما يُعرف بـ «الفترة المظلمة» في العصور الوسطى، لكنها توضَّح كيف بُنيَ التُّرانان الإغريقي والروماني، أو رفضهما، أو إعادة تصورهما في سياقات إسلامية، وأوروبية وسطى، وبيزنطية، على التوالي (الفصول: الثالث والرابع والخامس). أما آخر سيرتين في هذا القسم، فتتقلان بنا إلى عصر النهضة والفترة الحديثة المبكرة، آنَ رُسمت الحدود الحضارية بطرائق مختلفة ومتناقضة، عبر تقسيم كلِّ من القارة الأوروبية والكيان الأوسع للمسيحية بطريقة تنفي فكرة وجود «غرب» متماسك (الفصلان: السادس والسابع).

يناقش النصف الثاني من الكتاب كيف قامت «حضارة الغرب» بدور الأداة الأيديولوجية، ويتتبع ظهورها وتطورها وصولاً إلى السردية الكبرى التي أصبحت مألوفة اليوم. تستعرض الفصول الثلاثة الأولى في هذا القسم كيف ساهم تغير الأفكار في القرنين السادس عشر والسابع عشر حول الدين والعلم، والتوسع العالمي والإمبريالية، والعقد السياسي في الظهور التدريجي لفكرة «حضارة الغرب» (الفصول: الثامن والتاسع والعاشر). ويعكس الفصلان اللأحقان كيف تطورت فكرة «حضارة الغرب» إلى شكلها الناضج الذي قدّم دعواتٍ للإمبريالية الغربية وأنظمة الهيمنة العرقية المنتشرة (الفصلان: الحادي عشر والثاني عشر).

أما آخر فصلين من الكتاب فيستعرضان أكبر التحديات التي تواجه الغرب و«حضارة الغرب» اليوم -تحديات النقد الداخلي والمنافسة الخارجية- ويظهران التَّحولات في الواقع الذي نعيشه، والحاجة الملحة لإعادة التفكير الجذري في هوية الغرب الأساسية؛ وأسطورة أصل «حضارة الغرب» (الفصلان الثالث عشر والرابع عشر).

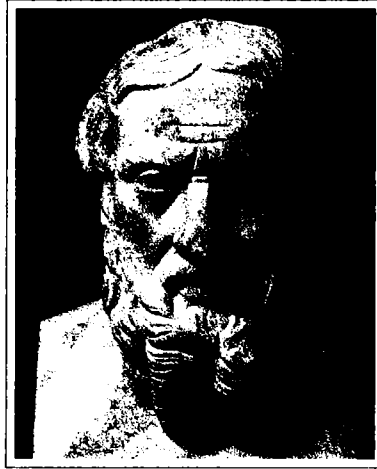
تعدُّ هذه الشخصيات، الأربع عشرة، بديلاً شخصياً لي عن التماثيل البرونزية التي أثارَت لديّ، في مكتبة الكونغرس، ذلك الشُّعور العميق بعدم الارتياح. لكن، على عكس تلك المجموعة من «الأسلاف المتخيّلين»، لم أختَر الأفراد الذين أروي سيرهم في هذا الكتاب لأنَّهم الأكثر أهمية أو نفوذاً في عصورهم. ولا أدعي تقديم «معرضٍ للعظماء» في هذا الكتاب. إنَّها هذه الشخصيات الأربع عشرة، التي أتناولها هنا، لأشخاص عكست

حيواتهم وأعمالهم روح عصورهم، ومن خلال تجاربهم وأفعالهم وكتابتهم، يمكننا أن نتلمس تطور الأفكار حول الإرث الحضاري والسُّلالاتِ الثقافية المتخيَّلة. لم تكن هذه الشخصيات الخيارات الوحيدة التي كان يمكن أن أتناولها في هذا الكتاب، بالطبع، وأنا متأكدة من أن كل قارئ سيختار شخصياتٍ مختلفة لو شرع في مشروع مشابه. بيد أن هذه الشخصيات تحقُّ غايتي المرجوة. فهي تثبت أن السردية الكبرى للحضارة الغربية ليست فقط غير صحيحة، بل إنَّها مفلسة أيديولوجيًا أيضًا. كما أنَّها تكشف، على المستوى الإنساني الفردي، لماذا ينبغي علينا التخلص من هذه السردية نهائيًا. وأخيرًا، تقترح هذه القصص مجموعةً أكثر غنىً وتنوعًا من الأصول التاريخية، يمكننا من خلالها البحث عن نسخة جديدة للتاريخ الغربي تحلُّ محلَّ سرديته القديمة.

الفصل الأول

رفض الطهارة

هيرودوت



«من الواضح تمامًا أنَّ المرأة (يوروبا) نفسها جاءت من آسيا، ولم تطأ قدمها قطُّ الأراضي التي يسمِّيها اليونانيون (أوروبا)».

هيرودوت (أواخر القرن الخامس قبل الميلاد).

يقف مهاجرٌ على الشاطئ. ينظر إلى البحر، حيث تمتد أفكاره تمامًا كما يمتد بصره نحو وطنه، ذلك المكان الذي يبعد عنه قارةٌ وحياةٌ كاملة. لقد خطا خطواته الأولى إلى المنفى منذ سنواتٍ، عندما أبحر بعيدًا عن السَّاحل الوعر لتركيا على متن قاربٍ مكتظٍّ، هربًا من اضطهاد طاغيةٍ ومن غضب حشيدٍ أصولي متعصب، أملًا في مستقبلٍ مشرقٍ في أكبر مدن أوروبا وأكثرها صخبًا وتنوعًا.

لكن ما أن وصلَ أخيراً إلى هذه الحاضرة العظيمة، حتى تبددت أحلامه سريعاً. ففي المكان الذي حلمَ فيه بالنجاح، واجه الرّيبة، وفي المكان الذي تخيل فيه الفرصَ، وجد القيود. لاحقاً، عندما بدأت الحكومة في تهيئة بيئة عدائية تجاه المهاجرين، وفرضت قوانين صارمة جديدة لنيل الجنسية، قرّر الرّحيل. وها هو يقفُ هنا، على شاطئ غريبٍ آخر، يبحث عن بداية جديدةٍ أخرى. لعلّه، هذه المرة، يجد ما يبحث عنه.

قد تنطبقُ هذه القصة إلى عدد لا يُحصى من مهاجري القرن الحادي والعشرين، لكنها في هذه الحالة تعود إلى أولى الشخصيات الأربع عشرة التي يتناولها هذا الكتاب؛ المؤرخ الإغريقي القديم هيرودوت (Herodotus). بالطبع، لا يسعنا إلا أن نخمن (كما فعلتُ هنا) كيف شعر هيرودوت عندما وصل إلى شواطئ جنوب إيطاليا. في الواقع، نحن نعرف القليل نسبياً عن حياة الرّجل الذي يُنظر إليه اليومَ على أنه «أبو التاريخ» (Father of History). وُلد في أوائل القرن الخامس قبل الميلاد في مدينة هاليكارناسوس (Halicarnassus)، المعروفة اليوم باسم بودروم (Bodrum) في تركيا، وعمل لبضع سنوات في أثينا قبل أن يقضي السنوات الأخيرة من حياته في بلدة صغيرة تُدعى ثيراى (Thurii) على خليج تارانتو (Tarentine Gulf). وفي هذا المكان -بعد أن اقتلَع من موطنه مرتين واستقر مرتين- كتب رائعته التواريخ (Histories).

يُنظر إلى كتاب التواريخ (The Histories) على نطاق واسع باعتباره أقدم عملٍ في تقاليد الكتابة التاريخية الغربية. في جوهر هذا الكتاب، يروي هيرودوت كيف أنّ تحالفاً من الدول الإغريقية خاض حرباً ضد جيوش الإمبراطورية الأخمينية الفارسية (Achaemenid Persian Empire) الغازية، وذلك خلال الفترة الممتدة بين عامي 499 و470 قبل الميلاد (مع تركيزه الأكبر على الفترة ما بين عامي 499 و479 قبل الميلاد). امتلك الفرس تفوقاً عددياً وموارد هائلة وتنظيماً عالياً، وكانوا يسيطرون على إمبراطورية شاسعة تمتد من بلغاريا الحديثة إلى أفغانستان، ومن مصر إلى البحر الأسود. على النقيض من ذلك، كانت هناك مئات المجتمعات المستقلة الصغيرة التي اعتبرت نفسها إغريقية، بدرجات متفاوتة، وكانت تتنازع باستمرار فيما بينها وتكافح لتأمين قوتها من أراضيها المنفصلة.

ومع ذلك، وعلى عكس كل التوقعات، انتصر الإغريق وتمكّنوا من صدّ الغزو الفارسي بنجاح. إنها قصة أسرت خيال الناس على مدار ثلاثة آلاف عام، ولا تزال تحظى بشعبية هائلة حتى اليوم⁽¹⁾.

من الأسباب التي تقف وراء الشعبية الدائمة لكتاب التواريخ (The Histories)، أهميته في التاريخ المتخيّل لـ «الغرب». ففي نظر الكثير من الناس، جسّد هذا العمل الميثاق التأسيسي للحضارة الغربية، مقدّمًا سابقة تاريخية قديمة للفكرة الحديثة عن «صراع الحضارات» (clash of civilisations). ويبدو أنّ الأسطر الافتتاحية في مقدمة الكتاب تتماشى تمامًا مع هذا التصوّر. يبدأ هيرودوت كتابه بالقول صراحةً إنّ هدفه هو تسجيل الأعمال العظيمة لكل من الهيلينيين (Hellenes) والبرابرة (ويقصد بهم غير الإغريق). ويُوحي هذا الطرح على الفور بوجود تقابل ثنائي بين الطرفين؛ الإغريق والبرابرة، أوروبا وآسيا، الغرب والشرق، أوروبا على نحوٍ أدقّ: الغرب وبقية العالم. ثم يستطرد هيرودوت في سرد خلفيّة تاريخية أقدم لتهيئة المشهد للصراع، مسترجعًا أحداثًا تعود إلى ما هو أقدم من ذلك بكثير. فكلّ شيء بدأ، كما نخبرنا، حين قام تجّار فينيقيون باختطاف أميرة من مدينة أرغوس (Argos) الإغريقية. وردّ الإغريق على ذلك بخطف أميرة فينيقية، فأدى هذا إلى سلسلة من حالات الخطف العابرة للقارات، بلغت ذروتها باختطاف هيلين (Helen) من إسبرطة (Sparta)، وهو ما تسبب في نشوب حرب طروادة (Trojan War). أما الدمار الذي لحق بمدينة طروادة، فيُعدّ وفقًا لهيرودوت تصعيدًا غير متناسب، ويرى أنّه هو ما فجّر العداء الحقيقي بين الآسيويين والإغريق (هيرودوت، 1:5).

(1) على سبيل المثال، خلال السنوات الخمس والعشرين الماضية، نُشرت ما لا يقل عن سبع طبعات جديدة باللغة الإنكليزية من أعمال هيرودوت (Herodotus)، أي بمعدل طبعة جديدة كل ثلاث إلى أربع سنوات. من بين هذه الطبعات: بيتر فرانكوبان (Peter Frankopan) مع ترجمة روبن ووترفيلد (Robin Waterfield) عام 2020؛ جيمس روم (James Romm) مع ترجمة باميليا منش (Pamela Mensch) عام 2014؛ بول كارتليدج (Paul Cartledge) مع ترجمة توم هولاند (Tom Holland) عام 2014؛ روبرت ستراسلر (Robert Strassler) مع ترجمة أندريا بورفيس (Andrea Purvis) عام 2009؛ كارولين ديوالد (Carolyn Dewald) مع ترجمة روبن ووترفيلد (Robin Waterfield) عام 2008؛ جون مارينكولا (John Marincola) مع ترجمة أوبري دي سيلينكورت (Aubrey de Selincourt) عام 2003؛ وروزاليند توماس (Rosalind Thomas) مع ترجمة جورج رولينسون (George Rawlinson) عام 1997.

تبدو مقدمة هيرودوت نسخة مبكرة من سردية «حضارة الغرب Western Civilization». العنصران الأساسيان حاضران فيها: أولاً، لدينا طرفان متضادان ولا يمكن التوفيق بينهما؛ اليونان (Greece)، والتي ترمز إلى «الغرب»، وآسيا (Asia)، والتي ترمز إلى «البقية». ثم لدينا الحاضر التاريخي الذي يُسَقَط على الماضي الأسطوري؛ إذ يُدمَج الفرس مع الطرواديين الأسطوريين (Trojans)، ويُساوى الإغريق بالآخيين (Achaeans) الذين دمروا طروادة. يبدو أن هيرودوت لا يقدم لنا فقط سرداً قديماً لـ «صراع الحضارات»، بل يقدم أيضاً صيغة أولية للنسب الثقافي للغرب. أو على الأقل، هذا ما يبدو أنه يقدمه لنا.

لقد انطلت هذه القراءة السطحية لهيرودوت على الكثير من القراء. فعندما كتب صموئيل هنتنغتون (Samuel Huntington) كتابه المثير للجدل صراع الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي (The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order)، استند في تعريفه للسمات الأساسية للحضارة إلى هيرودوت⁽¹⁾. وبحسب عالم السياسة أنثوني باجدن (Anthony Pagden)، فإن موضوع كتاب التواريخ كان «العداء الدائم بين أوروبا وآسيا»⁽²⁾. وعندما أطلق زاك سنايدر (Zack Snyder) فيلمه 300 في العام 2007، أثار جدلاً واسعاً لتصويره إسبرطي هيرودوت على أنهم أوروبيون بيض البشرة، محبّون للحرية، مقابل تصوير الفرس على أنهم آسيويون وأفارقة تتسم طباعهم بالانحلال الأخلاقي والتشوّه الجسدي.

من المفهوم أن يُساء تفسير نصوص هيرودوت. ثمة الكثير من المقاطع في نصّه توحى فعلاً بسردية من نوع صراع الحضارات (clash of civilisations). لكن ثمة أيضاً الكثير من المقاطع التي توحى بعكس ذلك تماماً. إذا قرأنا هيرودوت بعناية، نجد أنه يقدم فكرة صراع الحضارات من أجل أن يقوّضها وحسب. ونكتشف أن هيرودوت لم يقسم العالم إلى الغرب والبقية (the West and the Rest)، كما لم يفهم التاريخ بوصفه إعادة متكررة لنزاع أبدي واحد. باختصار، لم يخترع هيرودوت نسخة مبكرة من سردية «حضارة الغرب»، ولم

(1) هنتنغتون (Huntington، 1996، ص 42).

(2) باجدن (Pagden، 2011).

ير نفسه أو الإغريق جزءاً من كتلة جغرافية-ثقافية تُوازي الغرب الحديث. بل إنَّ مجمل عمله على مدار حياته يشير إلى الاتجاه المعاكس تماماً. ومن مفارقات التاريخ أن يُستخدم هيرودوت، بعد وفاته بألفين وخمسمئة عام، لترويج الأيديولوجيا ذاتها المبنية على ثنائية (نحنُ ضدَّهم Us vs Them) تلك التي سعى هو نفسه إلى دحضها.

أبو التاريخ... أبو الأكاذيب

على الرغم من كوننا نعرفه اليوم بلقب «أبو التاريخ» (Father of History)، فإنَّ هيرودوت لم يكن أول مؤرخ⁽¹⁾. فالتاريخ في بلاد ما بين النهرين يسبقه بأكثر من ألف عام، كما أنَّ أوائل الأعمال التاريخية باللغة الإغريقية القديمة ظهرت قبل ولادته بما يقرب من مئتي عام⁽²⁾.

ومع أنَّ هيرودوت لم يخترع التاريخ، فقد أحسنَ إعادة ابتكاره. إذ ركَّز بدرجته أقل على سرد الأحداث المتتابعة، وبدرجة أكبر على أنماط السببية التاريخية، محوِّلاً التركيز من «ماذا حدث؟» إلى «لماذا حدث؟»⁽³⁾.

بطبيعة الحال، يقدم كتاب التواريخ (The Histories) سرداً لما جرى في الحروب اليونانية-الفارسية (Greco-Persian Wars)، حيث يفصّل مختلف الأحداث والمراحل التي شهدتها هذا الصراع. تسير القصة، عموماً، على النحو التالي: اندلعت المعارك مع اندلاع الثورة الأيونية (Ionian Revolt) في العام 499 قبل الميلاد، وهي تمرد ضد الإمبراطورية الفارسية قادته المدن الإغريقية الأيونية في آسيا الصغرى بدعم من الأثينيين (Athenians) وعدد من الدُّوَيَّلات الإغريقية الأخرى في بحر إيجه (Aegean). سُحقَّ هذا التمرد في نهاية

(1) شيشرون (Cicero)، في القوانين (De Legibus) 1:5.

(2) لتابعة حول السجلات المسماة ببلاد ما بين النهرين، انظر غلاسner (Glassner، 2004). ولمحة أوسع عن التاريخ في بلاد ما بين النهرين، راجع فينكلشتاين (Finkelstein، 1963). أما الكتابة التاريخية المبكرة عند الإغريق بالشعر، فانظر مثلاً سميرونيس (Smyrneis) لمنرموس (Mimnermus) في ألين (Allen، 1993) وويست (West، 2008).

(3) بيلينغ (Pelling، 2019).

المطاف، وبدأ الفرس ينظرون نحو الغرب. عندما شنّ الملك الفارسي داريوس (Darius) غزوًا على شبه الجزيرة اليونانية في العام 492 قبل الميلاد، هُزم على يد قوّة بقيادة من أثينا في معركة ماراثون (Marathon). ونظرًا لاندلاع ثوراتٍ في مناطق أخرى من الإمبراطورية، استغرق الأمر عقدًا كاملًا قبل أن شنّ الغزو الفارسي الثاني لليونان في العام 480 قبل الميلاد، وهذه المرة بقيادة ابن داريوس، الملك زركسيس (Xerxes). أثناء تقدمه عبر شبه الجزيرة اليونانية، تعرّض جيش زركسيس لإعاقة مؤقتة عند ثيرموبيلاي (Thermopylae)، حيث اشتهر 300 من الإسبارطيين بصمودهم الأخير. لكن الفرس وصلوا في النهاية إلى أثينا ونهبوها، مما أسفر عن مقتل عدد كبيرٍ من سكانها وسلبٍ أعظم كنوزها. ثمّ، في تحوّل مفاجئ للأحداث، تكبّد الفرس هزيمتين كارثيتين؛ أولًا في البحر خلال معركة سلاميس (Salamis)، ثمّ على اليابسة في معركة بلاتيا (Plataea). وبعد أن أصبحت قواتهم في حالة فوضى، وخلفهم تحترق أنقاض أثينا، قرروا تقليل خسائرهم والانسحاب إلى ديارهم.

لماذا انتهت الأمور على هذا النحو؟ من أجل مقارنة هذا السؤال المراءغ، عمدَ هيرودوت إلى توسيع نطاق تفكيره ليشمل منظورًا أوسع وأكثر شمولًا، ووضع الأحداث ضمن سياقات أرحب وأعمق. فأنت، كما يرى، لا تستطيع أن تفهم حقًا سبب نهب الفرس لأثينا، ما لم تُدرك الخلفية الدبلوماسية للعلاقات ما بين بلاد فارس وأثينا. ولا يمكنك أن تستوعب تمامًا تلك العلاقات الدبلوماسية ما لم تكن على درايةٍ بشيء من البنى السياسية الداخليّة لكلتا الدولتين. ولا يمكنك أن تلمّ بالبنى السياسية الداخليّة لأيّ دولة، دون أن يكون لديك فهمٌ لتاريخ تلك الدولة، وكيفية تطورها، وأصولها بالطبع. كما يمكنك أن تتخيل، فإنّ خيوط التفسير لدى هيرودوت كانت تمتد باستمرار نحو الخارج.

وبناءً على ذلك، فإنّ كتاب التواريخ لا يقدّم لنا سردًا للحروب اليونانية-الفارسية فحسب، بل يعرض أيضًا تصوّرات هيرودوت حول التاريخ الفارسي؛ على الرّغم من أنّ بعض ما يورده في هذا السياق يعتمد، بوضوح، على التخمين بقدر ما يستند إلى أدلّة موثوقة؛ بما في ذلك تأسيس الإمبراطورية، وشرح نظامها الإداري. كما تتشعب السردية لتشمل أوصافًا إثنوغرافية حيّة لثقافة المجتمع الفارسي ونمط حياته، إلى جانب سيرٍ ذاتية

فردية ودراسات لشخصيات محورية في التاريخ الفارسي. ولا يقتصر هذا المستوى الغني من التفاصيل على الفرس، بل يمتد ليشمل مختلف الشعوب التي كانت تعيش ضمن حدود الإمبراطورية الفارسية؛ من المصريين في الجنوب، إلى السكيثيين (Scythians) في الشمال، ومن الهنود في الشرق، إلى الإغريق في الغرب. أما معالجة هيرودوت للإغريق، فهي، بطبيعة الحال، تختلف بعض الشيء عن معالجته للمجموعات الأخرى. فيما أنه يكتب باللغة الإغريقية لجمهور إغريقي في المقام الأول، لم يكن بحاجة إلى شرح الأساسيات المتعلقة بثقافة الإغريق وعاداتهم. لكنّه مع ذلك، قدّم سردًا للتواريخ الخاصة بعددٍ من الدويلات (المدن-الدول) الإغريقية، مناقشًا مسارات تطورها الفريدة، ومسلطًا الضوء على طبائعها المميزة.

هذا التركيز على سؤال «لماذا؟» هو ما جعل كتاب التواريخ عملاً واسع النطاق بمحتوى يمتد عبر مئات السنين وآلاف الكيلومترات، وغنيًا بالتفاصيل الدقيقة، بدءًا من الطرائف المتعلقة بحياة الملوك الجنسية، إلى الحوادث البحرية التي تعرّض لها بعض الصيادين. لذا، فرغم أن هيرودوت يبدو وكأنه يروي قصّة الحروب اليونانية-الفارسية، فإنه في أثناء سردها، يقدم لنا مائدة عامرة من الأطيب التاريخية المتنوّعة.

تتضمن هذه الأطيب شروحاتًا إثنوغرافية (هل كنت تعلم أن السكيثيين (Scythians) لا يدفنون ملوكهم إلا بعد تغليفهم بالشمع؟)⁽¹⁾، ونقاشات فلسفية (مثل تلك المرّة التي ناقش فيها الفرس أفضل أشكال الحكم؛ ومن المثير للاهتمام أنهم قرّروا في النهاية اختيار الملكية عن طريق التصويت!)⁽²⁾، وتنظيرات جغرافية (إذ خاصّ هيرودوت، حرفيًا ومجازيًا، في النقاش حول منبع نهر النيل)⁽³⁾، وصحافة استقصائية (إذ بفضل مصدرٍ مجهول، نعرف عن الرسائل السرية التي كانت تُنقل عبر وشومٍ مخفية)⁽⁴⁾.

أدت غزارة وتنوّع محتوى كتاب التواريخ -وربما على نحوٍ حتميٍّ- إلى أن يحظى هيرودوت بلقبٍ ثانٍ. ففي حين أطلق عليه شيشرون (Cicero)، الذي كتب بعد وفاته

(1) هيرودوت (Herodotus) 4:71.

(2) هيرودوت (Herodotus) 3:80-83.

(3) هيرودوت (Herodotus) 2:25-27.

(4) هيرودوت (Herodotus) 5:35.

بأربعة قرون، لقب «أبو التاريخ»، فإن بلوتارخ (Plutarch)، بعد ذلك بنحو قرنين، لقبه بأبو الأكاذيب (Father of Lies)⁽¹⁾. فقد رأى بلوتارخ أن قصص هيرودوت خيالية إلى حدّ مبالغ فيه، وعفوية جدًّا، بل ومسلية بلا خجل، بحيث لا يمكن اعتبارها حقائق صحيحة. في هذه النقطة، بلوتارخ على حق جزئيًّا؛ فبعض قصص هيرودوت تبدو بالفعل بعيدة عن المعقول، مثل قصة النمل الذي يتقب عن الذهب في الهند (gold-digging ants)، أو الشائعة القائلة إن بعض السّكان في الصحراء الكبرى كانت لهم رؤوس كلاب⁽²⁾. وربما بدأت بعض القصص الغريبة الأخرى أساسًا نتيجة سوء فهم ثقافي. ومن الأمثلة المحتملة على ذلك: القصة التي تزعم أن السكيثيين (Scythians) يجلبون الفرس عبر نفخ الهواء في أعضائها التناسلية باستخدام مزامير عظمية، أو الفكرة التي تقول إن جميع نساء بابل قد عملن بغايا معبدٍ لمرة واحدة على الأقل في حياتهن⁽³⁾. لكن هيرودوت نفسه كان يعلم أن بعض رواياته ليست مبنية على حقائق دقيقة. فهو كثيرًا ما كان يستهلّ قصصه الأكثر غرابة بتنصّل مطول، مقدمًا إياها لا بصوته ككاتب، بل على أنها تقارير منقولة. تتخلل مثل هذه المقاطع عبارات من قبيل: «يقول بعض الناس...» أو «يزعم السّكان المحليون...». لم يصدّق هيرودوت كل ما سمعه، ولم يتوقع أن يصدق جمهوره أيضًا.

لكن حتى القراءة النقدية الدقيقة، مهما بلغت جودتها، لم تكن لتخفف من غضب بلوتارخ. كانت لديه أسباب أعمق للارتياح في هيرودوت. في جوهر الأمر، وجد بلوتارخ أن كتاب التواريخ متساهلًا أكثر من اللازم تجاه الفرس، وإيجابي للغاية في تصويره لغير الإغريق. من الواضح أن هيرودوت، وفقًا لبلوتارخ، كان فيلوبارباروس (philobarbaros) - محبًّا للبرابرة - ولا يمكن الوثوق بأي شيء كتبه. وما زاد الطين بلّة، كان استعداد هيرودوت لانتقاد الإغريق أنفسهم. ففي حين وصف الجنون الدموي للملك

(1) هذا اللقب يرجع في الأصل إلى بلوتارخ (Plutarch) في عمله حول خبث هيرودوت (On the Malice of Herodotus)، الأخلاق (Moralia) 854؛ انظر أيضًا موميليانو (Momigliano، 1958).

(2) نمل يتقب عن الذهب (هيرودوت 3:102)، وأشخاص برؤوس كلاب (هيرودوت 4:191).

(3) ناي عظمي في رحم الفرس (هيرودوت 4:2)، ومومسات المعبد (هيرودوت 1:199).

الفارسي قمبيز (Cambyses)، وقسوة زركسيس (Xerxes) المفرطة وغروره⁽¹⁾، فإنه لم يتردد أيضًا في الحديث عن الطموحات الأنانية للنبي الميليبي أريستاغوراس (Aristagoras)، وجشع القائد الأثيني ثيمستوكليس (Themistocles)⁽²⁾. وبحسب بلوتارخ الوطني، الذي يعيش في اليونان التي أصبحت مجرد إقليم تابع للإمبراطورية الرومانية، كان ذلك إهانة لصورته المثالية المفعمة بالحنين عن الهيلينية (Hellenism).

إذن، من كان هيرودوت في الحقيقة؛ أهو أبو التاريخ أم أبو الأكاذيب؟ هل كان خياليًا، مدافعًا عن البرابرة، وماهرا في حبك الحكايات المبالغ فيها؟ أم كان مبتكرًا علميًا، يدفع بحدود المعرفة البشرية عبر إعادة تصوّر العلاقة بين الإنسان والماضي؟ وربما يكون السؤال الأهم لنا في هذا الكتاب هو: هل صاغ هيرودوت رؤية مبكرة لـ«غرب أولي» (proto-West)، تشكّل الأساس لمفهومنا الحديث عن الغرب (the West) اليوم؟ هل قدّم لنا هيرودوت النموذج الأولي للسردية الكبرى لـ«حضارة الغرب»؟ تكمن إجابات هذه الأسئلة في مكان ما بين السيرة الذاتية لهيرودوت الإنسان، والنصوص الأدبية لهيرودوت المؤرخ. لكن، وعلى الرغم من ثراء السير الذاتية التي يكتبها في «التواريخ»، فإننا، للأسف، نعرف القليل عن حياة مؤلفه.

نعلم أن هيرودوت وُلد في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد في مدينة هاليكارناسوس (Halicarnassus)، الواقعة على ساحل بحر إيجه لما يُعرف اليوم بتركيا. وعلى الرغم من أن هاليكارناسوس كانت رسميًا دويلة إغريقية (polis)، أي مدينة-دولة، فقد ضُمَّت سكانًا متعددي الخلفيات، وكانت تحتفي أيضًا بإرثها المحلي الأناضولي (Anatolian)⁽³⁾. وتُجسّد

(1) في لحظة جنون، طعن قمبيز (Cambyses) الثور المقدس أبيس (Apis) في مصر حتى نرف حتى الموت (هيرودوت 3:29). أما زركسيس (Xerxes)، فقد أمر بجلد مياه الهيلسبونت (Hellespont) وختمها كعقوبة بعد أن دُمّرت العاصفة الجسور (هيرودوت 7:35).

(2) بدأ أريستاغوراس (Aristagoras) الثورة الأيونية هربًا من سداد دين وفقدان مكانته في ميليتوس (Miletus) (هيرودوت 5:35). أما ثيمستوكليس (Themistocles)، فقد استغل منصبه لابتزاز الأموال من الإغريق سكان الجزر (هيرودوت 8:112).

(3) لمفهوم التهجين الثقافي في هذه المنطقة، انظر ماك سويني (Mac Sweeney، 2013). وبشكل خاص عن مدينة هاليكارناسوس (Halicarnassus)، انظر غانيه (Gagné، 2006) وكارلس أونين (Carless Unwin، 2017).

عائلة هيرودوت نفسها هذا المزيج الثقافي الذي تميّزت به المدينة. فاسم «هيرودوت» إغريقي، وكذلك اسم والدته «دريو» (Dryo). غير أنّ عددًا من أفراد عائلته الآخرين كانوا يحملون أسماء مشتقة من اللغة الكارية (Carian)، وهي إحدى اللغات الأناضولية، ومن بينهم والد هيرودوت «ليكسس» (Lyxes)، وابن عمّه الشاعر «بانياسيس» (Panyassis)⁽¹⁾.

يبدو أنّ هيرودوت في شبابه كان أكثر اهتمامًا بالسياسة منه بالتاريخ. فقد دخل في نزاع من نوع ما مع ليغداميس (Lygdamis)، الحاكم الوراثي للمدينة⁽²⁾، واضطر إلى الفرار إلى جزيرة ساموس (Samos) القريبة. ثمّ في مرحلة ما، عاد هيرودوت إلى هاليكارناسوس، وشارك في الانقلاب الذي أطاح بليغداميس، ودعم إقامة نظام حكم جديد في المدينة. لكن لم يمض وقت طويل قبل أن يُجبر على المغادرة مرة أخرى، هذه المرة بسبب غضب حشد من أنصار ليغداميس. وفي السنوات التالية، يبدو أنّ هيرودوت أحسن استغلال منفاه، فانطلق في رحلات واسعة عبر أنحاء العالم القديم⁽³⁾. ويزخر كتاب التواريخ بطرائف شخصية وقصص شاهدها بأمّ عينه. يجبرنا هيرودوت أنه جاب معالم مصر، وأبحر في نهر النيل حتى جزيرة إلفنتين (Elephantine)، وتعجّب من مرافق صور الفينيقية النشطة وأسواقها العالمية، ورأى بعينه الزخارف المذهلة لمعابد بابل. وإذا صحّت رواياته، فإنّ مرافقة هيرودوت في السفر كانت مُجهدّة، إذ كان ينهال بالأسئلة على الأدلاء السياحيين، ويجادل الباعة في الأسعار، ويزعج الجميع، من الوجهاء المحليين إلى باعة الماء البسطاء، بحثًا عن القصص. لا ريب، إذن، أنّ كتاباته تُظهر الإمام الحميم بمنطقة الأناضول، ولا تشمل سواحلها على بحر إيجه في الغرب وحسب، بل أيضًا مناطقها الشمالية المتاخمة للبحر الأسود ومضيق الدردنيل (Hellespont). أما في البرّ الرئيس لليونان، فيبدو أنه امتلك

(1) سودا (Suda)، مدخل «هيرودوت» و«بانياسيس» (Herodotus) و«Panyassis»). يبدو أنّ الخليط من الأسماء اليونانية والكارية (Carian) في العائلة الواحدة كان أمرًا شائعًا في ذلك الوقت، وقد تمّ توثيقه في نقوش تلك الفترة (انظر ميغز ولويس Meiggs and Lewis، 1969، ص 32؛ أوبريه Aubriet، 2013). ويقال أحيانًا إن بانياسيس (Panyassis) كان عم هيرودوت.

(2) المصادر اليونانية تطلق على هذا النوع من الحكّام لقب «تيرانوس» (tyrannos)، رغم أن الترجمة الحديثة لكلمة «طاغية» (tyrant) تحمل دلالات سلبية أكثر.

(3) لمسألة سفر هيرودوت، انظر أشيري وآخرين (Asheri et al.)، 2007، صص 6-7.

معرفة مباشرة بعدد من المناطق، منها إسبرطة، ودلفي (Delphi)، وبويوتيا (Boeotia)، وبالطبع أثينا.

رغم أن العالم الإغريقي كان ممزقًا سياسيًا في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، كانت أثينا عاصمته الثقافية بلا منازع⁽¹⁾. فهذا هو عصر رجل الدولة بريكليس (Pericles)، والفيلسوف سقراط، والنحات فيدياس (Pheidias)، والمسرحي يوربيديس (Euripides). كانت المدينة موطنًا للمثقفين العالميين، والراديكاليين السياسيين، والغواني الشهيرات، وأبناء الأثرياء من محبي اللهو. عجت أسواقها بتجار قدموا من ثلاث قارات، واكتظت معابدها بالحجاج، وتوافد الحرفيون من أنحاء شتى للعمل في بناء المعالم الفخمة الجديدة على الأكروبول (acropolis).

وكما كانت فيينا في نهايات القرن التاسع عشر، أو نيويورك في عشرينيات القرن العشرين، أو لندن في ستينياته؛ كانت أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد مركز جذب للمبدعين والطموحين. لا ريب أن هذه المدينة جذبت هيرودوت بكل قوة.

عندما وصل هيرودوت إلى هذه الحاضرة العظيمة، يبدو أنه انخرط سريعًا في الوسط الأدبي، وأقام صداقة وثيقة على وجه الخصوص مع كاتب المأساة سوفوكليس (Sophocles)⁽²⁾. ونعلم أن هيرودوت قدم عددًا من القراءات العلنية لأعماله، ويُقال إنه حصل على مبلغ مذهل بلغ عشرة تالنتات (ten talents) مقابل إحدى العروض الناجحة على وجه التحديد (للمقارنة: في ذلك الوقت، كان التالنت الواحد يكفي لدفع أجور طاقم

(1) لأثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، انظر روبن أوزبورن (Robin Osborne، 2008).

(2) توجد أوجه تشابه واضحة بين التواريخ لهرودوت (Herodotus' Histories) ومسرحيات مثل أنتيغونيه لسوفوكليس (Sophocles' Antigone)، مما يشير إلى أن الرجلين ربما ناقشا أعمالها وتشاركا مصادر الإلهام. وقد كتب سوفوكليس لاحقًا نشيدًا تكريميًا لصديقه المؤرخ، ما يدل على أن العلاقة بينهما كانت شخصية ومهنية في آن معًا. للمقارنة، انظر أنتيغونيه (Antigone) 903 وما بعدها، مع التواريخ (Histories) 3: 119. وتشمل الإشارات القديمة إلى صداقتها: مختارات الشعر اليوناني الغنائي (Anthologia Lyrica Graeca) I3، رقم 79 عند ديهل (Diehl)، وأخلاق بلوتارخ (Plutarch Mor) 785b. انظر أيضًا كياسون (Chiasson، 2003).

سفينة ثلاثية المجاديف (trireme) في الأسطول الأثيني لشهر كامل⁽¹⁾. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا النجاح، غادر هيرودوت أثينا بعد بضع سنوات فقط، مفارقاً أصدقاءه الجدد ومتخلياً عن مسيرته الأدبية المزدهرة. وهنا نعود إلى حيث التقيناه لأول مرة في بداية هذا الفصل، واقفاً على شواطئ خليج تاراتو جنوب إيطاليا، يستعد لجعل مدينة ثيرايا (Thurii) وطنه الأخير.

ما الذي دفع هيرودوت إلى مغادرة أثينا، متخلياً عن أحلامه في الشهرة والثروة في المدينة الكبيرة؟ لماذا، في اللحظة التي يمكن القول فيها إنه «امتلك كل شيء»، قرر فجأة أن يتخلى عن كل شيء ويهاجر من جديد؟ من الطبيعي أن تكون هناك عوامل شخصية عدّة أثرت في قراره، لكن من المرجح أن السياسة الأثينية كانت جزءاً من المعادلة أيضاً؛ سياسة جديدة راديكالية بُنيت على الإمبراطورية، وكرهية الأجانب، واختراع سردية تبدو إلى حدّ ما شبيهة بسردية «حضارة الغرب».

شكل العالم

يبلغ اليوم عمر الدولة القومية الحديثة المسماة «اليونان» (Greece) أكثر من مئتي عام، وهي تملك تاريخاً غنياً ومليئاً بالألوان⁽²⁾. لكن اليونان الحديثة ليست نفسها اليونان القديمة⁽³⁾.

فعندما عاش هيرودوت وكتب في القرن الخامس قبل الميلاد، لم يكن الإغريق موحدين ضمن دولة أو أمة واحدة. بل كان العالم الإغريقي مكوّناً من آلاف الدويلات (poleis) أي المدن-الدول والمناطق الصغيرة، ولدى كلّ دويلةٍ منها حكومة مستقلة خاصة بها⁽⁴⁾.

(1) القراءات العامة لأعمال هيرودوت (Herodotus): يوسايوس (Eusebius)، الوقائع (Chronica) الأرمنية Arm 83؛ دييلوس (Diyllus) FGrHist 73 F3. لقيمة التالنت في أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد، انظر ثيوسيديدس (Thucydides) 6:8.

(2) للاطلاع على هذه السردية التاريخية، راجع بيتون (Beaton، 2019).

(3) عن العلاقة الأيديولوجية المتوترة بين الطرفين، انظر هانينك (Hanink، 2017).

(4) لقائمة شاملة عن هذه المدن، راجع هانسن ونيلسن (Hansen and Nielsen، 2004).

وكانت شديدة التمسك باستقلالها، وتمتع بهويات فردية قوية، وكان كثير من الإغريق يرون أنفسهم أولاً، قبل كل شيء، أثينيون (Athenians)، أو كورنثيون (Corinthians)، أو إسبرطيون (Spartans)، وما إلى ذلك.

وفي بعض الأحيان، كانت مجموعات من الدويلات الإغريقية تنضم إلى تحالفات إقليمية أو اتحادات فدرالية، لكنها تحافظ عادةً على هويتها المستقلة ضمن تلك التكتلات⁽¹⁾. ولم يحدث أن خضعت أعداد كبيرة من الإغريق، في مناطق واسعة من الأرض، لحكم يوناني واحد، إلا بعد فتوحات الإسكندر المقدوني (Alexander of Macedon)، وذلك بعد نحو مئة عام من زمن هيرودوت. (على الرغم من أن الكثيرين في ذلك الوقت شككوا في مدى «يونانية» الحكّام المقدونيين أصلاً)⁽²⁾. لكن حتى هذه الدولة الإغريقية الكبرى لم تكن تشمل الإغريق المقيمين على سواحل البحر الأسود، ولا أولئك المنتشرين وسط البحر الأبيض المتوسط وغربه.

إلى جانب التشتت السياسي، كان الإغريق في زمن هيرودوت مشتتين جغرافياً أيضاً. ففي أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، كانت هناك دويلات إغريقية منتشرة حول البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود، من إسبانيا إلى قبرص، ومن ليبيا إلى شبه جزيرة القرم. ولا تزال بقايا مجتمعاتهم حاضرة حتى اليوم في مرسيليا بفرنسا، ونوقراطيس (Naucratis) في مصر، ومنتوزة على طول الساحل المتوسطي لتركيا، من أضنة إلى إسطنبول، ومحيطة بالبحر الأسود من بوتى (Poti) في جورجيا إلى سوزوبول (Sozopol) في بلغاريا⁽³⁾.

يجوز لنا أن نتساءل بحق: ما الذي ربط بين هذه المجتمعات المتنوعة، رغم كونها مستقلة سياسياً ومشتتة جغرافياً؟ حتى الكُتّاب المعلقون القدامى اختلفوا حول من هو الإغريقي، وماذا يعني أن يكون المرء إغريقياً. بحسب ديموستينيس (Demosthenes)، لم يكن المقدونيون (Macedonians) إغريقياً حقيقين، لكن هيرودوت نفسه لم يكن يعتبر

(1) بيك وفونكه (Beck and Funke، 2015)؛ ماك سويني (Mac Sweeney، 2021).

(2) نغلز (Engels، 2010).

(3) لعالم الإغريق الأوسع، انظر دي أنجيليس (De Angelis، 2020). ولتاريخ تطور مفهوم «الإغريقية» من العصور القديمة حتى العصر الحديث، انظر بيتون (Beaton، 2021).

الأتينيين إغريقًا أيضًا، لأنهم، من وجهة نظره، ينحدرون من «برابرة» لا يتمون إلى الإغريق⁽¹⁾.

ولزيادة الأمور تعقيدًا، فإن الإغريق القدماء لم يطلقوا على أنفسهم اسم «الإغريق» (Greeks) أصلًا. هذا المصطلح صاغه الرومان، الذين استخدموا الكلمة اللاتينية Graeci للإشارة إليهم جماعةً. أما الإغريق أنفسهم، فكانوا يسمون أنفسهم هيلينيين (Hellenes)، نسبة إلى السلف الأسطوري «هيلين» (Hellen). (ولا ينبغي الخلط بين Hellen و Helen؛ فالأول هو الجدّ الأسطوري للأمة الإغريقية، أما الثانية فهي المرأة التي كانت محور حرب طروادة). كان تعريف الهيلينيين لأنفسهم، إذن، تعريفًا نسبيًا يعتمد على النسب، ومرتبطةً بفكرة التاريخ المشترك والسلف المشترك. لكن ينبغي أن نحذر من التفكير في «الهوية الإغريقية» (Greekness) على أنها نوع من «العرق» بالمعنى الحديث للكلمة. فالهيلينيون القدماء لم يكونوا مجموعة عرقية متجانسة، منفصلة عن غيرها من الأعراق بحدود واضحة. إذ بحسب الإغريق القدماء، كانت الأنساب وسيلة لربط الناس ببعضهم، وكانت الأصول المتعددة مدججة بطبيعتها في هذا البناء⁽²⁾. لذلك، فإن الأساطير التي تتحدث عن سلالة هيلينية مشتركة بالدم، كانت تُدمج غالبًا مع ادعاءاتٍ بأنسابٍ أخرى غير هيلينية. على سبيل المثال، كان سكان طيبة (Thebes) يعتبرون البطل الفينيقي قدموس (Cadmus) مؤسسًا مدنيًا لهم. وزعم الأرجيفيون (Argives) أنهم ينحدرون من بنات الملك المصري داناوس (Danaus). أما الأركاديون (Arcadians) والأثينيون (Athenians)، فادعوا -ادعاءً غريبًا نوعًا ما- أنهم أبناء الأرض (autochthonous)، أي أنهم وُلدوا من الأرض نفسها التي يسكنونها. وزعم بعض الإغريق أنهم يشتركون في الأسلاف مع الفرس، أو اليهود، أو الرومان. لا ينبغي لنا أن نأخذ هذه الأنساب على ظاهرها (ولا أن نفترض أن الإغريق القدماء أنفسهم فعلوا ذلك). إذ كما هو الحال في كلّ الأساطير التأسيسية، كانت هذه الأنساب بيانات واعية بالهوية والانتها، تعكس ما كان الناس يريدون أن يكونوا عليه، لا ما كانوا عليه فعلاً. مع

(1) لوجهات النظر القديمة حول إثنية المقدونيين، راجع إنغلز (Engels، 2010). أما عن رؤية هيرودوت (Herodotus) للهوية الإثنية والإغريقية، فراجع مونسن (Munson، 2014).
(2) لسلاطات النسب في العالم الإغريقي القديم، انظر فاولر (Fowler، 1999) وفارتو (Varto، 2015).

ذلك، فإن هذه الأنساب تُخبرنا شيئاً عن عقلية الإغريق القدماء: فرغم أن فكرة الانتماء إلى سلالة هيلينية مشتركة كانت مهمة دون شك، فإن قلة منهم كانوا يرون أن هذه السلالة «نقية»⁽¹⁾. ثمة عامل آخر ربط بين الدويلات الإغريقية، وربما كان أقوى من فكرة النسب الهيليني المتخيل، وهو الوعي بالثقافة المشتركة. فكانت هناك اللغة الإغريقية ونظام الكتابة الإغريقي، إلى جانب تقاليد أدبية متجدّرة، ومجموعة غنية من الأساطير والقصص المشتركة. وكان هناك أيضاً هيكل تعددي ديني يقوم على النظام الأولمبي لتعدد الآلهة (Olympian polytheism)، ويتضمن طقوساً وممارسات شعائرية متشابهة من مدينة إلى أخرى، فضلاً عن مفاهيم مقاربة حول ما يجعل المعبد يبدو «ملائماً» من حيث الشكل. وكانت هناك عادات وأنماط حياة يومية مشتركة، تشمل أفكاراً متشابهة بشكل لافت في مجالات متنوعة مثل بنية الأسرة الأساسية، والقواعد الاجتماعية، والأعراف التعليمية، والتقاليد المعمارية، وأساليب العمل الحرفي. لقد كان جزءٌ كبير من «كونك إغريقياً» يتمثل في «ممارسة الأمور الإغريقية بطريقة إغريقية». وكما قال الخطيب إيسقراط (Isocrates) في القرن الرابع قبل الميلاد: «إنّ اسم هيليني يُطلق على من يشاركوننا ثقافتنا، أكثر من أولئك الذين يشتركون معنا في الدم» (كتاب Panegyricus 4: 50). أما هيرودوت نفسه، فقد صاغ الهوية الإغريقية (to Hellenikōn) بوصفها محدّدة جزئياً بالدم، لكن بالقدر ذاته بـ«اللغة المشتركة، والمعابد والقرايين المشتركة للآلهة، وأنماط الحياة المشتركة» (8.144)⁽²⁾.

بالطبع، وُجدت تقاليد محلية ضمن هذا الإطار الأوسع للثقافة الإغريقية⁽³⁾. ففي عالم إغريقي يتسم بهذا القدر من التشتت والتنوع، كيف لا يكون هناك اختلاف؟ ففي حين أن

(1) هول (Hall، 1997، 2002)؛ مالكين (Malkin، 2001)؛ فلاسوبولوس (Vlassopoulos، 2013)؛ ماك سويني (Mac Sweeney، 2013).

(2) هذا التعريف لـ«الإغريقية» إشكالي، إذ لا يذكره هيرودوت (Herodotus) بصوته كمؤلف، بل يضعه على لسان السياسيين الأثينيين الذين كانوا يحاولون إقناع الأسبرطيين بأنهم لن ينشقوا إلى الجانب الفارسي في الحرب. لذا، لا يمكن الجزم ما إذا كان هيرودوت يتبنى هذا التعريف فعلاً، أم أنه مجرد جزء من تصويره للأثينيين.

(3) لاختلافات اللهجات والكتابات، انظر كولفين (Colvin، 2010). لاختلافات الطقوس الدينية، انظر أوزبورن (Osborne، 2015).

المرأة المثالية في أثينا هادئة وتلازم منزلها في الغالب، كانت نظيرتها الإمبرطية رياضية تقضي وقتها في الهواء الطلق. وفي حين كان أهل كلازوميناى (Clazomenae) يدفنون موتاهم في توابيت من الطين المشوي المزخرفة زخرفة جميلة، كان سكان كورنث (Corinth) يوارون موتاهم في مقابر جماعية محفورة في الصخر⁽¹⁾. وفي صقلية، كانت الإلهة أرتميس (Artemis) تُعبد في صورة فتاة شابة جاهزة للزواج، أما في أفسس (Ephesus)، فقد ظهرت في هيئة سيّدة قوية تتحكم بالحيوانات، وعنقها معلقٌ بخصيتي ثيران مقطوعتين⁽²⁾. وقد نشأت الكثير من هذه الاختلافات المحلية من التفاعل مع ثقافات غير إغريقية. لقد رأينا بالفعل كيف كان السكان الأناضوليون الأصليون جزءاً لا يتجزأ من الدويلات الإغريقية في هاليكارناسوس، لكن مستويات مماثلة من التبادل الثقافي ظهرت في مختلف أنحاء العالم الإغريقي. ففي بيتكوسّاي (Pithekoussai) الواقعة في خليج نابولي، كانت السمات الثقافية الإغريقية تتجاور مع السمات الفينيقية (Phoenician)، والإترورية (Etruscan)، وغيرها من السمات الإيطالية⁽³⁾.

وفي نوقراطيس، كان الإغريق القادمون من مختلف المدن الأصلية يختلطون بالمصريين، والليبيين، والعرب⁽⁴⁾. وقد ظهرت أساليب، وممارسات، وهويات هجينة نتيجة لهذا التداخل، وكان لها أثرٌ رجعي في تعزيز ذلك الإحساس الواعي بالمشارك الثقافي، الذي شكّل جوهر الإغريقية (Greekness).

مع ذلك، لا ينبغي أن نقع في فخّ تحيّل أن العالم الإغريقي القديم كان يوتوبيااً للتعديدية الثقافية والإثنية، تتسع مظلة الهيلينية فيها للجميع. فالعنصرية وكرهية الأجانب كانا شائعين، وقد ذهب مفكرون مرموقون مثل أرسطو إلى القول بأن من الطبيعي أن يستعبد الإغريق غير الإغريق، نظرًا إلى تفوّقهم الفطري. ومن المثير للاهتمام أنّ هذا الشعور

(1) لنعوش كلازوميناى (Clazomenian sarcophagi)، انظر كوك (Cook، 1981)؛ ولقابر الغرف في شيال نيكروبوليس كورنث، انظر سلان (Slane، 2017).

(2) لا تزال هوية الأعضاء التناسلية للثيران موضع جدل. بعض العلماء يرون بدلاً من ذلك أن أرتميس (Artemis) مصوّرة بعدة أئداء.

(3) دونيلان (Donnellan، 2016).

(4) فيلينغ وآخرون (Villing et al.، 2006).

بالتفوق لم يكن مبنياً على تصوّر للغرب مقابل الشرق. بل رأى أرسطو أن العالم الإغريقي متميّز عن كليهما؛ عن أوروبا وآسيا، ومتفوق عليهما معاً. وقد جادل قائلاً: «إنّ شعوب المناطق الباردة وما حول أوروبا تفيض شجاعةً، لكنها تفتقر إلى الذكاء والمهارة، ولهذا فهم أحرار، لكنهم غير منظمين سياسياً ولا يستطيعون حكم جيرانهم. أما شعوب آسيا، فهي ذكية وماهرة ذهنياً، لكنها بلا روح قتالية؛ ولهذا فإنها تُحكّم وتُستعبد. أما العرق الهيليني، ولأنه واقع في المنتصف، فهو يحظى بأفضل ما في الطرفين؛ فهو شجاع وذكي في آنٍ معاً»⁽¹⁾.

من الواضح أنّ تصوّرات الإغريق القدماء حول القارات كانت مختلفة عن تصوّراتنا الحالية. كما أنها لم تكن موحّدة؛ لم يتفق الجميع مع أرسطو على أنّ الأراضي المحيطة بالبحرين الأبيض والأسود، أي الأراضي التي يسكنها الإغريق، تقع في المنطقة الوسطى بين القارات. أما هيرودوت، فقد رأى أنّ فكرة تقسيم العالم إلى قارات فكرة سخيفة، كما سنرى لاحقاً.

لكن خلال معظم التاريخ الإغريقي القديم، لم تكن الانقسامات الأهم هي تلك التي فصلت بين الإغريق وغير الإغريق، بل تلك التي ميّزت بين الجماعات الإغريقية المختلفة. وأعتقد أنّ إحدى هذه الانقسامات كان لها أثر عميق في حياة هيرودوت، ودفعته إلى مغادرة أثينا بحثاً عن بعض السلام والهدوء النسبيين في ثيراى (Thurii).

بفضل النسخة من التاريخ التي تُشكّل السردية الكبرى لما يُعرف بـ«حضارة الغرب»، فإننا عندما نفكّر في أثينا، نميلُ إلى تصوّرها على أنها مهد الديمقراطية، المكان الذي كانت له الرّيادة في تطبيق حكم الشعب (demokratia) والمساواة أمام القانون (isonomia). على الرغم من أنّ هذا التّصوّر صحيح جزئياً، فإنّ واقع الديمقراطية الأثينية كان بعيداً كلّ البعد عن المبادئ الحديثة للديمقراطية الليبرالية التي نربطها اليوم بالغرب. بدايةً، استبعدت النساء تماماً، وكذلك آلاف العبيد الذين كان الاقتصاد الأثيني يعتمد على عملهم⁽²⁾. أيضاً، وعلى الرغم من أنّ أثينا كانت تدّعي المساواة بين مواطنيها الذكور، فإنها لم تطبّق هذه

(1) أرسطو (Aristotle)، السياسة (Politics) 1327b.

(2) لتقديرات عدد السكان في أثينا وأتيكا خلال هذه الفترة، انظر أكرigg (Akrigg)، 2019.

المساواة على أي شخص آخر. سواء كانوا إغريقًا من مدن أخرى، أم غير إغريق بالكامل، فإنه يُنظر إلى غير الأثينيين على أنهم غرباء أجنب. فالديمقراطية الكلاسيكية في أثينا لم تكن مؤسسة شاملة متساوية كما تُصوّر أحيانًا، بل كانت ناديًا حصريًا للذكور، لا يُفتح إلا لمن وُلد لدى «النوع الصحيح» من العائلات.

لم تعتمد الديناميكية الثقافية التي عُرفت بها أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد على مساواة سياسية تنويرية، بل على الإمبريالية⁽¹⁾. فالإمبراطورية الأثينية نشأت من رحم التحالف بين المدن الإغريقية التي خاضت الحرب ضد الفرس خلال الحروب اليونانية-الفارسية (Greco-Persian Wars). سرعان ما طالبت أثينا بالقيادة الحصرية لهذا التحالف، مستغلةً تعاطف باقي الإغريق بعد نهب مدينتهم من قبل الفرس، والامتنان الناتج عن بسالة الأثينيين في معركتي ماراتون (Marathon) وسلاميس (Salamis). لكن سرعان ما تحولت قيادة التحالف إلى السيطرة. فُرضوا دفعات سنوية، وتعاملوا بوحشية مع الحلفاء المنسحقين. وكان «المحظوظون» منهم يُعاقبون بنهب مدنها، وهدم أسوارهم، ونفي أو إعدام سياسيينهم، وفرض حاميات أثينية، وتنصيب حكومات دمية موالية لأثينا. أما «غير المحظوظين»، مثل دولة جزيرة ميلوس (Melos)، فقد نالوا العقوبة القصوى، إذ قُتل جميع الرجال البالغين، وبيعت النساء والأطفال في سوق الرق⁽²⁾.

أما في الداخل الأثيني، فكان المزاج الشعبي احتفاليًا مفعمًا بالانتصار. ففي عام 453 ق.م، أقام رجل الدولة بريكليس (Pericles) لوحتين حجريتين ضخمتين على الأكروبول (acropolis)، يبلغ ارتفاع كلٍّ منهما نحو أربعة أمتار، وتعرضان المبالغ التي دفعتها كل مدينة لأثينا جزيّة.

وهذا أشبه بلوحة إعلانية عن التفوق الأثيني. بعد عامين فقط، شدّد بريكليس قانون المواطنة الأثينية، فحصرها فيمن يمكنه إثبات أن كِلا والديه مواطنان (بعد أن كان يكفي

(1) حول رابطة ديلوس (Delian League) والإمبراطورية الأثينية، انظر ما وآخرين (Ma et al., 2009)؛ لو (Low, 2008).

(2) ثيوسيديدس (Thucydides) 84:5-116. وقد عُرفت روايته لهذا النقاش باسم «حوار الميليين» (Melian Dialogue)، ويُعتبر من الأعمال التأسيسية في النظرية السياسية.

أحد الوالدين في السابق)، وبذلك حُرّم كثيرون من حقوقهم فجأة، رغم أنهم عاشوا حياتهم مواطنين⁽¹⁾.

مع تقدّم القرن الخامس قبل الميلاد، اتّسعت الهوة بين الأثينيين وسائر الإغريق. بدأ الأثينيون يرون أنفسهم مختلفين ومميزين وأفضل من غيرهم على نحو جوهري. يمكننا أن نلمس هذا التوجّه في إعادة تنظيم المهرجان الديني الرئيس للمدينة: الباناثينايا (Panathenaia). ففي حين يستمتع المواطنون الأثينيون بالمهرجان، كان يُطلب من الأجانب المقيمين أداء أدوار ثانوية في خدمة الأثينيين، مثل حمل الصواني، وجلب الماء، والإمساك بالمظلات، أو تقديم المقاعد⁽²⁾. وفي أواخر القرن، عرض الكاتب المسرحي يوربيديس (Euripides) مسرحية أعادت تخيّل أصول الأثينيين. تقول الأسطورة التقليدية إنّ الأثينيين ينحدرون من السكان الأصليين أبناء الأرض (autochthons) من جهة، ومن البطل هيلين (Hellen) من جهة أخرى، مما يربطهم بالأسرة الهيلينية الأوسع. لكن في مسرحيته أيون (Ion)، أعاد يوربيديس صياغة هذه السلالة الأسطورية، فاستبدل هيلين بالإله أبولو (Apollo)، محرّفًا بذلك النسب الهيليني للأثينيين إلى نسب إلهي. وفي تصوّر يوربيديس، لم يكن تفوّق الأثينيين يعني فقط أنهم أفضل من سائر الإغريق، بل يعني أنّهم لم يعودوا إغريقًا على الإطلاق.

كيف استطاعت أثينا الإفلات من عواقب هذا السلوك؟ إلى جانب احتكارها شبه الكامل للقوة البحرية، أطلقت أثينا حملة دعائية شرسة لإقناع باقي الإغريق بأنّ «تحالفهم» معها كان ضروريًا. وجادل الأثينيون بأنّ أيًّا من الإغريق لا يستطيع التخلّي عن حذره، لأنّ الفرس الأشرار قد يعودون في أية لحظة. وأكدوا أنّ الهيمنة البحرية الأثينية ضرورية لتوفير الحماية للإغريق ضدّ الخطر الفارسي الدائم. كما حرّض دعاة أثينا على كراهية

(1) أرسطو، الدستور الأثيني (Ath. Pol.) 4:26؛ بلوتارخ (Plutarch)، بيركليس (Pericles) 3:37. للتأثيرات الأوسع لقانون بيركليس الجديد للمواطنة ونهجه العرقي في تعريف الهوية الأثينية، انظر ليب (Lape، 2010). للقوانين الأثينية المتعلقة بالمواطنة بشكل عام، راجع باترسون (Patterson، 2005).

(2) للدور التي لعبها المقيمون الأجانب (metics) في الدين المدني الأثيني، انظر ويجما (Wijma، 2014).

الفرس، مروّجين لصورة نمطية عن هؤلاء «البرابرة الشرقيين» بوصفهم مترفين، مخثّنين، محيين للملذات، لكنهم أيضًا خائنون، مخادعون، وماكرون⁽¹⁾.

أما الإغريق، فكانوا يُقدّمون في المقابل على أنهم رجال شجعان وأشداء، شرفاء في تعاملاتهم، وصریحون في سعيهم نحو الحرية الشخصية. ستصادف هذه الصور النمطية إذا قرأت خطب إيسقراط القانونية، أو شاهدت عرضًا لمأساة إسخيلوس (Aeschylus) المؤثرة الفرس (The Persians)، أو تأملت مئات الفخاريات الأثينية الحُمر (red-figure Athenian vases) التي تُصوّر محاربين إغريقيًا يهزمون خصومًا فُرسًا ضعفاء. وفقًا لهذه الصورة، لم يكن الفرس أعداء الإغريق في الزمن الحاضر فقط، بل عبر التاريخ أيضًا. فقد جرت مقارنتهم دومًا بالطرواديين، في عملية دمج بين الماضي الأسطوري والحاضر الآسيوي المعاصر⁽²⁾. إذ إنّ أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد هي من ابتكرت خطاب «صراع الحضارات»، واستخدمته أداةً لإمبريالية إغريقية موجهة ضد الإغريق أنفسهم.

إذا بدا لك كلّ هذا مألوفًا، فذلك لأنك سمعته من قبل. ففي الغرب الحديث، من الصعب تفادي الصّور النمطية التي تصوّر الآسيويين بوصفهم مخثّنين لكن ماكرين، وهي صور تتكرر من حين لآخر في الثقافة الشعبية. نراها في أدب وفنون الإمبريالية الأوروبية، كما أشار إلى ذلك إدوارد سعيد (وسنعود إلى ذلك في الفصل الثالث عشر)، كما أنها حاضرة أيضًا في أفلام هوليوود، والروايات الأكثر مبيعًا، والرّسوم الكاريكاتورية في الصحف. في عصرنا الحديث، يُصاغ هذا التّصوّر لـ«الآخر» غير الغربي في صورة معكوسة لـ«الغربي المثالي»، من خلال سلسلة من الثنائيات المفاهيمية: الغرب مقابل الشرق، الذكورة مقابل الأنوثة، القوة مقابل الضعف، الشجاعة مقابل الجبن، البشرة الفاتحة مقابل البشرة الداكنة. وفي الغرب اليوم، تبقى هذه الخطابات العنصرية كامنة تحت سطح الخطاب السياسي المقبول، ولا تظهر إلا بين الحين والآخر. أما في أثينا القرن الخامس قبل الميلاد، فقد كانت هذه العنصرية هي الخطاب السائد.

(1) وتقت هذه العملية بشكل واسع خلال القرن الخامس قبل الميلاد، وتُعرف باسم «اختراع البرابرة» (the invention of the barbarian)؛ انظر هول (Hall، 2002؛ Hall، 1989).

(2) لأنماط تصوير الفرس في القرن الخامس قبل الميلاد، انظر كاستريوتا (Castriota، 2005).

يُنظر إلى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا بحقّ على أنّه عصر ذهبي للثقافة والأدب والفنون والديمقراطية. لكن هذه الإنجازات كانت ثمار إمبراطورية؛ إمبراطورية بُنيت على أكتاف إغريق آخرين، وبّرت وجودها عبر دعاية عنصرية صوّرت غير الأثينيين وغير الإغريق بوصفهم «آخرين» خطرين، وخلقت «علامة تجارية» لأثينا باعتبارها التجسيد المثالي للهوية الإغريقية⁽¹⁾. ولا بدّ أنّ هيرودوت الذي عاش في أثينا، قد أدرك ذلك تمامًا إثر تصاعدت العدائية في المناخ العام للبلاد⁽²⁾. هيمنت الموضوعات السامة مثل النقاء العرقي والتفوق القومي واستبعاد المهاجرين الآن على السياسة الأثينية. فهل ينبغي أن نستغرب أن شخصًا مثل هيرودوت، المهاجر ثنائي الثقافة من آسيا، لم يعد يشعر بأن الديار دياره؟ هل ينبغي أن نستغرب أنّه ركّب الأمواج من جديد، ليستقر على الشاطئ الإيطالي حيث التقيناه أوّل مرة بدايةً هذا الفصل؟ وهل ينبغي أن نستغرب أنه، حين جلس ليكتب عمله العظيم، صمّمه ليكون ردًا باهرًا على الأيديولوجيات التي قادته إلى هناك؟

التحقيقات

لا بدّ أن هيرودوت استغرق سنواتٍ في إنجاز كتابه «التواريخ». إذ إنّ بنيتّه توحى بأنّه كُتب على مراحل منفصلة، ثمّ جُمعت لاحقًا في بنية واحدة شاملة. لذا، وعلى الرغم من أنه ربما كتب بعض أجزاءه في أثينا، فمن المرجّح أنّه حقق رؤيته الكاملة للعمل في ثيراى. وقد عبّر عن هذه الرؤية في المقدمة الشهيرة التي أشرنا إليها سابقًا، حيث يقدّم هيرودوت ما يسمّيه «تحقيقاته» (historiē) باليونانية).

«هذا عرض تحقيقات هيرودوت من هاليكارناسوس، حتى لا تندثر بمرور الزمن الأعمال التي أنجزها البشر، وحتى لا تفقد الأعمال العظيمة والعجيبة، التي أظهرها كلّ

(1) توصف هذه العملية عند هانينك (Hanink، 2017) بأن أثينا كانت «تبني علامتها التجارية» (building its brand).

(2) حول علاقة هيرودوت بالإمبراطورية الأثينية، انظر مولز (Moles، 2002).

من الهيلينيين (Hellenes) والبرابرة، مجدها، ناهيك عن السبب الذي دفعهم إلى شنّ الحرب ضد بعضهم»⁽¹⁾.

ربما يبدو تفسير هذه الأسطر واضحًا إلى حدّ كبير. فنحن نواجه فيها تقابلًا بين الإغريق (Greeks) والبرابرة (barbarians)، أي جميع غير الإغريق، بما يُوحى بصدام حضاراتٍ واضح. وكما أوضحنا سابقًا، يُقدّم لنا هيرودوت بعد ذلك خلفية هذا العداء العابر للقارات في صورة سلسلة من حوادث الاختطاف، تنتهي باختطاف هيلين ونهب طروادة. وهذا عاديّ حتى الآن. لكن ما يقوله هيرودوت بعد ذلك مباشرة هو ما نحتاج إلى النظر فيه عن كثب.

نخبرنا هيرودوت أنّ جميع هذه القصص ما هي إلا أساطير لا يُعوّل عليها. فهو يرفضها صراحةً، بالطريقة نفسها التي سيرفض بها لاحقًا الحكايات الغريبة، بدءًا من النمل الذي ينقّب عن الذهب إلى الرجال ذوي رؤوس الكلاب. والأهم من ذلك، أنه لا يروي حوادث الاغتصاب الأسطورية بصوته بوصفه كاتبًا، بل يضعها على ألسنة الآخرين، قائلاً: «يقول الكتاب الفرس إنّ الفينيقيين هم من بدأوا النزاع». ثم يزرع مزيدًا من الشك في الرواية من خلال نقل قصّة بديلة يرويها الفينيقيون، ويُطلع جمهوره أنّ «الفينيقيين لا يتفوقون مع الفرس». برأي هيرودوت، لم تكن فكرة الكراهية القديمة المتجذّرة في ماضٍ أسطوري سحيق سوى أمر سخيف، بل وغير منطقي؛ مجرد مجموعة من الحكايات المتناقضة يرويها رواة غير موثوقين، كلّ منهم لأغراضه الخاصة.

إذا أردنا أن نفهم العداء بين الإغريق والفرس حقًا، كما يشير، فيجب أن نعود إلى أحداث تاريخية يمكن التحقق منها، وقعت في الماضي القريب نسبيًا، ابتداءً من «أول بربري أخضع الهيلينيين وجعلهم يدفعون الجزية». وبحسب هيرودوت، فإن هذا الشخص هو ملك ليديا Lydia كرويسوس (Croesus)، المعروف اليوم بثروته الأسطورية⁽²⁾. وعلى النقيض من الأساطير السخيفة التي يرويها الآخرون، يتحرّى هيرودوت الدقّة في التأكيد

(1) هيرودوت، مقدمة التواريخ (prologue, Histories).

(2) ينتقل هيرودوت بعد ذلك إلى سرد إثنوغرافي مفصل عن تاريخ وثقافة الليديين (Herodotus 1: 6-94).

على أن «تحقيقاته» تبدأ من هذه الهيمنة الإمبراطورية. فهو، من ناحية، يكتب عن إخضاع الأيونيين في آسيا الصغرى من قبل جيرانهم الليديين. لكن بالنسبة لجمهوره الأصلي، فإن اختياره للكلمات كان له وقع معاصر أكثر بكثير. ففي القرن الخامس قبل الميلاد، لم يكن البرابرة هم من «أخضعوا الهيلينيين وجعلوهم يدفعون الجزية»، بل الأثينيون. الكلمة التي استخدمها هيرودوت للإشارة إلى «الجزية» هي فوروس (phoros)؛ وهي مصطلح تقني صاغه الأثينيون تحديداً للإشارة إلى الجزية التي كانت تدفع لهم من قبل «حلفائهم»⁽¹⁾. وهذه الكلمة لم تكن موجودة في زمن كرويسوس، أي قبل قرنٍ كامل، لذا كانت لتُعدّ صدمةً لغوية غير متوقعة. لقد كان اختياراً للمفردة أشبه بـ «قنبلة سياسية».

إذا قرأنا مقدمة هيرودوت بعناية، فلن يكون الصراع بين الإغريق وغير الإغريق هو الموضوع الرئيس البارز. صحيح أن «أسباب شنّ الحروب فيما بينهم» مذكورة ضمن الموضوعات، لكنها تأتي فقط «من بين أشياء أخرى». أما ما يشغل ذهنه بالدرجة الأولى، وعلى مدار صفحات كتاب التواريخ بأكمله، فهو «الأشياء التي أنجزها البشر»، لا سيما «الأعمال العظيمة والعجيبة التي أظهرها كل من الهيلينيين والبرابرة». وما يلفت الانتباه هنا هو إنصافُ هذا التصريح وتوازنه. فليس الإغريق وحدهم من قاموا بأعمال عظيمة، بل غير الإغريق أيضاً. والإنجازات التي يسعى هيرودوت إلى توثيقها للأجيال القادمة هي، في جوهرها، إنجازات «البشر»؛ أو كما قال هو بنفسه: anthrōpoi (أي البشر عموماً). ولا يكتفي هيرودوت بذكر ذلك في مقدمته، بل يظل ملتزماً به طوال صفحات التواريخ. ففي هذا العمل، نسمع عن كرم الفراعنة المصريين، وبطولة ملكات السكيثيين (Scythians)، وبراعة مهندسي بابل، وجاذبية الرجال الإثيوبيين⁽²⁾. لقد كان التركيز الأساسي في التواريخ هو الاحتفاء بما أنجزه البشر، كل البشر، لا الإغريق فقط.

(1) انظر ثوسيديدس (Thucydides) 2:96:1 لاخترع الأثينيين لمصطلح فوروس (phoros). ولرنين الكلمة في نصوص هيرودوت، انظر إيروين (Irwin، 2013، صص 275-276)؛ روفينغ (Ruffing، 2018).
(2) عن الفرعون الكريم أحمس (Amasis): هيرودوت 2:179-172:5؛ عن الملكة السكيثية البطولية توميريس (Tomyris): هيرودوت 1:205-214؛ عن المهندسين والزراعيين البابليين: هيرودوت 1:192-193؛ عن الإثيوبيين باعتبارهم الأجل مظهرًا في العالم: هيرودوت 3:144.

فعندما يقدّم هيرودوت في مقدمته فكرة التضاد بين الإغريق والآسيويين، فهو لا يفعل ذلك لأنه يتفق معها، بل يقدّمها لكي ينتقدها، ويقوّضها، ويثبت، من خلال مثال تلو الآخر، أنها فكرة زائفة. لقد جادل بأنّ الإغريق أنفسهم كانوا متلقّين لتأثيرات ثقافية قادمة من حضارات أقدم في غرب آسيا. وأشار إلى أنّ أقدم الحضارات على الإطلاق كانت حضارة الفريجيّين (Phrygians) في الأناضول، الذين اخترعوا، بحسب قوله، أوّل لغة بشرية (هيرودوت 2:2).

ويخبرنا أنّ شعبًا أناضوليًا آخر، هم الليديون (Lydians)، قدّموا للإغريق فكرة النقود والتجارة، كما نقلوا إليهم الكثير من ألعابهم وتسااليهم (هيرودوت 1:94). أما تقنيات الكتابة والأبجدية، فقد جاءت إلى اليونان عبر الفينيقيّين (هيرودوت 5:58). لكنّ الفضل الأكبر، كما يقول هيرودوت، يعود إلى المصريّين. فمعرفتهم بالآلهة انتقلت من مصر إلى اليونان (هيرودوت 2:50)، إلى جانب مجموعة كبيرة من العادات الدينية (هيرودوت 2:51)، وكذلك نظام التقويم، وعلم الفلك، وممارسة التنجيم (هيرودوت 2:81). يخبرنا هيرودوت أنّ الثقافة الإغريقية لم تكن بأيّ حالٍ «إغريقية خالصة».

بحسب هيرودوت، لم تكن السّلالة الثقافية للإغريق وحدها مختلطة، بل أيضًا سلالتهم البيولوجية. وزعم أنّ أقوى دولتين إغريقيّتين في زمنه، وهما إسبرطة وأثينا، تنتميان إلى جماعتين عرقيّتين مختلفتين، ولكلّ منهما نسبٌ خاص بها (هيرودوت 1:56). فالإسبرطيون، كما قال، ينحدرون من أصل هيلينيّ خالص، لكنهم شعب مهاجر (استخدم هيرودوت الكلمة polyplanētos، أي «كثير الترحال»). أما الأثينيون، فعلى العكس تمامًا، لم يكونوا إغريقيّين حقًا، بل ينحدرون من شعب غير إغريقي يُعرف بالبيلاسجيين (Pelasgians) (هيرودوت 1:58). ويزعم هيرودوت أنّ مدناً إغريقيّة أخرى كانت لها أنساب هجينة بالقدر نفسه: فمدن الأيونيين في منطقتهم الأم كانت إلى حدّ ما أناضولية الأصل بقدر ما هي إغريقيّة (هيرودوت 1:147-148)، وكان الأرغيفيون (Argives) من نسل نساء مصريّات (هيرودوت 2:91؛ 4:53؛ 4:182)، واستمدت مدينته الـ بيلوبونيز (Peloponnese) اسمها من مهاجر فريجيّ (Phrygian) (هيرودوت 7:11)،

أما أهل طيبة (Thebes) وسط اليونان، فكانوا من نسل الفينيقيين هيرودوت (5:182). وبالمثل، فإنّ بعض غير الإغريق كانوا يزعمون امتلاكهم لأنساب جزئية إغريقية، ومنهم السكيثيون (هيرودوت 4:8-10)، وحتى الفرس الذين قيل أحياناً إنهم من نسل البطل الإغريقي برسوس (Perseus) (هيرودوت 7:150).

بحسب هيرودوت، لم يكن الإغريق متميّزين عن غيرهم لا بثقافتهم ولا بنسبهم. ولا كانوا متميّزين كذلك من حيث المبادئ والأخلاق.

في صفحات كتاب التواريخ، نجد أنّ بعض الإغريق يعلنون فعلاً حبّهم للحرية، وهو مفهوم نميل اليوم إلى ربطه بالغرب الحديث. تظهر كلمة «الحرية» (eleutheria) مراراً في سياق سعي الإغريق للتحرّر من الاضطهاد الفارسي (على سبيل المثال: 1:170، 5:2، 7:135، 8:143، 9:98). ومع ذلك، تظهر هذه الكلمة أيضاً في سياقات غير إغريقية بالكامل، مما يشير إلى أنّ الفرس، والمصريين، وغيرهم من غير الإغريق، كانوا هم أيضاً مدفوعين بحبّ الحرية (على سبيل المثال، في الصفحات: 1:95، 2:102، 3:82، 7:2). ولعلّ أكثر ما يثير الدهشة، هو أنّ الكلمة تُستخدم كذلك في سياق الحروب بين الإغريق أنفسهم، مما يدل على أنّ الحرية لم تكن مهددة فقط من قبل «البرابرة»، بل يمكن أن تُسلب أيضاً على يد أقرانٍ من الإغريق (على سبيل المثال في الصفحات: 1:61، 3:142، 6:5). وكان هذا المفهوم مناسباً للغاية في الزمن الذي كتب فيه هيرودوت، إبان ذروة الحروب البيلوبونيسية (Peloponnesian Wars) بين أثينا وإسبرطة، حين عانت المدن الإغريقية الأصغر كثيراً مما يجسّد «أضراراً جانبية» في هذا الصراع.

ربما يقدم هيرودوت أعنف اعتراضاته على نموذج «صدام الحضارات» من خلال معالجته للجغرافيا القارية. فهو يقول بسخرية: «أضحك من أولئك الذين يرسمون خرائط العالم دون أن يستخدموا عقولهم»، مشيراً إلى أنّ تقسيم العالم إلى أوروبا وآسيا كان سخيفاً على وجه الخصوص (هيرودوت 4:37). ففكرة تقسيم ما يراه «عالمًا واحدًا» إلى قارات منفصلة كانت غير ضرورية، وأما تسمية هذه القارات بأسماء نساء عشوائية، فكانت، من وجهة نظره، عبثاً خالصاً (هيرودوت 4:45). ويبدو موقف هيرودوت منطقيًا، لا سيّما

بالنظر إلى كونه مهاجرًا عابرًا للقارات، ولاجئًا سياسيًا في آنٍ معًا. فمن واقع تجربته، لم تكن أوروبا وآسيا مختلفتين إلى هذا الحدّ. ففي كلتا القارتين، كان هناك القاسي والودود، والمتعصب والمنفتح. وفي كلتا القارتين، لم يكن هناك إغريق وغير إغريق وحسب، بل هناك أيضًا أناس مثل هيرودوت نفسه، أناس يحملون في ذواتهم شيئًا من الاثنين معًا.

لم يصف هيرودوت العالم وفقًا لتقسيم صارم بين «نحن» و«هم»، بل عمل على تقويض هذا التمييز من منظور الثقافة، والنسب، والأخلاق، والجغرافيا. لكن بعض الإغريق القدماء رأوا الأمور بطريقة مختلفة. ومن بينهم بلوتارخ بالتأكيد، وكذلك منظرُو الإمبراطورية الأثينية في القرن الخامس قبل الميلاد. أما هيرودوت، فلا يمكن أن يُعدّ واحدًا منهم. فقد رسم العالم بألوانه الكاملة، لا بالأبيض والأسود. وبرؤيته لإنسانية غنية وتعددية، موسومة بالتعقيد الثقافي والتداخل، استحضر هيرودوت عالم شبابه في هاليكارناسوس. ورفض صراحةً، في الوقت نفسه، العالم الكاره للأجانب الذي هيمن على أئينا القرن الخامس قبل الميلاد. يقدم لنا كتابه التواريخ، بكلّ ما فيه من تنوع مذهل، تصورًا لعالم قديم أكثر تعددية وتعقيدًا مما نُنظر. كما يقفُ في تضادٍ صارخ مع الصورة التي نجدها في السردية الكبرى لـ«حضارة الغرب»، تلك التي تصوّر الإغريق القدماء بوصفهم مؤسسي سلالة حضارية أوروبية خالصة وعرقية «بيضاء». فلو علّم هيرودوت بذلك، لارتجف فرحًا.

يمثل الاعتقاد بأنّ العالم الإغريقي الكلاسيكي كان نسخةً مبكرة من «الغرب»، إساءة فهم واضحة لهيرودوت. بدايةً، يتركز «الغرب» الحديث تاريخيًا على أوروبا، ودول أميركا الشمالية ذات الأصول الأوروبية، وما يُعرف بالأنغلوسفير (Anglosphere) الأوسع. أما الإغريق القدماء، فلم يروا أنفسهم أوروبيين أصلًا. بل إن كتابات كلّ من أرسطو وهيرودوت تُظهر أن أوروبا كانت تُربط أحيانًا بالبربرية. وثمة دلالة أخرى للغرب الحديث - وإن لم يُصرّح بها غالبًا في الخطاب المهذّب - تتعلق بـ«العرق الأبيض»، في مقابل «غير الغربيين» الذين يُوصمون غالبًا بأنهم «سود»، أو «سمر»، أو «صفر». في المقابل، كانت الهوية الهيلينية القديمة تُعرّف جزئيًا على أساس النسب والأصل العرقي،

لكنها لم تُعبّر عنها من خلال الفروق الشكلية، وبالتأكيد لم تُحدّد قطّ تبعاً للون البشرة. فقد كان لون الجلد ببساطة أقل أهمية في العالم الإغريقي القديم مما هو عليه في عالمنا المعاصر. وعلى الرّغم من أنّ لون البشرة استُخدم أحياناً مؤشراً لهوية لبعض الشعوب (فالغاليون (Gauls) غالباً ما عُرفوا ببشرتهم الحليبية، والحبشيون (Aethiopians) ببشرتهم الداكنة)، فإنّ لون البشرة لم يؤدّ دوراً مهماً في الخطاب الإغريقي القديم عن الهوية⁽¹⁾.

أحد النماذج الأيديولوجية التي نجدها في كلّ من عالم الإغريق القديم والغرب الحديث، هو نموذج التقابل الثنائي الثقافي بين «نحن» و«هم». ففي عالم الإغريق القديم، تمثّل ذلك في التقابل بين «الهيليني» و«البربري»، وهو صراعٌ متخيّل يعود إلى أجيال سابقة، يُقابل فيه «نحن» - الشجعان، الأقوياء، المحبّون للحرية - ب«هم» - الجبناء، المخشون، الخانعون. ورغم أنّ هذا التوصيف يبدو متطرفاً، فإنّ النموذج المفاهيمي الأساسي نفسه يقوم عليه خطاب «الغرب مقابل البقية» في عصرنا الحديث. ليس لأنّ الغرب الحديث قد ورث هذا النموذج مباشرة من اليونان القديمة، بل لأنّ النموذج يؤدي الوظيفة المفاهيمية ذاتها، ويخدم الغرض السياسي نفسه في الحالتين؛ أي دعم أيديولوجيا توسّعية، عنصرية، وأبوية. وكما سنرى في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب، فإنّ نشأة «الغرب» كمفهوم، واختراع تاريخه بوصفه «حضارة الغرب Western Civilization»، كان في الأصل أداة أيديولوجية وُظفت في خدمة الإمبراطورية. ورغم أنّ هذا المفهوم تطوّر لاحقاً في أشكال ومعاني اجتماعية وثقافية عدّة، فإنّ نشأته الأولى كانت في سياقٍ إمبريالي [إمبراطوري]. وهذا ينطبق أيضاً على «الهيلينية» المسيسة التي استخدمتها الإمبراطورية الأثينية سلاحاً سياسياً⁽²⁾.

(1) ومع ذلك، فقد لعب لون البشرة دوراً في النقاشات الحديثة حول «الإغريقية» القديمة، حيث يفترض كثير من الباحثين المعاصرين أن الإغريق القدماء يجب تصنيفهم عرقياً على أنهم «بيض». لنقاش متعمق حول هذا الموضوع، وكذلك عن مواقف أكثر مرونة تجاه لون البشرة في العصور الإغريقية، راجع ديربيو (Derbew، 2022). وللموضوع العرق في العصور القديمة عموماً، راجع ماكوسكي (McCoskey، 2021). وللفرق بين العرق والإثنية في المتوسط القديم، انظر ماك سويني (Mac Sweeney، 2021b).

(2) لم يكن الأثينيون وحدهم من استخدموا هذه الأيديولوجيا لأغراض سياسية. ففي صقلية، استخدم طغاة دينومينيد (Deinomenid) في سيراكيوز (Syracuse) خطاب الوحدة الهلنستية لمواجهة الفينيقيين والقرطاجيين وتصويرهم كبرابرة، لتبرير هيمنتهم على المدن اليونانية المجاورة. انظر براج (Prag، 2010).

كانت هذه رؤية لهوية الإغريق والفروق الثقافية التي رفضها هيرودوت، وكتبَ التواريخ (The Histories) ليكون ردًا قويًا على التقابل الثنائي بين الإغريق والبرابرة. فقد تصوّر هيرودوت عالمًا أكثر مرونةً وتغيّرًا، عالمًا تُطمَس فيه الحدود الفاصلة بين البشر على أساس الثقافة، أو العرق، أو المبادئ، أو الجغرافيا. وبالنظر إلى تجربته الحياتية الشخصية، لا شك أنّ هذا كان العالم كما عرفه هو. ولم يكن وحده في ذلك. فـ«هوميروس» (Homer)، على سبيل المثال، لم يصف حرب طروادة على أنّها صراع حضارات، بل صراعًا بين جماعاتٍ متقاربة، تربطها ثقافة وعادات مشتركة، بل وروابط زواج وقرابة أيضًا⁽¹⁾. أما مآسي يوريبيديس (Euripides)، فقد قلبت الطاولة مرة أخرى، وطرحَت تساؤلًا: من هو البربري الحقيقي في سلوكه، الإغريق أم غير الإغريق؟⁽²⁾

وكتب المؤرخ ثوسيديديس (Thucydides) أنّ الهوية الهيلينية المشتركة كانت اختراعًا حديثًا نسبيًا، ومجرد مظلة هشة تجمع تحتها جماعات ذات أصولٍ متباينة⁽³⁾.

إنّ السردية الكبرى لـ«حضارة الغرب» تزعم أنّ أصول الغرب ترجع إلى العالم الإغريقي القديم، لكنها لا تعود إلى العالم الإغريقي كما كان فعلاً؛ أي ذلك العالم الحيوي والمتعدد والنابض بالحركة، عالم هيرودوت، وهوميروس، وثوسيديديس. بل تعود إلى رؤية بديلة للعالم الإغريقي رُوِّج لها سياسيو أثينا مثل بريكلِس (Pericles) لتبرير التوسّع الإمبراطوري، رؤية تنقسم فيها البشرية بحددة إلى «نحن» و«هم». وهي رؤية لم يشاطرها من سنتحدث عنهم في الفصل التالي، أولئك الذين يُصوِّرون عادةً على أنّهم ورثة الإغريق، والحلقة التالية في سلسلة النَسَب لـ«حضارة الغرب».

(1) ماك سويني (Mac Sweeney، 2018)؛ فلاسوبولوس (Vlassopoulos، 2013، ص 172)؛ روس (Ross، 2005).

(2) إدوارد سعيد (Said، 2001).

(3) ثوسيديديس (Thucydides) 1: 2-3.

الفصل الثاني

الأوروبيون الآسيويون

ليفيلاً



«تكريماً لليفيلاً من سلالة أنخيسيس، التي تشبه الإلهة أفروديت، والتي قدّمت أعظم وأكبر الهبات لهذه السلالة المقدّسة السّامية».

نقش من مدينة إيلوم (القرن 18-19 ميلادي)⁽¹⁾

عُرِفَت ليفيلاً (LIVILLA) بجهاها الأثّاذ. لكنها كانت أيضاً شرسة وطموحة، وهي الحفيذة المفضلة لدى أول إمبراطور روماني، أغسطس (Augustus). لقد رُسم مسارُ حياتها منذ طفولتها المبكرة؛ إذ كان من المتوقع أن تكبر، وتتزوج زواجا مناسباً، وأن تحكم الإمبراطورية الرومانية إلى جانب زوجها. لكن المشكلة أنّ أزواج ليفيلاً أتاها الموت في

(1) فريش (Frisch، 1975)، رقم 88 = FGRR IV.20.

سنّ مبكرة - وفي ظروف مريبة⁽¹⁾. ومع ذلك، فإن هذا لا يُفسّر النقش الذي ذكرناه في بداية هذا الفصل⁽²⁾. فالنقوش التكريمية ليست في حدّ ذاتها أمرًا غير مألوف.

كانت المدن في أرجاء الإمبراطورية تنقش نصوصًا مشابهة تكريمًا لأفراد العائلة الإمبراطورية، أملاً في الفوز برعايتهم. بيد أن الصيغة المحددة لهذا النقش، وما يتضمنه من تركيز على السلالة والنسب، تبعث على الفضول. فلماذا يُشيد سكان مدينة نائية في شمال غرب تركيا نصبًا كتب عليه نقشٌ تكريميٌّ يصف ليفيلاً بهذه الطريقة تحديداً؟

تكمّن الإجابة في تاريخ هذه المدينة النائية تحديداً. ففي مطلع القرن الأول للميلاد، كانت إيلوم (Ilium) مدينةً صغيرة ذات أهمية إستراتيجية ضئيلة، يعتمد اقتصادها إلى حدّ كبير على إنتاج زراعي غير مميز. لكن بحلول نهاية القرن، أصبحت مركزاً ثقافياً مزدهراً وقوة سياسية ناشئة. حدث هذا التحوّل في الحظوظ بفضل الرّعاية التي تلقّتها إيلوم من الإمبراطورية الرومانية الصاعدة، وهي رعاية استمدتها من إرثها الأسطوري الباهر. ففي حين كان هذا الإرث يُستحضر لدى الجمهور الروماني بمجرد سماع اسم «إيلوم»، فإننا اليوم نعرف هذا المكان باسمه الآخر، طروادة (Troy).

ومثلاً كانت في العصور القديمة، لا يزال الموقع يجذب السائحين إلى اليوم. يُقال إن الملك الفارسي زركسيس (Xerxes) توقّف لزيارة المكان أثناء توجّهه إلى اليونان. أما الإسكندر الأكبر (Alexander the Great)، فقد مكث هناك لعدة أيام، قدّم خلالها القرابين، وأقام مسابقات رياضية لتكريم أبطال الإلياذة (Iliad) الذين سقطوا. وفي منتصف القرن الأول الميلادي، زار يوليوس قيصر (Julius Caesar) طروادة ليُوجّه رسالةً سياسية. لكن هذه الرسالة لم تكن تتعلق كثيراً بأساطير حرب طروادة الشهيرة، بل كانت ترتبط أكثر بالأسطورة التي تروي ما حدث بعد ذلك. تقول القصة إنّ الناجين من المدينة المنهوبة فرّوا، وأنّ اللاجئين الطرواديين، بقيادة الأمير التقي إينياس (Aeneas)، انتهى بهم المطاف في وسط إيطاليا (بعد إقامة مأساوية مع الملكة ديدو (Dido) في قرطاج)، وأنّ

(1) للاطلاع على سير ذاتية مختصرة عن ليفيلا (Livilla)، انظر وود (Wood، 2001، صص 180-184) وسينكلير (Sinclair، 1990).

(2) لعلم الآثار في طروادة، انظر روز (Rose، 2013) وماك سويني (Mac Sweeney، 2018).

أحفاد إينياس، التوأمن رومولوس Romulus وريموس Remus، أسسوا لاحقاً مدينة روما⁽¹⁾.

قد تبدو هذه الخرافة في البداية غريبةً على الأذان المعاصرة. فمن غير المنطقي أن يدعي الرومان، الذين يُذكرون كثيرًا اليوم في خطابات الأنساب الأوروبية عمومًا، وفي خطاب الاتحاد الأوروبي على وجه الخصوص، أن لهم أصولاً آسيويةً، لا أوروبيةً⁽²⁾.

من غير المنطقي أيضًا أن يرى الرومان أنفسهم، بكل ما امتلكوه من قوة عسكرية ونفوذ إمبراطوري، من نسل اللاجئين، أي الطرف الخاسر في أشهر حرب في العصور القديمة. وقد بدا هذا التناقض صارخًا على وجه الخصوص خلال العقد الأخير أو نحو ذلك، في ظلّ معاناة إيطاليا من تدفق أعداد كبيرة من اللاجئين اليائسين الذين يحاولون الوصول إلى شواطئها بحثًا عن الأمان والرخاء وحياة جديدة. أوجه التشابه بين هؤلاء اللاجئين المعاصرين وبين أسطورة إينياس (Aeneas) والطرواديين واضح، وهو ما أثار ردود فعلٍ غاضبة من بعض المجموعات الإيطالية المناهضة للهجرة، التي احتجّت بشدة قائلة: «!Enea non sia un rifugiato» (إينياس لم يكن لاجئًا!)⁽³⁾ وأخيرًا، فإن فكرة أن روما تنحدر من طروادة تبدو غير منطقية إذا نظرنا إلى التاريخ من خلال عدسة «حضارة الغرب». فبحسب السردية الكبرى، يُفترض أن الرومان ورثة الثقافة الإغريقية، وليسوا الورثة البيولوجيين لخصومهم الطرواديين. لكن الرومان لم يكن لديهم أي مفهوم يُشبه مفهوم «حضارة الغرب» الحديث. ولم يروا سببًا يجعلهم ينتمون إلى «الغرب» بدلًا من «الشرق»، أو إلى أوروبا بدلًا من آسيا. لم ينظروا إلى أنفسهم عادةً على أنهم ورثة للإغريق، بل على أنهم من فتح بلاد الإغريق. وأخيرًا، فقد تخيل الرومان سلالتهم على أنها مختلطة في جوهرها، تتشابه فيها التأثيرات، سواء البيولوجية أو الثقافية، من جميع الجهات. ويمكننا أن نرى الترويج لهذه السلالة المتخيلة من خلال صورة ليفيلا (Livilla) العامة، المصمّمة بعناية.

(1) إرسكين (Erskine، 2001)؛ وايزمان (Wiseman، 1995، 2004).

(2) يناقش إرسكين (Erskine، 2001، صص 6-10) تاريخ هذا التصور الخاطيء الشائع.

(3) فلافيو بارتولوشي (Flavio Bartolucci)، في مقال نُشر في Il Primato Nazionale بتاريخ 29 يناير/ كانون الثاني 2019.

أمة هجينة

قد تكون هناك إمبراطوريات قليلة أقل اهتمامًا بالثقافة والعرق من إمبراطورية الرومان. حتى لو وضعنا أسطورة إينياس جانبًا، فقد قيل إن روما كانت، منذ بداياتها، بوتقة انصهر فيها الكثير من الأعراق والثقافات. وقد ذكر المؤرخ ليفي (Livy) أن السكان الأوائل للمدينة كانوا مهاجرين تدفقوا من جميع الجهات، استجابةً لسياسة رومولوس (Romulus) المتعمدة في عدم التمييز. يؤكد ليفي أن هذا الانفتاح الأولي هو الذي أرسى الأسس لترسيخ قوة المدينة ونجاحها لاحقًا (ليفى 1: 5-6). وصف الرومان مدينتهم بأنها متعددة الثقافات في الأجيال التي تلت تأسيسها. وبحسب التقاليد، فإن عددًا قليلًا فقط من ملوك المدينة الأسطوريين وُلدوا في روما، أما الباقون فقد قدموا إليها مهاجرين قبل اختيارهم للعرش بناءً على فضائلهم واستحقاقهم⁽¹⁾. ومع توسع الإمبراطورية عبر ثلاث قارات، استقبلت روما التأثيرات الثقافية الجديدة بترحيب شديد، واستوعبت الجماعات الوافدة؛ وربما كان هذا الترحاب مفرطًا بعض الشيء في نظر بعضهم، ومنهم الشاعر جوفينال (Juvenal)، الذي تدمر من سرعة التغير الثقافي (جوفينال، هجاء 3 Satire).

من بين التأثيرات المتعددة والمتنوعة التي أصبحت جزءًا من الثقافة الرومانية السائدة، كانت الثقافة الإغريقية بالتأكيد ذات أثر بالغ، إذ كان هناك تداخل كبير واقتباسات متبادلة بين الأسطورة والدين والفنون والحياة الفكرية عند الإغريق والرومان. ولم يكن ذلك أوضح منه في عهد الإمبراطور هادريان (Hadrian)، الذي كان معجبًا بالثقافة الإغريقية عن وعي تام، وقد بلغ شغفه بأثينا القرن الخامس قبل الميلاد حدّ الهوس، مما أدى إلى تمجيد هذا العصر وهذه المدينة في الأدب والفن الرومانيين على حساب عصور ومناطق أخرى من التاريخ الإغريقي، وهو ما أدى لاحقًا إلى تصنيفها تحت مصطلح *classicus*، الذي يشكل أصل مفهومنا الحالي عن «الكلاسيكي» (*classical*)، وسنعود إلى هذا في الفصل الحادي عشر⁽²⁾. ومع ذلك، فإن بعض السمات التي قد نعتبرها حصرية للثقافة اليونانية-الرومانية (Greco-

(1) وايزمان (Wiseman، 2004).

(2) للإمبراطور هادريان (Hadrian)، انظر بيرلي (Birley، 1997). وللتعليم اليوناني في روما، راجع بونر

(Bonner، 1977).

(Roman)، كانت في الواقع مشتركة بين شعوب أوسع بكثير في حوض البحر المتوسط وغرب آسيا. فعلى سبيل المثال، كانت التشابهات بين الآلهة أمرًا شائعًا يتجاوز الإغريق والرومان. فالهة الحبّ الإغريقية، أفروديت (Aphrodite)، تُدعى «فينوس» (Venus) باللاتينية، لكنها تُعرف أيضًا لدى الفينيقيين باسم «عشتروت» (Astart)، ولدى أهل بلاد الرافدين باسم «عشتار» (Ishtar). وبالمثل، فإنّ البطل الذي كرمه الإغريق باسم «هَرَقْل» (Herakles)، كرمه الرومان باسم «هيركوليس» (Hercules)، وسمّاه الفينيقيون «مِلْقَرْت» (Melqart).

في الواقع، كانت روما منفتحة على التأثيرات الثقافية من طول واتساع إمبراطوريتها، بل ومن خارجها أيضًا. فقد اعتنق الرومان عبادة الإلهة المصرية إيزيس (Isis)، والإله الفارسي ميثراس (Mithras)، والإلهة الفريجية كيبيلي (Cybele). كما جلبت التجارة عبر أرجاء الإمبراطورية تأثيرات متنوعة مباشرة إلى قلب روما. فعندما كانت العائلات الرومانية، حتى من الطبقات المتوسطة والمتواضعة، تجتمع لتناول العشاء، لم يكن من الغريب أن تجدد على موائدها خبزًا مصنوعًا من القمح المصري، ومُنكَّهًا بصلصة سمك من البرتغال، ومغطى بزيت زيتون من ليبيا، وكلّ ذلك يُقدّم في أطباق صُنعت في بلاد الغال (Gaul)⁽¹⁾. أما الرومان الأثرياء، فكانوا يطمحون إلى ارتداء الحرير المستورد من الصّين، وصبغ شعرهم على طريقة الجرمان (الألمان Germans)⁽²⁾. وفي أعلى طبقات المجتمع، فإن قائمة الأباطرة الرومان لا تضم الإيطاليين فقط، بل أيضًا الأيبيريين (Iberians)، والليبيين، والعرب، والسوريين (Syrians)، ورجالًا من شتى مناطق البلقان⁽³⁾.

لم تكن كل هذه الكوزموبوليتانية نتاج تعايش سعيد. فقد كانت تجربة الإمبريالية الرومانية في كثير من الأحيان تجربة وحشية، وكان «السلام الروماني» (Pax Romana)

(1) للثقافة الهجينة في روما الإمبراطورية المبكرة، انظر والاس-هادريل (Wallace-Hadrill، 2008).

(2) حول استيراد الحرير من الصين إلى الإمبراطورية الرومانية، انظر هيلدبراندت (Hildebrandt، 2017)؛ ولصبغة الشعر في العالم الروماني، انظر أولسون (Olson، 2012).

(3) من أيبيريا: تراجان (Trajan)، هادريان (Hadrian)؛ من ليبيا: سيبتيوس سيفيروس (Septimius Severus)، كراكلا (Caracalla)؛ من شبه الجزيرة العربية: فيليب العربي (Philip the Arab)؛ من سوريا: إيلغابالوس (Elagabalus)؛ من تراقيا (بلغاريا): مامينوس ثراكس (Maiminus Thrax)، غاليريوس (Galerius)؛ من إيريكوم (كرواتيا وألبانيا): دقلديانوس (Diocletian)، أورليان (Aurelian)، قسطنطين (Constantine).

يُفرض غالبًا بحدّ السيف⁽¹⁾. ولم يكن الجميع يرغب في أن يتعايش أو يُدمج. فعندما قاومت الزعيمة بوديكا (Boudicca)، رئيسة قبيلة الإيسيني (Iceni)، توغّل الرومان في أراضيها عام 60 ميلادية، عُوقت بالجلد، وتعرّضت بناتها للاغتصاب، لإظهار خضوع بريطانيا لروما⁽²⁾. وعندما ثار اليهود بعد ذلك بعدة سنوات، عام 66 ميلادية، ردّت روما بنهب الهيكل في القدس وشنّ حرب قاسية في أرجاء منطقة يهودا Judea⁽³⁾. ومن شرق الإمبراطورية إلى غربها، كانت المجازر، والاستعباد، والاستغلال الاقتصادي، والقمع الثقافي سماتٍ منتظمة للحكم الروماني⁽⁴⁾. ومع ذلك، ورغم كلّ هذه الوحشية، فإن الأيديولوجيا المركزية للإمبريالية الرومانية لم تكن مبنية على الإقصاء الثقافي أو العرقي أو الإثني. بل على العكس تمامًا؛ كان امتزاج الثقافات واختلاط الشعوب ركيزة أساسية للدولة الرومانية. في الواقع، كانت روما تفتخر بفكرة كونها أمة مختلطة. وفي صميم ذلك كانت أسطورة أصول روما، قصة لاجئين قدموا من آسيا، تجوّلوا أولاً في اليونان ثم تونس، قبل أن يستقروا أخيرًا في إيطاليا، ويؤسّسوا دولة هجينة من خلال امتزاج أنسابهم بدماء السكان الأصليين.

من منظورٍ غربيّ حديث، يركّز على النقاء والأصالة، قد يبدو هذا في البداية متناقضًا مع السردية التي يرويها «الغرب» عن نفسه. لكن من منظور روما، كانت أسطورة الأصول المختلطة بمثابة ميثاق إمبراطوري. فقد قدّمت للرومان تبريرًا تاريخيًا وذخيرة أيديولوجية، حوّلت الإمبريالية الرومانية إلى «عودة إلى الديار»، وأعدت تصوير غزو شرق البحر المتوسط على أنّه استعادة مشروعة لإرث مفقود منذ زمن طويل⁽⁵⁾. وتبنى

(1) للمقاربات «من الأسفل إلى الأعلى» لفهم الإمبراطورية الرومانية من منظور الشعوب المغلوبة والمقاطعات، انظر وولف (Woolf، 1998)؛ هينغلي (Hingley، 2005)؛ ماتينغلي (Mattingly، 2011).

(2) جونسون (Johnson، 2012).

(3) برلين وأوفرمان (Berlin and Overman، 2003).

(4) هذه الوحشية قد أبرزتها أحدث الدراسات عن الإمبراطورية الرومانية، مثل فيرنانديز-غوتز وآخرين (Fernández-Götz et al.، 2020).

(5) لاستخدام الأسطورة في خدمة التوسع الإمبراطوري، انظر هورزفول (Horsfall، 1986). أما عن الإنياذة (Aeneid) في السياق السياسي الروماني، فراجع شتال (Stahl، 1998).

الرومان فكرة هويتهم الآسيوية كلاجئين. فقد كانت إمبراطوريتهم قارية الطابع ومتعددة الثقافات، يحكمها طبقة عليا ترى نفسها، هي الأخرى، قارية ومتعددة الثقافات بالقدر نفسه⁽¹⁾. وكانت هذه الأيديولوجيا تمتد حتى القمة. فأسرة جوليو-كلوديان (Julio-Claudian)، أول سلالة إمبراطورية في روما، يعود نسبها مباشرة إلى إينياس (Aeneas) نفسه، واستخدمت أسطورة الأصل الطروادي لا في خدمة المشروع الإمبراطوري فحسب، بل في خدمة مصالحها الخاصة أيضًا.

كان مؤسس السلالة، يوليوس قيصر (Julius Caesar)، بارعًا في إدارة صورته العامة تمامًا كما كان بارعًا في قيادة جيوشه. فقد زار موقع طروادة عام 48 ق.م، ومنحها وضعًا خاصًا من حيث الإعفاءات الضريبية والإدارية. وعند عودته إلى روما، مَوَّل بناء منتدى جديد، توسّطه معبدٌ مذهل مكرّس لـ فينوس جينيتريكس (Venus Genetrix)؛ فينوس هي والدة إينياس (Aeneas)، وبالتالي، وفقًا للأسطورة، هي والدة الشعب الروماني بأكمله. أطلق قيصر سباقات خيول احتفالًا بافتتاح هذا المعبد، ومن ثمّ أقيمت هذه السباقات سنويًا تحت اسم «اللعاب طروادة» (Troy Games)، وسرعان ما أصبحت حدنًا ثابتًا في التقويم الرياضي للمدينة. وكان ذلك لم يكن كافيًا، فخلال العقد التالي، ظهرت صورة فينوس كثيرًا على العملات التي أصدرها قيصر، وفي إحدى المرات، ظهرت صورة شهيرة لإينياس وهو يفرّ من طروادة، وهي صورة أصبحت لاحقًا أيقونية⁽²⁾.

لقد أطلق قيصر نزعةً جديدًا. إذ ما لبثت أن تبعته حتى العائلات النبيلة الصغرى، التي بدأت تسعى لـ «اكتشاف» صلات نسبها الجيني بآسيا. ولإشباع هذا الطلب، كتب الشاعران فازو (Varro) وهيجينوس (Hyginus) دليلين بعنوان «عن العائلات الطروادية» (De familiis Troianis)، حيث وضعاً فيها أشجار نسبٍ وسلالات تربط بين نبلاء روما وأبطال أسطوريين من حربٍ طروادة.

(1) شنيدر (Schneider، 2012).

(2) إرسكين (Erskine، 2001، صص 19-20). وقد علّق على إستراتيجية قيصر (Caesar) حتى في زمانه (سويتونيوس Suetonius، يوليوس قيصر 6: Julius Caesar 1).

أما الساخر المتذمّر جوفينال (Juvenal)، ففي حين لم يكن يشكو من عدد الأجناب الذين غزوا مدينته، كان يتذمّر من أبناء الطبقة الوسطى الذين صاروا يتباهون ويتصنّعون، وبلغ الأمر ببعضهم حدّ الادعاء بأنهم «مولودون في طروادة» (troiugenas: هجاء Satire 1، البيت 110)⁽¹⁾. ولم يكن ثمة وصمة عارٍ، لأي من هؤلاء الرومان الطموحين اجتماعيًا، في أن يكونوا من نسل لاجئين آسيويين.

قام ابن قيصر بالتبني وخليفته، أغسطس (Augustus)، برفع مستوى الدعاية الأسطورية إلى درجة أعلى⁽²⁾. فأثناء صعوده إلى السلطة، كان قد نسخ بالفعل تصاميم بعض عملات يوليوس قيصر، وأعاد إنتاج الصورة الشهيرة حينها، والتي تُظهر إينياس (Aeneas) وهو يفرّ من طروادة. لقد أصبحت هذه الصورة التي يظهر فيها إينياس هاربًا من ألسنة اللهب في مدينته، حاملًا والده على ظهره، وممسكًا بيد ابنه الصغير، مشهدًا معروفًا في جميع أنحاء الإمبراطورية. فقد نُقشت نسخ منها على العملات التي كانت ترنّ في جيوب التجار، وصُنعت منها تماثم صغيرة من الطين المشوي (تيراكوتا terracotta)، أنتجت بكميات كبيرة لسوق الحضر، بل ونُسخت منها رسومات جدارية في المنازل⁽³⁾، لعل أشهرها إعادة إنتاج تلك الصورة الأيقونية في المنتدى الجديد الذي بناه أغسطس. فتمثال إينياس الذي احتل موقع الصدارة هناك بلغ ارتفاعه نحو أربعة أمتار، وكان يضاها في البروز والرمزية تماثل رومولوس (Romulus) نفسه.

ربما يكون أشهر تعبير عن ارتباط أغسطس بطروادة هو ملحمة الإنيادة (The Aeneid) التي كتبها فيرجيل (Virgil)، برعاية أغسطس، وضممت لتكون احتفاءً ليس فقط

(1) توهي (Toohey، 1984).

(2) إرسكين (Erskine، 2001، ص 19). قام أغسطس (Augustus) بالترويج الواسع لفكرة انتسابه الشخصي للطروديين، وقد تم توثيق ذلك في زمنه: هوراس (Horace)، الهجائيات (Satires) 2: 5: 63، والأغاني (Carminae) 4: 15-21-32، والأغنية المثوية (Carminae Saeculae) 50.

(3) لتكرار الصورة النموذجية هذه، انظر فوخس (Fuchs، 1975)؛ دارديناي (Dardenay، 2010، صص 43-51)؛ وزانكر (Zanker، 1997). انظر أيضًا إرسكين (Erskine، 2001، صص 15-23)، وسكواير (Squire، 2011) لانتشار قصة إينياس (Aeneas).

بالإمبراطورية الرومانية عمومًا، بل أيضًا بسلالة يوليوس-كلاوديان على وجه الخصوص⁽¹⁾.
وعبر أرجاء الملحمة، يتعمّد فيرجيل طمس الحدود بين الأناضول وإيطاليا، وبين طروادة
وروما، وبين الآسيويين والأوروبيين، ليس فقط بالمساواة بينهم، بل أيضًا بوصفهم
بعبارات متداخلة وغامضة⁽²⁾. فعلى سبيل المثال، عندما يُكشف لإينياس (Aeneas) في
نبوءة عن المجد القادم لنسله الروماني، يُقال له: «سيأتي المجد لذريّة طروادة، أولئك الذين
سيكون أحفادهم من أصلٍ إيطالي» (الإنيادة 6: 756-757).

ومن هذا المقطع لا يتّضح أين يبدأ نسب وينتهي الآخر، فأحفاد الطرواديين سيكونون
أيضًا أحفاد الإيطاليين. لكن ربما هذه هي الفكرة بعينها التي قصدتها؛ فالخلط العرقي
(commixtus sanguine: الإنيادة 6: 762) هو عامل أساسي في تصوّر فيرجيل لقوّة روما
المستقبلية. وفي المقطع ذاته، تُوصف روما كما لو كانت شخصًا له نسب خاص. فيقال
لنا إنّها لن «تُولد» من رومولوس (Romulus) فحسب (الإنيادة. 6: 781)، بل ستكون
أيضًا «محمّولة بنسلها» (الإنيادة 6: 784). ثمّ يقدّم لنا فيرجيل تشبيهاً يصوّر مدينة روما
على هيئة الإلهة الأناضولية كوبيلي (Cybele)، وهي «تبتهج بذريتها المقدسة، وتحتضن مئة
من نسلها» (الإنيادة 6: 783). إنّ لغة التّسبب والسّلالة حاضرة في كلّ مكان، ويوظّفها
فيرجيل بمهارةٍ لخلق غموض متعمّد بين طروادة وروما، وبين شعوب آسيا وأوروبا.

وكما فعل قيصر قبله، زار أغسطس طروادة أيضًا، ورعى مشروع ترميم كبير للمدينة،
شمل بناء مباني عامة جديدة، وتجديدًا لواجهات معابدها⁽³⁾. ولا حاجة للقول إنّ سكان
طروادة عبّروا عن امتنانهم بحماسة. فقد نُصبت ثلاثة تماثيل على الأقلّ تكريمًا لأغسطس،
إضافةً إلى معبد صغير. ومع مرور السنوات، ظهرت تماثيل أيضًا لكل من الابن المتبني
والخليفة تيبيريوس (Tiberius)، وصهره أغريبا (Agrippa)، وحفيده المشووم غايوس

(1) كاسالي (Casali، 2010)؛ هورزفول (Horsfall، 2000).

(2) غلادهيل (Gladhill، 2009). تُنسب بعض أوجه الغموض الإبداعي في الرواية إلى شخصيات داخل
القصة، ممن يارسون «الانتهازية النسبية» (genealogical opportunism) لإعادة صياغة أنسابهم؛ انظر
ناكاتا (Nakata، 2012).

(3) روز (Rose، 2013، صص 223-227).

(Gaius)، زوج ليفيلا الأولى، والأباطرة اللاحقين كلاوديوس (Claudius) ونيرون (Nero)، بالإضافة إلى مجموعة من أفراد سلالة جوليو كلوديان الثانية، بمن فيهم اثنتان تُدعيان أنطونيا Antonia، واثنتان باسم أغريپينا Agrippina، وأوكتافيا Octavia واحدة، وبريتانيكوس Britannicus واحد. ومن ضمن هذه المجموعة، نجد ذلك النقش الغريب المخصّص لليفيلّا الغامضة.

الطفلة القبيحة

«بارعة الجمال»؛ هكذا وصف تاكيتوس (Tacitus)، أبرز مؤرخي العصر، ليفيلا (Livilla).

لكن تاكيتوس، وبندرة لا تخلو من القسوة، يضيف أنّها كانت غير متناسقة الهيئة في طفولتها⁽¹⁾. ومع ذلك، يبدو أنّ طفولتها المبكرة كانت سعيدة. إذ بوصفهم أحفاد الإمبراطور أغسطس، نشأت ليفيلا وشقيقها داخل القصر الإمبراطوري في روما، إلى جانب أبناء عموماتهم، ومن بينهم الجميلة الجدّابة أغريپينا (والتي ستظهر مجددًا في سردنا لاحقًا). من بين هذه المجموعة من الأطفال، كانت ليفيلا تحظى بعناية خاصة من جدّتها الإمبراطورة ليفيا (Livia) التي كانت تشاركها الاسم. ورغم أن اسمها الكامل كان كلوديا ليفيا جوليا (Claudia Livia Julia)، فقد كانت تُلقب بمحبّة باسم «ليفيا الصّغيرة»، أو ليفيلا، في دلالة على مدى قربها من جدّتها⁽²⁾.

ما إن وصلت ليفيلا (Livilla) سن البلوغ، حتى حُطبت رسميًا لابن عمها غايوس (Gaius)، رغم أنّ المصادر تختلف حول ما إذا كان هذا الزواج بين المراهقين قد اكتمل فعليًا أم لا⁽³⁾. وفي كلّ الأحوال، عندما غادر غايوس روما متوجّهًا إلى المقاطعات الشرقية بعد مدة قصيرة، لا بدّ أن ليفيلا، التي لم تكن قد تجاوزت الثالثة عشرة من عمرها، شعرت بمزيج

(1) تاسيتوس (Tacitus)، الحوليات (Annals) 3:4.

(2) مرسوم لاحق لمجلس الشيوخ يمتدح ليفيلا (Livilla) ويذكر بوضوح المكانة العالية التي كانت تحظى بها لدى ليفيا (Livia) وتيبيريوس (Tiberius) (Senatus Consultum de Gn. Pisonem Patre) (145-142).

(3) زوناراس (Zonaras) 36:10.

من العواطف. ربما شعرت بالندم على المستوى الشخصي، وربما بالارتياح لهذا الانفصال (فنحن نفتقر بشدة إلى معلومات موثوقة عن مشاعر النساء في البلاط الإمبراطوري الروماني، لا سيما فيما يتعلق بزيجاتهن المرتبة). لكن، أيا كانت مشاعر الشخصية، فمن المرجح أنها شعرت بشيء من الحماسة، ففي نظر المعلقين السياسيين في روما، كانت ثقة أغسطس في غايوس تعني اعتباره وريثه المختار⁽¹⁾. وقد بدأ كل شيء واعدًا. فقد حقق غايوس نجاحاتٍ دبلوماسية بارزة في شبه الجزيرة العربية وبلاد ما بين النهرين، إلى أن أصيب بجرحٍ طفيف أثناء قمع تمردٍ في أرمينيا⁽²⁾. لكن الجرح تعفّن، وتدهورت حالته الجسدية والنفسية، ثم توفي في طريق عودته إلى روما. لا تجربنا المصادر التاريخية عن شعور ليفيلاً حيال وفاة زوجها المفاجئة، ولا عن شعورها حين دخلت، خلال عام واحد من وفاة غايوس، في زواجٍ مُرتّبٍ ثانٍ. كانت حينها في السابعة عشرة من عمرها فقط.

كان زوج ليفيلاً الجديد هو ابن عم آخر، دروسوس (Drusus) المعروف بطباعة الحادة. فبعد وفاة غايوس المفاجئة، برز والد دروسوس، تيبيريوس (Tiberius) بوصفه الوريث التالي للعرش الإمبراطوري، وهذا يعني أن ليفيلاً انتقلت من كونها زوجةً لولي العهد إلى زوجة ابن ولي العهد.

في هذه المرحلة، تحتفي ليفيلاً من السّجل التاريخي لسنواتٍ عدّة. نحن نعلم أنها أنجبت، بحكم الواجب، ابنة تدعى جوليا (Julia)، ويمكننا أن نخمّن أنها ربما كانت تعيش تعاسة عميقة. فحتى أكثر المصادر لطفًا تعترف بأنّ دروسوس كان سيء الطبع؛ في حين تصفه مصادر أخرى بأنّه شهواني وقاسٍ، ومعتاد على نوبات الغضب العنيفة في الأماكن العامة⁽³⁾. ولا يسعنا إلا أن نتخيّل كيف كان يعامل زوجته وابنته داخل منزله. ورغم كلّ مشكلاته في إدارة الغضب، ظلّ دروسوس المرشّح الأقرب لوراثة الإمبراطورية.

(1) كاسيوس ديو (Cassius Dio) 18:10:55.

(2) حول الجزيرة العربية، انظر بلينيوس، التاريخ الطبيعي (Nat. Hist.) 32:6؛ باورسوك (Bowersock)، 1994، ص 56. أما عن بلاد ما بين النهرين، فانظر فيليوس باتركولوس (Velleius Paterculus) 101:2. لإصابة غايوس (Gaius) ووفاته، راجع كاسيوس ديو (Cassius Dio) 8.10a:55؛ فيليوس باتركولوس (Velleius Paterculus) 102:2.

(3) كاسيوس ديو (Cassius Dio) 57:14:7؛ 57:13:1.

لقد خَلَفَ تيبيريوس أغسطس وأصبح إمبراطورًا، لكنه لم يكن محبوبًا، فلم يكسب لا قلوب الشعب الروماني ولا دعم مجلس الشيوخ الروماني. وإدراكًا منه لهشاشة منصبه، أعد تيبيريوس دروسوس بعناية للخلافة، وشجعه على العمل جنبًا إلى جنب مع مجلس الشيوخ بصفته قنصلًا، وعلى كسب ود العامة من خلال رعاية ألعاب المصارعة. لفترة من الوقت، بدأ أن هذه الإستراتيجية تنجح. لكن في عام 17 للميلاد، تغير كل شيء.

كانت ليفيلا في الثلاثين من عمرها عندما عاد شقيقها جرمانيكوس (Germanicus) إلى روما بعد سنواتٍ من الحملات العسكرية في مقاطعتي جرمانيا Germania وإيليريكوم Illyricum الشماليتين. ورافقه زوجته، ابنة عمها، أغريبيينا (Agrippina). كان التناقض بين هذين الزوجين الإمبراطورين - ليفيلا ودروسوس من ناحية، وجيرمانيكوس وأغريبيينا من ناحية أخرى - صارخًا. ففي حين بقي دروسوس في روما، كان جرمانيكوس يتمد تمرد الجنود ويدفع الحدود الشمالية للإمبراطورية إلى الأمام. وفي الوقت الذي أنجبت فيه ليفيلا ابنة مريضة وضعيفة البنية، كانت أغريبيينا قد أنجبت تسعة أطفال أصحاء أقوياء⁽¹⁾. وسرعان ما أصبح جرمانيكوس وأغريبيينا نجمي الساحة، فتدفق عليهم إعجاب الجماهير واحتفاؤهم بهما، ذلك الإعجاب الذي طالما حُرِم منه تيبيريوس وابنه⁽²⁾. ورغم أن حملة جرمانيكوس العسكرية لم تحقق في الواقع سوى نجاح محدود، فقد نظم احتفال نصر مهيبًا لتكريمه، وعرض إنجازاته كما لو كانت انتصارات ساحقة⁽³⁾.

في نظر تيبيريوس، كان جرمانيكوس وأغريبيينا يشكلان تهديدًا لسلطته. وبأسرع ما يمكن، وجد عذرًا لإرسال الزوجين الشابين بعيدًا عن روما، وابتدع ذريعة أن الثورات

(1) كانت جوليا (Julia)، ابنة ليفيلا (Livilla)، مريضة في طفولتها. ويُقال إن الإمبراطور أغسطس (Augustus) سأل عنها وهو على فراش الموت، معربًا عن أمله في شفائها (سويتونيوس Suetonius)، أغسطس Augustus (99).

(2) يذكر المؤرخ تاسيتوس (Tacitus) مدى قوة الدعم الشعبي لجرمانيكوس (Germanicus) وأغريبيينا (Agrippina) في تلك الفترة، واصفًا الأمر بأنه كان «مدهشًا بحق» (mirus) (تاسيتوس، الحوليات Annals (7:1).

(3) لانتصار جيرمانيكوس المبهر، الذي نُظم في روما احتفالًا بانتصاراته الشمالية، انظر بيرد (Beard)، 2009، ص 107-109، وسترابو (Strabo) 4:1:7. أما عن محدودية إنجازاته، فراجع تاسيتوس (الحوليات 55:1). ولشخصية جيرمانيكوس كما تظهر في كتابات تاسيتوس، انظر بيلينغ (Pelling)، 2012.

في المقاطعات الشرقية لا يمكن تسويتها إلا من خلال تأثير جرمانيكوس المهدي⁽¹⁾. أما في نظر دروسوس، فقد جسدت شعبية جرمانيكوس تحديًا مباشرًا له. وبدافع من نجاح شقيق زوجته، خرج دروسوس في حملة عسكرية خاصة به، وتسلم حكم مقاطعة إيليريكوم المزعجة، ودبر إسقاط أحد الملوك الجرمان غير الودودين لتأمين حدود روما الشمالية⁽²⁾. أما ليفيلا، فكانت خياراتها لكسب ود الرأي العام محدودة، وأكثر خطورة. لكن ليفيلا كانت امرأة من سلالة جوليو-كلوديان، نشأت في أروقة القصر، وسوف تُثبت أنها لاعبة بارعة في لعبة السياسة الإمبراطورية الرومانية.

أول ما فعلته كان أن اتخذت عشيقًا⁽³⁾. وقد اختارت رجلًا يُدعى سيجانوس (Sejanus)، وهو جندي مُكرَّم وقائد الحرس البريتوري Praetorian Guard؛ وحدة الحراسة الشخصية للإمبراطور. ينحدر سيجانوس من أسرة إيطالية متواضعة، لكنه خدم في الجيش بتمييز قبل أن يتولى قيادة الحرس البريتوري. وكان محل ثقة أغسطس في البداية، ثم أصبح لاحقًا من أقرب المقرّبين إلى تيبيريوس، ينال منه التكريات السامية والهدايا الباذخة⁽⁴⁾. أما ثاني ما فعلته ليفيلا، فكان أنها حملت. ولا يمكننا أن نعرف على وجه اليقين ما إذا كان والد طفليها هو دروسوس أم سيجانوس، إذ إن تسلسل الأحداث الدقيق لا يزال غامضًا⁽⁵⁾. كل ما نعرفه على وجه اليقين هو أن دروسوس غادر روما متوجهًا إلى إيليريكوم في النصف الثاني من عام 17 ميلادي، وأن ليفيلا أنجبت توأمًا من الذكور في أواخر عام 19 ميلادي، وأنها، في الفترة نفسها تقريبًا، بدأت علاقتها الغرامية مع سيجانوس.

(1) تاسيتوس، الحوليات (Annals) 43:2.

(2) تاسيتوس، الحوليات (Annals) 63-62:2.

(3) يقترح تاسيتوس أن سيجانوس (Sejanus) هو من أغوى ليفيلا، مدفوعًا بطموح شخصي وسياسي، وكرهية لزوجها (تاسيتوس، الحوليات 3:4). ومع ذلك، فإن تاسيتوس غالبًا ما يقلل من دور النساء الإمبراطوريات في رواياته، والطريقة القاسية التي عوملت بها ليفيلا لاحقًا تشير إلى أنها ربما لعبت دورًا أكثر فاعلية في العلاقة والسياسة مما كان يُعتقد سابقًا.

(4) حتى أن تيبيريوس (Tiberius) وصف سيجانوس بمودة بأنه «شريكه في العمل» (socium laborum) (تاسيتوس، الحوليات 2:4).

(5) سويتونيوس، تيبيريوس (Tiberius) 3:62.

قوبل مولدُ ابني ليفيلاً باحتفالٍ عمّ أرجاء الإمبراطورية، فاق في صخبه حتى الاحتفال الفخم بانتصار جرمانيكوس. وقد أثار تيبيريوس استياء أعضاء مجلس الشيوخ بمبالغته في التفاخر بأحفاده⁽¹⁾. احتفالاً بهذه المناسبة، أمر تيبيريوس بصناعة صور للأميرين التوأم ووالدتهما، وتوزيعها في مختلف المقاطعات. وصُكّت عملات تذكارية في كلٍّ من روما، وكورنثوس (Corinth، وقوريناية (برقة Cyrenaica)⁽²⁾). كما أنشئ كهنوت خاص باسميهما في جزيرة قبرص، وأقيم لهما مزار ديني خاص في أفسس (Ephesus)⁽³⁾. وفي تلك الفترة على الأرجح، بدأ إنتاج أحجار كريمة مصقولة بدقة أو مجوهرات ذات نقوش بارزة (cameos) تحمل صورة ليفيلاً الرشيق. يصوّر أحد الأمثلة البارزة تلك، ليفيلاً في هيئة سيريس (Ceres)؛ إلهة الحصاد الوفيرة، وتحتها صورتان صغيرتان لتوأميها، يحملان قرن الوفرة (cornucopia) رمزاً للرخاء. لقد كانت ليفيلاً وتوأماها يُقدّمون بوضوح باعتبارهم مستقبل الإمبراطورية؛ الجيل الحاكم التالي من سلالة جوليو-كلاوديان الإمبراطورية.

أثبتَ اليوم الذي أنجبت فيه ليفيلاً -العاشر من أكتوبر- أنه يوم مصيري من نواحٍ عدة. إذ يُروى أنه في اليوم نفسه الذي وُلد فيه توأماها، فارق شقيقها جرمانيكوس الحياة. حيث أصيب جرمانيكوس بمرضٍ غريبٍ وغير مفسّر أثناء وجوده في سوريا، مرضٌ أودى بحياته. وفي روما، غصّت الشوارع بالشائعات. فقد تهامسّ الناس بأن تيبيريوس تأمر على جرمانيكوس، وأمر عملاءه باستخدام السحر الأسود للتسبب في مرضه وموته في نهاية المطاف⁽⁴⁾ وقد حوّل كثيرون من عامة الناس، الذين شكّوا بالأمر، ولاءهم من جرمانيكوس إلى أبنائه وأرملته، أغريبينا. أما فيما يتعلّق بـ ليفيلاً، فلا بدّ أنّ تلك كانت لحظة عصبية. فهي لم تفقد شقيقها فقط -وبالطريقة نفسها تقريباً التي فقدت بها زوجها

(1) تاسيتوس، الحوليات (Annals) 2: 84.

(2) روما: BMC 95 (تيبيريوس)، كوهين (Cohen) 1 (دروسوس Drusus)، RIC 42 (تيبيريوس). كورنث:

RPC 1171. قوريناية (Cyrenaica): RPC 946.

(3) سلاميس (Salamis): IGRR 3: 997. أفسس (Ephesus): Eph. Forsch.: fvEph 4337 = 4773:2:7.

(4) تاسيتوس، الحوليات (Annals) 2: 71-73.

الأول - بل إن لحظة انتصارها الشخصي، حين أدت أخيراً واجبها كزوجة رومانية وأنجبت لا طفلاً واحداً بل توأماً من الذكور الأصحاء، سُرقت منها مجدداً من قبل أغريينا. لقد لوثت شائعات موت جرمانيكوس، المشبعة بمؤامرات إمبراطورية وسحرٍ أسود، سمعة ليفيلاً نفسها، حتى وهي تُرضع وليديها.

وهكذا رُسمت خطوط المواجهة. فقد انقسم الشعب الروماني إلى معسكرين؛ من يدعم فوز أغريينا وأبناء جرمانيكوس بالخلافة، ومن يؤيد ليفيلاً وتوأمها.

باتت المرأتان الآن في مواجهة مباشرة مع بعضهما فيما ثبت أنه منافسة مميتة على السُلطة.

الأم العابرة للقارات

لم يكن التنافس بين أغريينا وليفيا في ساحة المعركة أو في قاعة مجلس الشيوخ، بل في ساحة الرأي العام التي لا ترحم. فمن تنتصر ستكون المرأة التي تنجح في كسب تأييد الشعب الروماني. أما جائزتها، فستكون المجد، والسُلطة، والسيطرة على الإمبراطورية. ووفقاً للعبة الخطيرة لسياسة الإمبراطورية الرومانية، ستكون عقوبة الخاسر هي الخزي والموت.

كان دروسوس أول ضحية كبرى في هذا الصراع. في العام 23 للميلاد، بينما كان التوأمان لا يزالان في الثالثة من عمرهما، توفي دروسوس إثر ما بدا في البداية مرضاً طبيعياً. سرعان ما وقعت الشكوك على ليفيلا وعشيقتها، سيجانوس، على الرغم من أنّ الثرثارين في روما اختلفوا حول كيفية إعطاء السم. فمنهم من ظن أنّ السم قُدّم له تدريجياً على مدار سنوات، ومنهم من قال إنه أُعطي له دفعةً واحدة في خدعة مذهلة. فقد روي أن سيجانوس، خلال عشاء عائلي، همس في أذن تيبيريوس مدعياً أنّ دروسوس دس السم في كأس النبيذ الخاصة به. ويُقال إن تيبيريوس، بشكّه المعروف، قام بتبديل كأسه مع كأس دروسوس لاختبار الأمر، وذهل حين شرب دروسوس الكأس وسقط ميتاً على الفور. ورغم أنّ القصة تبدو غير معقولة، فقد أسرت خيال العامة، بما فيها من تصوير كاريكاتوري للدوائر الإمبراطورية؛ دروسوس السكير المتهور، يتفوق عليه دهاء

سيجانوس ومكر ليفيلاً، وهم يثيرون مخاوف الإمبراطور العجوز المرتبك⁽¹⁾. وقد ازدادت الشائعات اشتعالاً حين طلبت ليفيلاً وسيجانوس الإذن بالزواج بعد فترة قصيرة من وفاة دروسوس، لكن تيبيريوس المتكبر رفض الطلب⁽²⁾. ومهما كانت نظرنا لها كأشخاص، فإن العلاقة بين ليفيلاً وسيجانوس تبدو مبنية على مشاعر حقيقية، إذ استمرت سبع سنوات أخرى، وحتى، وبالرغم من اعتراض تيبيريوس واستياء الشعب، عقدا قرأتهما أخيراً⁽³⁾.

في غضون ذلك، بذلت ليفيلاً قصارى جهدها لتحسين صورتها وصورة أطفالها بين العامة. رتبت لابنتها الزواج من الابن الأكبر لأغريبيينا، في محاولة لرأب الصدع الأسري. وفي الفترة نفسها تقريباً، بدأت صور توأميها تظهر على قطع فسيفسائية صغيرة (tesserae) - وهي رموز مصنوعة من الرصاص تُوزَّع على الفقراء، ويمكن استبدالها بالحبوب وغيرها من المواد الغذائية، تمامًا مثل فكرة قسائم الطعام الحديثة⁽⁴⁾. وقد كانت خطوة محسوبة الهدف منها كسب محبة العامة لصالح التوأمين.

أما أغريبيينا، فكانت تلعب اللعبة نفسها. لقد قدمت نفسها على أنها البطلة المفجوعة بهدف إثارة التعاطف مع وضعها باعتبارها أرملة حزينة على رحيل زوجها جرمانيكوس المحبوب. تصوورها اللوحات المعاصرة بوجهٍ ناعمٍ حالم، تحيط به خصلات شعرٍ كثيفة صُفِّقت بفخامةٍ وتتدلَّى دراماتيكيًا على مؤخرة عنقها⁽⁵⁾. أما صور ليفيلاً من الفترة نفسها، فقدمتها اللوحات بطريقة مختلفة تمامًا: ملامح أكثر صرامة، وشعرٌ مفروق من الوسط، مشدودٌ إلى الخلف ومربوط بعقدة بسيطة عند قاعدة الرقبة⁽⁶⁾. فإذا كانت أغريبيينا تُجسِّد

(1) كاسيوس ديو (Cassius Dio) 2-1:22:57؛ تاسيتوس، الحوليات 4:8؛ 10:4-11.

(2) تاسيتوس، الحوليات 4:39؛ سينكلير (Sinclair، 1990، صص 250-253).

(3) المصادر غير واضحة بشأن هوية خطيبة سيجانوس، لكن من المرجح أنها كانت ليفيلاً. انظر بيلمور (Bellemore، 1995، صص 259-260) للنقاش حول ذلك.

(4) من الأمثلة على ذلك: المتحف البريطاني British Museum رقم 4456.R، ومتحف العملات في برلين Berlin Münzkabinett رقم 18237641.

(5) انظر وود (Wood، 2001، ص 220) لمناقشة أنواع تماثيل أغريبيينا (Agrippina). النوع القياسي للتمثال، الذي نُحت خلال حياتها، يصورها بشعرٍ مجعدٍ ومعقوصٍ بتعقيد. أما الأنواع اللاحقة فقد صورتها بتسريحة أبسط.

(6) وود (Wood، 2001، صص 190-200)؛ فارنر (Varner، 2004، صص 94-95).

الأرملة الجذابة الرومانسية، فقد كانت ليفيلاً مصمّمة على أن تقدّم نفسها كامرأة رومانية فاضلة، وأمّ متواضعة. وإذا ما تأنّقت أغريبيينا وتباهت بالبدخ، كانت ليفيلاً تروّج لصورة نقشِفِ مدرّوس. وحيث كانت صور أغريبيينا تستدرّ استجابة عاطفية، فإن صور ليفيلاً تطالب بالاحترام. لم تكن المرأتان على رأس فصيلين سياسيين متضادين فحسب، بل شرعتا أيضًا في تجسيد المثل الأثوية المتناقضة (رغم أن السّؤال عمّا إذا كانت أيّ منهما قد جسّدت تلك المثل فعلاً، يبقى أمرًا آخر تمامًا)⁽¹⁾.

إنّ هذا التنسيق الدقيق للصورة العامة يعيدنا إلى النقش الوارد من طروادة.

في نصّ يتمحور صراحةً حول العلاقات العائلية والنسب، تُساوى ليفيلاً بالإلهة أفروديت، التي كانت تُعبّد في هذا السياق لا بوصفها إلهة الحبّ، بل بوصفها السّلف الأمومي للشعب الروماني. كما وُصفت بأنّها «من نسل أنخيسيس» (Ancheisiados) - وأنخيسيس هو الحبيب البشري لأفروديت، والأب الطروادي لإينياس. وهكذا تُصوّر ليفيلاً هنا بوصفها الأم المؤسّسة الأسمى؛ الحاضنة الأصلية لسلالة النسب. لقد نُقش هذا النصّ في السّاحة العامة الرئيّسة لموطن أجداد الرّومان في آسيا، وخصّصها بمكانة رمزية فريدة باعتبارها الحلقة المفصليّة في صلة النسب بين طروادة وروما، وهي مكانة أيديولوجية بالغة القوّة.

ومن اللافت للنظر أن يُخصّص هذا النقش لـ ليفيلاً دون أغريبيينا، لا سيّما إذا علمنا أنّ أغريبيينا نفسها زارت المدينة برفقة جرمانيكوس قبل وفاته ببضع سنوات فقط⁽²⁾. ونتوقع عادةً أن نجد نقوشًا تكريمية عدّة مخصصة للزوار الإمبراطوريين، إلا أنّ النقوش المُكرّسة لأغريبيينا في طروادة غائبة على نحوٍ يثير الاستغراب⁽³⁾. بل وأكثر من ذلك، إنّ هذا النقش لا يقتصر على مدح ليفيلاً بأقصى عبارات التبجيل، بل يكرّم أيضًا والدتها أنطونيا، ويذكر شقيقها، كلوديوس وجرمانيكوس. إنّ تخليد ذكرى جرمانيكوس الراحل ضمن

(1) انظر تاسيتوس، الحوليات 12:4، حول «الحرب الباردة» بين النساء في البلاط.

(2) تاسيتوس، الحوليات 43:2؛ سويتونيوس، كاليغولا (Caligula) 1.

(3) يشير روز (Rose، 1997، ص 29) إلى غياب هذه الإشارات في المصادر.

هذا السياق، دون أيّ إشارة إلى أرملة أغريبيينا، يُعدّ تصريحًا سياسيًا واضحًا. فقد كان سكان طروادة يعلنون، من خلال هذا النقش، تأييدهم لمعسكر ليفيلا في مواجهة معسكر أغريبيينا.

لكن، هل كان لدعم التّخب المحليّة في هذه المدينة الإقليمية بعينها أي تأثير في روما؟ حين خَلد شيوخ مدينة طروادة دعمهم لليفيلا في نقش حجري، هل كان لذلك أهمية لديها؟ لو كانت مدينة إقليمية أخرى من مدن الإمبراطورية، لربما كان الجواب هو: لا. لكن طروادة مختلفة، ودعم طروادة يعدّ جائزة سياسية قيّمة. وكما كانت طروادة تُعدّ المدينة الأمّ لأجداد روما، كذلك كانت ليفيلا تسوّق نفسها باعتبارها «الأمّ الرومانية الأسمى» على مستويين: أولاً، بوصفها الأمّ البيولوجية للإمبراطور القادم، وثانياً، بوصفها الأمّ الرمزية، أو genetrix، للشعب الروماني بأسره.

لكن قصة ليفيلا لا تنتهي نهايةً سعيدة. ففي العام 31 م، أُعدم سيجانوس بتهمة التآمر ضد الإمبراطور تيبيريوس، وُرّج ب ليفيلا في السّجن. وفارقت الحياة إما جوعاً أو انتحاراً أثناء احتجاجها⁽¹⁾. أما منافستها، أغريبيينا، فلم يكن مصيرها أفضل بكثير، فقد سُجنت قبل ذلك بسنوات في جزيرة صخرية تُدعى بانداثيريا (Pandateria)، وهناك أيضاً قضت نحبها جوعاً⁽²⁾. ورغم أن ذلك حدث بعد فوات الأوان، فإن أحد أبناء أغريبيينا - وليس أحد أبناء ليفيلا - هو من خلف تيبيريوس على العرش، وهو كاليغولا (Caligula)، ذلك الإمبراطور الطاغية والمضطرب نفسياً. لكن، عندما مات كاليغولا دون أن يترك وريثاً، عادت الخلافة إلى فرع عائلة ليفيلا، وآلت الإمبراطورية إلى شقيقها الأصغر، الهاديّ والمستهان به غالباً: كلوديوس (Claudius).

السلالة، والنسب، والإرث. لقد كانت الإمبراطورية الرومانية المبكرة مهووسة بفكرة السلالات. وبحسبٍ مجتمع مشغولٍ إلى هذا الحدّ بالأنساب، فإن الاحتفاء بالأصول المتنوعة لم يكن مصادفةً. إنّ الإرث العابر للقارات الذي تبنته روما عن وعي،

(1) كاسيوس ديو (Cassius Dio) 7:11:58.

(2) سويتونيوس، تيبيريوس، 53.

وجذورها الممتدة إلى طروادة الآسيوية، تدل جميعها على أن العالم الروماني لم يكن، في نظر من حكموه، عالمًا «غربيًا» أو «أوروبيًا».

ومع ذلك، على الرغم من الكم الهائل من الأدلة على التنوع -المثالي والفعلي- للإمبراطورية الرومانية، فإن الكثيرين من سكان الغرب المعاصرين لا يزالون متشبثين برؤية غير دقيقة عن روما القديمة. فمن يسعون إلى تصوير الرومان على أنهم أسلاف «الغرب الحديث»، غالبًا ما يقدمونهم على أنهم من العرق الأبيض، ويطبقون عليهم مفاهيم عرقية وفيزيولوجية حديثة، في حين كان الرومان يصنّفون أنفسهم بطرائق مختلفة تمامًا. فعلى سبيل المثال، في صيف عام 2019، أُثير جدلٌ في بريطانيا بسبب رسوم متحركة أنتجتها هيئة الإذاعة البريطانية (BBC)، تُظهر عائلة رومانية مختلطة الأعراق تعيش قرب جدار هادريان (Hadrian's Wall)⁽¹⁾. وقد جاء الغضب نتيجة فكرة أن أشخاصًا من ذوي البشرة الداكنة كانوا ضمن الطبقات الحاكمة في روما؛ وهو أمر موثق تاريخيًا بدقة⁽²⁾.

وبالمثل، لا تزال هناك نزعة راسخة للنظر إلى الإمبراطورية الرومانية بوصفها ظاهرة أوروبية في المقام الأول. وقد تجلّت هذه الفكرة بوضوح في الأبهة، والرمزية، والمسرح السياسي الذي صاحب توقيع المعاهدة التي أنشأت الاتحاد الأوروبي عام 1957؛ معاهدة روما، التي وُقعت على تلة الكابيتول هيل (Capitoline Hill)، داخل قاعة هوراتي وكورياتي (Hall of the Horatii and Curiatii) في قصر المحافظين (Palazzo dei Conservatori)، وهي قاعة تكسو جدرانها جداريات مستمدة من كتابات ليفيوس (Livy) تُصوّر تأسيس روما وبدايات تاريخها. وفي العام 2017، وبالتزامن مع اقتراب مغادرة بريطانيا للاتحاد الأوروبي، وقّع الأعضاء الباقون إعلان روما (Rome Declaration) في القاعة ذاتها، في إشارة أيديولوجية إلى أن وحدة أوروبا تستند إلى إرث روماني مشترك. وقد أشرنا في مقدمة هذا الكتاب إلى أن برنامج الاتحاد الأوروبي لمكافحة الهجرة غير النظامية

(1) هينغلي (Hingley، 2019)؛ موير، ص 24.

(2) للتنقل بين إفريقيا وبريطانيا خلال الفترة الرومانية كما تم توثيقه من خلال التحليل النظائري لبقايا الهياكل العظمية، انظر: تشينيري وآخرون (Chenery et al.، 2011)؛ إيكهارت وآخرون (Eckhardt et al.، 2016)؛ ليتش (Leach، 2009).

وأزمة اللاجئين، كان يحمل اسم «عملية موس مايوروم» (Operation Mos Maiorum)، في محاولة للتأكيد على التراث الثقافي المشترك لأوروبا، على عكس المناطق التي يأتي منها المهاجرون، إفريقيا وآسيا⁽¹⁾. لكن، حقيقة أنّ إفريقيا وغرب آسيا كانتا جزءاً لا يتجزأ - بل ومكوّناتاً أساسياً - من الإمبراطورية الرومانية، وأنّ غرب آسيا كان في قلب الهوية الرومانية نفسها، لم تتغير من الدلالة الأيديولوجية التي تحملها «روما» في المشروع الأوروبي.

وأخيراً، لا يزال كثيرون يصرون على رؤية روما نموذجاً للقيم الثقافية التي يزعمون أنّها جوهر «الغرب»، لا سيّما ما يتعلق منها بمبادئ سياسية معينة. فعلى سبيل المثال، قبيل افتتاح مبنى الكابيتول الأميركي في يناير 2021، استخدم مؤيدو الرئيس الأميركي آنذاك، دونالد ترامب، وسائل التواصل الاجتماعي لدعوته إلى «إنقاذ جمهوريتنا»، مستخدمين الوسم #CrossTheRubicon لنشر رسالتهم في إشارة إلى عبور يوليوس قيصر نهر روبيكون Rubicon مع جيشه للاستيلاء على السّلطة في روما⁽²⁾. واللافت أنّ حقيقة كون قيصر قد استخدم القوّة للإطاحة بنظام الحكم كان أكثر تمثيلاً ولتنصيب نفسه ديكتاتوراً، قد غابت تماماً عن أنصار ترامب، الذين زعموا زوراً أنّهم يدافعون عن الديمقراطية باحتجاجهم على انتخابات «مزورة».

باختصار، لم تكن روما القديمة على النحو الذي نتصوّره غالباً؛ أي بيضاء عرقياً، وأوروبية جغرافياً، وغربيّة ثقافياً. لم تكن نظيراً قديماً بسيطاً لمفهومنا الحديث عن «الغرب»، على الرغم من محاولات بعضهم تصويرها كذلك. إن المناورات السياسية التي قامت بها ليفيلا، والتي خلّدت ببراعة في النقش الوارد من طروادة، تُجسّد هذه الحقيقة تماماً. فأفاقها الجيوسياسية كانت أوسع بكثير، مثل أفاق روما ذاتها.

(1) أغبامو (Agbamu, 2019).

(2) على سبيل المثال، تغريدة لكيلي وارد (Kelli Ward)، التي كانت حينها رئيسة الحزب الجمهوري في ولاية أريزونا، وقد أعيد نشرها من قبل الجنرال المتقاعد مايكل فلين (Michael Flynn) في 20 ديسمبر 2020.

الفصل الثالث

الورثة العالميون للعصور القديمة

الكِنديُّ



«لا ينبغي أن نخجل من الإعجاب بالحقيقة أو من طلبها، من أيِّ مكانٍ جاءت، حتى لو جاءت من أمم بعيدة وشعوبٍ غريبة».

الكِندي (حوالي 870م)

بعد وفاة ليفيلا، شهدت الإمبراطورية الرومانية فتراتٍ من الصَّعود والهبوط. وفي أواخر القرن الثالث، انقسمت انقسامًا لا رجعة فيه إلى قسمين: النصف الغربي الذي تفتت تدريجيًا إلى ممالك مستقلة شتّى، في حين تطوّر النصف الشرقي ليصبح الإمبراطورية البيزنطية Byzantine Empire.

وقد فقدت بعض عناصر الثقافة والمعرفة الرومانية، فيما حُفظ بعضها، وتحوّل بعضها الآخر على نحوٍ جذريّ لتناسب عالمًا جديدًا بدوره، ألا وهو عالم العصور الوسطى الأولى. تقدّم السرديات التقليدية لـ«حضارة الغرب» هذه الحقبة بوصفها عصرًا مظلمًا من التخلف والهمجية. لكن العصور الوسطى لا تبدو مظلمة إلا إذا كان منظورك محصورًا في شمال وغرب أوروبا. ففي شرق البحر الأبيض المتوسط، كانت الإمبراطورية البيزنطية تشعُّ بالبدخ والرقمي⁽¹⁾. أما العالم الإسلامي، كما سنرى في هذا الفصل، فقد امتد من إشبيلية إلى سمرقند، ومن الموصل إلى مالي، وشهد فترة من الازدهار غير المسبوق، إلى جانب تقدّم فنّي وعلميٍّ بارز. في شرق آسيا، عبرت سلالة تانغ الصين، وبشرت الإمبراطورية البوذية في سريفيجايا بعصر ذهبي لأرخييل جنوب شرق آسيا. وفي شرق آسيا، حوّلت أسرة تانغ (Tang) ملامح الصين، ومنحت الإمبراطورية البوذية سريفيجايا (Srivijaya) منطقة الأرخييل في جنوب شرق آسيا عصرًا ذهبيًا. لكن في أوروبا، وعلى حدّ تعبير أحد المؤرخين الشعبيين، «تمسك الناس بالحضارة الغربية بأسنانهم»⁽²⁾. تزعم السردية التقليدية أنّ الإرث الكلاسيكي الثمين قد حُفظَ بفضل جهود الرهبان والراهبات (وإن كان معظمهم من الرهبان) الذين عملوا في مكتباتٍ ومعاملٍ نسخٍ مجهولة في أنحاء أوروبا، ليحفظوا التراث الثقافي للعصور القديمة من أجل الأجيال القادمة. لكن هذه النظرة إلى العصور الوسطى خاطئة بصرحة.

أولاً، لقد ساهمت الأبحاث خلال العقود القليلة الماضية في تبديد أسطورة «العصر الأوروبي المظلم»، من خلال تسليط الضوء على الإنجازات العلمية والفنية التي شهدتها تلك الحقبة. إذ خرجت ابتكارات ثقافية عدّة من البيئات الرهبانية التي كان يُعتقد سابقًا أنها عقيمة، بدءًا من أطروحات الرّاهب الفيلسوف روجر بيكون (Roger Bacon)، وصولاً إلى

(1) لمقدمة ميسّرة حول بيزنطة باللغة الإنكليزية، انظر هيرين (Herrin، 2007) أو ستاثاكوبولوس (Stathakopoulos، 2014).

(2) استُخدمت هذه العبارة كعنوان لأول حلقة في السلسلة التلفزيونية الشهيرة والمؤثرة حضارة: رؤية شخصية (A Personal View: Civilisation) التي قدمها كينيث كلارك (Kenneth Clark) عام 1969، ولا تزال متداولة ومقتبسة حتى اليوم.

النصوص الطبية التي ألفتها الرّاهبة العالمة هيلديغارد من بينغن (Hildegard of Bingen). لم تكن العصور الوسطى مظلمة كما كنا نظن⁽¹⁾. ولا يوجد ما يبرر وصفها بالـ«وسطى». فنحن نتحدث عن «العصور الوسطى Middle Ages» كما لو أنّ السّمة الأساسية لهذه القرون هي أنها تقع بين فترتين أكثر أهمية في التاريخ. أما مصطلح «القرون الوسطى» (medieval)، فهو أفضل قليلاً، وإن كنت قد أقيمت عليه في هذا الكتاب لأغراض الاختصار فقط⁽²⁾. لم يُعد من المقبول أن تُفكّر في سكّان العصور الوسطى كما لو أنهم عاشوا في فجوة زمنية مؤقتة محاصرين بين نهاية عصرٍ مهمٍّ وبدايةٍ أخرى.

كان عالمهم نشيطاً ومثيراً، بل حافلاً بالأحداث بما يكفي ليستحق التقدير في حدّ ذاته. ثانياً، لم يكن الرّهبان والرّاهبات في أوروبا الغربية وحدهم المسؤولين عن حفظِ ثقافات اليونان القديمة وروما. صحيحٌ أنّ الكثير من النّصوص اللاتينية حُفظت ونُسخت في الأديرة، وصحيحٌ أنّ بعض رجال الدين المولعين بالكتب استندوا إلى الفكر العلمي، وخاصة اللاهوتي، في العصور القديمة، لكنهم بالتأكيد لم يكونوا الوحيدين الذين قاموا بذلك. إن «سلالة» ما نعرفه اليوم باسم «حضارة الغرب» لم تتدفق في مجرى واحد متصل من اليونان إلى روما ثم إلى أوروبا الغربية. بل على العكس، لقد تفرّعت تفرّعاً فوضوياً في جميع الاتجاهات، حاملةً الإرث الثقافي للحضارتين الإغريقية والرومانية إلى الجهات الأربع من العالم.

ورثة العصور القديمة

تفترضُ نظريّة «حضارة الغرب» أنّ شعوب أوروبا الغربية والوسطى هم الورثة الأساسيون للعصور القديمة الكلاسيكية. ففي كتابه سيء السمعة «صراع الحضارات»، ادّعى صمويل هنتنغتون أنّ: «الغرب ورث الكثير من الحضارات السابقة، لا سيّما من الحضارات الكلاسيكية... كما ورث الحضارتان الإسلامية والأرثوذكسية من الحضارة

(1) فالك (Falk، 2020).

(2) لنقاش حول هذه الإشكالية، راجع فالك (Falk، 2020، صص 2-5).

الكلاسيكية، لكن ليس بالدرجة نفسها التي ورث الغرب منها⁽¹⁾. وصحيحٌ أن ما يقوله هنتنغتون ليس كله خطأ؛ فأوروبا الغربية كانت، بلا شك، إحدى المناطق التي ورثت نوعاً من الإرث عن العالم اليوناني-الروماني (كما سنرى في الفصل الرابع). لكن جوهر ادعاء هنتنغتون، بأن أوروبا الغربية كانت الوريث الرئيس للعصور اليونانية والرومانية، وأن العالمين البيزنطي والإسلامي ورثا حصّةً أقل، هو ادعاء غير صحيح على الإطلاق.

دعونا نبدأ أولاً بأجزاء السردية التقليدية التي تنطوي على شيء من الحقيقة. بالرغم من نهب روما على يد الملك القوطي ألك (Alaric) عام 410م، و«سقوط» الإمبراطورية الرومانية الغربية (والذي كان، في الواقع، حالة من التفتت أكثر من كونه انهياراً)، ظلّ هناك قدرٌ من الاستمرارية الثقافية خلال بدايات العصر الوسيط، بما في ذلك استمرار تطبيق كمّ لا بأس به من القانون الروماني⁽²⁾، والبنى التحتية الرومانية مثل شبكات الطرق والجسور⁽³⁾، إضافةً إلى اللغة اللاتينية، التي ظلّت اللغة السائدة في الأدب، والعلم، والكنيسة. ومع أن الكنيسة واصلت استخدام اللاتينية بسرور، كانت متوجسة من العناصر الوثنية الظاهرة في الميراث القديم. وقد تجلّى هذا التوجس أحياناً في التدمير المتعمد للفنون والآداب القديمة. فعلى سبيل المثال، نقرأ في السيرة المثالية لحياة القديس مارتن (St Martin) أنّ من أعماله الصالحة تدمير، أو محاولة تدمير، عدد من الأضرحة الوثنية في قرى فرنسية⁽⁴⁾. لكن، في السياق الأوسع، فإن خسارة الثقافة اليونانية والرومانية في أوروبا الغربية لم تكن نتيجة مؤامرة مدبّرة على يد مسيحيين أصوليين خبثاء⁽⁵⁾. بل إن انتشار المسيحية ببساطة جعل كثيراً من عناصر الثقافة القديمة، ومنها الأعمال الأدبية والأشكال الفنية، تفقد أهميتها تدريجياً وبهدوء.

(1) هنتنغتون (Huntington، 1996، ص 70).

(2) حول تأثير القانون الروماني في القوانين المعاصرة، انظر تسيمرمان (Zimmerman، 2001).

(3) حول استمرار استخدام (وأعمال صيانة) الطرق الرومانية في العصور الوسطى المبكرة، انظر فافينسكي (Fafinski، 2021).

(4) سولبيسيوس سيفيروس (Sulpicius Severus)، حياة القديس مارتن (Vita Martini) 12-15.

(5) هذه كانت حجة إدوارد جيبون (Edward Gibbon) في أواخر القرن الثامن عشر، وعلى الرغم من دحضها بشكل قاطع اليوم، إلا أنها لا تزال تُكرر غالباً.

بالتالي، لم يكن الأمر حرقاً عدائياً للكتب، بل كان، في معظم الأحيان، مجرد فشل بسيط في نسخها.

كان التحدي الأكبر أمام استمرارية الثقافة هو ببساطة كثرة الممالك الخلف التي ظهرت في النصف الغربي من الإمبراطورية الرومانية، ومن بينها المملكة القوطية Gothic Kingdom في إيطاليا، والمملكة القوطية الغربية Visigothic Kingdom في جنوب فرنسا وإيبيريا، والممالك الأنجلوسكسونية Anglo-Saxon في بريطانيا، ومملكة الوندال (الفاندال) Vandal في شمال إفريقيا، إلى جانب ممالك الفرنجة Franks والسويبيين Suebi والبرغنديين Burgundians فيما يُعرف اليوم بـ فرنسا. ونتيجة لذلك، لم تكن هناك «تقاليد رومانية» واحدة في أوروبا الغربية، بل تقاليد متعددة⁽¹⁾.

الأهم من ذلك، أنّ عناصر مختلفة من الماضي الروماني اختلطت بالعادات المحلية بحسب السياقات الإقليمية المتنوعة. ففي جزيرة ليندسفارن (Lindisfarne) المقدّسة في نورثمبريا Northumbria، ربما قام الراهب ألدرد (Aldred) بنسخ الأناجيل باللاتينية، لكنه زيّن صفحاتها بعقد سلتية دقيقة، وأضاف إلى النصّ ترجمة هامشية باللغة الإنكليزية القديمة⁽²⁾. وبالمثل، فإن مدرّج آرل (Arles) الروماني، رغم الحفاظ عليه وترميمه بعناية طوال العصور الوسطى، فإن ذلك لم يحدث إلا بفضل إعادة تشكيله ليصبح حصناً بأبراج مربعة ضخمة في زواياه الأربع⁽³⁾. كما أنّ اللغة اللاتينية نفسها تطوّرت وأصبحت تنطوي على اختلافات إقليمية، حتى إنّ شارلمان (Charlemagne) اشتكى في القرن التاسع من أن الرسائل الرّسمية من رجال الدين المتعلمين باتت تحتوي على الكثير من التباينات

(1) لمالك الغرب الوريثة للإمبراطورية الرومانية، انظر هيدر (Heather، 2009). ولمملكة إيطاليا ومقرها رافينا (Ravenna)، راجع هيرين (Herrin، 2020)؛ وللقوط، انظر هيدر (Heather، 1998)؛ وللوثيين، انظر ميريلز ومايلز (Merrills and Miles، 2010).

(2) لتفسير ألدريد (Aldred) في أناجيل ليندسفارن (Lindisfarne Gospels)، راجع براون (Brown، 2003)، ص 90-204.

(3) لتحوّل وإعادة استخدام المباني العامة الرومانية في أوروبا الغربية خلال العصور الوسطى المبكرة، انظر نغ وسويتنام-بيرلاند (Burland-Ng and Swetnam، 2018).

ذات الصلة باللهجات⁽¹⁾. إن إرث العصور القديمة لم يكن ميتًا وجامدًا، بحيث يمكن الحفاظ عليه دون تغيير في أماكن تشبه المتاحف. بل كان حيًا مرئيًا، يتكيف مع الاحتياجات والسياقات المحلية على مرّ القرون. وهكذا حتمًا في أوروبا الغربية، أصبح الميراث الثقافي لروما متصدعًا كما كان إرثها السياسي.

فيما يتعلق بالإرث السياسي، لم يكن هناك سوى دولة واحدة تستطيع أن تدّعي وجود خط غير منقطع يربطها بالعصور القديمة، وهي الإمبراطورية البيزنطية⁽²⁾. ففي ذروتها خلال القرن السادس الميلادي، سيطرت الإمبراطورية البيزنطية على كامل شرق البحر الأبيض المتوسط، إضافة إلى أجزاء من إيطاليا وتونس في غرب المتوسط. لكن نواتها كانت في الأناضول وبحر إيجة، حيث كانت مدينة القسطنطينية العظيمة تترّبع على جانبي مضيق البوسفور. ومن الناحية السياسية، كانت الإمبراطورية البيزنطية استمرارًا مباشرًا للإمبراطورية الرومانية الشرقية، إذ شغلت الأراضي ذاتها، واستخدمت الهياكل ذاتها في الحكم، والقانون، والإدارة. والأهم من ذلك أن شعبها لم يطلق على نفسه اسم «البيزنطيين Byzantines»، بل كانوا يسمّون أنفسهم رومانين (Romaioi) (وستتناول هذه النقطة بمزيد من التفصيل في الفصل الخامس). فبحلول الوقت الذي وُلد فيه الكندي، بطل هذا الفصل، في القرن التاسع، كانت شبه الجزيرة اليونان ومدينة القسطنطينية رومانيّتين منذ أكثر من ألف عام.

ثقافيًا، استمدّ البيزنطيون تراثهم من التقاليد اليونانية والرومانية على حدّ سواء. كانوا يتحدثون اليونانية، وظلّت النصوص اليونانية القديمة جزءًا أساسيًا من تعليم النخبة. وكان من الممارسات الشائعة لدى العلماء البيزنطيين أن يُظهروا سعة اطلاعهم من خلال تقليد لهجة أتيكا Attic القديمة التي كتب بها كتّاب مثل هيرودوت، وسوفوكليس، وأفلاطون، وذلك بأسلوب أدبي متكلف يستعرض معرفتهم بالتاريخ. فعلى سبيل المثال، كتبت الأميرة البيزنطية آنا كومنين (Anna Komnene) في القرن الثاني عشر الميلادي، إلى جانب أعمالها

(1) هيدر (Heather)، 2017، الفصل 7.

(2) كالدليس (Kaldellis)، 2019b.

الأخرى، قصيدة ملحمية بعنوان الأليكسياد (The Alexiad)، بالأسلوب الأتيكي الراقي، تمدح فيها بطولات والدها في ساحة المعركة⁽¹⁾. وكان هذا الأسلوب، في زمنها، قد مضى عليه نحو 1400 عام. وللمقارنة الحديثة، فإن ما فعلته أنا كومنين يشبه محاولة كاتب بريطاني في القرن الحادي والعشرين الكتابة بلغة إنكليزية قديمة كتلك اللغة التي استخدمها المؤلفون الأنغلو-ساكسونيين في نَظْمِ قصائد مثل ملحمة بيوولف Beowulf في القرن السابع الميلادي. وقد استقى العلماء البيزنطيون من النصوص القديمة أيضًا ما حوته من معارف تقنية، فغربلوا آلاف المخطوطات القديمة، واستخرجوا منها معلومات مفيدة عن كل شيء، بدءًا من تكتيكات سلاح الفرسان إلى نصائح تربية النحل، وجمعوها في موسوعات مرجعية مثل مختارات قسطنطين Constantinian Excerpts في القرن العاشر⁽²⁾. لقد كان البيزنطيون الورثة السياسيين للإمبراطورية الرومانية، لكنهم كانوا أيضًا الورثة الثقافيين لليونان القديمة. مع ذلك، كان تفاعل البيزنطيين مع التراثين اليوناني والروماني انتقائيًا. فمثل جيرانهم في الغرب، كان المسيحيون الأرثوذكس في بيزنطة أيضًا متوجسين من الوثنية القديمة. وقد خضعت بعض النصوص القديمة للرقابة، ودُمّرت بعض الأعمال الفنية، لكن، وكما في أوروبا الغربية، تجاهلوا الكثير منها أو نسي أو أُعيد توظيفه ببساطة. وكانت الأعمال القديمة التي تناولت الأساطير، والشعر، والمسرح أكثر عرضة لهذا المصير، ونحن نعرف اليوم أسماء مئات الأعمال الأدبية القديمة التي فُقدت بهذه الطريقة. ربما رأى البيزنطيون فائدة في إعادة نسخ دليل إينياس تاكتيكوس (Aeneas Taktikos) حول حروب الحصار، أو الخطب القانونية لديموستينيس (Demosthenes)، أو التاريخ السياسي لثيوسيديدس (Thucydides). أما الكوميديا المسرحية هيجمون من جزيرة ثاسوس (Hegemon of Thasos)، أو الأنساب التي كتبها هكاتايوس (Hekataios)، أو القصائد الإيروتكية لسافو (Sappho)، فلم يكن واضحًا لهم أنّ من المجدي بذل الجهد لنسخها⁽³⁾.

(1) حول أنا كومنين (Anna Komnene)، انظر نيفيل (Neville)، (2016).

(2) نيميث (Németh)، (2018).

(3) كما يقول كالدليس: «لم يكن يجب اعتبار العمل خطيرًا أو هدامًا كي يُرفض بقاؤه. كان يكفي أن يُنظر إليه على أنه غير مثير للاهتمام أو غير نافع» (Kaldellis، 2019a، صص 57-58).

إلى الشرق الأبعد، كان هناك ورثة آخرون للثقافة اليونانية والرومانية. إذ بفضل النسخة السائدة من التاريخ التي تدرّس في الغرب ضمن إطار «حضارة الغرب»، لا يفكر الكثير من الناس في شبه القارة الهندية على أنّها جزء من العالم اليوناني، لكنها كانت كذلك. فقد وصلت فتوحات الإسكندر الأكبر (Alexander the Great) عام 327 قبل الميلاد إلى وادي البنجاب، فيما يُعرف اليوم بشمال الهند. وعندما غادر المنطقة، بقي بعض جنوده المقدونيين هناك، واستوطنوا في باكتريا Bactria (أفغانستان الحالية) بصورة دائمة. وفي الأجيال اللاحقة، نشأت في مناطق أفغانستان وباكستان وأجزاء من شمال الهند عدّة ممالك هندية-يونانية هجينة ثقافيًا. كان هذا «الشرق الهلنستي» جزءًا لا لبس فيه من العالم اليوناني القديم، يحافظ على اتصالات منتظمة مع حوض البحر المتوسط، ويؤثر على وجه الخصوص في تطوّر الفلسفة اليونانية المتأخرة⁽¹⁾.

أما في جنوب شبه القارة الهندية، فقد كشفت الحفريات عن آلاف القطع النقدية الرومانية والأمفورات في جنوب غرب الهند وسريلانكا، وهي بقايا طريق تجاري نابض بين البحر المتوسط والمحيط الهندي⁽²⁾. وقد وُصف هذا الطريق التجاري بوضوح في نصّ روماني يُدعى الطواف في البحر الإريثري (Periplus of the Erythraean Sea)، وهو نصّ مليء بالمعرفة المحلية الحيّة، والتفاصيل المفاجئة أحيانًا. إذ بحسب كاتبه، كان سكان مدينة باريجاذا Barigaza الثريّة (وهي بهروتش Bharuch في غوجارات الحديثة Gujarat) مولعين بالنيذ الإيطالي على وجه الخصوص، أما موزيريس Muziris (على ساحل مالابار) فكانت أفضل مكان لشراء اللؤلؤ⁽³⁾.

احتفظت شبه القارة الهندية، وباكتريا على وجه الخصوص، ببعض عناصر هذا الإرث اليوناني القديم حتى ما بعد العصور القديمة. فقد استلهم الفن الغنداري Gandharan

(1) للمالك الهندو-يونانية بشكل عام، انظر مايرز (Mairs، 2016؛ 2020). ولتبادل الأفكار -وخاصة الفلسفية- بين باكتريا (Bactria) والمتوسط، انظر ستونيان (Stoneman، 2019).

(2) باركر (Parker، 2002).

(3) في الطواف في البحر الإريثري (Periplus of the Erythraean Sea)، حول باريجاذا (Barigaza) انظر القسم 49، وحول موزيريس (Muziris) انظر القسم 56.

(من القرن الأول حتى الخامس الميلادي) من التقاليد النحتية اليونانية وآسيا الوسطى على حدّ سواء، وغالبًا ما صوّر مشاهد من الأساطير اليونانية.

ومن أشهر هذه الأعمال نحتٌ بارز من منطقة بيشاور، معروض حاليًا في المتحف البريطاني، يُظهر الحصان الخشبي يُدفع نحو بوابات طروادة، بينما تُعرب العرّافة الطروادية كاسندرا Cassandra عن حزنها لمصير مدينتها⁽¹⁾. وقد تجلّى الإرث اليوناني القديم ليس فقط في الفنون البصرية، بل أيضًا في اللغة والإدارة. فقد استُخدمت اللغة اليونانية رسميًا في الإمبراطورية الكوشانية Kushan Empire، وكان ملوكها يسكّون نقودًا بأسلوب يوناني، كما تبّنوا الأبجدية اليونانية لكتابة لغتهم حتى القرن الخامس الميلادي⁽²⁾. أما اللغة الباكترية، والتي استُخدمت فيها الأبجدية اليونانية، فقد ظلّت حيّة حتى القرن الثامن⁽³⁾. ويُجسّد الحضور المستمر للبطل الأسطوري هرقل في جنوب وشرق آسيا هذا الإرث اليوناني القديم تجسيدًا رائعًا. ففي جنوب آسيا، اندمج هرقل مع شخصية فاجراباني (Vajrapani)، وهو أحد أقرب مرافقي بوذا وأكثرهم إخلاصًا⁽⁴⁾. أما في شرق آسيا، فقد وصلت شهرة هرقل إلى الصين نفسها، حيث عُثر على تماثيل ولوحات جنائزية من عهد سلالة تانغ Tang (من القرن السابع إلى العاشر الميلادي)، تُظهر شخصية شبيهة جدًا بهرقل، ترتدي غطاء رأس على هيئة أسد، وتحمل هراوة⁽⁵⁾.

تُعدّ إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى من المناطق التي نادرًا ما يُنظر إليها على أنها تحمل إرثًا كلاسيكيًا، ومع ذلك، فقد تركت الثقافة الكلاسيكية بصمتها هناك أيضًا. وكما هو الحال في جنوب آسيا، كانت العناصر الثقافية اليونانية الأوضح حضورًا، أكثر من الرومانية، لكن بخلاف آسيا، ارتبطت هذه العناصر اليونانية في إفريقيا غالبًا بالمسيحية. فعلى سبيل المثال، عندما قام رهبان مثقفون من دير أبا غريما (Abba Garima) في إثيوبيا

(1) لفن غندهارا (Gandharan art)، راجع رينيانغ وستوارت (Rienjang and Stewart، 2020).

(2) سينيبي (Sinisi، 2017).

(3) سيمز-ويليامز (Williams-Sims، 2022).

(4) غالينسكي (Galinsky، 2009).

(5) هسينغ (Hsing، 2005).

بترجمة الأناجيل من اليونانية إلى اللغة المحلية الجعزية (Ge'ez)، بين القرنين الرابع والسابع الميلاديين، زخرفوا مخطوطاتهم المذهبة بأسلوب بيزنطي نموذجي، يُظهر الإنجيليين وهم يرتدون التوغا (1). كما استُخدمت اللغة اليونانية في السودان حتى القرن الرابع عشر، ليس فقط في السياقات الدينية والرسمية، مثل الطقوس الكنسية ونقوش شواهد القبور، بل أيضًا في الاستخدامات اليومية، كحصر شحنات الحبوب، أو حتى في الكتابات على الجدران (2). وفي مملكة مقرة (Makuria) في شمال السودان، على وجه الخصوص، كانت اللغة اليونانية لغةً شائعة في الإدارة والتجارة.

تفترض نظرية «حضارة الغرب» أن الثقافة والمدنية انتقلتا بشتاتٍ وبقين نحو الغرب، من اليونان إلى روما، ومن هناك إلى أوروبا الغربية في العصور الوسطى. ومع أن أوروبا الغربية كانت بالفعل من ورثة العصور القديمة، فهي بالتأكيد لم تكن الوريث الوحيد. لقد انتقلت الموروثات الثقافية للعالمين اليوناني والروماني ليس غربًا وشمالًا فحسب، بل شرقًا وجنوبًا أيضًا، كما بقيت وتطوّرت على شواطئ البحر الأبيض المتوسط، بما يشمل شواطئ أوروبا، وإفريقيا، وآسيا. وفي حين استعرضنا في هذا الفصل مظاهر بقاء الثقافة اليونانية والرومانية في ممالك أوروبا الغربية، وفي الإمبراطورية البيزنطية، وكذلك في جنوب آسيا وإفريقيا جنوب الصحراء، لا يزال هناك جزء من العالم يستحق عن جدارة أن يُعد من الورثة الشرعيين للعصور القديمة أيضًا. فإذا تتبعت خيوط التراث العلمي والفكري الكلاسيكي عبر القرون منذ العصور القديمة، فلا بد أن تقودك تلك الخيوط، في نهاية المطاف، إلى شوارع بغداد في العصور الوسطى.

«بيت الحكمة»

الشوارع عريضةٌ ومظللةٌ، تصطفُ على جانبيها الحدائق المروية جيدًا وقصور الأثرياء. المباني مشيدة من الرخام البارد، يتسامى طرازها المعماري في قبابٍ عاليةٍ وقناطرٍ أنيقةٍ،

(1) ماكنزي وواتسون (McKenzie and Watson، 2016). وأشكر الدكتورة ماي موسي (Mai Musié .Dr) على تنبيهي إلى هذه المصادر.

(2) واجتار وأوخالا (Łajtar and Ochała، 2021).

جدرانها مزدانةٌ بزخارفٍ مذهبةٍ، علَّقتَ عليها أقمشة من الحرير والديباج بكل صنفٍ ولونٍ. وعلى ضفّتي النهر، تنحدر درجاتٍ رخامية إلى الأرصفة الواسعة المزدهمة بقوارب بسيطة على غرار الجندول، وسفنٍ صينية، وعبّارات لنقل الركّاب، ومراكبٍ شحنيّ ثقيلة. تُفرغ هذه السّفن بضائعها لتملأ المتاجر والأسواق، ويعبق الهواء بروائح التوابل والعطور، إلى جانب روائح طعام الشّوارع المهمّل، ودواب النقل، وعشرات الآلاف من الناس يأكلون ويشربون ويتسوَّقون ويتبادلون الحديث، ويهارسون شوّونهم اليومية.

تأسّست بغداد في العام 726م تحت اسم «مدينة السّلام»، وبحلول منتصف القرن التاسع، أصبحت أكبر مدينةٍ في العالم، بتعداد سكاني يُقدّر بأكثر من مليون نسمة⁽¹⁾. صمّمت المدينة في البداية على هيئة دائرية، وبُني قلبها الحضري على شكل حلقات متداخلة، تلتفُّ حول مركز نابض واحد، قصر الخليفة، الذي ترتفع قبّته الخضراء شاهقةً لترمز إلى السُّلطتين الدينية والدنيوية. سرعان ما انتشرت الضواحي الفاخرة والأحياء الصناعية والأحياء الفقيرة الحضرية، خارج أسوار المدينة، حتى أصبحت، بالفعل في القرن التاسع، حاضرةً مترامية الأطراف تمتدُّ على ضفّتي نهر دجلة.

لقد كانت بغداد، في نهاية المطاف، قلبَ العالم الإسلامي في العصور الوسطى. وكان هذا العالم يمتد من الأندلس في الغرب (التي كانت تضم معظم ما يُعرف اليوم بإسبانيا والبرتغال)، إلى كاشغر Kashgar في الشرق، الواقعة ضمن إقليم شينجيانغ Xinjiang في الصين المعاصرة، وصولاً إلى تمبكتو وإمبراطورية مالي في غرب إفريقيا، المعروفة بثروة ملكها منسا موسى Mansa Musa وبذخه وتمدّنه⁽²⁾. لكن أقوى هذه الدول الإسلامية في العصور الوسطى كانت الخلافة العباسية⁽³⁾. في ذروة قوتهم، بسطَ العباسيون سيطرتهم

(1) لوصف بغداد وتأسيسها في ذلك الوقت، انظر بينيسون (Bennison، 2009، صص 69-71). ولتقدير عدد سكانها، راجع الخليلي (Khalili-al، 2011، ص 7).

(2) حول الأندلس (إسبانيا والبرتغال الإسلامية)، انظر كينيدي (Kennedy، 1996)، كاتلوس (Catlos، 2018)، فييرو (Fierro، 2020). ولدور آسيا الوسطى في العصر الذهبي الإسلامي، انظر ستار (Starr، 2015). ولرؤية جديدة حول إمبراطوريات غرب إفريقيا، راجع غوميز (Gomez، 2019).

(3) لمقدمة شاملة عن الخلافة العباسية، انظر بينيسون (Bennison، 2009). ولنظرة أشمل للتاريخ العالمي من منظور إسلامي، راجع أنصاري (Ansary، 2010).

على إمبراطورية امتدت من صقلية إلى سمرقند وهيمونا على طرق التجارة التي تقاطع مع البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر والمحيط الهندي⁽¹⁾. كانت بغداد، عاصمتهم، مركزًا ثقافيًا وسياسيًا، تجذب البضائع والناس من ثلاث قارات كما لو كانت مغناطيسًا. وعندما وصل الكِندي الشَّاب إلى المدينة في أوائل القرن التاسع الميلادي، وهو لا يزال فتىً يافعًا متحمسًا لبدء المرحلة النهائية من تعليمه، لا بدَّ وأنَّ المشهد أذهله بكل المقاييس⁽²⁾.

ومع ذلك، من المرجح أن أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكِندي لم يكن من أولئك الذين تصيبهم الدهشة بسهولة، حتى في طفولته. فجميع سيره التي لم تندثر تذكر نسبه الرفيع، فهو لم يكن فقط من قبيلة كِندة، إحدى القبائل البارزة في وسط الجزيرة العربية، بل ينحدر أيضًا من أسرة نبيلة داخل هذه القبيلة. ويُقال إن الكِندي كان من نسل الأشعث بن قيس الشَّهير، الذي كان أحد ملوك كِندة ومن صحابة النبي محمد⁽³⁾. لقد وُلد، إذن، في أعلى مراتب المجتمع العربي، وتمتع بكل من المكانة والثروة طوال طفولته، حيث عاش أولاً في حامية بلدة البصرة ثم في مدينة الكوفة الإقليمية، حيث شغل والده منصب أمير. لذلك، من المتوقَّع أن قدومه إلى بغداد كان بمثابة صدمة قاسية. ففي الكوفة، كان الكِندي ابن حاكم المدينة المرموق، شابًا مدللاً، وسمكة كبيرة في بركة صغيرة. أما في العاصمة الإمبراطورية، فقد كان مجرد واحد من زمرة طموحة من الطلاب الشَّباب، يكدون جميعًا لكسب مكانةٍ وتفضيلٍ داخل أعظم وأقدس مؤسسة تعليمية في بغداد؛ بـ«بيت الحكمة».

كان «بيت الحكمة» مكتبةً عظيمة أسَّسها الخليفة المأمون في أوائل القرن التاسع الميلادي بهدفٍ صريحٍ هو جمع معارف العالم تحت سقفٍ واحدٍ ليتدارسها فريقٌ دوليٌّ من أعظم علماء الإمبراطورية ومترجميها وعلمائها⁽⁴⁾. ومن بين العلماء المنتسبين إلى هذا الصرح رجالٌ مثل الكِندي الذي تعود جذوره إلى شبه الجزيرة العربية، وأيضًا عربٌ عراقيون مثل

(1) حول التجارة في الخلافة العباسية، انظر بينيسون (Bennison، 2009)، الفصل الرابع.

(2) لتفاصيل حياة وأعمال الكِندي (Kindī-al)، اعتمد بشكل أساسي على آدمسون (Adamson، 2007).

(3) ابن أبي أصيبعة (Ibn Abi Uṣaybi'ah)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (The Best Accounts of the Classes of Physicians)، 1:1:10-4. انظر أيضًا آدمسون (Adamson، 2007، ص 4).

(4) لتأسيس وعمل «بيت الحكمة»، انظر الخليلي (Khalili-al، 2011)، الفصل الخامس؛ وأنصاري (Ansary، 2010)، الفصل السابع.

إخوة بني موسى؛ وهم ثلاثة إخوة طموحين متخصصين في علوم الرياضيات والهندسة، كادت خصومتهم العلمية مع الكندي أن تؤدي بحياته. وقد عملوا جنبًا إلى جنب مع الفرس مثل أبي معشر، الذي بدأ حياته متديّنًا متبحرًا في الفقه، ثم ذاع صيته لاحقًا كمنجّم شهير. كما ضمت هذه البيئة علماء من وسط وجنوب آسيا، مثل الطبيب الأفغاني أبي زيد البلخي، الذي أسس نهجًا جديدًا في رسم الخرائط الأرضية، ومن شرق إفريقيا أيضًا، جاء الموسوعي الموهوب، الجاحظ.

إلى جانب تنوع هؤلاء العلماء المسلمين، عمل أيضًا نصارى مثل حنين بن إسحاق، وهو نسطوري كان له الفضل الكبير في الحفاظ على كثير من النصوص القديمة التي وصلتنا اليوم؛ ويهود، مثل رائد علم الفلك سَنَد بن علي، الذي وُلد لأسرة يهودية فيما بات يُعرف اليوم بباكستان.

لم يكن «بيت الحكمة» ملتقى لعلماء متنوعين ومتعددي الخلفيات فقط، بل كان أيضًا مستودعًا للنصوص والتقاليد العلمية القادمة من شتى أنحاء العالم المعروف والعالم القديم. بإمكان القارئ أن يطالع فيه الأعمال الرياضية اليونانية لإقليدس Euclid، والمؤلفات الطبية السنسكريتية لـ Sushruta، والنصوص الفلكية الفارسية لـ براهماغوبتا Brahmagupta، إلى جانب نقاشات أثرية حول أهرامات الجيزة، وكل ذلك مكتوب على الورق، أحدث ثورة في تقنيات نقل المعرفة، استُوردت آنذاك من الصين. كانت رؤية المأمون لاكتساب المعرفة عالمية بحق؛ ويُقال إنه عندما ينتصر في المعارك على ملوك أجنبية، كان يطالبهم بالجزية لا على شكل ذهبٍ أو عبيدٍ أو كنوز، بل على هيئة كتبٍ من مكباتهم الملكية⁽¹⁾.

كانت ثمة بيئة فكرية نابضة تشجّع البحث والإبداع وأدت إلى الكثير من التطورات والاكتشافات المهمة⁽²⁾. فقد جُمع ما بين الهندسة الإقليدية والفيثاغورية والمفاهيم الهندية

(1) نظرة عامة على التطورات الفكرية والاكتشافات في تلك الفترة، راجع الخليلي (al-Khalili، 2011).

(2) لحركة الترجمة العباسية، انظر بينيسون (Bennison، 2009، الفصل الخامس)؛ غوطاس (Gutas، 1998)؛ الخليلي (al-Khalili، 2011).

للفنر، والتعداد العشري، ونظام القيمة المكانية، وهذا ما أدى إلى تقدّم عظيم في علوم الرياضيات، ناهيك عن اختراع الجبر. وشهد علم الفيزياء تطورات شملت فهمًا أفضل لعلم البصريّات، مثل سلوك الضوء وعمل العدسات، وأيضًا لميكانيكا الحركة، مثل حساب السرعة والتّسارع. ساهمت هذه الجهود في تحقيق إنجازات فلكية بارزة؛ بل إننا ما زلنا إلى اليوم نستخدم أسماء عربية لأجرام سماوية، بما فيها نجومٌ من كوكبة الدبّ الأكبر: الدبّة Dubhe، المغرز Megrez، الألية (الجون) Alioth، المئزر (العناق) Mizar، والقائد Alkaid. وفي الطب، جُمع ما بين معارف الطبّ عند أبقرات والتقاليد الطبية الفيديّة، ومُرجت مع اهتمام جديد بالكيمياء وتجارب الصيدلة. وضعت موسوعاتٌ طبية جديدة تُصنّف الأمراض وتقرّح العلاجات، بدءًا من الطبّ النَّفسيّ إلى أمراض المعدة، ومن أمراض النّساء إلى جراحة العيون.

لقد كان عصرًا ذهبيًا بحق للعلوم الطبيعيّة والنظريّة.

ارتبط «بيت الحكمة» ارتباطًا وثيقًا بما يُعرف بـ«حركة الترجمة»؛ وهي حركة جُمعت فيها النّصوص الفلسفيّة والعلميّة المكتوبة باليونانية القديمة (وبدرجة أقل بالسريانية)، ثم تُرجمت إلى اللغة العربيّة⁽¹⁾. في الواقع، نحن مدينون لهؤلاء النساخين والمترجمين العرب ببقاء الكثير من النّصوص اليونانية القديمة حتى يومنا هذا، لا سيّما الأعمال العلميّة لأرسطو، والمؤلفات الفلسفيّة لأفلاطون، والنّصوص الطبيّة المنسوبة إلى جالينوس. في وقتٍ اختفت فيه اللغة اليونانية القديمة تقريبًا من أوروبا الغربيّة، وقوبلت الأعمال العلميّة والفلسفيّة بالرّيبة من قبل البيزنطيين المسيحيين المتدينين، حافظت مدينة بغداد النابضة -عاصمة الخلافة العباسية الإسلاميّة- على هذا الخيط من الإرث العلمي اليوناني وحتمه من الاندثار. وعلى الرغم من أن السرديات التاريخية التقليدية تصوّر «حضارة الغرب» على أنّها شعلت انتقلت مباشرةً من اليونان وروما إلى أوروبا في العصور الوسطى، فإنّ نمة حقيقةً غالبًا ما كانت تُغفل أو تُهمَل، وهي أنّ العالم الإسلامي كان من أهمّ حَمَلَة هذه الشُّعلة.

(1) آدمسون (Adamson، 2007، صص 6-12).

لقد انخرط الكِندي في هذا العمل بحماسةٍ بالغة. إذ بعد وصوله إلى بغداد، قضى أكثر من عقدٍ من الزمن في الدّراسة والجدّ، ليثبت نفسه عالمًا يُشهدُ له. ويبدو أنه تميّز في تحصيله العلمي، إذ بحلول أواخر العشرينيات أو أوائل الثلاثينيات من عمره، كان قد ارتقى إلى مكانةٍ عاليةٍ تخوّله الدخول في الدائرة العلمية المباشرة للخليفة. حتى أنّه أهدى أولى رسائله الفلسفية، «رسالة في العلّة والمعلول»، إلى المأمون، الخليفة الشغوف بالكتب، قبل وفاته في العام 833م. واصل الكِندي ازدهاره في عهد الخليفة التالي، المعتصم بالله المولع بالحرب، وفي هذا العقد الذهبي، ما بين عامي 833 و842م، بلغت مكانته في البلاط ذروتها. بل نسمع أيضًا أنه تولّى مهمة تعليم ابن الخليفة، أحمد، وهو منصب ينمُّ عن ثقةٍ كبيرةٍ وتقديرٍ رفيعٍ.

خلال هذا العقد، ألّف الكِندي بعضًا من أشهر وأهم أعماله التي خُصّ الكثير منها بإهداءات شخصية للخليفة.

وكان حجم إنتاجه العلمي منذ تلك الفترة مذهلاً بحق⁽¹⁾. وعلى عكس بعض أقرانه في الدائرة العلمية القريبة، لم يكن الكِندي منخرطًا انخرطًا مباشرًا في عملية ترجمة النصوص اليونانية القديمة إلى العربية. بل ترك ذلك للمترجمين الموهوبين، مثل معاصره حُنين بن إسحاق. أما هو، فقد كرّس طاقته للتحليل والتفسير، مستندًا إلى الأسس الفلسفية التي وضعها المفكرون اليونانيون. كان يرى أن دوره يتمثل في: «أن أكمل تمامًا ما قاله القدماء في هذا الشأن، وذلك بأوضح السبل وأسهل الطرائق للمهتمين بهذا المسعى، وأن أستوفي ما لم يتطرقوا إليه على نحوٍ شامل». ويبدو أنّ هوس الكِندي بالنصوص اليونانية جعله أحيانًا مادةً للسخرية. فقد ذكر أحد كتّاب سيرته أنّ بعض المهرجين في الشوارع كانوا يؤلفون أقوالًا لا معنى لها بصيغة «أقوال فلسفية»، ثم يدّعون بأنها من أصلٍ يوناني بهدف السخرية من الكِندي⁽²⁾.

(1) في الفلسفة الأولى (On First Philosophy) 5. II.

(2) آدمسون (Adamson، 2007، ص 18).

لم يكن كل ما كتبه الكندي يتمي إلى ذلك التقليد الفكري الرفيع. فمن بين ما يقرب من 300 عملٍ معروفٍ منسوبٍ إليه، توجد كُتبيات عن العطور، ورسائل في ظاهرة المدّ والجزر، ونشراتٍ عن العدسات، وأدلة في علم طبقات الأرض. بل إن أحد أعماله تناول مسألة حيوية في الحياة اليومية: كيفية إزالة البقع عن الملابس المتسخة! خارج الدوائر العلمية، كان معروفًا أيضًا بوصفه طبيبًا، تروي إحدى الروايات كيف عالج ابنًا مريضًا لتاجر بغدادي ثري، رغم أنّ هذا التاجر كان قد شتمه علنًا في السابق⁽¹⁾. لكن، وعلى الرغم من أنه كان طبيبًا، وعالم طبيعة، وفيزيائيًا تجريبيًا، فإن الكندي سيظل معروفًا في المقام الأول بأعماله اللاهوتية والفلسفية. ففي تلك المؤلفات، تأمل في نظام الكون، وطبيعة الألوهية، ومكانة الإنسان داخل النظام الكوني. لا نعرف تقريبًا شيئًا عن حياة الكندي الشخصية أو علاقاته. فلا يُذكر له أصدقاء مقربون، ولا عشاق، ولا حتى قصص غرامية.

تشير روايةٌ مشكوك في صحتها إلى أنّه ربما كان له ابن (وبالتالي زوجة)، إذ تحكي أنّه حذّر ابنه من الاستماع إلى الموسيقى، قائلاً: «الاستماع إلى الموسيقى داء عظيم: فالرجل يسمعها فيُسرّ، ثم يُنفق أمواله ويُسرف حتى يُصبح فقيرًا، مهمومًا، مريضًا، ثم يموت»⁽²⁾. لكن بما أنّ هذا النصّ الوحيد الذي يذكر أنّ للكندي عائلة، فربما يجدر بنا أخذ هذه القصة بشيء من الحذر. في الواقع، إذا نظرنا إلى أغلب ما وصلنا من الأدبيات، سنجد أنّ الأشخاص الوحيديين الذين يبدو أنهم أدوا دورًا معنويًا في حياة الكندي كانوا طلابه وزملاءه من العلماء، ومن بينهم بعض ألمع العقول في عصرهم، مثل المنجم أبي معشر، والمهندس سَند بن علي، ورسام الخرائط البلخي⁽³⁾.

على الرغم من احترامهم الواضح له، فإن أيًا من زملاء الكندي لم يكن له حُبًا كبيرًا. إذ وصفه أحدهم، وهو المعجمي «اللطف»، بأنه «شيخ بارع، ذكي، وثري، يحظى برضا الخليفة، لكنه مغرور بنفسه، ومُنقَر في مجالسته»⁽⁴⁾. أما زميله الجاحظ، فقد خصّص له

(1) ابن القفطي (Qifti-Ibn al)، تاريخ الحكماء (History of Learned Men) 1-6.

(2) ابن أبي أصيبعة (Ibn Abi Uṣaybi'ah)، عيون الأنباء 12.1.10:16. الترجمة عن آدمسون وبورمان (Adamson and Pormann)، 2012، صص (lxx-lxix).

(3) آدمسون (Adamson)، 2007، صص 4-5.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء 3:40:15.

مقطعاً مطوّلاً في كتابه البُخلاء⁽¹⁾. إذ يبدو أن الكِندي، عندما أبلغه أحد المستأجرين لديه بأنه ينتظر ضيوفاً، سارع برفع الإيجار! وقد دافع الكِندي عن قراره هذا برسالة مطوّلة ذات طابع فلسفي-زائف، شرح فيها، بتفصيل مُمل كمية استهلاك المياه، وتكاليف تصريف الفضلات، وغير ذلك من أسباب زيادة الإيجار. وبحسب رواية الجاحظ، من الصعب تحديد ما إذا كان الأمر الأكثر إيلاماً للمستأجر هو رفع الإيجار بحدّ ذاته، أم قراءة تلك الرّسالة وتحمل ما فيها من مبرّرات⁽²⁾. على ما يبدو، كان الكِندي سيشعر بالسعادة لو تركه الناس وشأنه مع فكره، وفلسفته، وكتبه.

لسوء الحظ، لم توفّر بغداد في العصور الوسطى ملاذاً آمناً للمنعزلين من أهل الكتب. فقد كانت الساحة العلمية العباسية شديدة التنافس. وكان الباحثون المتنافسون يتسابقون في طرح أكثر النظريات ابتكاراً، وتطوير أشد التأويلات عمقاً، واكتشاف أو ترجمة أحدث النصوص وأكثرها إثارة⁽³⁾.

فالأمر لم يكن مجرد سعي وراء الإشباع الفكري؛ بل كانت مكانتك في المجتمع، وموقعك في بلاط الخليفة، بل وحتى استقرارك المالي مرهونة جميعاً بإنتاجك العلمي في هذا المجتمع الذي جعل من المعرفة غايته الكبرى. لذلك، لم يكن من المستغرب أن الكِندي، بما بلغه من نجاح لافت، جذب إليه نصيبه من الخصوم الغيورين والحاسدين.

تروي كتب التاريخ حادثةً درامية خاصة وقعت في عهد الخليفة المتوكل⁽⁴⁾. فقد استهدفت فئة علمية منافسة، يتزعمها إخوة بني موسى، الكِندي ودائرته اللامعة، وكانوا عازمين على نيل الخطوة في البلاط بأيّ وسيلة، سواء كانت نزيهة أم خبيثة. يبدو أن بني

(1) الجاحظ (al-Jāhīz)، كتاب البُخلاء (The Book of Misers)، صص 71-78.

(2) هناك نقاش حول ما إذا كانت هذه النادرة تشير إلى الفيلسوف الكِندي أو إلى شخص آخر يحمل نفس الاسم، رغم أن الجاحظ يشير إلى الفيلسوف بوضوح في مواضع أخرى من كتاب البُخلاء (انظر آدمسون، 2007، صص 17-18). ويُعتقد عموماً أن هذه الرسالة غير أصلية، بل من إنشاء الجاحظ لأغراض فكاهية. ومع ذلك، فإن فعالية السخرية تعتمد على شهرة سمات شخصية الكِندي، مما يشير إلى أن الرواية تحوي على بعض عناصر الصدق (آدمسون وبورمان، 2012، ص xxi).

(3) لثقافة التنافس في الأوساط العلمية العباسية، راجع بينيسون (Bennison، 2009، ص 178).

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء 7:1:10.

موسى تأمروا على عدد من أعضاء جماعة الكِندي، ونجحوا في منعهم من دخول مجلس الخليفة. وبعد أن بات الكِندي وفريقه معزولين، محرومين من رعاية الخليفة ودعمه المالي، شنّ الإخوة حملة نيممة ووشاية، تمكّنوا عبرها من إقناع المتوكل بجلد الكِندي بدعوى انحرافه العقائدي. كما صادرت جماعة بني موسى أعزّ ما يملكه الكِندي -مكتبته الشخصية- فحملوا كتبه كلها، وخزّنوها في مخزنٍ خاصّ أطلقوا عليه ساخرين اسم «الكِنديّة». لا شكّ أنّ فقدان مكتبته كان ضربة مدمرة للكِندي.

لكن، لحسن حظّه، لم يدم انتصار بني موسى طويلاً. فقد نالوا رضا الخليفة المتوكل بوعدهم بحفر قناة جديدة فخمة تحمل اسمه. لكن حساباتهم، وحسابات من تعاون معهم، كانت خاطئة. فبحلول الوقت الذي اكتشفوا فيه الخطأ، اتضح أن فوهة القناة أعمق مما ينبغي، وتوقف تدفق المياه. استشاط المتوكل غضباً. تحت تهديد الموت (المؤلم جدّاً)، توسّل بنو موسى العون من سنّد بن علي، وهو من كبار مهندسي العصر، وكان زميلاً للكِندي سبق أن طُرد أيضاً بسببهم. لكن، إلى جانب مهارته الهندسية، يبدو أن سنّد كان يتحلّى ببوصلة أخلاقية حازمة، إذ رفض مساعدتهم ما لم يُعيدوا مكتبة الكِندي كاملة. لكن خصوم الكِندي من العلماء لم يكونوا إلا بداية متاعبه.

ما كان أخطر من ذلك هو التهديد الذي جاء من جهةٍ أخرى تماماً. فقد كان المفكرون الدينيون المحافظون ساخطين على آرائه الخارجة عن المألوف، وعارضوا بشدة مزجه الجريء بين الفلسفة واللاهوت. هاجمه الديباغوجيون واتهموه بأنّه ليس مسلماً «حقيقياً»، وتناقلت الألسن في الأزقة والطرقات أنباءً عن «انحرافات» خلف الأبواب المغلقة. بل إنّ عداء بني موسى نفسه، رغم أنّه مهني في أساسه، اتّخذ خطاباً دينياً للتغطية والتمويه. لكن حقيقة أفكار الكِندي كانت أغرب بكثير مما تخيّل أولئك الغوغاء.

أرسطو والله

لم تكن المشكلة في أنّ الكِندي درس نصوصاً ومؤلفات يونانية قديمة، ففي القرن التاسع الميلادي، لم يكن هذا أمراً نادراً في بغداد، بل كان هناك عدد كبير من العلماء

منشغلين بهذا المسعى تحديداً. فالكاتب والعالم السّاحر الجاحظ، مثلاً، كتب بإعجاب عن النصوص اليونانية، قائلاً: «لو لم يحفظ لنا القُدماء [اليونانيون] حكمتهم العجيبة، لكان نصيبنا من الحكمة ضئيلاً، ولضعفت وسائلنا في تحصيل المعرفة»⁽¹⁾. بل إن الخليفة المأمون نفسه يُقال إنّه رأى أرسطو في المنام⁽²⁾. أما الكِندي، ففي أشهر وأهم رسائله، «رسالة في الفلسفة الأولى»، يبدو تعليقه أكثر انزائاً وتواضعاً، إذ كتب: «لا ينبغي أن نستحي من الإقرار بالحقيقة واقتناء الحقيقة من أين أتت، وإن أتت من الأمم البعيدة عنّا، والأقوام المختلفة عنّا. فلا شيء أولى بطالب الحقيقة من الحقيقة نفسها»⁽³⁾.

قد يبدو هذا البيان لادّعاءً في نظرنا، لكنه يُسمع في بغداد القرن التاسع وكأنه تصريحٌ صادم وجريء. ومع ذلك، مضى الكِندي إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ لم يكتفِ بالقول إنَّ بإمكان المفكرين المسلمين الاستفادة من أفكار الفلاسفة اليونانيين، بل جادل بأنَّ التقليديين الفكريين — اليوناني والإسلامي — ينتميان في جوهرهما إلى تقليدٍ واحدٍ مشترك.

لم يكن يكفيه أن يدرس الفلسفة والعلم اليونانيين، وأن ينتقي منهما ما ينفع، ليُرَكَّب هذه المعارف على فروع المعرفة الإسلامية المختلفة. بل أراد أن يُثبت أنّه لا يوجد تمييز حقيقي بين التقليديين، وأنَّ الفلسفة اليونانية، في حقيقتها، ما هي إلا وجه آخر من وجوه علم الكلام الإسلامي Islamic theology. وهذا الادعاء يتعارض تماماً مع سردية «حضارة الغرب»، التي تزعم أن أوروبا المسيحية — لا الشرق الأوسط المسلم — هي الوريث الحقيقي للفكر اليوناني القديم.

في حين أنّ استمرار التقاليد الفكرية اليونانية القديمة واندماجها في السياق العلمي والثقافي كان أمرًا مقبولاً في بغداد القرن التاسع، فإن الادّعاء بأن الثقافة اليونانية والإسلامية متطابقتان في جوهرهما كان كفيلاً بإثارة الاستغراب. لذا، خصّص الكِندي قسمًا كاملاً من عمله «رسالة في الفلسفة الأولى» للدفاع عن قضيته. وادعى أن المعرفة

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان (The Book of Animals) (الترجمة عن الخليلي، 2011).

(2) الخليلي (Khalili-al، 2011).

(3) الكِندي، في الفلسفة الأولى II.4 (الترجمة عن آدمسون وبورمان، 2012).

الحقّة لا تحدّها حدود ثقافية أو لغوية أو عرقية أو دينية. وإن أردنا إدراك «الحقيقة الكونية الواحدة» التي يقوم عليها هذا الكون، فلا بدّ من الاعتماد على التراكم المعرفي عبر قرون من البحث والتأمّل. كما كتب قائلًا: «ولم يكن التوصل إلى هذه المعرفة ممكنًا إلا عبر ما تراكم من عصور سابقة، قرنًا بعد قرن، إلى أن بلغنا عصرنا نحن»⁽¹⁾. وهكذا، لم تكن هذه المعرفة ملكًا لليونانيين وحدهم، ولا للمسلمين وحدهم، بل كانت إرثًا مشتركًا للبشرية جمعاء.

ويمضي باقي كتاب «رسالة في الفلسفة الأولى» في تطبيق هذه النظرية عمليًا. استند الكندي إلى حجج فلاسفة الأفلاطونية المحدثة في نفي قدم العالم، كما استخدم التصنيفات العلمية لأرسطو لبحث في طبيعة الكائن بين الكثرة والوحدة، قبل أن يصل إلى النتيجة -المتوافقة مع العقيدة الإسلامية السائدة آنذاك- وهي أنّ جوهر الله وحدانيته: «التوحيد».

بذلك، شكّل الكندي رؤية فلسفية مزجت بين علم أرسطو، وفلسفة الأفلاطونية المحدثة، ولاهوت الإسلام (علم الكلام)، في توليفة كانت في آن معًا راديكالية وتقليدية⁽²⁾. فهو كان راديكاليًا في استنتاجه القائل بأن لا وجود لخطّ فاصل ثقافي بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي. لكنه كان تقليديًا تمامًا في الوسيلة التي اتّبعها لإثبات ذلك. فطريقته في قراءة النصوص، وشرحها، وتطوير أفكارها، سارت وفق التقاليد الراسخة في شروح النصوص الفلسفية. ومن هذه الزاوية، كانت طريقته الفلسفية مشابهة لتلك التي اتّبعها أجيال من الفلاسفة اليونانيين من قبله. فكما علّق أفلوطين Plotinus على أرسطو، ثم علّق فرفوربوس Porphyry على أفلوطين، ها هو الكندي يعلّق الآن على فرفوربوس. لم يدعُ الكندي إلى استمرارية الثقافة بين العالمين اليوناني والإسلامي حسب، بل جسّد هذه الاستمرارية من خلال ممارسته الفلسفية نفسها.

وكما هو متوقع، لم يقتنع الجميع بهذا التنظير الفلسفي المعقّد، لذا كان لدى الكندي إستراتيجية أخرى لربط التراث الثقافي لليونان القديمة بالإسلام. وربما رغبةً منه في إقناع جمهور أوسع، اخترع نسبًا أسطوريًا، ذكر فيه أن السلف المؤسس لليونانيين يدعى يونان

(1) الكندي، في الفلسفة الأولى II.3 (الترجمة عن آدمسون وبورمان، 2012).

(2) آدمسون (Adamson، 2004).

(وهو يقابل مصطلح «أيوني Ionian» في اللغة اليونانية). ووصف الكندي يونان بأنه شقيق قحطان، الجدّ «الأسطوري» للعرب⁽¹⁾. نسمع أنّ يونان افترق عن شقيقه بعد مشاجرة أخويّة، وأخذ معه أطفاله ومؤيديه وأيّ شخص آخر يرغب في ذلك، وغادر منزل العائلة في اليمن. توجه أولاً إلى بلاد المغرب، حيث أسّس مستوطنةً، ومنها تكاثرت نسله وانتشر. في هذه المرحلة، يُقال لنا -بنبذة فيها بعض الأسي- إنهم فقدوا نقاء لغتهم الأصلية. عندما جاء الإسكندر المقدوني بعد أجيال، في حملته العسكرية إلى أطراف الجزيرة العربية، اعتُبر ذلك بمثابة «عودة إلى الوطن»، عودة فرع ضالٍ من العائلة إلى أرض الأجداد. وبناء عليه، فإنّ الثقافة والفلسفة اليونانية القديمة لم تكن غريبة عن العرب، بل على العكس تمامًا. كانت حقًا طبيعيًا لهم، وإراثًا مولودًا معهم.

فقد النصّ الأصلي لهذا النسب العجيب الذي وضعه الكندي، لكن المؤرخ المسعودي اختصره بعد نحو قرنٍ من الزمان، في كتابه الشهير «مروج الذهب». وقد أورد المسعودي هذا النسب ليونان بعد أن ذكر سلسلةً من الروايات المتضاربة حول أصل اليونانيين، مشيرًا إلى أنّه الأرجح بينها، لأنه منسوب إلى «عالمٍ بارع في أخبار العصور القديمة». وقارن ذلك برواية أخرى تُنسب فيها أصول اليونانيين إلى البيزنطيين، وهو نسبٌ اعتبره المسعودي باطلًا جملةً وتفصيلاً.

وعلى الرغم من أن المسعودي يقرّ بتحفظٍ بأنّ البيزنطيين شغلوا الأراضي ذاتها التي شغلها الإغريق القدماء، وتبنّوا بعضًا من هياكلهم السياسية، فإنه يحرص على إبراز الاختلافات الجوهرية بينهم في المبادئ، والفلسفة، واللغة. وقد كتب يقول: «إن شعب بيزنطة ليسوا سوى مقلّدين لليونانيين، ولن يبلغوا أبدًا شأوهم في البلاغة، ولا في جودة الخطاب». ويبدو أن فكرة كون البيزنطيين مغتصبين غير شرعيين لإرث الإغريق كانت رائجة أيضًا بين معاصري الكندي. فمثلاً، يسرد الجاحظ قائمة بأسماء مؤلفين يونانيين قدامى، مؤكّدًا أنّهم لم يكونوا بيزنطيين ولا مسيحيين، ويصرّ صراحةً على أنّ: «ثقافة

(1) غوطاس (Gutas، 1998، ص 88). المسعودي (Mas'ūdī-al)، مروج الذهب ومعادن الجوهر (Murūj) Barbier de Meynard)، طبعة بارييه دو مينار وبافيه دي كورتاي (Jawhar-Ma'ādin al-Dhahab wa-al)، المجلد 2، القسم 25، ص 243.

الإغريق كانت مغايرة لثقافة البيزنطيين»⁽¹⁾. ويُضيف أن البيزنطيين: «استولوا على كتب اليونان لمجرد قربهم الجغرافي منهم». وفي أواخر القرن التاسع الميلادي، بدأ تداول نصّ جديد يروي انتقال المعرفة الطبية من خلال سلسلة نسبٍ، ليست من خلال الأحفاد البيولوجيين إنّما من خلال المعلمين والتلاميذ. ومن خلال سلسلة النسب الفكرية هذه، تُصوّر العلوم الطبية على أنها انتقلت من الإسكندرية إلى بغداد، في حين رفضها المسيحيون البيزنطيون لأنّهم كانوا يرتابون في جميع أشكال العلم والفلسفة⁽²⁾.

نلاحظ بوضوح البُعد السياسي في نصوص كهذه، حيث يُنفى الإرث اليوناني عن بيزنطة، ويُعاد نسبه إلى العالم الإسلامي.

وفي الوقت الذي عاش فيه الكِندي وعمل -أي منتصف القرن التاسع- كانت الخلافة العباسية في صراع مباشر مع الإمبراطورية البيزنطية، يتنازعان الأراضي في كلّ من الأناضول وصقلية. وفي هذين الإقليمين، ظلّ الإرث الثقافي الإغريقي واضحًا ولموسًا من التاريخ المحلّي (ولا يزال حتى يومنا هذا). وفي هذا السياق، كانت فكرة أنّ الثقافة اليونانية القديمة ما زالت حيّة في رحاب العلماء العرب فكرةً شديدة التأثير. وبالتالي، كان الولع بالإغريق في عهد العباسيين يمثّل أيضًا صورة من صور العداء لبيزنطة⁽³⁾.

لكن، وبعيدًا عن دلالاتها السياسية المباشرة، تحمل المزاعم التي أطلقها الكِندي ومعاصروه دلالات أوسع تتعلق بكيفية تحيّلنا لخطوط النسب الثقافي. فمن وجهة نظرهم، وعلى خلاف السردية الكبرى الحديثة لـ«حضارة الغرب»، التي تفترض وجود وحدة ثقافية يونانية-رومانية، كانت العوالم اليونانية والرومانية القديمة عوالم متميزة. كذلك، وبخلاف السردية الكبرى المعاصرة التي تنسب الإرث الثقافي لهذه الكتلة اليونانية-الرومانية إلى أوروبا المسيحية، فإنّ الوريث الحقيقي لليونان القديمة، في نظرهم، كان غرب آسيا الإسلامي. ولكنه واضح أيضًا بشكل صارخ في الادعاءات العلنية للنسب الثقافي

(1) غوطاس (Gutas، 1998، ص 87).

(2) غوطاس (Gutas، 1998، صص 90-93).

(3) غوطاس (Gutas، 1998، صص 83-95).

التي أدلى بها الكندي وزملاؤه. ويمكن تبين ذلك، على سبيل المثال، من خلال التقاليد الأدبية النابضة بالحياة التي تتناول حياة الإسكندر المقدوني باللغات العربية والسريانية والفارسية، وحتى اللغة الملايوية⁽¹⁾. لكن الأمر يظهر جلياً أيضاً في الادعاءات الصريحة للنسب الثقافي التي قدّمها الكندي وزملاؤه. فإذا اعتبرنا الثقافة والمعرفة اليونانية القديمة شعلةً، فإن هذه الشعلة، في نظر الكندي، لم تُنقل باتجاه الغرب، بل نحو الشرق.

إن المبدأ القائل بأنّ البحث العلمي يمكن أن يتجاوز الحدود العرقية والسياسية هو مبدأ نراه اليوم أمراً بديهيّاً، لا سيّما في الجامعات المعاصرة، حيث تتعاون فرق بحثية دولية تعاوناً وثيقاً في معالجة الأسئلة الملحة في زماننا، وغالباً ما يتم هذا التعاون عبر آلاف الكيلومترات والحدود السياسية، بفضل ثورة الاتصالات التي شهدتها السنوات الأخيرة. (على الجانب الآخر، فإن هذا المبدأ للأسف بات مهدداً في الآونة الأخيرة مع صعود النزعات القومية المؤدجلة). مكسه سُر من فرأ

لكن هذه الفكرة كانت جديدة، راديكالية حتى، في زمن الكندي. وقد خصّص قسمًا كاملاً من عمل «رسالة في الفلسفة الأولى» للدفاع بقوة عن هذا المبدأ وللردّ المفصل على منتقديه. نبرة خطابه في هذا القسم مشبعة بالمرارة والحذّة، مما يوحي بأنّ الهجمات التي تعرّض لها قد أثّرت فيه بعمق، رغم حرصه العام على تفادي المواجهات العلنية ومحاولته ألاّ ينجزّ إلى ردود فعل علنية حين يُهاجم أمام الناس.

«[ينبغي لنا] أن نحذر من التفسيرات الخبيثة التي يروّج لها كثيرون في عصرنا، ممن صنعوا لأنفسهم اسمًا من خلال التكهنّ والتخمين، وهم أبعد ما يكونون عن الحقيقة، رغم أنهم يتوّجون أنفسهم بإكليلها... إن في نفوسهم البهيمية حسدًا دينيًا، يجلب عن بصائرهم نور الحقيقة بستائر قائمة. لقد استخفّوا بأولئك الذين يتحلّون بالفضائل الإنسانية التي هم عاجزون عن بلوغها... وهم يدافعون عن مناصبهم الزائفة التي لا يستحقونها، سعيًا وراء التفوّق والمتاجرة بالدين، مع أنهم لا دين لهم أصلًا»⁽²⁾.

(1) ستوك (Stock، 2016)؛ دوفكار-أرتس (Aerts-Doufkar، 2016).

(2) الكندي، في الفلسفة الأولى III. 1-2 (الترجمة عن آدمسون وبورمان، 2012).

لا شك في أنّ الكِندي كان يشير في هذا القسم إلى اللاهوتيين (علماء الكلام) المحافظين الذين أفسدوا عليه حياته، وتسبّبوا له بالمضايقات في الشوارع كما في بلاط الخلافة. ومع أنّه أفرغ ما في نفسه من غيظٍ تجاههم على الورق، فقد حرص، في تعامله المباشر معهم، على مواجهة اتهاماتهم بأسلوبٍ حضاري. فعندما بدأ أحد اللاهوتيين المعروفين بشنّ حملة ضده، وتأليب العامة عليه، أظهر الكِندي موقفًا متحفّظًا في العلن⁽¹⁾. ثم سعى، في الخفاء، إلى إثارة اهتمام هذا اللاهوتي وأصحابه بالرياضيات. ومع اتساع آفاقه الفكرية تدريجيًا، راح يستعير الكتب من الكِندي، بل وشرع يحاوره في موضوعات علمية. وبمرور الوقت، كفّ هذا اللاهوتي عن هجماته العلنية، وأصبح لاحقًا منجّمًا معروفًا، وتعرّض ذات مرّة للجلد بعد أن قدّم نبوءة صحيحة (لكنها متشائمة).

كان اسمه أبو معشر، وقد انضمّ إلى الدائرة العلمية المقرّبة من الكِندي.

كان أبو معشر إلى جانبه في لحظاته الأخيرة، وهو الذي سجّل تفاصيل وفاته، التي نجمت، كما يروي، عن تراكم البلغم [يقصد هنا مادة مخاطيّة] في ركبته. وقد حاول الكِندي معالجة حالته أولاً بشرب الخمر المعتق (وهو علاج جيّد لأمر كثيرة، لكن ربما ليس لمشاكل الركبة)، ثم جرّب لاحقًا تناول «عصارة العسل» (والتي تبدو أيضًا لذيدة، لكنها لم تكن على ما يبدو فعّالة بالقدر المأمول). لكن لا شيء نفع، ويكتب أبو معشر أنّ العدوى والألم امتدّا في النهاية إلى دماغ الكِندي، فأدركه الموت⁽²⁾.

لم تكن وفاة الكِندي نهايةً فحسب؛ بل كانت أيضًا بداية لإرثٍ امتدّ عبر القرون. ففي السنوات التي تلت وفاته، أسّس تلميذاه البلّخي والسّرّخسي مدرسة في بغداد ظلت ذات شأنٍ لما يزيد عن قرنين من الزمن. وفي وقت لاحق، شكّلت كتابات الكِندي أساسًا بنى عليه العلماء المسلمون اللاحقون. ورغم أنّ أسماء بعض هؤلاء - ومنهم الفارابي، وابن سينا، وابن رشد - أكثر شهرةً، فإن أعمالهم لم تكن ممكنة لولا الجهود التمهيدية التي بذلها الكِندي ودائرته العلمية. كانت هذه الدائرة هي التي جمعت مئات النصوص اليونانية

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء 6:1:10.

(2) آدمسون (Adamson، 2007، ص 5).

القديمة وترجمتها، مُحافَظَةً عليها للأجيال القادمة. والكندي، على وجه الخصوص، هو من وضع لغة الفلسفة العربية، ورسم الإطار الذي استند إليه العلم الإسلامي في العصور الوسطى بأسرها. وهو من دافع بشجاعة عن فكرة الفلسفة بوصفها جهداً عابراً للثقافات - إرثاً لا يُسَلَّم عبر أنساب الدم أو الكتل الحضارية، بل يتشارك فيه البشر جميعاً على قدم المساواة.

تُظهر حياة الكندي وكتاباتُه أنّ السردية الكبرى لما يُعرف بـ«حضارة الغرب» سردية زائفة. فالعصور الوسطى لم تكن «عصرًا مظلمًا» خَبَت فيه شعلةُ الإرث الإغريقي الروماني الموحد، وحُفظت بشقِّ الأنفس في أوروبا ليُعاد إحياءها لاحقًا. بل كانت زمنًا اعتُبر فيه كل من الماضي الإغريقي والروماني ماضيين منفصلين ومتميزين، حيث سعت شعوبٌ عدّة إلى المطالبة بإرث كلٍّ منهما على حدة. في وسط أوروبا وغربها - المناطق التي تربطها اليوم بالـ«غرب»، والتي تفترض سردية «حضارة الغرب» أنّها الوريث الأساسي للثقافة الكلاسيكية - استمرّ الشعور بالصلة مع روما القديمة، وسنعود لذلك بمزيد من التفصيل في الفصل الرابع، لكن قلّمًا وُجد اهتمام فعلي بالماضي الإغريقي. أما في أراضي الإمبراطورية البيزنطية، فقد وُجّهت المطالبات بالوراثة إلى الإرث الروماني سياسيًا وثقافيًا ومن حيث النسب أيضًا، في حين استمرت التفاعلات الفكرية مع التراث الإغريقي. لكن في العالم الإسلامي، الذي غالبًا ما يُستبعد من السرديات التقليدية لـ«حضارة الغرب»، كانت المطالبة بإرث اليونان القديمة أوضح ما تكون، ليس فقط على أساس التقاليد الفكرية والاستمرارية الثقافية، بل أيضًا من خلال الأنساب الأسطورية. ولورسنا شجرة عائلة تبدأ باليونان وروما القديمتين، لكانت الحضارة الإسلامية، في العصور الوسطى، واحدةً من أغزرها أغصانًا وأكثرها ازدهارًا.

الفصل الرابع

الأوروبيون الآسيويون من جديد

غودفري من فيتيربو



«إنَّ نُبُلَ ملوك وأباطرة الرومان والتوتون ينبع من الجذر نفسه؛ ملك طروادة».

غودفري من فيتيربو (1183م)⁽¹⁾

غودفري غاضبٌ. لقد حُبس في هذه الغرفة منذ أيام، ووعاء الفضلات بدأ يُصدر رائحة كريهة. يرفعه بحذرٍ، ممسكاً به بعيداً عن جسده بطول ذراعه، ويمشي بخطى حذرة نحو النافذة، قلقاً من أن ينسكب شيء من السائل المقرز بداخله. عندما يفرغه من النافذة، يسمح لنفسه بلحظةٍ يتأمل فيها المنظر المنحدر اللطيف المؤدي إلى النهر مغطى بكروم العنب،

(1) غودفري من فيتيربو (Godfrey of Viterbo)، مرآة الملوك (Speculum Regum)، المقدمة 22-23.

والعناقيد تتلّثث مثقلة بالثمار. خلفها يرى الحقول والمراعي وأسقف بلدة كازالي مونفيراتو (Casale Monferrato) الصغيرة. يعترف في قرارة نفسه، وهو يطلق تنهيدة، بأن منطقة بيدمونت (Piedmont) جميلة. يترك وعاء الفضلات تحت النافذة، ويمسح أصابعه بعباءته الصوفية الداكنة دون تفكير، ثم يعود إلى مكتبه. يشعر بتحسّن طفيف. ثمة ورقة رقّ جديدة ترقد فارغة أمامه. «للسجن ميزة واحدة»، فكّر، «هي أنّه يمنحني أحيانًا وقتًا للكتابة».

على الرغم من أن هذا المشهد من وحي خيالي، فإننا نعلم أن غودفري (Godfrey) انهمك فعلاً في الكتابة في الفترة التي سجن فيها، حيث كتب سردًا لتاريخ العالم تجاهل فيه العصور اليونانية القديمة، وبدلاً من ذلك مجدّ محورًا من القوة والنسب يمتد من الأناضول (Anatolia)، ويتطور في العالم الروماني، وينضج في السلالات الجرمانية (Germanic dynasties) في وسط أوروبا. وعلى مرّ السنين، استخدم غودفري ريشته للكتابة وهو يمتطي جواده، أو مختبئًا تحت الأشجار على جانب الطريق، أو منكمنًا في الزوايا الهادئة من القلاع المحاصرة. لقد أمضى جزءًا كبيرًا من حياته العملية على الطريق - ينقل الرسائل، ويصدر المراسيم، ويوصل التعليمات السريّة نيابةً عن سيّده، الإمبراطور الروماني المقدس فريدريك الأول (Frederick I) من سلالة هوهنشتاوفن (Hohenstaufen) الشهيرة (أو سيئة السمعة)، والملقب بـ «بارباروسا Barbarossa» بسبب لحيته الحمراء⁽¹⁾. وحتى في الأيام التي لم يكن مسافرًا فيها، فإن مهام غودفري اليومية كانت تبقى منشغلاً. بصفته عضوًا في البيروقراطية الإمبراطورية، كان يمضي أيامه في صياغة الوثائق ونسخها داخل ديوان البلاط، وبصفته رجل دين من العصور الوسطى، كان يُتوقّع منه أن يشارك في عدّة صلوات يومية. كانت وظيفته مرهقة، إن صدّقنا شكواه، إذ وصف نفسه بأنّه يعيش «في حالة من الاضطراب الدائم وتشوش الأحداث، في أجواء الحرب وظروفها، وفي ضجيج هذا البلاط الكبير»⁽²⁾.

(1) لم يكن هذا اللقب مستخدمًا من قبل المعاصرين، بل تم اختراعه في القرن الثالث عشر للتمييز بينه وبين حفيده فريدريك الثاني (Frederick II) (فريد Freed، 2016، ص xviii).

(2) غودفري من فيترو، ذكرى القرون (Memoria Seculorum) 105:22-24:36. الترجمة من ويبر (Weber، 1994، ص 175).

لعله من حسن حظنا أن غودفري - هذا الكاهن والدبلوماسي والمؤرخ من العصور الوسطى - كان دائم الانشغال، إذ إن تنوع تجاربه الحياتية الغنية والمثيرة انعكس بوضوح على كتاباته.

فكتابه ذائع الصيت عن تاريخ العالم، الذي بدأ طموحًا منذ أصول البشرية وانتهى عند زمنه في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي، جاء موجزًا ومكثفًا، متأثرًا بالدوامة السياسية التي وجد نفسه فيها. وهذا ما يجعل من تأريخ غودفري أمرًا مثيرًا للاهتمام. فقد كتب ثلاث نسخ مختلفة منه في غضون أربع سنوات فقط، حيث كان يعيد صياغته وتعديله باستمرار لمواكبة التغيرات السياسية المتسارعة. أكمل غودفري النسخة الأولى في العام 1183 ميلادي، وخصّها بإهداء إلى هنري (Henry)، ابن بارباروسا، تحت عنوان مرآة الملوك (Speculum regum). وبعد عامين، أي في العام 1185 ميلادي، عدّل النص وأطلق عليه اسم ذكرى العصور (Memoria seculorum)، مع احتفاظه بالإهداء إلى آل هوهنشتاوفن (Hohenstaufens). ثم أجرى مراجعة أخيرة للتاريخ في العام 1187 ميلادي، تحت عنوان البانثيون (Pantheon)، ووجّه الإهداء هذه المرة، لا إلى رعاته السابقين، بل إلى عدوهم اللدود: البابا. وغني عن القول إن غودفري غير محتوي السرد بما يلائم جمهوره الجديد، فكان حرفيًا يعيد «كتابة التاريخ» من نسخة إلى أخرى.

كان ثمة عنصر ثابت في جميع نسخ مؤلّف غودفري يتمثل في رؤيته لشكل التاريخ، وهي رؤية تختلف جذريًا عن السرد القائم على علم الأنساب الذي يُقدّم اليوم تحت مسمى «حضارة الغرب». ففي رواية غودفري، وبعد الضبابية الأسطورية التي تكتنف فجر البشرية، يعرض التاريخ باعتباره سلسلة من ثلاث مراحل متعاقبة من الملكية الإنسانية المقدّسة، حيث ينتقل سلطان الحكم الزمني من إمبراطورية إلى أخرى على نحو سلس ومباشر، كما لو أنه ميراث إلهي مشروع. كانت هذه الفكرة، المعروفة باسم انتقال الإمبراطورية (translatio imperii)، راجعة للغاية في أوساط المؤرخين الأوروبيين في العصور الوسطى. بحسب غودفري، فإن المرحلة الأولى هي إمبراطورية الطرواديين (imperium Trojanorum). أما المرحلة الثانية فهي إمبراطورية أحفاد طروادة وورثتها

الشرعيين: الرومان (imperium Romanorum). ثم تأتي المرحلة الثالثة في التسلسل: إمبراطورية ورثة روما الشرعيين، وهم التيوتونيون (Teutons). بحسب غودفري، يبدأ التاريخ الحقيقي في طروادة، على ضفاف مضيق الدردنيل (Hellespont)، ويبلغ ذروته عند نهر الراين، مع أسرة هوهنشتاوفن (Hohenstaufen) الألمانية التي ينتمي إليها الإمبراطور بارباروسا.

وعلى النقيض من ذلك، فإن السرد الحديث لما يُعرف بـ«حضارة الغرب» يتبع نسبًا ثقافيًا مختلفًا. ففي هذا السرد، يُنظر إلى العصور الوسطى، وهي الفترة التي عاش وكتب فيها غودفري، باعتبارها حلقة وصلٍ تمتد زمنيًا نحو الحاضر، أي نحو الغرب العالمي الحديث، مرورًا بعصر النهضة والتنوير. كما يُنظر إليها أيضًا على أنها حلقة تصل الحاضر بالماضي الكلاسيكي، الذي يُفترض أنه يجمع بين ثقفتي اليونان وروما في تمازج حضاري واحد. لكن غودفري ومعاصريه في العصور الوسطى لم يروا اليونانيين والرومان جناحين لحضارة واحدة، كما نفعل نحن اليوم. ولم ينظروا إلى أنفسهم بوصفهم أمناء على تراث «كلاسيكي» مزدوج يوناني-روماني ينبغي الحفاظ عليه للأجيال القادمة. بل على العكس، لقد رَوُّوا العالمين اليوناني والروماني عالَمين متميزين، منفصلين، بل ومتعارضين أحيانًا. إذ في حين كانوا يعدّون الماضي الروماني جزءًا مركزيًا من هويتهم التاريخية، فإنهم، وعلى عكس علماء بغداد في «بيت الحكمة» في القرنين التاسع والعاشر، لم يُبدوا اهتمامًا يُذكر بالتراث اليوناني القديم.

الإمبراطور الروماني

اشتهر فولتير بقوله الساخر إن «الإمبراطورية الرومانية المقدسة لم تكن مقدسة، ولا رومانية، ولا حتى إمبراطورية». وتكمن بعض الحقيقة في هذه العبارة اللاذعة. فعلى الرغم من أن هذه الإمبراطورية كانت ذات طابع إمبراطوري من حيث الرؤية والامتداد⁽¹⁾، إذ استمرت لأكثر من ألف عام منذ تأسيسها الأول على يد شارلمان في العام 800 ميلادي

(1) لتاريخ الإمبراطورية الرومانية المقدسة، راجع بي. إتش. ويلسون (Wilson .H .P، 2016).

وحتى حلّها على يد فرانسييس الثاني في العام 1806، وضمت في أقصى اتساعها مناطق تشمل كليًا أو جزئيًا دولًا حديثة مثل النمسا، وبلجيكا، وجمهورية التشيك، والدنمارك، وفرنسا، وألمانيا، وإيطاليا، ولوكسمبورغ، وهولندا، وبولندا، وسلوفاكيا وسويسرا، بيد أنّ الحكم الإمبراطوري فيها لم يكن مباشرًا ولا مركزيًا، وهو ما كان يقصده فولتير جزئيًا في نقده.

كانت الإمبراطورية الرومانية المقدسة كيانًا سياسيًا متغيّر المعالم، مؤلفًا من مئات الدّول والمقاطعات والكيانات المستقلة، وكان حكامها يدينون بالولاء للإمبراطور، الذي يُنتخب من قبل هيئة ثابتة مكوّنة من سبعة (ثم لاحقًا تسعة) من أعظم الأمراء ورجال الدين في الإمبراطورية. لكن الانتخابات المعروفة باسم Königswahl أي «انتخاب الملك» نادرًا ما كانت مفاجئة؛ إذ كان الناخبون الثلاثة الرّوحيون (وهم رؤساء أساقفة ماينز Mainz وتراير Trier وكولونيا Cologne) والأربعة العلمانيون (ملك بوهيميا Bohemia) وحكام كل من بالاتينات Palatinate وساكسونيا Saxony وبراندنبورغ Brandenburg) عادة ما يصوّتون لصالح أحد أفراد السّلالة السّائدة في تلك الفترة. ومن بين السّلالات الحاكمة البارزة في الإمبراطورية نجد الكارولينجيين الفرنكيين Frankish Carolingian، وهي السّلالة التي أسسها شارلمان Charlemagne نفسه؛ والسّاليين Salians، الذين انحدر منهم لاحقًا آل بلانتاجينيه Plantagenets الذين حكموا إنكلترا؛ وأخيرًا سلالة هابسبورغ Habsburgs في النمسا. أما في زمن غودفري، فكانت السّلالة الحاكمة هي آل هوهنشتاوفن (أو «شتوفر Staufers»)، وهي أسرة أميرية قوية من منطقة شوابيا Swabia في جنوب ألمانيا المعاصرة.

كان صاحب عمل غودفري طوال معظم مسيرته المهنية هو الإمبراطور بارباروسا، الذي يُعدّ من أكثر الحكّام هيبية وتأثيرًا في تاريخ الإمبراطورية⁽¹⁾. كان بارباروسا قائدًا عسكريًا موهوبًا، لكنه متهورٌ وسريع الغضب، وكان مدفوعًا بطاقة شخصية هائلة وطموح لا يعرف الحدود. وبفضل قوة إرادته الهائلة وجاذبيته الشخصية اللافتة، تمكّن

(1) حياة بربروسا (Barbarossa)، راجع فريد (Freed، 2016).

من توحيد حكم ألمانيا الأقوياء مع أمراء النمسا وشمال إيطاليا المستقلين في طبعهم، بل وسعى إلى توسيع نفوذه جنوبًا، مثبتًا حكم آل شتوفر (Staufer) حتى صقلية.

مع أن الإمبراطورية واجهت صعوبات في الحفاظ على سلطتها الزمنية، فإن ادعاءها للسلطة الروحية كان أكثر تعقيدًا. إذ لم تكن أبرز التحديات التي واجهت بارباروسا تأتي من الأمراء المشاكسين في ساكسونيا، ولا من الملوك النورمانديين في باليرمو، بل من الباباوات في روما⁽¹⁾. فقد تنافس على الأسبقية مع البابا أدريان الرابع Adrian IV، ودخل في صداماتٍ عدّة مع البابا لوشيوس الثالث Lucius III، وواجه خلافات مع البابا أوربان الثالث Urban III حول ترتيب زيجات بحسب السلالات المناسبة. لكن أعنف خلافاته كانت مع البابا ألكسندر الثالث Alexander III (الذي شغل الكرسي الرسولي بين عامي 1159 و1181 م). إذ رفض بارباروسا الاعتراف بألكسندر كبابا شرعيّ، وساند بدلًا منه مرشحه الخاص، فيكتور، من أجل تولّي المنصب البابوي. ولم تنتهِ هذه المواجهة إلا بعد ثمانية عشر عامًا من المعارك الدامية، والحرب الكنيسيّة، والمناوشات السياسيّة، حين اضطر بارباروسا أخيرًا إلى الاعتراف بألكسندر بابا للكنيسة الكاثوليكية.

على الرغم من أن الإمبراطورية لم تكن إمبراطورية خالصة ولا مقدسة تمامًا، فإن الأباطرة الذين حكموها قدّموا أنفسهم بلا تردّد على أنهم «رومان». فعندما أسس شارلمان الإمبراطورية عام 800 م، توجّه البابا بلقب إمبراطور الرومان (Imperator Romanorum)، وصكّ عملاتٍ إمبراطورية جديدة تحاكي عمدًا نقوش وعملات روما القديمة⁽²⁾. ومع أنّ هذا اللقب تغيّر لاحقًا في عهد خلفائه إلى ملك الرومان (Rex Romanorum)⁽³⁾، فإن الأراضي التي حكمها هؤلاء الملوك كانت تضمّ أجزاءً واسعة من أراضي الإمبراطورية

(1) للعلاقات المتوترة بين أسرة ستاوفن (Staufers) والبابوية، انظر ويلسون (Wilson .H .P)، 2016، صص 62-67.

(2) ماكولوك (MacCulloch، 2009، ص 350). ولمناقشة كيفية إعادة تخيل مفهوم «الرومانية» في العصور الوسطى، انظر بول وآخرين (Pohl et al.)، 2018.

(3) تخلّى شارلمان (Charlemagne) بهدوء عن اللقب لتجنب الصدام مع الإمبراطورية البيزنطية. ولمناقشته كوريت للإمبراطورية الرومانية القديمة، راجع هيدر (Heather)، 2017.

الرومانية الغربية السابقة، والتي جمعت مجددًا بعد قرون من التفكك السياسي. شهد القرن الثاني عشر، وهو العصر الذي عاش فيه غودفري، اهتمامًا متزايدًا بالماضي الروماني القديم على وجه الخصوص. فصار عدد أكبر من النصوص اللاتينية القديمة يُنسخ ويُداول، بل وشجّع بارباروسا نفسه على إحياء الرموز الثقافية الرومانية وتطبيق القوانين الرومانية في أقاليم الإمبراطورية⁽¹⁾. لا عجب أنّ أفكار انتقال السيادة الإمبراطورية (translatio imperii) أصبحت أكثر رواجًا في هذه الحقبة، حيث بدأت سجلات تاريخ أوروبا العصور الوسطى تدعي وجود استمرارية سياسية بين الإمبراطوريتين الرومانية القديمة والحديثة⁽²⁾. فعلى سبيل المثال، وقبل جيلٍ واحد فقط من غودفري، وضع فروتولف من ميشيلسبيرغ (Frutolf of Michelsberg) قائمة بأباطرة روما تبدأ بأوغسطس وتنتهي بعصره، كما لو أنّ سلسلة الحكم لم تنقطع قط⁽³⁾. أما غودفري، فقد ذهب أبعد من ذلك في تاريخه، حيث قدّم قائمة للحكّام الرومان تمتدّ من بارباروسا، مرورًا بأباطرة روما، وصولًا إلى إينياس (Aeneas)، المؤسس الأسطوري للسلالة والشعب الروماني (gens Romanorum). لقد كانت جاذبية الرومانية (Romanitas) كبيرة جدًّا للإدارة الإمبراطورية الجديدة، إذ منحتها شرعيّة تاريخية، وبريقًا مستمدًا من قداسة العصور القديمة.

كانت فكرة أنّ الإمبراطورية الرومانية المقدسة تمثّل استمرارية للسلطة الإمبراطورية الرومانية (imperium Romanum) فكرةً مستفزّة للبعض. فقد اعتُبرت إهانة صريحة للبيزنطيين الذين، كما رأينا في الفصل الثالث، كانوا اعتبروا أنفسهم رومانين (Romaioi) وليس يونانيين (Hellenoi)، وكانوا يرون أنفسهم الورثة الحقيقيين والوحيدين لروما القديمة⁽⁴⁾. وكان للبيزنطيين وجهة في مفههم. فعلى عكس أباطرة الإمبراطورية الرومانية المقدسة، استطاع حُكّام بيزنطة أن يثبتوا وجود سلسلة سياسية متصلة وغير منقطعة تربطهم مباشرة بالعصر الروماني القديم. وعلى عكس الإمبراطورية الرومانية المقدسة،

(1) بيترسون (Petersohn، 1992؛ 2001).

(2) كانت هذه الفكرة تكتسب زخمًا خاصًا في القرن الثاني عشر؛ انظر رويتر (Reuter، 1992).

(3) ويلسون (Wilson .H.P، 2016، ص 37).

(4) كالدليس (Kaldellis، 2019b).

كانت لديهم عاصمة فعلية، القسطنطينية، لم تكن فقط مقرًا قديمًا للسلطة الرومانية، بل كانت أيضًا مدينة نابضة بالحياة ومزدهرة. أما الإمبراطورية الرومانية المقدسة فلم تكن تملك عاصمة ثابتة، وكانت مدينة روما نفسها تحت سيطرة الباباوات الذين كثيرًا ما دخلوا في صراع مرير مع أباطرة الإمبراطورية. ولهذا، فإنّ مزاعم تلك الإمبراطورية «الرومانية» الجديدة لا بدّ أنها بدت جوفاء في أذان البيزنطيين.

زاد من حدّة التوتر السياسي بين الإمبراطوريتين وجود عددٍ من الخلافات الدينية بين بطريرك القسطنطينية وبابا روما. فقد دارت النزاعات حول مسائل لاهوتية عدّة، مثل التاريخ الصحيح للاحتفال بعيد الفصح، ومدى جواز استخدام الخبز الفطير في سرّ القربان المقدّس، وما إذا كان من اللائق ترتيل «هللويا» خلال الصوم الكبير. غير أنّ ما كان خلف هذه المسائل الدينية الظاهرة هو صراع أعمق على السّلطة. ادّعى كلا الطرفين الأسبقية: البابا باعتباره وريث القديس بطرس، والبطريرك على السّلطة. ادّعى كلا الطرفين الزمنية من روما إلى القسطنطينية يجب أن يُقابل بانتقال السّلطة الرّوحية أيضًا. لطالما كانت العلاقة بين الجانبين مشوبة بالتوتر، لكن الأمور بلغت ذروتها في القرن الحادي عشر. فحين هدّد البابا بحرمان كلّ من يتبع الطقوس البيزنطية في كنائس إيطاليا، ردّ البطريرك بأن أمر بإغلاق كلّ كنيسة في القسطنطينية تتبع طقوس روما. في العام التالي، وصل مندوب بابوي إلى القسطنطينية يطالبُ بالاعتراف الرّسمي بأسبقية روما، وحين رفض البطريرك ذلك - كما كان متوقعًا - عمد المندوب إلى حرمانه كنسيًا في الحال.

في تلك اللحظة، وُلدت كنيسةان كبيرتان في أوروبا القرون الوسطى: الكنيسة الأرثوذكسية في القسطنطينية، والكنيسة الكاثوليكية في روما. يُعرف هذا الانقسام النهائي بين الكنيسة الناطقة باللاتينية والكنيسة الناطقة باليونانية باسم «الانشقاق العظيم» (Great Schism)⁽¹⁾. بحلول زمن غودفري في أواخر القرن الثاني عشر، أصبح الانشقاق العظيم من الأمور المألوفة، بل إنّ الأراضي البيزنطية وكنيستها الأرثوذكسية أصبحت تُعرف

(1) ماكولوك (MacCulloch، 2010، ص 374). لتطور الكنيسة اللاتينية والكنيسة البيزنطية، انظر ماكولوك (MacCulloch، 2010)، الجزء الرابع (اللاتينية) والخامس (البيزنطية).

اختصارًا بـ «الشرق»، في حين أصبحت أراضي الإمبراطورية الرومانية المقدسة والكنيسة الكاثوليكية أكثر ارتباطًا بمصطلح «أوروبا»⁽¹⁾.

من المفيد التوقف هنا للتنبؤه بأنّ التصورات الأوروبية في العصور الوسطى عن موقع «أوروبا» لم تكن مطابقة لمفهومنا الحديث عن «أوروبا». فمن ناحية الشرق، لم تكن «أوروبا» في العصور الوسطى تمتد عادةً إلى جبال الأورال وبحر قزوين كما هو الحال في حدود القارة الأوروبية المعاصرة. أما من ناحية الشمال والغرب، فقد كان الخطاب المتعلق بـ «أوروبا» يُغفل إلى حدّ كبير أطرافها المطلّة على البلطيق والأطلسي، والتي كانت هامشية من حيث الثقافة كما من حيث الجغرافيا. وبدلًا من ذلك، كان تصوّر «أوروبا» في زمن غودفري أقرب إلى المفهوم الجرمانى المعاصر لـ «أوروبا الوسطى» (Mitteleuropa)، مع تركيزه على المنطقة التي تشغلها اليوم دول مثل ألمانيا والنمسا وسويسرا وشمال إيطاليا وشرق فرنسا والمجر وسلوفاكيا وجمهورية التشيك.

هذا التصور القارى نشأ من بلاط الكارولينجيين في القرن التاسع، حيث جرى ربط «أوروبا» بالإمبراطورية الرومانية المقدسة لاحقًا⁽²⁾. ففي ملحمة بادربورن (Paderborn Epic)، وهي قصيدة مدائحية أُلّفت في أوائل القرن التاسع تخليدًا للقاء شارلمان والبابا ليون Pope Leo، يُمنح شارلمان اللقب «ملك، وأب أوروبا» (pater Europae, rex)⁽³⁾. وعندما كتب النحوي الإسكتلندي سيدوليوس (Sedulius) عن شارلمان في منتصف القرن نفسه، وصفه بـ «أمير أوروبا» (Europae princeps). أما نوكر المتلعثم (Notker the Stammerer)، فكان أكثر شاعرية إذ نَسَبَ إليه جمع «كلّ أوروبا» (tota Europa) معًا⁽⁴⁾.

(1) ويلسون (Wilson .H .P، 2016، ص 143)؛ بورك (Burke، 1980) يشير إلى أن مصطلح «أوروبا» في ذلك الوقت كان يُستخدم لتأكيد الاختلاف بين الغرب اللاتيني والشرق الأرثوذكسي.

(2) ديلانتي (Delanty، 1995، ص 28)؛ جوردان (Jordan، 2002)؛ أيلز (Ailes، 2012).

(3) كارولوس ماغنوس والبابا ليو (Karolus magnus et Leo papa) II، 529.

(4) سيدوليوس (Sedulius): شعر سيدولي الإسكوتي (Seduli Scoli carmina) II، 8:14. نوكر (Notker):

أعمال شارلمان (Gesta Karoli Magni)، في MGH، المجلد 12، الكتاب 1، ص 40.

في زمن غودفري، أي بعد قرابة قرنين من زمن شارلمان، لم يكن يُفهم مصطلح «أوروبا» على أنه اسم قارة أو تصنيف ثقافي لحضارة بعينها، بل كان يُستخدم بصفته مصطلحًا جغرافيًا ذي طابع سياسي-ديني. فقد كان يشير إلى المنطقة الواقعة في أوروبا الوسطى، والتي يشغلها في الغالب مسيحيون لاتينيون، وتقع - نظريًا على الأقل - تحت السُلطة الروحية للبابا في روما. واستخدم المصطلح تدريجيًا للفصل ما بين مجال النفوذ الذي تمثله الإمبراطورية الرومانية المقدسة في أوروبا الوسطى، وبين مجال نفوذ منافستها البيزنطية في أوروبا الشرقية وشمال غرب آسيا. إذ ادّعى كلا الإمبراطورين، الإمبراطور الروماني المقدس ونظيره البيزنطي، أنه الوريث الشرعي لقيصر الروم، وتنافسًا على نيل الاعتراف بإمبراطورتيهما على أنها الإمبراطورية المسيحية الحقيقية الوحيدة والجامعة⁽¹⁾. لكن هذه المنافسة لم تكن شديدة الاحتدام في تلك الفترة. فمن منظور أسرة شتوفر (Staufers)، لم تمثل الإمبراطورية البيزنطية تهديدًا حقيقيًا. فقد كانت مثقلة بالصراعات الداخلية على الخلافة، ومُحصرة خارجيًا من قبل السلاجقة - وهم سلالة تركية من أصول آسيوية وسطى - الذين هاجموا من جهة الشرق. وبدا أن البيزنطيين بالكاد قادرين على الحفاظ على أراضيهم الأساسية. أما الإمبراطورية الرومانية المقدسة في عهد باربروسا (Barbarossa)، فكانت تسير في مسارٍ معاكسٍ تمامًا، وتسعى إلى التوسّع الخارجي وترسيخ سلطتها داخليًا. فلا عجب إذاً أن المؤرخين اللاتينيين آنذاك، ومع تعاطف اهتمامهم بالإرث الروماني لإمبراطوريتهم، بدأوا يستخفون بالإمبراطور البيزنطي ويصفونه بلقب «ملك الإغريق» (Rex Graecorum)، في تقليل واضح من شرعيته الرومانية⁽²⁾.

قد يكون من المغري أن نربط ولادة الغرب الحديث بهذه الحقبة، فنصوغها بوصفها مرحلة ازدهار الإمبراطورية الرومانية المقدسة. فبعض العناصر الأساسية التي نعتبرها اليوم محورية في هوية الغرب كانت قد بدأت تلوح في الأفق آنذاك: المسيحية، والتركيز الجغرافي على أوروبا، والشعور بامتلاك إرث يوناني-روماني. ومع ذلك، فإنّ أيًا من هذه

(1) أنجيلوف وهيرين (Angelov and Herrin، 2012).

(2) للتنافس بين الإمبراطوريتين، راجع ويلسون (Wilson، H. P، 2016، صص 138-143).

العناصر الثلاثة لا ينسجم تمامًا مع تلك الصورة. كانت الإمبراطورية الرومانية المقدسة في تلك الفترة غارقة في الانشقاق والصراعات الدينية، ولا تسعى إلى وحدة مسيحية جامعة. وبالرغم من أنها كانت قوة أوروبية بلا شك، فإن أراضيها تركزت في أوروبا الوسطى، في حين اعتُبرت مناطق نعدّها اليوم أساسية في سردية «حضارة الغرب» مناطق هامشية، مثل جنوب شرق أوروبا الهيلينية، حيث يُفترض أنّ الغرب وُلد في العصور القديمة؛ وغرب أوروبا الأطلسي، حيث يُفترض أنه دُشن الحداثة؛ وكذلك شمال أوروبا الإسكندنافية. أما بخصوص الإرث اليوناني-الروماني، فقد كانت الإمبراطورية تزعم وراثتها لروما، لكنها في الوقت ذاته رفضت الإرث اليوناني رفضًا قاطعًا. لم يكن أبناء الإمبراطورية الرومانية المقدسة أمثال غودفري يتصورون العالم مقسومًا إلى «الغرب والبقية»، والأهم - فيما يخص هذا الكتاب - أنهم رأوا أنفسهم جزءًا من سلالة ثقافية مغايرة بوضوح لتلك التي يروج لها خطاب «حضارة الغرب». وقد أسهم غودفري في صوغ هذه السلالة الثقافية وترويجها من خلال مدوناته التاريخية الطموحة، التي ادّعى فيها أنه يروي التاريخ الشامل للبشرية.

الكاهن الدبلوماسي

وُلد غودفري من فيتربو (Godfrey of Viterbo) في عشرينيات القرن الثاني عشر، أي بعد نحو قرنين من العصر الذهبي للكندي ومجاله في بغداد. وينحدر غودفري من مدينة فيتربو الواقعة في وسط إيطاليا، وهي ملاذ مفضل للباباوات المخلوعين والمنفيين السياسيين من روما. ولا نعرف الكثير عن خلفية عائلته، لكن يبدو أنه وُلد في كنف أسرة محلية محترمة من أصول ألمانية وإيطالية مختلطة⁽¹⁾. ومما لا شكّ فيه أنّ مكاتبة الاجتماعية كانت رفيعة بما يكفي لجذب انتباه الإمبراطور الروماني المقدس لوثر الثالث (Lothar III) منذ أن كان صبيًا. رأى لوثر في غودفري بذور عالم واعد، فرتب له الالتحاق بمدرسة كاتدرائية بامبرغ Bamberg المرموقة، الواقعة فيما يُعرف اليوم بولاية بافاريا الألمانية.

(1) لمعلومات عن خلفية عائلة غودفري وحياته المبكرة، راجع دورننجر (Dorninger، 2015، صص 16-17؛ و1997، صص 33-36).

ويبدو أنّ غودفري كان طفلاً نهماً للمعرفة وسابقاً لأقرانه في التحصيل، ولا بدّ أنّه استمتع بفرصة الدراسة في أحد أبرز المراكز الفكرية في أوروبا القرن الثاني عشر. لكنه عانى على الأرجح من الحنين إلى موطنه، إذ نعلم من كتاباته اللاحقة أنّه ظلّ متعلقاً بمدينة فيتربو تعلقاً شديداً، حتى إنّ عاد إليها ليتقاعد فيها بعد أن أنهى مسيرة طويلة ومرموقة في خدمة الإمبراطورية.

على الرغم من أنّ غودفري مدينٌ بتعليمه لرعاية الأباطرة، فإنّ أوّل وظيفة شغلها لم تكن في بلاط الإمبراطور، بل في إيطاليا، في خدمة البابا. إذ تُظهر التحليلات الدقيقة للمخطوطات التي تركها غودفري أنّه استخدم عناصر معيّنة من ما يُعرف بـ«الخط البابوي المتصل» (papal cursive)، وهو أسلوب اختزال في الكتابة اليدوية طُوّر واستُخدم حصرياً في الديوان البابوي⁽¹⁾. ولا يمكن لغودفري أن يكون قد تعلّم هذا الأسلوب إلا خلال عمله في الإدارة البابوية حين كان مراهقاً أو شاباً يافعاً. ومن المحتمل أن يكون قد قرّر في تلك المرحلة أيضاً أن يُرسم كاهناً. فمن منظور الشّباب من طبقة الاجتماعية، لم يكن ارتداء الثّوب الكهنوتي قراراً روحانياً فحسب، بل كان أيضاً خطوة مهنية، لأنّ عضوية الإكليروس تتيح فرصاً للتّرقّي الاجتماعي والتوظيف لم تكن متاحة لأبناء العائلات الإقليمية المحترمة، وإن كانت متواضعة.

لكن لم يطل الأمر قبل أن يعود غودفري إلى كنف الإمبراطورية، وهذه المرّة تحت راية سلالة جديدة وأكثر حيوية: سلالة هوهنشتاوفن (شتاوفر Staufers). فالتحق بالصفوف المتزايدة من البيروقراطيين الذين وظّفهم الأسرة الحاكمة لإدارة إمبراطوريتهم المضطربة. وكما في كثير من البيروقراطيات الكبرى، سواء في الماضي أم في الحاضر، كانت المناصب العليا في ديوان الإمبراطورية تُمنح سياسياً للنبل والأمرء الصغار الذين حظوا بثقة الإمبراطور. أما العمل الفعلي، فكان يتولاه الكتبة الرسميون (notaries) الذين انكبوا على تحرير المعاهدات والقوانين والمراسيم وسائر الوثائق اللازمة لحكم الإمبراطورية⁽²⁾. وقد

(1) وير (Weber، 1994).

(2) لمعلومات عن ديوان الإمبراطورية، راجع فريد (Freed، 2016، صص 107-110).

كان بعض هؤلاء الكتبة من الكهنة، لا جميعهم، وكان هناك تداخل كبير في الطواقم بين الديوان الإمبراطوري والكنيسة الإمبراطورية، كما يتضح من سيرة غودفري نفسه.

ضمن هؤلاء الكتبة الكهنة المتواضعين، نكتشف غودفري للمرة الأولى في ديوان الإمبراطورية، حيث عمل في نسخ الوثائق خلال عهد الإمبراطور كونراد الثالث (Conrad III). في تلك المرحلة من حياته، لم يكن غودفري قد بلغ مرتبة التوقيع على الوثائق أو الشهادة عليها (وإن كان ذلك سيحدث لاحقًا)، وقد تمكّن الباحثون من التعرف عليه فقط من خلال التحليل الدقيق لخطّ يده. لا نعرف ما الذي دفعه لمغادرة روما والانضمام إلى البلاط الإمبراطوري المنتقل، لكن من المؤكد أنّ غودفري أظهر خلال السنوات التالية ولاءً عميقًا لسلالة هوهنشتاوفن، ولم يتضاءل هذا الولاء إلا في أواخر حياته. كان الإمبراطور «بارباروسا» (Barbarossa)، ثاني أباطرة هذه السلالة وأكثرهم شهرة، هو محور أعظم آمال غودفري، وكذلك مصدر أعظم خيباته.

سبق أن تعرفنا على بارباروسا، الذي اتسم بكاريزما طاغية، وشجاعة، وطاقه لا حدود لها، جعلته رجلاً لا يُستهان به. وكان ذلك ضروريًا، إذ واجه الكثير من التحديات. فقد تطلّب الحفاظ على ولاء أمراء ألمانيا وفرنسا والنمسا حنكةً سياسية بالغة، لكن بارباروسا كان يتمتع بالمهارة الكافية لذلك. أما التعامل مع الإيطاليين فكان أشد صعوبة، لا سيّما أنّ بعضهم مأل إلى التحالف مع البابوية ضد القضية الإمبراطورية. لهذا أطلق بارباروسا ما لا يقل عن خمس حملات عسكرية في إيطاليا، وما بين تلك الحملات، كان ثمة حركة دبلوماسية شبه دائمة من السفارات والوفود بين البلاط الإمبراطوري وشمال إيطاليا، سعيًا لإيجاد حلول دبلوماسية تدرأ شبح الصدام المقبل.

أصبح غودفري، بفضل نشأته الإيطالية وتعليمه الألماني، ذا فائدة كبيرة فجأة. ففي السنوات الأولى من عهد بارباروسا، بدأ يتولى مهام ذات أهمية متزايدة، ويبدو أنه ارتقى تدريجيًا في مراتب ديوان الإمبراطورية. ومرة أخرى، يسمح لنا تحليل خطّ اليد بالتعرف على وثائق رئيسة كتبها غودفري وتتبع مسار حياته المهنية. ومن بين هذه الوثائق: الدستور الإقطاعي لعام 1154 (الذي جُدد في العام 1158)، وأول ميثاق أوروبي مخصص للعلماء

والجامعات، وُقِعَ في العام 1155 ويُعرف باسم «أوثنتيكا أبيتا» (Authentica Habita)، وربما الأهم من ذلك كله، معاهدة كونستانس (Treaty of Constance)⁽¹⁾. أُبرمت هذه المعاهدة بين بارباروسا والبابا يوجينيوس الثالث Pope Eugene III في العام 1153، ووضعت شروط تويّ بارباروسا العرش؛ وكان لا بد من إعادة تأكيدها في العام 1155 عندما اعتلى البابا أدريان الرابع Adrian IV السدّة البابوية. ما يلفت الانتباه هو التغيير في مكانة غودفري بين النسختين الأولى والثانية من المعاهدة: فعلى الرغم من أنّه يظهر بصفة شاهد وموقّع في كلتا الوثيقتين، فإنه يُشار إليه في العام 1153 بوصفه Godefredus Viterbiensis capellanus regis (غودفري الفيتيربوي، قسيس الملك)، في حين يُذكر في العام 1155 بصيغة أكثر ودًا وطابعًا شخصيًا على النحو التالي: Godefredi capellini nostri (غودفري، قسيسنا). يبدو إذن أنّ غودفري نجح سريعًا في شقّ طريق إلى الدائرة المقربة من الإمبراطور عقب تويّ بارباروسا العرش.

لكن لم يُقدّر لغودفري أن يمضي وقته في صياغة الموائيق والشهادة عليها، إذ ما لبث أن خرج إلى الطرقات بصفته رسولًا دبلوماسيًا. وتشير الأدلة أيضًا إلى أنّه رافق بارباروسا فيما لا يقل عن ثلاث حملات عسكرية في إيطاليا: مبتهجينًا إلى جانبه عند استسلام نابولي في العام 1162، وشاهدًا على الفاجعة عندما ضرب الطاعون جيش بارباروسا في روما في العام 1167⁽²⁾، ومكافحًا لحماية منزل أحد مخبريه عندما أُطلق العنان للجيش الإمبراطوري لنهب مدينة سوسا (Susa) في إقليم بيدمونت في العام 1174⁽³⁾. لقد كانت سنوات حافلة بلا ريب، ولم تترك له مجالًا يُذكر للراحة أو السكون. وعندما نظر غودفري لاحقًا إلى تلك المرحلة، وصف حياته حينها بأنّها كانت دورة لا تنتهي من العمل والتنقل:

(1) فريد (Freed، 2016، صص 109-110). رغم أن الربط بين غودفري وخط النسخ المعروف باسم C. Arnold II محل خلاف (انظر وير Weber، 1994)، فإنه لا يزال مقبولًا على نطاق واسع (دورننجر Dorninger، 2015، ص 19؛ هيرينغ Hering، 2015، صص 55-56).

(2) غودفري من فيتربو، أعمال فريديريك (The Deeds of Frederick)، MGH SS 22، 37:323-27.

(3) غودفري من فيتربو، أعمال فريديريك، MGH SS 22، 33:35.

بوصفي قسيسًا، كنت مشغولًا يوميًا على مدار السّاعة: في القداس وسائر الصلوات، على المائدة، في المفاوضات، في صياغة الرّسائل، في الترتيبات اليومية لمكان الإقامة الجديد، وفي تأمين سبل العيش لي ولرجالي، وفي تنفيذ مهام بالغة الأهمية. فقد أوفدتُ مرتين إلى صقلية، وثلاث مراتٍ إلى بروفانس، ومرةً إلى إسبانيا، ومراتٍ عدّة إلى فرنسا، وأربعين مرةً من ألمانيا إلى روما وبالعكس. لقد طُلب مني من الجهد والحركة أكثر مما طُلب من أيّ شخص في مثل سنّي في البلاط⁽¹⁾.

ربما بالغَ غودفري في تقدير أهميته ومكانته⁽²⁾، لكن من الواضح أنّه كان دبلوماسيًا متمرسًا موثوقًا به، وقد شهد من الأحداث ما يكفي وأكثر في حياته. كانت إحدى مغامراته أكثر إثارة مما ينبغي ربما؛ ففي العام 1179، كان غودفري في بعثة دبلوماسية لصالح بارباروسا يعبر التلال الخضبة لمنطقة ماركي Marche وسط إيطاليا، حين أُسر دون سابق إنذارٍ على يد كونراد من مونفيراتو Conrad of Montferrat، ابن عمّ بارباروسا وعدوه اللدود، والذي احتجزه أسيرًا حتى ربّت الإمبراطور الإفراج عنه⁽³⁾. نعرف كم من الوقت قضاه غودفري في الأسر، ولا نعلم شيئًا عن ظروف احتجازه، واللوحة التخيلية التي افتُتح بها هذا الفصل محض خيال. ما نعرفه هو أن غودفري مكث في السّجن مدّة أطول مما يرغب، إذ عبّر عن امتعاضه من ذلك لاحقًا بوضوح. وربما كانت تجربته شبيهة بتجربة رئيس أساقفة ماينتس، وهو أحد مسؤولي بارباروسا، والذي أسره كونراد في السنّة ذاتها، وظلّ في الأسر لأكثر من عام⁽⁴⁾.

شكّل هذا الأسر نقطة تحوّل في حياة غودفري؛ إذ لم يعد هناك ما يدلّ على أيّ بعثات دبلوماسية أو نشاط في ديوان الإمبراطور بعد ذلك. كان في أوائل الستينيات من عمره، ومن الطبيعي أن يتنحى في نهاية المطاف عن الحياة النشطة المزدحمة التي قادها على مدى

(1) غودفري من فيتربو، ذكرى القرون، MGH SS 22: 105: 24-36. الترجمة عن بومكه (Bumke، 1991، صص 460-461).

(2) هذه حجة مركزية في ويدر (Weber، 1994).

(3) غودفري من فيتربو، بانثيون (Pantheon)، MGH SS 22: 271: 43-45.

(4) ويدر (Weber، 1994، الحاشية 71، ص 165).

أربعة عقود. لكن يبدو أنّ تجربة الأسر، فضلًا عن شعوره بالتخلي وخيبة الأمل من فشل بارباروسا في مساعدته، قد أثّرت فيه بعمق. وقرر غودفري أن يتقاعد بعد أن صار منهكًا ومفتقرًا للحماسة.

لحسن الحظ، كان قد خطط مسبقًا لتقاعده. ففي العقد الذي سبق أسره، حصل على عدد من المنح والامتيازات من بارباروسا، مكّنته من العيش مرتاحًا لسنواتٍ بعد تقاعده. من بين تلك المنح قصرٌ في مدينة فيترو، منحه بارباروسا لغودفري وشقيقه فيرنر وابن أخيه راينر، بوصفه إقطاعية وراثية تحت السيادة الإمبراطورية. بالإضافة إلى ذلك، حصل غودفري على دخلٍ منتظم من كاتدرائيات لوكا وبيزا في إيطاليا، وكاتدرائية شبير في منطقة الراين، إذ كانت جميعها تمنحه نسبة من إيراداتها السنوية⁽¹⁾. ومع ضمان مستقبله المالي، انسحب غودفري إلى فيترو وتفرغ لتأليف مؤلفه التاريخي. وقد أنجز جزءًا كبيرًا منه بحلول العام 1183، حين أطلق عليه مبدئيًا عنوان مرآة الملوك (Speculum regum). وكان هذا العمل موجّهًا في الظاهر إلى الأمير الشاب هنري، وريث بارباروسا المفترض، وادّعى غودفري أنه يقدم له مرآة يرى فيها الماضي، كي يستخلص منها نماذج تاريخية للملكة المستقبلية. وعلى عكس ما نتوقعه، فإنّ النموذج المثالي للملكية الذي طرحه غودفري لم يكن مستمدًا من العصور اليونانية أو الرومانية القديمة؛ بل كان، في نظره، يُستقى من غرب آسيا.

ذرية بريام

«هكذا يبدأ كتاب مرآة الملوك (Speculum Regum)، الذي ألّفه السيد غودفري من فيترو، قسّ البلاط الإمبراطوري، وقد أهداه إلى السيد هنري السادس، ملك الرومان والجرمان، ابن السيد فريديك الإمبراطور، المنحدر من سلالة جميع ملوك وأباطرة الطرواديين والرومان والجرمان، منذ زمن الطوفان حتى يومنا هذا»⁽²⁾.

(1) وير (Weber، 1994، ص 164).

(2) غودفري، مرآة الملوك، MGH SS 22: 3-7.

كانت بدايةً جريئة. فقد حددت الجملة الأولى من السجل التاريخي العالمي لغودفري موقفه على نحوٍ لا لبس فيه. فهذا تاريخ سياسي صريح للعالم، منظم على هيئة سلسلة نسبٍ متعاقبة من الإمبراطوريات؛ أولها إمبراطورية الطرواديين، تليها الرومانية، ثم الإمبراطورية الجرمانية المعاصرة. وقد رأينا في الفصل الثاني كيف أنّ الرومان كانوا يفاخرون بأنسابهم الطروادية، لذا فلا عجب أن تدعى الإمبراطورية الرومانية المقدسة، حين نصّبت نفسها وريثة لروما القديمة، نسباً طروادياً بدورها.

كما ناقشنا سابقاً كيف أنّ فكرة انتقال السُلطة الإمبراطورية (translatio imperii) كانت تدعم شرعية الحكم الإمبراطوري، إذ تشرح الإمبراطورية الرومانية المقدسة وتبرّرها من خلال الرجوع إلى سلطة روما القديمة. لكن مسألة الأصول الطروادية أكثر حساسية بعض الشيء. إذ بحلول أواخر القرن الثاني عشر، بدأ يُنظر إلى الإمبراطورية الرومانية المقدسة على نحو متزايد بوصفها «غريبة» و«أوروبية» مقارنةً بمنافستها البيزنطية. وكما رأينا، فقد بدأت العلاقة بأوروبا منذ القرن التاسع، حين وصف شاعرٌ مجهول الهوية شارلمان بأنّه «أب أوروبا» بعد تأسيس الإمبراطورية الرومانية المقدسة. لكن هذا التوجّه تصاعد أكثر فأكثر خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، بفعل النزاعات العقائدية المتواصلة بين روما والقسطنطينية. بالنظر إلى هذا السياق، قد يبدو الادّعاء بأصول آسيوية خياراً غريباً لإمبراطورية كانت جغرافياً راسخة في وسط أوروبا (فالطرواديين، في نهاية المطاف، جاؤوا من موقع يقع في تركيا الحديثة). ويبدو هذا الأمر غريباً على وجه الخصوص في نظر المراقبين المعاصرين، المعتادين على التفكير في التاريخ من خلال سردية «حضارة الغرب»، ورؤية أوروبا على أنّها مفصولة عن آسيا ليس فقط جغرافياً، بل حضارياً وثقافياً وعرقياً أيضاً. غير أنّ منظور غودفري، شأنه شأن كثير من معاصريه، كان مختلفاً تماماً.

بحسب غودفري، فإنّ أصول الملكية وجذور شجرة عائلة شتاوفر تعود بلا شك إلى «السلاطة الإمبراطورية الطروادية» (genus imperii Troianaque)⁽¹⁾. ويقرّ غودفري بأنّ هناك بعض الشعوب الجديرة بالاهتمام في عصور ما قبل التاريخ؛ مثل أهل بابل في

(1) غودفري، مرآة الملك، 22: MGH SS 31: 26.

الكتاب المقدس، وبنى إسرائيل، ونسخة شبه أسطورية من الإغريق القدماء (من المدهش أن زيوس، ملك الآلهة، يظهر في هذا السياق بصفة حاكم بشريّ لأثينا). ويرى أن بداية «التاريخ الحقيقي» تبدأ من طروادة.

كان تركيز غودفري على طروادة محسوبًا لتحقيق أهداف سياسية، كما نتوقع من دبلوماسي متمرس. ففي مرآة الملوك (Speculum regum)، لم يكن الإرث الطروادي دلالة على استمرارية ثقافية عامة أو إرث حضاري واسع، بل كان ادعاءً محددًا جدًا حول نسب عائلة شتاوفر. إذ يقول غودفري إن هنري، وبارباروسا، وكامل سلالة شتاوفر، هم من نسل بريام Priam مباشرة. ولم يكن غودفري وحده في رسم سلالة نسبٍ يربط إحدى العائلات النبيلة في أوروبا القرون الوسطى بالقصر الملكي الطروادي. فقد كان «اكتشاف» هذه الصّلات رائجًا في القرن الثاني عشر، تمامًا كما كان قبل ذلك بنحو ألف عام في روما القيصرية. ونجد ادّعاءات مشابهة في أعمال مؤرخين من مختلف أنحاء القارة⁽¹⁾. فالنورمان، والساكسون، والفرنجة، والتوتون، والبادوان، وأهل جنوة، وأهل بادوفا، بل وحتى -بحسب المؤلف الأيسلندي لـ إيدا الثرية (Prose Edda) - آلهة النوردين أنفسهم، قيل إنهم كلهم من نسل الطرواديين⁽²⁾. وبنهاية القرن، لاحظ المؤرخ الإنكليزي هنري هنتنغدون (Henry of Huntingdon) بسخرية أن معظم شعوب أوروبا باتوا يرجعون نسبهم إلى طروادة⁽³⁾.

لم تكن هذه السجلات التاريخية والأنساب النبيلة إلا جزءًا من الصورة. فقد كانت قصة طروادة أيضًا مادة للثقافة الشعبية، إذ انتشرت حكايات رومانسية فارسية الطابع تدور أحداثها على خلفيّة درامية لحرب طروادة، وبلغات أوروبا العامية المختلفة. نُشرت رواية رومانسية طروادة (Roman de Troie)، من تأليف بونو دي سانت مور (Benoît de

(1) واسو (Waswo، 1995)؛ إينيس (Innes، 2000)؛ شيبارد وباول (Shepard and Powell، 2004)؛ ديسموند (Desmond، 2016)؛ ماك سويني (Mac Sweeney، 2018). لدراسة مفصلة حول الأنساب الإثنية في العصور الوسطى المبكرة وربطها بالنسب الطروادي، راجع بلاسمن (Plassmann، 2006).

(2) سنوري ستورلوسون (Snorri Sturluson)، الإيدا الثرية (Prose Edda)، المقدمة 3.

(3) هنري من هانتنغدون (Henry of Huntingdon)، تاريخ الإنكليز (History of the English) 3: 7.

Speculum) (Sainte-Maure)، في الفترة نفسها التي بدأ فيها غودفري تأليف مرآة الملوك (regum)، وسرعان ما أصبحت من أكثر الكتب مبيعاً على مستوى أوروبا. تُرجم هذا العمل من الفرنسية إلى اللاتينية، والألمانية، والهولندية، والإيطالية، والإسبانية، واليونانية الحديثة. ومعها، انطلق نوع أدبي جديد بالكامل، يركّز على القصص الرومانسية التي تدور حول ما سُمي بـ «قضية طروادة» (Matter of Troy). وكما وصفت الباحثة إلينا بوك (Elena Boeck)، فقد سادت في تلك الفترة «موضة عمّت أوروبا بأسرها لقصص طروادية ذات شعبية كبيرة وتأثير أيديولوجي قوي»⁽¹⁾.

من بين هذه الحكايات الطروادية كلها، تميّز غودفري عن غيره بوضوح رؤيته من حيث الأنساب، وذكائه في توظيفها سياسياً. فبأسلوب شعري لاتيني إيقاعي مفعم بالحوية، يروي غودفري كيف تفرّق الطرواديون بعد سقوط طروادة؛ إذ ذهب بعضهم بحرّاً إلى إيطاليا⁽²⁾، فيما توجه آخرون برّاً نحو ضفاف نهر الراين⁽³⁾. وكان هذا الانقسام الطروادي عنصرًا محوريًا في حكايته، وأصرّ على التأكيد:

«انقسم نسل بريام إذ ذاك قسمين؛

أحدهما أثر أن يبقى في إيطاليا،

والآخر أسّس المملكة الألمانية»⁽⁴⁾.

كان الإيطاليون والألمان، بحسب غودفري، كالأخوة - انحدر كلٌّ منهما من فرع مختلفٍ من الشجرة الطروادية نفسها. وكانت هذه مناورة بارعة في الأنساب تخاطب الوضع السياسيّ السائد في زمانه. إذ أمضى غودفري ما يقارب ثلاثة عقود محاولاً تلطيف العلاقات بين الأمراء الإيطاليين الفخورين وإمبراطورهم الألماني، وأحياناً - كما رأينا - كان

(1) بوك (Boeck، 2015، ص 264). حول هذا النمط عموماً، راجع إيرتس (Aerts، 2012) وديسموند (Desmond، 2016).

(2) غودفري، مرآة الملوك، MGH SS 22:47:45 وما بعدها.

(3) غودفري، مرآة الملوك، MGH SS 22:40:62 وما بعدها.

(4) غودفري، مرآة الملوك، MGH SS 22:4-6:62. الترجمة هنا حرة نوعاً ما لمحاكاة طابع القافية والإيقاع في اللاتينية الأصلية.

يدفع الثمن شخصيًا. وفي حين تحقق سلامٌ هش بين بارباروسا والبابا في العام 1177، واصلت رابطة لومبارد Lombard، وهي تحالفٌ من مدن شمال إيطاليا، حملاتها ضد الإمبراطور لسنواتٍ عدّة أخرى. ولم يتوصلا إلى مصالحة نهائية بين الطرفين إلا في العام 1183، وهو العام نفسه الذي اكتملت فيه النسخة الأولى من مرآة الملوك (Speculum regum)، حين أبرم صلح كونستانس (Peace of Constance). لذا، كان النسب الطروادي في عمل غودفري بمثابة دبلوماسية قرابة، تدعو الألمان والإيطاليين إلى التضامن الأخوي. كان هناك أيضًا بعدٌ شخصي في هذه السلالة؛ إذ لم تكن تعكس تجربة غودفري بوصفه دبلوماسيًا يعمل على التقريب بين الجانبين أثناء صراع طويل الأمد فحسب، بل عبّرت أيضًا عن خلفيته العائلية.

ولد غودفري في إيطاليا وكان يشعر بانتفاء عميقٍ إلى مسقط رأسه فيتربو، ومع ذلك كان ذا أصول جرمانية، وقضى سنوات تكوينه في الدراسة بألمانيا، كما أنّه مدين بحكم تعليمه ومكانته لدى الإمبراطوريات الجرمانية. هكذا وجد نفسه ممزقًا بين عالمين - على الصعيدين الشخصي والمهني. وفي حين شكّل النسب الطروادي لدى غودفري بيانًا بشأن الحروب الإيطالية التي شارك بها بارباروسا، يمكننا أن نتخيل أنّها لامست أيضًا وترًا حساسًا في داخله.

وبالإضافة إلى كلّ ذلك، كانت السلالة الطروادية فرصة سانحة أيضًا لوضع الفرنجة في موضعهم «الطبيعي». فكما هو حال الكثير من بيوتات النبلاء الأوروبية في ذلك العصر، زعم قادة الفرنجة أنّهم ينحدرون من نسل ملوك طروادة، وزعموا أنّ جدّهم الأسطوري، فرانسيو (Francio)، هو ابن هكتور، أعظم أبطال طروادة. غير أنّ غودفري أعاد صياغة القصة، فجعل الفرنجة - الذين أطلق عليهم اسم Francigenae، أي «الفرنكيّون الصغار» - فرعًا ثانويًا متشعبًا عن السلالة الجرمانية الرئيسية. ويدّعي أنّهم عبروا نهر الراين ليستقروا في منطقة قرب باريس أطلق عليها، بنبرة استعلائية، اسم «فرنكيا الصغرى» (Little Frankia)⁽¹⁾. ويمكننا أن نتخيل كيف كانت ستباين ردود فعل قرآء غودفري على

(1) غودفري، مرآة الملوك، MGH SS 22:66:5-10.

هذه الاستفزاز، بين من يرتسم على جبينه ابتسامة ساخرة، ومن يتجهم غيظًا، كل بحسب موقفه.

وبالإضافة إلى كونها سخرية رمزية، فإن تصوير الفرنجة على أنهم فرع مشتق من الجرمان كان أمرًا مهمًا لأنه أتاح لغودفري أن ينسب شارلمان -مؤسس الإمبراطورية الرومانية المقدسة- إلى العرق التيوتوني. فقد أمكن لغودفري أن يصف والد شارلمان، بيبين Pepin، بأنه منحدر من السلالة التيوتونية للفرنجيين، وبالتالي يدرجه ضمن الفرع الجرمانى للسلالة الطروادية. كما سرد أيضًا نسب والدة شارلمان، برثا Bertha، مدعيًا أنها تنحدر من الفرع الإيطالي لتلك السلالة. وهكذا، فإن شارلمان، بحسب غودفري، قد وُحِدَ السَّلالَتين الطرواديتين في دم واحد.

توحدت العائلة الطروادية (وقد انقسمت قسمين) حين التقى بيبين وبرثا - فعادت طروادة موحدة في ابنهما. فإن كنت تهتم بسلالة طروادة، ففي شارل ستجد وارثها الأسمى؛ فأبوه التيوتوني وأمه الرومانية⁽¹⁾.

وبذلك، فإن الإمبراطورية الرومانية المقدسة، عبر دم مؤسسها شارلمان، كانت -بحسب رواية غودفري - الوريثة الشرعية للإرث الإمبراطوري الطروادي مرتين. لكن الأهم، في سياق المطالبة الإمبراطورية لعائلة هوهنشتاوفن (Staufer)، أن السلالة الجرمانية صوّرت على أنها أرقى وأسمى من السلالة الإيطالية، تمامًا كما كانت الذهنية الأبوية السائدة آنذاك تفترض تفوق الأب الجرمانى - بيبين - على الأم الإيطالية - برثا. سمح ذلك لغودفري بأن يدمج في سرديته تأكيدًا لأصول جرمانية، إذ كانت روايات الأصول الجرمانية أو الشمالية تمثل خيطًا موازيًا مهمًا في التأريخ في تلك الحقبة⁽²⁾. وبالطبع، فإن دماء شارلمان - وفقًا لغودفري - كانت تجري أيضًا في عروق آل هوهنشتاوفن، مما يجعلهم تجسيدًا حيًا للإرث الطروادي العريق. قاد مجرى التاريخ الإنسانى - بحسب

(1) غودفري، مرآة الملوك، MGH SS 22:93-4:9. الترجمة تقريبية وتحافظ على جوهر المعنى مع محاولة نقل إيقاع الأصل.

(2) يشير وود (Wood، 2013) إلى اتجاه لاحق لدى بعض الباحثين لتأكيد الأصل الجرمانى أو الرومانى للأساطير التأسيسية. وأشكر أندى ميريلز (Andy Merrills) على هذه الملاحظة.

رواية غودفري على الأقل - إلى هذه النتيجة: أسرة هوهنشتاوفن (شتاوفر) على رأس الإمبراطورية الرومانية المقدسة. وكان هذا التصور قبلةً سياسية بكل ما تعنيه الكلمة.

مع ذلك، فإن كتاب مرآة الملوك (Speculum regum) لم يكن النسخة النهائية من السجل التاريخي الذي وضعه غودفري. ففي السنوات الأربع التالية، وسّع غودفري عمله، مضيفاً أقساماً مطوّلة عن الماضي القريب، كما غير وحذف أجزاءً كبيرة مما كتبه في النسخة الأولى. وبحلول نسخته الأخيرة، كانت السرديات النسيية (genealogical exposition) قد اختفت لتحلّ محلها السرديات الكتابية (biblical history)، وقد عرف غودفري، بصفته مفكرًا سياسيًا بارعًا، كيف يُكيّف عمله مع المستجدات. ترافق هذا التحوّل مع تغييرٍ في إهداء العمل؛ فلم يُعدّ موجهًا إلى بارباروسا وابنه هنري (الذي وصفه سابقًا بأنه ذروة السّلالة «التي تجمع كلّ ملوك وأباطرة الطرواديين والرومان والجرمانيين»)، بل باتت النسخة الجديدة من السجل، والمعروفة باسم الكتاب الكوني (Liber universalis) أو البانثيون (Pantheon)، مهداةً إلى البابا.

في بعض المخطوطات ورد اسم البابا أوربان الثالث (Urban III)، في حين ورد في نسخ أخرى اسم خليفته غريغوريوس الثامن (Gregory VIII)، لكن في جميع الحالات كان التحوّل في ولاء غودفري واضحًا. إذ بعد عقودٍ من الخدمة، لم يُعدّ خادمًا حصريًا للإمبراطور.

طرح الباحثون عددًا من التفسيرات لهذا التغيير: هل قوبل «مرآة الملوك» ببرودٍ حين قدّمه غودفري في بلاط الإمبراطور، وهذا ما دفعه إلى عرض مواهبه في مكانٍ آخر؟⁽¹⁾ هل استسلم لمرارة الإهمال الذي عامله به بارباروسا أثناء فترة أسره؟ أم أنه، وقد بلغ الكهولة واستقرّ في تقاعده، بدأ يُفكر في حياته الروحية ويتوب عن سنواتٍ قضاهها في خدمة سلطة اصطدمت بالكنيسة؟ لا نعرف الإجابة أبدًا. لكن ما نعرفه على وجه اليقين هو أنّ النسخة النهائية من سجل غودفري كانت تحمل انحيازًا سياسيًا جديدًا ومختلفًا.

(1) كما اقترح وير (Weber، 1994).

في حين كان مرآة الملوك (Speculum regum) أكثر انغلاقاً على الداخل، منشغلاً بتعزيز الوحدة بين الألمان والإيطاليين، جاء البانثيون (Pantheon) أكثر انفتاحاً على الخارج، إذ حرص على تعميق الفجوة بين شطري العالم المسيحي - من جهة، والكنيسة اللاتينية التابعة للبابا والإمبراطورية الرومانية المقدسة، ومن جهة أخرى، الكنيسة اليونانية التابعة للبطريرك والإمبراطورية البيزنطية. وقد كان تعامل غودفري مع كلٍّ من الإغريق القدماء ومعاصريه البيزنطيين تعاملًا متعاليًا. ففي مرآة الملوك، ظهر الإغريق القدامى على الأقل كمجموعة شبه أسطورية من شعوب ما قبل التاريخ، أما في البانثيون فقد تضاءل حضورهم إلى مجرد إشارات عابرة. أما البيزنطيون، فقد ورد ذكرهم قليلاً، وبلغت نتمّ عن احتقارٍ واضح:

«ملوك الإغريق نذكرهم من جديد، إذ ظنّوا أنّهم سيحكمون إيطاليا يوماً ما، لكن ما كان يونانيًا، أصبح اليوم تحت سلطة إيطاليا»⁽¹⁾.

يظهر شارلمان كذلك في هذا العمل، لكن بوصفه الرّجل الذي أنهى سيادة الإغريق، عبر تأسيسه إمبراطوريته. ومن اللافت أنّ غودفري لا يستخدم لفظ إمبراطورية (imperium) أبدًا في وصف البيزنطيين أو الإغريق. فقد كان هذا اللقب - إمبراطورية - حكرًا، في منظومته الحضارية، على تلك الكيانات والشعوب التي تنتمي إلى سلالته الحضارية - الطرواديين، والرومان، والجرمانيين. أما الإغريق، في نظره، فكانوا ينتمون إلى حضارة أخرى تمامًا.

تضع السرديات التقليدية لتاريخ الغرب اليوم أصول الغرب النهائية في العالم الإغريقي القديم، ذلك العالم الذي يُفترض أنّه قدّم الأساس الذي بُني عليه صرح «حضارة الغرب» المعقّد. أما في يومنا هذا، فإنّ اليونان الحديثة تُعدّ جزءًا لا يتجزأ من أوروبا، سياسيًا وثقافيًا، ولا يساور أحدٌ الشكّ في انتهاء الشعب اليوناني المعاصر إلى الغرب. لكن الأمر لم يكن كذلك في نظر غودفري. ففي عالم العصور الوسطى في القرن الثاني عشر، لم يكن الإغريق ينتمون إلى أوروبا ولا إلى أيّ مفهوم جنيني لما نسميه اليوم

(1) غودفري، بانثيون، MGH SS 22: 203: 7-9.

«الغرب». إذ إنّ شعوب أوروبا، بحسب غودفري، أولت اهتمامًا ضئيلاً نسبيًا بالإرث الثقافي لليونان القديمة.

لقد تحقق حفظ التراث الإغريقي -بل وتطويره- على يد علماء مثل الكندي في العالم الإسلامي (انظر الفصل الثالث)، ومثقفين في الإمبراطورية البيزنطية مثل ثيودور لاسكاريس Theodore Laskaris (انظر الفصل الخامس). لكن كلا الرجلين ينحدران من مجتمعين يُنظر إليهما باعتبارهما ينتميان إلى مسار حضاري مختلف جذريًا عن ذلك الذي كانت تسلكه أوروبا الوسطى. وبحسب غودفري، الجالس في قصره في فيتربو والمتأمل في تاريخ البشرية، فقد بدت له العوالم الآسيوية القديمة - كطروادة والكتاب المقدس - أقرب وأكثر ألفة من ذلك العالم الغريب والعدائي للإغريق الهيلينيين (Hellenes).

ولو عُرضت عليه فكرتنا المعاصرة عن «النسب الثقافي» كما تطرحه نظرية «حضارة الغرب»، لبدت له فكرة غريبة. لماذا التركيز على «المسيحية» كأثنا وحدة متجانسة، في حين أنّ التعدد والانقسام الديني كانا واضحين؟ ولماذا الادّعاء بوجود ماضي إغريقي-روماني مشترك، في حين أنّ الرومان - منذ أصولهم الطروادية - كانوا في صراع دائم مع الإغريق؟ ولماذا هذا الإصرار على تفوّق القارة الأوروبية، في حين كان واضحًا أنّ الحدود الداخلية لأوروبا لا تقل أهمية عن تلك الواقعة عند أطرافها؟

الفصل الخامس

وَهُمُ الْمَسِيحِيَّةِ

ثيودور لاسكاريس



«متى ستأتي إلى هلاس قادمًا من أوروبا؟»

ثيودور لاسكاريس (بداية القرن الثالث عشر الميلادي)⁽¹⁾.

غالبًا ما تكون الحروب الدينية دموية للغاية، ولم تكن الحملات الصليبية استثناءً من ذلك⁽²⁾. فقد استمرت لما يقرب من مئتي عام، من العام 1095 إلى العام 1291، وحصدت أرواح عددٍ لا يُحصى من الرجال والنساء والأطفال عبر ثلاث قارات. كانت

(1) ثيودور لاسكاريس (Theodore Laskaris)، الرسالة (Epistle) 25:125.

(2) لمقدمة جيدة عن الحملات الصليبية، انظر ثروب (Throop، 2018). ولعرض من منظور المصادر الإسلامية، انظر كوب (Cobb، 2016).

حروبًا مدفوعة بالحماسة الدينية، حيث قاتل المسيحيون القادمون من أوروبا الغربية والوسطى للاستيلاء على أراضي من «الكفار» و«الوثنيين» المحيطين بهم.

ففي شبه الجزيرة الإيبيرية، شُنّت «حرب الاسترداد» (Reconquista) ضد ممالك المور Moorish kingdoms في الأندلس⁽¹⁾. وفي شمال وشرق أوروبا، أُطلقت حملات ضد السلاف Slavs الوثنيين. أما في الأرض المقدسة، فقد خاضت الجيوش المسيحية والإسلامية معارك للسيطرة على أراضي مقدسة لدى كلا الديانتين.

إذا ذكرت كلمة «حملة صليبية Crusade»، فإن أغلب الناس سيذهب تفكيرهم تلقائيًا إلى تلك الحروب التي دارت بين المسيحيين اللاتينيين والمسلمين في بلاد الشام وشرق المتوسط خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وقد أصبحت هذه الحروب أيقونية اليوم، واكتسبت مكانة رمزية ثقافية تفوق حتى أهميتها السياسية والاقتصادية الفعلية آنذاك (وكانت مهمة بلا شك). إن فكرة «الحملة الصليبية» -بوصفها صراعًا محتملًا يكون فيه أحد الطرفين على حقٍّ مطلق والآخر على باطلٍ مطلق- تحولت إلى استعارة شائعة الاستخدام. ففي مطلع العام 1784، كتب توماس جيفرسون عن «حملة صليبية ضد الجهل»⁽²⁾، في حين اختار دوايت د. أيزنهاور عنوان «حملة صليبية في أوروبا» لمذكراته عن الحرب العالمية الثانية، التي صدرت عام 1948. وفي العقود الأخيرة، أصبحت هناك «حملات صليبية» ضد المخدرات، والسّرطان، والإيدز، والعنف المنزلي. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذا الاستخدام واسع النطاق، لا تزال الكلمة تحتفظ بطيفٍ مبطنٍ من الإسلاموفوبيا؛ ذلك المعنى الذي عاد يطفو على السطح خلال ما عُرف بـ«الحرب على الإرهاب» في أوائل القرن الحادي والعشرين. وبذلك، لا تزال الحملات الصليبية تحتلُّ مكانةً كبيرةً في المخيال العام باعتبارها فصلًا حاسمًا في سرديّة «حضارة الغرب»، فصلًا وُلد فيه كيان «المسيحيّة Christendom» في خضمّ القتال ضد المسلمين، ثم صُقل في نسيم

(1) الكيانات السياسية الإسلامية التي كانت موجودة في شبه الجزيرة الإيبيرية. المترجم

(2) توماس جيفرسون (Thomas Jefferson)، رسالة إلى جورج ويت (George Wythe)، 13 أغسطس 1786،

:National Archives, Founders Online

التعاون الأوروبي المنعش العابر للحدود. من غير المفاجئ أن تظهر الحملات الصليبية أيضًا بكثافة في خطابات الجماعات اليمينية المتطرفة والمدافعين المزعومين عن «الغرب»، الذين يستخدمون رمزية الفرسان الصليبيين لإضفاء الشرعية التاريخية على حملاتهم.

لكن، لا ينبغي لنا أن نخطئ فنرى الحملات الصليبية بالمعنى التاريخي (أي تلك الحروب الدينية التي شنتها المسيحيون في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين) على أنها حملات صليبية بالمعنى المجازي (أي صراعات أخلاقية بسيطة بين طرفين متمايزين بوضوح). كانت أعقد من ذلك بكثير. فالحملات الصليبية التاريخية في بلاد الشام لم تكن صراعًا مباشرًا بين العالم المسيحي والخلافة، ولا مواجهة نهائية بين المسيحية والإسلام، بل كانت سلسلة من ألعاب السلطة المعقدة والدموية، أدى خلالها الدين دورًا يتفاوت بين المركزية والتهميش، بحسب المرحلة والسياس. والأهم من ذلك، أن هذه الحملات لم تقتصر على القتال بين المسيحيين وغير المسيحيين؛ بل كانت تُشن أحيانًا ما بين طوائف مسيحية مختلفة أيضًا.

كان الرجل الذي يتمحور حوله هذا الفصل على دراية تامة بهذه الحقيقة. في أواخر العام 1221، انتهت الحملة الصليبية الخامسة بهزيمة مخزية لجيوش الصليبيين بقيادة ليوبولد النمساوي Leopold of Austria وأندرو المجرى Andrew of Hungary. إذ ألحق السلطان الأيوبي «الكمال» هزيمة قاسية بالصليبيين أثناء توجههم إلى القاهرة، واستعاد منهم ميناء دمياط الذي كانوا قد احتلوه في وقت سابق من الحملة، وفرض عليهم هدنة مدتها ثماني سنوات. في الوقت عينه تحديدًا، وُلد إمبراطور في المنفى داخل القصر الإمبراطوري في نيقية (Nicaea)، الواقعة في شمال غرب تركيا المعاصرة. اسمه ثيودور لاسكاريس (Theodore Laskaris).

المسيحية المفككة

إن من أكثر المفاهيم الخاطئة شيوعًا عن العالم المسيحي في العصور الوسطى هي الاعتقاد بأنه كان كيانًا موحدًا ومنسجمًا. فقد وُجد بالفعل الكثير من الشعوب والممالك

التي عرّفت نفسها بأنّها مسيحية على مدى ما يقرب من ألف عام، وهي الحقبة التي يُشار إليها غالبًا باسم «العصور الوسطى»، ولكن لم يكن ثمة وحدة حقيقية تربط بين هذه الكيانات. فالمُهندي المحتمل الذي ينوب التحوّل إلى المسيحية كان بإمكانه، نظريًا، أن يختار من بين نكهات عدّة للديانة المسيحية. إذ قدّم كلّ من الغنوصيين، والتّسطوريين، والولدانسيسين Waldensians، والبيالقة Paulicians، والبوغوميلين Bogomils، والكلدانيين، واللولايردين Lollards، رؤى مختلفة في اللاهوت والممارسة، وقد اعتبروا جميعًا، في وقت ما ومن قبل سلطة ما، فرقًا هرطقة⁽¹⁾.

مع مرور الزمن، ظهرت كنائس أكبر وأكثر استقرارًا، أفنى قاداتها الكثير من الحبر في الجدل الفلسفي، كما أسالوا الكثير من الدماء في عمليات التنصير القسري من أجل الحفاظ على هيمنتهم العقائدية. مع ذلك، ظلّت الوحدة المسيحيّة الحقيقيّة بعيدة المنال، بل سُنتّ حملات صليبية ليس فقط ضد غير المؤمنين، بل ضد «الهرطقة» أيضًا. فالإبادة الجماعية التي استهدفت الكاثاريين Cathars في جنوب فرنسا ما بين عامي 1208 و1229، على سبيل المثال، كانت مبررة من قبل الكنيسة اللاتينية بأنّ هؤلاء منحرفون عقائديًا. فقد اعتنق الكاثاريون ثنائية كونية ترى في الخير والشر قوتين منفصلتين، وهو ما جعلهم على تناقض صارخ مع التوحيد الصّارم للكنيسة السّائدة⁽²⁾. وكانت مذابح الحملة الصليبية الألبيجينية (Albigensian Crusade) هي مصيرهم. لكن، حتى مع أكثر محاولات الاجتثاث حماسية من قبل أكثر الكنائس نفوذًا، لم يكن بالإمكان القضاء التام على كافة أشكال الاختلاف. وهكذا استمرت الممارسات والمعتقدات المسيحية المتباينة في التطور والتوسع.

لم تقتصر تعددية المسيحيّة في العصور الوسطى محصورة على العقيدة وحسب، بل شملت أيضًا الجغرافيا والعرق والثقافة. فالسرديّة الكبرى لما يُعرف بـ«حضارة الغرب» تميل إلى تصوير المسيحيّة في العصور الوسطى على أنّها ظاهرة أوروبية أساسًا، متناسيةً -عن قصد أو غير قصد - أنّ هذا الدّين ازدهر أيضًا في كلّ من إفريقيا وآسيا. فقد كانت

(1) إيمس (Ames، 2015) يستعرض مفهوم «الهرطقة» في العصور الوسطى، ويؤسّع النقاش ليشمل اليهودية والإسلام أيضًا.

(2) بيغ (Pegg، 2008).

الجماعات المسيحية في العصور الوسطى تؤدي صلواتها وتدوّن نصوصها المقدسة بلغات عدة، لم تقتصر على اللاتينية (لغة الكنيسة في روما)، بل شملت أيضًا اليونانية البيزنطية، والقبطية، والجعزية Ge'ez، والآرامية، والعربية، والأرمنية، والفارسية الكلاسيكية، ومجموعة من اللهجات التركية والمنغولية، وحتى الصينية.

ومن بين هذه الكنائس غير الأوروبية، كانت الكنيسة الإثيوبية من أقواها وأكثرها بقاءً⁽¹⁾. فقد أصبحت المسيحية الديانة الرسمية لمملكة أكسوم Aksum (في إثيوبيا الحالية) في القرن الرابع الميلادي، في الحقبة نفسها التي صارت فيها الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية. وبحلول العصور الوسطى، لم تكن المسيحية مجرد ديانة الدولة في أكسوم، بل كانت أيضًا الإيمان السائد بين عامة الشعب. وتجسد الأناجيل الغريمية (Garima Gospels) المزخرفة ببراعة، والتي نسخها رهبان إثيوبيون مهرة في وقت مبكر من العصور الوسطى، هذا التراث المسيحي العريق، حيث تسرد حياة المسيح باللغة الجعزية الأنيقة.

كما أن الكنائس المنحوتة في الصخر في لالبيلا Lalibela، والتي شُيّدت لتكون «أورشليم الجديدة» بعد الفتوحات الإسلامية للأراضي المقدسة، قد أُدرجت اليوم ضمن قائمة اليونسكو للتراث العالمي.

لكن الكنيسة الإثيوبية لم تكن وحدها في قدمها، إذ تشاركها ذات العراقة كنيسة الأقباط في مصر، والكنائس السريانية في بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين، والكنائس الآشورية في إيران وتركمانستان، وجميعها كانت راسخة الوجود بحلول القرن الرابع الميلادي⁽²⁾. وتؤكد لوحة شيان الحجرية (Xi'an Stele) وجود جماعة مسيحية نسطورية في شمال غرب الصين في القرن الثامن، رغم أن المسيحية يبدو أنها اندثرت هناك في القرن العاشر، قبل أن تشهد انتعاشًا من جديد في القرن الثالث عشر⁽³⁾. وقد اشتكى الراهب الفلمنكي ويليام الروبروكي William of Rubruck، أثناء تجواله في إمبراطورية المغول في

(1) ماكنزي وواتسون (Mackenzie and Watson، 2016)؛ روكوني (Rukuni، 2021).

(2) حول الكنيسة القبطية، انظر كامل (Kamil، 2013)؛ وللمسيحيين في سوريا وبلاد ما بين النهرين وإيران في العصور الوسطى، انظر هنت (Hunt، 2011).

(3) كيفاك (Keevak، 2008).

منتصف القرن الثالث عشر، من أنّ المسيحيين الذين التقاهم هناك يُفردون في الشرب، ويكثرون من مخالطة البوذيين وغير المؤمنين، بل ويبيحون تعدد الزوجات. ومع ذلك، اعترف -على مضمّن- بأنهم مسيحيون فعلاً⁽¹⁾. ورغم أنّ هذه الكنائس الشرقية لم تحظّ بحماية رسميّة من دولها، فإن طول عمرها وقوّة تقاليدھا الدينية أمران يستحقان الوقوف عندهما. وبالتالي يستحقّ مسيحيو إفريقيا وآسيا مكانهم في تاريخ المسيحيّة في العصور الوسطى، وهو التاريخ الذي يهيمن عليه في الغالب تركيزٌ مفرط على أوروبا⁽²⁾.

ومع ذلك، فإنّ التمرکز المسيحي الأوروبي لم يكن حكراً على العصور الحديثة؛ فقد كان حاضرًا أيضًا في الحقبة الوسيطة، وإن بصيغة مختلفة. ففي حين أنّ المفهوم الحديث لأوروبا يرتبط بمعانٍ جغرافية وسياسيّة محددة، فإنّ المعنى الوسيط لمصطلح «أوروبا» كان مختلفًا، كما رأينا في الفصل الرابع. لم يستخدم هذا المصطلح في تلك الحقبة لوصف تعارضٍ بين مسيحي أوروبا القاريّة من جهة، والمسلمين والوثنيين في آسيا وإفريقيا من جهة أخرى، بل استخدم غالبًا للدلالة على الأراضي التي كانت خاضعة لسلطة الكنيسة الكاثوليكية والإمبراطورية الرومانية المقدّسة، في مقابل سلطة الكنيسة الأرثوذكسية وهيمنة الإمبراطورية البيزنطية. (انظر الفصل الرابع). كانت العلاقة بين هاتين الكنيستين -اللاتينية واليونانية- تشبه إلى حدّ بعيد العلاقة بين الإمبراطوريتين، إذ إنّ كلّاً منها ادّعت وراثه مجد روما: الإمبراطورية الرومانية المقدّسة في وسط أوروبا، والإمبراطورية البيزنطية في جنوب شرق أوروبا والأناضول. وعلى مدى قرون، ظلّت هذه العلاقة متوترة لكنها في الغالب سلميّة، إلى أن تفجّرت مجددًا في أواخر القرن الثاني عشر في سياق الحملات الصليبية، وكان لذلك عواقب كارثيّة.

(1) على سبيل المثال، ماكولوك (MacCulloch، 2010) يخصص فقط خمس صفحات لكنيسة إثيوبيا وتسع صفحات للكنائس الشرقية من أصل 1016 صفحة. يتضح أنّ السردية في هذا الكتاب مشروطة بمفهوم «الحضارة الغربية»، إذ يبدأ تاريخ المسيحية فيه من العالم اليوناني القديم، مبرّرًا ذلك بأنّ الفكر اليوناني وقرّ الأساس الفلسفي للمسيحية اللاحقة.

(2) رحلة الأخ ويليام من روبروك (Itinerarium fratris Willielmi de Rubruquis) من الرهبان الفرنسيين (de ordine fratrum Minorum)، غالي، عام النعمة 1253، إلى الأراضي الشرقية.

بدأت الأزمة مع تجار البندقية⁽¹⁾. فقد كان أهل البندقية من أمهر البحارة وأكثرهم دهاءً تجاريًا، سيطروا على شبكات التجارة البحرية في شرق البحر الأبيض المتوسط، كما كان لهم وجودٌ كبير في مدينة القسطنطينية. وقد أثار ثراؤهم وسلطتهم، بالإضافة إلى سلوكهم داخل المدينة، حفيظة السّكان البيزنطيين. كما أنّ عددًا كبيرًا من التجار من بيزا وجنوة عاشوا في القسطنطينية، ونافسوا تجار البندقية على طرق التجارة وحصص السوق داخل الإمبراطورية البيزنطية. وقد أطلق على هذه الجماعات اسم «اللاتين Latin»، في إشارة إلى انتماهم إلى الكنيسة اللاتينية الناطقة باللاتينية في روما. وعندما تحوّلت المنافسات بين اللاتين إلى صدامات عنيفة في سبعينيات القرن الثاني عشر، تجلّت بغارات ومعارك في الشوارع ما بين تجار البندقية وجنوا، رأت السّلاطات البيزنطية في ذلك فرصة لتوجيه ضربة قاسية. فأقدمت على طرد واعتقال التجار، وصادرت ممتلكاتهم، ما دفع البندقية والإمبراطورية البيزنطية نحو صدام مفتوح. وهكذا تصاعد التوتر بين الفرعين الشرقي والغربي من المسيحية الأوروبية نحو حالة من الفوضى الشاملة.

وبعد أن سقطت الأقنعة، تفاقم الغضب الشعبي في القسطنطينية تجاه التجار اللاتين، إلى أن اندلعت أعمال شغب في العام 1182، وبلغت ذروتها إثر مجزرة جماعية ضد سكان المدينة اللاتينيين، قُتل فيها الآلاف، وبيع من نجا منهم عبيدًا. وجاء الرد عنيفًا؛ ففي العام 1185 شنّ اللاتين هجومًا على مدينة تسالونيك (Thessaloniki)، ثاني أكبر مدن الإمبراطورية البيزنطية، ونهبوها ودمروها تدميرًا شبه كامل.

تحوّلت الحرب الباردة بين كنيسة أروبا الرئستين إلى صراع ساخن، واستمرّت الاشتباكات المتفرقة بين الطرفين عشرين عامًا. لكن الضربة القاضية جاءت في العام 1204، مع الحملة الصليبية الرابعة⁽²⁾.

(1) لمراجعة تطور العلاقة بين الإمبراطورية البيزنطية والبندقية، راجع نيكول (Nicol، 1989).

(2) للحملة الصليبية الرابعة، انظر ثروب (Throop، 2018، الفصل 4)؛ نيكول (Nicol، 1989، الفصل 8)؛ وهاريس (Harris، 2003، الفصلان 10 و11). كما أثارَت هذه الحملة جدلاً واسعًا في الأوساط الأكاديمية؛ انظر هاريس (Harris، 2005) للنقاش.

كان من المفترض أن تتجه الجيوش اللاتينية إلى مصر في الحملة الصليبية الرابعة، بهدف إضعاف أعظم قوة بحرية إسلامية في البحر الأبيض المتوسط. لكن حين اجتمعت الأساطيل في البندقية ووجد الصليبيون أنفسهم فجأة في ضائقة مالية، تغيرت الخطط. أبحر الصليبيون شرقاً بدلاً من الجنوب، وضربوا حصاراً على القسطنطينية. استمر الحصار عشرة أشهر، من يوليو 1203 إلى أبريل 1204، وانتهى بنهب المدينة، وقتل واغتصاب وطرده عدد كبير من سكانها، ناهيك عن السلب والتدمير المنظم لكنائسها وأديرتها وقصورها. واضطّر البلاط البيزنطي إلى الإخلاء، فأرّأ من شوارع القسطنطينية المضرجة بالدماء إلى برّ الأناضول الغربي، وتحديدًا إلى العاصمة الإقليمية نيقية (Nicaea).

بعد نهب القسطنطينية، شرع الصليبيون يقتسمون الغنائم. لم تكن المدينة في قبضتهم فحسب، بل شملت سيطرتهم معظم أراضي شبه الجزيرة اليونانية. طالبت البندقية -بصفتها قائدة الحملة - بثلاثة أرباع الغنائم التي أخذت من المدينة، بالإضافة إلى ثلاثة أرباع الأراضي البيزنطية التي أصبحت في قبضة الصليبيين. وقُسم ما تبقى من الغنائم والأراضي بين الأمراء الفرنجة (الفرنكيين) الذين شاركوا في الحملة. وأُعلن عن تنصيب إمبراطور وبطريك لاتينيين في القسطنطينية⁽¹⁾. وقد أدى هذا إلى بداية فترة امتدت لأكثر من ثلاثة قرون خضعت فيها أجزاء واسعة من شبه الجزيرة اليونانية لحكم استعماري من طبقة أرستقراطية لاتينية غربية، وهي فترة لا تزال تُعرف باسم الفرنكوقراطية Frankokratia⁽²⁾. فعلى سبيل المثال، تأسست دوقية أثينا (Duchy of Athens) على يد فارسٍ مغمور من بورغندي، وبقيت تحت الحكم اللاتيني حتى سقوطها على يد العثمانيين عام 1458. ونحن لا نميل عادةً إلى التفكير باليونان على أنها أرض خضعت للاستعمار الأوروبي الغربي، لكنها كانت كذلك لأكثر من ثلاثمئة عام.

(1) نيكول (Nicol، 1989، الفصل 9).

(2) حول الفترة المعروفة بـ فرانكوقراطية (Frankokratia)، راجع كريسيس، كار، وماير (Carr، Chrissis، and Maier، 2014).

بعد أن استولى الصليبيون على كل ما استطاعوا الاستيلاء عليه، لم يتبق سوى القليل جدًا من الإمبراطورية البيزنطية المستقلة⁽¹⁾. إذ اقتصر جوهر ما تبقى من الدولة على غرب الأناضول؛ في حين كانت شبه الجزيرة اليونانية وجزر بحر إيجه تحت حكم الفرنجة، أما السلاجقة، وهم سلالة تركية تعود أصولها إلى آسيا الوسطى، فقد أحكموا سيطرتهم على وسط وشرق الأناضول، وخضع جنوب الأناضول لسيطرة مملكة أرمينية مستقلة. وهكذا، تقلصت الإمبراطورية البيزنطية كثيرًا ليلة وضحاها. وصف المؤرخ مايكل أنغولد (Michael Angold) الحملة الصليبية الرابعة بأنها «كارثة كونية»⁽²⁾. والأسوأ من ذلك أنها لم تكن على يد العدو المسلم المفترض، بل على يد مسيحيين آخرين.

كان هذا هو عالم القرن الثالث عشر الذي وُلد فيه ثيودور لاسكارس (Theodore Laskaris)؛ الإمبراطور الذي قُدِّر له أن يولد ويعيش ويموت في المنفى. فرَّ والداه من الدماء والنار التي اجتاحت القسطنطينية إثر هجوم الصليبيين، وولد لاسكارس نفسه في نيقية (Nicaea) شمال غرب الأناضول. أمضى حياته في توحيد ما تبقى من الأراضي البيزنطية، ومحاولة استعادة «ملكة المدن» من قبضة الاحتلال اللاتيني⁽³⁾. ورغم أنه لم يعيش ليشهد اليوم الذي استعاد فيه البيزنطيون القسطنطينية عام 1261 (مع أنهم، رغم جهودهم، لم يتمكنوا من طرد اللاتين من شبه الجزيرة اليونانية)، فإن لاسكارس ترك إرثًا مهمًا: لقد رسَّخ فكرة الأمة الهيلينية (Hellenic Nation) ككيان سياسي عرقي وثقافي يوناني، وهي فكرة لم تكن موجودة في العصور القديمة، حين كان من المستحيل تخيل اتحاد الإغريق في كيان سياسي واحد (انظر الفصل الأول). كانت رؤية لاسكارس في القرن الثالث عشر لوحدة هيلينية عرقية-سياسية رؤية جديدة وغير مألوفة، لكنها أثبتت بقاءها واستمرارها⁽⁴⁾. إذ عندما أُقيمت احتفالات الذكرى المئوية الثانية لاستقلال اليونان

(1) أنغولد (Angold، 2009).

(2) أنغولد (Angold، 2009، ص 731).

(3) من الممكن نظريًا أن لاسكاريس دخل المدينة لإجراء مفاوضات سلام عام 1241 بعد حصار دام عدة أشهر، لكن لا يوجد دليل يثبت ذلك. إذ يمكن أن تكون المفاوضات قد جرت خارج الأسوار. انظر أنجيلوف (Angelov، 2019، ص 92).

(4) لتاريخ اليونان الحديث وأفكار الهيلينية، راجع بيتون (Beaton، 2019).

الحديث عام 2021، كانت مستندة إلى هذه الفكرة: الهيلينية بصفتها قوة سياسية وهوية قومية - وهي أفكار ساهم لاسكارس في نشرها إلى حد كبير.

مع ذلك، من المؤكد أن لاسكارس كان سيُصاب بالحيرة أمام الهوية اليونانية الحديثة بوصفها أوروبية خالصة. فقد وُلد في عالم لم يكن فيه الكثير من الود بين أوروبا الشرقية وغرب آسيا من جهة، وأوروبا الوسطى والغربية من جهة أخرى، عالم تشكّل بفعل الانقسام بين المسيحية اليونانية (الشرقية) والمسيحية اللاتينية (الغربية). لقد كانت الكراهية بين الجانبين شرسة وحادة، تناقض أيّ فكرة عن وجود «مسيحية موحدة». عندما ننظر اليوم إلى العصور الوسطى والحملات الصليبية، قد نميل إلى التقليل من شأن الانقسام بين المسيحية اليونانية واللاتينية، فنراه خلافاً عابراً بين مجموعتين من أتباع الديانة نفسها، يجمعهما في نهاية المطاف أكثر مما يفرقهما، لا سيما أمام خصم مشترك هو المسلمون. لكن هذا سيكون خطأ كبيراً. لم يكن هذا مجرد شقاق بين إخوة في الدين؛ ففي أوائل القرن الثالث عشر، كان الهوة بين العالمين اليوناني واللاتيني تبدو في كثير من الأحيان واسعة وعميقة بقدر ما كانت بين المسيحيين والمسلمين.

رسائل من المنفى

سُمّي ثيودور الثاني لاسكارس على اسم جدّه، ثيودور الأول لاسكارس - الإمبراطور البيزنطي تعيس الحظّ الذي اضطر إلى الفرار من جيوش الصليبيين الغازية في العام 1204 حينما نهبوا عاصمته⁽¹⁾. لذلك، عندما استنشق لاسكارس أنفاسه الأولى، لم تكن نسائم القسطنطينية البحرية هي ما ملأ رئتيه، بل النسائم اللطيفة القادمة من قلب الأناضول.

بالتالي، يبدو أنه لم يكن يحمل ارتباطاً عاطفياً قوياً بالعاصمة القديمة. كان كاتباً غزير الإنتاج، كثيراً ما تغنى في مئات الرسائل والخطب والمقالات اللاهوتية التي كتبها بـ «الأرض

(1) للمزيد عن حياة ثيودور لاسكارس، انظر أنجيلوف (Angelov، 2019).

المحبوبة» لـ «أمه الأناضول»⁽¹⁾. لكن، وبصرف النظر عن مشاعره الشخصية تجاه وطنه، فإن مسار حياته قد شكّل قطعاً بفعل الغزو اللاتيني للقسطنطينية وطرده البيزنطيين منها.

لا شك أنه أدرك جيداً أنّ سلالته كانت في المنفى، وأنها إنّما تقيم مؤقتاً في غرب الأناضول ريثما تتمكن من استعادة مقرّ أسلافها على مضيق البوسفور. أما والداه، فكانا يتذكران القسطنطينية تماماً. فوالده، يوحنا فاتاتزيس John Vatatzes، كان أحد نبلاء عائلة عسكرية مرموقة كثيراً ما تزوجت مع العائلة الإمبراطورية. وقد أصبح الزوج الثالث لإيريني لاسكارينا Irene Laskarina، الابنة الكبرى لثيودور الأول لاسكارس⁽²⁾. وكلاهما - إيريني ويوحنا - كانا طفلين عندما سقطت القسطنطينية عام 1204؛ كانت إيريني على الأرجح في سن الخامسة إلى العاشرة، ويوحنا في العاشرة إلى الخامسة عشرة، لكن كليهما يذكر الحدث جيداً، وتذكر أيضاً المشقة المؤلمة التي صاحبت إنشاء البلاط الإمبراطوري الجديد في المنفى بمدينة نيقية.

في الحقبة التي أعقبت سقوط القسطنطينية، سرعان ما أصبحت نيقية مدينة مزدهرة ومزدهمة⁽³⁾. فقد سكنها نخبة النبلاء البيزنطيين وكبار رجال الإكليروس الأرثوذكسي الذين تبعوا الإمبراطور وعائلته إلى المنفى. في نظر الكثيرين، كانت نيقية مدينة الحنين والأسى، حيث كان الجيل الأكبر سنّاً يرمق الغرب بنظرات مفعمة بالشجن ويتشبث بذكريات أجداد باتت ماضية. لكنها كانت أيضاً مدينة البدايات الجديدة، نشأ فيها لاسكارس على رأس جيلٍ جديدٍ مفعم بالحياة، لم يعرف العاصمة القديمة ولم يحمل لها ذات الوجد. لم يحلم هذا الجيل بالعودة إلى ماضٍ مجيد، بل بصياغة مستقبل جديد⁽⁴⁾.

(1) حول عبارة «الأرض المحبوبة»، راجع الرسالة 16:111-17؛ ولـ «الأم الأناضول»، انظر ملحق الرسالة 84:281. لا يزال أكثر من 200 رسالة من رسائل لاسكاريس محفوظاً حتى اليوم. ويفترض أنه كتب أكثر

من ذلك بكثير. انظر الملحق 1 في أنجيلوف (Angelov، 2019).

(2) أنجيلوف (Angelov، 2019، ص 33). كان يوحنا فاتاتزيس (John Vatatzes) أيضاً خال إيرين لاسكارينا (Irene Laskarina) من جهة الأم.

(3) أنغولد (Angold، 2009).

(4) يتحدث أنجيلوف (Angelov، 2019، ص 109) عن «ثقافة الشباب» في البلاط ويقارن بين جيل لاسكاريس ومن سبقهم ممن عاشوا «الذل والإهانة».

نعم لاسكارس بطفولة سعيدة. كان وحيد والديه، إذ بعد ولادته تعرضت والدته، إيريني لحادثٍ أثناء الصيد منعها من الإنجاب مجددًا. لا بدّ أنّ ذلك جعله أعزَّ وأغلى في عيون والديه اللذين أغدقا عليه الحبّ والحنان. وكان المعلمون يشعرون بالإحباط حين يسيء التصرف، إذ إنّ والديه كانا غالبًا ما يغدقان عليه بالدلال بدلًا من تأديبه. أثرت إيريني في سنواته التكوينية تأثيرًا بالغًا. فقد كانت حجر الأساس الذي أتاح انتقال الخلافة من والدها إلى زوجها، ولذلك تمتعت بقدرٍ كبير من النفوذ السياسي.

كما امتلكت عددًا من الضياع والممتلكات باسمها، وهذا ما منحها قوّة اقتصادية إلى جانب سطوتها السياسيّة.

منذ نعومة أظفاره، جُهِزَ لاسكارس لتولي الملك. فقد شملّ تعليمه البلاغة، والمنطق، والرياضيات، والموسيقى، بالإضافة إلى المنهج الأساسي القائم على النصوص المقدّسة وأدبيات اليونان القديمة. أبدع لاسكارس في جميع هذه المجالات. إذ تُظهر كتاباته في مرحلة البلوغ أثر هذا التعليم المبكر، فهي تتسم بأسلوب يتخلله التلميح الرفيع والتلاعب اللفظي المتقن، وهما سمتان بارزتان في طريقتة في التعبير⁽¹⁾. وقد قدّم نفسه لاحقًا بوصفه «الملك الفيلسوف» على غرار ما رسمه أفلاطون في تصوّره للحاكم المثالي، وكتب مطوّلات في الأخلاق، وعلم اللاهوت، وعلم الكونيات⁽²⁾. لكن التفوق في العلوم والمعارف لم يكن كافيًا؛ إذ كان التدريب البدني والعسكري لا يقل أهميةً من منظور ولي عهد الإمبراطورية البيزنطية. لقد أتقن ركوب الخيل من خلال الصيد ولعبة البولو؛ وهي لعبة كانت رائجة في القسطنطينية قبل سقوطها. ويبدو أنّ لاسكارس كان مولعًا بالبولو على وجه الخصوص، إذ كتب عنها لاحقًا بشغف، واصفًا بهجته في اللعب ومفاخرًا بإنجازاته في «ساحة التمرين المحببة إلى قلبه»⁽³⁾.

(1) أنجيلوف (Angelov، 2019، ص 69).

(2) حول لاسكاريس كفيلسوف، راجع أنجيلوف (Angelov، 2019، صص 181-201).

(3) أنجيلوف (Angelov، 2019، ص 76).

غير أن التعليم البدني والذهني المتين لم يكن كافيًا وحده. فقد كان لزامًا على وريث العرش البيزنطي أن يتزوج، احترازًا من طمع المنافسين الذين قد يسعون إلى انتزاع الحكم. وهكذا، حين بلغ الثالثة عشرة من عمره، زُوج لاسكارس من إلينا، وهي أميرة بلغارية في الثانية عشرة، في زواجٍ مدبرٍ هدفه توطيد التحالف بين الدولتين⁽¹⁾ وعلى الرغم من حداثة سنّ الزوجين واقتادهما لحرية الاختيار، فإنّ الزّواج بدا سعيدًا، إذ وصف لاسكارس زوجته لاحقًا بأنها «ربيعٍ روحي»، واعتبر زواجهما «رباط محبة لا يُضاهى». وقد أنجبا خمسة أطفال. حين توفيت إلينا فجأة بسبب مرضٍ مجهول في العام 1252، رفض لاسكارس بغضبٍ نصائح مستشاريه الذين حثّوه على الزّواج مجددًا، وردّ عليهم بمقالة علمية مطوّلة بعنوان: «ردّ على بعض الأصدقاء الذين ألحوا عليه في طلب عروس».

وصرّح أنّه، بعد وفاة زوجته، لن يكون في حياته سوى صُحبة «صوفيا» (الحكمة) و«فيلوسوفيا» (الفلسفة)⁽²⁾.

لقد كان تعليم لاسكارس وتدريبه وزواجه جميعه يهدف إلى إعداده لتوليّ السلطة. فقد أُعلن إمبراطورًا مشاركًا إلى جانب والده وهو لا يزال طفلًا، وبحلول أوائل عشريناته كان يؤدي مهامّ الحكم بصفته شريكًا على قدم المساواة⁽³⁾. عمل لاسكارس بلا كليل على تنشيط الاقتصاد البيزنطي، مركزًا على إنتاج النسيج والتجارة البرية على وجه الخصوص. ورغم أنّ مدينة نيقية كانت دومًا موطنه الأول، فقد قضى وقتًا طويلًا متنقلًا في سائر أرجاء الأناضول الغربية، يسهر على كفاءة النظامين الضريبي والقضائي، ويكافح الفساد، ويقيم علاقة مباشرة مع رعاياه⁽⁴⁾.

وكما عزّز حكمه داخليًا، كذلك حقّق لاسكارس أيضًا نجاحات دبلوماسية وعسكرية في الخارج. فقد ساند والده في إقامة تحالفٍ دفاعي مع السلاجقة ضد المغول، ووطّد علاقة شخصية مع السلطان السلجوقي عز الدين كيكاوس الثاني، حتى إنّه استضافه في البلاط

(1) أنجيلوف (Angelov، 2019، صص 72-74).

(2) لعلاقة لاسكاريس بإيلينا (Elena)، انظر أنجيلوف (Angelov، 2019، صص 129-132).

(3) أنجيلوف (Angelov، 2019، ص 61).

(4) المصدر نفسه، صص 105-108.

البيزنطي حين خُلع مؤقتًا على يد أخيه⁽¹⁾. واستغل لاسكارس سريعًا حالة الاضطراب داخل السلطنة السلجوقية، فانزعز المزيد من الأراضي الأناضولية من عز الدين ثمنًا لدعم بيزنطة له. لكنه لم يكتفِ بتحالف واحد، بل وسّع رهاناته الدبلوماسية وأقام علاقات مباشرة مع المغول أيضًا. فتبادلت الإمبراطوريتان السفارات، وانتهى الأمر بإبرام تحالف مصاهرة بينهما. يروي المؤرخ البيزنطي باشيميرس Pachymeres كيف استقبل لاسكارس مبعوثي المغول بمشهد مهيبٍ مسرحي الطابع. إذ قاد المغول عبر مناطق جبلية وعرة نحو موقع اللقاء، في حين سلك الجنود البيزنطيين الذين يرتدون زيهم الكامل، طرقًا مختصرة، وكانوا يظهرول للمغول في نقاط عدّة على امتداد الطريق، وهذا أعطى الانطباع بأن الجيش البيزنطي أكبر بكثير مما هو عليه في الواقع⁽²⁾.

كانت العلاقات مع الغرب أكثر توترًا من تلك التي أقامها لاسكارس مع الشرق. فقد نجح في عددٍ من الحملات العسكرية الخاطفة في تراقيا ومقدونيا⁽³⁾. وبالاشتراك مع والده، تمكّن من استعادة مساحات واسعة من الأراضي فيما يُعرف اليوم بشمال اليونان من اللاتينيين، بل إنّ الجيوش البيزنطية وصلت حتى أسوار القسطنطينية، وفرضت حصارًا عليها، قبل أن تُبرم اتفاق سلام مع حكامها اللاتين حين اتضح أنّهم غير قادرين على استعادة المدينة. وبعد وفاة والده، حقّق لاسكارس مكاسب إقليمية كبرى في البلقان، إذ ألحق هزيمة ساحقة بملك بلغاريا، واستولى على معظم ما يُعرف اليوم بجمهورية مقدونيا، رغم صلة المصاهرة التي تربطه به من خلال زوجته إيلينا. وهكذا يمكن أن يُضاف إلى إنجازات لاسكارس توسيع أراضي الدولة البيزنطية شرقًا وغربًا على السواء.

أتاحت له سنوات الحكم المشترك الطويلة أن يكتسب خبرةً واسعة في شؤون الحرب والإدارة المدنية، وهذا ما سهّل انتقال السلطنة بعد وفاة والده في العام 1254، وكان هذا الانتقال السلس بالغ الأهمية، إذ إنّ الإمبراطورية البيزنطية، رغم جهود لاسكارس ووالده

(1) أنجيلوف (Angelov، 2011؛ 2019، ص 149). أُعيد تنصيب عز الدين (Din-‘Izz al) سلطانًا لاحقًا، لكنه عُزل مرة أخرى، وقضى بقية حياته في بلاط المغول.

(2) أنجيلوف (Angelov، 2019، صص 169-171).

(3) المصدر نفسه، صص 152-165.

في التثبيت والتوسيع، كانت لا تزال تعاني من الضعف. وكانت بحاجة إلى قادة يمتلكون الكفاءة والرؤية والجرأة الكافية لإنقاذها. لحسن الحظ، كان والده، أول أباطرة بيزنطة في المنفى بنيقية، مثالاً في الكفاءة، وكان خلفه المرتقب، الإمبراطور ميخائيل باليولوجوس Michael Palaiologos، مفعماً بالجرأة. أما الرؤية فكانت على عاتق لاسكاروس.

إرث هيلاس

أدت رؤية لاسكاروس دوراً حاسماً في تغيير الطريقة التي نظر بها البيزنطيون إلى أنفسهم وإلى مكانتهم في العالم. إذ ساعد في تحويل شعبه من «رومان» إلى «يونانيين». فحتى ذلك الحين، كان البيزنطيون غالباً ما يُشار إليهم على أنهم (Romaioi)، أي رومان. فقد كانت القسطنطينية عاصمة للإمبراطورية الرومانية على قدم المساواة مع روما، وظلت فيها نظم الحكم والإدارة الرومانية قائمة دون انقطاع بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية. ولا يمكن قول الشيء نفسه عن إيطاليا ومدينة روما القديمة، التي سقطت في يد القوط Goths في القرن الخامس وشهدت تغيراً ثقافياً كبيراً على مرّ القرون. وكان من الأهمية بمكان أنّ الأوسمة الإمبراطورية الخاصّة بالإمبراطور الروماني الغربي قد أُرسلت إلى القسطنطينية في العام 476م، عندما قرر أوداكر Odoacer، القائد العسكري الذي أطاح بآخر إمبراطور روماني غربي، أن يلقّب نفسه بـ«ملك إيطاليا» بدلاً من «إمبراطور الرومان الغربيين»⁽¹⁾. ومن ثم، فقد رأى البيزنطيون في أنفسهم الورثة الحقيقيين للرومان، فيما تخلّى نظراؤهم الغربيون -في نظرهم- عن أيّ ادّعاء بهذه الهوية. وكانوا يعدّون لغة الرومان الحقيقيين هي اليونانية البيزنطية، لا اللاتينية الوسيطة، ويرون أنّ التقاليد الثقافية والاجتماعية المتواصلة داخل البلاط البيزنطي أكثر رومانية من حالة التفتت التي عرفتها إيطاليا وأوروبا الوسطى. لهذا السبب، لم يكن البيزنطيون يميلون إلى وصف أنفسهم بـ«اليونانيين أو الهيلينيين» (Hellenoi)، بل ظلّوا يعتبرون أنفسهم «روماناً».

(1) يستعرض هيذر (Heather، 2017) «سقوط الإمبراطورية الغربية» ومحاولات استعادتها. ولتحليل تجاهل الكتاب الغربيين هوية البيزنطيين الرومانية، انظر كالدليس (Kaldellis، 2019a؛ 2019b).

تمثل جزء من المشكلة في أن كلمة «هيليني» (Hellene) كانت في نظر الكثير من البيزنطيين، تحمل دلالات سلبية وارتباطات بالوثنية. فالكنيسة الأرثوذكسية التي يتعبدون فيها لم تكن، في نظرهم، «الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية» كما قد يصفها بعض المعلقين الغربيين اليوم، بل كانوا يرونها كنيسةً كونية، خالصةً من دنس الوثنية الهيلينية. حتى إن بعض الكتاب البيزنطيين جرّدوا مصطلح «هيليني» من أيّ دلالات عرقية، واستخدموه للإشارة إلى غير المسيحيين على العموم، سواء أكانوا عربًا أم فرسًا أم صينيين⁽¹⁾. وفي مجتمع كان مسيحيًا على نحو عميق واستعراضي في آن، كانت هذه العلاقة بالوثنية عارًا ينبغي التحرّز منه.

لهذا، فإنّ الكتاب البيزنطيين، قبل لاسكارس، لم يستخدموا كلمة «هيليني» إلا في سياقات تاريخية، ونادرًا ما أطلقوها على سكان الإمبراطورية البيزنطية المعاصرين لهم. صحيح أنّ النصوص اليونانية القديمة كانت لا تزال تُقرأ، وأنّ الأدب اليوناني القديم كان يُدرّس على أيدي العلماء والمتخصصين، لكن هذا لم يكن رائجًا في الثقافة العامة، ولم تُشكّل «اليونانية» أساسًا للهوية الإثنية أو القومية البيزنطية.

أدى لاسكارس دورًا مهمًا في تغيير هذا الوضع. إذ لم تعد الهوية القديمة Romaioi (الرومانيون) ملائمة للواقع الذي وجد نفسه فيه. فهو بيزنطيّ وُلد خارج بيزنطة، وإمبراطور رومانيّ لا يحكم لا «روما القديمة» على نهر التبر، ولا «روما الجديدة» على مضيق البوسفور. ولعلّه تساءل، وهو يتأمل التلال الخصبّة الممتدة حول نيقية: ما الذي يشكّل الجوهر الأيديولوجي لإمبراطوريته إذا لم تكن رومانية القسطنطينية؟ ما الذي يجعلها متميّزة ويمنحها معنى؟ في سعيه لتأسيس هوية قومية جديدة، عاد لاسكارس إلى ما تعلّمه في صغره من معلّميه المثقلين بالصبر: الإرث الثقافي لليونان القديمة⁽²⁾.

(1) كالدليس (Kaldellis، 2019a، ص 35).

(2) حول تصور لاسكاريس للهيلينية كهوية سياسية، انظر كالدليس (Kaldellis، 2007، صص 327-329)؛ وأنجيلوف (Angelov، 2019، الفصل العاشر).

كان هذا إرثًا يتجلى بوضوح في كتاباته. إذ تزرخ نصوصه بالإشارات إلى أفلاطون وأرسطو، إلى جانب اقتباسات من فلاسفة قداماء أقل شهرة مثل طاليس الملطي Thales of Miletus وهيراقليطس من إيفسوس Heracleitus of Ephesus، ومن رياضيين مثل فيثاغورس وأقليدس، وكذلك من الجغرافي بطليموس والطبيب جالينوس. لكن يبدو أن شعر هوميروس كان مصدر الإلهام الأبرز لاسكارس. فقد ذكر لاسكارس هوميروس بالاسم في رسائل عدّة⁽¹⁾، وأورد تلميحات معقدة إلى مقاطع مفتاحية من ملحمتي هوميروس. فمثلاً، في رسالة إلى الدبلوماسي والمؤرخ جورج أكروبوليتس George Akropolites، علّق لاسكارس مطوّلاً على المشهد الشهير في الكتاب الأول من الإلياذة حيث يرفض أجاممنون Agamemnon الهدايا المقدّمة له مقابل إطلاق سراح خريسيس Chryseis الأسيرة. ذكر لاسكارس -بلهجة جادة- أن هذا الرفض جلب الطاعون والمعاناة على شعبه، ولذلك كان على أجاممنون أن يقبل العرض⁽²⁾.

بعد وفاة زوجته إلينا، وجد لاسكارس عزاءً في أحلام اليقظة الإلياذية. ففي رسالة أخرى إلى أكروبوليتس Akropolites، عبّر عن حماسه لزيارة موقع طروادة الشهير، أملاً أن تخفف هذا الرحلة من حزنه⁽³⁾.

ولم يكن لاسكارس، بطبيعة الحال، أوّل حاكم بيزنطي يُبدي حماساً لهوميروس؛ فقد ذكرنا في الفصل الثالث أنّ الأميرة البيزنطية آنا كومنين Anna Komnene كتبت شعراً ملحمياً على نمط هوميروس قبل قرن من لاسكارس. لكن لاسكارس أوّل إمبراطور بيزنطي يجعل من الهيلينية مشروعاً سياسياً. إذ برأيه، لم تعد الهيلينية حكراً على تأملات النحاة والعلماء، بل أصبحت ميراثاً مشتركاً لجميع رعاياه، وأساساً لهويتهم العرقية والوطنية. في رسالة كتبها عام 1255 إلى صديقه جورج موزالون George Mouzalon، يصف لاسكارس بفخر «شجاعة الجيش الهيليني» الذي خاض معه الحملات في البلقان⁽⁴⁾. وفي رسالة أخرى إلى

(1) انظر على سبيل المثال: الرسائل 13:30؛ 40:52؛ 10:89؛ 61:217.

(2) الرسالة 51.

(3) الرسالة 59.

(4) الرسالة 59:204-60، 129.

موزالون يناقش موقع السلطة الذي بلغه حين مَنَحَ اللجوءَ للسلطان السلجوقي المعزول عزّ الدين، يؤكد أنّ جميع رعاياه البيزنطيين -«القبيلة الهيلينية» بأسرها- ابتهجوا بهذا النصر الدبلوماسي⁽¹⁾. كان شعب الإمبراطورية، في نظر لاسكارس، لا يزالون «رومانًا»⁽²⁾، لكنهم -وللمرة الأولى في التاريخ- أصبحوا أيضًا «يونانيين»⁽³⁾.

إلى جانب استخدامه كتاباته لتحويل رعاياه إلى يونانيين، أطلق لاسكارس أيضًا على مملكته اسم «هيلاس Hellas» أو «اليونان»⁽⁴⁾. لكن تصوّر لاسكارس لهيلاس لم يكن مطابقًا لفكرة «اليونان الحديثة» كما نعرفها اليوم. فنحن نعتبر تلقائيًا أنّ اليونان جزء من أوروبا، وأنّ العالم اليوناني القديم يشكّل جزءًا من السّلالة الثقافية لما يسمى بـ«حضارة الغرب». أما لاسكارس، فقد رأى أنّ هيلاس تقع في آسيا لا في أوروبا. وفي رسالة إلى الدبلوماسي أندرونيكوس Andronikos، يسأله: «متى ستأتي من أوروبا إلى هيلاس؟ ومتى ستنظر إلى آسيا من داخلها بعد أن تعبر تراقيا ومضيق الهيلسبونت Hellespont [الاسم القديم لمضيق الدردنيل]؟»⁽⁵⁾

وفي رسالة أخرى إلى الأسقف فوكاس Phokas، يتحدث عن عودة أسقف سارديس Sardis «من أوروبا إلى الإقليم الهيليني (Hellenikon)»⁽⁶⁾.

في الواقع، كانت أفكار لاسكاريس حول جغرافية اليونانية أكثر تعقيدًا. فعلى الرغم من أنّ الإقليم الهيليني كان، بحكم الواقع السياسي، قائمًا في آسيا الصغرى، فإنّ لاسكارس في كتاباته الفلسفية وسّع الفضاء المفاهيمي لهيلاس ليشمل كلّ المناطق التي كانت مأهولة باليونانيين أو تأثرت بالثقافة اليونانية القديمة. وفي خطبته الثانية الشهيرة ضد اللاتين، والتي تعد من أكثر أعماله إقناعًا من الناحية الأيديولوجية، يرسم لاسكارس

(1) الرسالة 34:214-35.

(2) استمر لاسكاريس في الإشارة إلى شعبه وإقليمه على أنهم «رومان»؛ انظر الرسائل 39:27؛ 30:214.

(3) كما استخدم مصطلحي «اليونانيين» و«الهيلينيين» أيضًا؛ انظر الرسائل 14:5؛ 19:40؛ 28:40؛ 30:51؛ 48:109؛ 24:125.

(4) الرسالة 40:77.

(5) الرسالة 52:125، الترجمة عن أنجيلوف (Angelov، 2019، ص 213).

(6) الرسالة 24:118.

تصوّرًا لهيلاس لا يقتصر على بحر إيجه، بل يشمل أيضًا صقلية، والبحر الأدرياتيكي، والخليج، والبحر الأسود⁽¹⁾. ويستند في ذلك إلى تقسيم أرسطو الجغرافي الذي يفترض أنّ اليونان لا تنتمي إلى قارةٍ بعينها، بل تقع بين القارات، في «منتصف العالم» (راجع الفصل الأول). وتوضح المخطوطات الباقية من هذه الخطبة هذا التصوّر بوضوح من خلال رسومات بيانية دقيقة. إذ تصوّر الأويكومين oikoumene، أي «العالم المأهول»، على شكل دائرة مقسومة إلى أربعة أرباع، تجلس هيلاس في المركز، متساوية البعد عن أربعة أقطاب: بريطانيا في الشّمال الغربي، والهند في الشّمال الشرقي، وإسبانيا في الجنوب الغربي، ومصر في الجنوب الشرقي. واستنادًا إلى هذا التمرکز الجغرافي، يزعم لاسكارس أنّ هيلاس تُنتج البشر الأكثر صحّة وقوّة، ويكتب: «إنّ بلاد الهيلينيين وحدها، نظرًا لتموضعها في المنطقة المناخية الأكثر توازنًا، ولجوّدة الهواء النابعة من البحر، تتمتع بأفضل مزيج من الأجواء. ومن هذا تحديداً تستمد أجسادنا تلك القوة الكبيرة»⁽²⁾.

وفقًا لـ لاسكارس، فإنّ الهيلينيين لا ينتمون لا إلى الشّرق ولا إلى الغرب، ولا إلى الشّمال ولا إلى الجنوب، بل يشغلون موقعًا مميزًا في مركز العالم. في هذا التصوّر، كان لاسكارس يتبع النظرة الأرسطية التقليدية التي ترى أنّ الإغريق موجودون خارج التقسيم القاريّ المعتاد.

لكن من بين جميع الاتجاهات على البوصلة، يبدو أنّ لاسكارس كان يكره على وجه الخصوص أنّ تُربط الهيلينية بالغرب. فقد كان رجال الغرب، تحت راية المسيحيّة الكاثوليكيّة الناطقة باللاتينية، هم من غزوا القسطنطينية وما زالوا يحتلونها. وكان الغربيون أعداء البيزنطيين الأكثر كراهية، حتى أكثر من السلاجقة أو المغول من غرب ووسط آسيا. في العقود التي سبقت الكارثة التي وقعت في العام 1204م، وصف بعض الكتّاب ورجال الدولة البيزنطيين، بروح المصالحة والدبلوماسية، اللاتينيين بأنّهم رومان (Romaioi) واعترفوا بنوعٍ من التراث الثقافي المشترك بينهم وبين جيرانهم الأوروبيين.

(1) للنقاش، انظر أنجيلوف (Angelov، 2019، صص 213-215).

(2) الخطبة الثانية ضد اللاتينيين (Second Oration against the Latins) 4.

لكن بعد الحملة الصليبية الرابعة، تبخّر هذا الشعور الحسن، وأصبح الغربيون يُذكرون بازدراء فقط بصفتهم لاتينيين (Latinoi) أو إيطاليين (Italioi)⁽¹⁾.

جادل لاسكارس بقوة بأن هؤلاء اللاتينيين أو الإيطاليين لا يملكون أيّ حقّ في إرث الهيلينية الثقافي. وقد عبّر عن هذه النقطة بوضوح في الخطبة الثانية ضد اللاتين. كتبت هذه الخطبة في خريف العام 1256م وأُقيت ضمن سلسلة مناظراتٍ جرت في مدينة تسالونيك بين البطريركية البيزنطية ووفدٍ بابوي مرسلٍ من روما. في هذه الخطبة، يحذّر لاسكارس مستمعيه من الانخداع بفكرة المصالحة أو الشّعور بالأخوة مع العدو اللاتيني، ويحثّهم بدلاً من ذلك على الاعتزاز بإرثهم الهيليني. ويواجه خصمه بقائمة طويلة من الإنجازات الثقافية لليونان القديمة، من شعر هوميروس إلى رياضيات فيثاغورس - وهو إرث فكري وثقافي يؤكد لاسكارس بحزم أنّ اللاتينيين لا يملكون فيه نصيباً.

من فضلك، عدّ إلى المدرسة وتعلّم أنّ الفلسفة ملكٌ للهيلينيين الذين سكنوا منذ القدم المنطقة الوسطى من الأقاليم المناخية؛ وأنّ العلماء منّا، بل إنّ جميع علومهم لنا. تعلّم أيضاً أنّ الهواء الذي كانوا يتنفسونه آنذاك هو لنا الآن، وأنّ اللغة الهيلينية لنا، وأننا من نسلهم⁽²⁾.

بحسب لاسكارس، فإنّ الهيلينيين هم من زوّدوا العالم ليس بالفلسفة والهندسة فحسب، بل بعلم الفلك، والحساب، والموسيقى، والعلوم الطبيعية والطبية أيضاً، فضلاً عن اللاهوت والسياسة والبلاغة⁽³⁾. وكلّ هذه الإنجازات الفكرية والثقافية هي من إرث البيزنطيين، بفضل هويتهم الهيلينية، وليست من نصيب اللاتينيين في الغرب.

تعدّ خطبة لاسكارس الثانية ضد اللاتين قطعةً مدهشة من الخطابة السياسية، ليس فقط لقوّ لغتها أو لجرأة ادّعاءاتها، بل لأنها أيضاً تثير الدهشة لدى الجمهور الغربي المعاصر، إذ تتحدّى المؤلف في سردية تاريخ «حضارة الغرب». ففيها نسمع أنّ تراث

(1) أنجيلوف (Angelov، 2019، صص 206-207).

(2) الخطبة الثانية ضد اللاتينيين، الفقرة 10.

(3) الرسالة 24:125.

اليونان القديمة ينتمي إلى الأناضول أكثر مما ينتمي إلى أوروبا، وأن اللاتينيين الهمج في وسط وغرب أوروبا لا يملكون أي حق في الإرث الثقافي للهيلينية.

نحن اليوم نتصوّر الحروب الصليبية بوصفها فترة يميّزها صراع الحضارات: الشرق في مواجهة الغرب، وآسيا في مواجهة أوروبا، والعالم الإسلامي في مواجهة المسيحية. ومما لا شكّ فيه أنّ هذا النوع من الخطاب كان شائعاً في العصور الوسطى، إذ انتشرت في أوروبا كتابات معادية للإسلام، كما انتشرت صور كاريكاتورية لكـ «كفار الأشرار» بوصفها أدوات دعاية ضد المسلمين. لكن هذه لم تكن سوى صورة واحدة من بين صور عدّة⁽¹⁾. فقد اندلعت الحروب الصليبية في العصور الوسطى على جبهات عدّة من قبل أطراف متعددة، وكان بعضها - كما هو الحال في الحملة الصليبية الرابعة ضد البيزنطيين - مواجهة بين جماعات مسيحية متنازعة. كانت الوحدة المسيحية مجرد وهم، ولم يكن لما يسمى بـ «المسيحية الغربية في العصور الوسطى»، التي غالباً ما تُقرن بأفكار ناشئة عن الغرب، أي وجود ملموس.

كانت الانقسامات بين الجماعات المسيحية المختلفة واضحة لا سيّما في زمن لاسكارس، حين شكّلت العداوة بين الأرثوذكسية البيزنطية والكاثوليكية اللاتينية الجغرافيا السياسية للعصور الوسطى. وفي نظر لاسكارس، وغيره من البيزنطيين في زمانه، فإنّ فكرة «حضارة الغرب» بصفتها مفهوماً ثقافياً يجمع بين التقليدين اليوناني واللاتيني لم تكن فقط محلّ سخرية، بل كانت مهينة أيضاً. في نظرهم، كان العالم الهيليني مختلفاً جوهرياً عن العالم اللاتيني الأوروبي، بل متفوقاً عليه في جوهره. وعلى الطرف المقابل، لم يكن اللاتينيون في أوروبا الوسطى والغربية يسعون إلى تتبع نسبهم الثقافي وصولاً إلى اليونان القديمة التي اعتبروها أصلاً لعدوّهم وخصمهم. إذ كما رأينا في الفصل الرابع، كان اهتمامهم منصباً على الإرث الروماني لا اليوناني، وكانوا يفضلون أن يُرجعوا أصولهم - عبر روما - إلى طروادة وآسيا الغربية القديمة.

(1) حول البلاغة المعقدة في بناء «الأخر» خلال الحملة الصليبية الأولى، راجع مورتون (Morton، 2016).

توفي لاسكارس نفسه في العام 1258 عن عمر ناهز السادسة والأربعين، إثر مرض غامض لا يزال حتى اليوم موضع نقاش بين الباحثين⁽¹⁾. وبحلول ذلك الوقت، وبفضل جهود لاسكارس إلى حدّ كبير، كانت الدولة البيزنطية قد تعافت بعد الكارثة التي تمثلت في سقوط القسطنطينية، وبدأت تستعيد قوتها ببطء، وما تزال تكنّ كراهية عميقة لغرب أوروبا اللاتيني. وكما رأينا في الفصل الرابع، فإن هذا الشّعور كان -في الغالب- متبادلاً. لكن الأمور سرعان ما تغيّرت. فبعد قرن واحد فقط من إلقاء لاسكارس خطبته الثانية ضد اللاتين، بدأ شاعرٌ شاب من إيطاليا يُدعى بترارك تحقيقاته المتحمسة حول القدماء. كان من أبرز إنجازاته اكتشافه عدّة خطبٍ مفقودةٍ لشيرون Cicero في مخطوطة بمدينة لييج Liège، وهو ما سبّب إحباطاً أبدياً لأجيالٍ من الطلاب حول العالم ممن أُجبروا على قراءة شيرون منذ ذلك الحين. لكن اهتمام بترارك لم يقتصر على المؤلفين الرومان الذين يُدرّسون عادةً في أوروبا الغربية والوسطى في ذلك الوقت، بل شمل أيضًا اليونان القديمة. فعلى الرغم من أنّه لم يتعلم قراءة اليونانية القديمة بنفسه، فقد ربّب لجلب مخطوطة لنصّ هوميروس اليوناني إلى منزله في فلورنسا، وكلف العالم الكالابري ليونتوس بيلاتوس Leontius Pilatus بترجمة أشعار هوميروس إلى اللاتينية في العام 1360⁽²⁾.

كان لاسكارس سيغضب بلا شك إن شهدَ هذا الاستيلاء اللاتيني على الثقافة الهيلينية، لكنه لم يكن ليمتلك وسيلة لوقفِ هذا المدّ الثقافي. إذ أطلق بترارك ومعاصريه العنان لعصر النهضة.

مكتبة
t.me/soramnqraa

(1) أنجيلوف (Angelov)، 2019، الملحق (3).

(2) بروسبيري (Proserpi)، 2019.

الفصل السادس

إعادة تصوّر العصور القديمة

توليا دي أراغونا



«أذهب إلى الغرب، وستكتشف فيه أسلافك».

توليا دي أراغونا (1560)⁽¹⁾

كانت توليا دي أراغونا Tullia D'Aragona، من نواح كثيرة، «رجلاً» من رجال عصر النهضة. فهي مثقفة موسوعية لامعة، وشاعرة نُشرت أعمالها، وفيلسوفة مشهورة، اجتذب صالونها المتألق أبرز المفكرين في عصرها.

(1) توليا دي أراغونا (Tullia D'Aragona)، فليور دي ميسكينو (fl Meschino) 69:12. الترجمة مقتبسة من دي أراغونا، ماكلوكاس وهابريستون (McLucas and Hairston, D'Aragona)، قيد النشر).

وفي منتصف القرن السادس عشر، كانت شخصية مألوفة في قصور فلورنسا والبنديقية وروما، تختلط بالذّوقات والدبلوماسيين كما بالحكماء والعلماء. لكنها، بالطبع، لم تكن «رجلاً» من رجال عصر النهضة، لسبب بسيط، وهو أنّها «امرأة».

إذا بحثت عن معلومات حول توليا دي أراغونا اليوم، فمن المرجح أن تصادف طيفاً واسعاً من الآراء. خلال بحثي، عثرتُ على نميمة فاضحة بشأن كموس، وتحليلات جادة لشعرها الغنائي في الحب، وتقييمات مفصلة لفلسفتها من منظور نسوي. وقد تُطلعك هذه القراءات على الكثير، ليس فقط عن دي أراغونا نفسها، بل أيضاً عن عالم إيطاليا في عصر النهضة عموماً. غير أنّ شعر دي أراغونا يكشف لنا أيضاً عن ولادة «حضارة الغرب» بصفته سرديّة كبرى. فإذا أردنا أن نفهم كيف جُعب العالمان الإغريقي والروماني في كيانٍ هجين - «العصور القديمة اليونانية الرومانية» والذي كان سيبدو غريباً، بل مستهجنًا تمامًا، في نظر الشخصيات التي تناولناها في الفصول الثلاثة السابقة؛ أو إذا أردنا أن نتأمل كيف بدأ مفكرو عصر النهضة في بناء هذا التكوين (الذي كان، كما رأينا في هذا الكتاب، ليس موحدًا ولا متصلًا فعليًا)، وإذا أردنا باختصار أن نكتشف البدايات الأولى لسردية «حضارة الغرب»، فإن أعمال دي أراغونا الفدّة تمثل نقطة انطلاق ممتازة.

الولادة أم الولادة من جديد؟

غالبًا ما نستخدم مصطلح «النهضة Renaissance» للإشارة إلى ذلك الازدهار الاستثنائي في النشاط الفني والأدبي والعلمي، الذي انطلق أولاً في إيطاليا ثم انتشر إلى أنحاء أوروبا بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر⁽¹⁾. وقد قام هذا الازدهار على مبدئين أساسيين. أولهما مبدأ «الإنسانية Humanism»، وهو تيارٌ فلسفي يرفع من شأن العقل البشري وقدرته على الفعل، ويمنح، من منظورٍ فكري، قيمةً عاليةً للتجربة العاطفية والتعبير الثقافي الإنساني، إلى جانب المعارف التقنية التقليدية مثل القانون والنحو والبلاغة.

(1) توجد العديد من الكتب حول تاريخ عصر النهضة، وأوصي ببروتون (Brotton، 2006) وغرينبلات (Greenblatt، 2012) كنقاط انطلاق جيدة.

أما المبدأ الثاني، وهو ما يعيننا هنا على وجه الخصوص، فهو ذهنيةٌ واعية تستند إلى تقليد الماضي؛ نوع من تبني أو محاكاة الأساليب والعناصر الثقافية القديمة على نحوٍ متعمّد عبر طيف واسع من أشكال الإنتاج الثقافي، تستحضر عمدًا العصور اليونانية والرومانية القديمة. وهذا المبدأ الأخير بالتحديد هو ما يُشكّل الأساس الفعلي لمصطلح «النهضة».

بطبيعة الحال، لم يدرك جميع من عاشوا في تلك الفترة أنهم يمرّون بـ«نهضة». فالمصطلح ذاته محمّلٌ دلاليًا. ويقوم أساسًا على تصوّرٍ لحقبة لاحقة تتلقّى ميراثًا ثقافيًا من حقبة سابقة، حيث يُعاد «إحياء» الأفكار والتقاليد الثقافية العتيقة في الحاضر النهضوي. من إشكاليات هذا المصطلح أنه يُبرز جانب الاكتشاف أو الإحياء لأفكار قديمة على حساب ما شهدته العصر من عناصر جديدة، مما يوحي بأنّ هذه الفترة كانت أقرب إلى التكرار والمحافظة منها إلى الابتكار والتجديد. كما أنّ المشكلة الأخرى تتعلّق بطبيعة العلاقة المفترضة مع العصور القديمة، إذ يُفهم منها أنّ مجتمعات أوروبا في القرنين الرابع عشر إلى السادس عشر لم تستلهم من العالم القديم أو تنخرط في حوار معه وحسب، بل كانت امتدادًا ثقافيًا مباشرًا له، متصلة به بسلسلة متماسكة هي ما يُعرف اليوم بـ«حضارة الغرب». وإذا كان الميلاد «الأصلي» لهذا الكيان الثقافي قد وُضع في الحقبة الكلاسيكية القديمة، فإنّ هذا التصرّو يفترض أنّ هذه الحضارة خمدت في ظلمة العصور الوسطى، ثم أُعيد إحياءها أو «وُلدت من جديد» عندما تهيأت الظروف الملائمة.

كما رأينا بالفعل في هذا الكتاب، فإنّ هذه الفكرة لا تصمد أمام التمهيص. ففي الفصلين الأول والثاني، تبيّن لنا أنّ كلاً من العالمين اليوناني والروماني كان يحمل رؤيةً تختلف عن رؤيتنا، ولم يكن لدى أي منهما تصوّرٌ سائد لما يمكن اعتباره نواةً أولى لـ«الغرب». وفي الفصول الثالث والرابع والخامس، رأينا أنّ الإرث الثقافي للعصور اليونانية والرومانية لم يكن خاملاً خلال العصور الوسطى كما يُشاع، بل على العكس، إذ جرى احتضانه بطرائق مختلفة في العالمين الإسلامي والبيزنطي، في حين تبنت أوروبا الوسطى والغربية إرثًا يستند إلى أسطورة طروادة وروما، لا إلى اليونان وروما معًا.

في هذا الفصل، سنرى أنّ أهل القرن السادس عشر لم يكونوا يرون بالضرورة أنّهم يعيشون لحظة «ولادة جديدة» لعالم يوناني-روماني قديم، بل كانوا يخوضون نقاشاً حياً حول علاقتهم بالقدماء. فمن كتاب كاستيليوني Castiglione الشهير «كتاب رجل البلاط The Book of the Courtier» إلى مؤلفات تولى دي أراغونا، نجد كتاب القرن السادس عشر يتخيلون العصور القديمة ويعيدون رسم صلتهم بها بطرائق شتى ومتنوعة⁽¹⁾.

إن تقسيم التاريخ إلى فتراتٍ وتسميتها يحدث غالباً بأثر رجعي، وعصر النهضة ليس استثناءً من ذلك. فقد شاع استخدام مصطلح «النهضة» (Renaissance) في منتصف القرن التاسع عشر فقط، على يد المؤرخ السويسري ياكوب بوركهاردت (Jacob Burckhardt) من خلال كتابه حضارة عصر النهضة في إيطاليا (The Civilization of the Renaissance in Italy) الصادر عام 1860. في هذا الكتاب، جادل بوركهاردت بأنّ روح العصر يمكن تلمسها من خلال ثقافته - في فنّه، وأدبه، وموسيقاه، وكذلك في آدابه، وأخلاقه، وسياسته، ودينه. كما رأى أنّ الثورات الثقافية التي شهدتها عصر النهضة كانت انعكاساً لثورات أوسع نطاقاً على الصّعيدين النفسي والاجتماعي في الحالة الإنسانية. ففي «الروح الجديدة العظيمة التي تميّزت بها حقبة النهضة»، بحسب تعبيره، يمكن للمرء أن يتبين نشوء الفردانية، وصعود البنى الحكومية المعقدة وغير الشخصية، والدافع نحو البحث العلمي. من هنا، اعتبر بوركهاردت أنّ عصر النهضة هو الذي بدّد ظلمات عقلية القرون الوسطى، وحرّر الإنسان من أغلال الخرافة والدين، ومهد السبيل في نهاية المطاف إلى بزوغ العالم الحديث. وختم الفصل الأخير من كتابه بالقول بحماسة: «لا بدّ من اعتبار عصر النهضة الإيطالية قائد العصور الحديثة»، بوصفه المحور التحوّلي الذي يفصل بين عالم العصور الوسطى والحداثة⁽²⁾. إذا كانت النهضة -وفقاً لمخطط بوركهاردت- تمثل ميلاد الحداثة، فإن الانخراط في التراث اليوناني-الروماني كان أشبه بالقابلة التي تولّت توليد تلك الحداثة.

(1) أشكر جوليا هايرستون (Julia Hairston) على هذه الملاحظة.

(2) بوركهاردت (Burckhardt)، 1860 [الطبعة الإنكليزية 1945]، ص 292.

ورغم أن بوركهارت يعترف، عرضًا، بأن بعض التحولات التي شهدتها تلك الفترة ربما كان من الممكن تصوّرها دون تأثير العصور القديمة، وبأن مصطلح «الولادة من جديد» قد «وقع الاختيار عليه على نحو أحادي الجانب ليختزل به حقبة كاملة»⁽¹⁾، فقد ظلّ مصرًّا على أنّ إلهام العصور الكلاسيكية وتأثيرها كانا في غاية الأهمية. كما جادل بأنّ «الثقافة، ما إن تحررت من قيود العصور الوسطى الخيالية، لم تكن لتجد سبيلها إلى فهم العالمين الفيزيائي والفكري على الفور ومن دون عون. لقد كانت بحاجة إلى مرشد، ووجدته في الحضارة القديمة بما انطوت عليه من ثراء في الحقائق والمعرفة في كلّ اهتمام روحي. كما تبنت شكل هذه الحضارة ومضمونها مع إعجابٍ ممتنّ؛ حتى أصبحت جزءًا محوريًا من ثقافة تلك الحقبة»⁽²⁾.

الأهم من ذلك، أنّ الأمر لم يتعلق بإدخال مؤثرات دخيلة إلى إيطاليا عصر النهضة، بل كان -على حدّ تعبيره- «تحالفًا بين عصرين متباعدين من حضارة شعبٍ واحد». لقد كان ذلك، في نظره، صحوّة لما هو كائن أصلًا، لا إدراجًا لشيء غريب؛ وولادة جديدة لأشكال ثقافية قديمة، لا استيعابًا لأخرى وافدة.

رغم أنّ بوركهارت أسهم إسهامًا كبيرًا في شيوع استخدام المصطلح، فإنّه لم يكن من ابتكر كلمة «النهضة» (Renaissance). ظهرت الصيغة الفرنسية الشائعة للكلمة أولاً على يد المؤرخ جول ميشليه Jules Michelet قبل سنوات من نشر بوركهارت عمله الرائد، كما أنّ الصيغة الإيطالية للكلمة كانت موجودة منذ زمن أسبق. ففي العام 1550، في ذروة عصر النهضة نفسه، استخدم الفنان والعالم الإيطالي جورجيو فازاري Giorgio Vasari عبارة «progresso della sua rinascita» (تقدّم نهضتها) في الفنون بعد قرونٍ من «العصر الوسيط» (media aetas)، وذلك في عمله الشهير «حياة الفنانين». غير أن مفهوم فازاري عن النهضة أو الولادة من جديد rinascita لم يكن مطابقًا لمفهوما الحالي، أو لمفهوم بوركهارت، عن «النهضة» بوصفها حقبةً تاريخية قائمة بذاتها. بل كان امتدادًا لأفكار أقدم

(1) بوركهارت (Burckhardt، 1860، ص 98).

(2) المصدر نفسه، ص 91-92.

وأكثر عمومية حول تدهور الثقافة ونهضتها بوصفها دورات متكررة، لا مراحل متتابعة في سردٍ تاريخي خطّي⁽¹⁾.

يكمن الفرق هنا ما بينَ الحديث عن «نهضة ثقافية» (أو حتى نهضاتٍ عدّة)، والحديث عن «النهضة» بوصفها مرحلة تاريخية واحدة محددة. ربما أدرك فازاري ودي أراغونا ومعاصروهما، أنهم يعيشون في حقبةٍ من النهوض الثقافي، دون أن يصفوا زمانهم بأنّه عصر النهضة بالمعنى الذي يُفهم به لاحقًا.

من الحقائق التي أدركتها توليا دي أراغونا ومعاصروها تمامًا هي مدى الإلهام الذي استقوه من العصور القديمة. وكما رأينا سابقًا في هذا الكتاب (في الفصل الثالث)، فإنّ بعض عناصر التقاليد الثقافية الإغريقية –والرومانية بدرجة أكبر– ظلّت حاضرة في وسط وغرب أوروبا طوال العصور الوسطى، واستمرت تشكّل مصدرًا للشرعية الفكرية والسياسية والإلهام الثقافي. يتجلى ذلك بوضوح في تأسيس الإمبراطورية الرومانية المقدسة، التي استندت بوضوح إلى الرموز الثقافية الرومانية القديمة، سواء على الصعيد الأيديولوجي أو الفني⁽²⁾. ومع ذلك، فإنّ هذه الممارسة المتمثلة في استدعاء الماضي القديم عمدًا شهدت تحوّلًا نوعيًا وكميًا خلال الفترة التي نطلق عليها اليوم اسم «عصر النهضة». ففي العمارة، استلهم أندريا بالاديو Andrea Palladio من رحلته إلى روما لتصميم مباني تقوم على التماثل والنسب الرياضية الفيتروفية Vitruvian، في مقابل الأساليب القوطية المزخرفة التي سادت في الأجيال السابقة. وفي الفن، درس مايكل أنجيلو واقعية النحت الروماني ليجعل منها نموذجًا لأعماله التي تُجسّد الجسد البشري، من التكوين العضلي المشدود في تمثال «ديفيد David»، إلى طيّات الأقمشة الفاخرة في تمثال «بيتا Pietà». وفي الأدب، تعتمد الكوميديا الإلهية لدانتى على استعارات أسلوبية دقيقة من أربعة شعراء لاتينيين – فيرجيل Virgil، وستاشيوس Status، ولوكّان Lucan، وأوفيد Ovid – كما تسرد لقاءات مطوّلة بين البطل وهؤلاء الشعراء على امتداد النص⁽³⁾. لقد شهدت الفترة الممتدة

(1) بورّيوني (Burioni، 2010)؛ ماكلوغلين (McLaughlin، 1988).

(2) هيدر (Heather، 2017).

(3) براونلي (Brownlee، 2007).

من القرن الرابع عشر حتى القرن السادس عشر تكاثراً واضحاً في أشكال التفاعل مع الماضي القديم، تفاعلات كانت أعمق وأكثر حميمية من تلك التي عرفتها القرون السابقة. لم تقتصر هذه الفترة على ازدياد كمية التفاعلات مع العصور القديمة فحسب، بل شهدت أيضاً تحولات نوعية في تحديد أي أجزاء من الماضي القديم تستحق التفاعل معها. فعلى مرّ القرون، استخدمت الثقافة الإيطالية نماذج مأخوذة من الماضي الروماني القديم، واستندت إلى أنساب تعود إلى طروادة والعالم التوراتي في غرب آسيا القديمة. وحتى تلك اللحظة، كانت العوالم الإغريقية القديمة تُعدُّ، من حيث الأساس، «آخر» ثقافياً؛ أي السلف الحضاري لشعوب أوروبا الشرقية والجنوبية الشرقية، التي كانت خاضعة لسلطة الإمبراطورية البيزنطية وتتبع الطقس الأرثوذكسي المسيحي (انظر الفصلين الرابع والخامس). ولم تكن العوالم الإغريقية القديمة تُعدُّ بأيّ حالٍ من الأحوال جزءاً من التراث الثقافي لأوروبا الوسطى والغربية، حيث سادت الكنيسة اللاتينية وكانت الإمبراطورية الرومانية المقدسة تحكم قبضتها. مع ذلك، ومنذ القرن الخامس عشر فصاعداً، ظهر تحوّل جذري في إيطاليا تمثل في ميلٍ متزايد إلى إعادة تشكيل مفهوم «العصور القديمة» لا بوصفها مزيجاً من روما وآسيا الغربية، بل مزيجاً من روما واليونان. وهكذا وُلد مفهوم «العالم الكلاسيكي اليوناني الروماني» بوصفه كياناً موحدًا - لم يُبعث من جديد، بل أنشئ لأول مرة.

عادَ الميلُ إلى الهيلينية philhellenism في عصر النهضة تدرجياً. فقد تعرفنا سابقاً على بترارك (في نهاية الفصل السابق)، ذلك الشاعر والعالم الذي استورد أول مخطوطة لقصائد هوميروس إلى إيطاليا، ورتّب ترجمتها إلى اللاتينية في العام 1360م. لكن بترارك لم يكن الوحيد المهتم بالإرث الإغريقي؛ فقد شاركه ذلك الاهتمام معاصره ومراسله كاتب النثر بوكاتشيو Boccaccio، وكان كلاهما من بين عدد من المثقفين الإيطاليين الذين بدأوا في منتصف القرن الرابع عشر في إحياء الاهتمام بالماضي الإغريقي القديم⁽¹⁾. وبحلول منتصف القرن الخامس عشر، أصبحت معرفة العوالم الإغريقية القديمة والاهتمام بها

(1) سينيوريني (Signorini، 2019)؛ غراتسيوزي (Graziosi، 2015).

أمرًا شائعًا بين النخب المتعلمة في إيطاليا. حتى أنّ أكاديمية أفلاطونية جديدة أسست في فلورنسا، على يد شخصية بارزة هو كوزيمو دي ميديشي Cosimo de' Medici نفسه. وقد استقطبت تلك الأكاديمية الأفلاطونية علماء وفنانين من مختلف أنحاء أوروبا، وأدّت دورًا محوريًا في تعزيز دراسة الفلسفة الإغريقية والعصور القديمة داخل العالم اللاتيني⁽¹⁾.

أدى أفراد مثل بترارك وبوكاتشيو وكوزيمو دي ميديشي أدوارًا حاسمة في تحفيز هذا الاهتمام الإيطالي الجديد بالثقافة الإغريقية القديمة، إلا أن عددًا من الأحداث المحورية سرّع هذه العملية بشكل كبير. فقد تراجع التوتر بين الكنيستين الإغريقية واللاتينية بما يكفي لإرسال كلّ منهما ممثلين للقاءٍ سلمي مشترك، إلى جانب مندوبين من الكنيستين القبطية والإثيوبية، وذلك في مجلس فيرارا-فلورنسا الذي انعقد بين عامي 1437 و1439، بهدف رَأب الصدع الكبير بين الشرق والغرب⁽²⁾. ورغم أن المجلس لم يتمكن من التوصل إلى اتفاق، فإنّ مجرد انعقاد النقاش كان ممكنًا بفضل تحسّن العلاقات بين الكنيستين بعد قرون من الصراع. تلا ذلك تخفيف في التوترات السياسية والعقائدية مع سقوط القسطنطينية بيد العثمانيين عام 1453، وهو الحدث الذي أنهى فعليًا وجود الإمبراطورية البيزنطية كقوة سياسية، وأغلق باب التنافس بينها وبين الإمبراطورية الرومانية المقدسة⁽³⁾. منذ تلك اللحظة، لم يعد ثمة سبب حقيقي يدفع الأوروبيين في وسط وغرب القارة إلى النظر إلى الإغريق القدماء بوصفهم أسلافًا غير محبذين لعدوٍ محترم، كما كان الحال في أيام غودفري من فيتربو (الفصل الرابع) أو ثيودور لاسكاريس (الفصل الخامس). أخيرًا، جاء فتح إمارة غرناطة عام 1492 لِيُسدل الستار على الأندلس ويُنهى الحكم الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية⁽⁴⁾. وهكذا باتت الكنيسة اللاتينية تفرض هيمنتها على أوروبا من إسبانيا إلى سلوفاكيا، ومن السويد إلى صقلية. ورغم أنّ هذه الهيمنة ستواجه لاحقًا بتحديات

(1) فيلد (Field، 1988).

(2) ماكولوك (MacCulloch، 2010، ص 492-493).

(3) حول فتح العثمانيين للقسطنطينية، انظر غودوين (Goodwin، 1999، الفصل الرابع)؛ وبيير (Baer، 2021، الفصل الرابع).

(4) حول الأندلس، راجع كينيدي (Kennedy، 1996)؛ كاتلوس (Catlos، 2018)؛ فييرو (Fierro، 2020)، وبشكل خاص الفصل الممتاز من تأليف كارفاخال لوبيز (Carvajal López) حول الثقافة المادية.

(سنناقشها في الفصل السابع)، فإنَّ ثقة الكنيسة بنفسها خلال بدايات عصر النهضة كانت شبه مطلقة.

للأحداث السياسية دائمة تبعات ثقافية. إذ أدى سقوط القسطنطينية بيد العثمانيين إلى هروب الكثير من العلماء البيزنطيين نحو الغرب، حاملين معهم معارفهم وأطلاعهم على الأدب والفلسفة الإغريقية القديمة. استقرَّ كثير منهم في دويلات المدن الإيطالية القوية، حيث وجدوا دعمًا من رعاة أثرياء. من بين هؤلاء كان جون أرجيروبولوس John Argyropoulos، وهو من أتباع المذهب الإنساني المتحمسين، استقر في فلورنسا وتوفي - بحسب مصادرنا - نتيجة تناوله كمية مفرطة من البطيخ، وذلك بعد أن قضى سنوات طويلة في التدريس في الأكاديمية الأفلاطونية، وكان من بين تلاميذه كلٌّ من الشاب لورينزو دي ميديشي Lorenzo de' Medici والفنان الواعد حينها ليوناردو دافينشي Leonardo da Vinci⁽¹⁾.

مع سقوط الأندلس، وقعت النصوص الإغريقية القديمة المحفوظة في مكتبات غرناطة في أيدي المسيحيين الإسبان، إلى جانب قرون من الشروحات والبحوث العربية التي طوّرت انطلاقاً من تلك النصوص. لحظة سقوط غرناطة، كانت مكتبة سلاطين بني نصر في قصر الحمراء تضمُّ أكثر من 250,000 كتاب، يُعتقد منذ زمن طويل أنّ كثيرًا منها أُتلف في حملات حرق الكتب التي نُظمت أوائل القرن السادس عشر، والتي نُسبت إلى الكاردينال ثيسنيروس بهدف تعزيز تنصير المنطقة. ومع ذلك، اكتُشف مؤخرًا عدد من المخطوطات التي كانت جزءًا من مكتبة القصر الملكي، في كلٍّ من إسبانيا والفاتيكان والمغرب، ما يُثبت أنّ مكتبات غرناطة الإسلامية وما احتوته من إرثٍ علمي بالغ القيمة لم تُفقد بالكامل⁽²⁾.

(1) حول أرجيروبولوس (Argyropoulos) والبطيخ، انظر هاريس (Harris، 2010). حول العلماء البيزنطيين في إيطاليا، راجع ويلسون (Wilson، 2016).

(2) زينكا (Ženka، 2018).

ليس من قبيل المصادفة أن يبدأ انتشار معرفة اللغة الإغريقية والاهتمام بالنصوص الإغريقية القديمة التي كانت لقرون طويلة حكرًا على العلماء في العالمين الإسلامي والبيزنطي - في أرجاء وسط وغرب أوروبا. إذ لم تكن المواد الأولية اللازمة لتلك الدراسات متاحة أكثر من أي وقت مضى فحسب، بل إن الثقافة الإغريقية نفسها كانت قد تخلّصت من الدلالات السامة التي لازمتها عندما كانت الإمبراطورية البيزنطية خصمًا سياسيًا. والآن، بما أنّ النزعة الهيلينية قد فقدت «أنيابها»، باتت أكثر جاذبية كموضوع للاستحواذ الثقافي. أصبح العالم الإغريقي القديم يُطعم تدرجيًا في الوعي التاريخي لأوروبا الوسطى والغربية، ويمنح مكانة السلف الثقافي إلى جانب روما القديمة، وطروادة، وغرب آسيا التوراتي. صار اقتران اليونان بروما في المخيال الحديث راسخًا إلى درجة يصعب معها تصوّر زمن لم يكن فيه الاثنان مرتبطين على نحو تلقائي. ومع ذلك، فإنّ هذا الاقتران لم يحصل إلا في عصر النهضة، حيث جرى وصل الاثنین معًا لتكوين ماضي «إغريقي-روماني» متماسك.

ومع ذلك، فإنّ هذا التاريخ المدمج للإغريق والرومان لم يكن قد اكتسب بعد صفة «العصور الكلاسيكية» التي تستثني باقي الحضارات القديمة، كما لم تكن قد ظهرت بعد الفكرة القائلة بأن أوروبا الوسطى والغربية هي الوريث الشرعي والحصري لهذا الإرث المزدوج.

فالسردية الكبرى لـ «حضارة الغرب» لم تكن قد تشكّلت بعد - وهي ما سنتناوله لاحقًا في الفصل التاسع. لكن بحلول أوج عصر النهضة في القرن السادس عشر، كانت كلّ العناصر قد اكتملت: مسيحية أقلّ انقسامًا مما كانت عليه في قرون سابقة، ومجال سياسي وثقافي متماسك يتمحور في وسط وغرب أوروبا، وتوجّه تاريخي نحو ماضي يضم كلاً من اليونان وروما. بيد أنّ العصور القديمة التي استلهم منها مفكرو النهضة لم تقتصر على اليونان وروما فحسب، بل امتدّت لتشمل أيضًا الحضارات الإترورية Etruscan، والمصرية، وحضارة بلاد الرافدين. لم تكن النزعة الإقصائية الثقافية الملازمة لمفهوم «الغرب» قد ترسّخت بعد. يمكننا أن نرى هذا بوضوح في أعمال توليا دي أراغونا - وهي امرأة لافثة

من حيث إنجازاتها الفكرية والأدبية ومكانتها التاريخية- لكنها كانت في هذا الجانب، أي في تعاملها مع العصور القديمة بوصفها تشمل اليونان وروما إلى جانب ثقافات أخرى، انعكاسًا نموذجيًا لروح عصرها.

«روح حكيمة وعفيفة»

كما هو الحال مع كثير من النساء في التاريخ، فإن معظم ما نعرفه عن توليا دي أراغونا⁽¹⁾ لا يستند إلى وثائق رسمية أو شهادات ذاتية، بل إلى كتابات معاصريها من الرجال، والتي غالبًا ما تكون مثقلة بالرومانسية المثالية. فمن أبرز مصادرنا عنها قصيدة رعوية كتبها الشاعر جيرولامو موتسيو (Girolamo Muzio) - أحد النبلاء، وشاعر في بلاط الأمراء، ومدافع عن اللغة الإيطالية العامية ضد اللاتينية، ويبدو أنه كان من أكبر المؤيدين لدي أراغونا - بعنوان تيرينيا (Tirrenia)، وهو اسم قديم يُطلق على المنطقة الواقعة شمال روما مباشرة⁽²⁾. وتحتوي هذه القصيدة على إشارات عدّة تمدّنا ببعض التفاصيل التي تُكَمِّل ما هو متاح في السجلات الرسمية عن سيرتها الذاتية⁽³⁾.

وُلدت دي أراغونا في روما ما بين عامي 1501 و1504. أما والدتها، جوليا بنداليا (Giulia Pendaglia)، فكانت من مدينة فيرارا في شمال إيطاليا، ويُحتمل أنها عملت محظية راقية في روما، قبل أن تستقر لاحقًا في حياة زوجية محترمة مع النبيل السيني أفريكانو أورلانديني (Africano Orlandini)⁽⁴⁾. ولكن، وقبل هذا الزواج، أنجبت جوليا طفلتها توليا، التي حملت لاحقًا لقب «دي أراغونا» عن أبيها. غير أن هوية هذا الأب غير مؤكدة.

(1) «روح حكيمة وعفيفة» هو وصف أليساندرو أريغي (Alessandro Arrighi) لتوليا دي أراغونا، كما ورد في ريمي (Rime) 53.

(2) تعتمد معلوماتي حول حياة دي أراغونا على عمل جوليا هايرستون، سواء في مقدمة إصدارها لكتاب ريمي (2014) أو في الكتاب المرتقب مع جون ماكلوكاس، والذي سيقدم لأول مرة ترجمة إنكليزية لـ فليور دي مسكينو (fl Meschino). أشكر الأستاذين هايرستون وماكلوكاس على مشاركتها المخطوطة معي ودعمها الكريم ومراجعتها لمسودات هذا الفصل.

(3) هايرستون (Hairston، 2014، ص 10).

(4) المصدر نفسه، صص 11-14.

يشير موتسيو في قصيدته تيرينيا إلى أن والدها كان كاردينالاً، ما دفع بعض الباحثين المعاصرين إلى الاعتقاد بأنه ربما كان الكاردينال لويجي دي أراغونا (Luigi D'Aragona)، وهو حفيد غير شرعي لملك نابولي. في حين تشير وثيقة لاحقة إلى أن والد توليا هو كوستانزو بالميري دي أراغونا (Costanzo Palmieri D'Aragona)، وهو رجل من عامة الناس يعمل في بلاط الكاردينال لويجي. وما زال الباحثون منقسمين في هذا الشأن: هل دبر الكاردينال الأمر ليجعل أحد خدمه يتبنى الطفلة ويتحمل نسبها لتجنب الفضيحة؟ أم أن فكرة صلته بالكاردينال ما هي إلا شائعة لا أساس لها؟ على الأرجح، لن نعرف الحقيقة أبداً. ما نعرفه على وجه اليقين هو أن دي أراغونا قضت طفولتها ما بين روما ومدينة سينا، لكنها عادت إلى «المدينة الأبدية» في منتصف سنوات مراهقتها. ورغم أنها أقامت فترات في مدن إيطالية شمالية عدّة خلال حياتها البالغة، فإن روما ظلّت موطنها الأثير، والمكان الذي شعرت فيه بالانتماء الأعمق. وسرعان ما أصبحت من شخصيات المجتمع الراقي هناك، حيث كتب الموسيقي الفرنسي الزائر فيليب فيرديلو (Philippe Verdelot) نشيداً يذكرها فيها بالاسم في عامي 1523 و 1524، مشيداً بجمالها. ويبدو أنها في تلك الفترة بدأت علاقة طويلة الأمد مع النبيل الفلورنسي الشهير، المصّر في فيليبو ستراتزي (Filippo Strozzi)، وهي علاقة استمرت لأكثر من عقد من الزمن⁽¹⁾.

في تلك الفترة، يبدو أن توليا دي أراغونا كانت تنتقل بين روما، والبندقية، وفلورنسا، وفيرارا، حيث ارتبط اسمها بعدد من النبلاء والشخصيات الثقافية، إلى جانب ارتباطها المستمر بفيليبو ستراتزي.

حققت في أواخر سنوات مراهقتها وبداية عشريناتها، ذروة ازدهارها بوصفها محظية، وسرعان ما نالت شهرة واسعة بفضل ذكائها، ناهيك عن جمالها. فقد وصفها أحد أفراد حاشية البلاط -وهو من الثّامين- بإعجاب بأنها «بالغة اللبابة، رزينة، بارعة، تتحلى بأداب سامية رفيعة»، مضيفاً أنها كانت موهوبة في الموسيقى وملتزمة تعليمياً عالياً. وقيل عنها: «يبدو أنها تعرف كل شيء، يمكنك أن تتحدث معها في أيّ موضوع تشاء»، وأن

(1) هايرستون (Hairston، 2014، ص 14-15).

«منزلها يعجّ دومًا بالمهرة من أهل الفن»، وأنه «لا نظير لها في الحديث»⁽¹⁾. وقد أعجب معلقون آخرون بقدرتها على الاقتباس من بترارك وبوكاتشيو عن ظهر قلب، بالإضافة إلى أعمال الكثير من الشعراء اللاتينيين⁽²⁾. ولكن في حين أنّ هذه الكلمات المثيرة للإعجاب قد تشير إلى نمط حياة برّاقة، يجب ألا ننسى أنّ دي أراغونا كانت تتمهن البغاء أساسًا، مع كلّ المخاطر والوصمة الاجتماعية التي ينطوي عليها ذلك. وقد يكون بناء صورتها كأديبة مثقفة جزءًا من «ميزاتها الشخصية» المقصودة، بل ومن إستراتيجيتها المهنية أيضًا. وفي هذا السياق، نجد اسمها مذكورًا في القائمة الشهيرة التي تعلن أسعار بائعات الهوى في البندقية (Pricelist of the Whores of Venice) التي نُشرت عام 1535، وضمت أسماء النساء العاملات في هذا المجال مع وصفٍ فاحش يخلط بين الجسد والمكانة الاجتماعية. وجاء فيها عن توليا دي أراغونا:

أيها السادة: الآن نأتي إلى حالة توليا دي أراغونا

التي يغسل «نبح هيليكون» نصف شير من أحشائها حين تتبول.

تطلب عشرة سكودي مقابل الأخذ من الدبر،

وخمسة مقابل الفرج، وهذا ما تركونه لأهم بائعة هوى في الحانة⁽³⁾.

رغم الطابع البذيء والقاسي لهذا الوصف، فإنّه يوضح أن إنجازات دي أراغونا الأدبية والثقافية لم تكن منفصلة عن صورتها العامة كامرأة تمارس البغاء لقاء المال، بل اكتسبت عبر هذا الدور جزءًا من جاذبيتها؛ في نظر بعض الناس.

وسط الأوصاف الفظة التي بالكلمات الفاحشة أعلاه، نسمع أنّ توليا دي أراغونا «تغسل من الدّاخل» بواسطة «نبح هيليكون» - في إشارة إلى الجبل الذي سكنته المومسات، ربّات الفنون في الميثولوجيا اليونانية. وربما كانت هذه الهالة من الرقي الثقافي والأدبي أحد

(1) باتيسا ستامبيلينو (Battista Stambellino)، تقرير إلى إيزابيللا ديستي (Isabella d'Este)، كما ورد في هايرستون (Hairston، 2012، ص 18).

(2) راسل (Russell، 1997، ص 22).

(3) هايرستون (Hairston، 2012، ص 37).

الأسباب التي جعلت دي أرغونا تُوصَف بأنها «أهمُّ بائعة هوى في الحانة». كان الحمل من المخاطر المهنية التي تواجهها بائعات الهوى، وقد اقترح بعض الباحثين أنَّ دي أرغونا أخذت استراحة قصيرة في العام 1535 - وهو العام الذي نُشرت فيه القائمة المذكورة - من أجل أن تضع مولودةً تُدعى بينيلوب. مع ذلك، لا يزال من غير المؤكد ما إذا كانت بينيلوب ابنتها بالفعل أم أختها⁽¹⁾. ومهما يكن، فقد عادت دي أرغونا إلى روما بعد بضعة أشهر من ولادة بينيلوب، ويبدو أن تحوُّلاً مهمًّا طرأ على حياتها في ذلك الوقت. فبينما كانت في عشرينياتها محاورَّة ذكية ومثقفة تمارس عملها كمومس، تحولت في ثلاثينياتها إلى «أديبة تمارس البغاء بأجر»، إذا صحَّ التعبير - أي أنَّها أصبحت شاعرة ومثقفة لها مكانتها، تتخذ عشاقًا مقابل أجرٍ على الهامش، وليس في صُلب عملها. ويبدو أن أغلب إنتاج دي أرغونا الشعري يعود إلى تلك الفترة، وقد تنوع بين السوناتات، والحواريات، بل وقصيدة ملحمية بعنوان (II Meschino البائس).

كانت أعمال توليا دي أرغونا، في معظمها، تُداول بشكل غير رسمي، ولم تُنشر إلا في وقت لاحق من حياتها. بيد أنَّ هذا لم يمنعها، ولا أعمالها، من أن تحظى بشهرة واسعة في الأوساط الأدبية الإيطالية. فقد أدرجها سبيرون سبيروني Sperone Speroni، الإنسانيّ والمسرحيّ البارز من بادوفا، كشخصية مسماة في حواريته محاورَّة في الحبّ (Dialogo d'amore) التي كتبها في العام 1542. كما خصَّصها الشاعر الشهير من مانتوفا، إركوله بنتيفوليو Ercole Bentivoglio، بقصائد امتدح فيها براعتها الشعرية و«كلامها الغني بالمعرفة». كذلك دخلت دي أرغونا في مناظرة مع اللاهوتي الراديكالي برناردينو أوتشينو Bernardino Ochino، فأرسلت إليه سوناتا تتأمل فيها في طبيعة الإرادة الحرة. في هذه الفترة نفسها تقريبًا، التقت دي أرغونا بجيرو لاملو موتسيو، الذي سيصبح له دور محوري في هذه المرحلة الجديدة من حياتها، تمامًا كما كان لفيليبو ستروتسي أثر بالغ في بداياتها.

في العام 1544، وهي في نحو الأربعين من عمرها، سجّلت دي أرغونا زواجها من شخص غير معروف يدعى سيلفسترو غويتشاردي Silvestro Guicciardi، وهو حدث

(1) هايرستون (Hairston، 2012، ص 17).

يبدو أن ليس له تأثير يُذكر على حياتها المهنية أو الفكرية. فعلى الصعيد المهني، نجد أنّها مدرجة بعد خمس سنوات في سجل بائعات الهوى في روما، اللواتي طُلِبَ منهنّ دفع 10 في المئة من إيجار مساكنهن السنوي للمساهمة في ترميم جسر سانتا ماريا⁽¹⁾.

ومن اللافت أنّ دي أراغونا، في منتصف أربعيناتها، كانت ضمن أعلى 11 في المئة من بائعات الهوى في روما من حيث فخامة السّكن، حسب هذا السّجل.

نشرت دي أراغونا حوارها عن لا نهائية الحبّ (Dialogue on the Infinity of Love) في العام 1547، وقد لقي رواجًا دفع إلى إصدار طبعة ثانية منه في العام 1552. كما صدر في العام نفسه ديوانها الشعري قصائد السيّدة تولىا دي أراغونا (Rime della Signora Tullia D'Aragona)، الذي ضم عددًا من السوناتات المستقلة، لكنه جاء أيضًا مرتبًا جزئيًا في هيئة حوارات شعرية، تقابل فيها قصائد كتبها دي أراغونا بردود شعرية من أصدقائها ومراسليها. وتكاد قائمة المراسلين والمُهدى إليهم الذين وردوا في القصائد تشبه قائمة الشرف للأدب الإيطالي في ذلك العصر. فقد تضمنت الأرسقراطي الروماني تيبيرو ناري Tiberio Nari (القصيدة 27)، والشاعر الكاردينال بيترو بيمبو Pietro Bembo (القصيدة 15)، والدبلوماسيين الإسبانين دون لويجي من توليدو Don Luigi of Toledo (القصيدة 13) ودون بيدرو دي توليدو Don Pedro of Toledo (القصيدة 14)، بل وحتى ماريا سالفياتي Maria Salviati، والدة كوزيمو دي ميديشي (القصيدة 12). أما الإهداء العام للكتاب، فقد خصّصت به إلينورا، دوقة فلورنسا وزوجة كوزيمو دي ميديشي.

جلب لها زواجها بعض الامتيازات. إذ أعفاها عقدُ زواجها من قانونِ سارٍ في مدينة سينا أنّذاك يفرض على بائعات الهوى تمييزهنّ عن النّساء المتزوجات من خلال اللباس. وعندما وُجّهت إليها تهمة ارتداء عباءة فخمة من نوع سبيرنيا (sbernia)، أقرّت المحكمة، على مضض، بأنّها زوجة شرعية ويحقّ لها ارتداء ما تشاء. وبعد عامين، وقعت دي أراغونا في مأزق مماثل في فلورنسا، حيث يُلزم القانون جميع بائعات الهوى بارتداء غطاء رأسٍ أو

(1) هايرستون (Hairston، 2012، ص 25 - 26).

منديل أصفر لتمييزهنّ عن «النساء الشريفات». لكنها لم تكن آنذاك بحاجة إلى الاستناد إلى زواجهما، إذ كانت تتمتع بحماية أقوى عائلة في فلورنسا: آل ميديشي.

صدر مرسوم خاص عن الدوق كوزيمو نفسه يقرر منح دي أراغونا «امتيازًا خاصًا وجديدًا»، وذلك بفضل «معرفتها النادرة بالشعر والفلسفة»، يقضي بـ«إعفائها من أيّ التزام يتعلق بلباسها أو هندامها أو سلوكها»⁽¹⁾.

توفيت دي أراغونا في روما عام 1556، وهي في أوائل الخمسينات من عمرها. وقد أوصت بمبالغ صغيرة لعدد من أصدقائها ومعارفها، إضافة إلى الأيتام الفقراء وبائعات الهوى التائبات (كما يقتضي القانون، بحسب ما تشير بلهجة ساخرة في وصيتها). أما بقية ممتلكاتها، ومنها مكتبة صغيرة تضم كتبًا باللغتين الإيطالية واللاتينية، فقد آلت إلى ابنها الشاب تشيليو. ولا نعرف متى وُلد تشيليو، ولا من والده، لكننا نعلم أنّ دي أراغونا عهدت برعايته إلى بيترو كيوكا Pietro Chiocca، الخادم المكلف بتقطيع اللحوم لدى الكاردينال ألفيزه كورنارو Alvisè Cornaro⁽²⁾.

اللعب مع أفلاطون والجدال مع أرسطو

تعكس أعمال دي أراغونا المنشورة الرؤية الجديدة لعصر النهضة تجاه العصور القديمة على نحوٍ مثالي. فقد كان يُنظر إلى العالم اللاتيني لروما القديمة على أنه خلفية ثابتة ومألوفة تدور في إطارها الأحداث. فعندما أرادت دي أراغونا أن تمدح كوزيمو دي ميديشي، شَبّهته بالملك الأسطوري الروماني نوما بومبيليوس Numa Pompilius (القصيد 4). وعندما أرادت أن تستحضر الطبيعة المزدوجة للمصير، أشارت إلى الإله الروماني يانوس Janus، إله الأبواب والمفترقات (الحوار)؛ وحتى عندما نظّم المؤيد الأكبر لها، موتسيو، قصيدته الرعوية الطويلة تيرينيا في مديحها، كتبها على غرار القصائد الريفية (Eclogues) لفرجيل.

(1) هايرستون (Hairston، 2012، ص 24).

(2) المصدر نفسه، صص 27-29.

لكن إن كانت روما تُشكّل خلفية أعمال دي أراغونا، فإنّ اليونان القديمة غالبًا ما كانت تُقدّم لها الحكمة. ففي الحوارية حول لا نهائية الحبّ، لا نجد مناقشة فلسفية حول طبيعة الحبّ وحسب، بل نجد ما يُجسّد أيضًا الصراع بين الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية.

تُقدّم دي أراغونا في هذا العمل تأويلها الخاصّ لصيغة أدبية شائعة آنذاك: رسائل الحبّ الفلسفية، والتي كُتبت غالبًا في هيئة حوارات على طريقة أفلاطون، الذي استعمل هذا الشكل لصناعة صورة أدبية لسقراط وهو يُنير بصيرة محاوريه عبر النقاش. وهكذا، بالإضافة إلى تفاعلها مع العصور القديمة، تستلهم دي أراغونا أيضًا من أعمال عددٍ من أسلافها المعاصرين السابقين، منهم مارسيلو فيتشينو Marsilio Ficino، وليون إبريو Leone Ebreo⁽¹⁾، وسبيرون سيروني، الذي - كما أشرنا من قبل - ضمّ دي أراغونا بصفحتها محاوره في عمله حوار الحبّ (Dialogo d'amore) قبل خمس سنوات من إصدارها لحوارها، غير أنّ تصويره لشخصيتها جاء مختلفًا تمامًا عن الصورة التي صاغتها دي أراغونا لنفسها لاحقًا⁽²⁾.

الحوار هو تجسيدٌ دراميّ لأمنية خيالية في مقر إقامة دي أراغونا في فلورنسا، حيث تشارك هي وضيوفها في نقاش فلسفيّ رفيع المستوى حول طبيعة الحبّ. تظهر دي أراغونا نفسها على أنها شخصية محورية في النصّ، تقود النقاش وتُثير مستمعيها. محاورها الأساسي هو بنديتو فارتشي Benedetto Varchi، المثاليّ الجمهوري الذي أصبح لاحقًا أدبيًا جادًا، مع مداخلات متفرقة من الدكتور لاتانزيو بينوتشي Lattanzio Benucci وبعض الرجال غير المعروفين. خلال مجريات الحوار، يطرح فارتشي عددًا من النظريات الأرسطية، من بينها التمييز الدلالي بين «الحبّ» كاسم و«يُحبّ» كفعل، والعلاقة بين الصورة والمادة. إلا أنّ

(1) جيوفانووتسي (Giovannozzi، 2019). أشكر جوليا هايرستون وجون ماكلوكاس على تشجيعي لتوسيع نطاق قراءتي نحو معاصري دي أراغونا وتأثيراتهم الأدبية.

(2) التفاعل النصي بين حوار دي أراغونا وحوار سيروني (Speroni) نوقش في سمار (Smarr، 1998). تظهر دي أراغونا في نصها كشخصية فكرية متكاملة، على عكس تصوير سيروني لها ككروتونية تابعة للعواطف. وربما كتبت دي أراغونا حوارها كرد على سيروني، وانتقاده للنساء ولها تحديدًا.

النظرية الأرسطية التي تثير اهتمام دي أراغونا أكثر من غيرها هي فكرته حول دونية المرأة الطبيعية. ففي محاضرة شهيرة ألقاها سابقاً في أكاديمية فلورنسا، استند فارتشي إلى سلطة أرسطو حين وصف دورَ النساء في عملية الإنجاب بأنه دور سلبي، وأشار إلى دونية المرأة الفكرية مقارنة بالرجل. على امتداد الحوار، تتحدى دي أراغونا هذه التصورات الأرسطية عن دونية المرأة، وتؤكد على المساواة الفكرية والجنسية بين النساء والرجال، مجسدةً هذه المساواة في أقوال وأفعال النسخة المتخيّلة من نفسها التي تتوسط الحوار بصفته الشخصية الرئيسة⁽¹⁾.

ومع ذلك، فإنّ دي أراغونا لا تكتفي بانتقاد النظريات الأرسطية، بل تطعن أيضًا في نظريات أفلاطون حول الحبّ، متسائلةً لماذا اعتقد أفلاطون أنّ الحبّ الحقيقي لا يمكن أن يوجد إلا بين الرجال؟ ولماذا، تسأل فارتشي، يجب أن نفترض أنّ النساء لا يمكنهنّ الانخراط إلا في أشكال الحبّ الدنيا والأكثر جسدية؟ في هذا الحوار، يُبدي كلّ من دي أراغونا وفارتشي اشمزازهما من فكرة العلاقات الجنسية المثلية بين الذكور، إذ يدافع فارتشي عن نبالة الحبّ «الطاهر» الذي جمع أفلاطون وسقراط بالشبان (وقد تعرّض فارتشي في حياته الواقعية للنقد بسبب تعلّقه الزائد ببعض الفتيان). لكن دي أراغونا تُشير إلى أنّ طبيعة الحبّ الأفلاطوني العقلانية تعني أنّ أحدًا لا يُستبعد منه فقط بناءً على تكوينه الجسدي، وبالتالي، فلا ينبغي إقصاء النساء من هذا النوع من الحبّ. ويختتم الحوار باتفاق الطرفين على أنّ الحبّ يمكن أن يتغير بمرور الوقت، متحوّلًا من حبّ جسدي مبتذل إلى حبّ روحي نقي، يتفاوت أيضًا من شخصٍ إلى آخر⁽²⁾.

يعتمد حوار دي أراغونا كثيرًا إذن على النصوص الإغريقية القديمة، مستندًا إلى سلسلة من المبادئ البلاغية الأرسطية، بالإضافة إلى شكل أفلاطوني من حيث البنية والنوع الأدبي. ومع ذلك، فإنّ أفكارها الجوهرية واستنتاجاتها النهائية لا تنتمي لا إلى المدرسة الأفلاطونية ولا إلى الأرسطية. فهي ترفض كلتا النظريتين في الحبّ، وتطرح

(1) راسل (Russell، 1997، ص 37).

(2) المصدر نفسه، ص 39.

تصورًا خاصًا بها، نابعًا من التجربة الشخصية والمعرفة المباشرة. في رأي دي أراغونا، كان الهيلينية مصدرًا للإلهام الشكلي والأساس الفلسفي، لكنها لم تكن مصدرًا لكل الأجوبة. على الرغم من انخراط دي أراغونا العميق في التراث الإغريقي الروماني، فإن رؤيتها الثقافية تجاوزت هذه الحدود، كما يتجلى في عملها الأخير الذي نُشر بعد وفاتها عام 1560، بعنوان (البائس Il Meschino). تُعد هذه القصيدة الملحمية، التي تتألف من أكثر من 28,000 بيت شعري موزّع على 37 أنشودة (للمقارنة، فإن الإلياذة لا تتجاوز 16,000 بيت)، إنجازًا إبداعيًا بارزًا⁽¹⁾. استمدت دي أراغونا مادتها من رواية نثرية ألفها أندريا دا باريرينو Andrea da Barberino في القرن الرابع عشر، كانت شائعة في عصرها، حتى إنها تُرجمت إلى اللغة الإسبانية القشتالية. ومع ذلك، إن إعادة صياغتها لهذه القصة وتحويلها إلى قالب شعري ملحمي يُمثل إنجازًا أدبيًا مهمًا.

سرّ جاذبية هذه القصة واضح؛ فهي حكاية مغامرة صاحبة. تروي دي أراغونا قصة غيرينو Guerrino، ابن أحد فرسان شارلمان، الذي اختطف وهو رضيع على يد قراصنة، ثم بيع عبدًا في القسطنطينية، حيث أصبح خادمًا للإمبراطور البيزنطي وأطلق عليه اسم (البائس Il Meschino)⁽²⁾، ووقع في حب ابنته المتعجرفة من طرف واحد. وبعد أن أحرز بطولات عظيمة في مواجهة «الأتراك»، وعلى الرغم من اقترابه من المجد والفوز بقلب الأميرة، يختار غيرينو رفض ملذات بيزنطة، وينطلق في رحلة بحثًا عن أصله. هذه الرحلة، التي تنتقل عبر العالم المعروف آنذاك وتزخر بالمخلوقات الخرافية والشخصيات الأسطورية، بل وتتضمن نزولًا إلى العالم السفلي، تنتهي بنهاية سعيدة مطمئنة. إلا أن سعي غيرينو وراء جذوره يُقرأ أيضًا بما يشبه استعارة ممتدة للاهتمام الأوسع في عصر النهضة بتبع الأنساب الثقافية.

(1) ألاير (Allaire، 1995)؛ دي أراغونا، ماكلوكاس وهايرستون (McLucas and Hairston، D'Aragona)، قيد النشر.

(2) حول علاقة نسخة دي أراغونا من فليور دي ميسكينو بالمصادر المختلفة، انظر دي أراغونا، ماكلوكاس وهايرستون (قيد النشر). للنسخ المختلفة من القصة بأقلام مؤلفين آخرين، انظر ألاير (Allaire، 1999).

ينطلق غيرينو في رحلته شرقاً إلى إقليم تارتاريا (Tartary)، أي آسيا الوسطى، حيث يُقاتل العمالقة والوحوش. ومن هناك، يُبحر إلى أرمينيا ويهزم ملكاً خائناً؛ ثم يسافر إلى ميديا (Media)، حيث يُنقذ ملكةً شابة عذراء من مهاجميها ويرفض بأدب عرضها بالزواج⁽¹⁾. وبينها يواصل طريقه، يؤسر على يد ملك سولتا (Soltra) الشهباني في بلاد فارس، والذي، بعدما يرفض غيرينو عروضة، يُزوجه ابنته. من هناك، يصل إلى الهند، حيث يستشير وحي الإله أبولو (Apollo) عند «أشجار الشمس والقمر»، والتي تكشف له عن اسمه الحقيقي وتطلب منه أن يسافر غرباً بحثاً عن أصوله الحقيقية (كما في الاقتباس الذي افتتحنا به هذا الفصل). يركب غيرينو سفينة إلى الجزيرة العربية، حيث يستقبله السلطان بالترحاب، ويزور قبر النبي محمد، قبل أن يقع في حبّ أنتينيسكا (Antiniska)، ابنة ملك برسبوليس (Persepolis)، ويخوض سلسلة من الحروب البطولية لتأمين عرشها. ومع أنّ غيرينو يُكنّ حباً عظيماً لأنتينيسكا، فإنه يواصل سعيه لاكتشاف جذوره، ويُغادر آسيا متجهاً إلى إفريقيا. في إفريقيا، يُقابل غيرينو عمالقةً وتنانين، قبل أن يلتقي بملك الحبشة، الكاهن يوحنا (Prester John)، الذي يحكم مملكة مسيحية مثالية مفعمة بالثراء والرقي، ويُقاتل غيرينو في خدمته بصفته بطلاً لمدة من الزمن⁽²⁾. ومن هناك، تتواصل رحلته إلى مصر، حيث يُصبح قائداً في جيوش السلطان التي تُقاتل العرب. وفي مصر، تُمكنه صدفةً من لقاء رفيق طفولته الذي تعرّف عليه في أيام عبوديته في القسطنطينية، وهذا يدفعه إلى مواصلة بحثه. وأثناء سفره غرباً عبر ليبيا، يُقاتل غيرينو عمالقةً، ويُجول ويصادق أحد الملوك المحليين، ويرفض محاولات إغراءٍ من أميرة محلية (بعد أن قتلت شقيقها لتعرض على غيرينو العرش، تنتحر الأميرة بطريقة درامية).

يُبحر غيرينو، وقد أضناه الترحال، إلى صقلية وإيطاليا، حيث يطلب مشورة السيبيلا (Sibyl)، وهي نبيّة من عالم آخر، تطلب منه أن يمكث معها عامًا كاملاً، تختبر خلاله صموده أمام الإغواء. وعند إطلاق سراحه، يتوجه غيرينو إلى روما، حيث يفرض عليه

(1) انظر ماكلوكاس (McLucas، 2006) للملخص القصيدة.

(2) شخصية بريستر جون (Prester John) محاطة بأساطير متنوعة، حيث يوضع أحياناً في إفريقيا وأحياناً أخرى في الهند، وقد ظهر في نصوص متعددة بالعصور الوسطى وعصر النهضة كملك مسيحي مثالي.

البابا كَفارة عقابًا على استشارته لعرافين وثنيين، تتمثل في زيارة المطهر، وذلك عبر بئر القديس باتريك (St Patrick's Well) في أيرلندا. وبعد رحلة برية عبر فرنسا والتفاف إلى شمال إسبانيا لتطهير طريق الحجاج المؤدي إلى سانتياغو دي كومبوستيلا (Santiago de Compostela) من قطاع الطرق، يُبحر غيرينو أولًا إلى إنكلترا، ومنها إلى أيرلندا. تمنحه الرحلة إلى داخل البئر رؤيةً دائنيّة [نسبةً إلى دائني أليغيري] بامتياز عن الجحيم والمطهر، إلى جانب لمحة عن والديه الحقيقيين. وبحصول غيرينو أخيرًا على معرفة هويته الحقيقية، تأتي خاتمة مغامراته على نمط هوليوودي خالص؛ إذ يُنقذ والديه من الزنزانة التي أمضيا فيها سنوات طويلة؛ ويقود حملات ناجحة ضد «الترك» في حوض البحر الأبيض المتوسط الشمالي؛ ويتزوج محبوبته الحقيقية، أنتينيسكا، في بلاد فارس، ويُجول جميع قومها إلى المسيحية، ويعيش معها في سعادة دائمة.

تتتمي (البائس Il Meschino) إلى كثير من سمات الملحمة الإيطالية في عصر النهضة. وكغيرها من الأعمال في هذا النوع الأدبي، تدمج ما بين البطولة الملحمية الكلاسيكية والرومانسية الفروسية التي تُميز أغاني الأعمال (chansons de geste) في العصور الوسطى. وكغيرها من الأعمال المشابهة، كُتبت على نسق الأوتافا ريبا (ottava rima): وهي صيغة شعرية مقفّاة تتكون من مقاطع ذات ثمانية أبيات، استخدمها جوفاني بوكاتشو (Giovanni Boccaccio) منذ منتصف القرن الرابع عشر في عمله فيلوستراتو (Filostrato)، والذي ألهم لاحقًا، بعد قرن، تشوسر (Chaucer) في تأليف ترويلوس وكريسيدا (Troilus and Cressida)، كما استخدمها شعراء آخرون في القرن السادس عشر مثل لودوفيكو أريوستو (Ludovico Ariosto) في ملحمة الفروسية أورلاندو الغاضب (Orlando Furioso)، والذي استعارت شخصيته الكاتبة فيرجينيا وولف (Virginia Woolf) لروايتها الحدائثة المعاصرة حول تبدّل الجنس في أوائل القرن العشرين⁽¹⁾.

وكغيره من الأعمال في هذا النوع الأدبي، يستخدم نصّ (البائس Il Meschino) بتوسّع عددًا من العناصر المأخوذة من الشعر الملحمي الإغريقي والروماني القديم. كما في

(1) مازوتا (Mazzotta، 2010).

الإنيادة (Aeneid) لفرجيل (Virgil)، يقوم بطل دي أراغونا بجولة في العالم السفلي. وكما في شخصية سيرس (Circe) في الأوديسة، تجمع شخصية السيبيلة (Sibyl) في (البائس) ما بين كونها ساحرة مخيفة وفرصة إغراء جذابة. وكما حارب أوديسيوس (Odysseus) العملاق ذي العين الواحدة وهرب من أرض آكلي اللوتس، يُرسل بطل دي أراغونا إلى أطراف العالم النائية في مغامراته (إلى أيرلندا من جهة، والهند من الجهة الأخرى)، ويواجه مخلوقات مثل الغريفين (griffins)، ووحيد القرن، ومخلوق له أنياب وعنق طويل يُدعى سينتوبوخوس (centopochus)⁽¹⁾. في الواقع، يبدو أنّ دي أراغونا أدرجت عددًا من الإشارات الإغريقية-الرومانية الإضافية في نصّها لم تكن موجودة في النسخ السابقة من (البائس)، إذ تذكر كاتو (Cato) وأوفيد (Ovid)، وتشير إلى حصار الإمبراطور تيتوس (Titus) لمدينة القدس، وتذكر مجموعة من شخصيات الآلهة الأسطورية، مثل الإله أبولو/ فوبيوس (Apollo /Phoebus)، والراعيتين الملهمتين أوتيرب (Euterpe) وكليو (Clio)⁽²⁾.

مع أنّ النصّ يستند إلى العالم الإغريقي-الروماني مشكّلاً مصدرًا للرأسمال الثقافي، يُحدّد موقع مملكة سيبيل في إيطاليا، فإنّ (البائس) لا يفترض هذا الإرث الثقافي الإغريقي-الروماني خاصًا بأوروبا حصريًا. فإلهام أبولو بلغ الهند، وجزيرة العرب. وبالمثل، لا تُعدّ المسيحية حكرًا على الأوروبيين. إذ يلتقي غيرينو بعدد من المسيحيين خلال رحلاته في آسيا، وتقع مملكة الكاهن يوحنا (Prester John) النموذجية في الحبشة. كما تظهر شخصيات مثالية وفاضلة بين سكان آسيا وإفريقيا من غير المسيحيين، من بينهم خطيبة غيرينو الآسيوية أنتينيسكا، وصديقه الإفريقي أرتلافو (Artilafo)، مع أنّ هؤلاء عادةً ما ينتهون باعتراف المسيحية. لذلك، لا تُقدّم لنا دي أراغونا تصوّرًا عن عالم منقسم بين مسيحية أوروبية متمدّنة من جهة، ووثنية آسيوية وإفريقية همجية من جهة أخرى.

ولا يعني ذلك أنّ دي أراغونا لا تُميز بين القارات الثلاث، بل تفعل، وتصف آسيا تحديداً بصورة سلبية. ففي موضع ما يُقال لغيرينو: «لقد فتشت آسيا، ومعها الهند العظمى،

(1) ألاير (Allaire، 1998).

(2) دي أراغونا، ماكلوكاس وهارستون (McLucas and Hairston، D'Aragona)، قيد النشر.

وفي الدائرة الكبرى للأرض لا يوجد مكان أسوأ من ذلك، ومن يظنّ خلاف ذلك فهو مخطئ، وليس خطأ يسيراً» (البائس 16:84)⁽¹⁾. وعلى النقيض، يبدو أنّ أوروبا وإفريقيا تحتلان منزلة أكثر توازناً في تقديرها. إذ تكتب دي أراغونا: «لديك أوروبا، وإفريقيا، وهما مكتظتان بالسكان، وهناك يمكن لسلوكك السيئ أو الحسن أن يضرك أو ينفحك، بحسب الطريقة التي تختار أن توجه بها نفسك» (البائس 16:86). يُقاتل غيرينو وحوشاً وأعداءً بشريين في آسيا وإفريقيا، لكنه يواجه أيضاً قطاع طرق، وقوى خارقة تجسدها السبيّلة الشريرة، وجيوشاً معادية في أوروبا كذلك. ومع أنّ دي أراغونا تقدم لقرائنها أوصافاً تكاد تكون مستقاة من هيروdot عن شعوب وأماكن غريبة في آسيا وإفريقيا؛ وغالباً ما تعتمد في ذلك على النسخ السابقة من قصة غيرينو، فإنها تتناول أيضاً مظاهر الغرابة في أوروبا. نسمع، على سبيل المثال، عن نموّ الفلفل في الهند (البائس 11:25-26)، والطريقة الصحيحة لترويض الفيلة في الحبشة (البائس 18:54-59). كما تصف غرابة أوروبا، مثل العادة الغريبة لدى الكهنة الأيرلنديين باتخاذ زوجات (البائس 27:49)، والمناظر البرية في جنوب إيطاليا التي تتكون من «أرض غير مزروعة وشوكٍ حاد، وسط منحدرات ومataهات عجيبة» (البائس 24:51)⁽²⁾.

في الوقت نفسه، اهتمّت دي أراغونا أيضاً بوصف الفروقات البشرية، وأدرجت في سردها عدّة أوصاف عرقية لأشخاص آسيويين وأفارقة. ففي آسيا، على سبيل المثال، تصفُ نساء سولتا (Solta) في بلاد فارس بأنهنّ «Nere ma del resto belle سوداوات، لكنهنّ بخلاف ذلك جميلات»؛ (البائس 10:15)؛ أما رجال سوتورا (Sotora) قرب الهند، فتصفهم بأنهم «أقوياء، وذوو بشرة داكنة، وأقصر من المعتاد» (uomini forti e sono brunì E meno di grandezza che communi)؛ (البائس 10:81). وفي إفريقيا، تصفُ رعايا الكاهن يوحنا (Prester John) في الحبشة بأنهم «ذوو عيون حمراء، وبشرة سوداء، وأسنان بيض جداً

(1) جميع ترجمات نص (البائس) مأخوذة عن دي أراغونا، ماكلوكاس وهيرستون (قيد النشر).

(2) من المقاطع المفضلة لدي وصف دي أراغونا لشعب يملك عيناً واحدة فقط تقع في وسط الصدر (البائس 49:11)، وهو ما يذكر بإحدى القصص الخيالية التي يرويها هيروdot (Herodotus) عن شعب البليميس (Blemmyes) (هيروdot 191:4).

وعلى النقيض، لا تُظهر أوصاف عرقية للشعوب الأوروبية، بل تُصوّر هذه الشعوب غالبًا بأنها ذات ملامح مألوفة. وفي زمنٍ تصاعدت فيه وتيرة الاستكشاف والتوسّع الأوروبي، حيث كانت إسبانيا تُرسل المزيد من البعثات إلى الأميركتين، والبرتغال إلى إفريقيا والهند، فإنّ هذا قد لا يكون مفاجئًا (سنناقش مسألة الإمبريالية الأوروبية في الفصل التاسع). بالطبع، كما ورد في الاقتباس الذي افتُتح به هذا الفصل، من الدالّ أنّ غيرينو لا يتمكن من معرفة أصوله الحقيقية إلا في أقصى الغرب البعيد. غير أنّ الأمر لا يتعلق بالعرق أو الجغرافيا بقدر ما يتعلق بالدين، الذي يُشكّل المحور الأساسي الذي تعتمد عليه دي أراغونا في تقسيم الإنسانية.

فأعداء غيرينو الأشرس في كلّ قارة هم المسلمون، بدءًا من الفرس في آسيا، والعرب في إفريقيا، إلى الأتراك في أوروبا. وفي عدة مواضع من السرد، يُظهر غيرينو احتقاره لهم، إذ اعتقد في قرارة نفسه أنّ أصوات الحمير أجمل من تراتيلهم (البائس 13:53)، وسخر مما رآه عاداتٍ غريبة (البائس 13:70).

لم تكن دي أراغونا وحيدة زمانها في عدائها للإسلام⁽¹⁾. فقد شهد القرنان الخامس عشر والسادس عشر تصاعدًا في خطاب «الإسلاموفوبيا» بين الكتاب الأوروبيين، وغالبًا ما ظهر في القصائد التي تروي أحداث الحملات الصليبية، لكنه في الواقع كان مدفوعًا بقلقٍ معاصر وأكثر إلحاحًا: الخوف من تنامي قوة العثمانيين في البحر المتوسط وجنوب شرق أوروبا.

في الواقع، كانت أيديولوجيا الحروب الصليبية، وطبيعة الإسلام، ومسألة التوسّع العثماني، من الموضوعات الجوهرية التي شغلت مفكري عصر النهضة من الإنسانيين (Humanists)، وقد خصصوا نصوصًا مطوّلة لمناقشة هذه القضايا⁽²⁾. قدّمت معظم هذه

(1) للمواقف المعادية للإسلام في (البائس)، انظر دي أراغونا، ماكلوكاس وهايرستون (قيد النشر).

(2) راجع ميزيرف (Meserve، 2008) في هذا الموضوع، بالإضافة إلى فراسيتو وبلانكس (Frassetto and

Blanks، 1999).

الكتابات تصوّرات نمطية وتخمينات مسيئة عن الإسلام، وصوّرت في هيئة معارضة ثنائية للمدنية الأوروبية والمسيحية التي زعم هؤلاء الكتّاب أنها تمثلهم آنذاك. ويمكننا أن نرى مثل هذه الصّور النمطيّة حاضرةً في القصائد الملحمية الشّعبيّة، مثل أورلاندو العاشق (Orlando Innamorato) لماتيو ماريا بوياردو (Matteo Maria Boiardo)، التي نشرت قبل نصف قرن من (البائس) في العام 1495، حيث يواجه بطله جحافل من المحاربين المسلمين الغزاة؛ والقدس المحررة (Gerusalemme liberata) لتوركوأتو تاسو (Torquato Tasso)، والتي نشرت بعد (البائس) بعقدين فقط في العام 1581، وتسرد بطولات الجيوش المسيحية؛ وملحمة أخرى بعنوان إسكندر بيذا (Scanderbeide) من تأليف امرأة تدعى مارغريتا ساروتشي (Margherita Sarrocchi)، والتي نشرت بعد (البائس) بنحو نصف قرن في العام 1606، وتحتفي بانتصارات قائد ألباني على العثمانيين.

غير أن جميع صور المعارضة الثقافية لم تكن تصوّر الإسلام عدوًا بالضرورة. ففي ملحمة أخرى بعنوان إنريكو؛ أو، بيزنطة المغزوة (Byzantium Conquered, Enrico; or)، كتبتها امرأة إيطالية من أهل الأدب تدعى لوكريتسيا مارينلا (Lucrezia Marinella)، ونشرت في العام 1635، أُعيد تناول موضوع الحروب الصليبية الذي كان رائجًا في أدب عصر النهضة. مع ذلك، لم تصوّر مارينلا ملحمتها الصليبية على أنه صراع حضارات بين المسيحية والإسلام، أو بين أوروبا وآسيا، أو بين الغرب والشرق؛ بل اختارت أن تكتب عن الحملة الصليبية الرابعة واحتلال اللاتين لبيزنطة، مُصوّرة العدو الآسيوي على أنه يوناني، لا عثماني⁽¹⁾.

إنّ حضور خطاب الإسلاموفوبيا، في عصر النهضة، لا يعني بالضرورة شكلاً مبكّرًا من السردية الكبرى لنمط «حضارة الغرب». فقد تكون هناك رؤية سائدة تعتبر أنّ العصور القديمة الإغريقية-الرومانية تمثل السلف الثقافي لأوروبا، لكن كما يُظهر مثال (البائس) لدي أراغونا، لم ينظر إلى أوروبا بالضرورة على أنّها الوريث الحضري لهذا

(1) حياة وأعمال لوتشيتسيا مارينلا (Lucrezia Marinella)، انظر المقدمة في مارينلا وستمينيو (Marinella) (2009, and Stampino).

الإرث. ولم يُفترض أن الماضي الإغريقي-الروماني هو المصدر الوحيد للثقافة الأوروبية. فالنَّاقِد الفني الشهير جورجيو فازاري (Giorgio Vasari)، الذي كان أوَّل من كتب عن «النّهضة» (rinascita) الفنيّة (انظر ما ورد سابقًا في هذا الفصل)، لم يربط التقليد الفني بالإغريق والرومان وحسب، بل عزاهُ أيضًا إلى ما هو أقدم من ذلك، أي إلى حضارات بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة، كما أشاد كذلك بعبقريّة الفنّانين من الأحباش والإترويين (Etruscans)⁽¹⁾.

تطرح السردية الكبرى لـ«حضارة الغرب» عصر النّهضة بوصفه نقطة تحوّلٍ محورية في تاريخ الغرب. فهي تؤكد أن هذا العصر كان اللحظة التي أُعيد فيها اكتشاف الجذور الثقافية الأصلية والحصرية للغرب في اليونان وروما القديمة، بعد أن ظلّت منسيّة ومهملة لقرون. وتدّعي أنّ هذه النّهضة هي التي أعادت الغرب إلى مساره الحتمي نحو التنوير والحداثة والهيمنة على العالم. هذه السردية الكبرى ليست خاطئة بالكامل.

إذ كان عصر النّهضة فعلاً نقطة تحوّلٍ حاسمة. فالاهتمام الجديد بالعصور القديمة الهيلينية من قبل الأوروبيين في وسط وغرب أوروبا، وما صاحبه من إدماجٍ حماسيّ لليونان القديمة ضمن قائمة أسلافهم الثقافيّين، شكّل تغييرًا جذريًا مقارنة بالممارسات السابقة. لقد أعادوا تخيّل العصور القديمة بالكامل، بحيث أصبح المزيج الثقافيّ الإغريقي-الروماني في مركزها. كما دُمج العالمان اليوناني والروماني في كيانٍ مفهومي واحد على مدى عدّة أجيال، بدءًا من بترارك في القرن الخامس عشر إلى دي أراغونا في القرن السادس عشر، ولا يزال هذا المفهوم قائمًا حتى اليوم.

لكن، وكما أمل أن يكون واضحًا الآن من الفصول السابقة، إن جذور الغرب الأصلية لا تنتمي، بخلاف ما تدّعيه السردية الكبرى، إلى هذا التكتل الثقافيّ الإغريقي-الروماني وحده، كما أنّ العالم الإغريقي-الروماني لا يُشكّل إرثًا حصريًا لأوروبا. وقد أدرك هذا الأمر عددٌ من كُتّاب عصر النّهضة مثل فازاري (Vasari)، الذي تخيّل ماضيًا قديمًا أوسع وأكثر تنوعًا مما ننسبه إليهم عادةً، وكذلك دي أراغونا، التي كانت تفترض ضمنيًا أنّ

(1) فازاري (Vasari)، حيويات الفنّانين (Lives of the Artists)، المقدمة.

الإرث الإغريقي-الروماني يَحْصُّ آسيا أيضًا. وإضافة إلى ذلك، فإنَّ هؤلاء الكُتَّاب لم يكتفوا بإحياء تقاليد إغريقية-رومانية راكدة، بل كانوا إبداعًا وتجديدًا مما تسمح به السردية الكبرى. إذ رغم أنهم استلهموا أساسًا من العالم الإغريقي-الروماني، فقد استقوا الإلهام من مصادر أخرى أيضًا، واستخدموا هذه التأثيرات المتنوعة لبناء تقاليدهم الخاصة والجديدة في الأدب والفلسفة والفن، بدلًا من مجرد محاكاة من سبقهم.

كما تُحطَّى السردية الكبرى في افتراضها بأنَّ الازدهار الفكري لعصر النهضة قاد بالضرورة إلى الهيمنة الغربية اللاحقة مستقبلًا. ففي حين يمكننا أن نتلمس بوادر هذه الهيمنة وقد زُرعت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، إلا أنه لم يكن من المحتم أن تنمو هذه البذور بالذات دون غيرها. ففي الزمن الذي كتبت فيه توليادي أراغونا في أوائل ومنتصف القرن السادس عشر، لم تكن ملامح التاريخ قد اتضحت بعد، وكانت سردية «حضارة الغرب» لم تُرسخ بعد بصورة نهائية، رغم أنَّها بدأت بالظهور. ولم يبق هذا الحال قائمًا سوى لجيل واحد فقط، وصولًا إلى عصر الشخصية التالية التي ستتناولها.

الفصل السّابع

الطّريق الذي لم يُسلك

السُّلطانة صَفِيَّة



«جلالة السُّلطان مراد، رافع شأن الإمبراطورية، خان الأقاليم السَّبعة،
إمبراطور أراضى الروم».

السُّلطانة صَفِيَّة (1591)⁽¹⁾

تردّد في الغرفة همسات وهمهمات مكتومة. الهدية واضحة العطب، وقد تضرّرت
بفعل الرطوبة أثناء الرّحلة البحرية الطويلة من لندن إلى إسطنبول. التوت أنابيها
المعدنية، وتشققت لوحاتها الخشبية المنحوتة بدقّة بعدما تحلّل الغراء الذي كان يربطها
ببعضها تمامًا. يتهامس رجال البلاط، يتساءلون إن كانت هذه حقًا تمثل أحدث ما

(1) الرسالة التي أرسلتها السلطانة صفيّة (Safiye Sultran) إلى الملكة إليزابيث الأولى (Elizabeth I) ملكة
إنكلترا. (Skilliter، 1965، ص 131: الوثيقة رقم 1 الترجمة من قبل Skilliter).

توصلت إليه التكنولوجيا الإنكليزية، وأفضل ما يمكن أن تقدّمه مملكة تلك الجزيرة البعيدة.

يُفترض أن تكون هذه الكتلة المبعثرة آلة أرغن ميكانيكي - آلية مذهلة تفرع جرسها معلنة الساعات، بل وتُعزف مقطوعات موسيقية بمفردها، بفضل آلية صماماتٍ بطيئة التحرير⁽¹⁾. إنها هدية صُممت لإبهار السلطان العثماني محمد الفاتح Mehmed III ببراعتها وتعقيدها التقني. لكن الأرغن مكسور. لحسن الحظ، ثمة هدية ثانية. ففي ساحة القصر تقف عربية احتفالية براقه، مكسوة بالذهب ومرصعة بالجواهر. تُقدّر قيمتها بـ 600 جنيه إنكليزي، وهو مبلغ كبير جدًا بمعايير ذلك العصر، يعادل ما يجنيه عامل ماهر خلال أربع سنوات. وعلى عكس الأرغن، وصلت العربية من إنكلترا دون أضرار تُذكر، وتقف الآن في ساحة القصر، جاهزة للخدمة. غير أنّ هذه الهدية ليست موجهة إلى السلطان محمد، بل إلى والدته، السلطانة صفية الجبّارة. في العام 1599، عندما وصلت هاتين الهديتين الإنكليزيتين إلى إسطنبول، كانت صفية في ذروة قوتها. فبصفتها والدة السلطان الحاكم، كانت تحمل لقب «السلطانة الوالدة» وهو منصب له ثقل كبير في بلاط الدولة العثمانية. غير أن نفوذ صفية تجاوز موقعها الرسمي بكثير. فقد ترك ابنها، السلطان محمد الثالث، وهو في العشرينات من عمره، تفاصيل الحكم بين يديها البارعتين، واعترف بها على نطاق واسع بوصفها القوّة الموجهة وراء العرش. لم يكن هذا الموقع غريبًا عليها؛ فقد كانت ذات نفوذ مماثل بصفتها السلطانة خاصكي (haseki sultan)، أي الزوجة الرّسمية للسلطان مراد الثالث، والد محمد، الذي كان يُكنّها تقديرًا كبيرًا ويستشيرها في شؤون السياسة الداخلية والخارجية. في الوقت الذي قدّم فيه السّفير الإنكليزي العربية الذهبية والأرغن الميكانيكي في إسطنبول، كانت صفية قد أمضت ما يقارب العقدین في قلب الحكم والدبلوماسية العثمانية.

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذه السفارة التي أرسلت من إليزابيث الأولى (Elizabeth I) إلى السلطان محمد الثالث (Mehmed III) والسلطانة صفية (Safiye Sultan)، انظر Jardine 2004 وBrotton 2016، صص

كان الدبلوماسيون الإنكليز الذين رافقوا هذه الهدايا الرسمية معتادين على النساء القويات. فهم يخدمون الملكة إليزابيث الأولى (Elizabeth I)، التي جلست على عرش إنكلترا منذ نحو أربعين عامًا في ذلك الوقت. وكانت إليزابيث تتبادل المراسلات والهدايا مع صفية منذ خمس سنوات، حيث تبادلت السيدتان الرسائل والهدايا لتسهيل حركة التجارة بين إنكلترا والدولة العثمانية.

لكن إليزابيث، كانت تطمح يومها إلى ما هو أكثر من مجرد مكاسب تجارية من الباب العالي (الاسم الذي يُطلق على الإدارة الإمبراطورية العثمانية). فقد سعت إنكلترا البروتستانتية إلى تحالف عسكري مع المسلمين العثمانيين، لتوحيد الجهود ضد العدو المشترك: القوى الكاثوليكية.

لم يكن الإنكليز وحدهم من يسعى لاستمالة العثمانيين. ففي أواخر القرن السادس عشر، كان الهولنديون والفرنسيون والبنديقيون والجنويون يسعون جميعًا إلى توطيد علاقاتهم مع الباب العالي (Sublime Porte). وقد صُمت الهديتان الفاخرتان - الأرغن الميكانيكي والعربة المتألثة - لتعزيز المصالح الإنكليزية في هذا المناخ الدبلوماسي التنافسي. وكان المبعوثون الإنكليز يُراقبون عن كثب ردّ فعل صفيّة تجاه العربة، إذ كانت نتائج مهمتهم تعتمد إلى حدّ بعيد على رأيها.

لحسن حظّ الإنكليز، أعجبت صفيّة بالعربة فعلاً، وفي الأسابيع التالية كثيرًا ما شوهدت هي وابنها يتجولان بها في أرجاء إسطنبول. والأفضل من ذلك، أنّ الأرغن الميكانيكي أهر البلاط لاحقًا بأدائه الموسيقي الآلي، بعد إصلاحه على يد توماس دالام (Thomas Dallam)، الحرفيّ القادم من لانكشاير، والذي رافق الأرغن إلى إسطنبول. وقد نال توماس حظوةً كبيرة في البلاط العثماني، ودوّن يوميات رحلته في نصوص تُعد من القراءات الشيقة حتى يومنا هذا، قبل أن يعود إلى إنكلترا ليصنع الكثير من آلات الأرغن، من بينها الأرغن الموجود في كلية الملك (King's College) في كامبريدج⁽¹⁾.

(1) راجع Wood 2015 و Trudell 2020 بخصوص آلة الأرغن الميكانيكية المذهلة التي أرسلتها إليزابيث الأولى (Elizabeth I) إلى محمد الثالث (Mehmed III) وأيضًا عن توماس دالام (Thomas Dallam).

مع أن أحدًا لم يكن ليعلم ذلك في حينه، فإنّ الكشف عن الأرغن الميكانيكي والعربة الفاخرة عام 1599 شكّل ذروة العلاقات الإنكليزية-العثمانية. ففي تلك اللحظة، بدأ التوافق بين المسلمين والمسيحيين أكثر احتمالاً من التوافق بين البروتستانت والكاثوليك؛ إذ لم تكن الهوة السياسية بين الأديان بالضرورة أعظم من تلك القائمة بين الطوائف المسيحية ذاتها. لقد كان هذا التكوين الجيو-ثقافي مختلفاً جذرياً عن ذلك الذي اقترحه أيديولوجيات عصر النهضة في الأجيال الأخيرة بوصفه غرباً ناشئاً (انظر الفصل السادس). بل كان أقرب إلى التكوين الجيو-ثقافي الذي وُلد فيه ثيودور لاسكاريس (Theodore Laskaris) في القرن الثالث عشر (انظر الفصل الخامس)، حين كانت المسافة الثقافية بين الكنيستين اليونانية واللاتينية تبدو أعظم من تلك التي بين اليونانيين وجيرانهم السلاجقة.

لا يسعنا اليوم إلا أن نتكهن بالشكل الذي كانت ستخذه مجريات التاريخ العالمي، لو أنّ التحالف العسكري الكامل الذي سعت إليه إنكلترا قد تحقق. إذ كانت القوى الكاثوليكية في وسط أوروبا ستجد نفسها محاصرة بين فكي كِمْاشة، بين البروتستانت في الشمال والمسلمين في الجنوب. ومن الصعب علينا اليوم تخيّل تبعات ذلك، ليس فقط على التاريخ السياسي لأوروبا والعالم الأوسع، بل أيضاً على التحولات الثقافية والاجتماعية التي كان من الممكن أن ترافقه. وعلى الرغم من الأسس المفاهيمية التي أرساها عصر النهضة (انظر الفصل السادس)، فإنّ السردية الكبرى لـ«حضارة الغرب» كانت ستبدو مختلفة تماماً في عالم كهذا، بل وربما لم تكن لتتكوّن أصلاً.

«أفضل أن أكون تركياً على أن أكون بابوياً»

عندما كانت صافية توجه نظرها شمالاً وغرباً، لربما رأت عالماً مسيحياً ممزقاً بفعل انقسامات مريرة. فالانقسام القديم بين الكنيستين اليونانية واللاتينية، وإن جرت محاولات لرأبه جزئياً في مجلس فلورنسا-فيرارا (Council of Ferrara-Florence)؛ انظر الفصل السادس)، فإنّ انقسامات جديدة كانت قد بدأت بالظهور في أعقابهِ. حين علّق الكاهن الألماني مارتن لوثر (Martin Luther) أطروحته الخمس والتسعين على باب كنيسة في فيتنبيرغ (Wittenberg) في العام 1517، أشعل شرارةً ألهبت نيران الصراع الطائفي

في عموم أوروبا. وخلال جيلٍ واحد، أدت الحركة التي نعرفها اليوم باسم «الإصلاح الديني» (Reformation) إلى ظهور عدد كبير من الطوائف المسيحية الجديدة، من اللوثرين (Lutherans) والكالفينيين (Calvinists) إلى المعمدانين المتجددين (Anabaptists) وأتباع زوينغلي (Zwinglians)⁽¹⁾. لكن إن شهدت بدايات القرن السادس عشر ولادة البروتستانتية، فإنه شهدت أيضًا ولادة جديدة للكاتوليكية، التي استعادت حيويتها وخرجت بإحساس جديد بالهوية والغاية في مواجهة ما اعتبرته هرطقات بروتستانتية⁽²⁾.

مع ولادة السلطنة صفية في العام 1560، بعد أعوام قليلة من وفاة توليادي أراغونا، كانت خطوط المعركة قد رُسمت بوضوح. بوجه عام، تركّزت الدول البروتستانتية في شمال أوروبا. واعتلت إليزابيث الأولى العرش الإنكليزي قبل عامين، على رأس كنيستها الخاصّة - كنيسة إنكلترا (Church of England). وكان بحر البلطيق محاطًا باللوثرين في بروسيا وساكسونيا والدنمارك والسويد. أما في إسكتلندا وهولندا، فقد انتشرت البروتستانتية الأكثر تشددًا، وتبني الكالفينية على وجه الخصوص. في المقابل، هيمنت الدول الكاثوليكية على جنوب ووسط أوروبا، ومنها أجزاء كبيرة من فرنسا، والدويلات الإيطالية المتعددة، وأراضي سلالة هابسبورغ (Habsburg) في إسبانيا والنمسا.

وفي العقود التالية، لم تزد التوترات الطائفية إلا تفاقمًا. ففي فرنسا، اندلعت الحروب الدينية التي أودت بحياة الملايين وأدت إلى تشريدهم في صراع دموي داخلي بين الكاثوليك والبروتستانت الهوغونوتيون (Huguenots). وفي الأراضي المنخفضة (Low Countries)، قاد ويليام أورانج (William of Orange) الثورة الهولندية ضد سلالة هابسبورغ الإسبان، وانتزع الحرية السياسية والدينية لمقاطعات هولندا ذات الغالبية البروتستانتية. أما في بريطانيا، فقد شهدت البلاد حملات قمعٍ ضد الكاثوليك، وتحديات للسلاطات من الكاثوليكية ماري، ملكة إسكتلندا (Mary Queen of Scots)، بالإضافة إلى التهديد الدائم بالغزو الإسباني. ولم تتردد البابوية بدورها في استخدام أساليب قمعية، إذ أصدرت

(1) حول الإصلاح الديني، راجع MacCulloch 2010، الفصل 17.

(2) المصدر نفسه، الفصل 18.

قرارات الحرمان الكنسي ليس فقط بحق إليزابيث الأولى ملكة إنكلترا عام 1570، بل أيضًا بحق هنري الرابع (Henry IV) ملك فرنسا عام 1589. وفي حين عادت حالات الحرمان الأولى بفائدة ضئيلة على الكنيسة الكاثوليكية، حققت الثانية الأثر المرجو منها؛ فقد نشأ هنري على المذهب البروتستانتي، لكنه اعتنق الكاثوليكية لاحقًا، وقال مقولته الشهيرة: «باريس تستحق قَداسًا» (Paris is worth a mass)⁽¹⁾.

في ظلّ الدماء الغزيرة التي أريقَت بين الكاثوليك والبروتستانت خلال العقود الوسطى من القرن، لم يكن من المستغرب أن يرى بعض البروتستانت أن التحالف مع المسلمين أكثر احتمالًا من المصالحة مع أبناء ملتهم. ففي العام 1569، كتب ويليام أورانج إلى إسطنبول طالبًا الدّعم العثماني للثورة الهولندية، وتلقى وعدًا وديًا بإرسال تعزيزات⁽²⁾. ومع انطلاق الثورة، كانت سفن الثوار الهولنديين تُزَيّن بالرايات التركيّة، حمراء تتوسطها هلال، وأصبح أحد الشعارات الحربية الشائعة آنذاك: *Liever Turks dan Paaps* («أفضل أن أكون تركيًا على أن أكون بابويًا»)⁽³⁾. وبعد نيل هولندا استقلالها، جرى سلّك ميداليات لأبطال الثورة على شكل أنصاف أقمار من الفضة، حُفر عليها هذا الشعار⁽⁴⁾. في رأي القوميين الهولنديين، كان التحالف مع المسلمين العثمانيين أيسر من التقرب إلى الكاثوليكية.

وفي رأي بعض المسيحيين، لم يكن من الواضح تمامًا ما إذا كان إيمان المسلمين يختلف جذريًا عن إيمانهم. فالمسلمون، في نهاية المطاف، يعبدون الإله ذاته، ويقرون بعيسى نبيًا، ويشتركون في الكثير من المبادئ الدينية. وفي عالم تتكاثر فيه الرؤى المتباينة للمسيحية، مع غياب شبه تام للتوافق حول ما يُشكل إيمانًا مسيحيًا موحدًا، أصبحت الفروقات الدينية، سواء داخل الدين الواحد أم بين الأديان، مسألة ذاتية في نظر بعضهم. ورأى بعض

(1) Wolfe 1993.

(2) Bulut 2001، صص 111-112.

(3) رغم أن النصوص العثمانية الكلاسيكية استخدمت مصطلح «عثماني» (Osmanlı) للإشارة إلى الطبقة الحاكمة، واستعملت كلمة «تركي» (Turk) بشكل تحقيري، فإن الكتاب الأوروبيين المسيحيين المعاصرين استخدموا المصطلحين بالتبادل. انظر Meserve 2008، «ملاحظة حول التسمية».

(4) Brotton 2016، ص 157.

الجدليين الكاثوليك أن البروتستانتية والإسلام معًا هرطقات، من طبيعة واحدة، وغالبًا ما تُشبه الكالفينية (Calvinism) بالإسلام على وجه الخصوص⁽¹⁾. أما بعض البروتستانت، فقد وجدوا في ذلك نوعًا من الراحة النفسية، إذ أصبح من الممكن تأطير الإسلام باعتباره نوعًا من البروتستانتية. وهذه الفكرة، كما سنرى لاحقًا في هذا الفصل، كانت محبذة لدى البروتستانت الإنكليز على وجه الخصوص الذين كانوا يسعون إلى إقامة جسور دبلوماسية مع حكام العالم الإسلامي. فأحد الوكلاء الإنكليز، الذي أرسل من إنكلترا الإليزابيثية عام 1577 لتأسيس علاقات تجارية مع المغرب، كتب في تقريره أن السلطان المغربي عبدالملك كان «بروتستانتيًا مخلصًا بحق، وصاحب دين قويم»، وأنه يُبدي «نفورًا» مناسبًا من الكاثوليك⁽²⁾.

هذا لا يعني أن جميع البروتستانت الأوروبيين كانوا مرتاحين لفكرة التحالف مع العثمانيين. فالعنصرية وكرهية المسلمين في القرن السادس عشر موثقة جيدًا، ويوجد الكثير من الصور السلبية عن العثمانيين، لا سيّما في الكتيبات والمسرحيات والخطابات السياسية لتلك الفترة. حتى مارتن لوثر نفسه كتب عن العثمانيين بوصفهم بلاءً أنزله الله لمعاقبة المسيحيين بسبب انحرافهم عن الطريق القويم، واصفًا السلطان بأنه «خادم الشيطان» في الفترة ما بين 1528-1530⁽³⁾. وبعد أكثر من عقدٍ بقليل، كتب الكاهن والمصلح البروتستانتي الإنكليزي توماس بيكون (Thomas Becon) عام 1542 يصف السلطان بأنه «العدو المميت لدين المسيح، ومدمر الإيمان المسيحي، والمفسد للنظام القويم»⁽⁴⁾. وبالفعل، قُرعت أجراس الكنائس في أرجاء إنكلترا البروتستانتية بعد هزيمة البحرية العثمانية على يد القوات الكاثوليكية التابعة للرابطة المقدسة (Holy League) في معركة ليبانتو (Battle of Lepanto) في العام 1571⁽⁵⁾. وهكذا، فقد كانت العداوة تجاه

(1) Brotton 2016، ص 10، 23؛ Malcolm 2019، ص 96.

(2) Brotton 2016، ص 75.

(3) Malcolm 2019، ص 83.

(4) Brotton 2016، ص 14.

(5) جمع Marshall 2012 أمثلة عن المشاعر المعادية للعثمانيين في إنكلترا البروتستانتية.

المسلمين عموماً، والعثمانيين خصوصاً، منتشرة على نطاق واسع في أوروبا القرن السادس عشر. لكن هذه العداوة لم تكن سوى جزء من القصة. إذ كانت العلاقات بين المسيحيين الأوروبيين وجيرانهم العثمانيين معقدة ومتبدّلة، وأكثر تشابكاً بكثير من مجرد تصوّر مبسّط لـ «صراع الحضارات»⁽¹⁾.

من وجهة نظر العثمانيين، لم يكن هناك ما هو غريبٌ أو غير مألوف في التعامل مع المسيحيين⁽²⁾. فجزء كبير من سكان الإمبراطورية كان ينتمي إلى كنائس نُصنّفها اليوم على أنّها أرثوذكسية يونانية أو روسية، وكان القانون العثماني يُصنّف كلاً من المسيحيين واليهود ضمن فئة «أهل الذمة»، أي الفئات المحمية⁽³⁾. وخارج حدودها، احتفظت الدولة العثمانية باتفاقيات تجارية طويلة الأمد مع جمهورية البندقية تعود لأكثر من مئة عام، كما كانت علاقاتها التجارية مع جنوة راسخة منذ زمن مماثل تقريباً⁽⁴⁾. كما توصلت في أوائل القرن السادس عشر إلى تحالف عسكري مع فرنسا، أدى إلى بعض العمليات البحرية المشتركة بين العثمانيين والفرنسيين في البحر الأبيض المتوسط خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن السادس عشر، قبل أن يسقط التحالف⁽⁵⁾. وهكذا، فإنّ العثمانيين كانوا على استعداد للتعاون مع الدول المسيحية الأوروبية إذن، لا سيما حينما كانت تلك الشراكات تخدم مصالحهم.

شملت المصالح العثمانية كلّ ما من شأنه إضعاف أحد خصمين أساسيين للأسرة الحاكمة: الصفويين (Safavids) في بلاد فارس شرقاً، وآل هابسبورغ (Habsburgs) في النمسا غرباً.

يهمنا في هذا الكتاب التركيز على آل هابسبورغ على وجه الخصوص إذ هيمنت هذه السلالة على المشهد السياسي الأوروبي لأكثر من ثلاثة قرون⁽⁶⁾. فقد حكمت إحدى فروع العائلة، المتمركزة في إسبانيا، أراضٍ شملت ما يُعرف اليوم ببلجيكا وهولندا، وأجزاء

(1) للاطلاع على هذا الطرح، راجع Meserve 2008، Broton 2016، و Malcolm 2019.

(2) لتاريخ العثمانيين، راجع Baer 2021، Goodwin 2011، و Inalcik 2001.

(3) Lewis و Braude 1982.

(4) Malcolm 2019، ص 105-106.

(5) للتحالف الفرنسي-العثماني، راجع Malcolm 2019، ص 110-118.

(6) حول عائلة هابسبورغ (Habsburgs)، راجع Rady 2020.

من إيطاليا، وأقاليم موسّعة في الأمريكيتين. أما الفرع الآخر، فتركّز في النمسا والمجر، لكنه سيطر على نطاقٍ أوسع بكثير من وسط أوروبا بصفته الحاكم للإمبراطورية الرومانية المقدسة (تجدون لمحة عن تاريخ هذه الإمبراطورية في الفصل الرابع)⁽¹⁾.

في نظر العثمانيين، كان آل هابسبورغ النمساويون مصدر إزعاج خاص. 22 فعلى المستوى العملي، كانوا متمركزين مباشرة على الحدود الشمالية الغربية للإمبراطورية العثمانية، مما أعاق محاولات التوسّع البري في تلك الجهة. ويُجسّد حصارا العاصمة النمساوية فيينا -الأول في العام 1529، والثاني بعده بقرن ونصف في العام 1683 -مدى صعوبة اختراق آل هابسبورغ. كما شهد القرن السادس عشر عددًا من المواجهات الكبرى الأخرى بين العثمانيين وتحالفات مدعومة من آل هابسبورغ، بما في ذلك حصار مالطا عام 1565، ومعركة ليبانتو عام 1571، وقد شكّلت الهزائم في كلا الحداث عائقًا أمام التوسّع البحري العثماني في البحر الأبيض المتوسط⁽²⁾.

وكان آل هابسبورغ مزعجين أيضًا على المستوى الأيديولوجي. فقد زعموا أنّهم يمثلون الإمبراطورية العالمية الوحيدة الحقيقية، وأنّهم الورثة الشرعيون للإمبراطورية الرومانية بتعيين بابوي⁽³⁾. وكان هذا الادعاء، من وجهة نظر الباب العالي، إهانة كبيرة. إذ كان العثمانيون بدورهم يزعمون أنّ دولتهم هي الإمبراطورية العالمية الشرعية الوحيدة، صاحبة الحقّ في السيادة الكونية والامتداد العالمي المحتمل⁽⁴⁾. كما كانوا يرون أنفسهم ورثة لروما؛ وهو إرث حصلوا عليه أولاً في ميدان المعركة من خلال فتحهم «روما الجديدة»، أي القسطنطينية، عام 1453، لكنهم طالبوا به أيضًا، كما سنرى لاحقًا في هذا الفصل، عبر سرديات النسب العائلي والإرث الثقافي. وفي حين كان الطرفان يتنافسان ليس فقط على السيطرة الإقليمية، بل أيضًا على الشرعية التاريخية، فقد بدا من الحتمي تقريبًا أن يكون الصّراع بين العثمانيين وهاابسبورغ صراعًا لا هوادة فيه.

(1) راجع أيضًا H. P. Wilson لتاريخ الإمبراطورية الرومانية المقدسة.

(2) للتنافس بين العثمانيين وهاابسبورغ النمساويين، راجع Malcolm 2019، ص 57 فصاعدًا.

(3) لعلاقة هابسبورغ بفرسان مالطا (Knights Hospitallers of Malta)، راجع Buttigieg 2021.

(4) Inalcik 2001، الفصل 7.

وهكذا، عندما بدأ السلطان العثماني مراد الثالث، في الربع الأخير من القرن السادس عشر، بدعم البروتستانت الأوروبيين بحماسة، ينبغي أن نتخيله مدفوعاً بدوافع جيو سياسية أكثر منها لاهوتية. كان آل هابسبورغ من الكاثوليك المخلصين، أقسموا على الدفاع عن سيادة البابا بصفتهم قادة للإمبراطورية الرومانية المقدسة. ولزيادة تعقيد الأمور، كانت الفرع الإسباني من السلالة يسيطر على أراضي في شمال أوروبا تضم سكاناً بروتستانت ساخطين، مثل هولندا، وإنكلترا أيضاً لمدة قصيرة عندما تزوج ملك إسبانيا فيليب الثاني (Philip II) من ملكة إنكلترا ماري الأولى (Mary I). وهكذا، فقد شكّلت الصراعات الطائفية التي كانت تمزق أوروبا فرصة ذهبية لمراد لعقد تحالف مع قوى يمكنها أن تلحق الضرر بآل هابسبورغ. ليس من المستغرب، إذن، أنه في عهد مراد (1574-1595) بدأت العلاقات مع إليزابيث في الازدهار.

لكن الإنكليز لم يكونوا البروتستانت الأوروبيين الوحيدين الذين قرعوا الباب. فقد توجه إليه الملك البروتستانتي هنري الرابع (Henry IV) ملك فرنسا عام 1594 طالباً الدعم، في وقت كان يواجه فيه صعوبة في بسط سلطته على البلاد وسط معارضة كاثوليكية شرسة (مع أنه، كما رأينا سابقاً، اختار في نهاية المطاف تسهيل طريقه السياسي عبر اعتناق الكاثوليكية). كما أن مراد هو من كتب خطاباً شهيراً إلى اللوثرين في هولندا في ذروة الثورة الهولندية، معبراً فيه عن تضامنه مع ويليام أورانج (William of Orange). في هذا الخطاب، استخدم مراد براءة خطاباً دينياً مشتركاً، ليبرز أوجه التشابه بين المسلمين والبروتستانت، ويُعمق التناقض مع عدوهما المشترك: الكاثوليك. فقد كتب أن المسلمين والبروتستانت على حدّ سواء «قد طردوا الأصنام والتماثيل والأجراس من الكنائس»، خلافاً لـ«ذاك الكافر الذي يسمونه بابا» (أي البابا). وزعم مراد أن البابا «يعبد الأصنام والصّور التي صنعها بيديه، مما يُلقي بظلال من الشكّ على وحدانية الله»⁽¹⁾.

فإذا ما شعر البروتستانت في القرن السادس عشر بأنهم يفضلون أن يكونوا «أتراكًا لا بابويين»، فإن السلطان لم يكن ليشتبههم عن ذلك الشعور.

(1) نص موسّع من هذه الرسالة، راجع Brotton 2016، ص 78.

كُتِبَ هذا الخطاب اللافت في العام 1574، أي العام نفسه الذي اعتلى فيه مراد العرش. لكنه لم يكتبه بمفرده، بدافع من رؤيته الشخصية لعقد تحالفٍ مناهض للكاثوليكية مع البروتستانت في أطراف أوروبا الشمالية البعيدة؛ بل كانت أفكاره في هذا السياق متأثرة بمحبوبته ومستشارته الموثوقة: السلطانة صفية. لكنه لم يكتبه بمفرده، أو بدافع من رؤيته الشخصية لعقد تحالف مناهض للكاثوليكية مع البروتستانت في أطراف أوروبا الشمالية البعيدة؛ بل كانت أفكاره في هذا السياق متأثرة بمحبوبته ومستشارته الموثوقة: السلطانة صفية.

من «خاصكي» إلى «والدة السلطان»

لم يكن «صفية» اسمها الحقيقي. لم يحفظ لنا التاريخ الاسم الذي وُلدت به، وكل ما نعرفه هو أن اسم «صفية» - الذي يعني «النقية» في العثمانية التركية - أُطلق عليها عندما كانت في الثالثة عشرة من عمرها. وقد جاء هذا الاسم الجديد مصحوبًا بهوية جديدة ألغت تقريبًا كل أثر لحياتها السابقة عند هذه النقطة. تزودنا تقارير عددٍ من سفراء البندقية ببعض الشائعات التي تداولتها الأوساط الأرستقراطية في إسطنبول آنذاك، والتي همست بأنها وُلدت في قرية صغيرة في ألبانيا، في أعالي جبال دو كاجيني (Ducagini)⁽¹⁾. أما تفاصيل استعبادها أو تدريبها المبكر بين الحريم الإمبراطوري، فقد كانت موضوعًا أقل تداولًا بين الناس. ومع ذلك، من الواضح أن جمالها اللافت وذكاءها الحاد جعلها تبرز من بين الجميلات المتعلّمات في القصر، إلى حدّ اختيارها بعناية لتكون رفيقة الأمير الشاب مراد عام 1563. منذ تلك اللحظة، تحوّلت الفتاة مجهولة الاسم إلى المرأة الاستثنائية صفية - المرأة التي سترتقي من طفلة مستعبدة إلى إمبراطورة في غضون أحد عشر عامًا فقط.

كان مراد و صفية في سنّ المراهقة عندما التقيا، هي في الثالثة عشرة، وهو في السادسة عشرة. يبدو أنّهما انسجما على الفور، وكانت علاقتهما، ليست جسدية فحسب، بل أيضًا

(1) لأصل السلطانة صفية (Safiye Sultan) وحياتها المبكرة، راجع Skilliter 1965، ص 145؛ و Peirce 1993، الحاشية 308. أما تقارير السفراء الفينيسيين، فراجع Pedani 2000.

عاطفية وعقلية. وكان لمزايا صفية الشخصية، إلى جانب جمالها، دور حاسم في هذا الانسجام. فقد وصفها من التقى بها بأنها فائقة الجمال، ناهيك عن أنها هادئة، حكيمة، وصبورة للغاية⁽¹⁾. ومن شدة تعلق مراد بها، كسر الأعراف السائدة، فلم يتخذ له أيّ جارية أخرى، وحافظ على علاقة أحادية الزواج معها لما يقرب من عقدين من الزمن. وفي غضون ثلاث سنوات من لقاءها، أنجب الزوجان الشبان ولدًا - هو السلطان المستقبلي محمد الثالث، الذي سيستلم لاحقًا الأعران الميكانيكي الإنكليزي بعد أربعة وعشرين عامًا. وقد وُلد بعده أربعة أطفال آخرين، إلا أنهم، ولسوء حظّ صفية، كنّ جميعًا من الإناث. وكان هذا النقص في الأبناء الذكور، الذي جعل مسألة الخلافة معلقة على طفلٍ ذكر واحد فقط، هو ما أدى في النهاية إلى حدوث شرحٍ في العلاقة بين الزوجين.

بدأت الأمور تزداد تعقيدًا عندما تُوفي والد مراد، بعد عشر سنوات من علاقة صفية به، وذلك في العام 1574، ليصبح مراد هو السلطان. انتقلت صفية إلى «القصر الجديد»، ومُنحت لقب السلطانة خاصكي (haseki sultan) - أي الزوجة الرئيسة للسلطان. وبصفتها خاصكي، كان من المتوقع أن تحظى صفية بنفوذ واسع ومكانة رفيعة داخل الأسرة الإمبراطورية. لكن ولسوء حظّها، كانت هذه المكانة مشغولة بالفعل. فقد كانت والدة مراد، السلطانة الجليلة نوربانو (Nurbanu)، هي من تتولى إدارة الحريم طوال العقد الماضي، كما أدت دورًا حاسمًا في ضمان انتقال السلطة إلى مراد بسلاسة⁽²⁾. وفي حين كانت صفية تحمل لقب خاصكي سلطان، كانت نوربانو هي السلطانة الوالدة (valide sultan) - أي «أم السلطان»، ولم تكن ميّالة على الإطلاق إلى التخلي عن موقعها باعتبارها المرأة الأقوى في الدولة العثمانية.

ورغم حبّ مراد العميق لصفية، كان أيضًا مخلصًا لوالدته إلى حدّ كبير، واعتمد عليها كثيرًا في السنوات الأولى من حكمه. كانت نوربانو، بوصفها سياسية محنكة، قد بدأت

(1) كما ورد عن لسان رجل البلاط العثماني سليمان أوسكي (Solomon Usque)، وهو يهودي برتغالي الأصل هربت عائلته من البرتغال ثم إيطاليا قبل أن تستقر في إسطنبول (نقلًا عن Skilliter 1965، ص 145).

(2) يُقال إن السلطانة نوربانو (Nurbanu) أخفت خبر وفاة والد مراد حتى وصوله إلى إسطنبول لمنع إخوته الأصغر من المطالبة بالعرش في غيابه (Kayaalp 2018، ص 26؛ Peirce 1993، ص 261).

تؤدي دورًا عامًا بارزًا في تقديم المشورة لابنها في شؤون الدولة. ويبدو أن مراد كان ممتنًا لدعمها، فلدينا وثائق من تلك الفترة تُظهر نوربانو وهي تمارس الدبلوماسية الدولية، وتُدير الأملاك الإمبراطورية، وتفصل في شؤون الولايات.

ومع هيمنة نوربانو على المشهد السياسي، كان على صافية أن تتصرف بحذر. فبدأت، شيئًا فشيئًا، ببناء شبكتها الخاصة من الوكلاء والاتصالات في العاصمة الإمبراطورية، وأسست علاقات رعاية أو دعم متبادل مع شخصيات نافذة، مثل الصدر الأعظم قوجه سنان باشا (Koca Sinan Pasha)، وهو ألباني مثلها. ربما كان من الختيمي، بالنظر إلى قوة طموحات كل من نوربانو وصافية وشخصيتهما، أن تتصاعد المنافسة بين «السلطانة الأم» و«الزوجة الرئيسة»⁽¹⁾. وبعد خمس سنوات من تولي مراد الحكم، كان البلاط قد انقسم فعليًا إلى معسكرين متنافسين، أحدهما موالٍ لنوربانو، والآخر موالٍ لصافية. أما مراد نفسه، فقد وجد نفسه محاصرًا بين والدته وزوجته بحكم الواقع (إذ لا يزال من غير الواضح ما إذا كان زواجهما قد جرى رسميًا). وكانت الساحة مهيأة لمواجهة درامية⁽²⁾.

في لعبة السياسة الخطرة داخل الحريم، كانت لدى نوربانو ورقة رابحة. فقد عارضت دائمًا الطابع الأحادي لعلاقة مراد بصافية، وغالبًا ما شجّعت على اتخاذ جوارٍ أخريات. ومع بلوغ مراد سنّ الرشد، ودخوله في الثلاثينيات من عمره، لم تعد نشاطاته الجنسية شأنًا خاصًا. وبدأت نوربانو تُعرب عن قلقها، علنًا وبصوت عالٍ، بشأن مسألة الخلافة، مبدية أسفها لأنّ مراد لم يُنجب سوى ولد واحد، وليّ العهد محمد. الأسوأ من ذلك أنّ الأمير الشاب لم يُثبت بعد قدرته على الإنجاب، لذا لم يكن من المؤكد ما إذا كانت السلالة ستستمر عبر نسله. جادلت نوربانو ابنها بضرورة إنجاب مزيدٍ من الأبناء الذكور لضمان استمرارية الخلافة. في النهاية، في العام 1583، أي بعد تسع سنوات من تولي مراد الحكم، وعشرين عامًا من علاقته بصافية، رضخ مراد لمطالبها.

(1) لأنشطة السلطانة نوربانو السياسية بصفتها السلطانة الوالدة، راجع Kayaalp 2018؛ Peirce 1993.

(2) لتفاصيل الصراع بين صافية (Safiye) ونوربانو (Nurbanu)، راجع Kayaalp 2018، ص 31 فصاعدًا.

أما ما حدث بعد ذلك، فهو مادة خصبة للقييل والقال⁽¹⁾. فبعض سجلات التاريخ العثمانية تزعم أنّ مراد، حتى عندما عُرضت عليه أجمل الفتيات، وجد نفسه عاجزاً جنسياً بلا سببٍ واضح. في حين تشير روايات أخرى إلى أنّ هذا العجز كان نتيجة سحرٍ أسود ألقته عليه صفيّة لتحافظ على إخلاصه لها. وتذهب روايات أبعد من ذلك فتقول إنّ ما كسر هذا السحر أخيراً كان سحر فتاتين شركسيتين بارعتين، بفضل مهارتهما في الغناء والرقص.

بل ويزعم بعضهم أنّ كلّ هذه القصص لم تكن سوى شائعات مختلفة، نشرتها نوريانو لتُبعد مراد عن صفيه وتُضعف نفوذها. ما نعرفه على وجه اليقين هو أنّ صفيه نُفيت بهدوء في النصف الثاني من العام 1583 إلى «القصر القديم»، وأنّ خدماتها سُجنوا وتعرضوا للتعذيب لانتزاع المعلومات، ونُفي وكلاؤها. أما مراد، فقد بدا وكأنه تعافى «بمعجزة» من عجزه، وفي السنوات التالية أنجب ما لا يقل عن سبعة وأربعين طفلاً من جوارٍ أخريات. وفي خضم هذا العرض المستمر من الشريكات الجنسيات، تمتعت نوريانو بمدة قصيرة من النفوذ المطلق على ابنها.

لكن الجنس ليس كلّ شيء، وكانت صفيه ذكية بما يكفي لتدرك ذلك. فمع أنها كانت على الأرجح تتألّم من هزيمتها أمام نوريانو، وربما عانت أيضاً من وخزات الغيرة بسبب نهم مراد الجنسي الجديد، فقد اختارت اتّباع إستراتيجية مختلفة. بدأت تبحث عن أجمل النساء وأكثرهن موهبة من بين الجوارى المستعبدات، واختارت فقط أولئك اللواتي كانت تعرف أنهن سيجذبن مراد. وتفوّقت على حماتها في هذا المجال، إذ جلبت أجمل الفتيات اللواتي توفّرن أسواق العبيد العثمانية، مستثمرة في التجارة نفسها التي جاءت بها إلى إسطنبول عندما كانت طفلة.

وقد سُرّر مراد بذلك أيّما سرور. ففي أواخر خريف العام 1583، أُعيدت صفيه إلى «القصر الجديد»، وأُفرج عن خدماتها، وأُعيد وكلاؤها إلى مواقعهم. وفي الفترة نفسها

(1) لهذه الحادثة، راجع Kayaalp 2018، ص 34-36؛ Peirce 1993، ص 94.

تقريبًا، أُصيبت نوربانو بمرضٍ غامض. وفارقت الحياة مع نهاية العام⁽¹⁾. شكّلت هذه الأحداث العاصفة نقطة تحوّل مفصلية في حياة صفية وفي تاريخ الإمبراطورية العثمانية على حدّ سواء. من منظور صفية، كان هذا نصرًا حاسمًا. إذ انتقلت إلى دور جديد بعد انتهاء علاقتها الجسدية مع مراد، لتصبح مستشارته الأساسية بلا منازع، ورفيقته الأقرب. أما من منظور الإمبراطورية العثمانية، فقد بدأ عصر دبلوماسي جديد.

تُحطّى بعض المصادر التاريخية اللاحقة في التمييز بين صفية ونوربانو، لأسباب مفهومة. فقد بدأت كلتاها حياتها جارتين في الحريم العثماني، ثم صعدتا إلى السّلطة بفضل زواجهما من الملوك، ومارستا لاحقًا نفوذًا كبيرًا أوّلاً عبر أزواجهما، ثم عبر أبنائهما. لكن السياسات التي انتهجتها فيما يتعلق بعلاقات الدّولة الخارجية كانت مختلفة. فقد كانت نوربانو تميل إلى تأييد البندقية لأنها وُلدت لدى أسرة نبيلة من البندقية قبل أن تُستعبد⁽²⁾.

وبتأثيرٍ منها، مُنح تجار البندقية امتيازات تجارية واسعة، وحظي السفراء بالتكريم في البلاط، وهو ما أثار استياء الفرنسيين والإنكليز، الذين سعوا بدورهم إلى توطيد علاقاتهم مع العثمانيين⁽³⁾. ولم يكن لذكرى التحالف الفرنسي-العثماني السابق، ولا لسلسلة الرّسائل الشّخصية التي أرسلتها ملكة فرنسا الأم، كاترين دي ميديشي⁽⁴⁾ (Catherine de' Medici)، إلى نوربانو، أن تغيّر موقف العثمانيين أو تجعلهم ينظرون إلى الفرنسيين بعين أكثر ترحيبًا خلال تلك المرحلة. وعلى النقيض من نوربانو، يبدو أنّ صفية شجعت على اتباع سياسة خارجية أكثر انفتاحًا، ويبدو أيضًا أنّ فترة نفوذها تزامنت مع ازدياد الحركة الدبلوماسية بين العثمانيين وطيف أوسع من الدول الأوروبية. كما أنها نظرت غالبًا بعين الرّضا إلى

(1) لوفاة نوربانو (Nurbanu) وتأثيرها على مراد، راجع Peirce 1993، ص 238.

(2) لأصل نوربانو (Nurbanu)، راجع Kayaalp 2018.

(3) لشكاوى المبعوث الفرنسي جاك دي جيرميني (Jacques de Germigny)، راجع Kayaalp 2018، ص 30.

أما إحباط المبعوث الإنكليزي وليام هاربورن (William Harborne)، فراجع Brotton 2016، ص 99.

(4) لدعم صفية (Safiye) للإنكليز، راجع Peirce 1993، ص 224. أما تعيين سفير إنكليزي رسمي بعد

سنوات من التوتر الدبلوماسي، فراجع Brotton 2016، ص 121.

إنكلترا الإليزابيثية (Elizabethan England) على وجه الخصوص، وهي التي كانت قد شهدت سنوات من التوتر في تعاملها مع الباب العالي، قبل أن تُعيّن أخيراً سفيراً رسمياً لها في إسطنبول عام 1583. وفي العام 1586، نجح هذا السفير في استخدام علاقاته داخل القصر والحريم لمنع إبرام اتفاقية عدم اعتداء بين العثمانيين وآل هابسبورغ الإسبان - وهي اتفاقية، لو تمّت، لكانت منحت البحرية الإسبانية حرية مهاجمة إنكلترا دون خوف من ردّ عثماني⁽¹⁾.

بعد وفاة مراد لأسباب طبيعية في العام 1595، تصرفت صفية بسرعة لتثبيت ابنها محمد على العرش. وقد ترك مراد، بفعل شهوته الجنسية المفرطة في سنواته الأخيرة، تسعة عشر أخاً أصغر لمحمد، كلّ واحد منهم كان قادراً نظرياً على المطالبة بالعرش العثماني (أما أخواته الكثيرات، فلم يشكّلن تهديداً مباشراً، إذ كانت الخلافة تورث عبر الذكور). وعدم مطالبة أيمن هؤلاء الإخوة بالحكم، لم يكن دليلاً على ولائهم الأخوي العجيب أو على انسجام استثنائي داخل السلالة، بل ببساطة لأنّ صفية تأكدت من إعدامهم جميعاً دفعةً واحدة قبل أن يتمكنوا من إحداث أيّ اضطراب⁽²⁾.

بعد أن أصبح محمد سلطاناً، تعزّزت قبضة صفية على السّلطة أكثر فأكثر. وبصفتها السلطانة الوالدة، كانت توجه دفة الدولة بيد ثابتة وحكيمة. ازدهرت العلاقات مع إنكلترا الإليزابيثية، حيث أعدت صفية الامتيازات على مبعوثين إنكليزيين نالا إعجابها على وجه الخصوص: إدوارد بارتون (Edward Barton)، السفير الرسمي لدى الباب العالي في أوائل تسعينيات القرن السادس عشر، والذي كان شاباً حيويّاً مفعماً بالحماس؛ وبول بندار (Paul Pindar)، الشاب الوسيم الذي قدّم لها العربة الذهبية البرّاقة في العام 1599⁽³⁾. لكن ربما كانت العلاقة الأكثر دواماً بين صفية والإنكليز ليست رعايتها لأيّ من هذين الشابين، بل تلك العلاقة المفاجئة عبر الرسائل، والتي استمرت سنوات عدّة، بينها وبين الملكة إليزابيث الأولى نفسها.

(1) Brotton 2016، ص 145.

(2) Peirce 1993، ص 97.

(3) Brotton 2016، ص 186.

الحاكم السيّد الشّبيه بالإله مارس

لا نعرف على وجه الدّقة عدد الرسائل التي تبادلتها صفيّة والملكة إليزابيث الأولى، لكننا نملك على الأقل ثلاث رسائل محفوظة أرسلتها صفيّة مباشرة إلى الملكة الإنكليزية⁽¹⁾. وما يثير الانتباه في هذه الرسائل الاستخدام المؤنث للغة بوضوح. إذ حرصت صفيّة على امتداح إليزابيث بمصطلحات أنثوية، فتمدح فضائلها النسائية، وتصفها بأنّها «سندٌ للنساء المسيحيّات» و«السيدة المتوّجة وسيدةً درب مريم». بل إنّ طبيعة حكم إليزابيث نفسها كانت تُصوّر على نحوٍ أنثوي لا لُبس فيه، إذ تُثني عليها صفيّة بقولها إنّ «ذيول المجد والسّلطة تتبعها»⁽²⁾. وإحدى هذه الرسائل، التي أرسلت بعد تسلّم العربة الذهبية، تعبّر صفيّة عن شكرها على الهدية الباهظة، وتُفصّل الهدايا التي أرسلتها إلى إليزابيث بالمقابل، ومعظمها ذات طابع أنثوي واضح: عباءة، وحزام، وكمّ، ومنديلان مطرّزان بالذهب، وثلاث مناشف، وتاج مرصّع بالياقوت واللؤلؤ⁽³⁾. من المؤكّد أنّ هذه العلاقة، المُشكّلة بوعي على أسس أنثوية بين صفيّة وإليزابيث، كانت جزئيًا ناتجة عن الأعراف الاجتماعيّة وتوقعات ذلك العصر. لكن قد يكون ثمة أمر آخر أيضًا يجري خلف الكواليس.

فقد كانت الرسائل الرسميّة بين الملكتين مجرد جزء من تواصلهما. إذ جرى تبادل الرسائل أيضًا عبر وسطاء بشريين. فمن جهة، أدّى السفراء والمبعوثون الإنكليز في إسطنبول هذا الدور، ومن جهة أخرى، نُقلت بعض الرسائل عبر الوكيلّة الخاصّة المقربّة من صفيّة: اليهودية إسبانية الأصل، إسبيرانزا مالكي (Esperanza Malchi)⁽⁴⁾. وقد كتبت مالكي بنفسها رسائل إلى إليزابيث، تكمّلة للمراسلات الرسميّة لسيدتها. في إحدى هذه الرسائل، نجد إشارة غريبة إلى تبادل من نوع أكثر خصوصية وشخصيّة، حيث تكتب: «وبما أنّ جلالتك امرأة، أستطيع من دون حرج أن أشاركك هذه المعلومة، وهي أنّ هناك في

(1) للوصف والترجمة والتعليق، راجع Skilliter 1965.

(2) Skilliter 1965، الوثيقة 1 (الترجمة من قبل Skilliter).

(3) Skilliter 1965، الوثيقة 2.

(4) Baer 2021، ص 220-223.

مملكته مياهاً مقطرةً نادرةً من كلِّ نوعٍ للوجه، وزبوتاً عطريةً لليدين»⁽¹⁾. وتُكمل الرسالة بطلب إرسال هذه المواد مباشرةً إلى مالكي لتسليمها إلى صفيّة، لا عن طريق السّفراء ولا من خلال بلاط السّلطان محمد، لكونها «أشياء تخصّ السيدات». إنّ العلاقة التي كانت تُبنى هنا علاقةً أنثويةً بوعي، تتجاوز عمدًا القنوات التقليدية التي يهيمن عليها الرجال. إنّ درجة الحميمة والتواطؤ الضمني في هذه العلاقة تبدو، للوهلة الأولى، مؤثرة. فنحن أمام امرأةٍ في منتصف العمر تمّديدها إلى أخرى عبر حواجز الجغرافيا والدين واللغة. ومع ذلك، فإنّ مضمون الرسالة يبدو سخيًّا بعض الشيء. هل يمكننا حقًّا أن نتخيل إليزابيث وهي تجمع بعناية مستحضرات تجميل لترسلها إلى صديقتها العثمانية بالمراسلة؟ ربما لا تكمن الأهمية هنا في مستحضرات التجميل ذاتها، بل في طريقة إيصالها، حيث نُقلت في خصوصيّة وسريّة، من امرأةٍ إلى أخرى، لا عبر القنوات الدبلوماسية الرّسمية. فأى رسائل أو معلومات كانت تسافر مع هذه «الأشياء الخاصّة بالسيدات» كان من الممكن أن تمرّ بسهولة تحت الرادار. ولا يسعنا إلا أن نتخيل نوعية المعلومات التي جرى تبادلها، والخطط التي حيكت بهذه الطريقة. وهكذا، فإنّ الوثائق التاريخية المتبقية تشهد على الدور المحوري الذي أدته صفيّة في الدبلوماسية الإنكليزية-العثمانية، لكنها على الأرجح لا تُوثق سوى جزء من قصّة أكبر لم تُكتب بالكامل.

شملت هذه القصّة الأكبر رسم ملامح سردية حضارية ترى في البروتستانت والمسلمين شركاء في صلة ثقافية ونسبية، يقفان معًا في معارضة جوهرية للعالم الكاثوليكي في أوروبا الوسطى. وقد رأينا سابقًا كيف عبّر بعض البروتستانت في منتصف القرن السادس عشر عن تفضيلهم أن يكونوا «أترًاكا لا بابويين». كما رأينا كيف جرى أحيانًا إبراز أوجه التشابه بين الإسلام والبروتستانتية، إلى درجة جعلت التقارب الطائفي بينهما أوثق من تقاربها مع الكاثوليكية. لكن ما لم نره بعد هو كيف جرى رسم خطوط الإرث التاريخي في أوروبا خلال تلك الفترة، والدور الذي أدته السّلطانة صفيّة في رسم هذه الخطوط.

(1) Skilliter 1965، ص 143 (الترجمة من قبل Skilliter).

لم يرَ العثمانيون أنفسهم آسيويين بطبيعتهم، يتمنون إلى شرق يعارض الغرب على نحوٍ دائمٍ وحتمي. بل رؤوا أنفسهم قادةً إمبراطورية عالمية شاملة، تمتد عبر ثلاث قارات، وتضمّ عددًا لا يحصى من الشعوب واللغات والأديان. كانوا أوروبيين بقدر ما كانوا آسيويين، يحكمون من عاصمة تمتد عبر القارتين. في الواقع، وللتأكيد على هذه النقطة، أضاف السلطان سليمان القانوني إلى ألقابه الرّسمية لقب «سلطان القارتين»⁽¹⁾. لقد أدرك العثمانيون تمامًا أنّهم ورثة أجداد الخلافة العباسية والعالم الإسلامي في العصور الوسطى (انظر الفصل الثالث)، وكذلك روعة الإمبراطورية البيزنطية وإرثها الإغريقي-الروماني (انظر الفصل الخامس). ففي العام 1538، عبّر سليمان القانوني عن رؤيته لمكاته في العالم بقوله⁽²⁾:

«أنا عبد الله ولسطان هذا العالم. بفضل الله أنا رأس أمّة محمّد. قوة الله ومعجزات محمد رفيقاي. أنا سليمان، الذي يُقرأ اسمه في الخطبة بمكة والمدينة المنورة. أنا الشاه في بغداد، والقيصر في أراضي الروم، والسلطان في مصر؛ أنا من يُرسل أساطيله إلى بحار أوروبا والمغرب والهند»⁽³⁾.

في حين أنّ سليمان ربما كان سلطانًا، فقد كان أيضًا قيصرًا ووريثًا لجميع الأراضي التي احتلتها الإمبراطورية البيزنطية سابقًا بحقّ الفتح. لكن حقّ الفتح لم يكن السبيل الوحيد الذي استخدمه العثمانيون للمطالبة بإرث روما. فقد وُجد تقليدٌ راسخ، يمكن تتبعه طوال العصور الوسطى، يفترض وجود صلة نسبٍ بين الرومان القدماء و«الأترك» القادمين من آسيا الوسطى والغربية. ووفق هذا التقليد، فإنّ كلا المجموعتين تنحدران من لاجئين طرواديين، فرّوا من دمار مدينة طروادة.

لقد سبق أن صادفنا في الفصل الرابع من هذا الكتاب سلالات النسب في العصور الوسطى التي تربط شعوبًا أوروبية مختلفة بلاجئي طروادة. ما لم أذكره حينها، هو أنّ

(1) Malcolm 2019، ص 67-68.

(2) Kołodziejczk 2012.

(3) Inalcik 2001، الفصل 6 (ترجمة Inalcik).

سلالات النَّسَب هذه امتدت إلى ما هو أبعد من أوروبا، لتشمل شعوب غرب ووسط آسيا، وعلى وجه الخصوص «الترك» (Turchi). فبحسب مدونات الرَّاهب فريديغار (Fredegar) في القرن السَّابع، فإنَّ «الترك» ينحدرون من البطل الطروادي فرانسيو (Francio)، الذي يُعد أيضًا السَّلف المؤسس للفرنجة⁽¹⁾. واستمرت هذه القصة تتكرر وتُعاد في مدونات العصور الوسطى، واحدة تلو الأخرى، على مدار سبعة قرون، إلى أن وقعت القسطنطينية بيد العثمانيين عام 1453. بحسب بعض الكتاب، كانت هذه الحادثة مخيفة، وأكّدت تصوّرهم لصراع جوهري بين الإسلام والمسيحية - كما رأينا في أعمال بعض الكتاب الإيطاليين من شعراء الملاحم في عصر النهضة (انظر الفصل السادس). لكن بحسب آخرين، ممن كانوا أكثر عداءً للبيزنطيين، فقد كانت تلك لحظة «ثأرٍ تاريخي». فكما استخدمت أسطورة الأصل الطروادي لللاتينيين لتبرير نهبهم للقسطنطينية في الحملة الصليبية الرابعة (انظر الفصل الخامس)، استخدمت في القرن الخامس عشر أسطورة الأصل الطروادي للعثمانيين للغرض عينه. وقيل إنَّ العثمانيين، مثل الفرنجة والنورمان والألمان والبريطانيين، هم أحفاد أبطال طروادة. وبالتالي، فإن الانتصار العثماني على اليونانيين البيزنطيين لم يكن أكثر من انتقام مشروع لطرد أسلافهم من طروادة. وصف أحد القضاة الفرنسيين السلطان محمد الثاني، فاتح القسطنطينية، بأنَّه «المنتقم العظيم لطرودة، الذي، انتقامًا لمقتل هكتور، اخترق مع رفاقه المسلَّحين تلك الأسوار التي هاجمها إله الحرب مارس»⁽²⁾. وكتب شاعر إيطالي أنَّ البيزنطيين ما كانوا ليجدوا أنفسهم في مثل هذا المأزق «لو أنكم -أيها الإغريق- لم تقمعوا الفريجيين [وهي كلمة تُستخدم في النصوص الإغريقية واللاتينية القديمة للإشارة إلى الطرواديين] بتلك المجازر المروعة»⁽³⁾. أما أحد العلماء البيزنطيين، الذي بقي في البلاط العثماني بعد الفتح (وعُيِّن واليًا على جزيرته

(1) Fredregar، وقائع التاريخ 45:4-46. لأنساب الطروادة المنسوبة للشعوب التركية في النصوص اللاتينية في العصور الوسطى، راجع Malcolm 2019، ص 25-29؛ Mac Sweeney 2018، ص 122-125؛ Meserve 2008، ص 22-64.

(2) فلورنتيوس ليكوينايوس دي تور (Florentius Liqueus de Tours)؛ ترجمة من Meserve 2008، ص 40.

(3) جيوفاني ماريو فيليفو (Giovanni Mario Filelfo)؛ ترجمة من Meserve 2008، ص 42.

الأصلية إمبروس (Imbros)، فقد روى أن السلطان محمد الثاني نفسه زار موقع طروادة القديمة، وصرّح قائلاً: «لقد حفظ الله لي، عبر كلّ هذه السنين، حقّ الانتقام لهذه المدينة ولسكانها»⁽¹⁾. وبعد قرنٍ من ذلك، أحيّت السلطنة صفة هذا الخطاب ذاته، ولكن خدمة لأغراضها الدبلوماسية الخاصّة، ووجهتهُ إلى جمهور بعينه.

في أواخر القرن السادس عشر، فقدت فكرة الأصول الطروادية بريقها إلى حدّ كبير في وسط أوروبا. وعلى الرغم من شعبيتها الهائلة خلال العصور الوسطى (انظر الفصل الرابع)، تراجعت هذه الشعبية بحلول ذلك الوقت. إذ ظهر خلال القرنين السابقين نمطٌ جديد من التفكير حول العصور القديمة، في الحقبة التي تُسميها اليوم «عصر النهضة» (Renaissance)⁽²⁾. وقد بدأ الناس ينظرون تدريجيّاً إلى العالم الإغريقي القديم باعتباره مرتبطاً ارتباطاً جوهريّاً بالعالم الروماني القديم، وظهرت فكرة «العصور القديمة الإغريقية -الرومانية»، ككيان متمايز ومختلف عن بقية الحضارات القديمة (انظر الفصل السادس).

غير أنّ انتشار هذه الأفكار لا يعني أنّ الأوروبيين في وسط وغرب أوروبا تخلّوا فوراً عن تحيّلات النسب المرتبطة بطروادة لصالح التركيز على اليونان. فعلى الرّغم من أنّ السردية الناضجة لـ«حضارة الغرب» لم تكن قد تبلورت بعد، فإنّ أمجاد طروادة القديمة لم تعد تتوهج في أعين معظم الأوروبيين كما كانت في العصور الوسطى، وتلاشى تدريجيّاً التصرّو الذي يربط الأنساب النبيلة بأصول طروادية.

كان البريطانيون -الذين غالباً ما سلكوا مساراً مختلفاً عن باقي أوروبا القارية- هم الاستثناء الوحيد، حيث واصلوا الاحتفاء بأسطورة أصولهم الطروادية⁽³⁾. بل إنّ أسرة تيودور (Tudor dynasty) بدت شديدة الحرص على ترويج هذه الأسطورة. في قصيدته المطوّلة ذات الطابع التمجيدي، ملكة الجن (The Faerie Queene)، كتب إدموند سبنسر (Edmund Spenser) أنّ «البريطانيين النبلاء انحدروا من الطرواديين الشّجعان، وأنّ

(1) كريتبولوس (Critoboulos)؛ ترجمة من Meserve 2008، ص 43.

(2) لبداية عصر النهضة، راجع Greenblatt 2012.

(3) Powell 2004 و Shepard؛ Adolph 2015. وكما عبّر أحد الباحثين المعاصرين: «لا توجد قصة تقليدية كانت شائعة في عهد إليزابيث بقدر قصة حصار طروادة» (Tatlock 1915، ص 673).

طروينوفانت (Troynovant) [الاسم القديم لمدينة لندن] بُنيت من رماد طروادة البارد» (الكتاب الثالث، الإنشودة التاسعة، البيت 38). وقيل إن أسرة تيودور نفسها تنحدر من الأمير الطروادي باريس (Paris). صاغ سبنسر كلمات معبرة على لسان رمزه الأدبي للملكة إليزابيث، جاء فيها: «منه أستمّد نسبي الأصيل، من ذلك الذي، قبل حصار طروادة بعشرة أعوام، وأثناء رعيه للأغنام على جبل إيدا، أنجب من الحورية أونون (Oenone) ولدًا جميلًا» (سبنسر، الملكة الجنية The Faerie Queene، الكتاب الثالث، الإنشودة التاسعة، البيت 36). في الفن التصويري، صوّرت إليزابيث في موضع الأمير الطروادي، باريس، المكلف باختيار الأجل من بين ثلاث آلهات خالدات؛ غير أن إليزابيث، بالطبع، كانت تُصوّر على أنّها تتفوق على الآلهات الثلاث جميعًا، متجنبةً بذلك إشعال أيّ صراع، بخلاف اختيار باريس لأفروديت الذي أدى إلى نشوب حرب طروادة⁽¹⁾.

لكن هذه القصة لم تكن شائعة ضمن الأوساط الرسمية في البلاط فقط، بل انتشرت أيضًا بين عامة الناس، لا سيّما في الجزء الأخير من عهد إليزابيث. فقد ظهرت مسرحيات ذات طابع طروادي، مثل ترويلوس وكريسيدا (Troilus and Cressida) لشكسبير عام 1601، وديدو، ملكة قرطاج (Dido, Queen of Carthage) لمارلو Marlowe عام 1594. واستلهمت أعمال شعرية أخرى من الأسطورة الطروادية، مثل حكاية طروادة (The Tale of Troy) لجورج بيل George Peele عام 1589، وطروادة البريطانية (Troia Britannica) لهايود Haywood عام 1609، الذي نُشر بعد وفاة إليزابيث بمدة قصيرة. كما أُنتجت أول ترجمة باللغة الإنكليزية للإلياذة خلال هذه الفترة على يد جورج تشابمان (George Chapman)، ونُشر الجزء الأول منها عام 1598⁽²⁾. وسعى المحامون حتى إلى المشاركة في هذا التوجه، إذ حاول الفقيه الشهير إدوارد كوك (Edward Coke)، الذي ستحدث عنه

(1) Hackett 2014. انظر «إليزابيث والآلهات الثلاث» (Elizabeth and the Three Goddesses)، 1569 (لندن، المجموعة الملكية، RCIN 403446)؛ ونسخة أخرى تعود إلى حوالي عام 1590 (لندن، المعرض الوطني للصور، NPG 6947). انظر أيضًا مسرحية George Peele «محكمة باريس» (The Araygement of Paris)، 1589.

(2) للتداعيات السياسية لهذه الترجمة، راجع Briggs 1981؛ Sowerby 1992.

لاحقاً في الفصل الثامن - أن يُرجع أصول القانون العام الإنكليزي إلى ماضي طروادي⁽¹⁾. لقد ابتهج الإنكليز بفكرة أصولهم الطروادية؛ وهي أصول كانوا، بحسب بعض سجلات العصور الوسطى، يتشاركونها مع العثمانيين.

أما صفية، فلم تكن لتفوت فرصة دبلوماسية تُقدم لها على طبقٍ من ذهب. وكانت فكرة الأصول المشتركة بين العثمانيين والإنكليز فرصة سانحة للاستغلال. ففي رسالتها الأولى إلى إليزابيث، التي كتبها في العام 1591، أعادت صفية إحياء فكرة أن العثمانيين هم الورثة الشرعيون لروما، وإن كانت قد طرحها بحذر، كأنها تختبر رد فعل إليزابيث. تبدأ الرسالة بالدعاء إلى الله، قبل أن تُعرّف صفية بنفسها بأنها والدة ولي العهد وزوجة السلطان الحاكم، واصفةً إياه بالقول: «جلالة السلطان مراد -أدام الله عليه طيب فضله وجلاله- ملك البلاد، ورافع شأن الإمبراطورية، وخان الأقاليم السبعة في هذا الزمن السعيد، وسيّد الجهات الأربع، وإمبراطور أراضي الروم»⁽²⁾.

بعد المقدمة، تأتي التحية الرسمية الموجهة إلى إليزابيث، وقد زينتها بلغة غاية في البهرجة، حيث تتمنى صفية للملكة: «سلاماً عذباً، لتكون كلّ ورود روضة الورد مجرد بتلة منه، وخطاباً صادقاً، لتكون كلّ قصائد بلابل الروضة مجرد بيت منه»⁽³⁾. ثم تشرح صفية كيف أنّ سفير إليزابيث تواصل معها بعد مقابلته مع مراد، الذي تصفه في هذا الموضع بأنه: «البادشاه السعيد للإسلام والحاكم الشبيه بالآله مارس». وتواصل رسالتها مطمئنةً إليزابيث بدعمها، متعهدّةً بمناصرة قضيتها لدى السلطان، الذي تصفه في خاتمة الرسالة بأنه: «سيد الاقتران السعيد والحاكم الذي يشغل مقام الإسكندر»⁽⁴⁾.

تحركت صفية بحذرٍ وهي تفتتح خطاً جديداً من التواصل الدبلوماسي مع مراسلة جديدة. وتدرج في رسالتها إشاراتٍ إلى الثقافة الإغريقية واللاتينية عرضاً، في سياق تتخلله لغة دينية وجندرية. ومن بين الأمور التي وردت في الرسالة، وُصف السلطان بأنه

(1) Coke، التقارير الثلاثة، 1602، المقدمة a، viii.

(2) Skilliter 1965، ص 131: الوثيقة 1 (الترجمة من قبل Skilliter).

(3) Skilliter 1965، ص 132: الوثيقة 1 (الترجمة من قبل Skilliter).

(4) Skilliter 1965، ص 133: الوثيقة 1 (الترجمة من قبل Skilliter).

«إمبراطور أراضي الروم»، و«وريث الإسكندر الأكبر»، و«مائل لإله الحرب الروماني، مارس». لا تُطرح هنا ادّعاءات صريحة بشأن التّسبب، لكن يُفهم ضمناً أنّ هناك تصريحاً بشأن الإرث الثقافي والسياسي للعالم الإغريقي-الروماني؛ وهو إرث تزعم صفية أنّه يعود إلى العثمانيين. لا بدّ أنّها تساءلت عن الكيفية التي ستردّ بها إليزابيث على هذا الطرح.

لم تنتظر صفية طويلاً. فقد تبادلت السيدتان عددًا من الرسائل والهدايا خلال السنوات التالية، وبلغت هذه العلاقة ذروتها في البعثة الدبلوماسية الإنكليزية الباهرة عام 1599، التي حملت إلى السلطان الأرغن الآلي الميكانيكي، وقدمت لصفية عربتها المرصعة بالجوهر. لكن إليزابيث لم تكن أقلّ دهاءً من صفية، وكانت بارعة بالمثل في توظيف الرموز الدبلوماسية. إذ إنّ موافقتها الضمنية على فكرة الماضي المشترك القديم تجلّت في اسم السفينة التي حملت هذه الهدايا الإنكليزية المذهلة إلى إسطنبول في العام 1599. فقد سُميت السفينة على اسم ولي عهد طروادة، وأعظم محاربي الجيش الطروادي، وربما البطل الحقيقي في الإلياذة الهوميرية. أطلق عليها اسم هكتور.

بعد النجاح الذي حققته سفينة هكتور وما حملته من رسائل سياسية متعددة الطبقات، تدهورت العلاقات الإنكليزية-العثمانية بسرعة. ففي غضون أربع سنوات، توفي كلّ من محمد، ابن صفية، وإليزابيث، وخلفهما حكّامٌ جدد يحملون أفكارًا جديدة جذرياً بشأن السياسة الدّولية والتوجهات الثقافية.

ففي إنكلترا، كان الملك الجديد جيمس الأول (James I) -الذي كان في الوقت نفسه جيمس السادس ملك إسكتلندا - قد اتّخذ مسارًا جديدًا تمثّل في التقارب مع إسبانيا الكاثوليكية، والابتعاد عن الروابط الشرقية لصالح التوجّه نحو المستعمرات الغربية. وكان تأسيس مستعمرة جيمس تاون (Jamestown) في فرجينيا عام 1607، بوصفها أوّل مستوطنة إنكليزية دائمة في الأمريكتين، إعلانًا ذا دلالة أيديولوجية وسياسية على حدّ سواء.

وفي نظر أسرة ستيوارت (Stuarts)، لم يكن مستقبل المملكة المتحدة الناشئة في الشرق، بل في الغرب. في الوقت نفسه، لكن على الطرف الآخر من أوروبا، تبنّى السلطان

أحمد الأول سياسةً دبلوماسية تعكس نهج جيمس. فكان أحمد متدينًا محافظًا، وسعى للنأي بنفسه عن جذته صفية وشبكة تحالفاتها الغربية، رغم حرصه على الإبقاء على قدر من العلاقات التجارية والدبلوماسية مع أوروبا. تركّز اهتمامه، واهتمام ابنه السلطان مراد الرابع، على الشرق لا الغرب، وعلى العلاقات مع الدولة الصفوية في فارس على وجه الخصوص.

ومع تقدم القرن السابع عشر، بدأت الضرورات السياسيّة والمصالح الاقتصادية التي جمعت يومًا بين البروتستانت والمسلمين في التلاشي. ومع زوال هذه الروابط، تلاشت معها –وربما على نحوٍ حتمي– الأفكار التي تحدّثت عن إرث حضاري مشترك وماضي موحد. اختفت الإشارات إلى نسبٍ واحدٍ يجمع بين السلاطين العثمانيين والملكات الإنكليزيات. واختفت السرديات التي تتحدث عن عصور قديمة عالمية. وبدلًا من ذلك، بدأ يترسخ تصوّر بديل للعالم؛ وهو تصور ظهر في العصور الوسطى لكنه لم يكن سائدًا (انظر الفصلين الرابع والخامس)، وازداد رواجه خلال عصر النهضة (انظر الفصل السادس). يتمثل هذا التصوّر في اعتبار أوروبا والمسيحية كيانًا مفاهيميًا واحدًا، في مواجهة مباشرة وثنائية مع آسيا، والإسلام، وبقية العالم. وهو تصوّر لا يزال حاضرًا بيننا اليوم، وغالبًا ما يُطلق عليه اسم: «صراع الحضارات».

في القرن السادس عشر، تبنت أيديولوجيا ودعاية آل هابسبورغ هذا التصوّر من دون خجل، مدفوعة إلى حدّ كبير بالصراع السياسي الحاد بين العثمانيين وهابسبورغ⁽¹⁾. وكان من مصلحة آل هابسبورغ الترويج لفكرة جبهة أوروبية ومسيحية متماسكة في مواجهة العالم الإسلامي، وهي فكرة من شأنها أن تجمع الجماعات البروتستانتية المتنوعة تحت قيادة آل هابسبورغ الكاثوليك. في ذروة العلاقات الإنكليزية-العثمانية خلال العقد الأخير من القرن السادس عشر، حين كانت إليزابيث وصفية تتبادلان الرسائل والهدايا من طرفي أوروبا، كان صانعو الدعاية الهابسبورغيون يُكثفون جهودهم. وسعوا، على وجه الخصوص، إلى تصوير معركة ليبانتو (Battle of Lepanto) التي دارت بين البحرية العثمانية

(1) Malcolm 2019، صص 59-63.

وتحالف «الرابطة المقدسة» (Holy League) المدعوم من آل هابسبورغ عام 1571 - على أنها صراع بطولي بين حضارتين متضادتين جوهريًا: أوروبا مقابل آسيا، والمسيحية مقابل الكفار⁽¹⁾.

استثمر آل هابسبورغ كل ما يمكنهم سياسيًا من معركة ليبانتو. طافت الرسائل والإعلانات أرجاء أوروبا، تزعم أنّ انتصار الرابطة المقدسة كان علامة على الرضا الإلهي. ورسم الفنان جورجيو فازاري، الذي تحدثنا عنه في الفصل السادس، ثلاث لوحات جدارية لمعركة ليبانتو في الفاتيكان لصالح البابا بيوس الخامس (Pius V). كما كلف الملك الإسباني فيليب الثاني (Philip II) -من آل هابسبورغ- فنائه المفضل تيتيان (Titian) برسم لوحة تخليدًا لهذا الحدث. وظهرت سلسلة من اللوحات الضخمة والمنسوجات التي تُجسّد المعركة، أُنتجت اعتمادًا على رسومات أولية للفنان لوكا كامبياسو (Luca Cambiaso)، وزيّنت قصورًا ومنازل نبيلة في مدريد، وجنوة، ولندن.

وسط ضجيج التفخيم المفرط المرتبط بمعركة ليبانتو في العقود الأخيرة من القرن السادس عشر، ألف العالم والشاعر خوان لاتينو (Juan Latino) ملحمة شعرية بعنوان النمساوي (Austriadi) يمجّد فيها بطولات دون خوان النمساوي (John of Austria)، القائد الهابسبورغي الذي تولّى قيادة أسطول «الرابطة المقدسة». وتُعد ملحمة لاتينو لافتة للنظر لأنّها توظف خطاب الانقسام بين المسيحية والإسلام أداةً للتحوّط ضدّ التحيز العنصري والتمييز. كان لاتينو نفسه رجلًا أسود البشرة، وُلد لأبوين مستعبدين من غرب إفريقيا في مدينة باينا، إسبانيا، وقضى شبابه في خدمة دون غونثالو فرنانديز دي كوردوبا (Don Gonzalo Fernández de Córdoba)، دوق سيسا. وقد أُعتق وهو لا يزال شابًا، ليتّجه إلى حياة علمية انتهت بتعيينه أستاذًا لقواعد اللغة اللاتينية في كاتدرائية غرناطة. استعان لاتينو في شعره بنهاذج واستعارات كلاسيكية رفيعة لصياغة تباين واضح بين جيوش آل هابسبورغ المسيحية وجيوش العثمانيين. كان هذا التباين دينيًا تمامًا، لا عنصريًا. وقد شدّد

(1) استعرض Stagno وFranco Llopis الأدبيات الغزيرة حول التمثيلات المتعددة الوسائط لمعركة ليبانتو (Lepanto)، التي سرعان ما اكتسبت صفة الأسطورة.

لاتينو على أهمية الاختيار الشخصي والتحول الديني في اعتناق الإيمان، مستعرضًا تجربته الشخصية في التعميد، إذ لم يُولد كاثوليكيًا بل اعتنق الكاثوليكية⁽¹⁾.

من الواضح أنّ لاتينو كان يمتلك أسبابًا مشروعة تمامًا للكتابة ضد موجة التفكير العنصري والتمييز القائم على أساس العرق التي كانت تتصاعد في أوروبا آنذاك (وهي الفترة نفسها التي بدأت فيها تجارة الرقيق عبر الأطلسي بالازدهار الحقيقي؛ انظر الفصل التاسع). لكن من اللافت أنّ خطاب الإسلاموفوبيا والصدام الحضاري بين الشرق والغرب أصبح في ذلك السياق أداة قيمة يمكن توظيفها حتى في المشروع الأدبي لشاعرٍ أسود.

في الواقع، إنّ معركة لبيانتو جسّدت مواجهة بين إمبراطورية متعددة الأعراق والأديان تمتد على ثلاث قارات (العثمانيون)، من جهة، وتحالف من الدول الكاثوليكية ممول من الملك الإسباني فيليب الثاني من آل هابسبورغ، من جهة أخرى. أما من الناحية الواقعية، فعلى الرغم من أنّ المعركة شكّلت نصرًا حاسمًا للرابطة المقدّسة، وأسفرت عن مذبحة جماعية في صفوف الجنود العثمانيين، فإنها لم تكن سوى نكسة مكلفة ومحرّجة للعثمانيين، الذين استعادوا جزيرة قبرص من البندقية بعد عامين، وفتحوا تونس في العام الذي تلا ذلك⁽²⁾. لكن الواقع نادرًا ما يعرقل قصّة جيدة، لا سيّما حين تُخدم تلك القصة هدفًا سياسيًا.

إنّ المراسلات بين السلطانة صفية والملكة إليزابيث الأولى تمثّل شهادةً على مسارٍ في التاريخ العالمي لم يُتبع، وطريق لم يُسلك في نهاية المطاف. ولا يسعنا إلا أن نتساءل: ماذا لو صمّد التحالف؟ ماذا لو أُحيط القلب الكاثوليكي لأوروبا في عهد آل هابسبورغ بتحالف بروتستانتي-مسلم؟ هل كانت فكرة «الغرب» الحديثة ستتلور بالكامل، لتصبح الكتلة الجيوسياسية التي شكّلت معالم عالمنا المعاصر إلى هذا الحدّ؟ وهل كانت السردية الكبرى لـ«حضارة الغرب» ستتطور أصلًا؟

(1) حول خوان لاتينو (Juan Latino)، وملحمته، وديناميكيات العرق والأدب في إسبانيا الحديثة المبكرة، راجع Wright 2016 و Seo 2011.

(2) Baer 2021، ص 177.

يمكننا الغوص في تساؤلات «ماذا لو» لا تنتهي عن هذا التاريخ، لكنني أعتقد أنّ النتيجة كانت واضحة بحلول الوقت الذي وصلت فيه صفية سلطان إلى ذروة نفوذها. إذ ربما كانت المراسلات بينها وبين إليزابيث مجرد محاولة أخيرة يائسة لتغيير مجرى الأمور، ورمية بارثية Parthian أخيرة لإبطاء وتيرة التغيرات التي كانت قد بدأت بالظهور قبل جيل من ذلك.

بعد هذه اللحظة، لم يمر وقت طويل حتى بدأت قصة «الصدام الحضاري»، التي نشأت عن الدّعاية الهابسبورغية المعادية للعثمانيين، تغطي على أساطير الأصول المشتركة التي كانت قد دعمت التحالف الإنكليزي-العثماني في وقت سابق. وهكذا، تبدّل السرد السائد.

برزَ سردٌ جديد هيمن على المشهد. إحساس بـ«نحن» تمحور حول مفهوم «العالم المسيحي» (Christendom)، وهو تصور غطّى على الصّراع الطائفي الدموي بين البروتستانت والكاثوليك خلال القرن السابق، وتجاهل عمداً الهوة القديمة التي فصلت بين الكنيستين اللاتينية واليونانية لقرون. أصبح هذا «العالم المسيحي» المتخيّل أكثر ارتباطاً بأوروبا، من خلال ما يشبه النسيان المتعمّد، متجاهلاً وجود الكنائس الشّرقية العريقة في الشرق الأوسط وآسيا وإفريقيا. وصار يُنظر إلى هذا العالم الأوروبي-المسيحي المتخيّل على أنه ينحدر من أصل مشترك واحد في العصور الإغريقية-الرومانية القديمة، وهذا ما سمح بنسب العناصر المشتركة في ثقافته وتوجهه السياسي إلى هذا الإرث. وبالتدرّج، بدأ يُنظر إلى عالم الماضي، كما الحاضر، باعتباره منقسماً إلى جانبين متعارضين جوهرياً وأبدياً: «نحن» و«هم»، «مسيحي» و«غير مسيحي»، «أوروبا» وما وراءها، «الغرب» و«البقية».

الفصل الثامن

الغرب والمعرفة

فرانسيس بيكون



«لا يُعتدُّ حقًّا إلا بثلاثِ دوراتٍ وعصورٍ تاريخيةٍ للفكر والمعرفة: أوَّلها في عهد الإغريق، تليها عند الرومان، أمَّا الأخيرة فتتمثَّل في عهدنا نحن، أمم أوروبا الغربية».

فرانسيس بيكون (1620)⁽¹⁾

قلَّة هم الذين يخلِّدهم التاريخ لتفوقهم في مجالات متعددة ومتنوعة. قد يتبادر إلى الذهن فورًا أسماءٌ مثل ليوناردو دا فينشي (Leonardo da Vinci)، أو غوتفريد لايبنتز (Gottfried

(1) فرانسيس بيكون (Francis Bacon)، الأورجانون الجديد (Novum Organum) الفقرة 78. أنا ممتنة لـ جون نيلسن (John Nielsen) على تشجيعه لي للبحث في شخصية بيكون كرمز تاريخي، ولأنه وجَّهني نحو مسار تعلم المزيد عن عصر التنوير.

(Leibniz)، أو فرانك رامزي (Frank Ramsey). وربما يستحضر بعضهم ألكسندر بورودين (Alexander Borodin)، أو هيدي لامار (Hedy Lamarr)، أو أرنولد شوارزنيغر (Arnold Schwarzenegger). ومع ذلك، فمن المؤكد أن معظمنا سيخصّ مكانًا في قائمة الموسوعيين التاريخيين لفرانسيس بيكون (Francis Bacon). وليس المقصود هنا الفنان الذي يحمل الاسم نفسه في القرن العشرين، بل الفيلسوف الرائد في مجال فلسفة العلم، والفقيه المؤثر، والسياسي البارز في إنكلترا أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر. تمتد حياة بيكون الاستثنائية عبر المرحلة الانتقالية بين عالم القرن السادس عشر في عهد إليزابيث الأولى (Elizabeth I) والسلطانة صفية (Safiye Sultan)، إلى عالم القرن السابع عشر في عهد جيمس (James) وأحمد (Ahmed). وخلال حياته، شهد تحولات زلزالية في الجغرافيا السياسية العالمية، إلى جانب تحوّل في الطريقة التي يُتخيّل بها العالم وتاريخه. لقد شهد، خلال حياته، نشأة مفهوم «الغرب» (The West)، بل وكان له دورٌ فاعل فيها لا يمكن الاستهانة به.

عاش فرانسيس بيكون في الحقبة التي بدأ فيها مفهوم «الغرب» بالتبلور فعليًا، حين شرعت السردية الكبرى لـ «حضارة الغرب» في الترسّخ لتصبح نموذجًا مهيمنًا في أوروبا لفهم التاريخ. وتبيّن كتاباته حجم التحوّل الذي حدث في حياة رجلٍ واحد. فقد بدأ مسيرته في عهد إليزابيث الأولى، في زمنٍ كان فيه مفهوم «الغرب» لا يزال في طور التكوّن، وحيث كان لا يزال من الممكن تصوّر محور اصطفاٍ أوروبي يجمع أطرافه البروتستانتية والإسلامية ضد مركزه الكاثوليكي. ومع نهاية مسيرته في عهد جيمس الأول، كانت السياسة قد تغيّرت إلى درجة أنّ هذا النوع من الاصطفاٍ لم يعد متخيّلًا (على الرّغم من استمرار التجارة والدبلوماسية بين العثمانيين وبعض القوى الأوروبية). ظهر مفهوم «الغرب»، وعلى الرّغم من استمرار الصراعات الطائفية والنزاعات السياسية داخله، لم يعد بالإمكان العودة إلى الوراء.

في الوقت نفسه، أصبحت الأفكار المتعلقة بشكل التاريخ أكثر تصلبًا. لم يعد من الممكن التفكير في إطار أسلافٍ ثقافيين مشتركين يربطون بين أوروبا وآسيا كما كان زمن السلطانة صفية. بدلًا من ذلك، بات التاريخ المتخيّل الوحيد هو ذلك الذي يمتلك فيه كلّ

من «الغرب» و«الشرق» سلسلة نسبٍ ثقافية وتاريخية مستقلة ومتميزة. في نظر «الغرب»، تبدأ سلسلة النسب هذه -على ما يُفترض- من العصور الإغريقية-الرومانية (Greco-Roman antiquity)، وهي حقبةٌ من الماضي الإنساني باتت تُفصل وتُحدّد الآن بوصفها جزءًا حصريًا من التاريخ الأوروبي، مع نسبٍ كلٍّ إرثها الثقافي حصراً إلى الأوروبيين. لقد كان هذا تصوّر الجذري الجديد للعالم وتاريخه ممكناً فقط بفضل التحولات الواسعة والسريعة التي كانت تحدث في ذلك الزمن.

الاستكشاف والتنوير

عاش فرانسيس بيكون في عالمٍ كانت تُعاد فيه صياغة أسس المعرفة ذاتها جذريًا. فكانت هناك، أولاً، تحولات فيما يفكر فيه الناس؛ إذ إن النزعة الإنسانية (Humanism) التي ازدهرت في عصر النهضة حفزت تطورات جديدة في مجالات اللاهوت والفلسفة والعلوم الطبيعية، كما أسهم انتشار الجماعات البروتستانتية الجديدة في تعزيز ظهور أفكارٍ جديدة تتعلق بالإيمان والدين. لكنّ هذا التغيير شمل طرائق تفكير النَّاس أيضًا. فقد كان ليكون، من بين آخرين، دورٌ محوريٌّ في إعادة تشكيل المفاهيم المرتبطة بالإبستمولوجيا -أي ما يمكن معرفته، وكيف يمكن بلوغ هذه المعرفة. وربما كان يكون الرائد في صياغة ما نعرفه اليوم بـ«المنهج العلمي» (scientific method).

لهذا السبب، كثيرًا ما تبدأ السرديات التي تتناول عصر التنوير (Enlightenment) بـ«بيكون، رغم أن التنوير بالمعنى الدقيق للكلمة غالبًا ما يُربط بمفكرين من أواخر القرن السابع عشر والثامن عشر مثل فولتير (Voltaire)، وروسو (Rousseau)، وكانط (Kant). فقد كان ليكون دورٌ أساسي في الترويج لفكرة المنهج العلمي، الذي تقوم فيه المعرفة على اختبار الوقائع موضوعيًا من خلال التجربة والملاحظة. وشكّلت هذه الفكرة حجر الأساس في التطورات العلمية والتقنية التي شهدها عصر التنوير، من الاكتشافات الفلكية لغاليليو (Galileo)، والإبستمولوجيا الراديكالية لكانط، إلى قوانين الفيزياء لنيوتن (Newton)، والرياضيات الجغرافية لرينيه ديكارت (Descartes).

تأسس هذا التركيز التنويري على العلم والعقلانية على أرضية من الفكر الإنساني في عصر النهضة، وارتبط بتزايد التشكيك في الدين، والاتجاه نحو العلمانية، وظهور فكرة فصل الدين عن الدولة⁽¹⁾. تظهر ملامح هذه الاتجاهات في معاهدة وستفاليا (Treaty of Westphalia) الموقعة عام 1648، والتي أنهت حرب الثلاثين عامًا (Thirty Years' War)، الصراع الدموي الذي خاضته أوروبا، ظاهريًا، على أسس دينية (مع أن توقيع هذه المعاهدة لم يُلغِ الصراعات العنيفة والاضطهاد الديني داخل المسيحية في أوروبا).

أما الركيزة الثانية لعصر التنوير فتمثلت في الفلسفة السياسية، التي تناولت طبيعة الإنسان وآليات المجتمعات البشرية، وشملت صياغة جان جاك روسو (Rousseau) لنظرية «العقد الاجتماعي» (social contract)، وفكرة توماس هوبز (Hobbes) القائلة إن حياة الإنسان قبل قيام الدولة كانت «بائسة، ووحشية، وقصيرة»، ومفهوم جون لوك (Locke) عن «القانون الطبيعي»، وتفاؤل لايبنتز (Leibniz) السياسي، ودعوة توماس بين (Tom Paine) إلى المساواة في إطار تصوّر مبكر لحقوق الإنسان، وصولًا إلى النسوية الراديكالية لماري وولستونكرافت (Mary Wollstonecraft)، التي وسّعت مفهوم حقوق الإنسان ليشمل النساء⁽²⁾.

كان الخيطان الأساسيان في الفكر التنويري - العلمي والتقني من جهة، والفلسفي والسياسي من جهة أخرى - كلاهما يستمدان الإلهام من العصور الإغريقية-الرومانية القديمة، تمامًا كما فعل الإنسانيون في عصر النهضة من قبلهم. فعلى سبيل المثال، طوّر كلٌّ من غاليليو وديكارت تفكيره الرياضي استنادًا إلى المبادئ التي وضعها فيثاغورس (Pythagoras). أما في مجال الفلسفة السياسيّة، فكان الانجذاب إلى التراث الإغريقي-الروماني أقوى وأكثر وضوحًا؛ إذ استعان توماس هوبز (Thomas Hobbes) بالمؤرخ الإغريقي ثوسيديديس (Thucydides) لصقل أفكاره حول الواقعية السياسية، فيما تحتوي نظريات جون لوك (John Locke) عن الفردية والملكية على صدى واضح للرواية

(1) جاكوبس (Jacobs) 2019.

(2) هناك العديد من الكتب المتاحة حول عصر التنوير، لكنني وجدت أن نقطة البداية الجيدة كانت كتاب

جاكوبس (Jacobs) 2001.

إن مصطلح «التنوير» (Enlightenment)، وكذلك نظيره الألماني (Aufklärung)، لا يعكسان بالكامل البعد الرومانسي الذي يحمله المصطلح الفرنسي لتلك الحقبة: «عصر الأنوار» (siècle des Lumières). فهذا الطابع الرومانسي يضيفي على نظرنا لعصر التنوير حتى يومنا هذا شيئاً من السحر. فنحن نتعلم أنّ هذا كان عصر الدّهشة والعقل معاً، عصرًا محوريًا تميّز بسطوع نجومه الفكرية، التي أزالَت بأنوار عقلانيتها المتلاثلة ظلمات الخرافة.. كما كتب ويليام مكينيل (William McNeill) في كتابه الأكثر مبيعاً نهوض الغرب (The Rise of the West) الصادر عام 1963: «نحن، وكلّ العالم في القرن العشرين، لسنا سوى مخلوقات وورثة لفئة صغيرة من العباقرة الأوروبيين في العصر الحديث المبكر»⁽¹⁾. ومن هؤلاء العباقرة، بحسب ما ترويه القصة، لم نرث فقط المنهج العلمي، بل كذلك العقلانية، والتشكيك الديني، وكذلك نزعتي الفردانية والإنسانية. يُقال لنا مرارًا إنهم هم من وضعوا الأسس الفكرية للعالم الحديث. وبحسب أحد أعظم مفكري التنوير، الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Immanuel Kant)، فإنّ «التنوير» يعني «تحرّر الإنسان من قصوره الذي ارتكبه في حقّ نفسه»⁽²⁾.

وكما أشار كانط، كان هذا فعلاً زمنًا شهد تقدّمًا علميًا كبيرًا، ورافقه صعود النزعة الإنسانية العلمانية (secular humanism) والفلسفة الراديكالية. ازدهرت المعارف وانتشرت بسرعة عبر الكتب، التي أصبحت متاحةً أكثر بفضل التقنية التحويلية للمطبعة ذات الحروف المتحركة (moveable printing press). ونوقشت الأفكار عبر المراسلات الرسمية والنشرات المطبوعة، وهذا أوجد ما عُرف حينها بـ«جمهورية الرسائل» (republic of letters)، وهي أشبه ما تكون اليوم بما نُطلق عليه «المجتمع العلمي»، وقد تمحورت حول السعي المعرفي والتقدم الفكري. من اللافت أنّ هذا المجتمع الفكري كان يتحدث

(1) ماكينيل (McNeill) 1963، ص 599.

(2) هذا إعادة صياغة حرّة لعبارة كانط (Kant) الشهيرة: «التنوير هو خروج الإنسان من حالة القصور التي تسبب بها بنفسه»، في مقالته عام 1784 «الإجابة عن السؤال: ما هو التنوير؟» (Was: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?). وقد وُجّهت انتقادات لهذا الرأي، منها الحجّة الشهيرة التي قدّمها المنظران الاجتماعيان ثيودور أدورنو (Theodor Adorno) وماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) بأن أفكار التنوير ساهمت أيضًا في فظائع النظام النازي والستالينية (Adorno and Horkheimer [1972] 1997).

لغةً مشتركة واحدة هي اللاتينية، والتي ظلت اللغة المعتمدة في التعليم التّخوي في معظم أنحاء أوروبا والأميركيتين.

لكن عصر التنوير لم يكن حركة موحدة أو ذات طابع واحد. فداخل مجراه العام، وُجدت تيارات مضادة لا تُحصى، ومدارس فكرية متفرّعة، واتجاهات فكرية متنافسة⁽¹⁾. وقد تبنّى بعض مفكري التنوير موقفًا متشككًا تجاه الدّين إلى حدّ العدوانية أحيانًا، في حين استطاع آخرون التوفيق بين مبادئهم العلمية وإيمانهم المسيحي⁽²⁾ كما أنّ التنوير لم يكن متجانسًا من حيث المكان، بل اتخذ أشكالًا مختلفة في إسكتلندا وسويسرا، وفي بوهيميا وبرلين.

وفي روسيا، اكتسى التنوير طابعًا استبداديًا مركزيًا تحت حكم بطرس الأكبر (Peter the Great)، أما في أميركا الشمالية والوسطى (كما سنرى في الفصول اللاحقة)، فقد اكتسب طابعًا ثوريًا واضحًا⁽³⁾. ولم يكن التنوير محصورًا بأوروبا وأميركا الشمالية، على الرغم من أنّ السرديات التقليدية في التاريخ الغربي تصوّره على هذا النحو. بل كان التّنوير ظاهرةً عالمية بحق، ورغم أنّ مركزه التّشط والأكيد كان في أوروبا، فإنّ من الممكن العثور على نماذج من الفكر التّنويري أيضًا في مدن مثل القاهرة، وكالكوتا، وشنغهاي، وطوكيو⁽⁴⁾.

في الواقع، حتى تلك التطورات العلميّة والفلسفيّة التي تحققت في قلب أوروبا غالبًا ما حفزتها أفكار جديدة من الخارج. على سبيل المثال، ألهم التّعرف على أنظمة الحكم والإعلان الصّينية الأوروبيين لإعادة تقييم مفاهيمهم الخاصّة حول شكل الدّولة. وكان النموذج الصيني، على وجه الخصوص، مؤثرًا في أوساط مفكري التنوير الفرنسيين، حتى

(1) أوترام (Outram) 2013.

(2) راجع النقاش الأكاديمي المتنامي حول وجهة نظر جوناثان إسرائيل (Jonathan Israel) عن التنوير (Israel 2001، 2006، 2009، و2011؛ ولقابلة مع إسرائيل حول هذا الموضوع، راجع مالك (Malik) 2013).

(3) راجع بورتر وتيش (Porter and Teich) 1981 لملامح التنوير في السياقات الوطنية المختلفة.

(4) كونراد (Conrad) 2012. المؤرخ الفلسفي جاستن سميث (Justin Smith) وصف الأمر ببلاغة: «لأن يمكننا فهم الفلسفة الطبيعية والتاريخ الطبيعي كما تطورا في أوروبا ما لم ننظر إليها كتجلي إقليمي لتطورات عالمية» (Smith 2015).

إنّ الفيلسوف الشهير والمحَبّ للصين فولتير ذهب إلى القول إنّ «الروح البشرية لا يمكنها أن تتصوّر حكومةً أفضل» من تلك القائمة في الصين⁽¹⁾. كما شكّلت الكونفوشوسية (Confucianism) على وجه الخصوص مصدر إلهام للفلسفة السياسية، ودافع عنها مفكر عظيم الشأن هو العالم والدبلوماسي الألماني متعدد المعارف غوتفريد لايبنتز (Gottfried Leibniz)⁽²⁾. وعلى نطاق مختلف، ربما دفعت الاحتكاكات والتقاشات مع السّكان الأصليين في الأمريكتين إلى إعادة التفكير جذرياً في بعض التقاليد الأوروبية. قيل، على سبيل المثال، إنّ خطاب جان جاك روسو المعنون في أصل التفاوت بين النّاس (Discourse on the Origins of Social Inequality) يستند جزئياً إلى نصّ شائع كان متداولاً في صالونات أوروبا الرّاقية آنذاك، زُعم أنّه يسجّل التأمّلات الفلسفية لكانديارونك (Kandiaronk)، رجل الدّولة في أمة الويندات Wendat Nation⁽³⁾. ومع الأسف، فإنّ إنجازات العلماء والفلاسفة من الأميركيين الأصليين، والأفارقة، وشعوب الشّرق الأوسط، وإسهاماتهم في تطور الفكر التنويري في أوروبا، لم تحظَ باعتراف واسع في ذلك الوقت، حتى من قبل الشّخصية المحورية في هذا الفصل، فرانسيس بيكون⁽⁴⁾.

لقد جرى عصر التنوير في سياقٍ خلفيّ من الاستكشاف الأوروبي والانخراط المتزايد مع العالم الأوسع—وهو انخراط لم يكن سلمياً دائماً (انظر الفصل التاسع)—وكان مديناً بدرجة كبيرة لهذا التفاعل العالمي الواسع. بل إنّ التنوير والاستكشاف يرتبطان ارتباطاً وثيقاً في حلقة تغذية راجعة من السّببية المتبادلة. فالكثير من التفكير التنويري الأوروبي نشأ نتيجة للاحتكاك مع العالم الخارجي. وفي الوقت نفسه—وهو ما يُعد محورياً لأغراض هذا الكتاب—فإنّ التطورات التي حدثت في أوروبا جعلت من الممكن أولاً

(1) ترجمة عن هارفي (Harvey) 2012، ص 42. حول تأثير العلم والتكنولوجيا الصينية على الثورة الصناعية البريطانية، راجع هوبسون (Hobson) 2004، ص 190-218.

(2) تشينغ وأوكستوبي (Ching and Oxtoby) 1992.

(3) أشار إلى ذلك غريير وونغرو (Graeber and Wengrow) 2021، مع أن هذه الفكرة محل جدل كبير، إذ تعتمد على قراءة وضعية للنص لا تعترف بالاختراع الأدبي.

(4) على سبيل المثال، لم يعترف فرانسيس بيكون (Francis Bacon)—موضوع هذا الفصل—بانجازات العلماء المسلمين مثل الكندي.

التعرّف على هذا العالم الأوسع، ثم إخضاعه، اعتمدت إلى حدّ كبير على الفكر التنويري. وقد تجلّت هذه التطورات في شكلين رئيسين، ينبثقان من الخيطين الأساسيين للفكر التنويري.

أعطى التقدم العلمي والتقني الأوروبيين التفوق العسكري على الآخرين، ومنحهم الوسائل العملية للهيمنة على بقية العالم. لكن، كما أوضحت في المقدمة، إنّ هذا الكتاب لا يتناول «صعود الغرب» في حدّ ذاته، وسأترك لمن هم أكثر خبرة مني تحليل الخيوط المعقدة لكيفية تمكّن عدد محدود من الدّول في وسط وغرب أوروبا من السيطرة على بقية العالم - أولاً عسكرياً وسياسياً، ثم لاحقاً اقتصادياً وثقافياً⁽¹⁾. أما اهتمامي في هذا الكتاب، فينصبّ على الجانب الثاني من المسارين المذكورين، وعلى حقيقة أنّ تطورات عصر التنوير في مجالي الفلسفة والنظرية السياسية قد منحت الأوروبيين أدوات مفاهيمية، إلى جانب الأدوات العملية، لبناء مشروع الإمبراطورية؛ إذ وفّرت الأساس الفكري الذي مكّنهم من تصوّر بقية العالم بوصفه مختلفاً جوهرياً وأدنى بطبيعته.

ومن ثم، فإن أصل «حضارة الغرب»، بوصفها نظرية تاريخية، يكمنُ في هذا التداخل بين الاستكشاف، والتنوير، والإمبراطورية. ففي مكان ما داخل هذه الحلقة التبادلية بين اللقاءات العالمية والثورات الفكرية، جرى اختراع فكرة النسب الثقافي للغرب. وكان من بين أولئك الذين ساهموا في هذا التصرّو: فرانسيس بيكون.

البرلماني والموسوعي

إذا كان لا بدّ من توصيف عصر التنوير من خلال نجومه الفكرية، فإنّ من أوائل هؤلاء - بل ومن أكثرهم لمعاًناً- كان فرانسيس بيكون (Francis Bacon). إذ لُقّب بـ«أبو التجربة» (the Father of Empiricism) و«أبو المنهج العلمي» (the Father of the Scientific Method)، وهما وصفان يشيران إلى إسهامه في إرساء نهجٍ موحدٍ ومنهجي

(1) كما ذكرت في المقدمة، أنصح بكتاب موريس (Morris) 2011 في هذا الموضوع.

لرصد الظواهر الطبيعية⁽¹⁾. وقد عرض بيكون ما بات يُعرف لاحقاً بـ«المنهج البيكوني» (Baconian Method) في عمله الشهير الأورجانون الجديد Novum Organum، الذي شكّل لاحقاً أساساً للتقدّم العلمي في القرن التالي. وفي هذا المؤلف، جادل بيكون بوجود أن نوّسس فهمنا للعالم على الحقائق لا على الإيمان، وشرح نظاماً منطقياً لرصد هذه الحقائق وتسجيلها (وكان، في الواقع، ناقدًا صريحًا للدور الذي أدته المسيحية في إعاقة تقدّم العلم). وقد بلغ تأثير بيكون من القوّة حدًا جعل الجمعية الملكية في لندن (Royal Society of London) - عند تأسيسها في العام 1660، أي بعد أكثر من ثلاثين عامًا من وفاته - تحتفي به وكأنّه «القديس الرّاعي» غير الرسمي لها، وتعزو بدايات العلم البريطاني إلى إسهامه، كما في الرّثاء الشعري الآتي:

«قادنا بيكون، مثل موسى، أخيرًا إلى الخروج،

تجاوز الصحراء القاحلة، ووقف على مشارف الأرض الموعودة،

ومن قمة الجبل، بجلال فطنته، رآها بنفسه، وأرشدنا إليها»⁽²⁾.

مع ذلك، لم يتوجّه فرانسيس بيكون إلى العلم إلا في وقت متأخر نسبيًا من حياته؛ فقد نشر عمله Novum Organum عام 1620، وهو في التاسعة والخمسين من عمره. وحتى تلك اللحظة، كانت طاقاته مكرّسة في الغالب للمجال السياسي. فقد شغل منصب عضو في البرلمان لمدة ست وثلاثين سنة، وتقلّد مناصب عدّة في خدمة التاج الإنكليزي، ولاحقًا البريطاني، من بينها منصب النائب العام، وعضو المجلس الخاص، والمستشار الأعظم (Lord Chancellor). بدأ مسيرته المهنية لا في السياسة ولا في العلم، بل في مجال القانون.

إذ لم يكن قد تجاوز الخامسة عشرة من عمره حين التحق بـغرايز إن تشامبرز (Gray's Inn Chambers) في لندن عام 1576⁽³⁾. وبحلول ذلك الوقت، كان قد أنهى بالفعل ثلاث

(1) عن بيكون العالم، راجع الفصول التي كتبها روسي (Rossi)، كوسوكاوا (Kusukawa)، وماليرب (Malherbe) في كتاب بيلتونن (Peltonen) 1996. ولرؤية أوسع لفكر بيكون وتأثيره اللاحق، راجع زاغورين (Zagorin) 2020.

(2) أبراهام كولي (Abraham Cowley)، كما ورد في جاردين وستيوارت (Jardine and Stewart) 1998.

(3) لتفاصيل البيوغرافية حياة بيكون، راجع Jardine and Stewart 1998.

سنواتٍ من الدّراسة في جامعة كامبريدج، ورغم أنّ هذا يبدو لنا سنًا صغيرًا اليوم، فإنّ التحاق المراهقين بالجامعات لم يكن أمرًا غير معتاد آنذاك⁽¹⁾. امتدت دراسته إلى فرنسا، وإيطاليا، وإسبانيا، إلى أن اضطرته وفاة والده في العام 1579 إلى العودة إلى لندن، حيث بدأ ممارسة المحاماة ولم يتجاوز الثامنة عشرة بعد⁽²⁾. تُصوِّره إحدى البورتريهات الزيتية في سنّ المراهقة شابًا ممتلئ الوجه، خصلات شعره بنية فاتحة، وقد ارتسمت على ملامحه بالفعل نظرة الشك الحذر التي ستصبح لاحقًا سمة مميزة لشخصيته⁽³⁾.

دخل ليكون عالم السياسة عام 1581 حين انتُخب عضوًا في البرلمان عن دائرة بوسيني Bossiney في كورنوال Cornwall، إلا أنه قضى أكثر من عقدٍ في غياب التهميش السياسي النسبي⁽⁴⁾. خلال تلك الفترة، كان يوازن بين مهامه البرلمانية وعمله القانوني الذي كان مصدر دخله، في حين واصل دون كللٍ سعيه إلى العثور على مسار أكثر أمنًا للترقي والمكانة. ولعلّه ظنّ أنه وجد ضالته عندما التقى إيرل إسكس (Earl of Essex) صاحب الشخصية الفدّة. فقد كان إسكس وسيًا، مغامرًا، وطموحًا جدًّا. بحلول العام 1587، أصبح المقرّب المفضل لدى الملكة إليزابيث الأولى، التي أغدقت عليه بالألقاب والامتيازات. ولما أدرك الأخوان ليكون أهمية هذه العلاقة، عملا على الدّخول في الدائرة المقربة من إسكس؛ فكان أنطوني، الأخ الأكبر، يزوده بمعلومات استخبارية متقاة جمعها من شبكة واسعة من الجواسيس أنشأها بصبرٍ خلال تنقلاته في أوروبا، في حين كان فرانسيس يقدم له المشورة في الشؤون القانونية والدينية⁽⁵⁾. في المقابل، استفاد الأخوان من دعم إسكس في البلاط، ورعايته خارج أسواره. مع ذلك، وبرغم كلّ الجهود التي بذلها، لم يتمكن إسكس قطُّ من أن يضمن لفرانسيس ليكون المنصب الرفيع الذي يتوق إليه.

(1) عن ليكون في كامبريدج، راجع Jardine and Stewart 1998، صص 34-37.

(2) حول أسفار أشباهه راجع Jardine and Stewart 1998، صص 39-66.

(3) نيكولاس هيليارد (Nicholas Hilliard)، لوحة فرانسيس بيكون (Francis Bacon)، الفيكونت الأول لسانت ألبان (1st Viscount St Alban)، 1578، المعرض الوطني للصور، NPG 6761.

(4) Jardine and Stewart 1998، ص 95.

(5) لعلاقة عائلة ليكون بأسكس (Essex)، راجع Jardine and Stewart 1998، ص 121؛ غوردون (Gordon)

2007؛ وجايدا (Gajda) 2012.

لم يحصل فرانسيس بيكون على القضية التي سبّرت اسمه وثبتت مكانته إلا في العام 1601، بعد عام واحد من عودة سفينة هيكتور من إسطنبول (انظر الفصل السابع)، وقد نجحت حينها في تسليم الأرغن الآلي والعربة الذهبية اللذين أهدتهما إليزابيث لصفية. عُيّن حينها مدعيًا عامًا من قبل الدولة في أكثر المحاكمات إثارة وفضيحةً في جيله؛ قضية خيانة صارت حديث الحانات، كما شغلت أروقة السلطة. لكن المشكلة كانت أنّ الرجل الجالس في قفص الاتهام لم يكن سوى صديقه السابق وراعيه، إيرل إسكس. إذ إثر حملة كارثية في إيرلندا لقمع تمرد هناك، سقط إسكس من عين الملكة، وراوده الأمل في استعادة حظوته لديها من خلال انتفاضة قصيرة وفاشلة ضدها (لا أحد يعلم على وجه اليقين ما إذا كان قد ظنّ فعلاً أن ذلك سيعيد إليه رضا إليزابيث).

كان دور بيكون في محاكمة إسكس مثيراً للجدل في حينه، بالنظر إلى علاقته الوثيقة السابقة به⁽¹⁾. وربما شعر بيكون بالحاجة إلى أن ينأى بنفسه عن إسكس ويثبت ولاءه للتاج، فأسهّم بقوة في المحاكمة، وقدم بعضاً من أقوى دُفوع الادعاء. ويبدو أنّه أجاد دوره، إذ أُدين إسكس وحُكم عليه بالإعدام، ونُفذ الحكم بقطع رأسه في برج لندن يوم 25 فبراير. وكُلف بيكون أيضاً بصياغة الرّواية الرّسمية للمحاكمة والتمرد، وهو ما أنجزه بقدر كبير من الاتزان المنهجي. إلا أن ضميره كان -كما يبدو- لا يزال مثقلاً بهذه الواقعة؛ ففي وقت لاحق، زعم أنّه فعل كلّ ما بوسعه لالتماس الرّأفة والعفو عن أفراد عائلة إسكس وأتباعه -وربما شمل ذلك شقيقه أنطوني⁽²⁾.

لكن نجم بيكون بدأ بالسطوع دون شكّ. فمع وفاة إليزابيث واعتلاء جيمس الأول (James I) عرش إنكلترا -وكان هو أيضاً جيمس السادس ملك إسكتلندا- منحه لقب «فارس» في العام 1603، وعيّنه مستشاراً قانونياً للملك في العام التالي.

(1) لنقاش تفصيلي حول تمرد إسكس والحجج الأيديولوجية المؤيدة والمعارضة له، راجع 2012 Gajda، ص 66-27. ولدور بيكون في المحاكمة، راجع 1998 Jardine and Stewart، صص 240-247.

(2) 1998 Jardine and Stewart، صص 245-247.

وعلى امتداد ما يقرب عقدين من الزمن بعد ذلك، كان سيكون في قلب الحياة السياسية البريطانية. شغل منصب النائب العام في العام 1607، وكتب مجلس محكمة قاعة النجوم (Star Chamber) في العام 1608، والمدعي العام في العام 1613، وعضواً في المجلس الخاص في العام 1616، ثم حارساً لختم الدولة (Lord Keeper of the Seal) عام 1617، وأخيراً مستشاراً أعظم (Lord Chancellor) في العام 1618. في تلك المرحلة، منحه الملك جيمس لقب «بارون فيرولام» (Baron Verulam) تقديراً لخدمته، ثم ارتقى به لاحقاً إلى لقب أرفع هو «فيكونت سانت ألبان» (Viscount of St Alban) في العام 1621.

لا أحد يرتقي إلى هذا الحدّ دون أن يجذب الأعداء. وكان الخصم الأشد لفرانسيس بيكون هو المحامي البارِع إدوارد كوك (Edward Coke)، الذي سبق أن التقينا به في الفصل السابع، حين ادعى أنّ القانون الإنكليزي له أصول طروادية، وكان زميلاً كبيراً له ضمن فريق الادعاء في محاكمة إيرل إسكس. وقد أمضى هذان الفقيهان النييلان جانباً كبيراً من حياتيهما المهنية في التنافس على النفوذ⁽¹⁾. فقد عُيّن كوك في منصب النائب العام متقدّماً على بيكون في العام 1594، وهو المنصب الذي لم يحظَ به بيكون إلا بعدما دبرَ نقل كوك إلى المحكمة العليا (King's Bench) عام 1613. وقد خاض الاثنان مواجهات مباشرة في عددٍ من القضايا البارزة، من بينها قضية القس إدموند بيتشام (Edmund Peacham)، المتهم بالإساءة إلى الملك عام 1614، كما انخرطا في خلافات علنية حادة، مثل تلك التي وقعت بشأن قضية إيرل سومرست (Earl of Somerset) -المقرّب السابق من الملك- والذي حوكم بتهمة القتل عام 1616⁽²⁾. لكن التنافس بينهما لم يقتصر على المجال المهني. ففي نوفمبر 1598، فاجأ كوك أوساط لندن بزواجه من الليدي هاتون (Lady Hatton)، وهي أرملة ثرية كان بيكون يسعى لخطبتها منذ عدّة أشهر⁽³⁾. وعلى الرغم من أنّ بيكون، وكان في الخامسة والأربعين، تزوّج لاحقاً من أليس بارنهام (Alice Barnham)، ابنة أحد

(1) حول العلاقة بين بيكون وكوك (Coke)، راجع Jardine and Stewart 1998، ص 151، 253، 340؛

وزاغورين (Zagorin) 2020، صص 163-164، 196.

(2) باتلر (Butler) 2015.

(3) Jardine and Stewart 1998، ص 190.

أعضاء مجلس البلدية وعمرها ثلاثة عشر عامًا (وهو سنّ كان يُعد صغيرًا حتى بمعايير ذلك العصر، رغم أنّ الحد الأدنى القانوني للزواج كان اثني عشر عامًا) فإنّ هذه الهزيمة الشخصية أمام كوك كانت مؤلمة بلا شك⁽¹⁾.

أما الهزيمة الأخيرة التي ألحقها كوك بيكون، فكانت ذات طابعٍ شخصي أيضًا. إذ تولى كوك قيادة تحقيق شعبي في الفساد داخل الحكومة، واتهم بيكون بقبول الرشاوى - وهي تهمة أنكرها بيكون بشدة⁽²⁾. لكن التهم التصقت به، وخلال أسابيع قليلة أُدين في مجلس اللوردات، وعُزل من منصبه، وأمر بدفع غرامة باهظة، وسُجن في برج لندن.

مع سقوط بيكون، بدأت تتكشف قصص عن فضائح أخرى. وظهرت أغانٍ ماجنة تتداول في الحانات تسخر من ميوله الجنسية، وتصفه بأنّه (شاذّ) sodomite⁽³⁾. كما انتشرت روايات يُفترض أنها من خدمه ومساعديه، تزعمُ تأكيد شذوذه. مهما تكن حقيقة هذه الادعاءات (إذ تبقى التفاصيل الدقيقة حول ميوله غامضة) فإنّ هذه الشائعات استُخدمت سلاحًا من قبل خصومه، ووجهت الضربة القاضية لصورته العامة. ورغم أن سجنه لم يدم سوى أربعة أيام، وأُعفي من دفع الغرامة، فإنّ مسيرته السياسية انتهت. تحطّمت سمعته، واضطر إلى الانسحاب بهدوء إلى الرّيف، بعيدًا عن صخب البلاط الذي كان يهوى، وضجيج البرلمان الذي اعتاد عليه.

ومع ذلك، هذه ليست نهاية قصة بيكون. خلال هذه السنوات، قرب نهاية حياته، وبعيدًا عن مطالب الملك والبلد التي لا تتوقف، بدأ بيكون فعليًا في الكتابة. وعلى الرّغم من أنّه كان دائمًا يؤلّف مقالات ورسائل علمية، فإنّ هذه الفترة هي التي كتب فيها الأعمال المطوّلة التي اشتهر بها لاحقًا. شملت هذه الأعمال مجالات عدّة، منها التاريخ الطبيعي (التاريخ الطبيعي والتجريبي، وتاريخ الرّياح، وتاريخ الكبريت والزئبق والملح، والأبجدية الطبيعية Abcedarium Naturae)، والفيزياء (مثل تاريخ الوزن والخفة، وأبحاث

(1) Jardine and Stewart 1998، ص 290.

(2) المصدر نفسه، صص 462-450.

(3) المصدر نفسه، صص 466-464.

في المغناطيسية، وأبحاث موضوعية في الضوء واللمعان)، والتاريخ (مثل تاريخ حكم الملك هنري السابع Henry the Seventh). وخلال هذه الفترة أيضًا، حرَّر وأنجز عددًا من الأعمال التي كان قد صاغ مسوداتها في وقت سابق، من بينها النهوض بالمعرفة (The Advancement of Learning)، وكتابه الشهير المقالات (Essays) في الأخلاق والفكر.

وفي هذه السنوات الأخيرة من حياته، منذ سقوطه السياسي عام 1621 في الستين من عمره، وحتى وفاته في العام 1625، كان إنتاجه الفكري غزيرًا بحق⁽¹⁾. إذ تشغل كتاباته الكاملة، والتي نُشرت في الطبعة القياسية الصادرة عن مطبعة جامعة أكسفورد، خمسة عشر مجلدًا ضخماً، سبعة منها (أي ما يقارب النصف) أُلِّفت خلال تلك السنوات الخمس القصيرة فقط. ولولا هذه الفترة، لربما لم نكن لنحصل قطُّ على المنهج البيكوني (Baconian Method) بصيغته الناضجة والنهائية، ولما وصلت إلينا نظرياته الأخيرة حول القانون والمجتمع والسياسة. من بين هذه الأعمال التي ما كانت لترى النور لولا تقاعده المبكر، أطلانتس الجديدة (New Atlantis)، وهو عمل تخيُّلي فلسفي وصف فيه ببيكون مجتمعًا مثاليًا وهميًا، يقع على جزيرة غامضة في المحيط الهادئ تُدعى «أطلانتس الجديدة» أو «بنسالم» (Bensalem)⁽²⁾. وفي هذا العمل الخيالي الفلسفي، يقدم لنا ببيكون لمحةً عن تصوّر حضاري بدأ يأخذ شكل السردية الكبرى لـ«حضارة الغرب» - سردية تُرجع أصول الثقافة الأوروبية إلى اليونان القديمة، لكن ذروتها، كما يراها ببيكون، تقع على سواحل الأطلسي.

المعرفة قوّة

تبدأ قصة الأطلانتس الجديدة (New Atlantis) بطاقم سفينة أوروبي تائه في المحيط الهادئ، يعثر على جزيرة غامضة غير مذكورة على أيّ خريطة. وهناك، يصادفون دولة مسيحية لم تكن معروفة لهم من قبل، ويبدو أنّها معزولة تمامًا عن بقية العالم. هذا المكان يجسّد

(1) للسنوات الأخيرة من حياة ببيكون، راجع Jardine and Stewart 1998، صص 473-478.

(2) للتحليل والدراسات حول أطلانتس الجديدة (New Atlantis)، راجع برايس (Price) 2018.

مدينةً فاضلةً يسودها السّلام والانسجام، حيث تسير الأمور بسلاسة، ويبدو أنّ الجميع راضٍ بنصيبه. يستقبلون البحّارة بلطفٍ وسخاء، وهذا ما يدفعهم إلى وصف «بنسالم» (Bensalem) بأنّها «أرض سعيدة ومقدّسة»، بل وحتى «صورة لخالصنا في السّماء». تسرد القصة بعد ذلك سلسلة من الحوارات بين أفراد الطاقم وممثلين مختلفين عن أهل «بنسالم». أول من يحاورهم حاكم «بيت الغرباء» (House of Strangers)، حيث مُنحوا سكناً مؤقتاً. يسأل أفراد الطاقم عن كيفية وصول المسيحيّة إلى جزيرة نائية كهذه، فيقال لهم إنّ كتاباً مقدّساً ورسالة من القديس برثولماوس (St Bartholomew) ظهرا لشعبِ بنسالم في عمودٍ من النّور الإلهي. ثم يسألون كيف اكتسب سكّان بنسالم معرفةً ببقية العالم، مع أنّهم معزولون إلى هذا الحدّ، فيُجيب الحاكم بأنّ تجّار بنسالم، في العصور القديمة، جابوا العالم، وكان الزوار يأتون إلى الجزيرة من فارس، وبلاد ما بين النهرين، والجزيرة العربية، ومن «جميع الأمم ذات القوّة والشّهرة». لكن هذه التّجارات أثارت جشع جيرانهم في الأميركتين، الذين حاولوا غزو بنسالم، إلا أنّ محاولتهم باءت بالفشل.

إنّ هذا الفعل المتعطرس، كما روى الحاكم، استجلب عقاباً إلهياً تمثّل في طوفانٍ عظيم اجتاح الأميركتين، ودمّر حضارتهما القديمة العظيمة، وطمس كلّ أثر لها من على وجه الأرض. يُطلق أهل بنسالم على قارة أميركا اسم «أطلانتس الكبرى» (great Atlantis)، ويقترحون أنّ بعض ذكريات هذا الحدث ما تزال محفوظة في تواريخ أوروبا، في إشارة إلى كتابات أفلاطون. ثم يشرح الحاكم أنّه بعد هذا الطوفان العظيم، فرض الملك الحكيم «سليمان» (King Salomon) سياسةً عزليّة متعمّدة على بنسالم، وذلك لأنّ الجزيرة كانت قادرة على الاكتفاء الذاتي، وأيضاً بسبب «الرّيبة من التجديد واختلاط العادات». ثمّة استثناءان اثنان فقط من هذه القاعدة: المعاملة الكريمة لأيّ غرباء تصل سفنهم إلى شواطئ الجزيرة، كما حدث مع طاقم السّفينة في هذه القصة، وإرسال بعثاتٍ علميّة كلّ اثني عشر عامًا، تهدف إلى جمع المعلومات عن العالم دون الكشف عن وجود بنسالم.

في القسم الثاني من النّص، يُدعى أفراد الطاقم للمشاركة في احتفالات «عيد العائلة» (Feast of the Family)، وهو مهرجان يُكرّم فيه الرّجال الذين لديهم ثلاثون أو أكثر من

الأحفاد المباشرين (أما النساء فيُسمح لهن بمشاهدة الحفل من خلف حاجز زجاجي فقط). في هذا السياق، يلتقون بـ«يوآين» (Joabin)، محاورهم الثاني، والذي يصفه الراوي بأنه «يهودي ومختون».

يشرح يوآين أنّ العفة خارج إطار الزواج تُعد من القيم العليا في بنسالم، في حين يُشجّع على الإنجاب داخل الزواج، ويعرض خلال الحديث نظريته حول الأخلاق الجنسية المثلى⁽¹⁾. ويُبرز هذا القسم المبدأ التنظيمي المركزي في مجتمع بنسالم: الأسرة، كما يحكمها النظام الأبوي، والنسب، والأصل.

أما في الفصل الثالث والأخير من القصة، يقع اختيارُ الرفاق على الراوي ليقابل رئيس «بيت سليمان» (House of Salomon)، وهي مؤسسة علمية تحمل اسم مشرع بنسالم القديم. ولا يقتصر دور بيت سليمان على كونه مركزاً للمعرفة، حيث تُدرس وتُحفظ المعلومات المستخلصة من البعثات العلمية، بل هو أيضاً مقرّ الحكم، حيث يقود «السادة-العلماء» دفة الدولة وفقاً للمبادئ العلمية. يُجسّد «بيت سليمان»، حيث تُدار السياسات بالعلم الخالص، المبدأ الذي لطالما دافع عنه ليكون، وهو أنّ «المعرفة قوة»؛ وهو مبدأ لم يعبر عنه بكون هذه الكلمات الحرفية، بل كتب: *ipsa scientia potestas est*، أي «المعرفة قوة في حدّ ذاتها»⁽²⁾.

في هذه المرحلة، ينقل لنا النصّ وصفاً لمجموعة من الأنشطة العلمية التي تُمارس داخل هذه المؤسسة - من تجارب جيولوجية وبيولوجية وصيدلانية وبصرية ورياضية وميكانيكية، إلى التعليم ووضع النظريات في مجالات شتى. وينتهي القسم بوصف صالة عرضٍ طويلة في بيت سليمان، نُصبت فيها تماثيل للأسلاف المفكرين في المؤسسة، ومن بينهم:

«كولومبوس خاصتكم، الذي اكتشف جزر الهند الغربية؛ وكذلك مخترع السفن؛ وراهبكم الذي اخترع المدافع والبارود؛ ومخترع الموسيقى؛ ومخترع الحروف؛ ومخترع

(1) أوغترسون (Aughterson) 2013.

(2) في كتاب التأملات المقدسة (Meditationes Sacrae) (1597).

الطباعة؛ ومخترع الرّصد الفلكي؛ ومخترع الصّناعات المعدنية؛ ومخترع الزجاج؛ ومخترع الحرير الناتج عن دودة القز؛ ومخترع النّبيد؛ ومخترع الحبوب والخبز؛ ومخترع السكريات...». «إننا، مع كلّ اختراع ذي قيمة، نقيم تمثّالاً لمخترعه، ونمنحه مكافأة سخية ومشرفة. تصنعُ هذه التماثيل من النّحاس أحياناً، أو من الرّخام وحجر اللّمس (touchstone)، أو من خشب الأرز وغيره من الأخشاب النادرة المذهّبة والمزخرفة، أو من الحديد، أو الفضة، أو الذهب»⁽¹⁾.

ليست هذه المرّة الأولى في هذا الكتاب التي نصادف فيها معرض تماثيل يُجسّد «الرجال العظام» من ماضٍ مُتخيّل. فقد كان هناك معرض مماثل، وردّ وصفه في المقدمة، هو الذي أثار في نفسي أولى بذور الشكّ التي قادتني في نهاية المطاف إلى تأليف هذا الكتاب. ولا تزال مثل هذه المعارض قائمة حتى اليوم، تُزيّن أروقة المكتبات الكبرى في الجامعات وقاعات الاحتفال الرّسمية في مباني الدولة حول العالم. غير أنّ وظيفة جميع هذه المعارض واحدة دائماً: إنها تُقدّم صورةً عن الماضي، تُسلط الضّوء على نسخةٍ بعينها من التاريخ وتُخلّدها في صورة قانون لا يُمكن الطّعن فيه. فهذه المعارض تُعدّ وسيلة قوية لصياغة معتقدٍ تاريخي. لكن العيوب التي تعترى هذه المعارض جميعها واحدة أيضاً: إذ تنطلق من أنسابٍ متخيّلة، وتُبسّط كثيراً من التفاعلات الفكرية المتبادلة والمعقدة التي جرت عبر العصور كما أنّ اختيار من يوضعُ تمثال له في هذه المعارض ومن يستبعد، يتحدّد بقدر كبير من الأيديولوجيا، لا الحقائق وحدها. (هذا، بطبيعة الحال، ينطبق أيضاً على «معرض» الشّخصيات التاريخية الذي أقدمه لكّ في هذا الكتاب، وإن كان هذا العمل يتميّز بأمرين أساسيين: الأول، أنني أفصح عن ذلك صراحةً ولا أحاول إخفاءه - على عكس الكثير من السرديات التاريخية الكبرى؛ والثاني، أنّ «المعرض» الذي أقدمه هنا لا يدّعي تقديم «أعظم» الشّخصيات أو أكثرها أهمية في التاريخ، بل يسعى إلى عرض أفراد يمكن اعتبار أنّ قصصهم تعبّر عن روح عصرهم).

(1) بيكون، أطلانتس الجديدة (New Atlantis).

هذا ما يجعل معرض التماثيل في بيت سليمان (House of Salomon) بالغ الأهمية. فهو يقع في قلب بنسالم النَّابض، في المكان المقدس الذي يتخذ منه نظام الحكم العلميّ الخَيْر مقرّه. ومن ثمّ، فهو لا يُجسّد تاريخ بنسالم فحسب، بل يعكس هويتها أيضًا. وكما أنّ الأنساب وسلاسل النّسب البيولوجي تحظى بأهمية قصوى لدى عموم شعب بنسالم (كما رأينا في وصف «عيد العائلة» في القسم الثاني من النّص)، فإنّ هذا النّسب الفكري لا يقلُّ أهميّة لدى حُكّامها. وإذا كانت المعرفة قوّة فعلاً، فإنّ هذا المعرض لم يكن مجرد استعراضٍ لأعظم مفكرّي بنسالم، بل كان أيضًا عرضًا للأساس الذي تستند إليه سلطتها.

ومن اللافت إذن، أنّ يكون يذكر عددًا قليلًا جدًا من المفكرّين العظام الذين نُصبت لهم تماثيل في معرض بيت سليمان. فلا يمكن تحديد هوية سوى شخصيتين فقط: كريستوفر كولومبوس (Christopher Columbus)، الذي يُذكر بالاسم صراحةً، وروجر بيكون (Roger Bacon)، الذي لم يُذكر اسمه لكن يمكن تمييزه من وصفه بأنّه «راهبكم الذي اخترع المدافع والبارود» - وهنا يلعب فرانسيس بيكون لعبةً مزدوجة تتعلق بشهرته الشخصية، إذ يتعمّد عدم تسمية هذا المفكر الذي يحمل الاسم نفسه. من غير الممكن أن يكون من قبيل المصادفة أنّ الشخصيتين الوحيدتين القابلتين للتحديد تنتميان إلى أوروبا الأطلسية، ويُشار إليهما بصيغة الملكية «راهبكم» و«مكتشفكم»، فهذا يدلُّ على أنّهما ينتميان إلى عالم طاقم السّفينة الزائر. وهذا يوحي بأنّ جميع التماثيل الأخرى تصوّر رجالاً لا ينتمون إلى أوروبا، وبالتالي فإنّ أفراد الطاقم لم يكونوا على دراية بهم. ويُقال للرّاي صراحةً إنّ لديهم «عددًا من المخترعين من عندنا، ممن أنجزوا أعمالاً باهرة؛ لكن بما أنّكم لم تروا اختراعاتهم، فسيطول الوصف إن حاولنا شرحها». هذا يكشف لنا أمرًا جوهريًا عن النّسب الثقافي الذي يدّعيه شعب بنسالم؛ فعلى الرّغم من اعترافهم النّادر بإسهامات بعض الأفراد الأوروبيين، فإنّ سلسلة نسبهم الفكرية تتكوّن في الغالب من شخصيات غير معروفة لأفراد الطاقم الأوروبي (والمقصود: لقراء بيكون الأوروبيين).

بل إنّ بيكون، حتى خارج نطاق بيت سليمان، يصوّر بنسالم على نحو يؤكّد ابتعادها التّام عن أوروبا. فهي تقع جغرافيًا خارج نظام القارات، ومتميّزة لا عن أوروبا فحسب، بل

أيضاً عن آسيا وإفريقيا والأميركتين. ومع ذلك، فإن كان لا بد من إحقاق بنسالم بقارة واقعية، فهي تبدو أقرب إلى آسيا. على الرغم من وصف سكانها بأنهم «أصليون»، فإننا نعلم أن فيها جاليات مهاجرة عريقة من «العبرانيين، والفرس، والهنود»، وأنها استضافت في العصور القديمة زواراً من «الفرس، والكلدانيين، والعرب». رغم أن بيكون لا يشير إلى سكانها باستخدام تصنيفات عرقية، فإنه يصنع صورةً حضارية مغايرة، عبر أوصاف للملابس توحى بالطابع الآسيوي. إذ يرتدي كل بنسالمي يقابلهم «رداءً بأكرام عريضة»، وقطعة من «الملابس الداخلية»، و«قبة على هيئة عمامة، مصنوعة بإتقان، وليست ضخمة كعمائم الأتراك»، وتختلف ألوان هذه العناصر بحسب المكانة الاجتماعية لصاحبها. وعليه، فإن حضارة بنسالم، وشكل تاريخها وسلسلة نسبها الثقافي، تُقدّم لبيكون وقرائه الأوروبيين على أنها حضارة «مغايرة» بوضوح، وتتنمي إلى سلسلة أنسابٍ ثقافية مختلفة عن تلك التي يتتبعونها إليها.

ماذا عن سلسلة النسب الحضاري التي يدّعيها طاقم السفينة، وبالتالي فرانسيس بيكون وقراؤه المفترضون؟ إن الأوروبيين الوحيدين المحدّدين من بين التماثيل في بيت سليمان ينحدران من غرب القارة الأطلسية - بريطانيا وإيبيريا. ومع ذلك، حين يروي حاكم بنسالم تاريخ التفاعلات القديمة بين بنسالم وأوروبا، فإنه يذكر الرحلة المشؤومة لسفينة بنسالمية «عبر الأطلسي إلى البحر الأبيض المتوسط»، ويقترح أنها ربما التقت بالأسطول البحري الأثيني القديم وهُزمت على يده. ويشير إلى أن تلك الحملة كانت، على الأرجح، مصدر الإلهام الحقيقي لأسطورة «أطلانتس» التي أوردها أفلاطون - الذي يصفه مرتين بأنه «رجل عظيم». تبدو سلسلة النسب الثقافي لطاقم السفينة واضحة: إنها أوروبية، تشمل في العصور الحديثة أوروبا الغربية الأطلسية، لكنها تمتد في جذورها إلى الإغريق القدماء في حوض البحر المتوسط. وهذا هو قوس التاريخ الذي نعرفه اليوم باسم «تاريخ الغرب». إنها السردية الكبرى لـ «حضارة الغرب».

تقدّم لنا (أطلانتس الجديدة New Atlantis) صورةً بديعة ومعبرة عن بدء تشكّل سردية «حضارة الغرب»، وكيف أسهمت في تشكيل رؤية بيكون للعالم، وأسست لافتراضاته الثقافية.

لكن في مواضع أخرى من كتاباته، كان سيكون أكثر صراحةً في التعبير عن رؤيته لإرثه الثقافي. من أبرز الأمثلة على ذلك، الاقتباس الذي وردَ في مستهلّ هذا الفصل: «لا يُعتدّ بحقُّ إلا بثلاث دوراتٍ وعصورٍ تاريخيةٍ للفكر والمعرفة: أولها في عهد الإغريق، تليها عند الرومان، أما الأخيرة فتتمثل في عهدنا نحن، أي أمم أوروبا الغربية». ففي نظر بيكون، تراجعت سلاسل الإرث الثقافي الجرمانى أو السلتيّ التي كانت ذات أهمية كبيرة في أوروبا الغربية والوسطى في القرون السابقة (انظر الفصل الرابع)، إلى الخلفية.

يأتي هذا الاقتباس من كتابه الأرجانون الجديد (Novum Organum)⁽¹⁾، الجزء الثاني من المشروع العلمي الذي طمح بيكون لأن يكون تحفته الكبرى المؤلفة من ستة أجزاء، تحت عنوان التجديد العظيم (Great Instauration). وفيه يشير بيكون إلى أنّ العصر أو الدورة المعرفية الحالية هي «عصرنا»، موضحاً أن «نحن» المقصودة هنا هي «أمم أوروبا الغربية» - في إشارة ضمنية إلى تجاهله التام للتطورات العلمية المهمة في أماكن أخرى، كالعالم الإسلامي في العصور الوسطى. وفي موضعٍ آخر من العمل نفسه، يكتب بيكون عن «نحن الأوروبيين الغربيين»⁽²⁾. وتُقارن هذه المواضع دائماً بين العصر الحالي وحقبتين تاريخيتين أخريين يراهما نظيرتين له: عصر الإغريق القدماء، وعصر الرومان. استلهم بيكون كثيراً من هاتين الحضارتين القديمتين، وكان واعياً بذلك تماماً. فقد كتب نصوصه العلمية باللاتينية، لغة العلم المشتركة في أوروبا منذ العصور الوسطى، وصرّح بأنّ «العلم الذي لدينا اليوم يعود معظمه إلى الإغريق»⁽³⁾. وتكاد تخلو أعماله من صفحة لا تتضمن إشارات مباشرة أو ضمنية إلى القدماء، كما أنها مليئة بالمناقشات والتحليلات والرّدود على فلاسفة اليونان بوجه خاص⁽⁴⁾. كما أنه كتبَ نصّاً كاملاً بعنوان حكمة القدماء (The

(1) اسم هذا العمل الأورجانون الجديد (Novum Organum)، أو «الأورجانون الجديد»، هو إشارة إلى عمل لأرسطو (Aristotle) في المنطق يُعرف بالأورجانون (Organon). من المثير للاهتمام أن يكون يناقش مسألة الدين المعرفي تجاه الماضي في عمل أسماه صراحة باسم عمل قديم.

(2) بيكون، الأورجانون الجديد (Novum Organum) الفقرة 79.

(3) بيكون، الأورجانون الجديد (Novum Organum) الفقرة 71.

(4) راجع هارتمان (Hartmann) 2015 لاستخدام بيكون المعقد لأفلاطون (Plato) في تنظيم المعرفة التاريخية في أطلاتس الجديدة.

(Wisdom of the Ancients)، أعادَ فيه تفسير الأساطير الإغريقية والرومانية بوصفها استعاراتٍ موسَّعة لحكم فلسفية وعلمية متعددة.

ومع أن يكون أقر صراحةً بدينه الثقافي للعالمين اليوناني والروماني القديم، وقبلهما بوصفهما سلفًا حضاريًا، فقد حذَّر من قبول تعاليم القدماء دون تمحيص، مشددًا على أن المعرفة العلمية يجب أن تُستقى من التجريب والملاحظة، لا من تقليد الأسلاف.

فقد رأى أن العلم الحديث يجب أن يتجاوز علم القدماء، وكتب في هذا السياق أن «الاكتشافات الجديدة يجب أن تُستمد من نور الطبيعة، لا أن تُستحضر من ظلام العصور القديمة»⁽¹⁾. ومن هذه الناحية، يمكن مقارنة بيكون بـ هوبز. فأمثال هذين المفكرين الأوائل من عصر التنوير كانوا يعتبرون العالمين الإغريقي والروماني أصل الثقافة، لكنهم لم يروا فيهما نموذجًا للحاضر، ولا مثالا يُحتذى للمستقبل. مع ذلك، كما سنرى في الفصول القادمة، فإنَّ العالمَ اليوناني-الروماني سيبدأ بحلول منتصف القرن الثامن عشر بأداء هذين الدورين تحديداً لدى كثير من المفكرين والفلاسفة السياسيين في أوروبا وأميركا الشمالية.

ومع ذلك، فإنَّ الانتقال من النَّظَر إلى العالم اليوناني-الروماني في القرن السابع عشر بوصفه سلفًا ثقافيًا، إلى تمجيده في القرن الثامن عشر باعتباره نموذجًا يُحتذى، لم يكن سلسًا على الإطلاق. فمن جهة، كان بعض معاصري بيكون في بريطانيا شديدي الحماس في استخدام العالم اليوناني-الروماني بوصفه مصدرًا صريحًا للسلطة والشرعية.

فقد اقتنى توماس هوارد (Thomas Howard)، إيرل أرونديل الرابع عشر، مجموعةً ضخمةً من المنحوتات اليونانية والرومانية أثناء زيارته لإيطاليا عام 1614، وعرضها في حديقة مصممة خصيصًا لهذا الغرض. وسرعان ما أصبح إنشاء «حدائق المتاحف» موضحة رائجة في القرن السابع عشر، إلى حدِّ أن زائرًا للندن عام 1651 علَّق بأنَّ التجوال في الحدائق على ضفاف نهر التايمز أشبه بـ«رؤية اليونان وإيطاليا في آنٍ واحد داخل

(1) بيكون، الأورجانون الجديد (Novum Organum) الفقرة 72.

حدود بريطانيا العظمى»⁽¹⁾. كما بدأت تظهر في الرِّيف البريطاني منازل فخمة ذات طابع نيوكلاسيكي Neoclassical، بإلهامٍ من أسلوبِ المهندس المعماري في عصر النهضة أندريا بالاديو (Andrea Palladio) (راجع الفصل السادس). وقد راق هذا الطراز الجديد للملك ستيوارت، جيمس الأول (James I)، الذي أمر في العام 1619 ببناء قاعة ولائم جديدة وفخمة لقصره في وايت هول، صمّمها المعماري إنغو جونز (Inigo Jones)، وهو المهندس نفسه الذي عمل لصالح إيرل أرونديل قبل ذلك بسنوات قليلة.

كانت قاعة الولايم الملكية الجديدة أول مبنى نيوكلاسيكي كبير في لندن، وقد لفتت الأنظار بوضوح وسط أسطح البيوت التقليدية الصغيرة المائلة على امتداد شارع وايت هول في ويستمنستر. جسّدت هذه القاعة روحَ العصر المؤيدة لأوروبا في عهد جيمس الأول، وصارت رمزًا لافتًا للتغيير الثقافي في معالم لندن، يعلن تبني بريطانيا للعالم اليوناني-الروماني على أنه السلف الثقافي، على غرار التطورات الجارية في أوروبا القارية.

من جهة أخرى، ظهرَ في بريطانيا من أبدو ربيبةً تجاه هذه الصيحات اليونانية-الرومانية الجديدة. إذ رأى بعضهم الطرازَ الإيطالي لقاعة الولايم الملكية رمزًا لانحطاط الثقافة الأوروبية الكاثوليكية. وحين اعتلى تشارلز الأول (Charles I) العرش، بلغت المخاوف من علاقته الوثيقة بأوروبا الكاثوليكية ذروتها، ما أدى إلى اندلاع حرب أهلية بين الملكيين والبرلمانيين، وانتهى الأمر بمحاكمته وإعدامه بتهمة الخيانة العظمى. نُفِّدَ الإعدام على منصة شُيّدت خصيصًا لهذا الغرض أمام قاعة الولايم الملكية. أُجبر تشارلز على السير عبر القاعة الكبرى ثم الخروج إلى المنصة من خلال نافذة طويلة في الطابق الأول أُزيلت من مكانها خصيصًا لتلك المناسبة، قبل أن يضع رأسه على المقصلة. لا شكّ أنّ الطابع المسرحي لهذا الحدث السياسي كان مذهلاً؛ إذ جمع بين رفض نمط حكم تشارلز وفلسفته في «الحقّ الإلهي للملوك»، والشكّ العميق في ميله الكاثوليكي السري،

(1) هيبيل (Hepple) 2001، ص 109. لمجموعة أرونديل (Arundel collection)، راجع أنجيليكوسيس (Angelicoussis) 2004. شكلت هذه المجموعة الأساس لمجموعة التماثيل اليونانية-الرومانية في متحف أشموليان (Ashmolean Museum) في أكسفورد.

والنفور من الجماليات اليونانية-الرومانية التي اعتُبرت - لدى بعضهم - ملوثة بارتباطها بالبابوية.

عاش بيكون، وغيره من مفكري بدايات عصر التنوير، في عالمٍ كانت فيه فكرة «الغرب» قد بدأت بالتشكّل، مستندةً إلى جغرافيا أوروبية مشتركة وهوية مسيحية جامعة، إضافةً إلى فكرة الأصول الثقافية المشتركة في التراث اليوناني-الروماني⁽¹⁾.

في الواقع، يُعد مطلع القرن السّابع عشر اللحظة التي يمكننا أن نبدأ عندها الحديث عن «الغرب» بوصفه كياناً ذا معنى، وتكتلاً ثقافياً ناشئاً يمكن تلمّس بعض ملامح انسجامه الفكري في كتابات بيكون ومعاصريه. مع ذلك، كانت فكرة «الغرب» لا تزال غائمةً في أوائل القرن السّابع عشر، ولم يكن هذا المصطلح قد دخل حيّز الاستخدام الشائع بعد (سننتظر حتى الفصل العاشر لتتبع ذلك). على الرغم من أنّ فكرة الأصول الثقافية المشتركة للغرب في العصور اليونانية-الرومانية كانت قد ترسّخت، فإنّ الشكوك حول هذه الفكرة ظلّت قائمةً في الأوساط البروتستانتية من أوروبا، نظرًا لارتباطها بمحور القوّة الكاثوليكي الذي تمثله أسرة هابسبورغ في وسط أوروبا.

غير أنّ هذا الوضع كان على وشك التغيّر خلال القرن التالي في ضوء تسارع وتيرة التوسّع الأوروبي ويزوغ فجر عصر الإمبريالية الأوروبية. حيث أدّت المواجهات المتزايدة مع «الآخرين» من غير الأوروبيين، والحاجة المفاهيمية لتبرير إخضاعهم، إلى تبلور مفهوم «الغرب» بوصفه كياناً، وإلى ترسيخ حدود التاريخ الغربي. وليس من قبيل المصادفة أنّ الفترة ذاتها شهدت هوساً متزايداً في أوروبا الغربية والشمالية بالماضي اليوناني-الروماني؛ إذ ازداد عدد الأرسقراطيين الذين شرعوا في رحلات «الجولة الكبرى» (Grand Tour) إلى حوض البحر المتوسط، وبدأت الطرز المعمارية النيو كلاسيكية تسود مشهد المدن الأوروبية الشّمالية، كما بدأت الفلسفات التنويرية المحبّة للإغريق (الفيلهلينية philhellenic) تتسلل إلى الخطاب العامّ السائد.

(1) للاطلاع على الآراء حول عصر التنوير حول الإغريق القدماء، راجع كارتليدج (Cartledge) 2009.

الفصل التاسع

الغرب والإمبراطورية

نجينغا الأنغولية



«من وُلد حُرًّا، عليه أن يصونَ حرّيته، فلا يخضع للآخرين».

نجينغا الأنغولية (1622)⁽¹⁾

كان الحاكم كوزيا دي سوزا (Correia de Souza) يتحرّك بقلقٍ وتبرّم، يتصبّب عرقاً تحت ملبسه المخملية المطرزة ببذخ. كان ينتظر وصول السفيرة وبدء مفاوضات السلام. حاول، من خلال ملبسه، وكرسيه المرصع بالجواهر، والترتيب الكامل للقاعة، تجسيد القوة البرتغالية، والتأكيد على التفوق على المملكة المتمردة في غرب إفريقيا. لكن،

(1) اقتباس دونه جيوفاني أنطونيو كافازي (Giovanni Antonio Cavazzi) في كتابه البعثة التبشيرية (Missione Evangelica)، الجزء الثاني، ص 24، ترجمة عن هايوود (Heywood) 2017، ص 51.

حين وصلتِ السّفيرة أخيرًا، لا بدّ أن كورّيا دي سوزا شعرَ بأنّ ميزان القوّة في الغرفة بدأ يميلُ في الاتجاه المعاكس. فكما وردَ في رواياتِ شهود العيان، دخلت نجينغا الأنغولية (Njinga of Angola) القاعةَ بخطى واثقة، تحيط بها حاشية من الخدم والخادّات في أزياء فاخرة، وكانت هي نفسها مكسوّة بأقمشة زاهية مزخرقة، وذراعاها مزينتان بالأحجار الكريمة المتألّثة، وشعرها مرصّع بريش ملوّن بديع. أرسلت نظرةً متعالية إلى الأغطية المخملية التي بُسطت على الأرض لتجلس عليها، وأشارت إلى إحدى مرافقاتها، التي جثت فورًا على ركبتها واتخذت وضعية الركوع على أربع. جلست نجينغا على «كرسيّها البشري»، على المستوى نفسه مع نظيرها البرتغالي، لا في وضعية متدنية على الأرض، ثم نظرت إلى كورّيا دي سوزا مباشرةً وبدأت المفاوضات. لقد كانت لقاءات كهذه حاسمةً في تشكيل مفهوم «الغرب» كما نفهمه اليوم. فالبريطانيون، والهولنديون، والفرنسيون، والبرتغاليون، والإسبان، وإن كانوا قد خاضوا صراعات مريرة فيما بينهم داخل أوروبا، مستخدمين أدوات أيديولوجية كما عسكرية، إلا أنّهم كلّما ابتعدوا أكثر في رحلاتهم إلى العالم الأوسع، الذي أصبح أكثر انفتاحًا، ازداد وعيهم بما يجمعهم بجيرانهم الأوروبيين. ولعلّ اللقاء الأول لكورّيا دي سوزا مع نجينغا جعله يشعر بغرته المؤلّمة في غرب إفريقيا، وأصبح إدراكه لهويته الأوروبية جليًا، كما تنامي لديه شعورٌ بمدى ما يشترك فيه مع باقي الأوروبيين مقارنةً بأولئك الأفارقة الذين يفاوضهم.

كثيرًا ما تتشكّل هوية جماعية مشتركة عندما يواجه الناس آخريّن يُنظر إليهم على أنّهم مختلفون اختلافًا ملحوظًا. فقد لا يفكر مشجعو فريق مانشستر يونايتد كثيرًا في انتمائهم الرياضي أثناء تفاعلهم اليومي مع بعضهم، لكنهم سيشعرون به بقوة حين يدخل إلى المكان مجموعة ترتدي قمصان مانشستر سيتي. وقد يتشاجر أطفالٌ من المدرسة نفسها فيما بينهم، لكنهم سرعان ما يتكاتفون يدًا بيد إذا واجهوا أطفالًا من مدرسة أخرى. فالفئات الإثنية أو العرقية نادرًا ما تتشكّل أو تتبلور في المركز المتجانس للجماعة، بل تكتسب معناها الأشدّ فاعلية عند الحدود⁽¹⁾.

(1) الصياغة الكلاسيكية لهذه النظرية الأنثروبولوجية تعود إلى بارث (Barth) 1969. ولصياغة حديثة يسهل الوصول إليها مع نقاش موسع، راجع آبي (Appiah) 2018.

غيرَ أنَّ اللقاء بين كورّيا دي سوزا ونجينغا لم يكن مجرد لحظة عابرة من الإدراك الذاتي وتحديد الهوية، بل كان أيضًا لقاءً تتقاطع فيه علاقات السلطة، وقد جرى ضمن سياقٍ أوسع من العنف الاستعماري. كانت هذه اللاتماثلية في موازين القوّة ممكنةً بفضل التطورات العلمية والتقنية، وكذلك السياسيّة والمفاهيميّة التي أتى بها عصر التنوير (انظر الفصل الثامن). فقد جعلت التحسينات في وسائل النّقل البحري والتسليح والتكنولوجيا العسكرية عمليات الغزو أولًا، ثم السّيطرة الإمبريالية ثانيًا، ممكنةً من الناحية العملية. كما جعلت الابتكارات في النّظم والهيكل الاقتصادية هذه السّيطرة مرغوبةً من ناحية المصالح. ولم يتبقَّ سوى «الابتكار الأيديولوجي» المتمثل في سردية حضارية كبرى تُضفي على الإمبريالية الغربية بعدًا أخلاقيًا واجتماعيًا يبرّرها ويُسبغ عليها القبول.

مكتبة

t.me/soramnqraa

أدوات الامبراطورية

إذا كانَ القرن السّادس عشر عصرَ الاستكشاف الغربي الذي حفّز نشوء أفكار جديدة في أوروبا أرسلت أسس عصر التنوير، فإنَّ القرن السّابع عشر مثّل لحظة التحوّل الحاسم من ذلك التوسع إلى إمبريالية غربية مكتملة الأركان.

بطبيعة الحال، لم تنشأ الإمبراطوريات الأوروبية في القرن السّابع عشر من العدم. فقد أعلنَ الملك الإنكليزي من أسرة تيودور، هنري الثامن (Henry VIII)، في وقتٍ مبكر من العام 1533 أن «هذه المملكة، مملكة إنكلترا، هي إمبراطورية». وفي وقتٍ لاحقٍ من القرن، شهدَ عهد إليزابيث الأولى توسعًا دراماتيكيًا في النشاطات البريطانية فيما وراء البحار، شملت ما هو بوضوح إمبريالي الطابع، مثل إخضاع أيرلندا في سبعينيات القرن السّادس عشر؛ وما هو استعماري الطابع، مثل المرسوم الذي صدر عام 1584 بشأن استعمار الأميركتين؛ وما يمكن تصنيفه تحت عنوان «التجارة تسبق الرّاية»، مثل تأسيس شركة الهند الشّرقية في العام 1600⁽¹⁾.

(1) حول الإمبريالية الإنكليزية في عهد أسرة تيودور، راجع هورر (Hower) 2020.

غير أن الإمبريالية البريطانية لم تكتسب زخها الحقيقي إلا في القرن السابع عشر، في عهد الملك جيمس الأول (James I). إذ على الرغم من الصعوبات التي واجهها المستوطنون في أول مستعمرة بريطانية دائمة في الأمريكتين، وهي جيمستاون في ولاية فرجينيا، فإنها لم تكن سوى عقبة صغيرة أمام ما سيصبح برنامجًا إمبرياليًا واسع النطاق. أخذت المستعمرات تظهر في الكاريبي وفرنجة و إنكلترا الجديدة (New England)، قبل أن تمتد على طول الساحل الشرقي لأميركا الشمالية. وفي الوقت ذاته، شهد مشروع استيطان أولستر (Plantation of Ulster) نقلًا واسع النطاق للبروتستانت البريطانيين إلى شمال أيرلندا، وكانت شركة الهند الشرقية ترسخ سيطرتها على «المصانع» والموانئ الواقعة على خطوط الملاحة الكبرى في كل من إفريقيا وآسيا⁽¹⁾.

لكن بريطانيا لم تكن الإمبراطورية الوحيدة التي تنمو⁽²⁾. فالإسبان كانوا قد بسطوا سيطرتهم على مساحات شاسعة من أميركا الشمالية والجنوبية، في حين بسطت البرتغال نفوذها منذ أمد بعيد على أجزاء كبيرة من أميركا الجنوبية، ومناطق في إفريقيا، وسلسلة من الموانئ في الهند وجنوب شرق آسيا والصين واليابان. كما شهد القرن السابع عشر توسعًا فرنسيًا في أميركا الشمالية، إلى جانب نمو لافيت في النشاطات الإمبريالية الهولندية، تركّز معظمها في جنوب شرق آسيا. بمن، لا يمكن لأيّ سردٍ - مهما كان مقتضبًا - لتاريخ الإمبريالية الأوروبية أن يُقدّم على أنّه رواية محايدة للنموّ السياسي والاقتصادي؛ بل هو، بالضرورة، قصّة معاناة إنسانية. فالشعوب التي خضعت للإمبريالية الأوروبية في القرن السابع عشر، تمامًا كالشعوب التي خضعت للإمبراطوريات الأخرى المذكورة في هذا الكتاب: الرومانية، والبيزنطية، والعربية، والرومانية المقدسة، والعثمانية - نادرًا ما اختارت مصائرهما. لقد عانت، على الصّعيد الجماعي، من التجريد من الملكية والتشريد

(1) هناك الكثير من الكتب حول الإمبراطورية البريطانية، لكنني أوصي بالبدء بـ ليفين (Levine) 2020 كمقدمة عامة، وبـ ساتيا (Satia) 2020 لتحليل كيف شكّلت الإمبراطورية البريطانية فهمنا للتاريخ (والعكس صحيح).

(2) توجد كتب كثيرة حول الإمبريالية الأوروبية الحديثة، لكن البداية الجيدة هي أيرناتهي (Abernathy) 2000 لتقديم شامل وأساسي.

والإبادة الجماعية؛ وعلى الصعيد الفردي، كان كثيرون منهم ضحيةً للقتل والسرقة والاعتصاب، وأشكال مختلفة من الاستعباد. ولا بدّ من الإقرار بتنوع ردود الأفعال والتجارب الإمبراطورية، لكن ثمة سمة واحدة اشتركت فيها هذه الإمبراطوريات الأوروبية الحديثة، وهي التداخل المتزايد بين الإمبريالية والحرق.

تشير «صناعة العرق» (race-making) إلى العملية التي تصنّف فيها إحدى الجماعات جماعةً أخرى على أنّها مجموعة سكانية متجانسة؛ وتخيّل أنّ هذه المجموعة يمكن التعرف عليها من خلال خصائص تُعدّ طبيعية ومتجسدة في المظهر؛ وتعتقد أنّ هذه الخصائص تُبرّر موضع هذه الجماعة على السّلم الاجتماعي⁽¹⁾. وهذه العملية ليست حكراً على الغرب الحديث؛ فقد طوّرت مجتمعاتٌ مختلفة حول العالم، وعلى امتداد التاريخ، أساليبها الخاصة في تصنيف الاختلافات البشرية، وتسخير هذه الاختلافات لتكريس تسلسلات هرمية للسلطة. تركز بعض الأنظمة العرقية على النّسب وسلالات الدم (الوراثة)، وأخرى على الشّكل الظاهري (السّمات الجسدية الملحوظة)، فيما تعتمد أنظمة أخرى على الدّين أو البيئة. وبالتالي فإنّ الفئات العرقية ليست تلقائية ولا طبيعية⁽²⁾.

فعلى سبيل المثال، في حين أنّ لون البشرة يُعدّ سمةً محورية في معظم نظم التصنيف العرقي الحديثة، فإنّ إدراك التدرجات اللونية يختلف من مكان إلى آخر حتى في عالم اليوم المعلوم. إذ يمكن أن يُصنّف الفرد ذاته على أنّه «أبيض» في أوروبا، و«أسمر» في أميركا الشمالية؛ أو (كما اختبرت أنا بنفسني في بعض الأحيان)، يُنظر إليها على أنّها «صفراء» في أميركا الشمالية، و«بيضاء» في آسيا. لكن لون البشرة لم يكن محور التصنيفات العرقية في جميع

(1) لتعريف «صناعة العرق» ومفهوم «العرق»، أدين بـ ندايي (Ndiaye) 2022 وهنغ (Heng) 2018. كما أنني ممنن للمشاركين في كتاب دليل كامبريدج إلى الكلاسيكيات والعرق (The Cambridge Companion to Classics and Race) (أندوخار وآخرون Andújar et al.، قيد النشر)، الذين قرأت معهم وتناقشت في أعمال عديدة حول هذا الموضوع ضمن مجموعة قراءة إلكترونية.

(2) سمّدت مقاربات مختلفة للعرق والتمييز العنصري عبر التاريخ (إسحاق وآخرون Isaac et al 2009)، بما في ذلك في أوروبا في العصور الوسطى (هنغ 2018 Heng)، والعصر الحديث المبكر (ندايي 2022 Ndiaye)، والعصور القديمة الكلاسيكية (ماكوسكي 2021 McCoskey؛ أندوخار وآخرون Andújar et al.، قيد النشر). ولناقشة أشكال التمييز العنصري المختلفة في مناطق العالم المعاصر، راجع بونيت (Bonnett) 2021.

المجتمعات على مرّ التاريخ، كما رأينا في حالة اليونان الكلاسيكية في الفصل الأول. وفي عالم نجينغا في القرن السابع عشر، كانت نظرة البشر إلى لون البشرة تمرّ بتحوّل تدريجي. فعندما وصل المبعوثون اليابانيون إلى البلاط البابوي في روما عام 1585، وصفهم الأوروبيون بطرائق شديدة التفاوت من حيث لون البشرة: وصفهم بعضهم بأنهم «قمحيّو البشرة»، وآخرون بأنهم «سمر»، فيما رأى بعضهم أنهم «شاحبون كالموتى»، أو «بلون الأفارقة»، في حين شبّههم آخرون بلون «الرصاص»⁽¹⁾. لقد رأى هؤلاء المراقبون الأشخاص أنفسهم، لكنهم استوعبوا لون بشرتهم بطريقة مختلفة. يتضح من هذه الحالة أنّ الفئات العرقية هي بنيات اجتماعية، قابلة للتحوّل بحسب المكان والزمان. وكما قالت الباحثة الأدبية نومي ندي (Noémie Ndiaye): «العرق ليس الشيء نفسه في القرن الخامس عشر وفي القرن الحادي والعشرين، ولا في إسبانيا ولا في الهند، لكنه يؤدي الوظيفة نفسها: ترتيب الاختلافات في خدمة السّلطة»⁽²⁾.

في حين أنّ مفهوم العرق قد لا يكون هو نفسه في جميع المجتمعات، لكنه يؤدي الوظيفة نفسها؛ فهو، كما تعبّر عنه الفيلسوفة فالغوني شيث (Falguni Sheth)، تكنولوجيا تهدف إلى «تنظيم السّكان وإدارتهم من أجل تحقيق أهداف مجتمعية بعينها»⁽³⁾. وقد تزايدت أهمية هذه التكنولوجيا مع تحوّل الاستكشافات الغربية الأولى إلى توسّع، ثم إلى إمبريالية متكاملة. وفي هذا السّياق من تنامي القوّة الغربية عالمياً، بدأت أفكار الغرب بشأن التمايزات والتراتيبات العرقية في التبلور خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وإن لم تكتسب طابعها «العلمي» المنهجي إلا في القرن الثامن عشر، كما سنرى في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب. لكننا، في هذا الفصل، لا نزال في القرن السابع عشر، في حقبة لم يكن

(1) كيفاك (Keevak) 2011، ص 29.

(2) ندياي (Ndiaye) 2022، ص 6. في هذا الكتاب، يطور ندياي فكرة مفيدة حول العرق باعتباره «مصنوفة»، حيث تتداخل عوامل متعددة بطرق مختلفة عبر الزمن.

(3) شيث (Sheth) 2009، ص 22. يجادل شيث في هذا الكتاب بأنه ربما ينبغي أن نقلق بدرجة أقل حول ما هو العرق، ونعير اهتماماً أكبر لما يفعله العرق، مستنداً إلى أفكار هايدغر (Heidegger) وفوكو (Foucault) لتأطير العرق بوصفه تقنية اجتماعية.

فيها النظام العرقي الغربي قد اتخذ بعد الشكل الذي نعرفه اليوم. وتُجسّد سيرة نجينا كيف تشكّلت التصورات العرقية، وأُعيد تشكيلها، وأثّرت في الإمبريالية الغربية في إفريقيا. غالبًا ما صوّر الغربيون إفريقيا ما قبل الاستعمار على أنّها «بلادٌ بلا تاريخ». غير أنّ لإفريقيا تاريخًا طويلًا وثريًا ومعقدًا، وقد بدأ المؤرخون وعلماء الآثار الغربيون في العقود الأخيرة يحققون تقدمًا ملحوظًا في فهم هذا التاريخ، من خلال التعاون والتعلم من نظرائهم الأفارقة⁽¹⁾. أما الفترتان الوسيطتان والحديثتان المبكرتان في غرب إفريقيا، فتُعرفان على نحو خاص بوجود إمبراطورية مالي، وحاكمها الشهير ذو الشراء الأسطوري، مانسا موسى Mansa Musa، الذي أدى فريضة الحج إلى مكة أوائل القرن الرابع عشر. ووفقًا لتقدير نشرته مجلة التايم Time في العام 2015، يُعد مانسا موسى أغنى شخص في التاريخ، إذا ما قورنت ثروته وقوته الشرائية بتلك التي امتلكها قادة العالم البارزون في عصورهم⁽²⁾. وكان سرّ ثراء مالي يكمن في الذهب المستخرج من غرب إفريقيا، وفي شبكة الطّرق التجارية التي ربطت غرب إفريقيا بالعالم الإسلامي والبحر الأبيض المتوسط، والتي استُخدمت لنقل الذهب وتداوله.

على الرغم من أن ممالك غرب إفريقيا كانت على ارتباط بشبكات التجارة والدبلوماسية مع كلٍّ من أوروبا القارية والعالم الإسلامي منذ قرون، فإنّ التواصل المباشر مع أوروبا لم يبدأ في الازدياد إلا في القرن الخامس عشر، بفضل التحسينات التي طرأت على تقنيات الملاحة البحرية. فقد بدأ المغامرون البرتغاليون، وكذلك الهولنديون (وإن بدرجة أقل)، في ارتياد سواحل إفريقيا الأطلسية وجزر المحيط الأطلسي الجنوبي خلال النصف الأول من القرن الخامس عشر، بدفع من الأمير المغامر إنريكي البحار (Prince Henrique) ودعمه⁽³⁾. وقد جاء هؤلاء إلى غرب إفريقيا بحثًا عن الذهب، غير أنّ هدفهم الرئيس تحوّل تدريجيًا

(1) من الكتب الحديثة التي قدّمت غنى وتعقيد التاريخ الإفريقي إلى جمهور غربي حديث: فرينش (French) 2021، غرين (Green) 2019، غوميز (Gomez) 2019، وفوفيل (Fauvelle) 2018. حول علم الآثار في إفريقيا، راجع ميتشل ولانين (Mitchell and Lane) 2013.

(2) غرين (Green) 2019، ص 39، وللمزيد حول مالي عمومًا، انظر صص 45-67.

(3) لهذه المرحلة من التوسع البرتغالي، راجع ديزني (Disney) 2009، الفصل 16.

نحو تجارة البشر العبيد. ومن اللافت أنّ هذه التحركات تزامنت تقريباً مع الرّحلات البحرية التي قادها الجنرال الصيني تشينغ خه (Zheng He) على الساحل الشرقي للقارة، والتي أسست آنذاك لطرق تجارة واتصال جديدة مع آسيا، إلا أنّ الاضطرابات السياسية الداخليّة في الصين أدت إلى تلاشي تلك الروابط الصينية-الإفريقية سريعاً⁽¹⁾. لقد مثلت التغيرات التي طرأت على ديناميكيات الشبكات التجارية، وعلى تصاعد الشبكات البحرية الأطلسية على وجه الخصوص التي حلّت محلّ طرق القوافل الصحراوية القديمة، مثلت محرّكاً لتحوّلاتٍ سياسية واقتصادية عميقة في غرب إفريقيا، جعلت شعوب المنطقة أكثر عرضةً للغزوات الأوروبية، ثم الاحتلال، وأخيراً الاستعمار.

سرعان ما وجد البرتغاليون أنفسهم يتنافسون مع مملكة الكونغو القوية، التي تغطي أجزاء مما يعرف الآن بجمهورية الكونغو وجمهورية الكونغو الديمقراطية وأنغولا⁽²⁾. لحسن حظّهم، أبدت مملكة الكونغو تجاوباً مع مبادراتهم. ففي عهد الملك ألفونسو الأول (King Alfonso I) (1509-1543)، شهدت المملكة تحوّلاتٍ جذرية؛ إذ بنى ألفونسو نفسه اسمًا برتغاليًا، وشجّع عددًا من نبلاء الكونغو على القيام بالمثل، وأرسل أبناءهم لتلقي التعليم في المدارس الكاثوليكية، وساهم في نشر اللغة الأوروبية وتعميم اعتناق الكاثوليكية.

كما أعاد بناء عاصمته مبانزا كونغو (Mbanza Kongo) وفق النموذج العمراني الأوروبي، بزخرفة فاخرة، وفتح قنوات دبلوماسية ليس فقط مع البرتغال، بل أيضًا مع إسبانيا، وهولندا، والبرازيل، والفاتيكان. بل إنّ مملكة الكونغو دخلت -عبر التلاعب بالتوازنات بين الهولنديين والبرتغاليين- في لعبة السياسة الدولية، مؤثّرةً في موازين القوى بين هاتين الدولتين في غرب إفريقيا وأميركا الجنوبية على حدّ سواء. لكن هذا كلّ لم يكن بلا ثمن. فقد اضطر ألفونسو، لتمويل مشروع التحديث السريع هذا، إلى التنازل تدريجيًا

(1) لرحلات الأدميرال الصيني تشينغ هي (Zheng He)، راجع مينزيس (Menziés) 2003، ولنسخة أكثر دقة، راجع دراير (Dreyer) 2006.

(2) لمملكة الكونغو (Kingdom of Kongo) وعلاقتها مع البرتغاليين، راجع هايوود (Heywood) 2017، صص 3-8؛ وغرين (Green) 2019، الفصل 5.

عن مساحاتٍ من الأرض وامتيازات تجارية لصالح البرتغاليين، بل ولجأ كذلك إلى تجارة العبيد. ومع مرور الوقت، تآكلت القاعدة الديمغرافية والاقتصادية لمملكة الكونغو على نحوٍ لا رجعة فيه، وضعف سلطان ملوكها تدريجيًا.

لقد كان حجم واتساع رقعة الاسترقاق خلال هذه الفترة مذهلاً. فالعبودية لم تكن ظاهرة جديدة في غرب إفريقيا، تمامًا كما لم تكن جديدة في أوروبا أو شمال إفريقيا أو غرب آسيا. فقد وُجد في غرب إفريقيا، على مدى أجيالٍ، كلٌّ من الأقدان المرتبطين بالأرض، وأولئك الذين حُكم عليهم بالاسترقاق عقابًا على جرائم اقترفوها، سواء لفترات زمنية محددة أو مدى الحياة. غير أن الطلب البرتغالي المتزايد بوتيرة متسارعة على العبيد خلق حوافز اقتصادية كبيرة لدى الحكّام والساسة المحليين، دفعتهم إلى إصدار أحكام استرقاق بحق أعداد متزايدة من الأفراد، بل وغيص الطرف عن ممارسات الاختطاف واستعباد الأسرى خلال الغارات والحروب⁽¹⁾. وبمرور الوقت، أفضى هذا النطاق الواسع من الاسترقاق إلى إضعاف الاقتصاد المحلي في غرب إفريقيا، عبر استنزاف اليد العاملة المتاحة واختلال التوازنات السكانية، فضلًا عن زعزعة الاستقرار الاجتماعي وتقويض الثقة في البنى السياسية القائمة. وعلى الرغم من أن تجارة الرقّ عبر الأطلسي أظهرت مستوى غير مسبوق من التجرد من الإنسانية والقسوة على من نُقلوا قسرًا إلى الأميركتين، فإن آثارها المدمرة لم تقتصر عليهم فحسب، بل طالّت كذلك من بقوا في غرب إفريقيا.

بحلول الوقت الذي عقدت فيه نجينا اجتماعها مع كوريا دي سوزا سنة 1621، كان الخلل الاقتصادي بين البرتغاليين والممالك الإفريقية قد أفضى إلى خللٍ سياسي عميق. سيطر البرتغاليون على رقعة واسعة من الأراضي على الساحل الأطلسي، تشمل مملكة الكونغو والمملكة الأصغر ندونغو Ndongo الواقعة إلى الجنوب مباشرة، على الرغم من أن النزاع كان لا يزال قائمًا بين البرتغاليين وحكام هاتين المملكتين، الذين سعوا إلى استعادة أراضيهم من الاستعمار الأوروبي. في حين أنّ سكان المنطقة أطلقوا على المملكتين اسمي كونغو وندونغو، ويُعرفون أنفسهم باسم شعب مبونديو (Mbundu people). أطلق

(1) يقدم غرين (Green) 2019 رؤى حول تعقيد اقتصادات الاستعباد في غرب إفريقيا.

البرتغاليون على المنطقة التي سيطروا عليها اسم أنغولا، اشتقاقاً من كلمة نغولا (ngola)، وهو اللقب الذي يحمله حاكم مملكة ندونغو.

وكان أول من حمل لقب نغولا وأقام علاقات دبلوماسية مع البرتغاليين هو نغولا كيلوانجي كيا سامبا (Ngola Kiluanje kia Samba)، الذي أرسل سفراءه إلى البرتغال في العام 1518 ومرة أخرى في العام 1520، سعياً إلى فتح علاقات تجارية وثقافية جديدة تنافس تلك التي يقيمها جاره الأكبر إلى الشمال، مملكة الكونغو⁽¹⁾. ومع ذلك، لم يقم البرتغاليون بأول بعثة تجارية وتبشيرية لهم في ندونغو إلا بعد مرور أربعين عاماً، وقد دامت هذه البعثة خمس سنوات فقط قبل أن يُقرر الحاكم حينها إغلاقها وطردها⁽²⁾.

عندما عاد البرتغاليون في العام 1575، عادوا مدفوعين بغضبٍ مبرر ذاتياً بوصفهم «المظلومين»، إذ لم ينسوا فشل بعثتهم السابقة، كما غدّت نجاحاتهم في الشمال داخل مملكة الكونغو شهيتهم للتوسع والغزو. وكان على رأس الحملة القبطان باولو دياس دي نوفايس (Paulo Dias de Novais)، أحد أعضاء البعثة الأصلية الذين طردوا سابقاً، وقد انطلق من لشبونة وهو يحمل لقباً مهيباً هو: Capitão-Mor da Conquista do Reino de Angola، أي «القائد العام لغزو مملكة أنغولا»، على أمل أن يكون هذا اللقب نبوءة تتحقق. ولم يطل الوقت قبل أن تتأكد ثقته هذه. فقد شنّ البرتغاليون غارات ناجحة استولوا من خلالها على مساحات واسعة من أراضي ندونغو، ما أسفر عن مقتل الكثيرين واسترقاق أعداد ضخمة من السكان. كما طوروا ممارساتٍ دموية مفرّعة، تمثّلت في قطع أنوف جثث القتلى في المعارك وجمعها كغنائم حربٍ تُنقل إلى العاصمة لواندا وتُعرض فيها على هيئة مجسّمات رعب. وبعد إحدى المعارك التي اتسمت بسفكٍ دماءٍ شديد، احتاج البرتغاليون إلى عشرين حاملاً لنقل الأنوف المقطوعة إلى معسكرهم⁽³⁾.

(1) هايوود (Heywood) 2017، ص 19.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

(3) المصدر نفسه، ص 27.

وسعيًا للانضمام إلى الجانب المنتصر، حوّل بعض سكان ندونغو ولاءهم إلى البرتغاليين، ومن بينهم صهر الحاكم القائم، الذي اعتنق الكاثوليكية وغير اسمه إلى دوم باولو (Dom Paulo)⁽¹⁾. ورغم أنّ هذه الإستراتيجية حفظت للبعض مكائنتهم، فإنّ الغالب في السياسة البرتغالية كان نقل السيطرة على الأراضي التي احتلوها إلى المستوطنين الأوروبيين. ففي العام 1581، منح دياس دي نوفيس أراضي ثمانية من الزعماء المحليين الذين خضعوا له إلى راهب يسوعي واحد هو الأب بالتازار باريرا (Father Baltasar Barreira)⁽²⁾. وفي خضم هذا الإعمار من الغزو والمقاومة، وُلدت بطلة هذا الفصل: نجينغا (Njinga)، أميرة أنغولا.

وُلدت لتحكّم

لا نعرف الكثير عن طفولة نجينغا (Njinga)، لكن ما نعرفه هو أنّها وُلدت في ندونغو عام 1582، وكانت ابنة الحاكم مباندي أنغولا (Mbande a Ngola)، حاكم ندونغو الذي قضى معظم سنوات حكمه الخمس والعشرين في محاربة البرتغاليين، محاولًا عبثًا كبح التوسّع المستمر لتجارة العبيد⁽³⁾. أما والدتها، فكانت من سلالة ملكية، وهذا منحها مكانةً خاصّة في أعراف مبوندو (Mbundu) الأمومية، مما ميّزها عن باقي أبناء والدها. وبحسب ما أورده الراهبان الكبوشيان، جيوفاني أنطونيو كافاتزي (Giovanni Antonio Cavazzi) وأنطونيو دا غيتا (Antonio da Gaeta) -وكلاهما عاش لسنواتٍ في بلاطها- فقد كانت ولادتها «معجزة»، إذ أتت إلى العالم في وضعية المقعد (المجيء بالمؤخرة أولًا)، وهو أمر اعتبرته أعراف مبوندو نذيرًا بالعظمة منذ البداية.

كانت نجينغا الطفلة المفضلة لدى والدها، وتميّزت عن غيرها من أطفال البلاط بتفوقها في التمارين الذهنية والتدريبات العسكرية معًا. برزت على وجه الخصوص في

(1) هايوود (Heywood) 2017، ص 31.

(2) المصدر نفسه، ص 29.

(3) لتفاصيل حياة نرينغا (Njinga)، أتعتمد على كتاب هايوود الممتاز (Heywood) 2017، وأوصي به بشدة لمن يرغب في معرفة المزيد عنها.

استخدام فأس المعركة، وهو سلاح ذو رمزية ملكية، ستوظفه لاحقًا في حياتها بحنكة ومهارة. كما تفوقت أيضًا على شقيقها الذي حمل اسم والده مباندي⁽¹⁾، وهذا دفع والدها إلى السماح لها بحضور مجالسه، حيث تعلمت أعراف البلاط والطقوس الملكية، إلى جانب آليات الحكم وشؤون الدولة.

ومن المؤكد أنها سمعت الكثير عن الحروب الدائرة مع البرتغاليين، وشهدت بأم عينها ويلات تلك النزاعات من فقدٍ للأرواح وعنْفٍ وزعزعةٍ للاستقرار. حين كانت نجينغا طفلة رضية، اضطرّ البلاط الملكي بأكمله إلى الفرار من العاصمة كاباسا بسبب اقتراب القوات البرتغالية. ورغم أنّ الحاكم وعائلته تمكنوا لاحقًا من استعادة العاصمة، فإنّ هذه الحادثة تبيّن حجم التوتر والخوف الذي ميز طفولتها، حتى وإن كانت تلك الطفولة داخل قصرٍ ملكي.

ورغم الحرب التي تحيط بها من كل جانب، نشأت نجينغا لتصبح شابة واثقة وقوية. وكان لها، إلى جانب حاشيتها الصغيرة، عدد من المحظيين الرجال؛ وهي ممارسة كانت مألوفة بين الملوك الذكور، لكنها لم تكن تلقى الاستحسان نفسه عندما تمارسها امرأة من العائلة الحاكمة. وقد كلّف هذا أحد رجال البلاط حياته، إذ جاهر برفضه لسلوكها الجنسي بصوت عالٍ أكثر مما ينبغي، فما كان منها إلا أن أمرت بقتل ابنه أمامه، ثم أمرت بقتله هو الآخر⁽²⁾. لقد كان العنف سمة ملازمة لحياة نجينغا، سواء في أزوقة البلاط أو خارجها.

حين توفي والد نجينغا عام 1617، كانت وفاته في ساحة المعركة⁽³⁾. ولم يتأخر شقيقها في الاستيلاء على العرش، إذ أعلن نفسه نغولا مباندي (Ngola Mbande) من جانبٍ واحد، دون أن يستدعي مجلسًا أو يعقد انتخابات كما كان متوقّعًا بحسب التقاليد. ولترسيخ سلطته، شرع نغولا مباندي في تصفية جميع خصومه المحتملين بلا رحمة؛ فقتل عددًا من أفراد العائلة، من بينهم أخيه غير الشقيق الأكبر سنًا ووالدته مع جميع إخوتها، إلى

(1) هايوود (Heywood) 2017، صص 15، 45.

(2) المصدر نفسه، ص 59.

(3) المصدر نفسه، ص 44.

جانب عدد من كبار رجال البلاط والموظفين وأسْرهم. كما قتل ابن نجينغا المولود حديثاً، وهو ابنها من أحد خُدّامها الذكور على الأرجح، لكنّ هوية والده غير مؤكدة. ورغم أنه لم يُقدم على قتل أيّ من شقيقاته الثلاث، فإنه لم يغفل عن تحييدهن، إذ أمر بمنعهن من الإنجاب.

إذ تشير الروايات إلى أنّ «زيوتًا منقوعة بالأعشاب أُلقيت وهي تغلي على بطون شقيقاته، حتى تُحدث الصدمة والخوف والألم أثرًا دائمًا يمنعهن من الإنجاب إلى الأبد». على الرغم من أنّ جميع هذه الروايات صدرت عن داعمي نجينغا، وبالتالي قد تكون متحيزة، فإنّ الواقع يؤكّد أنّ لا نجينغا ولا أيًا من شقيقاتها أنجبين بعد هذه الحادثة. كانت نجينغا في الخامسة والثلاثين من عمرها آنذاك.

لكن قسوة نغولا مباندي لم تُجْدِ نفعًا في الحرب المستمرة مع البرتغاليين. ففي عهده، استولى البرتغاليون على النصف الغربي من ندونغو، وزرعوا المستوطنين على الساحل، وبنوا حصونًا قوية لتثبيت سيطرتهم في الدّاخل، واختطفوا آلاف السّكان واستعبدوهم. وقد أعانهم على ذلك جماعات من إيمانغالا (Imbangala)، وهي تسمية جماعية لمجموعة من المحاربين المرتزقة العنيفين كانوا يعيشون حياة شبه بدوية تعتمد على الغزو والاتجار بالبشر، واشتهروا بسمعتهم المرعبة. كانت السيطرة على العاصمة كاباسا تتأرجح بين الطرفين؛ إذ اقتحمها البرتغاليون عام 1619، غير أنّ مباندي أعاد تجميع قواته واستعاد المدينة بحلول العام 1621. لكن هذا النصر لم يدم طويلًا، فقد أعاد البرتغاليون احتلال كاباسا، وتمكنوا هذه المرّة من أسْر أفراد من العائلة المالكة. عندها، ألقى نغولا مباندي السّلاح. وقرر إرسال مبعوثٍ إلى البرتغاليين لطلب السّلام.

كان نجاح هذه البعثة أمرًا مصيريًا، إذ لا بدّ من التفاوض على شروط تُبقي على كيان ندونغو كمملكة مستقلة إلى جانب المستعمرة البرتغالية الساحلية. وكان على من يقود هذه البعثة أن يتحمّل مصير المملكة كلّها على كاهله. فاستدعى نجينغا⁽¹⁾.

(1) هايوود (Heywood) 2017، ص 50.

منذ أن تولّى شقيقها الحكم، انسحبت نجينغا إلى شرق المملكة، حيث قادت فرقة عسكرية مستقلة خاصة بها، تدافع بها عن أراضيها ضد البرتغاليين. وخلال هذه الفترة، اكتسبت خبرةً ثمينة في الإستراتيجية والتخطيط، وعززت سمعتها بوصفها محاربةً بارعةً بحق.

لا شكّ أنّ نغولا مباندي تردد قبل أن يستدعيها، مدرّكًا تمام الإدراك أنّ ولاءها سيكون موضع شكّ بعد استيلائه الدموي على السّلطة، وأنها لن تغفر له تعقيمها القسري أو مقتل ابنها. لكن مجرد كونها أمله المتاح آنذاك، يُعبّر عن مدى تدهور موقفه. فذكاؤها ومعرفتها بمملكة ندونغو لم يكونا موضع نقاش، كما أنها لا تزال تحظى باحترام عدد من النبلاء الذين كان مباندي بحاجة إلى كسب ولائهم. فأرسل إليها مبعوثين يطلبون مساعدتها وخدماتها. وعلى عكس ما كان متوقعًا من الكثيرين، قبلت نجينغا.

وهنا نعود إلى المشهد الذي افتُتح به هذا الفصل: وصول نجينغا إلى لواندا، عاصمة المستعمرة البرتغالية، في أكتوبر 1621، وقد أثار ضجةً هائلة. تقول المصادر البرتغالية، إنّ وصول «سيدة أنغولا» أثار ذهولهم، في دلالةٍ على ما حملوه من تحيّزات وافتراضات حول التفوق الأوروبي. شعروا بالذهول من عدد أفراد حاشيتها، وفخامة ملابسها (فقد رفضت ارتداء اللباس الأوروبي طوال زيارتها، وفضّلت أزياء مبوندو التقليدية، ولكن بما يناسب مكانتها الملكية)، كما أبهرتهم من سخاء الهدايا التي وزعتها⁽¹⁾. وأبدوا إعجابهم برقيّ سلوكها، ووقارها الملكي، وبراعتها القانونية حين بدأت المفاوضات، إذ لفتت الأنظار إلى حدّة منطقتها ومهارتها التحليلية.

إلا أنّ أحد مطالب البرتغاليين شكّل نقطة خلافٍ حادة؛ إذ رفضت نجينغا رفضًا قاطعًا أن تدفع جزيةً على شكل عبيد. وذكّرتهم، بما يشبه المناورة البلاغية، بأنّ نغولا مباندي لم يُهزم عسكريًا من قبلهم، بل هو ملك مستقل لدولة مجاورة يفتح باب النقاش حاليًا لتوقيع معاهدة صداقة رسمية. ونُسبت إليها مقولة: «من وُلد حرًا، فعليه أن يصون

(1) هايوود (Heywood) 2017، صص 63-64.

حريته، فلا يخضع للآخرين»⁽¹⁾. ورغم أنّ حديثها كان يدور حول حرية ملك يُطلبُ منه أن يدفع جزية لملكٍ آخر، فإن كلماتها في سياق تصاعد تجارة العبيد الأطلسية تكتسب أصداءً أوسع وأكثر حدّة.

ظَلَّ الطرفان متمسكين بمواقفهما، وبدا أنّ المفاوضات على وشك الانهيار. لكن نجينغا فاجأت الجميع بورتقتها الرّابحة؛ فقد عرضت أن تتعمد وتدخل في الكاثوليكية. وقد كان هذا العرض حاسماً؛ إذ مكّنها من انتزاع موافقة الحاكم البرتغالي على إبرام معاهدة رسمية بين البرتغاليين ومملكة ندونغو، دون أن تشتمل على تقديم شعبها عبيداً كجزية.

بقيَ فقط أمر التعميد. فقد أقامت نجينغا في لواندا لعدّة أشهر، ويبدو أنها انخرطت بحماسةٍ في التحضيرات، فدرست كتاب التعليم المسيحي وشاركت في مناقشات حول الإيمان. وفي سن الأربعين، شاركت في مراسم عماد علنية مهيبة أقيمت في الكنيسة الرسمية التابعة للربان اليسوعيين في لواندا، وسط حضور من «النبلاء والعامّة»⁽²⁾. وقد منحها الحاكم نفسه، جواو كوريا دي سوزا، اسمه ليصبح اسمها في المعمودية أنا دي سوزا. ولا يُعرف على وجه الدقة موقف نجينغا من هذا التحول الديني، إذ إن المصادر المكتوبة الباقية عن الحدث جاءت إما من كتاب برتغاليين أو من كُتّاب سيرتها الذاتية في مراحل لاحقة. وقد أُشير إلى أنها، طوال فترة إقامتها في لواندا، لم تخلع الخُطي والخواتم الدينية الخاصة بـ مبونديو، واستمرت في المشاركة في الطقوس التقليدية، مما يدل على أن قبولها للتعميد كان على الأرجح خطوة سياسية ذكية. مع ذلك، يبدو أنها، في أواخر حياتها، استمدت من العقيدة المسيحية عزاءً كبيراً ووجدت فيها طمأنينة حقيقية، حتى إنها أبدت التزاماً واضحاً بنشر تعاليم الكنيسة في أنحاء مملكتها.

عادت نجينغا إلى بلاط شقيقها منتصرة. وفي السنوات التالية، بدأ يعتمد عليها أكثر فأكثر، حتى إنها كانت، بحلول العام 1624، القائدة الفعلية لمملكة ندونغو⁽³⁾. لم تفلح أيّ

(1) كما ورد عن الأب كافاتزي (Father Cavazzi)؛ للترجمة، راجع هايوود (Heywood) 2017، ص 51.

(2) هايوود (Heywood) 2017، ص 75.

(3) المصدر نفسه، ص 64.

من المحاولات في علاج مرضه، وفي النهاية تُوفي نغولا مباندي بعد أن تناول السم. ولا يُعرف إن كان قد فعل ذلك طوعاً أم أنّ نجينغا أجبرته على ذلك.

في كل الأحوال، كتب مؤرخوها البرتغاليون أنها «ساعدته على الموت باستخدام شرابٍ مسموم». ولم تضيّع نجينغا وقتاً، بل سارعت إلى ملء الفراغ، وتولت منصب الحاكم، لتصبح - في سن الثانية والأربعين - أول امرأة تتقلد هذا المنصب في مملكة ندونغو. كما فعل شقيقها من قبل، شرعت نجينغا فوراً في تصفية خصومها. وكان على رأس قائمتها ابن شقيقها، الذي أودعه أخوها لدى قائد حرب من إيمبانغالا يُدعى (إيمبانغالا كاسا) لحمايته. تمكنت نجينغا من الوصول إلى الطفل عبر إغواء كاسا بوعده بالزواج، ثم اختطف الصبي وقتلته أثناء احتفالات الزفاف⁽¹⁾. كما أمرت بقتل عدد من أفراد أسرتها، بمن فيهم أعمامها وبعض ممثلي الفصائل المنافسة في البلاط. وعلى الرغم من أنّ هذا السلوك يبدو مرعباً، فإنّ لها ما يبرره من حيث الحذر المشروع من الطامحين إلى العرش. إذ شعر البرتغاليون بالاشمئزاز من فكرة أن تتولى امرأة الحكم، وبدأوا بالبحث عن مطالبين آخرين بالعرش، رافضين الاعتراف بالاتفاقية التي فاوضت عليها نجينغا، بحجة أنها أصبحت لاغية ب وفاة شقيقها. في النهاية، استقر اختيار البرتغاليين على أخيها غير الشقيق، ونصّبوه ملكاً دمية تحت اسم نغولا هاري⁽²⁾. لكن نغولا هاري لم يحظَ بقبول واسع لدى سكان ندونغو، لا بسبب ارتباطه الوثيق بالبرتغاليين فحسب، بل أيضاً لأنه كان ابن امرأة من العبيد، وليس من سلالة ملكية مساوية لسلالة نجينغا⁽³⁾. وعلى مدار سنوات، واصل البرتغاليون دعم نغولا هاري كملك بديل، ورفضوا الاعتراف بشرعية حكم نجينغا.

جاءت نقطة التحول عام 1631، عندما حوّلت نجينغا طبيعة حكمها كلياً. إذ كانت جماعات إيمبانغالا خارج الأطر القانونية والاجتماعية لمملكة ندونغو منذ مدة طويلة، وشكلت عنصراً مهدداً للاستقرار، وتعاونت في كثير من الأحيان مع البرتغاليين.

(1) هايوود (Heywood) 2017، ص 65.

(2) المصدر نفسه، الفصل 4.

(3) المصدر نفسه، ص 117.

وكان السكان المستقرون من شعب مبونديو يهابون إيمبانغالا بسبب سمعتهم المرعبة، إذ عُرفوا بوحشيتهم في الحروب، وممارساتهم من أكل لحوم البشر، وتقديم القرابين البشرية، وانتشرت حولهم روايات مفزعة في أنحاء المملكة.

من بين تلك القصص، حكاية تيمبو أندومبو، وهي أمٌ أسست نمط حياة إيمبانغالا، وأرست كثيرًا من قواعدهم وأعرافهم، وقيل إنها قتلت طفلها الرضيع وسحقت جسده في هاون لصنع ماجي أسامبا (زيت مقدّس maji a samba) كان محاربو إيمبانغالا يدهنون به أجسادهم قبل المعارك⁽¹⁾.

في هذه المرحلة من حياتها، وقد أصبحت في أمس الحاجة إلى خرقٍ سياسيّ يرسخ حكمها رغم المحاولات البرتغالية لتقويضه، رأت نجينغا فرصة سانحة. وكما ذكرنا آنفًا، كانت قد تزوجت في العام 1625 من إيمبانغالا كاسا، وهو قائد حرب بارز من إيمبانغالا، في إطار خدعة سياسية. وعلى الرغم من أنّ العلاقة لم تستمر كزواج فعلي، فإن هذا الزواج أتاح لها منفذًا إلى ثقافة إيمبانغالا ومجتمعهم. اعتنقت نجينغا المسيحية، لكنها لم تتخلّ تمامًا عن الطقوس التقليدية لشعب مبونديو، وها هي الآن تضيف إليها طقوس إيمبانغالا بعد أن أتقنتها. ويُقال، نظرًا إلى عقمها، إنها قتلت طفل إحدى رجالها لتصنع ماجي أسامبا، الزيت المقدس التقليدي لدى إيمبانغالا. وقد خضعت لطقوس التلقين، وتبنّت أسلوب حياة إيمبانغالا، وأصبحت قائدة حرب بأسلوبهم، إلى جانب كونها حاكمة (نغولا) تقليدية. شكلت جيشها على نموذج إيمبانغالا، ودربته على الأساليب القتالية القاسية التي اشتهرت بها فرقهم، ونجحت في استقطاب جماعات إيمبانغالا أخرى إلى صفّها. وبفضل هذه القوات المعززة، تمكّنت نجينغا من ترسيخ سلطتها في شرق ندونغو، واستعادت الحكم من نغولا هاري، بل ووسعت نفوذها باجتياح مملكة ماتامبا Matamba المجاورة، وعزلت ملكتها مونغو Muongo عن العرش.

خلال العقد التالي، رفض البرتغاليون عروضها لإقامة سلامٍ وتحالفٍ رسمي، واستمروا في وصفها في مراسلاتهم ووثائقهم بمزيج من الخوف والازدراء.

(1) هايوود (Heywood) 2017، ص 121.

ففي نظرهم، كانت الطقوس والعادات التي تبنتها من إيمانغالا مقبولة، ووصفت بأنها «ملكة مكرّسة لأكثر العادات فظاعة، وأشهى أطعمتها قلوب الصبية وصدور الفتيات»⁽¹⁾. بل قالوا عنها إنها «امرأة جهنمية في كلّ عاداتها، تتحالف مع جميع المتمرّدين»⁽²⁾. وعلى الرغم من أنّ سمعتها لدى البرتغاليين كانت مشوّهة بفعل افتراضاتهم العنصرية وأحكامهم المسبقة، فإنهم أصابوا في أمر واحد: نجينغا قائدة لا تعرف الرحمة، لم تردّد في استخدام مستويات من العنف قد تبدو صادمة لقراء اليوم، إذا ما كان ذلك يخدم غاياتها. لكن، ومهما كانت نظرهم إليها، فقد اضطر البرتغاليون على مضض إلى الاعتراف بأنّها خصم لا يمكن تجاهله.

بالإضافة إلى تصعيد حملاتها العسكرية ضد البرتغاليين، لجأت نجينغا إلى الدبلوماسية الدولية لإيجاد حلّ. كانت تتودّد وتلقى الدعم ضد البرتغاليين من مملكة الكونغو والهولنديين والفاثيكان، وأقنعتهم جميعهم بالاعتراف بحقّها في الحكم. أكدت لهم أنّ البرتغاليين اعتدوا عليها، وهي الملكة المسيحية المعمّدة، دون مبرر مشروع. وفي إطار هذا الجهد الدبلوماسي الأوسع، عادت نجينغا إلى المسيحية بعد سنوات قضتها في اتباع طقوس مبونودو ثم إيمانغالا، وفتحت مملكتها أمام المبشرين الكبوشيين (Capuchin missionaries). من غير الواضح إلى أي مدى كانت عودة نجينغا إلى المسيحية ذات دوافع سياسية، وإلى أي مدى كانت مسألة إيمان شخصي. لكنّ نتائجها السياسية كانت واضحة؛ فما لبثت أن تلقت رسالة دعم من البابا ألكسندر السابع Pope Alexander VII حُطّ فيها: «إلى ابنتنا العزيزة في المسيح، أنا، الملكة نزينغا» «Dearest in Christ our Daughter Anna»⁽³⁾ «Queen Nzinga».

لكن تنصير مملكتي ندونغو وماتامبا لم يكن بالأمر السهل، إذ استمر الكثير من السّكان في ممارسة الطقوس الدينية التقليدية لشعب مبونودو حتى بعد وفاة نجينغا. ولكن حظرت بعض من طقوس إيمانغالا الدموية، وتحول الكثيرون من رجال بلاطها إلى المسيحية.

(1) هايوود (Heywood) 2017، ص 130.

(2) المصدر نفسه، صص 143-144.

(3) المصدر نفسه، ص 210.

ساعدها في هذا المسعى راهبان من الكبوشيين لعبا دورًا بارزًا في حياتها، وكتبا لاحقًا سيرتين لحياتها موجّهتين إلى الجمهور الأوروبي: الأب أنطونيو دا غايتا (Father Antonio da Gaeta) والأب جيوفاني أنطونيو كافاتزي (Father Giovanni Antonio Cavazzi).

أمام واقع حكم نجينغا المستقر في شرق ندونغو وماتامبا، وشعبيتها بين أبناء شعب مبونديو، ودعم الأوروبيين الذين رأوا فيها ملكة مسيحية شرعية، اضطر البرتغاليون في نهاية المطاف إلى الاستسلام. ففي العام 1656، اعترفوا رسميًا بسلطتها بصفتها ملكة، وأبرمت معاهدة سلام تُحدّد حدود المستعمرة البرتغالية أنغولا مع مملكة نجينغا المجاورة. وهكذا انتهت حربها الطويلة مع البرتغاليين. دفعت نجينغا ثمنًا باهظًا في هذا الصّراع؛ إذ قضت ثلاثين سنة من عمرها في النضال، وتحملت معاناة لا توصف، وتخلّت - سياسيًا على الأقل - عن أعراف ديانتها التقليدية لدى مبونديو ثم عن طقوس زملائها من إيمبانغالا. كما فقدت الكثيرين من المقرّبين منها. لكن في النهاية، لم تفقد ماء وجهها. عندما جاءت اللحظة الحاسمة للتفاوض مع الحاكم البرتغالي، تمسكت بالموقف نفسه الذي اتخذته قبل عقود مع كوريا دي سوزا أثناء مفاوضاتها باسم شقيقها، فرفضت - دون تردد - دفع الجزية للملك البرتغالي. وقد نُقل عنها قولها: «فيما يخصّ الجزية التي تطلبونها مني، فلا موجب لها، لأنني وُلدتُ لأحكم مملكتي، ولا ينبغي لي أن أطيع أو أترف بسيادة حاكم آخر... وإذا كان البرتغاليون يريدون هدية مني كلّ عام، فسأعطيها لهم طوعًا شرطًا أن يقدموا لي مثلها، حتى نتعامل معًا بلباقة واحترام متبادل»⁽¹⁾.

توفيت نجينغا بسلام في سريرها في 17 ديسمبر عام 1663، عن عمر ناهز الحادية والثمانين⁽²⁾. وقد تركت وراءها مملكة مستقرة حكمها نسل شقيقها حتى منتصف القرن التاسع عشر، ونجحوا في صدّ التوغلات البرتغالية لأكثر من مئتي عام. ولم يتمكن البرتغاليون من إخضاع ما تبقى من أراضي مملكة نجينغا وضمّنها بالكامل إلى مستعمرتهم في أنغولا إلا في وقتٍ لاحقٍ، عام 1909.

(1) كما ورد عن الأب غايتا (Father Gaeta)؛ للترجمة، راجع هايوود (Heywood) 2017، صص 188-189.

(2) هايوود (Heywood) 2017، ص 236.

أنغولا عبر أئينا

في وقتنا الحاضر، تظهر نجينغا في الأفلام، والقصص المصوّرة، والقصائد، وأصبحت رمزًا يُذكر خدمةً لقضايا مختلفة. وغالبًا ما تُدرج في القوائم التي تحتفي بالشخصيات النسائية التاريخية البارزة في إفريقيا، وتحظى بشعبية كبيرة بين ذوي الأصول الإفريقية في البرازيل، وجزر الكاريبي، والولايات المتحدة. كما تُكرّم اليوم في أنغولا الحديثة بوصفها «والدة الأمة»، وقد أُزيح الستار عن تمثالٍ ضخيم لها في عاصمة البلاد بعد عام واحد فقط من نهاية الحرب الأهلية الأنغولية في العام 2002⁽¹⁾.

صارَت نجينغا أيضًا رمزًا للمقاومة والنضال الوطني ضد الاستعمار. وشكّلت شخصية رمزية مهمة لحركة الاستقلال الأنغولية في ستينيات القرن العشرين. كما صنّفت بطلةً وطنية حتى قبل ذلك، واستُحضرت في الذاكرة الأنغولية، المكتوبة والشفوية، بوصفها حاكمة شائخة وقفت في وجه البرتغاليين. أما في المخيال الغربي، فعلى النقيض من ذلك، فقد قدّمت نجينغا على مدى قرون بصورة سلبية متفق عليها تقريبًا، كانت فيها مزاعم الإفراط في الشهوة، وأكل لحوم البشر، والقسوة الوحشية المتكررة، من السمات الثابتة لتصويرها. وفي نظر فلاسفة التنوير الأوروبيين في القرن الثامن عشر، جسّدت نجينغا صورة «الآخر» تمامًا. فقد عدّها الفيلسوف الألماني هيغل (Hegel) حاكمة لـ «دولة نسائية» لا يمكن إلا أن تكون «خارج التاريخ»، حيث كانت النساء العابثات يرتكبن أعمال عنف عشوائية بحق الرجال. أما نظيره الفرنسي ماركيز دي ساد (Marquis de Sade)، فقد وصفها بأنها «أقسى النساء»، مدعيًا أنّها كانت تقتل عشاقها بانتظام وتذبح النساء الحوامل الأصغر منها سنًا. في نظر هؤلاء المؤلفين - الرجال، البيض، الغربيين - مثلت نجينغا كلّ ما عدّوه همجيًا وبدائيًا في صورة «الآخر» الإفريقي المتخيل.

وفي أواخر القرن الثامن عشر على وجه الخصوص، استغلّت صورتها لتبرير الاستعمار الغربي، وتقديمها أنموذجًا يدعم تصورات الغرب عن «العرق العلمي» (سناقش نشأة هذه التصورات في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب).

(1) حول إرث نجينغا (Njinga) بعد وفاتها، راجع هايوود (Heywood) 2017، خاتمة الكتاب.

تعود أصول هذه التصورات إلى السير الذاتية التي كتبها عنها الأب أنطونيو دا غايتا والأب جيوفاني أنطونيو كافاتزي. ففي حين أن رواية الأب غايتا رسمت صورة إيجابية إلى حد كبير لكل من نجينغا ومملكته، ونُشرت عام 1669 تحت عنوانٍ احتفالي: «التحوّل العجيب إلى الإيوان المقدس للمملكة نجينغا ومملكة ماتامبا في إفريقيا الوسطى»؛ فإنّ معالجة كافاتزي لها كانت أكثر تعقيداً وغموضاً، وقد ظهرت لاحقاً، في العام 1687، في كتابه «الوصف التاريخي للممالك الثلاث: كونغو، وماتامبا، وأنغولا». ومن اللافت أن تصوير كافاتزي لإفريقيا الغربية وشعوبها يتغير على مدار الكتاب.

يبدأ نصّه بتوصيفٍ سلبيّ لإفريقيا وسكانها. فالأرض نفسها، بحسب زعمه، بالكاد صالحة للعيش، ليس بسبب الحرارة الشديدة أو الحيوانات المخيفة التي تعيش فيها، بل لأنّ المكان «يكاد يكون غير قابلٍ للعيش بسبب أولئك الناس الرهيبيين، الوحشيين، واللاإنسانيين الذين يُدعون جياگا Giaga [ويقصد بهم إمانغالا Imbangala]، وهم أكثر قسوة من وحوش الغابات والأفاعي السامة»⁽¹⁾. ويؤكد أنّ هؤلاء الناس يعيشون وفق قوانين «غير طبيعية بقدر ما هي لا إنسانية». ثم يقارنهم بازدراءٍ مع شعوب العالم القديم. فجميع هؤلاء، كما يزعم، حتى الشعوب «الهمجية»، نُسبوا قوانينهم إلى مصدر إلهي؛ ويذكر القرطاجيين، والفرس، والباكتريين (Bactrians) مثلاً. أمّا سكان إفريقيا «الوحشيين»، فهم -بحسب رأيه- أسوأ من كلّ الهمج الذين عرفهم العالم القديم، لأنّهم «قوم لاإنسانيون، لادينيون، من الإثيوبيين [وهو مصطلح قديم يُطلق على الشعوب الواقعة جنوب الصحراء]، لا ينسبون قوانينهم الشيطانية أو كيشيلاتهم quixillas [كلمة تعني الطقوس المقدسة بلغة إمانغالا] إلى أيّ إله، بل إلى رجل قاسٍ ولا إنساني وامرأة وحشية وهمجية [تمبو أندومبو Tembo a Ndumbo] التي أعادت صياغتها ونصبت نفسها مشرعة، دون أن تنسبها إلى أيّ إله».

(1) كافاتزي (Cavazzi)، الجزء الأول، الفصل الأول: 5. لنص كافاتزي وكذلك ملاحظات حول المخطوطة، راجع أعمال جون ثورنتون (John Thornton) في «نصوص ثورنتون الإفريقية»، قسم الدراسات الإفريقية الأميركية، جامعة بوسطن:

ويزعم كذلك أن نجينغا نفسها بدأت حياتها بسلوكيات مروعة، مقارنةً بإياها مجدداً بشخصيات «همجية» من العصور القديمة، فيقول: «كانت الملكة نجينغا أكثر وحشية وقسوة تجاه الأطفال من هيرودس Herod»، مضيفاً أنها «كانت تتفوق في وحشتها على الملك فرعون»⁽¹⁾.

يتضمن نص كافاتزي عدداً من الإشارات إلى العصور القديمة، مثل الإحالة إلى أرسطو وسينيكا، وكذلك قصص عن كاليغولا (Caligula) وشيشرون (Cicero). وهذا في حد ذاته ليس مفاجئاً. فقد كانت هذه الزخارف البلاغية شائعة في أدب أوروبا الحديث المبكر، بل ربما كانت معياراً متوقفاً. إذ كانت تمنح الكاتب مسحةً من التميز المعرفي، كما أنّها ترسخ السرد ضمن مقارنات مألوفة لدى جمهوره الأصلي⁽²⁾. كان هذا شائعاً على وجه الخصوص في أدب الرحلات، الذي يسعى بطبيعته إلى تقديم «العجيب والغريب» للقراء. والطريقة المثلى لجعل «الغريب» مألوفاً كانت عبر الإحالة إلى العالم القديم. فعند وصف العادات غير المألوفة للشعوب في إفريقيا أو آسيا، غالباً ما يستعين الكتاب البرتغاليون والإيطاليون بإرث هيرودوت الإثنوغرافي⁽³⁾. وبالمثل، حين كان الكتاب الإسبان مثل فرناندث دي أوبيدو (Fernandez de Oviedo) وبارتولومي دي لاس كاساس (Bartolomé de las Casas) يناقشون العلاقة المثلى بين إسبانيا وشعوب الأميركيتين الأصليين، استندوا إلى مقارنات رومانية لدعم حججهم⁽⁴⁾.

كانت جماهير كافاتزي تتوقع منه أن يستعرض إفريقيا المعاصرة من خلال مقارنات مع اليونان وروما القديمتين: كونغو مقابل قرطاج، وأنغولا في مقابل أثينا. بحلول أواخر القرن السابع عشر، أصبحت الإحالة إلى العصور الكلاسيكية ممارسةً راسخةً في أدب الرحلات الأوروبي والكتابات الاستعمارية المبكرة.

(1) كافاتزي (Cavazzi)، الجزء الأول، الفصل الأول: 3.

(2) المصدر نفسه، الجزء الثاني، الفصل الثامن: 91.

(3) هيرودوت (Herodotus) في أدبيات السفر في العصر الحديث المبكر: بوليج (Boulègue) 2012 و فاروتي

(Varotti) 2012.

(4) لوفر (Lupher) 2003.

لكن ثمة نزعة معيّنة في نص كافاتزي تكتسب أهمية خاصّة في تطوّر سردية «حضارة الغرب»، وهي الفجوة في القيم التي يُسندُها إلى مختلف أقاليم العالم القديم. فعندما يسعى إلى تقديم صورة سلبية عن الأفارقة، يلجأ إلى مقارناتٍ مأخوذة من شتى أنحاء العالم القديم، مع تركيز خاصّ على الجماعات غير اليونانية أو الرومانية مثل المصريين، والفرس، والقرطاجيين، والباكتريين.

أما حين يريد تسليط ضوء إيجابي، فإنّ مقارناته تصبح يونانية أو رومانية حصراً. إن تصوير كافاتزي القاسي لأنغولا وسكانها وملكتها في الكتاب الأول من عمله يُعدّ تمهيداً درامياً طويلاً لما سيذكره في الكتاب الثاني - التحوّل المعجزة الذي شهدته نجينغا عندما اعتنقت الكاثوليكية وتحوّلت من «متوحشة همجية» إلى «ملكة مسيحية مألوفة». فكلمة عظمت خطاياها، ازداد بريق خلاصها؛ وكلما كانت طقوسها «شيطانية»، أصبحت معجزة اهتدائها أعظم شأنًا. عند هذه النقطة من التحوّل، يتوقف كافاتزي عن الرّبط بين نجينغا والشعوب الأخرى من العالم القديم، ويبدأ في مقارنتها بنساء الحكمة والعفاف من اليونان وروما. ويقول عن هدفه من ذلك:

«إني أقتفي أثر ما كتبه العظيم بلوتارخ عن نساء الحكمة في اليونان والعفاف في روما، لكي أظهر فضائلهن للعالم، وأبين أنّ البسالة الذكورية تسكن أيضًا في صدر أنثوي؛ ولهذا أصف باختصارٍ نَسَبَ الملكة نجينغا في إثيوبيا الغربية أو القمرية، وحياتها، وعاداتها، والفضائع والوحشية التي ارتكبتها في الماضي، حتى إذا ظهرت رذيلتها، تجلّت معها الفضيلة التي تُظهرها الآن في تناقضٍ مع ماضيها. أقول إنّها كانت حكيمة كما لو أنّها إحدى الإغريقيات، وعفيفةً مثل رومانيةٍ اهتدت إلى الله»⁽¹⁾.

إن اختيار كافاتزي للتشابه، رغم ما يبدو عليه من براءة، يحمل دلالةً بالغة. ففي مطلع القرن السابع عشر، زمن فرانسيس بيكون (انظر الفصل الثامن)، كانت الحضارة اليونانية الرومانية القديمة تُعدّ السلف الثقافيّ الرئيس لأوروبيين. وبحسب كافاتزي في أواخر ذلك القرن، بدأت هذه الحضارة تتحوّل أيضًا إلى نموذج مثالي. أصبحت تشكّل معيارًا

(1) كافاتزي (Cavazzi)، الجزء الثاني، الفصل الأول: 1.

تُقاس به كلّ الشّعب المعاصرة، وتُدان وفقاً له الشّعب المُستعمرة باعتبارها قاصرة. فكل ما يُعدّ خيرًا ومتحضّرًا و«غربيًا» في نظر كافاتزي بين الشّعب المستعمرة يمكن مقارنته بالعالم اليوناني الروماني القديم. أما كلّ ما يُعدّ شرًّا وهمجيّةً ويتصل بال«آخر»، فكان يُرسم في صورة ماضي لا يوناني ولا روماني. لقد تصوّر كافاتزي عالمًا منقسمًا إلى شطرين: بين المُستعمرين والمُستعمرين، بين «الغرب» و«البقية»، بين من تعود أصولهم إلى الحضارة اليونانية الرومانية ومن لا صلة لهم بها. وعلى خلاف ما سيأتي به كتاب لاحقون، كان لا يزال في اعتقاد كافاتزي أنّه من الممكن -نظرًا على الأقل- أن يعبر الأفراد، بل وحتى الدول، من أحد طرفي هذا الانقسام إلى الطرف الآخر.

كان مفهوم «الغرب» -بوصفه كيانًا ثقافيًا وسياسيًا متماسكًا يمتلك تاريخًا فريدًا وجذورًا تعود إلى العصور اليونانية الرومانية- لا يزال في طور التكوين زمن توليا دي أراغونا، وضعيفًا بما يكفي لأن يُهمَل ببساطة في زمن السلطنة صفية أما في عصر فرانيسس سيكون ونجينغا الأنغولية، فقد أصبح هذا المفهوم واقعيًا فعليًا. صحيح أن أسسه وُضعت على يد بيكون ومعاصريه في أوروبا التنوير، إلا أن بعض «جدران» هذا البناء المفاهيمي شُيّدت خارج أوروبا، في العالم الأوسع الذي فرض فيه الأوروبيون هيمنتهم. هناك، أصبح التمايز بين «الغرب» و«البقية» أكثر وضوحًا، حيث استُخدمت الاستعارات المأخوذة من العصور القديمة لجعل العالم غير الغربي مفهومًا، ولترويض شعوبه.

مع ذلك، حتى في تلك المرحلة، لم يكن أساس الهيمنة الغربية موضع جدل: فهل يرتكز على العرق؟ أم على الجغرافيا؟ أم على الدّين؟ إذ بالرغم من أن خطأ تاريخيًا واضحًا رُسم بين «الغرب» و«البقية» بحلول منتصف القرن السابع عشر، فإن المعايير التي تُحدّد موقع الأشخاص على جانبي هذا الخط كانت لا تزال موضع جدل.

بحسب كافاتزي في القرن السابع عشر، شكّل اعتناق نجينغا للمسيحية نقطة التحوّل التي عبرت بها حدود الحضارة. فقد وصفها قبل ذلك بأنها بربرية متوحّشة، وثنية لا أخلاقية، مرتبطة بياض لا غربي. أما بعد اعتناقها للمسيحية، فصوّرها بأنها متحضّرة، أخلاقية، مرتبطة بتراث يوناني روماني غربي. وبذلك، أصبحت نجينغا، في نظر كافاتزي وقرائه، غربيّة

فعلياً. لم تكن الجغرافيا الإفريقية ولا الفروقات العرقية عائقاً أمام هذا الانتقال. أما بالنسبة إلى نجينغا نفسها، فقد كان هذا التحول مفاهيمياً لكنه أتى بنتائج سياسية ملموسة. إذ إنَّ اعتناقها للمسيحية أتاح لها أن تطعن في شرعية الاحتلال البرتغالي، مانحاً إياها - نظرياً - الحقوق نفسها التي يتمتع بها الملوك المسيحيون في أوروبا. وكان هذا أساساً لدعم بابوي صريح لها، وأسهم في تردد بعض القوى الإمبريالية البرتغالية في التعامل معها.

في أواخر القرن السَّابع عشر، كان لا يزال ممكناً أن يُقال عن ملكة إفريقية - كما فعل كافاتزي - إنَّها «حكيمه كما لو أنَّها يونانية» و«عفيفة مثل رومانية». ففي ذلك الوقت، لم تكن الهوية الإفريقية لنجينغا كافيةً بالضرورة لاستبعادها من امتيازات الانتماء إلى «الغرب». لكن الأمور كانت بالفعل في طور التغير. في العام 1685، أي بعد وفاتها بنحو عقدين، وقبل نشر سيرة حياتها بعامين، أصدر الرَّحالة الفرنسي فرانسوا برنييه (François Bernier) مقالاً بعنوان «تقسيم جديد للأرض» (Nouvelle Division de la Terre)، تبنَّى فيه مقاربةً جذريةً تقسم البشر إلى «أعراق» منفصلة⁽¹⁾. وفي العام نفسه، صدر في فرنسا ومستعمراتها قانونٌ يُعرف باسم القانون الأسود (Code Noir)، يقيد أنشطة الأشخاص ذوي البشرة الداكنة، سواء أكانوا عبيداً أم أحراراً، بناءً فقط على لون بشرتهم. وبعد جيل واحد فقط، في العام 1735، نشر كارل لينوس (Carl Linnaeus) الطبعة الأولى من عمله نظام الطبيعة (Systema naturae)، الذي صنَّف البشر ضمن عالم الطبيعة الأوسع إلى أربع فئاتٍ بناءً على لون البشرة: الأوروبي الأبيض (Europaeus albus)، والأميركي الأحمر (Americanus rubescens)، والآسيوي الأسمر (Asiaticus fuscus)، والإفريقي الأسود (Africanus niger). وقد وسَّع هذا التصنيف لاحقاً في الطبعة العاشرة (1758) ليشمل السَّمات السلوكية والمزاجية لكلِّ فئة⁽²⁾.

ومع انتقال القرن السَّابع عشر إلى القرن الثَّامن عشر، باتت الهوية الغربية وما يُعرف بـ«حضارة الغرب» تأخذ طابعاً عنصرياً متزايداً.

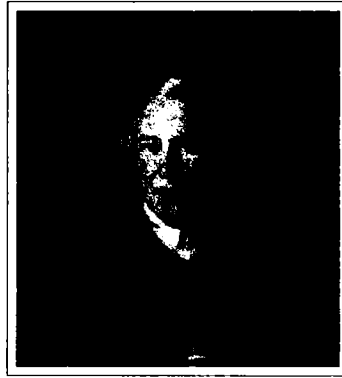
(1) سميث (Smith) 2015، الفصل السادس.

(2) كيفاك (Keevak) 2011.

الفصل العاشر

الغربُ والسياسة

جوزيف وارن



«وإذ استحسنت السَّماء رأيت الفلك المفضل يتراقص على الأمواج، فمنحته الرّحمة حتى تصل العائلات المختارة بأمانٍ إلى هذه المناطق الغربية».

- جوزيف وارن (1775)⁽¹⁾

اكتظت قاعةُ الاجتماعاتِ. أحاطَ الجنود بالمنبر من جميع الجهات حول الخطيب. أما الحشد عند الأبواب فكان يموج غضبًا وسخطًا. تصاعد التوتر بين الطرفين. غيرَ أنّ الخطيب نفسه بدا غافلاً عن أجواء التهديد المتصاعدة، مستغرقاً في خطبته التي يلقيها بحماسةٍ وبلاغة. تحدّث جوزيف وارن بشغفٍ ونفوذ. فعلى مدى السّنوات العشر السّابقة،

(1) جوزيف وارن (Joseph Warren)، خطبة مذبحة بوسطن (Boston Massacre Oration).

كان من أبرز الشخصيات في حركة الاستقلال الأمريكية، وأمضى الأشهر الستة الأخيرة ممثلًا منتخبًا عن مدينة بوسطن في الحكومة الإقليمية الجديدة التي أنشأها الانفصاليون. وبعد شهر واحد من هذه الخطبة، سيُنتخب رئيسًا لتلك الحكومة. وسيلقى حتفه بعد شهرين آخرين، على يد القوات البريطانية في معركة بانكر هيل (Battle of Bunker Hill)، ليغدو شهيدًا مؤسسًا في ذاكرة الدولة الأمريكية الوليدة.

نادرًا ما يُذكر اسم جوزيف وارن ضمن قوائم «الآباء المؤسسين» للولايات المتحدة الأمريكية⁽¹⁾. فقد خفتَ صوته في الذاكرة التاريخية مقارنة بأصدقائه وزملائه البارزين مثل جون هانكوك (John Hancock)، وبول ريفير (Paul Revere)، وجون آدمز وصموئيل آدمز (John and Samuel Adams). إلا أنَّ دوره كان حاسمًا في بدايات حركة الاستقلال، لا سيَّما بوصفه كاتبًا سياسيًا، ومنسَّقًا إستراتيجيًا، ومحفِّزًا جماهيريًا من الطراز الرفيع. وكان هو من عبَّأ القوات الثورية في الوقت المناسب لمواجهة البريطانيين في لكسينغتون وكونكورد (Concord)، أولى المعارك في حرب الاستقلال الأمريكية، محوِّلاً بذلك ما كان يمكن أن يكون هزيمةً دمويةً إلى انتصار حاسم. كما كان له دورٌ كبير في تشكيل الرأْي العام لصالح الثورة، حتى وصفه أحد الضباط البريطانيين بأنَّه «الدكتور وارن الشهير، أخطر مثير للفتنة في عموم أميركا»⁽²⁾.

تُعَدُّ الخطبة النارية التي ألقاها جوزيف وارن في السَّادس من مارس عام 1775 في «قاعة الاجتماع القديمة» بمدينة بوسطن إحياءً للذكرى الخامسة لمجزرة بوسطن (Boston Massacre)، مثالًا بارزًا على أسلوبه السياسي المتقد. فقد أضرم وارن شرارةً في المدينة، سرعان ما تحولت في غضون أيام قليلة إلى لهيبٍ تمرَّدٍ مسلَّح شامل.

(1) رغم وجود بعض الاستثناءات البارزة، فإن الدراسات الأكاديمية حول وارن أقل شيوعًا مقارنةً بشخصيات أخرى من الحركة الثورية الأمريكية. من الأعمال الأساسية: فروثينغهام (Frothingham) 1865، فورمان (Forman) 2011، ودي سبينا (Di Spigna) 2018. وقد اعتمدت في هذا الفصل أساسًا على Di Spigna 2018 لتفاصيل السيرة الذاتية لوارن.

(2) يمكن العثور على هذه العبارة في رسالة كتبها فرانسيس راودن-هاستينغز (Hastings–Francis Rawdon) بتاريخ 20 يونيو 1776، وكان حينها ملازمًا في فوج المشاة الخامس، موجهةً إلى عمه، إيرل هنتينغدون (Earl of Huntingdon) (راجع Commager و Morris 1968، صص 130–131).

كيف حقق ذلك؟ كيف استطاع أن يدفع الجمهور من مجرد الاستياء إلى الثورة؟
تمثّل خطب وارن دروساً بليغة في استخدام العاطفة (pathos) بمهارة، وفي التحكم المتقن
في النبذة والإيقاع، فضلاً عن حضوره الشخصي اللافت. لكن ما أسرَ مخيلة مستمعيه لم
يكن براعته الأسلوبية وحدها، بل فكرته. لقد قدّم وارن أميركا الشماليّة، لا بوصفها مجرد
مستعمرة تابعة لأوروبا العريقة، بل باعتبارها الوريث الصاعد لها.

(أما أميركا الوسطى والجنوبية فلم تكن جزءاً من رؤيته، وسنعود لمناقشتها لاحقاً
في هذا الفصل). في نظر وارن، كانت أميركا الشماليّة لا تزال نقية من فساد «العالم
القديم»، ولهذا فهي الوارث الشرعي لتراث أوروبا الثقافي عبر القرون. أما الولايات
المتحدة الأميركيّة الوليدة، فهي التي ستشكّل، في رأيه، الذروة النهائيّة والكاملة لما يُعرف
بـ«حضارة الغرب».

بالطبع، لم يكن جوزيف وارن أوّل من استند إلى مفهوم «حضارة الغرب» بوصفها
إراثاً موروثاً. وكما رأينا في الفصول السّابقة، لم يكن أيضاً أوّل من نظر إلى العالمين الإغريقي
والروماني بوصفها كياناً متماسكاً، ولا أوّل من استثمر هذا الإرث القديم ليكون مصدرّاً
لرأسمال الفكري والثقافي. فقد بدأ هذا التّصوّر بالفعل قبل قرنين، خلال عصر النّهضة
(انظر الفصل السادس). في الفترة الممتدة بين حياة توليادي أراغونا وجوزيف وارن، ظلّ
من الممكن -ولو نظرياً- تخيّل طرائق بديلة لتنظيم التاريخ العالمي (انظر الفصل السابع)،
إلا أنّ التوجّه السّائد كان مع ذلك يتجه نحو احتكار الإرث الإغريقي-الروماني لصالح
«الغرب» الناشئ (انظر الفصل الثامن)، واستخدام هذا النّسب التخيّل أداة مفاهيميّة
لترسيخ التمايز بين الغرب وبقية العالم (انظر الفصل التاسع). لكن رغم أنّ وارن لم يكن
أوّل من صاغ «حضارة الغرب» في شكل سرديّة تاريخيّة، فإنّ دوره ودور معاصريه كان
جوهرياً في نقل هذه الفكرة من النّخبه المثقفة إلى العامة، وجعلها قوّة سياسيّة نافذة يُحسب
لها حساب. إذ من خلال وارن، اكتسبت فكرة الغرب حياةً جديدة تتجاوز الصّفحات
الأكاديمية والخطابات النخبوية، وباتت مرتبطةً بحركة سياسيّة متسارعة، ومتشابكة
مع واقع ثوريّ متفجّر. في الوقت ذاته، أصبح النّسب الثقافي لـ«حضارة الغرب» أكثر

وضوحًا، ومنحته منابر الشّارع ومنصّات الخطابة طابعًا ملحقًا. لقد غادرت «حضارة الغرب» ميدان التنظير الأكاديمي، ودخلت حيّز الواقع السياسي والاجتماعي.

الإمبراطورية والحريّة

على امتداد حياة جوزيف وارن في منتصف القرن الثامن عشر، كانت المستعمرات البريطانية الثلاث عشرة في أميركا الشّمالية تشكّل حالة استثنائية مقارنة بمناطق أخرى من الإمبراطورية البريطانية. وكان العامل السكّاني هو الفارق الأساسي. ففي معظم ممتلكات بريطانيا في آسيا وإفريقيا وأميركا الوسطى، كانت الشّعوب المحلية تُدار من قبل عددٍ محدود من الجنود والإداريين البريطانيين، وكان هذا التمايز يحكمه عاملان رئيسان: السياسات الإمبريالية، والفواصل العنصرية المتزايدة.

في أيرلندا، كان الوضع مختلفًا. إذ بعد أكثر من مئة وخمسين عامًا من عمليات «الاستيطان» أو ما سُمّي «زراع المستوطنات» (plantation)، أصبح هناك، بحلول منتصف القرن الثامن عشر، عدد كبير من البروتستانت المنحدرين من أصلٍ بريطاني، يتركزون في شمال الجزيرة الخصب. ورغم أنّ الكثيرين اليوم يعتبرون الأيرلنديين من ذوي البشرة البيضاء، وبالتالي من الفئة العرقية نفسها التي تضم البريطانيين الأصليين، فإنّ طريقة معاملة الأيرلنديين الأصليين طوال الجزء الأكبر من تاريخهم مع الاستعمار والاستيطان كانت على نحوٍ يُصنّف وفق أنماط يمكن اعتبارها عنصرية⁽¹⁾. ومع منتصف القرن الثامن عشر، بدأت هذه الأنماط في التحوّل، وبدأت تتشكّل تراكيب عنصرية جديدة.

أما في المستعمرات الأميركية الثلاث عشرة، فكان الوضع مختلفًا؛ إذ كانت نسبة كبيرة من السكّان الدائمين فيها تدّعي الانحدار من مستوطنين بريطانيين. وبوصفهم أبناء للمستعمرين، لا للمستعمرين، تمتّع هؤلاء السكان بوضع مغاير تمامًا داخل النّظام الإمبراطوري، مقارنةً بمعظم شعوب المستعمرات الأخرى. فالفواصل العنصرية التي كانت تُستخدم في معظم أنحاء الإمبراطورية البريطانية للفصل بين النّخبة الإمبريالية

(1) ألين (Allen) 1993، المجلد الأول.

وشعوب المستعمرات، لم تكن تُطبّق على هؤلاء، ولم تُفرض عليهم باعتبارهم خاضعين لحكم استعماري. لم ينطبق هذا الوضع على جميع سكّان المستعمرات. فقد كانت هناك تمييزات عنصرية حادة تفصل بين المستوطنين من أصلٍ بريطاني، وبين أولئك المنحدرين من مهاجرين أوروبيين آخرين، أو من الأفارقة المستعبدين، أو من سكان أميركا الأصليين. مثّلت النسبة المرتفعة من المستوطنين المنحدرين من أصلٍ بريطاني تحديًا خاصًا أمام إدارة هذه المستعمرات. وبحلول منتصف القرن الثامن عشر، بلغت التوترات ما بين بريطانيا وهذه المستعمرات ذروتها، إذ سعت الحكومة البريطانية إلى فرض رقابة أكبر وتنظيم التجارة وفرض الضرائب على السلع الأساسية. قُوبلت هذه السياسات الاستعمارية، مثل قانون السكر (Sugar Act) لعام 1765، وقانون الطوابع (Stamp Act) لعام 1765، وقوانين تاونسند (Townshend Acts) لعام 1767، وقانون الشاي (Tea Act) لعام 1773 - بغضبٍ واسع واضطرابات عنيفة داخل المستعمرات الأميركية، أدّت في النهاية إلى اندلاع الثورة.

مع ذلك، واجه الثوّار إشكالاتٍ فكريةً محوريةً. فمن جهة، أرادوا الدفاع عن الحرّية ورفض الإمبريالية. ومن جهةٍ أخرى، لم يرغب معظمهم في الدفاع عن الحرية كحقّ عالمي، ولا في رفض الإمبريالية بالمطلق. فقد سعى المستوطنون المنحدرين من أصول بريطانية إلى تأكيد حقّهم غير القابل للتصرف في الحرية وتقرير المصير، لكن لم يكن هناك دعم يُذكر لتوسيع هذه الحقوق نفسها لتشمل الأفارقة الأميركيين المستعبدين. وبالمثل، في الوقت الذي رأى فيه الكثير من هؤلاء الثوّار أنّ الخضوع لإمبريالية بريطانيا أمر لا يُطاق، لم يعارضوا ممارساتها على الآخرين - لا الإمبريالية التي مارسها المستوطنون البيض على السكّان الأصليين لأميركا، ولا تلك التي مارسها الأوروبيون في مناطق أخرى من الأمريكتين وإفريقيا وآسيا. طرحت هذه المفارقة الأيديولوجية معضلةً مفاهيميةً جوهرية: كيف يمكنهم المطالبة بالحرية لأنفسهم دون دعم الحرية للآخرين؟ وكيف يرفضون أن يكونوا خاضعين لإمبراطورية دون رفض فكرة الإمبراطورية أساسها من حيث المبدأ؟

تتجلى هذه المعضلة بوضوح في حُطَب ورسائل و منشورات الثوّار، التي تكررت فيها الإشارات إلى «استعباد» البريطانيين للمستعمرين، وإلى اعتبارهم غزاةً إمبرياليين.

خلال حرب الاستقلال الأمريكية، صرّح جورج واشنطن (George Washington) - القائد العسكري للثوّار، والذي أصبح لاحقاً أول رئيس للولايات المتحدة المستقلة (وكان أيضاً مالكاً لعدد كبير من العبيد من أصل إفريقي) - بأنّ المستعمرين يطالبون بالاستقلال لأنّ «روح الحرية فينا كانت أعظم من أن تخضع للعبودية»⁽¹⁾. وبالمثل، جاء في قرارات فيرفاكس (Fairfax Resolves)، التي وقّعها واشنطن وغيره من قادة الثورة في العام 1774، أنّ سلطة البرلمان البريطاني على المستعمرات الأمريكية تهدف إلى «تحويلنا من حالة الحرّية والسّعادة إلى حالة من العبودية والبؤس»⁽²⁾. لقد كانت العبودية المجازية التي ربطها هؤلاء القادة البيض بحكم بريطانيا تمثل لهم أمراً مفروضاً تماماً، حتى في الوقت الذي كانوا فيه يمارسون الاستعباد الحقيقي على الآخرين.

كانت النبذة ذاتها عند الحديث عن الإمبريالية البريطانية. ففي العام 1777، كتب أحد السّياسيين المحليين في ولاية فرجينيا إلى زعيم الثورة الذي أصبح لاحقاً ثالث رئيس للولايات المتحدة، توماس جيفرسون (Thomas Jefferson)، قائلاً: «لو تمكّنا فقط من الحصول على جيشٍ نظامي جيد، لأمكننا تطهير القارة بسرعة من هؤلاء الغزاة الملاحين»⁽³⁾. وفي العام نفسه، كتب جورج واشنطن (George Washington) إلى جون هانكوك (John Hancock) غاضباً: «لا شكّ في أنّ البلاط البريطاني يحشد كلّ قواه ومصالحه في الدّاخل والخارج ليخضعنا لنيره غير المحتمل»⁽⁴⁾. لقد صوّر الخطاب الثوري الأميركي حركة

(1) جورج واشنطن (George Washington)، رسالة إلى المقدم جوزيف ريد (Joseph Reed)، 10 فبراير 1776.

(2) في المادة الخامسة من قرارات فيرفاكس (Fairfax Resolves): «نرى أنه في ظل صعوباتنا الحالية، لا ينبغي استيراد عبيد إلى أي من المستعمرات البريطانية في هذه القارة؛ ونغتتم هذه الفرصة للإعراب عن أمانينا الصادقة لوقف هذه التجارة القاسية واللاإنسانية إلى الأبد».

(3) توماس نيلسون (Thomas Nelson)، رسالة إلى توماس جيفرسون (Thomas Jefferson)، 2 يناير 1777.

(4) جورج واشنطن (George Washington)، رسالة إلى جون هانكوك (John Hancock)، 18 مارس 1777.

الاستقلال باعتبارها كفاً ضد العبودية والإمبريالية المفروضة على شعوب أمريكا الشمالية البيض من قبل البريطانيين.

مع ذلك، كان هؤلاء الثوار أنفسهم أكثر ترددًا عندما تعلق الأمر بالعبودية المفروضة على الآخرين، أو بممارستهم هم للإمبريالية ضد غيرهم ممن لا ينحدرون من أصل بريطاني أو أوروبي. فمن ناحية، أدان واشنطن رسميًا مؤسسة العبودية عندما وقع على قرارات فيرفاكس (Fairfax Resolves)⁽¹⁾، ويُعرف جيفرسون على نطاق واسع بكونه مؤلف إعلان الاستقلال (Declaration of Independence) الذي اعتمده الكونغرس القاري (Continental Congress) في يوليو 1776. وفيه كتب عبارته الشهيرة: «خلق جميع الناس متساوين، وأنهم مُنحوا من خالقهم حقوقًا لا يمكن انتزاعها»، مستندًا إلى فكر التنوير، لا سيّما نظريات جون لوك (John Locke) في السياسة.

ومع ذلك، ورغم رفضهم للعبودية كمفهوم نظري، لم يبلغ لا واشنطن ولا جيفرسون هذه الممارسة عندما أصبحا رئيسين، بل استمر كل منهما في امتلاك المئات من العبيد حتى وفاته. ويبدو أنّ ثوار أمريكا الشمالية في أواسط وأواخر القرن الثامن عشر كانوا يرون أنّ الخضوع للعبودية أمر مرفوض لأنفسهم، لكنّه مقبول عندما يُمارس على الآخرين.

نجد هذا التناقض أيضًا في الخطاب السياسي المتعلق بالإمبراطورية والاستعمار⁽²⁾. إذ بالرغم من إدانته لانتهاكات الإمبريالية البريطانية، لم يتردد واشنطن في وصف الولايات المتحدة المستقلة حديثًا بأنها «إمبراطورية ناشئة»⁽³⁾. بل إنّه، في الليلة التي سبقت اعتراف بريطانيا باستقلال أمريكا، ألقى خطابًا على جنوده قال فيه: «كم هم سعداء أولئك الذين شاركوا في مشقّة وخطر تحقيق هذه الثورة المجيدة، وإنقاذ الملايين من قبضة القمع، ووضع أساسات إمبراطورية عظيمة». وتابع قائلاً: «وسعداء ثلاثة أضعاف أولئك

(1) قرارات فيرفاكس، المادة 17. حول جورج واشنطن والعبودية، راجع فورستنبرغ (Furstenberg) 2007، ووينيك (Wieneck) 2003.

(2) كامن (Kammen) 1970.

(3) خطاب نيويورك (Newburgh Address)، ألقاه واشنطن أمام ضباط الجيش في 15 مارس 1783. متاح عبر: .Mount Vernon

الذين ساهموا بأيّ شيء، حتى بأصغر عمل، في سبيل تشييد هذا البناء المذهل من الحرية والإمبراطورية»⁽¹⁾.

كانت الثورة في أميركا الشمالية، إذن، صراعًا ضد العبودية خاصه أشخاص تساهلوا مع الاستعباد، بل شارك بعضهم فيه فعليًا⁽²⁾. كما كانت حربًا ضد الإمبريالية شنها أناس يقبلون بها، بل ويرغبون أحيانًا في أن تكون لهم إمبراطورية⁽³⁾. ولم تكن مفارقة هذا الوضع غائبة عن ملاحظات المعاصرين؛ ففي العام 1775 كتب العالم البريطاني صموئيل جونسون (Samuel Johnson) متسائلًا: «كيف يمكن أن نسمع أعلى صرخات المطالبة بالحرية من ملاك العبيد؟»⁽⁴⁾ وفي العام نفسه، نُشر كتيب من دون توقيع يُنسب إلى المنظر السياسي البريطاني توماس باين (Thomas Paine)، يدعو فيه سكان أميركا الشمالية إلى أن يتأملوا: «كيف يمكن لهم، وبأيّ منطقي أو لياقة، أن يشتكوا بشدة من محاولات استعبادهم، بينما يستعبدون مئات الآلاف من البشر؟»⁽⁵⁾. لقد كان في صلب الحركة الثورية إشكالية أيديولوجية، وكان لا بدّ من إيجاد مخرج لها.

وهنا، أدّت فكرتا «الغرب» و«حضارة الغرب» دورًا في محاولة تشكيل حلّ لهذه الإشكالية.

الطبيب والثائر

كان جوزيف وارن من الجيل الرابع لعائلة مزارعين في أميركا، نشأ في بيئة ميسورة وإن لم تكن مترفة. التحق في سن العاشرة، بمدرسة روكسبري اللاتينية (Roxbury Latin School)، وفي الرابعة عشرة بدأ دراسته الجامعية في جامعة هارفرد (Harvard University).

(1) الأوامر العامة، 18 أبريل 1783.

(2) يونغ ونوبلز (Young and Nobles) 2011، صص 144-172؛ باركنسون (Parkinson) 2016.

(3) يونغ ونوبلز (Young and Nobles) 2011، صص 172-192.

(4) راجع كتيب جونسون (Johnson) لعام 1775، الضرائب ليست استبدادًا (Taxation No Tyranny).

(5) العبودية الأمريكية الإفريقية (African Slavery in America) (1775). في السنة التالية، نشر باين (Paine) كتيبًا شهيرًا آخر بعنوان الحس العام (Common Sense) (1776).

قد يبدو هذا العمر صغيراً، لكنه لم يكن مستغرباً آنذاك؛ ففرانسيس بيكون، مثلاً، التحق بجامعة كامبريدج في عمرٍ مشابه، كما رأينا في الفصل الثامن). في تلك المرحلة، اصطدم وارن بمحددات النظام الطبقي التقليدي؛ فعلى الرغم من تفوقه الأكاديمي (حيث وصفه خصومه لاحقاً بأنه «يملك عبقريةً تعدُّ بتميّز كبير»)⁽¹⁾ كانت الجامعة ترتب طلابها لا على أساس الجدارة العلمية، بل تبعاً لثروة آبائهم ومكانتهم الاجتماعية. وبناء على هذا، صنّف في المرتبة 31 من أصل 45 طالباً في دفعته، وحُرّم من كثير من امتيازات الحياة الجامعية⁽²⁾. ويبدو أنّ هذه التجربة كانت تكوينية له؛ إذ طوال حياته البالغة، سواء بصفته طبيباً أو ناشطاً سياسياً لاحقاً، كان وارن يتململ من القيود الطبقية ويجاهر برفضها.

تصوّره لوحةٌ رُسمت في العام 1765 شاباً ذا بشرة شاحبة وملامح ناعمة وعينين يملؤهما الحزن. ووفقاً لأحد المعاصرين، فإنّ «السيدات وصفنه بالسامة»⁽³⁾، أما جون آدامز، القائد الثوري الذي أصبح لاحقاً ثاني رئيس للولايات المتحدة، فعندما التقى بجوزيف وارن أوّل مرة في العام 1764، وصفه بأنه «شابٌ وسيم، طويل القامة، أنيق، ذو وجه نضر»⁽⁴⁾. في ذلك الوقت، لم يكن وارن يتجاوز الثالثة والعشرين من عمره، لكنه كان قد بدأ العمل طبيباً منذ سنتين، وهو المجال الذي جعله يحظى بظهورٍ علني بارز للمرة الأولى.

في شتاء عامي 1763-1764، رزحت بوسطن تحت وطأة جائحةٍ قاتلة من الجدري. وفي حين فرّ معظم الأثرياء من المدينة، أنشأ وارن وزملاؤه مستشفى ميدانياً طارئاً في قلعة ويليام (Castle William)، وهي شبه جزيرة محصّنة تقع جنوب المدينة. لم يقتصر عملهم

(1) هذا الوصف من مذكرات بيتر أوليفر (Peter Oliver)، أحد الموالين البريطانيين (Oliver [1781] 1967، ص 128).

(2) رغم ادعائه الانتماء للطبقة المتوسطة، سعى وارن لصداقة من كانوا يُعتبرون أعلى منزلة اجتماعية منه في الجامعة - فقد كان زميلاً في السكن في سنتيه الأخيرتين يَحْتَلان المرتبتين السادسة والثامنة في ترتيب الصف. حول سنوات وارن في جامعة هارفارد، راجع Di Spigna 2018، ص 31-50.

(3) ولیم غوردون (William Gordon)، قس في جمايكا بلين (Jamaica Plain)، أشار إلى ذلك في مربيته المؤثرة لورن ضمن كتابه عن حرب الاستقلال الأمريكية (Gordon 1788، المجلد 2، ص 50).

(4) جون آدامز (John Adams)، رسالة إلى أبيغيل سميث (Abigail Smith)، 13 أبريل 1764. حول عمل وارن كطبيب، راجع Di Spigna 2018، ص 51-66.

على تقديم الرعاية المجانية للمرضى والمحتضرين، بل أطلقوا أيضًا حملة تطعيم مثيرة للجدل، أنقذوا من خلالها مئات الأرواح. بعد انحسار الوباء، أقر مجلس بلدية بوسطن أن «شكر المدينة يُمنح لهؤلاء الأطباء النبلاء الذين، في هذا الظرف العصيب، قاموا بتطعيم هذا العدد الكبير من سكان المدينة الفقراء دون مقابل»⁽¹⁾. وهكذا، أصبح أطباء قلعة ويليام من نجوم المجتمع بين ليلة وضحاها.

استثمر وارن هذه الشهرة الجديدة بحماسة؛ ففي صيف العام 1764، وبعد أشهرٍ فقط من نيّله هذا الحضور الجماهيري، استفاد من الشهرة أولاً بعقد زواج ناجح من الوريثة الاجتماعية إليزابيث هوتون (Elizabeth Hooton)، وثانيًا بالانخراط في العمل الثوري⁽²⁾. وفي خريف العام نفسه، حينما اشتعلت بوسطن باحتجاجات شعبية ضد ضريبة السكر (Sugar Tax) الجديدة، انخرط وارن بكلّ حماسة في هذا الحراك السياسي. دافع علنًا عن أحد المتهمين بإثارة الشغب، وكتب له تقريرًا طيبًا يعفيه من المثل أمام القضاء بدعوى إصابته بحالةٍ عصبية، كما شارك في حملةٍ تدعو إلى مقاطعة الواردات البريطانية⁽³⁾.

كثّف وارن أنشطته السياسيّة في ربيع العام التالي، حين نشر أوّل مقالٍ سياسيٍّ صريح له ردًا على فرض قانون الطوابع (Stamp Act). فرّضت هذه القوانين التي أُقرّت أوّل مرة في العام 1765، زياداتٍ في أسعار جميع السلع الورقية، من الصّحف إلى شهادات الجامعات، ومن أوراق اللعب إلى الوثائق القانونية. كانت، في جوهرها، ضريبة على الحياة الفكرية والثقافية. وفي ظلّ الاحتجاجات وأعمال الشغب، كتب وارن مقالًا في صحيفة ذا بوسطن غازيت (The Boston Gazette) عرض فيه الحجّة الاستعمارية: بما أنّ سكان أميركا الشّمالية «هم من نسل بريطانيا، وُلدوا في أرض النّور، وتربّوا في أحضان الحرية»، فلا ينبغي فرض الضرائب عليهم دون تمثيلٍ لهم في البرلمان البريطاني.

(1) سجلات مدينة بوسطن (Boston Town Records)، 1764.

(2) حول زواج وارن من إليزابيث هوتون (Elizabeth Hooton)، راجع Di Spigna 2018، ص 67-71.

(3) لأنشطة وارن الثورية في تلك الفترة، راجع Di Spigna 2018، ص 74-89.

واختتم مقاله بنداء حماسي: «استيقظوا، استيقظوا يا أبناء وطني، وبمعارضة قانونية ومنظمة، أطيحوا بمخططات أولئك الذين يريدون استعبادنا واستعباد نسلنا»⁽¹⁾. وقد عبّر وارن في استخدامه للغة «الاستعباد» عن نهج مشترك بين الكثيرين من الآباء المؤسسين؛ إذ كان يثور ضد تقييد حريته، في حين ظلّ هو نفسه مالكا لأشخاص مستعبدين⁽²⁾.

وعلى الرغم من إلغاء قانون الطوايع، واصل وارن تصعيد نشاطه الثوري خلال السنوات التالية. فقد هاجم حاكم ولاية ماساتشوستس البريطاني⁽³⁾، وكتب كلمات جديدة لأناشيد ثورية⁽⁴⁾، وأحاط نفسه بلفيفٍ من الراديكاليين، من بينهم أبناء العم جون آدامز وسموئيل آدامز، بالإضافة إلى جون هانكوك. في البداية، لم يُدرك جميع زملائه أهمية إنتاجه الغزير. فقد وصف جون آدامز كتاباته ساخراً بقوله: «إنه يضطلع بمهمة غريبة، يعدّ الفقرات والمقالات والأحداث... ويشغل الآلة السياسية!»⁽⁵⁾.

بفضل أفلامٍ مثل جوزيف وارن، تصاعدت المشاعر المعادية لبريطانيا في المدينة، لتتحول بوسطن إلى مسرحٍ محوري للثورة الأمريكية. أصبحت الاحتجاجات وأعمال الشغب والمناوشات مع الجنود البريطانيين من المشاهد اليومية، وتوجت بمجزرة بوسطن الشهيرة في 5 مارس 1770؛ خلال هذا الحدث المأساوي، أطلق الجنود البريطانيون، الذين شعروا بالتهديد من قبل الغوغاء الغاضبين، بنادقهم على الحشد، مما أسفر عن مقتل خمسة رجال وإصابة الكثيرين. تولى وارن، إلى جانب سموئيل بيمبرتون (Samuel Pemberton)، إعداد تقرير رسمي عن الحدث هدفه إثارة الرأي العام. نُشر الكتيب تحت عنوان: «سرّد موجزٌ للمجزرة المروعة التي وقعت في بوسطن، والتي ارتكبتها جنودٌ من

(1) صحيفة Boston Gazette، 7 أكتوبر 1765.

(2) نعلم أن وارن امتلك عبداً واحداً على الأقل خلال حياته. وثيقة بيع مؤرخة في 28 يونيو 1770 تُظهر شراءه «صبي زنجي» من جوشوا غرين (Joshua Green) مقابل نقود وبعض أواني الفخار.

(3) على سبيل المثال، كتب وارن: «ستكون حماقتك واضحة كوضاعة أفعالك... لقد ضحيت، يا سيدي (أكتب بحزن)، بسعادة هذه المقاطعة لصالح أهوائك السخيفة». Boston Gazette، 6 يونيو 1766.

(4) في 13 فبراير 1770، عُرضت للمرة الأولى أغنية «نشيد الحرية الجديد في ماساتشوستس» في قاعة الحفلات في بوسطن، والتي عُنيّت على لحن «جريناديرز البريطانيين» ولكن بكلماتٍ ثورية يُعتقد أن وارن كتبها.

(5) جون آدامز (John Adams)، اليوميات والسيرة الذاتية، مدخل 6 سبتمبر 1769.

الكتيبة التاسعة والعشرين في مساء اليوم الخامس من مارس 1770، والذين كانوا، مع الكتيبة الرابعة عشرة، متمركزين آنذاك في المدينة؛ مع بعض الملاحظات على الوضع قبل وقوع تلك الكارثة»⁽¹⁾. ووزّع الكتيب مع رسومات توضيحية لا تزال حتى اليوم ترسم الصورة المتداولة للمجزرة.

كما نظّم وارن خطبةً عامّة سنويّة لإحياء ذكرى الحدث، ونسّق عرضًا للرسومات المستوحاة من المجزرة في نوافذ منزل بول ريفير (Paul Revere). في العام 1771، اجتذبت الخطبة والمعرض آلاف المشاهدين.

شهد العام 1773 لحظة تصعيد جديدة حين أقرت بريطانيا قانون الشاي (Tea Act) لدعم الوضع المالي المتدهور لشركة الهند الشرقية البريطانية (East India Company)، والتي -رغم لجوئها إلى التعذيب والابتزاز- لم تستطع تعويض خسائرها بعد المجاعة التي ضربت البنغال. سمح القانون للشركة بإلغاء الضرائب على شحنات الشاي، لتتمكن من خفض أسعارها ومنافسة المهريين. وقد اعتبر ذلك في المستعمرات الأميركية تهديدًا مباشرًا لأعمال التهريب، التي كان يديرها رجال أعمال كبار مثل جون هانكوك⁽²⁾. في 16 ديسمبر، عُقد اجتماع عامٌّ في قاعة أولد ساوث للاجتماعات في بوسطن. ورغم أنّ تفاصيل الحدث لا تزال غامضة حتى اليوم، من المؤكد أنّ حشدًا غاضبًا اتجه إلى الميناء، وصعد على متن ثلاث سفن تحمل شحنات من شاي شركة الهند الشرقية، ثم ألقى بأكثر من 340 صندوقًا من الشاي، تُقدّر قيمتها اليوم بنحو مليوني دولار أمريكي، في المياه، في الحدث المعروف بحفلة شاي بوسطن (Boston Tea Party)⁽³⁾. إثر الردّ القاسي المتوقع من بريطانيا، بادر الثوّار إلى تشكيل حكومةً بديلة، تمثّلت في الكونغرس القاري⁽⁴⁾ (Continental Congress) والكونغرس

(1) رغم أنها كُتِبَ قصير ظاهريًا، إلا أن عدد صفحاته بلغ 81 صفحة مرقّمة.

(2) Di Spigna 2018، ص 110-113.

(3) من المثير للسخرية أن حفل شاي بوسطن (Boston Tea Party) جاء ردًا على تخفيض في الضرائب، وليس زيادتها. حول هذه القصة الحقيقية وطرائف ضريبة أخرى، راجع كين وسلمرود (Keen and Slemrod، 2021).

(4) Di Spigna 2018، ص 130-139.

الإقليمي لولاية ماساتشوستس (Massachusetts Provincial Congress)، والذي اختير فيه وارن لتمثيل مدينة بوسطن⁽¹⁾.

كان هذا هو الجوّ المشحون والمتفجّر الذي أحاط بجوزيف وارن حين التقيناه مطلع هذا الفصل، واقفًا يخطب في قاعة أولد ساوث للاجتماعات في السادس من مارس عام 1775، بمناسبة الذكرى السنوية الخامسة لـ مجزرة بوسطن. كان الجنود البريطانيون الذين حضروا الخطبة يقفون خلف الكواليس، يستعدّون لما بدا أنّه حرب وشيكة لا مفرّ منها.

فطوال الأسابيع السابقة، كانت القوات البريطانية تُناور وتتحرك إلى مواقع جديدة، إضافةً إلى تخزين الإمدادات تمهيدًا للمعركة. لكن ما لم يكن البريطانيون يعلمونه، هو أنّ شبكة التجسس التابعة لوارن كانت تراقبهم عن كثب، وأنّ الثوّار كانوا بدورهم مستعدين تمامًا للتحرك. في أوائل أبريل، قرر البريطانيون تنفيذ هجوم مباغت. تقضي الخطة بمهاجمة بلدة كونكورد (Concord) الصغيرة داخل ولاية ماساتشوستس، والتي كانت تُستخدم قاعدةً لمليشيات الثوّار. عشية 18 أبريل 1775، علم وارن بأنّ القوات البريطانية ستنتقل مع بزوغ الفجر. في تلك الليلة، أرسل سلسلةً من الإشارات والرّسائل المشفرة المعدة مسبقًا لتنبيه الثوّار في أنحاء نيو إنكلاند.

يستحق اثنان من رسل وارن إشارةً خاصّة⁽²⁾: ويليام دوز (William Dawes) الذي انطلق جنوبًا من بوسطن، مُنذرًا ميليشيات المناطق المحلية في روكسبري وكامبريدج، قبل أن يتجه إلى الداخل. وبول ريفير (Paul Revere) الذي انطلق شمالًا عبر تشارلز تاون، ثم سار باتجاه كونكورد. وقد خُلدت لاحقًا رحلة بول ريفير في منتصف الليل في قصيدة شهيرة كتبها الشّاعر هنري وادزورث لونغفيلو (Henry Wadsworth Longfellow) بعنوان «رحلة بول ريفير» (Paul Revere's Ride)، وهذا ما ضمن لريفير شهرةً خالدة في الذاكرة الشعبيّة، في مقابل بقاء دوز ووارن نسبيًا في الظلّ. لكن من دون جهود الرسولين الاثنین،

(1) Di Spigna 2018، ص 151-153.

(2) بقي وارن في بوسطن لمتابعة تطور الحركة في أكتوبر، بينما سافر جون وسامويل آدمز إلى فيلادلفيا للمشاركة في المؤتمر القاري الأول. Di Spigna 2018، ص 163-167.

بل والأهم، من دون كفاءة شبكة تجسس وارن، لكان اليوم التالي قد انتهى بانتصار ساحق للبريطانيين، وربما شكّل نكسة كبرى للثورة الأمريكية.

عندما تحركت القوات البريطانية في صباح اليوم التالي نحو كونكورد، فوجئت بأن قوات المستوطنين كانت في انتظارها. دارت مناوشة قصيرة في بلدة ليكسنغتون الصغيرة الواقعة على الطريق، ثم وقعت مواجهة أخرى في كونكورد نفسها⁽¹⁾. ومع إحباط هدفهم الأساسي، بدأ البريطانيون الانسحاب باتجاه بوسطن، غير أنّ طريق العودة كان محفوفًا بالمخاطر. إذ سرعان ما حاصرتهم الميليشيات التي كانت تتوافد من أنحاء ريف ماساتشوستس. شارك وارن مع إحدى تلك الوحدات، حيث هاجم الرتل البريطاني عند قرية مينوتومي (Menotomy)، المعروفة اليوم باسم أرلينغتون (Arlington). وعندما وصلت القوات البريطانية أخيرًا إلى بوسطن، انسحبت إلى داخل أسوار المدينة المحصنة، وبدأت حالة حصار دامت عامًا كاملًا، انتهت بانتصار المستوطنين.

بدأت حرب الاستقلال الأمريكية.

نمذجة الحداثة

لم يكن وارن منظّرًا أو أكاديميًا، بل كان رجلًا عمليًا يدرك تمامًا قوّة الكلمة. وقد استخدم هذه القوة في نشاطه الثوري ببراعة بلاغية مذهلة. لكن كانت هناك لحظة واحدة في حياته خانته فيها الفصاحة. تلك اللحظة وقعت في أبريل 1773، حين توفيت زوجته إليزابيث فجأةً جراء مرضٍ مجهول. في سن الحادية والثلاثين، وجد وارن نفسه أرملاً وأبًا لأربعة أطفال صغار. فغمره الحزن، ولجأ إلى ركيزتين أساسيتين من تعليمه المبكر: الكنيسة، والتراث اليوناني-الروماني. في 17 مايو 1773، نُشر في صحيفة بوسطن غازيت نصّ شعري باللغة اللاتينية دون عنوان توضيحي أو توقيع، وجاء فيه:

من شبه المؤكد أنّ هذا القصيد من تأليف جوزيف وارن نفسه. بما لا يخاطر باللك أو ببالي أن نكتب شعراً لاتينياً عند فقدان شريك الحياة، لكننا -على الأرجح- لا نمتلك تعليم

(1) Di Spigna 2018، ص 167-171.

الرجل المثقف في القرن الثامن عشر. أما في نظر لوران، الرَّجل عظيمُ البلاغة، والذي تمثّلت أكبر انتصاراته في براعة توظيفه للغة في خدمة قضيته السياسيّة، فإنّ لجوءه في تلك اللحظة إلى اللاتينية لا يخلو من دلالة؛ فالإنكليزية لم تعد كافية.

في أحلك لحظات حياته، استند إلى الملحمة اللاتينية ليعبر عن حزنه. لمن لا يملك خلفية تعليمية تقليدية كتلك التي حازها رجال النخبة في القرن الثامن عشر، وليس من السهل عليه نظم قصائد ملحمة، فإليك ترجمة إنكليزية للنص ذاته:

رثاء للسيدة إيزا وارن

ابكوا جميعاً، يا أصدقاء الفضيلة الأعزاء، واحزنوا؛ آه!

لقد غادرتنا إيزا الحبيبة، وتركت أرضنا.

من ذا الذي يعرفها ولا يطلق أهات الحزن العميق؟

من يفعل ذلك، مذنب بخطيئة لا تغتفر.

لم يكن هذا هو الموضوع الوحيد الذي استدعى فيه وارن العصور القديمة. فكتاباته، سواء العامة أو الشخصية، كانت مفعمة بالإشارات إلى الأدب اليوناني والروماني. بدلاً من أن يكتب باسمه الحقيقي في منشوراته الأولى، استخدم جوزيف وارن أسماء مستعارة ذات طابع يوناني، من بينها الاسم الهيلينيّ Paskalos (بمعنى: «كلُّ الأمور الطيبة»)، ووقع مقالات أخرى بألقاب مثل Philo Physic (محبّ الطبيعة)، و Graph Iatroos (الطبيب الكاتب)، كما استخدم اسم النبيل الروماني الأسطوري Mucius Scaevola⁽¹⁾. وكانت خلفيته الكلاسيكية قد ترسّخت بالفعل خلال فترة دراسته في جامعة هارفارد (Harvard)، حيث أُلّف ومثّل مسرحيتين: إحداهما بعنوان كاتو Cato تناولت شخصية السناتور الروماني الشهير بصرامته، والأخرى بعنوان The Roman Father (الأب الروماني)⁽²⁾.

(1) حول استخدام وارن للأسماء المستعارة، راجع فورمان (Forman) 2011، ص 454.

(2) Di Spigna 2018، ص 47.

لم يكن وارن وحده بين الآباء المؤسسين من رأى نفسه وقضيته من خلال العدسة اليونانية الرومانية. فحتى مع التسليم بانتشار اللغة اليونانية واللاتينية في التعليم النخبوي آنذاك، فإنّ حجم الحضور اليوناني والروماني في كتابات الآباء المؤسسين يتجاوز ما يمكن تفسيره على أنّه مجرد صدى طفولي أو ذكريات تعليميّة. بل إن الكلاسيكية الكاملة كانت تسري عمدًا في أوصال مشروع الاستقلال بأسره⁽¹⁾.

فبعد الانتصار في الحرب، دارت النقاشات الدستورية بين الفيدراليين ومناهضي الفيدرالية مستخدمةً خطابًا مُفعمًا ببلاغة خطباء الإغريق والرومان⁽²⁾. وفي السّنوات التي تلت، استمدّت الكثير من عناصر الدستور الأميركي الجديد -من تسمية مجلس الشيوخ (Senate) إلى الطراز المعماري الكلاسيكي لمبنى الكونغرس (Capitol)- من النماذج اليونانية والرومانية. وفي هذا كما في غيره، بنى الآباء المؤسسون على الفلسفات السياسية لعصر التنوير، مستلهمين بعمق من أعمال جون لوك (John Locke)، وتوماس هوبز (Thomas Hobbes)، وجان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau). في مواجهة التحدي المتمثل في إنشاء نظام سياسي جديد من الألف إلى الياء، لم يفكر الآباء المؤسسون في الأمر على أنّه نظام جديد جذري على الإطلاق، بل تنقيحًا مدروسًا للبنى السياسيّة لأسلافهم القدامى.

قدمت الحضارة اليونانية-الرومانية للآباء المؤسسين لغةً مشتركة، أو مجموعة موحدة من المرجعيات والمثُل. ربما توقعنا أن تؤدي المسيحيّة هذا الدور، لكن الانقسامات الطائفية بين الجماعات المسيحيّة المختلفة في أميركا الاستعمارية حالت دون ذلك. فقد كان الكاثوليك والأنجليكان يصطدمون مع الكويكرز (Quakers)، والميثوديين (Methodists)، واللوثريين (Lutherans)، والمينونايت (Mennonites)، والمشيخيين (Presbyterians)، وغيرهم. كانت الفروق الطائفية بين هذه الجماعات عميقة ومؤثرة، بل إنّ كثيرين من

(1) نوقش هذا الموضوع في أعمال ريتشارد (Richard) 1995، شاليف (Shalev) 2009، وريكس (Ricks) 2020. حول روما في الخطاب السياسي الأميركي المعاصر، راجع مالامود (Malamud) 2009.

(2) على سبيل المثال، الاسم المستعار الشهير «بوبليوس» (Publius) الذي استخدمه ألكسندر هاملتون (Alexander Hamilton) (راجع Winterer 2004).

أتباعها غادروا أوروبا إلى أميركا الشمالية جزئيًا طمعًا في قدر أكبر من حرية المعتقد. وكانت المسيحية لدى مزارعي الشمال المتدينين تختلف جذريًا عن مسيحية كبار الملاك في الجنوب، وهذه تختلف بدورها عن الإنسانية الكوزموبوليتية cosmopolitan humanism التي بدأت تظهر في بعض المدن الكبرى. وفي ظلّ انقسامهم الديني، أصبح الرجوع إلى ماضي يوناني-روماني مشترك عنصرًا محوريًا في توثيق عُرى اللحمة السياسيّة بين الآباء المؤسسين.

خلال الحملة الثوريّة، كان استخدام الصور والإشارات المأخوذة من اليونان وروما القديمتين ذا دلالة خاصّة. فعلى النقيض من النزعة الفيلهلينية (Philhellenism) التي اجتاحت أجزاء واسعة من أوروبا القارية آنذاك، مألّ الثوار في أميركا الشماليّة إلى استلهام نموذج روما الجمهوريّة (Republican Rome) في تصوّرهم لذواتهم⁽¹⁾.

كانت روما تُصوّر لديهم باعتبارها نموذجًا متقشفًا لكنه أرستقراطي، منضبطًا أخلاقيًا لكنه شديد التمسك بالحرّيات الفرديّة، وهذا جعلها النموذج الأيديولوجي المثالي لحركة الاستقلال الناشئة (كما كانت لروما القديمة دلالات مختلفة في أميركا اللاتينية في تلك الفترة، وسناقش ذلك لاحقًا)⁽²⁾. كما رأى الثوار أنّ روما تمثل نموذجًا أفضل من اليونان القديمة، لأنّ الديمقراطية الراديكالية لأثينا في القرن الخامس قبل الميلاد كانت مفتوحة وخطيرة جدًّا، مما يجعلها عرضةً للديماغوجية وحكم الغوغاء. وقد يبدو هذا غير متوقع من منظور معاصر نظرًا لما تتمتع به الديمقراطية الليبرالية من مكانة في الخطاب السياسي الغربي الحديث (سنتناول ذلك في الفصلين 13 و 14)، فضلًا عن أنّه يخالف للواقع التاريخي، إذ إن ديمقراطية أثينا كما عايشها هيرودوت في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، كانت في الواقع إقصائية، تستبعد النساء والعبيد وجميع المقيمين الذين لا يستطيعون إثبات «نقاء الدم» الأثيني لديهم (راجع الفصل الأول)⁽³⁾. لهذا السبب تحديداً،

(1) كان جيفرسون (Jefferson) استثناءً، إذ مال إلى النماذج اليونانية أكثر من الرومانية؛ راجع Ricks 2020.

(2) رودس (Rhodes) 2004.

(3) أصبحت الاستعانة باليونان القديمة، وخصوصًا بكتابات أرسطو (Aristotle)، راجعة لاحقًا بين من أرادوا تبرير العبودية كمؤسسة. نظرية أرسطو حول «العبودية الطبيعيّة» كانت تُستخدم لتبرير استعباد الأفارقة وأحفادهم؛ راجع مونوسون (Monoson) 2011.

وجد الآباء المؤسسون لأميركا الشمالية في روما نموذجًا أكثر جاذبية من اليونان، كمصدر تحييل للإرث السياسي.

يتجلى هذا الانحياز الأيديولوجي إلى روما بوضوح في اختيار الثوار لأسماهم المستعارة. ففي ذروة الاضطرابات المدنية في بوسطن بين عامي 1770 و1775، نشرت صحيفة بوسطن Boston Gazette أكثر من 120 مقالًا موقِّعًا بأسماء مستعارة مستوحاة من روما الجمهورية⁽¹⁾. من بين هذه الأسماء: كاتو الأوتيكي Cato of Utica، وبروتوس Brutus، وسيفيس Civis؛ إلى جانب أسماء عدَّة يُعتقد أنَّ صموئيل آدامز استخدمها، ومنها: كليريكوس الأميركي Clericus Americanus، وسنسيروس Sincerus، وكانديدوس Candidus. وبعد أن أقامت بريطانيا حامية عسكرية داخل مدينة بوسطن، بدأ آدامز يوقِّع مقالاته باسم Cedant Arma Togae («لتخضع الأسلحة للتوجا [أي الرومان]»)، وهي عبارة أطلقها شيشرون للدعوة إلى تَفَوُّق النقاش المدني على العنف⁽²⁾. وهكذا، كان الثوار يَصوِّرون أنفسهم على أنَّهم رومان معاصرون، ورثة كاتو وشيشرون.

كان الكلاسيكية التي تبناها الآباء المؤسسون متعمَّدة، وواعية، وبعيدة كلَّ البعد عن البراءة. تكن نتيجة تلقائية لتحصيلهم التعليمي، بل كانت دليلًا على موقفٍ سياسي، واختيار أيديولوجي.

كانوا يستحذون على الإرث الثقافي لـ«حضارة الغرب». وقد سبق أن تطرقنا في هذا الكتاب لمفهوم انتقال السلطة (translatio imperii) في الفصل الرابع، وها هم الثوار الأميركيون يأخذون هذا المفهوم إلى نتيجته المنطقية: عبور المحيط الأطلسي. ففي حين بدأ بيكون ومن جاء بعده يتبعون سلسلة نَسَبِ «حضارة الغرب» من العالم الإغريقي-الروماني وصولًا إلى عالم التنوير في أوروبا الغربية، فإنَّ الثوار الأميركيين زعموا أنَّ شعلة «حضارة الغرب» انتقلت الآن إلى أميركا الشَّالية.

(1) شاليف (Shalev) 2009، ص 230.

(2) حول مكانة شيشرون (Cicero) في الخطاب الثوري الأميركي، راجع ريتشارد (Richard) 2015.

مع أن هذا الجيل الثوري لم يكن أوّل من أطلق هذه الفكرة في أميركا، فإنّه أوّل من حوّلها إلى عقيدة سياسية. كتب بنجامين فرانكلين الأب (Benjamin Franklin Sr.) في العام 1713 بحثاً جمهوره على أن «يرينا هذا الغرب الناشئ / كيف يفوق كلّ ما قبله حتى يومنا هذا»⁽¹⁾. وفي العام 1725، عبّر الكاهن جورج بيركلي (George Berkeley) عن فكرة تفوق أميركا بوضوح أكثر، إذ كتب: «سوف تتغنى بعصرٍ ذهبي جديد، بنهضة إمبراطورية وازدهارٍ للفنون،... ليس مما تُنتجه أوروبا في انحدارها،... إنها [يمضي] مسار الإمبراطورية غرباً»... أصبح هذا الشطر الأخير مصدرَ إلهام، بل عنواناً، للوحة الشهيرة التي رسمها إيمانويل لويتزه (Emanuel Leutze) والمعلّقة اليوم في مبنى الكونغرس الأميركي⁽²⁾. كما كتب ناثانييل إيمز (Nathaniel Ames) في طبعة العام 1758 من تقويمه السنوي (Almanack): «لاحظ المهتمون أن مسار الأدب البشري (كالشمس) يتحرّك من الشرق إلى الغرب؛ هكذا انتقل عبر آسيا وأوروبا، وها هو الآن يصلُ الشاطئ الشرقي لأميركا».

وعلى الرغم من تعدد هذه الإشارات، فإن فكرة لنتقال السلطة *translatio imperii* التي تنتهي في أميركا الشمالية كانت، حتى أوائل ومنتصف القرن الثامن عشر، لا تزال مجرد استعارة شعرية وطرْحاً أكاديمياً. لكن ما فعله جيل الثورة الأميركية في الربع الثالث من القرن هو تحويل هذه الفكرة إلى شيء أكثر واقعية: أيديولوجيا سياسية. وعلى أساس هذه الأيديولوجيا، بُنيت دولة.

كانت الخطوة الأولى تبني فكرة أن أميركا الشمالية هي نفسها «الغرب». ففي العام 1768، نشر بنجامين فرانكلين الابن رسالة غاضبة في صحيفة بنسلفانيا *Pennsylvania Chronicle*، اتهم فيها البريطانيين بسوء معاملة «نحن الذين في الغرب». في العام التالي، زعم أن البريطانيين يسحقون الحرية، أو على الأقل «بوادرها الأولى في العالم الغربي»⁽³⁾.

(1) كتاب الملاحظات لبنجامين فرانكلين الأكبر (Benjamin Franklin the Elder)، الجمعية الأميركية للأثار.

(2) أميس (Ames)، التقويم (Almanack)، 1758.

(3) التاريخ الدقيق غير مؤكد، لكنه كُتب غالباً قبل 17 يناير 1769. استخدم الجراح الإسكتلندي ألكسندر سمول (Alexander Small)، صديق فرانكلين (Franklin)، مصطلحات مشابهة في رسالة له بتاريخ 1 ديسمبر 1764. راجع أيضاً باريتز (Baritz) 1961 حول الاستخدامات الأولى لمصطلحي «الغرب» و«الغربي» للإشارة إلى أميركا الشمالية.

وبعد عدّة سنوات، أعرب في العام 1773 عن قلقه من أن «شعبنا في الغرب قد يصبح مروصًا مثل أولئك في بلاد بريطانيا الشّرقيّة»⁽¹⁾. وفي الفترة نفسها، كتب جورج واشنطن عن قلقه إزاء «الأوضاع في العالم الغربي»⁽²⁾، فيما أعلن جون هانكوك في خطاب له في فيلادلفيا عن تطلعه إلى زمن تسود فيه الحرية «في هذا العالم الغربي»⁽³⁾. وسرعان ما انتشرت هذه اللغة الخطابية. في خريف العام 1775، كتبت مرسى أوتيس وارن (Mercy Otis Warren)، الشّاعرة والثائرة من بوسطن (لا تربطها صلة قرابة بـ جوزيف وارن)، إلى جون آدمز، مؤكدة أنّه لولا جهود أمثاله، «لانقرضت الحرّيّة منذ زمن بعيد من نصف الكرة الغربي»⁽⁴⁾. وفي العام 1776، كتب الجنرال فيليب شويلر (Philip Schuyler) إلى واشنطن، متمنيًا له التوفيق الإلهي في مهمته الهادفة إلى «ضمان الحرّيّة للعالم الغربي»⁽⁵⁾.

أما الخطوة الثانية، فكانت بناء سلالة نسبٍ لهذا الغرب الأميركي الجديد، من خلال تأطيره على أنه ذروة النّسب الأوروبي القديم. في نظر الكثيرين، كانت فكرة نقل السلطة الإمبراطورية (translatio imperii) تعني أنّ الولايات المتحدة المعاصرة هي الوريثة النهائية للعصور الكلاسيكية القديمة، لا سيّما روما⁽⁶⁾. وصارت هذه الفكرة لاحقًا الأساس لفكرة «القدر المتجلي» (Manifest Destiny)، التي كانت المحرك العقائدي للتوسع الأميركي غربًا في القرن التاسع عشر، والتي لا تزال تلهم حتى اليوم الكثير من الكتب والمقالات والخطب الافتتاحية التي تتناول ما إذا كانت الولايات المتحدة هي بالفعل «روما الجديدة»⁽⁷⁾. ويمكننا رؤية ملامح هذه الرؤية في كتابات جوزيف وارن، لا في شكل أطروحات علمية أو مدونات تاريخية رصينة، بل بأسلوبٍ شعبي صريح لا ينجل من طموحه.

-
- (1) بنجامين فرانكلين (Benjamin Franklin)، رسالة إلى توماس كوشينغ (Thomas Cushing)، 5 يناير 1773.
 - (2) جورج واشنطن (George Washington)، رسالة إلى بيتر هوغ (Peter Hogg)، 21 مارس 1774.
 - (3) جون هانكوك (John Hancock)، خطاب، فيلادلفيا، 28 يوليو 1775.
 - (4) مرسى أوتيس وارن (Mercy Otis Warren)، رسالة إلى جون آدمز (John Adams)، أكتوبر 1775، مؤرشفة في Founders Online، الأرشيف الوطني الأميركي.
 - (5) فيليب شويلر (Philip Schuyler)، رسالة إلى جورج واشنطن (George Washington)، 17 يوليو 1776.
 - (6) مالمود (Malamud) 2010.
 - (7) مثل: Smil 2010؛ Malamud 2009.

نُشرت كلمات أغنية «نشيد الحرية الحديد لِماساتشوستس» (The New Massachusetts Liberty Song) عام 1770، ويُنسب تأليفها إلى جوزيف وارن. وقد رسمت ملامح رؤية جديدة لغربٍ يمتاز بإرث حضاري فريد.

تبدأ الأبيات الأولى للأغنية برصدِ التاريخ الثقافي لـ«حضارة الغرب»، انطلاقاً من «مقرّ العلم أثينا، وسيدة الأرض العظمى: روما». وفي المقطع الثاني، تنتقل الأغنية إلى بريطانيا، التي ورثت الإرث الثمين للعالم الإغريقي-الروماني من خلال خضوعها لحكم الإمبراطورية الرومانية: «لقد انحنت ألبن المتغطرة لقيصر» (Proud Albion bow'd to Caesar). ثم تذكر الأغنية بالشعوب الأخرى التي غزت بريطانيا لاحقاً، مثل البيكتيين (Picts) والدانهاركيين (Danes) والتورمانديين (Normans)، ما يجعل من بريطانيا، في نظر الأغنية، موطناً غير جدير بأن يكون المحطة الأخيرة لقوة الغرب. أما ذروة «حضارة الغرب»، كما تقول الأغنية في مقطعها الرابع والمحوري، فتقع «تحت هذا الأفق الغربي» (beneath this western Sky)، حيث: «أسسنا حكماً جديداً، أرضاً للحرية» (We form'd a new Dominion, a Land of Liberty). يمثل هذا المقطع المفصلي نقطة التحوّل في الأغنية كلها: فما قبله هو التمهيد التاريخي لـ«حضارة الغرب»، وما بعده هو الدعوة إلى تأمل مستقبلٍ زاهرٍ مستقلٍ لأميركا الشمالية بوصفها المقرّ النهائي لـ«حضارة الغرب».

عبّر وارن عن هذه الرؤية بصراحة أكثر في خطابه الشهير عام 1775 في ذكرى مجزرة بوسطن، وهو الخطاب الذي افتتحنا به هذا الفصل. وكما في «نشيد الحرية»، بدأ وارن بمقدمة تاريخية عن استعمار أميركا الشمالية، مشيراً إلى أن «آباءنا» غادروا أوروبا عن قناعةٍ راسخة بـ«عدم ارتداء نير الاستبداد». ثم استحضر شجاعة الرحلة عبر المحيط، قائلاً: «إذ استحسنت السماء رأيت الفلك المفضل يتراقص على الأمواج، فمنحته الرحمة حتى تصل العائلات المختارة بأمانٍ إلى هذه المناطق الغربية». ثم انتقل وارن إلى لبّ الخطاب، داعياً جمهوره إلى الثورة من خلال تذكيرهم بالمجد التاريخي للغرب. فقد شبّه الإمبراطورية البريطانية بـ«مجد روما»، وأكد أن هذه الإمبراطورية، على الرغم من غزوها لأراضٍ لم

يبلغها الإسكندر المقدوني ولا القياصرة، فإنها لا تستحق وراثة الإرث الكلاسيكي بسبب طغيانها وجشعها.

وعليه، فقد أُلقيت على عاتق الأميركيين مهمة إحياء التراث الكلاسيكي. شجّع وارن جمهوره على عدم الاستسلام، مذكّرًا إياهم بأن: «إحدى الحكم التي ساهمت في عظمة روما هي ألا ييأس شعبها أبدًا من جمهوريتهم».

لكن ما كان ليسلب أنظار جمهور وارن في العام 1775 لم يكن خطابه وحده، بل اختيار ملابسه المثير للدهشة. إذ ألقى خطبته تلك مرتديًا توجا رومانية (Roman toga)، وليس اللباس المعهود آنذاك لرجال الطبقة المثقفة أمثاله⁽¹⁾. في العالم الروماني، كانت التوجا زيا رسميًا لا يُمنح إلا للمواطنين الذكور، يلبسه الفتیان عند بلوغهم سن الرشد علامة على انتمائهم إلى المجتمع السياسي، أو إلى طبقة النخبة الرومانية مع توسع الإمبراطورية⁽²⁾. لقد كان قرار وارن بارتداء التوجا في تلك اللحظة قرارًا محسوبًا بعناية. وكما أشرنا سابقًا، كان جون آدمز يستخدم العبارة اللاتينية «Cedant Arma Togae» -أي «لتخضع الأسلحة للتوجا»- لتوقيع المنشورات الثورية في فترة الاحتلال البريطاني لبوسطن. لذلك، فإن ظهور وارن في توجته البيضاء، وهو يدين الجزرة العسكرية فيما يحيط به الجنود البريطانيون، لا بدّ أنه جعله يتذكّر عبارة شيشرون تلك بأسى. لقد رسّخ وارن، بقوة كلماته وبمسرحية مظهره، رؤيةً لأميركا الشماليّة بوصفها الوريثة النهائيّة لـ«حضارة الغرب»؛ وريثة سلسلة نسبٍ طويلة ومجيدة تمتد عبر العصور إلى العصور الإغريقية والرومانية القديمة. وبأقصى درجات الخطابية والتصعيد، أدرج أميركا الشماليّة ضمن هذه السّلالة، لا بوصفها امتدادًا، بل بوصفها كيانًا متميزًا، بل وأرقى من أسلافه الغابرين. فقط في أميركا الشماليّة، الخالية من رذائل وفساد العالم القديم، يمكن أن تتحقّق إمكانات «حضارة الغرب». فقط في أميركا الشماليّة، بوصفها وريثة لتقليد ثقافي غير منقطع، يمكن أن تبلغ «حضارة الغرب» ذروتها. فقط في أميركا الشماليّة، يمكن أن يتجلى «الغرب» في صورته المثالية والنهائيّة.

(1) حول هذه اللحظة واستخدام الرداء الروماني (التوجا) من قبل الثوريين الأميركيين، راجع شاليف (Shalev) 2009، ص 114 وما بعدها.

(2) حول التوجا في العالم الروماني، راجع روث (Rothe) 2019.

مع ذلك -وكما رأينا سابقًا- فإنَّ حركة الثورة الأمريكية عانت من تناقض أيديولوجي صارخ: كيف يمكن للثوار أن يرفعوا راية معاداة الاستعباد، في حين أنهم يمارسونه هم أنفسهم؟ وراية مناهضة الإمبريالية، مع أنهم إمبرياليون؟ كانت مشكلة أيديولوجية سارع منتقدو الحركة إلى استغلالها (كما ناقشنا سابقًا في هذا الفصل)، وأسهمت في نُفور بعض المؤيدين المحتملين للحركة (انظر الفصل 11). هنا، وفّرت السردية الكبرى لـ«حضارة الغرب» مخرجًا ملائمًا من هذه الورطة. إذ بفضل الأفكار التي روج لها رجال مثل وارن، أمكن للثوار أن يطالبوا بحريتهم باسم تراثهم الغربي من دون أن يضطروا إلى تمديد تلك الحرية للآخرين، كما تمكّنوا من شجب الخضوع للإمبراطورية البريطانية بوصفهم غريبين، من دون أن يرفضوا مبدأ الإمبريالية بحدّ ذاته. لم تقدّم سردية «حضارة الغرب» رؤية مُلهمة للأميركيين وهم يتقدمون نحو عصر جديد من الاستقلال السياسي وحسب، بل ذريعةً أيضًا.

أصبحت فكرة أن أميركا الشمالية الناطقة بالإنكليزية تمثل ذروة «حضارة الغرب» رائجة في أواخر القرن الثامن عشر، بفضل شخصيات مثل جوزيف وارن. غير أن هذه الفكرة لم تكن محلّ إجماع في كلّ مكان، حتى داخل القارتين الأمريكيتين. إذ جسّدت إشكاليةً في نظر سكان الولايات المتحدة الجديدة الذين ظلّوا محرومين من الحقوق رغم الخطاب الثوري، كما سنرى في الفصل التالي... ولم تكن هذه الرؤية الأيديولوجية السائدة في الأراضي الواسعة في الشمال التي كانت لا تزال تحت السيطرة البريطانية، والتي ستُشكّل لاحقًا دولة كندا. كما أنها لم تكن بالضرورة مهيمنة في المناطق من أميركا الشمالية التي ضمّت جاليات فرنكوفونية كبيرة، رغم أن الحكم الاستعماري الفرنسي في البرّ الأمريكي انتهى رسميًا عام 1763 بموجب معاهدة باريس (Treaty of Paris) (مع أنّه استمر لوقت لاحق في منطقة الكاريبي). وبكلّ تأكيد، لم تكن هذه الرؤية مشتركة لدى شعوب «إسبانيا الجديدة» (New Spain)، أي المناطق التي تُشكّل اليوم أميركا الوسطى والجنوب الغربي من أميركا الشمالية، ولا لدى سكان الكاريبي وأميركا الجنوبية.

في معظم أرجاء أميركا اللاتينية، ارتبطت روما القديمة ارتباطًا وثيقًا بالاستعمار. قد

عمد الإسبان، على وجه الخصوص، إلى تأطير توسعهم الإمبراطوري في إطار المرجعيات الرومانية، مبررين غزوهم للأميركتين باستحضار الإمبريالية الرومانية⁽¹⁾.

لذا، ففي أنحاء العالم الجديد الخاضع للسيطرة الإسبانية، كانت العصور القديمة تعني أساساً «روما» لا «اليونان»، وكان النفاذ إلى اللغة اللاتينية يتم غالباً من خلال الكنيسة الكاثوليكية أو السلطات الاستعمارية الإسبانية، وكان الاطلاع على التاريخ الكلاسيكي مشروطاً برأسمال رمزي واجتماعي ضمن المنظومة الاستيطانية⁽²⁾. وعليه، فرغم أن المفكرين في إسبانيا الجديدة كانوا منخرطين في دراسة الماضي الروماني بالقدر نفسه الذي انشغل به نظراؤهم في أميركا الشمالية الناطقة بالإنكليزية خلال القرن الثامن عشر (حتى إن هذه المرحلة سُميت «العصر الذهبي للأدب اللاتيني في إسبانيا الجديدة»⁽³⁾)، فإن الدلالات السياسية لهذا الانشغال كانت مختلفة اختلافاً كبيراً. ففي حين أن روما في نظر جوزيف وارن وجورج واشنطن وتوماس جيفرسون، مثلت نموذجاً يُحتذى لمستقبل جمهوري مستقل؛ فإن رافائيل لانديبار (Rafael Landívar)، الشاعر اليسوعي من غواتيمالا، استثمر القوالب الأدبية اللاتينية لجعل وطنه مفهوماً للقارئ الأوروبي⁽⁴⁾، في حين أن خوسيه مانويل بيراماس (José Manuel Peramás)، المبشر اليسوعي في باراغواي، استخدم بطولات الأساطير الرومانية لتكريم الغزو الإسباني الأول ولتمجيد رسالته التبشيرية⁽⁵⁾، أما توماس دي توريجون إي فيلاسكو (Tómas de Torrejón y Velasco)، المؤلف الموسيقي البيروفي، فقد استعان بإشارات إلى الميثولوجيا الرومانية لتأطير أوبرا احتفالية تمجد الملكية الإسبانية⁽⁶⁾.

(1) كما رأينا في الفصلين الرابع والسابع، كان من سمات الخطاب الإمبراطوري الهابسبورغي (Habsburg) الادعاء بشرعية مستندة إلى إرث روما، رغم أن العرش الإسباني كان قد انتقل إلى أسرة بوربون (Bourbon) في القرن الثامن عشر.

(2) أندوخار ونيكولوتوس (Andújar and Nikoloutos) 2020، ص 4؛ لوفر (Lupher) 2002.

(3) بيرويكوس فرانك (Berruecos Frank) 2022.

(4) ليرد (Laird) 2006.

(5) فايل تومز (Feile Tomes) 2015؛ آربو (Arbo) 2018.

(6) ليرد (Laird) 2007، صص 222-223.

بدأ الوضع في التغيّر، مع ذلك، في مطلع القرن التاسع عشر، إذ بدأت أفكار العصور القديمة الإغريقية والرومانية تؤدي دورًا معقدًا في حركات الاستقلال عبر أميركا الوسطى والجنوبية⁽¹⁾. فقد أُشيد به توسان لوفرتور (Toussaint Louverture)، القائد الفذ للعبيد الثائرين في هايتي ضد الاستعمار الفرنسي، في العام 1796 بوصفه «سبارتاكوس الأسود» - في إشارة إلى المصارع الشهير الذي قاد ثورة العبيد في إيطاليا الرومانية في القرن الأول قبل الميلاد⁽²⁾. ومنذ ذلك الحين، بدأت تظهر في كتابات الأدباء في أميركا اللاتينية، لا سيّما أولئك المنخرطين في حركات الاستقلال وصياغة الهويّات الوطنية في مرحلة ما بعد الاستعمار، تحولات أكثر وعيًا نحو العالم الإغريقي القديم. فقد وفرت الهيلينية لهم وسيلة لادعاء الانتهاء إلى أجداد العصور المتوسطة القديمة وإلى «حضارة الغرب»، دون أن يتورطوا في الارتباط الرمزي بالاستعمار الإسباني، ودون أن يسايروا في الوقت ذاته خطاب الولايات المتحدة الصّاحب التي نصّبت نفسها «روما الجديدة»⁽³⁾.

في حين أنّ السردية الكبرى لما يُعرف بـ«حضارة الغرب» أصبحت تيارًا سائدًا في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر، إلا أنّها لم تكن سردية موحّدة أو مقبولة في عموم القارّة الأميركية. بل كُرّست هذه السردية بعمق في الخطاب السياسيّ للولايات المتحدة الناشئة، ووفرت أساسًا أيديولوجيًا يُمكن الثّوار من المطالبة بالحرية وإنهاء الاستعمار من جهة، مع الحفاظ في الوقت نفسه على بُنى القمع الداخلية والاستعمار من جهة أخرى. في السيرة التالية ضمن هذا الكتاب، سنرى كيف تجلّت هذه التوترات الأيديولوجية في حياة شخصية استثنائية. على الرغم من ضرورة الإقرار بالخلل المفاهيمي المتجذّر في صُلب المشروع الأميركي الوليد، ينبغي أيضًا أن نعترف بنجاحه في ابتكار نظام سياسي

(1) حول التفاعل المعقد مع الإرث الإغريقي-الروماني في السياقات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية في منطقة الكاريبي، راجع غرينوود (Greenwood) 2007 و2010 للكاريبي الناطق بالإنكليزية، وماكونيل (McConnell) 2013 للكاريبي الناطق بالفرنسية.

(2) حول القصة الملهمة والمأساوية لتوسان لوفرتير (Toussaint Louverture)، راجع جيمس (James) 1989 وهازاريسينغ (Hazareesingh) 2020.

(3) أندوخار (Andújar) 2018، صص 176-177.

جديد (وان لم يكن كاملاً)، هدفَ إلى موازنة السُّلطة بين الولايات والمؤسسات الحاكمة المختلفة، وكرس مبدأ المساواة السياسيّة (من حيث المبدأ على الأقل) ولكن دون الممارسة العملية). وبالمثل، ورغم أنّ الثورة الأمريكية أنتجت سرديةً تاريخيةً ذات طابع أيديولوجي واضح استجابت لضرورتها السياسيّة الآنية، لا ينبغي أن نُحمّل أصحابها نوايا تأمرية أو مخادعة على وجه الخصوص. فقد رأينا عبر فصول هذا الكتاب كيف أعاد الناس -مرارًا- تشكيل التاريخ وفقًا لمتطلبات السياق السياسي، وكيف أنّ السرديات المختلفة للتاريخ لا تهيمن بالضرورة إلا حينها تسمح الظروف الأوسع بذلك. كما رأينا على وجه التحديد، في الفصول السابقة، كيف نشأت سردية «حضارة الغرب» تدريجيًا، على نحوٍ متقطع، عبر القرنين السادس عشر والثامن عشر، وكيف أنّ الاحتياجات الأيديولوجية المحددة للثورة الأمريكية هي التي دفعتها لتصبح سرديةً سائدة على نطاق واسع في العالم الناطق بالإنكليزية.

أما وارن، فقد تركناه على أعتاب المجد والهلاك معًا. كان بليغًا موهوبًا وبارعًا في فنون التجسس، وقد غير مجرى التاريخ عبر تداوله للأفكار وتنسيقه لتبادل المعلومات. وهو من الشخصيات المحورية التي ضمنت انطلاقة قوية للشوار في حرب الاستقلال الأمريكية، القضية التي سرعان ما سيقدّم حياته فداءً لها. من بين المناوشات والمعارك الكثيرة التي شهدتها السنة الأولى من الحرب، كانت معركة بانكر هيل (Bunker Hill) في يونيو 1775 الأشدّ دموية، وهناك لقي وارن مصرعه في ميدان القتال.

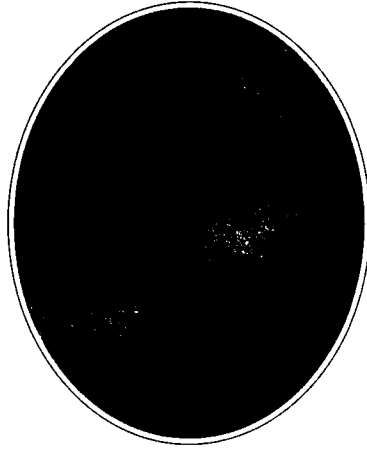
وفي موته كما في حياته، أسهم وارن في حشد الدّعم للثورة. حيث جابت أخبار بطولته أرجاء المستعمرات الأمريكية ضمن رسائل الإعجاب التي بعث بها الأصدقاء والأقارب، إلى جانب الشائعات المثيرة عن وحشية الجنود البريطانيين وإساءة معاملتهم لجثمانه. وانتشرت هذه الروايات في أرجاء المستعمرات، وازدادت فظاعتها مع كلّ إعادة سرد. حتى بعد انتصار الثورة في العام 1783، ظلّت قصّة مقتل وارن تتمتع بقوة تأثير كبيرة. ففي العام 1786، رسم جون ترمبل (John Trumbull) لوحته الشهيرة «موت الجنرال وارن في معركة بانكر هيل»، والتي جسّدت لحظة استشهاده في مشهد دراميّ قوي، وبلغت

من الشهرة ما دعا ترميل إلى نسخها مرّات عدّة، وبيع حقوق النقش عليها مقابل مبالغ مرتفعة. وبفضل هذه النقوش، انتشرت اللوحة على نطاق واسع، وسرعان ما أصبحت آلاف النسخ منها متداولة في أنحاء البلاد. لو علم وارن كيف استثمرت تضحيته دعمًا لقضيته التي أحبّ، لرضي بذلك كلّ الرضا.

الفصل الحادي عشر

الغرب والعرق

فيليس ويتلي



«يا مُلهمّي! مدّي لي يدَ العونِ، ولا تدعيني أتوسّل عبثًا»

فيليس ويتلي (1773)⁽¹⁾

اجتمع القضاةُ في قاعةِ المحكمة. يوجد ثمانية عشر قاضيًا، من بينهم بعضٌ من أقوى رجال مستعمرة ماساتشوستس. شمل الجمع حاكم المستعمرة، صاحب السعادة توماس هاتشينسون (Thomas Hutchinson)، ونائبه، المحترم أندرو أوليفر (Andrew Oliver)، إضافةً إلى سبعةٍ من رجال الدين البارزين، وعددٍ من وجهاء مدينة بوسطن، من بينهم

(1) 564 نيوب (Niobe)، من كتاب ويتلي (Wheatley) 1773.

تاجر شهير وزعيم من زعماء الثورة، جون هانكوك، الذي التقينا به في الفصل العاشر. اجتمع هؤلاء الرجال في قاعة المحكمة لعقد جلسة محاكمة، لا للفصل في جريمة أو مخالفة قانونية، بل للوقوف على حقيقة ادعاء بدا لمعظمهم ضرباً من العبث.

موضوع هذه المحاكمة فتاة إفريقية مستعبدة تبلغ من العمر ثمانية عشر عاماً، تُدعى فيليس ويتلي (Phillis Wheatley)، أما الادعاء الذي يسعون للحكم فيه فهو أنّها ألفت ديوان شعرٍ.

حين أخبر مالكها، جون ويتلي (John Wheatley)، الناس بأنّها تكتب الشعر، لم يصدقوه. وحين بدأت بعض قصائدها تنتشر، بكلّ ما فيها من براعة في الوزن والقافية، وتضمنين مراجع أدبية ودينية كلاسيكية، لم تزد الشكوك إلا عمقاً. ففي نظر كثير من أبناء المجتمع الاستعماري الأبيض، من غير الممكن أن تؤلّف فتاة سمراء مراهقة أدباً بهذا المستوى. وعندما بدأ جون ويتلي في البحث عن ناشرٍ لمجموعةٍ من هذه القصائد، تعالت أصواتُ تطالب بالتحقق من أصالتها. عندئذٍ، عُقدت جلسة استماع قضائية، ضمّت «أرفع الشخصيات وأكثرها وقاراً في بوسطن»⁽¹⁾، واستدعت فيليس ويتلي للدفاع عن حقيقة تأليفها لكتابتها «قصائد في موضوعات دينية وأخلاقية متنوعة» (Poems on Various Subjects, Religious and Moral).

لا نملك سوى أن نتخيل ما دار في جلسة الاستماع تلك⁽²⁾. ربما سأها المحققون عن قواعد النحو اللاتيني، أو عن نصوص العهد القديم. وربما استفسروا عن طبيعة تعليمها، أو عن الدوافع وراء اختيارها لموضوعاتها الشعرية. ربما طرحوا عليها لغزاً أدبياً، كالذي حلّته ويتلي - شعراً بالطبع - في خاتمة مجموعتها الشعرية⁽³⁾. في تلك اللحظة، كانت كلّ العوامل في غير صالحها في ميزان الرأْي العام - من عرقها، إلى عمرها، إلى جنسها - لكنها خرجت منتصرة في النهاية. ومهما كانت الأسئلة التي وُجّهت إليها، فقد أجابت عنها على

(1) ويتلي (Wheatley) 1773، الصفحة السابعة.

(2) راجع غيتس (Gates) 2003 للنقاش الكامل.

(3) يتلي (Wheatley) 1773، ص 124.

ما يبدو بطريقة مقنعة؛ إذ ظهر بيانٌ مصدّق عليه من القضاة ضمن مقدمة الطبعة المنشورة من الكتاب بعد عامٍ من تلك المحاكمة.

نحن، الموقعين أدناه، نُشهد العالم بأنّ القصائد المذكورة في الصّفحة التالية كُتبت (كما نعتقد جازمين) بيد فيليس، فتاة زنجية شابة، لم يمضِ على قدومها من إفريقيا، كهمجية غير متمدّنة، سوى بضع سنوات، ومنذ ذلك الحين وهي تعيش في وضعٍ بالغ الصّعوبة، عبدةٌ لدى إحدى العائلات في هذه المدينة.

وقد خضعت للفحص على يدٍ عددٍ من أفضل النقاد، ويُعتقَد أنها مؤهلةٌ لكتابة هذه القصائد⁽¹⁾.

تتجلى الصدمة من إنجاز ويتلي بوضوح. ففي مجتمع استعماري رسّخ العبودية قانونًا، واعتبر العنصرية جزءًا جوهريًا من بنيته الاعتقادية، لم يكن متوقّعًا أنّ شخصًا مثلها -سوداء، مُستعبدة، أنثى، ويافعة- يمكنه أن يُثقن ثقافة الغرب الرفيعة. تجسّد حياة ويتلي وأعمالها الإشكالية الكامنة في أيديولوجيا «حضارة الغرب» كما رأيناها في الفصل السابق لدى ووارن وزملائه الثوّار؛ أي تقديمها بوصفها سلسلة نسبٍ بيولوجية متجدّرة في العرق. لذا كان مثيرًا للدهشة أنّ شخصًا مثل ويتلي، لا يمكن أن يُعدّ جزءًا من هذه السّلالة المتخيّلة، قد بلغ هذا القدر من التمكن من الإرث الثقافي والفكري الغربي. تحدّث ويتلي أيديولوجية الغرب البيولوجي، لمجرّد وجودها.

التسلسل الهرمي العرقي

عرّفنا العرق في الفصل التاسع من هذا الكتاب، ودرسنا وظيفته باعتباره تقنيةً لتنظيم الفئات البشريّة على نحوٍ تراتبي. كما رأينا أنّ أفكار الغرب حول العرق في أواخر القرن السابع عشر لم تكن قد تبلورت كليًا بعد، رغم أنّها كانت في طور التشكّل وساهمت بوضوح في الإمبريالية الغربية آنذاك. لم يحدث ذلك إلا في زمن فيليس ويتلي، أي في منتصف القرن الثامن عشر، حين بدأت المفاهيم الغربية حول العرق تتخذ شكلًا أكثر

(1) ويتلي (Wheatley) 1773، ص vii.

ثباتًا وأدلجة و«علمية». وكان التزاوج بين التفكير التنويري والمنفعة السياسية في صميم هذا التحول.

تتمثل إحدى الركائز الأساسية للفكر التنويري في اعتبار البشر جزءًا من العالم الطبيعي، وليسوا كائنات متميزة إلهيًا عن بقية الكائنات. وقد مهد هذا المفهوم الطريق أمام تصنيف البشر، على غرار تصنيف فصائل الحيوانات وسلالاتها المختلفة⁽¹⁾. كما أثار هذا المنهج «العلمي»، المرتكز على التاريخ الطبيعي، نقاشًا محتملًا، إلا أنه استُخدم لاحقًا لتبرير فكرة وجود تراتبية عرقية صارمة. عبّر عن ذلك الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم (David Hume)، بأسلوبٍ يعدّ الأكثر شهرة (أو الأسوأ)، حين كتب في العام 1753: «أميل إلى الاعتقاد بأنّ الزواج، وبوجه عامّ جميع الأنواع الأخرى (إذ توجد أربع أو خمس فئات مختلفة)، أدنى بطبيعتهم من البيض». بالطريقة نفسها، كتب الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Immanuel Kant) عام 1764 أنّ الفروقات بين «السود» و«البيض» عظيمة من حيث القدرات العقلية بقدر ما هي من حيث اللون⁽²⁾. وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، كما رأينا في الفصل التاسع، أعاد مفكرون أوروبيون مثل هيغل وماركيز دي ساد تصوير شخصيات تاريخية مثل نجينغا ضمن قوالب عرقية، بحيث بدت شخصيات «غريبة بالكامل» تتناقض مع «حضارة الغرب».

تتمثل الفائدة السياسية من ترسيخ تراتبية عرقية في سياق الإمبريالية الغربية بوضوح في أنها قدّمت مبررًا لهيمنة جماعة بشرية على أخرى. فالقوانين مثل «المرسوم الأسود» (Code Noir)، الذي طُبّق في فرنسا ومستعمراتها (انظر الفصل التاسع)، ساهمت في ترسيخ معالم الهرمية العرقية، وضمنت أن قادة مثل نجينغا لم يعد بإمكانهم توظيف التحول إلى المسيحية

(1) راجع سميث (Smith) 2015 للنقاش الأوسع حول هذه العملية؛ أيغن ولاريمور (Eigen and Larrimore) 2008 لتطور العنصرية العلمية بين مفكري التنوير الألمان؛ وبيندمان (Bindman) 2002 لتطورها بين الكتاب والمفكرين الناطقين بالإنكليزية.

(2) هيوم (Hume) 1748، «عن الخصائص القومية»، أعيد نشره في 1994 Hume؛ وكانط (Kant) 1764، ملاحظات حول الإحساس بالجمال والسمو (Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime)، أعيد نشرها في 2011 Kant (ترجمة: فريرسون وغوير - Frierson and Guyer). وقد أعاد كانط النظر في أفكاره حول العرق خلال حياته؛ راجع كلاينغلد (Kleingeld) 2007.

أو أدوات سياسية أخرى لصالحهم. بالتالي أصبحت دونيتهم متجسدة وطبيعية وثابتة لا تقبل التغيير. كانت عملية «صناعة العرق» (race-making) هذه جارية في أميركا الشمالية الاستعمارية كذلك، كما بين الباحث ثيودور دبليو. ألين (Theodore W. Allen) في تحليله للأنظمة القانونية⁽¹⁾. يقول ألين إنّ التمايزات القانونية في معظم القرن السابع عشر كانت تقوم بالأساس بين «الأحرار» و«العبيد» (وشملت هذه الفئة كلاً من المُلزمين بعقود خدمة مؤقتة والمستعبدين الدائمين)، ولم يظهر العرق الأبيض بوصفه فئة قانونية مميزة ذات امتيازات خاصة إلا في أوائل القرن الثامن عشر.

فعلى سبيل المثال، وبموجب قوانين العبيد في فرجينيا للعام 1705، تمكّن حتى أفقر العمّال البيض المُلزمين بعقود خدمة من المطالبة بامتيازات لم تكن متاحة لأيّ من «السود» -حتى الأحرار منهم- مثل امتلاك الأسلحة، والاحتكام إلى محاكم منفصلة، والحق في استئجار عمّال أو توظيفهم⁽²⁾. أفضى هذا النظام إلى تقويض إمكانات بناء تكافلٍ قائم على الطبقة، واستبداله بتكافلٍ قائم على العرق. وقد أوضح حاكم فرجينيا آنذاك أنّ الهدف من مثل هذا التشريع هو «جعل الزوج الأحرار يدركون أنّ هناك فرقاً ينبغي أن يُراعى بين نسلهم ونسل الرجل الإنكليزي»⁽³⁾.

مع تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية، أصبح مفهوم التراتبية العرقية مفيداً سياسياً بطرائق جديدة وجوهرية. كما رأينا في الفصل العاشر، أدى السرد التاريخي العظيم لـ«حضارة الغرب» دوراً محورياً في أيديولوجيا الثوّار، إذ مكّنتهم من المطالبة بالمساواة، بل وحتى التفوّق على مستعمرهم البريطانيين السابقين، بالاستناد إلى مبدأ نقل الإمبراطورية (translatio imperii)، وبوصفهم الورثة النهائيين والأسمى لـ«حضارة الغرب». لكن إن كانت أميركا الشمالية هي المحطة الأخيرة لـ«حضارة الغرب»، فمن هم، من بين سكّانها، من يحقّ له الادّعاء بأنّه وريثها الشرعي؟ من خلال دمج فكرة التراتبية العرقية مع فكرة الحضارة الغربية، تمكّنت الجمهورية الأميركية الناشئة من حلّ معضلتها الأيديولوجية

(1) طور آلن (Allen) حجته في 1994 و1997.

(2) آلن (Allen) 1997، المجلد 2، صص 239-253.

(3) المصدر نفسه، ص 242.

المستعصية. إذ بوسعها أن تحتفل بنهاية العبودية المجازية المتمثلة في «الضرائب دون تمثيل» التي عاناها المستوطنون المنحدرون من أصول بريطانية، وفي الوقت نفسه تواصل استعباد الأفارقة وذوي الأصول الإفريقية داخل حدودها، بالإضافة إلى إخضاع السكان الأصليين والآسيويين لعقود الخدمة القسرية. كما أصبح بوسعها من الناحية المنطقية الاعتراض على خضوع مواطنيها من أصول بريطانية للإمبريالية، دون أن تشعر بتناقض حين تفرض أو توسّع هي نفسها هيمنتها الإمبريالية على الشعوب الأصلية، حتى لاحقاً في أميركا الوسطى وآسيا. إذا كانت سردية «حضارة الغرب» الكبرى قد وفّرت للولايات المتحدة المبرّر الأيديولوجي لاستقلالها، فإنّ اقتراحنا بفكرة التراتبية العرقية هو ما أتاح لها تبرير الإبقاء على نظام صارم من التفاوت والتمييز.

لقد شهدت أميركا الشمالية، خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ليس فقط شيوع مفهوم الحضارة الغربية (الفصل العاشر)، بل أيضاً طابعه العرقي العنصري المتزايد. نشر أحد مهندسي الاستقلال الأميركي، توماس جيفرسون، رسالةً في العام 1784، بعد أقل من عقدٍ على كتابته لإعلان الاستقلال، زعمَ فيها أنّ «الأميركيين من أصول إفريقية، سواء كانوا ينحدرون من عرقٍ مميز في الأصل، أو تشكّل تميّزهم بمرور الزمن والظروف، فهم أدنى منزلة من البيض في خصال الجسد والعقل على حدّ سواء». وفي موضع لاحق من الرسالة نفسها، كتب أنّ الأميركيين الأفارقة «أدنى بكثير في القدرة على التفكير العقلاني، إذ لا يكاد يُعثر على واحدٍ منهم قادر على تتبع واستيعاب البراهين في كتب إقليدس؛ أما في الخيال، فهم مملّون، بلا ذوق، وعجائبيون»⁽¹⁾. وإشارة جيفرسون إلى إقليدس هنا ليست عرضية؛ ففي هذا السياق، تمثّل تعاليم هذا الرياضي الإغريقي التراث الفكري لـ «حضارة الغرب» ككل، وهو تراث يفترض جيفرسون أنّه يتجاوز قدرات الأميركيين من أصول إفريقية. في وقت لاحق من القرن التاسع عشر، كرّر السيناتور الأميركي ونائب الرئيس جون سي. كاهون John C. Calhoun هذا الرأي، قائلاً إنّ

(1) جيفرسون (Jefferson) 1825، ملاحظات عن ولاية فرجينيا (Notes on the State of Virginia)، فيلادلفيا: Lea .f. Carey .C. H (نُشرت الطبعة الأولى عام 1784 بشكل خاص).

سيرفض «أن يؤمن بأنّ الزنجي إنسان ويجب معاملته معاملة الإنسان» إلى أن «يجد زنجياً يعرف قواعد النحو الإغريقي»⁽¹⁾. ومرة أخرى، يصبح الاطلاع على العالم الكلاسيكي القديم معياراً لقياس القدرة الفكرية البشرية، بل ولتحديد صفة الإنسانية ذاتها، بحسب كاهون. بات يُعتقد أنّ معرفة العالم الإغريقي الروماني -أي الأساس المتخيّل لـ«حضارة الغرب»- مقيدة بالحرق. وفي حين كانت منظومة العنصرية العلمية الغربية تتبلور وترسخ، بدأت تظهر في المقابل اعتراضات متزايدة على هذا المفهوم. كان الكثير من هذه الاعتراضات مدفوعاً بمبررات أخلاقية ودينية، كما في حالة الكثيرين من أوائل المطالبين بإلغاء الرق⁽²⁾، من بينهم عدد من الكويكرز البارزين⁽³⁾. وبحلول خمسينيات القرن الثامن عشر، بدأت منجزات عدد من شخصيات السود وذوي الأصول المختلطة المرموقة تززع فرضية تفوق البيض، ومن بين هؤلاء زعيم الكويكر المؤثر وأحد أبرز المناهضين للعبودية، بول كوفي (Paul Cuffe)، الذي وُلد حراً لأبٍ من أصول أشانتي Ashanti كان قد استُعبد سابقاً، وأمٌّ من شعب الوامبانواغ Wampanoag⁽⁴⁾.

كان الأميركيون الأفارقة الذين أظهروا براعةً في اللاتينية أو اليونانية القديمة، هم غالباً الأكثر إثارةً للجدل بين شخصيات السود البارزة. فهناك بالطبع تاريخ طويل من أمثال هؤلاء في أوروبا، من بينهم الشاعر الملحمي في القرن السادس عشر خوان لاتينو (Juan Latino)، الذي سبق أن التقينا به في الفصل السابع. ومن الأمثلة الأوروبية البارزة الأخرى أنتون ويلهلم أمو (Anton Wilhelm Amo)، الذي حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة، ودرّس لاحقاً في جامعتي يينا (Jena) وفيتنبرغ (Wittenburg)، قبل أن يتقاعد ويعود للعيش في أكسم (Axim)، الواقعة اليوم في غانا⁽⁵⁾. أما في القارة الأميركية،

(1) مالمود (Malamud) 2016، ص 10.

(2) هذا كان زمن الصحوة الدينية الكبرى الثانية (Second Great Awakening)، حيث ظهرت تجمعات إنجيلية في أنحاء أميركا الشمالية ونمت بسرعة.

(3) مثل جون وسارة ولمان (John and Sarah Woolman)؛ راجع جاكسون وكوزيل (Jackson and Kozel) 2015.

(4) عن حياة بول كوفي (Paul Cuffe)، راجع توماس (Thomas) 1986.

(5) لقصة أمو (Amo)، راجع أبيي (Appiah) 2018؛ ولمزيد من التفاصيل، راجع سميث (Smith) 2015.

فقد كان من أوائل الشخصيات التي حازت اعترافاً واسعاً بمكانتها في الدراسات الكلاسيكية فرانسيس ويليامز (Francis Williams)، المفكر الجامايكي الذي نشر قصيدة باللغة اللاتينية عام 1759 موجهة إلى جورج هالداين (George Haldane) بمناسبة توليه منصب حاكم الجزيرة⁽¹⁾؛ وهو إنجاز أثار دهشة واستياء الفيلسوف ديفيد هيوم. لكن تبقى فيليس ويتلي، موضوع هذا الفصل، الأشهر والأوسع احتفاءً من بين هؤلاء الكتاب، وذلك بفضل ديوانها الشعري الصادر عام 1773، الذي جعل منها نجمة أدبية عالمية⁽²⁾.

مشاهير في الأغلال

نعرف فيليس ويتلي فقط بالاسم الذي أطلقه عليها مستعبدها عندما وصلت إلى بوسطن، ويجمع بين اسم السفينة التي نُقلت على متنها واسم عائلة من اشتروها⁽³⁾. وُلدت ويتلي في غرب إفريقيا، وتعرضت للاستعباد وهي في السابعة أو الثامنة من عمرها، ثم نُقلت إلى أميركا وبيعت في بوسطن عام 1761. كانت بوسطن آنذاك عاصمة مستعمرة خليج ماساتشوستس، وهي إحدى المستعمرات البريطانية الثلاث عشرة في أميركا الشمالية. وكان استعباد الأفارقة والأميركيين من أصول إفريقية شائعاً في جميع هذه المستعمرات، رغم أن نسبة العبيد في نيو إنكلاند كانت أقل نسبياً من غيرها؛ فقد شكّلوا أقل من 10٪ من السكان، مقارنةً بنحو 40٪ في ولاية فرجينيا، على سبيل المثال. ومع ذلك، كان مجتمعاً

(1) عن حياة فرانسيس ويليامز (Francis Williams)، راجع كاريتا (Carretta) 2003. رغم إنجازاته، جادل الحاكم الجديد لجامايكا إدوارد لونغ (Edward Long) بعد أقل من عقدين، في كتابه تاريخ جامايكا (History of Jamaica) (1774)، بأن السود ينتمون إلى نوع مختلف جوهرياً عن البيض.

(2) في العقود التي تلت، نشر كتاب ومناضلون سود آخرون أعمالاً بارزة؛ راجع على سبيل المثال: أولوداه أكيانو (Olaudah Equiano) وأوتوباه كوغوانو (Ottobah Cugoano). نُشرت أفكار كوغوانو في كتابه خواطر ومشاعر حول شر وفساد تجارة العبيد عام 1787، أما السيرة المثيرة لأولوداه أكيانو فقد نُشرت عام 1789. ومن المثير أن كوغوانو وأكيانو كتبا أعمالهما السياسية في بريطانيا، بينما كتبت ويتلي (Wheatley) وويليامز (Williams) أعمالهما الكلاسيكية في الأمريكيتين.

(3) لحياة وأعمال فيليس ويتلي (Phillis Wheatley)، راجع غيتس (Gates) 2003، والمقالات في شيلدز وآخرين (Shields et al.). 2011، ومقدمة Wheatley and Carretta 2019، وجيفرز (Jeffers) 2020.

يمارس العبودية، وقد شهدت نيو إنكلاند في النصف الأول من القرن الثامن عشر تزايداً ملحوظاً في أعداد المستعبدين من أصل إفريقي⁽¹⁾.

بعد مدّة قصيرة من وصولها إلى بوسطن، اشترى ويتلي كلٌّ من جون وسوزانا ويتلي. كانت سوزانا، إلى جانب ابنتها البالغة ماري، هي من وفّرت لفيليس تعليماً استثنائياً وشاملاً. وبفضل موهبتها الفطرية، تمكنت ويتلي من إتقان القراءة والكتابة ليس فقط باللغة الإنكليزية، بل أيضاً باللاتينية بحلول سن الثانية عشرة، وسرعان ما بدأت في تعلّم اللغة اليونانية القديمة، وكتابة الشعر بطبيعة الحال. تُظهر مراجعة لأعمال ويتلي الشعرية الباقية أنّها تناولت موضوعات متنوعة، إلا أنها عُرفت في سنواتها الأولى بسلسلة من المراثي الشعرية التي نُظمت في وفاة أشخاص من دائرة مستعبيها الاجتماعية من أدباء بوسطن، ثم شخصيات عامّة بارزة لاحقاً. تتضمن أعمالها المنشورة مراثي تأبينية إثر وفاة أطفال رُضع وصغار، وأزواج وزوجات، وأشقاء وأصدقاء. من بين هذه القصائد قصيدة بعنوان: «قصيدة جنازية في وفاة الرضيع سي. إي.، عن عمر اثني عشر شهراً»، وتقول فيها: على دروب السماء يطير بجناحه الطفولي / نحو أقاليم أنقى من نور سماوي⁽²⁾. تحثُ القصيدة الوالدين المفجوعين على التماسك بالإيمان المسيحيّ، مذكرةً إياهما بأنّ لقاؤهما بآبائهما سيكون في الجنة. كانت القصائد من هذا النوع تُنشر في الصحف المحلية، وتُتلى في الجنازات والمناسبات العائلية لتكون عزاءً للأحياء وذكرى للموتى. إحدى هذه القصائد التي نظمها ويتلي في وفاة القس جورج ويتفيلد (George Whitefield) في خريف العام 1770، حين كانت تبلغ من العمر ستة عشر أو سبعة عشر عامًا، سبباً في ذبوع صيتها.

كان ويتفيلد واعظاً إنجيلياً شهيراً، جاب المستعمرات البريطانية في أميركا الشمالية، واكتسب الكثير من المؤيدين والمعجبين، في إطار حركة دينية أوسع تُعرف اليوم بـ«الصحوة الكبرى» (Great Awakening)⁽³⁾. وكان نارياً في وعظه، يهاجم رجال الدين التقليديين، ويبشّر

(1) رغم جميع التحديات، أسس هؤلاء الأميركيون الأفارقة الأوائل ثقافة مميزة في نيو إنكلاند؛ راجع بيرسن (Piersen) 1988.

(2) ويتلي (Wheatley) 1773، ص 68؛ وتستمر القصيدة حتى ص 71.

(3) عن الصحوة الدينية الكبرى، راجع كيد (Kidd) 2009.

ليس فقط بين السّكان البيض الأحرار، بل أيضًا بين المستعبدين من أصل إفريقي والسّكان الأصليين. وفي بوسطن، جذبت إحدى خطبه حشدًا هائلًا لدرجة أنّ الشرفة التي وقف عليها بعض الحضور انهارت، ما أدى إلى تدافع مأساوي أودى بحياة خمسة أشخاص⁽¹⁾. وكان ويتفيلد أيضًا شخصية سياسية مثيرة للجدل؛ إذ وصل إلى بوسطن بعد أشهر قليلة من مجزرة بوسطن الشهيرة⁽²⁾، وعبر عن تعاطفه مع سكان المدينة وما يعانونه تحت نير الاحتلال العسكري⁽³⁾. وقد جعلت وفاته المبكرة منه رمزًا شعبيًا دينيًا وثوريًا في آنٍ واحد.

أثارت القصيدة التأيينية التي نظمها فيليس ويتلي في رثاء جورج ويتفيلد ضجةً كبيرة عند نشرها في منشورات بوسطن ونيويورك. وسرعان ما أُعيد نشرها في كتيّب من ثماني صفحات مرفق برسوم محفورة على الخشب، وبيعت نسخته في أنحاء نيو إنكلاند، تحت إعلان تسويقيّ جاء فيه: «أولاً، تخليدًا للذكرى ذلك الرّجل العظيم والخير السّيد ويتفيلد، وثانيًا لكونها مكتوبة على يد فتاة من أصل إفريقي، ومع ذلك فإنّها كانت لتشرّف البابا أو [الشاعر] شكسبير»⁽⁴⁾. وفي غضون بضعة أشهر، كانت نسخٌ من القصيدة تُطبع وتُباع في لندن أيضًا، حيث كان لدى ويتفيلد - بفضل عظاته المميزة - جمهور واسع يتراوح بين العمال الفقراء وحتى كونتيسة هنتنغدون (Countess of Huntingdon). وخلال عام واحد فقط، نالت ويتلي اعترافًا أدبيًا على جانبي الأطلسي.

منذ تلك اللحظة، تسارعت وتيرة الأحداث. تلقت ويتلي مزيدًا من الطلبات الأدبية من شخصيات بارزة، وبدأت تجمع مختاراتٍ من قصائدها تمهيدًا لنشرها في كتاب. ومع أنّ أعمالها حظيت بتقدير واسع، لكنها أثارت جدلًا، لا سيّما من أولئك الذين لم يصدّقوا ببساطة أنّ مراهقة مستعبدة من أصل إفريقي يمكن أن تُنتج هذا المستوى من الإنجاز الأدبي.

(1) كيد (Kidd) 2014، ص 123.

(2) اجتذبت جنازات الرجال القتلى حشدًا من آلاف سكان بوسطن الساخطين، ومن المرجح أن ويتلي ومالكيتها كانوا بينهم؛ راجع ويليس (Willis) 2006، ص 165.

(3) كيد (Kidd) 2014، ص 250.

(4) عن تاريخ نشر قصيدة ويتلي التأيينية لـ وايتفيلد (Whitefield)، راجع ويليس (Willis) 2006.

كان موضع الشك تحديداً هو إتقان ويتلي اللافت لا لتقنيات الشعر الإنكليزي فحسب، بل أيضاً لفنون الأدب اليوناني والروماني. تأثرت قصائدها على نحو خاصّ بشاعري روما فرجيل (Virgil) وهوراس (Horace)، واعتمد كثير منها على موضوعات كلاسيكية، ووظفت الأنماط الإيقاعية والأسلوبية الرومانية بمهارة تدل على فهم عميق للشعر اللاتيني في لغته الأصلية⁽¹⁾.

حتى القارئ العادي يلاحظ الطابع الكلاسيكي الطاغى على شعر فيليس ويتلي. فالشخصية المسيحية المجازية «العناية الإلهية» تُوصف بعبارات تستدعي «فويوس» (Phoebus)، وهو اسم آخر لأبولو، إله الشمس في الميثولوجيا الإغريقية⁽²⁾. وعند تعزيتها لسيدة فُجعت بأخيها، تطلبُ منها أن تتخيله وهو يخلق «ما وراء جبل أوليمب»⁽³⁾. أما في تأملاتها حول «الخيال»، فتستدعي جبل هيليكون (Helicon)، موطن الملهات الأسطوري⁽⁴⁾. كان هذا التمكن من ثقافتى اليونان وروما القديمتين، في نظر بعضهم، كفيلاً بمنح صاحبه مكانةً واعترافاً أدبياً. أما في حالة ويتلي، فقد أثار الريبة والشك.

فقد طعن في قدراتها العلمية والأدبية من قِبَل معاصريها⁽⁵⁾. وفي العام 1772، عُقدت محكمة، وهي المحكمة التي بدأنا بها هذا الفصل، في بوسطن لاختبار معرفة ويتلي ومهاراتها الشعرية. وكان من بين القضاة حينها أحد أبرز زعماء الحركة الثورية، جون هانكوك، ولا يسعنا إلا أن نتخيّل مشاعر ويتلي تجاه الحركة الثورية وسياسة بوسطنون في تلك اللحظة، في ضوء دور هانكوك في المحاكمة. على الرغم من اجتيازها لهذا الامتحان العلني القاسي وإثباتها، بما لا يدع مجالاً للشك، قدرتها على كتابة شعرٍ معقد، وجدت ويتلي نفسها أمام رفض جماعي من الناشرين الأميركيين لنشر كتابها. رفض بعضهم لأسبابٍ عنصرية

(1) راجع غرينوود (Greenwood) 2011؛ كوك وتاتوم (Cook and Tatum) 2010، صص 7-48.

(2) ويتلي (Wheatley) 1773، ص 46.

(3) المصدر نفسه، ص 51.

(4) المصدر نفسه، ص 65.

(5) راجع غرينوود (Greenwood) 2011 لدحض الادعاءات التي شككت في نسب أعمالها إليها.

صريحة، في حين تخوّف آخرون من ضعف المردود التجاري المحتمل. لكن النتيجة كانت واحدة في الحالتين: لن يرى كتاب ويتلي النور في أميركا.

في خضم هذا الوضع الذي بدا عصيًا على الحلّ، ظهرت الكونتيسة هنتنغدون (Countess of Huntingdon)، وهي أرستقراطية إنكليزية سبق أن دعمت عمل جورج وايتفيلد. عرضت الكونتيسة أن ترعى فيليس ويتلي أيضًا، وسهّلت لها الطريق لنشر كتابها في لندن بدلًا من أميركا. سافرت ويتلي إلى لندن عام 1773 بصحبة ناثانييل (Nathaniel)، ابن أسرة مستعبدية، وكانت تأمل كثيرًا في نجاح مهمتها⁽¹⁾. وخلال أشهر عدّة، أشرفت على طباعة كتابها لدى الناشر اللندني أرشيبالد بيل (Archibald Bell)، والتقت بعددٍ من أعلام المشهد الأدبي اللندني، من بينهم الكونتيسة نفسها، والشاعر ورجل الدّولة بارون جورج ليتلتون (Baron George Lyttelton)، والمليونير المحسن جون ثورنتون (John Thornton)، بل وحتى رجل الدّولة والمفكر الأميركي بنجامين (Benjamin Franklin)، الذي صادف وجوده في لندن آنذاك. لكن إقامة ويتلي في إنكلترا لم تدم طويلًا، فقد اضطرت إلى العودة على عجلٍ إلى بوسطن بسبب مرض مفاجئ أصاب السيّد سوزانا ويتلي، فرجعت برفقة ناثانييل للاعتناء بها.

حين عادت، كانت بوسطن تعيش حالةً من الاضطراب الشديد. شهدت ويتلي، بحكم إقامتها في بوسطن، أحداث الثورة الأميركية بأمّ عينها. وكما رأينا في الفصل العاشر، كانت بوسطن في ستينيات القرن الثامن عشر بؤرة التحركات الانفصالية، وفي سبعينياته ساحةً أولى للمواجهات المسلحة في حرب الاستقلال⁽²⁾. اندلعت «حفلة شاي بوسطن» في شتاء العام 1773، بعد وقت قصير من عودة ويتلي إلى أميركا لرعاية سوزانا، وبالتأكيد عايشت ويتلي بنفسها حملة القمع البريطانية التي أعقبت الحادثة. من بين العقوبات التي فرضتها بريطانيا آنذاك، إغلاق ميناء بوسطن رسميًا، وسحب الميثاق الذي أتاح لحكومة ماساتشوستس حكمًا ذاتيًا محدودًا، وتقليص عدد الاجتماعات المحلية وتقييدها بشدّة.

(1) عن زيارة ويتلي إلى لندن، راجع روبنسون (Robinson) 1977.

(2) عن أهمية بوسطن في الحركة الثورية، راجع باربييه وتاييلور (Barbier and Taylor) 2017.

لكن، كما رأينا سابقاً، كلما اشتدّ القمع البريطاني، زادت عزيمة الثوار الأميركيين في مواجهته.

ألقى بـ فيليس ويتلي، التي كانت لا تزال تتأقلم مع وضعها الجديد بصفتها أديبة مشهورة عالمياً، في قلب الإعصار السياسي.

إذ على الرغم من رعايتها الدقيقة، توفيت سوزانا ويتلي في مارس 1774، بعد أن اعتقت فيليس من العبودية. وها هي ويتلي، وقد أصبحت امرأة حرة، تبدأ في الانخراط علناً ومباشرة في حركة الثورة.

القيود الحريية

لم تكن اهتمامات ويتلي السياسيّة وليدة اللحظة، فثمة أدلّة على أنّ تفكيرها السياسيّ بدأ منذ سنّ مبكرة نسبيّاً. في العام 1768، وكانت حينها في الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة من عمرها، نشرت قصيدةً مهداةً إلى الملك البريطاني جورج الثالث (George III)، تشكره فيها على إلغائه قانون الطوايع المثير للجدل (وهو القانون نفسه الذي دفع جوزيف وارن إلى كتابة أوّل نصّ سياسيّ ساخر له، كما رأينا في الفصل العاشر). لا يُعدّ هذا الفعل مجرد تصرّف لافت من فتاة مراهقة مستعبدة، بل إنّ القصيدة نفسها تنطوي على نبرة ساخرة خفية. ففي البيتين الختامين، تورد ويتلي عبارةً ذات دلالة مزدوجة:

«ولتشهد كلّ أرضٍ بفرحٍ مائل، أنّ ابتسامه ملكٍ قادرة على تحرير رعاياه!»⁽¹⁾.

هل تشير هذه الأبيات إلى تحرّر المستعمرين الأميركيين من قانون الطوايع المثير للجدل، أم إلى شكلٍ أعمق بكثير من الحرية؟ لا شك أنّ ويتلي أدركت جيّداً الخطاب الثوري المتعلق بالعبوديّة والحرية. وفي رأيها، لا بد أنّ مقالة جوزيف وارن المنشورة في العام نفسه، والتي حدّرت فيها أهالي بوسطن من محاولات البريطانيين «استعبادهم» (انظر الفصل العاشر)، كانت جوفاء على نحوٍ مؤلم. القصيدة التي منحت ويتلي شهرتها الأولى،

(1) مقتطف من قصيدة «إلى جلاله الملك» (To the King's Most Excellent Majesty) (1768)، ونُشرت أيضًا في Wheatley 1773، ص 17.

وهي رثاؤها لجورج وايتفيلد في العام 1770، كانت تنطوي أيضًا على دلالاتٍ سياسيّة. لم يُعرف وايتفيلد فقط بدعمه الحقوق الأميركيّة ضد البريطانيين، بل تصفه ويتلي بأنّه كان يوجّه خطابه في مواعظه إلى «أجباي الأميركيين» و«أنتم الأفارقة» معًا. واللافت أنّه حين نُشرت مرثاتها، كانت من بين منشورين سياسيين يتداولان في لندن بقوة آنذاك، وكلاهما من تأليف كُتاب من بوسطن -أما الآخر فكان تقرير جوزيف وارن عن مجزرة بوسطن.

مع تنامي شهرة ويتلي الأدبية، زاد أيضًا استعدادها للتعليق السياسي. ففي العام نفسه، كُلفت بكتابة قصيدة في مناسبة تعيين إيرل دارتموث (Earl of Dartmouth) وزيرًا للشؤون المستعمرات في الحكومة البريطانية. ومرة أخرى، اتّسمت القصيدة بازدواجية المعنى. إذ على الرغم من أنها، ظاهريًا، تُبدي تأييدًا للإدارة الاستعمارية البريطانية، لكن الخطاب الذي تتبناه قريب جدًا من لهجة الثوريين. فمفردة «الحرية» تُذكر صراحة في الأبيات 2، 8، و21، وتُجسّد الحرّيّة على هيئة إلهة طال انتظارها (البيت 11). ثم تتوجه ويتلي بالخطاب إلى أميركا قائلة:

«لن تخشي بعد اليوم أغلال الحديد، التي صاغها طغيانٌ متجبرٌ بيدٍ طليقة من كلّ قانون، يقصدُ بها استعباد البلاد»⁽¹⁾.

رغم أنّ الصور البلاغية المستخدمة في هذه الأبيات مستمدة مباشرة من قاموس الخطاب الثوري، فإنّ المعنى الواضح لا يقتصر على الحديث عن معاملة البريطانيين للمستوطنين البيض فحسب. ولإزالة أيّ لبسٍ محتمل بشأن دلالة كلماتها المزدوجة، تُذكر فيليس ويتلي قراءها بسببها الخاص، والذي يفوق أسباب معظم شعراء عصرها، في حبّها للحرّيّة:

«أنا، في طفولتي، خطفني قدرٌ يبدو غاشمًا من مقرّ السعادة التخيل في إفريقيا.

أيُّ عذابٍ مُضّضٍ ذلك الذي آذاني، وأيُّ حزنٍ عصّفَ بصدرٍ والدي؟

يا لقسوة ذلك القلب الذي لم تحركه محنة، حين يُنتزع من أبٍ رضيعه المحبوب!

(1) مقتطف من «إلى حضرة اللورد دارتموث» (Earl of Dartmouth, To the Right Honourable William)

(1772)، ونُشرت أيضًا في Wheatley 1773، صص 73-75.

هكذا كانت حالتي. فهل يُعقل بعد هذا، ألا أرجو ألا يذوق غيري طغيانًا مماثلًا؟»⁽¹⁾ في هذه الأبيات، تعقد ويتلي مقارنةً صريحةً بين سيطرة الإمبرياليين البريطانيين على المستعمرين وسيطرة تجار الرقيق البيض على الأفارقة المستعبدين. وقصيدها الموجهة إلى إيرل دارتموث (Earl of Dartmouth) تستشرف مستقبلًا جديدًا، تُمارَس فيه السلطة البريطانية على أميركا بوسائل أكثر لطفًا—ب«قيود حريرية» عوضًا عن النير القاسي. رغم أن هذه القراءة تتسق مع الخطاب الثوري، فإنَّ موقف ويتلي من مسألة استعباد الأفارقة يظل غير واضح. فهي لا تدعو صراحةً إلى إلغاء الرق، إلا أنَّ السياق يوضح أنها كانت آنذاك واقعة تحت نير «القيود الحريرية» نفسها، فهي مستعبدة، تعتمد على رضا مالكيها وعلى البنية المجتمعية التي قامت على تملك البشر.

بعد نيلها حريتها، لم تتأخر فيليس ويتلي في إعلان موقفها السياسي بوضوح وانتقاد النواقص الأيديولوجية لدى الثوار الأميركيين. ففي مارس 1774، وبعد ثمانية أيام فقط من وفاة سوزانا ويتلي، نشرت فيليس رسالةً مفتوحة موجهة إلى القسّ سامسون أوكوم (Samson Occom)، وهو واعظ بروتستانتي من أتباع الكنيسة المشيخية وعضو في قبيلة الموهغان (Mohegan Nation). شكرت ويتلي في رسالتها أوكوم على جهوده الداعمة لـ«الزواج» و«حقوقهم الطبيعية». وشبّهت الاستعباد الذي يتعرض له السود في أميركا بعبودية بني إسرائيل في مصر الوثنية، كما وردت في العهد القديم. ثم مضت في رسالتها لتوجه انتقادًا علنيًا للثوريين الأميركيين قائلة: «لا أتمنى لهم الأذى، وإنما أرجو أن أقنعهم بمدى غرابة سلوكهم وتناقضه، إذ إن أقوالهم وأفعالهم تسير في اتجاهين متعاكسين تمامًا. ولا أظنّ أنّ الأمر بحاجة إلى نفاذ بصيرة فيلسوف لكي يُدرك إلى أيّ حدّ يتنافر النداء من أجل الحرية مع الميل في الوقت نفسه إلى ممارسة القهر على الآخرين»⁽²⁾.

مع ذلك، وبعد عامٍ فقط، حينما تحوّل الحراك الثوري إلى حرب استقلال شاملة، غيرت ويتلي نبرة خطابها. ففي تلك الأثناء اندلعت أول المناوشات في معركتي ليكسنغتون

(1) مقتطف من «إلى حضرة اللورد...».

(2) صحيفة كونيتيكت غازيت (The Connecticut Gazette)، 11 مارس 1774.

وكونكوردي، وسُفك الكثير من الدماء من الطرفين. وفي العام 1775، كتبت ويتلي قصيدة مدح في القائد العام لجيش الوطنيين آنذاك، جورج واشنطن ثم بعد أشهر فقط⁽¹⁾، وتحديدًا في فبراير 1776، دعاها واشنطن إلى مقره العسكري من أجل لقاء شخصي، وقد بدا مهتمًا بالتعرف على هذه المرأة التي كانت مستعبدة فيما مضى، والتي نجحت في الحصول على مستوى من التعليم لم ينله هو نفسه، كما هو معروف عنه⁽²⁾.

لكن، يبدو أن ويتلي عادت في العام التالي إلى الشعور بالإحباط من نفاق الثوار. إذ بعد مقتل الجنرال ديفيد وُوستر (General David Wooster)، أحد كبار القادة العسكريين الذي قضى نحبه وهو يقاتل البريطانيين، كتبت ويتلي رسالة عزاء إلى أرملته، تصفه فيها بأنه «شهيد في سبيل الحرية»، وأرقت الرسالة بقصيدة تمدح نُبله وفضائله المسيحية و«بطولاته في الحرب». غير أن القصيدة، وبعد مدحها المعتاد، تأخذ منعطفًا واضحًا حين تنتقل من تمجيد الوطن الجديد إلى التساؤل الصريح حول مدى استحقاقه لرضا الله وعنايته:

«لكن، أيُّ جرأة هذه أن نتوسل القبول لدى العقل الإلهي،

في حين أنهم - يا لفعالهم الجاحد! - يُلحقون بنا العار

ويُيقون على سلالة إفريقيا البريئة في قيود العبودية؟»⁽³⁾

أخيرًا، بعد أشهر قليلة فقط من وفاتها عام 1784، كتبت ويتلي قصيدة رثاء أخرى، هذه المرة في وداع القسّ صموئيل كوبر (Reverend Samuel Cooper)، راعي كنيسة بوسطن التي يرتادها كبار الثوار الأميركيين، ومنهم جون هانكوك، وصامويل وجون آدمز، وجوزيف وارن⁽⁴⁾. لكن على خلاف القصائد السابقة التي كانت مليئة بالغمز السياسي والتقد الحاد، غابت هذه النبذة تمامًا عن قصيدتها الأخيرة، فجاءت مرثية صادقة، وضعت فيها السياسة جانبًا، لتبكي «صديقًا مخلصًا».

(1) قصيدة «صاحب السعادة الجنرال واشنطن» (His Excellency General Washington) (1775).

(2) ريكس (Ricks) 2020.

(3) مقتطف من «في وفاة الجنرال ووستر» (On the Death of General Wooster) (1778).

(4) حول صموئيل كوبر (Samuel Cooper) ودوره في الحركة الثورية، راجع أكيرز (Akers) 1978.

بحُكم الزمن والمكان اللذين عاشت فيهما، كان من الحتمي أن تتقاطع ويتلى -بعد أن نالت شهرة واسعة- مع قادة الثورة الأمريكية من النخبة البيض، سواء مادياً أو رمزياً. فقد كان جون هانكوك أحد القضاة الذين جلسوا في محاكمتها عام 1772، وكانت منشورات جوزيف وارن تصدر في الوقت نفسه الذي كانت تُنشر فيه قصائدها، كما أنها ارتادت الكنيسة ذاتها التي يصلي فيها الكثير من كبار الثوار. وربما كان من البديهي أيضاً أن تكون ويتلي مؤيدة للحركة الثورية حيناً، ومُشككة فيها حيناً آخر، تعريها ازدواجية مفهومه لم تحسمها يوماً على ما يبدو.

كانت فيليس ويتلي ابنة المناخ الثقافي والفكري عينه الذي نشأت فيه الثورة الأمريكية، تشرّبت التقاليد نفسها وقرأت الأدب نفسه، وكتبت بالأساليب البلاغية نفسها، واستخدمت اللغة الشعرية ذاتها. لكن، على العكس من الثوار، ظلّ موقعها ضمن هذا المحيط الثقافي هشاً وهامشياً. وهي تُقرّ بذلك في القصيدة الافتتاحية المذهلة لمجموعتها الشعرية المنشورة، وهي قصيدة إهداء إلى راعيتها، الكونتيسة هنتنغدون. تحمل القصيدة عنوان «إلى ميكيناس» (To Maecenas) - في إشارة إلى أشهر راعٍ للشعراء في العصر الذهبي لروما الأوغسطية. في هذه القصيدة، تتأمل ويتلي في مجموعة من النماذج الشعرية التي يمكن أن تستلهم منها فتحاً. فهل تتخذ من هوميروس قدوةً، ذلك الشاعر الذي تناول الصراعات العظيمة والعواطف الجياشة؟ أم من أوفيد، البارِع في تصوير المشاعر؟ أم لعلّها تحذو حذو فيرجيل، بأسلوبه الجريء والأنيق؟ لكنها في النهاية تستقر على الكاتب المسرحي الروماني تيرينس (Terence)، المعروف بصفاء لغته وبلاغتها. تذكر ويتلي أنّ الفضيلة الكبرى لتيرينس كانت في قدرته على التأثير في الجماهير، غير أنّ سبب اختيارها له يعود، أولاً وقبل كلّ شيء، إلى أنّه كان إفريقيّاً. تتأمل ويتلي بأسى، قائلة إنه لم يُعرَف سوى شاعر إفريقي واحد ضمن تراث اليونان وروما القديم، وتكتب:

لكن قلن لي، أيتها الملهمات، ما سرُّ هذا الفضل المُتحيّز؟ لواحدٍ فقط من سلالة إفريقية السَّمراء؛ يُورث اسمه من عصرٍ إلى عصر، ويُدرَج أولاً في سِجِلِّ المجد والشهرة؟⁽¹⁾

(1) مقتطف من «إلى ميكيناس» (To Maecenas)، في Wheatley 1773، صص 9-12.

أثقت ويتلي الإرث الثقافي للغرب، وحققت بفضل المثابرة والعبقرية الخالصة إنجازاً ما كان أنصار نظرية التراتبية العرقية ليظنوه ممكناً قطّ، لكنها مع ذلك تجد صعوبة في رؤية نفسها ضمن التقليد الإغريقي-الروماني. والمفارقة أنّ جنسها لم يكن العائق الأبرز؛ فالكونتيسة هنتنغدون يمكن أن تحلّ محل الأرستقراطي الروماني «مايسيناس» (Maecenas) لأنّها امرأة إنكليزية بيضاء، أما ويتلي فلا يمكنها يوماً أن تتبوأ مكانة أوفيد أو هوميروس. إنها، في أفضل الأحوال، قد تُشبّه بـ«تيرينس الإفريقي» (Terence) - شاعر روما من أصول قرطاجية - ما يعني أنّ اختياراتها الأدبية محدودة بحُكم عرقها.

تظهر تأملات مشابهة يملؤها الأسى في قصيدتها المهداة إلى جامعة كامبريدج في نيو إنكلاند⁽¹⁾، حيث تتحدث عن مغادرتها إفريقيا، «موطني الأم، أرض الأخطاء وظلمات مصر»؛ وهي صيغة كلاسيكية تعكس شعورها بالعزلة الفكرية. وتناشد طلاب الجامعة المحظوظين أن يُقدّروا الامتيازات المتاحة لهم، قائلة: «إنّ حبشياً يُحذركم» (an Ethio tells you)، في إشارة إلى موقفها الهامشي ضمن عالم الثقافة الغربية، رغم أنّها تعبر عنه بلغة كلاسيكية راقية. كانت فيليس ويتلي تجسّداً حياً للتقاليد الأدبية التي تدّعيها «حضارة الغرب»؛ فقد ربطت بين حاضرها في القرن الثامن عشر وعوالم الإغريق والرومان في العصور القديمة، بكلّ براعة وذكاء.

ومع ذلك، فإنّ سياتها الجسدية -المُعنونة ضمن المخيال الاستعماري- جعلت منها «دخيلة» على الغرب، وأقصتها من سرديته الكبرى، على الرّغم من عبقريتها الاستثنائية. وعلى خلاف نجينغا الأنغولية التي، قبل قرن واحد فقط، أمكن تصوّرها كأيقونة يونانية أو رومانية جديدة (انظر الفصل التاسع)، فإنّ ويتلي، في أواخر القرن الثامن عشر، كانت محرومة من الحقّ في أن تُعدّ وريثةً للتراث الكلاسيكي الإغريقي-الروماني بموجب الرؤية الجديدة المقولبة عن الغرب التي باتت مشبعة بالعنصرية.

كادت قصّة فيليس ويتلي أن تنتهي نهاية سعيدة. ففي العام 1778، تزوّجت من البقال الأسود الحرّ جون بيترز (John Peters)، وأنجبت منه لاحقاً ثلاثة أطفال. لكن

(1) ويتلي (Wheatley) 1773، صص 15-16.

بحلول ذلك الوقت، كانت عائدات كتابها الأول قد بدأت تنضب، وقوبلت محاولاتها لنشر كتاب ثانٍ برفض أو لا مبالاة من الناشرين الأميركيين. ومع مرور السنوات، انزلت الأسرة أكثر فأكثر نحو الفقر، حتى تُوفي اثنان من الأطفال، على ما يبدو بسبب سوء التغذية والمرض. وعندما أُلقي القبض على زوجها جون وأودع سجن المدينين في العام 1784، اضطرت ويتلي للعمل خادمة مطبخ في نُزلٍ في بوسطن على أمل أن تعيل طفلها الباقي. لكن حالتها الصحية تدهورت إلى الحد الذي جعل الابن لا ينجو سوى بضع ساعات بعد وفاة والدته التي رحلت عن عمر ناهز الحادية والثلاثين. كانت نهاية مأساوية لحياة استثنائية.

في حياة ويتلي، بدأ يُطلق على التراث الإغريقي-الروماني اسم «الكلاسيكي» من قبل من ادّعوا وراثته في أوروبا وأميركا الشمالية. وغالبًا ما يحمل مصطلح «كلاسيكي» (والأشكال المختلفة له في اللغات الأخرى) دلالاتٍ على المكانة النخبوية والرّفيعَة. وتعود هذه الدلالات إلى عهد الإمبراطور الروماني محبّ اليونان هادريان (Hadrian) في القرن الثاني الميلادي، حين وصف الخطيب والذوّاق الجمالي أولوس جيلوس (Aulus Gellius) أحد معارفه بأنّه «classicus» - مستخدمًا الكلمة بمعناها المجازي للدلالة على «الرّقي» وليس في معناها الرّسمي المتعلق بانتماء الشّخص إلى الطبقة الأولى من ملاك الأراضي في روما⁽¹⁾.

ومنذ القرن الرابع عشر وحتى السابع عشر، أصبح يُطلق وصف «كلاسيكي» على الأعمال الأدبية، القديمة منها والحديثة، المكتوبة بأيّ لغة، والتي كانت تُعدّ من الطراز الأول. بهذا المعنى، بات المصطلح يدلّ على «عمل كلاسيكي» بقيمة نموذجية يُحتذى بها. غير أنّ هذا المفهوم بدأ يتغير في منتصف القرن الثامن عشر، بفضل أعمال علماء من أمثال الألماني يوهان يواخيم فينكلمان (Johann Joachim Winckelmann)⁽²⁾.

(1) عن تاريخ مفهوم الكلاسيكية (Classicism)، راجع شاين (Schein) 2007.

(2) عن حياة وتأثير وينكلمان (Winckelmann)، راجع هارلو (Harloe) 2013، الجزء الأول. وينكلمان هو أيضًا نقطة البداية في دراسة مارشان (Marchand) 1996، التي تبحث في نشأة التقاليد الجرمانية في الدراسات الكلاسيكية. ومن اللافت أن مفاهيمه حول الجسد المثالي والفن الكلاسيكي أسهمت لاحقًا في تشكيل نظريات العرق في القرن التاسع عشر؛ راجع تشاليس (Challis) 2010.

بحسب فينكلمان، لم يكن مصطلح «كلاسيكي» يشير إلى القيمة فقط، بل إلى الحقبة الزمنية أيضًا. ففي كتابه تاريخ فن العصور القديمة (Geschichte der Kunst des Alterthums) الذي نُشر في العام 1764، صاغ فينكلمان طريقة جديدة لتقسيم الفن القديم على أسس التراتبية الزمنية؛ حيث اقترح وجود مرحلة أولى بدائية («archaic»، تُبتكر فيها التقنيات الفنية وتطور؛ تلتها مرحلة كلاسيكية «classical» مثلت ذروة الإنجاز الفني؛ ثم جاءت بعد ذلك مرحلة هلنستية «hellenistic» متدهورة، طغت فيها المبالغة والبذخ على نقاء التناسبات الكلاسيكية. رغم أن فينكلمان لم يبتكر هذا التقسيم الثلاثي من العدم⁽¹⁾، فقد صاغه بطريقة أصبحت ذات تأثير دائم. فعندما تستحضر صورة «العصور الكلاسيكية»، من المرجح أن تتخيل أننا في القرن الخامس قبل الميلاد. ومن غير المرجح أن تستحضر بابل السلوقية أو كورنثوس في العصر الحديدي، رغم أن هذه المدن كانت، في زمنها، جزءًا لا يتجزأ من العالم الإغريقي، تمامًا كما كانت أثينا. في هذا، أنت تتبع إلى حد ما تصوّر فينكلمان، الذي اعتبر أن «العصر الأكثر ازدهارًا» هو الأربعون عامًا التي حكم فيها بريكليس (Pericles) أثينا⁽²⁾. لكن هذا الازدهار الفني والثقافي، في نظر فينكلمان، لم يكن محض مصادفة. فالثقافة الرفيعة لم تكن إلا نتيجة لبُنى سياسية متفوقة. إذ يؤكد فينكلمان أن «الفن استمدَّ حياته، إن صحَّ التعبير، من الحرية، ولا بد له من أن يضمحل ويذول مع فقدان الحرية في المكان الذي ازدهر فيه على وجه الخصوص»⁽³⁾.

وبناءً على هذا، فقد رأى أن تراجع الحريات السياسية بعد وفاة الإسكندر الأكبر كان له أثرٌ مباشر وسلبيّ على الإنتاج الثقافي.

وكان لتحوّل العصور الإغريقية-الرومانية إلى «عصور كلاسيكية» تبعاتٍ كبرى على مفهوم «حضارة الغرب». فالفكرة القائلة بأنَّ الحقتين الإغريقية والرومانية تُشكّلان وحدةً متجانسةً ومتمايزةً عن بقية العوالم القديمة قد تبلورت في عصر النهضة (انظر الفصل

(1) كما جادل هارلو (Harloe) 2013، صص 107-115.

(2) وينكلمان (Winckelmann) (1764) 2006، الجزء الثاني، القسم II.a (ترجمة: بوتس - Potts).

(3) المصدر نفسه، القسم III.c.

السادس)، وظلّت قائمة على الرّغم من محاولات في القرن السادس عشر لتقديم سرديات تاريخية كبرى بديلة (انظر الفصل السابع). تبنّى الغرب هذه الوحدة الإغريقية-الرومانية لاحقًا، في القرن السابع عشر، بوصفها سلفًا ثقافيًا، فحوّنها إلى نقطة مرجعية رمزية للانتهاج، شكّلت جزءًا محوريًا في تعريف «الذات الغربية» (انظر الفصل الثامن) وتحديد «الآخر غير الغربي» (انظر الفصل التاسع). ومن خلال هذا المسار المتدرّج والمجزّأ، الذي استغرق ما يقرب من ثلاثة قرون، وُلدت السردية الكبرى لما يُعرف بـ«حضارة الغرب».

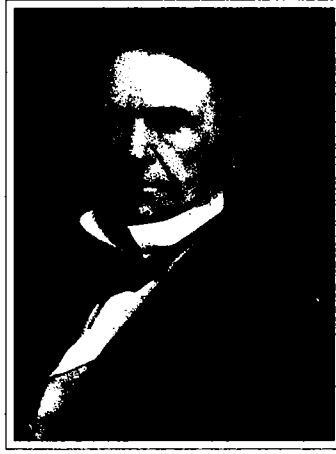
لكن، إذا كانت السردية الكبرى قد تخلّقت في القرن السادس عشر وولدت في القرن السابع عشر، فإنّها لم تبلغ رشدها إلا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. في هذه المرحلة بالتحديد، اكتسبت سردية «حضارة الغرب» شعبيةً واسعة، ودخلت حيز الخطاب السياسيّ السائد في دولة قومية جديدة. كان هذا ممكنًا، جزئيًا، بفضل فائدتها السياسية، إذ مكّنت الولايات المتحدة الأميركية الناشئة من تبرير استقلالها عن بريطانيا على أساس «انتقال الحضارة» (translatio imperii) (انظر الفصل العاشر). شهد النصف الثاني من القرن الثامن عشر أيضًا بداية «عنصرة» مفهوم «حضارة الغرب»، كما تناول هذا الفصل. إذ بات اضطهاد الشعوب غير الغربية مبررًا ليس فقط من خلال تصنيفها بناءً على معايير بيولوجية وطبيعية مزعومة، بل أيضًا بسبب عجزها، كما افترض الغرب، عن المشاركة الكاملة في الإرث الثقافي لـ«حضارة الغرب». وهكذا، أسقطت التصنيفات العرقية الحاضرة على الأنساب الثقافية الماضية.

في النصف الثاني من القرن الثامن عشر استثمرت العصور القديمة اليونانية الرومانية لإضفاء الشعور بالقيمة المطلقة المتعاضمة، والمكانة المتفوّقة. فقد أصبحت هذه العصور تُوصف بـ«الكلاسيكية». ومفاد هذه «الكلاسيكية» الجديدة أنّ تلك العصور لم تكن فقط متميزة ومنفصلة عن بقية العوالم القديمة، وليست مجرد تراث حصريّ للغرب تتناقله سلالات جغرافية وعرقية بعينها، بل كانت أيضًا ذات جودة موضوعية عالية، وأهمية فائقة. وهكذا، زعمت السردية الكبرى لـ«حضارة الغرب» أنّ أصول الغرب هي ببساطة أفضل وأكثر أهمية من أصول «البقية». أصبحت هذه السردية تبريرًا لهيمنة الغرب.

الفصل الثاني عشر

الغرب والحدّاة

ويليام إيوارت غلادستون



«في الماضي، تعاطفت المسيحيّة الغربيّة بأشرها مع المقاومة ضدّ العدوّ المشترك».

ويليام إيوارت غلادستون (1876)⁽¹⁾

عاش غلادستون في عالم كان في معظمه وريدياً. فالحبر الوردية، الذي كان أرخص ثمنًا وأسهل قراءة من الأحمر (وهو اللون التقليدي للإمبراطورية)، اعتمده رسّامو الخرائط في القرن التاسع عشر للدلالة على الأراضي الخاضعة لحكم بريطانيا. وقد بلغت مساحة

(1) ويليام غلادستون (William Gladstone)، فظائع بلغاريا ومسألة الشرق (Bulgarian Horrors and the Question of the East) (لندن: Murray . J، 1876).

الإمبراطورية البريطانية في أوجها ما يقرب من ربع مساحة اليابسة في العالم، وامتدت عبر أربع قارات، محتسبةً نحو ربع سكان العالم من بين رعاياها. بفضل هذه «الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس»، كان اللون الوردي حاضرًا في كلِّ نطاقٍ زمني. عندما كان غلادستون ينظر إلى خريطة العالم، لم يرَها ملوَّنة بالوردي فحسب، بل أيضًا منبسطة وفق إسقاط مركاتور Mercator projection المعتمد حاليًا، والذي يضع بريطانيا في المنتصف ويوزع بقية العالم من حولها على جانبيها. وعندما ينظر إلى السَّاعة، كان يقرأ توقيت غرينيتش، الذي تقيس على أساسه بقية بلدان العالم ساعاتها. في عام 1880، حين استقرَّ في المبنى رقم 10 داوينغ ستريت، آن توليه رئاسة الوزراء في بريطانيا لأول مرة، كان ويليام إيوارت غلادستون على يقينٍ من أنه في مركز العالم.

لم تكن الإمبراطورية البريطانية، بطبيعة الحال، الإمبراطورية الأوروبية الوحيدة في ذلك الوقت. شهد القرن التاسع عشر إمبراطورية هابسبورغ النمساوية ورومانوف Romanovs الروسية وهما تسيطران على أراضٍ برّية شاسعة، إلى جانب التوسع الاستعماري العدواني فيما وراء البحار، ليس فقط من قبل بريطانيا، بل أيضًا من فرنسا والدول الأوروبية الناشئة حديثًا مثل بلجيكا وإيطاليا وألمانيا. غالبًا ما سعت هذه القوى الصَّاعدة إلى انتزاع أراضٍ جديدةٍ على حساب إمبراطوريات أوروبية أقدم، مثل إسبانيا والبرتغال وهولندا والدولة العثمانية، التي عانت جميعها من التمزق والانحدار على امتداد القرن التاسع عشر. لم يطمح الأوروبيون وحدهم لبناء إمبراطوريات؛ فقد سعت اليابان أيضًا إلى إقامة مستعمرات، لكنها قوبلت بالصدِّ من قبل القوى الأوروبية التي سبقتها إلى فرض الهيمنة في آسيا؛ أما الولايات المتحدة الأميركية، فقد انتزعت في نهاية القرن كلاً من الفلبين وأراضي شاسعة في أميركا الوسطى من سيطرة إسبانيا. لكن من بين هذه القوى الإمبراطورية المتنافسة، كانت الإمبراطورية البريطانية هي التي بسطت نفوذها على العالم بأكبر قدر من الحزم⁽¹⁾.

(1) هناك مئات من الكتب حول تاريخ الإمبراطورية البريطانية، لكنني بدأت بـليفين (Levine) 2020 كمقدمة أساسية. وللتأمل في دور التاريخ في الإمبراطورية، راجع ساتيا (Saria) 2020.

وفي صميم هذا النفوذ تقع مكانة بريطانيا بوصفها «ورشة العالم». إذ بفضل بداياتها المبكرة في التصنيع، كانت بريطانيا تنتج بحلول منتصف القرن التاسع عشر نحو نصف الحديد في العالم، وثلثي الفحم، وأكثر من ثلاثة أرباع الفولاذ، إلى جانب سلسلة من الابتكارات التكنولوجية والميكانيكية التي أحدثت تحولاً جذرياً في التنظيم الاقتصادي والبنية الاجتماعية في البلاد⁽¹⁾. ورغم أن موجة الابتكار التكنولوجي سرعان ما انتشرت إلى أجزاء أخرى من أوروبا والأميركتين، فإنها بدأت في الغالب من بريطانيا، ما منحها سبقاً تشغيلياً. وبفضل أصولها الإمبراطورية في الخارج وثقلها الصناعي في الداخل، جسدت بريطانيا قوة اقتصادية هائلة في قلب الاقتصاد العالمي المتشابك، الجديد.

تمركزت بريطانيا أيضًا في قلب كتلة جغرافية-ثقافية أخذت تُوصف تدريجيًا بـ«الغرب». فمن جهة، توجد بلدان أوروبا الوسطى والغربية، حيث أدت التطورات الفكرية المبكرة إلى نشوء مفهومي «الغرب» و«حضارة الغرب» للمرة الأولى (انظر الفصلين السادس والثامن). ومن الجهة الأخرى، كان عالم الأطلسي وأميركا الشمالية، حيث تبلورت هذه المفاهيم بوضوح شديد في نهاية المطاف (انظر الفصلين العاشر والحادي عشر). غير أن الغرب لم يكن كياناً جغرافياً فحسب، بل عُرِفَ أيضًا على أساس عرقي، إذ شكّلت فئة «البيض» التي استحدثت حديثاً عنصرًا محوريًا يميّز من ينتمي إلى الغرب عمّن لا ينتمي إليه، حتى من بين سكّانه أنفسهم (انظر الفصل الحادي عشر). وكان الغرب يُعرَفَ أيضًا بأسلوب حياة متميّز وبفكرة الحدّثة؛ أي المجتمعات التي تحكمها مبادئ علمية وإنسانية مع ذلك، وبالرغم من هذه المبادئ المُعلنة، كانت الديانة عنصرًا مهمًا في تكوينه، وكانت المسيحية في الصميم منه. تضافرت تلك العناصر كلّها في فكرة التاريخ المشترك للغرب، أي النسب المشترك لما يُسمى بـ«حضارة الغرب». إذ رغم أن هذه الفكرة تبلورت تدريجيًا في القرن السابع عشر، وشاع استخدامها بصيغتها الكاملة في القرن الثامن عشر، فإن القرن التاسع عشر شهد أوج السردية الكبرى لـ«حضارة الغرب».

(1) عن الثورة الصناعية في بريطانيا، راجع آلن (Allen) 2009 للنقاش الاقتصادي، وموكير (Mokyr) 2009 للنقاش الثقافي. ومن الكلاسيكيات حول بريطانيا في تلك الفترة، راجع هوبسباوم (Hobsbawm) 1968.

كان من بين ما ميّز الغرب أيضًا قوّته. ففي القرن التاسع عشر، كانت الهيمنة العالمية للغرب مطلقةً وغير قابلة للتعطّل. لقد هيمنت الدول الغربية على الاقتصاد العالمي، وحكمت إمبراطورياتها مساحاتٍ ممتدة عبر خمس قارات، كما كانت الأفكار الغربية -حول العلم، والأخلاق، والتاريخ- تُصدّر إلى العالم بأسره، وغالبًا ما حلّت محلّ النظم المعرفية المحليّة.

لقد كانت هيمنة الغرب في تلك اللحظة من التاريخ واسعة النطاق ومطلقة إلى درجة جعلت من الصّعّب تخيّل أنّها لم تكن موجودة دائمًا. ومثلما فرضّ واقع القرن التاسع عشر مسارًا للغرب (السيادة)، وآخَرَ لغيره (الخضوع)، بات من الصّعّب أيضًا تصوّر التاريخ خارج إطار سردية «حضارة الغرب».

الغرب يهيمنُ على البقيّة

في القرن الثامن عشر، كان مصطلحا «الغرب» و«الغربي» مرتبطين أساسًا بأميركا الشماليّة (انظر الفصل العاشر)، لكن استخدامها اتسع في القرن التاسع عشر. إذ أدّى تصوّر العرقيّ المفاهيمي لـ«حضارة الغرب» (انظر الفصل الحادي عشر) إلى أن يُنظر إلى الغرب على أنه يشمل جزءًا كبيرًا من أوروبا، ومعظم الأراضي الإمبراطورية التي كانت الغلبة السكّانية فيها للمستوطنين المنحدرين من أصول أوروبية. ومن اللافت أنّ بعض أقدم الأمثلة على هذا الاستخدام الأوسع لم تصدر عن أناس عرّفوا أنفسهم بأنهم غربيون، بل عن روسٍ كانوا يناقشون ما إذا كان ينبغي لهم أن يتبعوا توجّهًا ثقافيًا «غربيًا» أكثر أم «سلافيًا» أكثر⁽¹⁾. نتيجةً لذلك، عندما تبنّى الأوروبيون الغربيون هذا المصطلح، كثيرًا ما استخدموه للتعبير عن تمايزهم عن روسيا وأوروبا الشرقية⁽²⁾. وكان ذلك شائعًا على وجه الخصوص في أوروبا الوسطى، حيث جرى التمييز بين شرق أوروبا وسلافي

(1) تراوتش (Trautsch) 2013، صص 90-93.

(2) انظر على سبيل المثال كتاب الرحالة السكتلندي هيو فوربس (Hugh Forbes) بولندا ومصالح وواجبات الحضارة الغربية (Poland and the Interests and Duties of Western Civilization)، 1863، الذي حذر فيه من التهديد الروسي والسلافي.

وغرب أوروبا أطلسي، في حين عدّ كلاهما مغايرًا لما يُعرف بـ«أوروبا الوسطى» ذات الطابع الجرمانى (Mitteleuropa)⁽¹⁾. وسرعان ما أُعتمد مصطلح «الغرب» في بريطانيا، واكتسب نكهةً إمبراطورية على الفور. عندما أعدّ أحد الإداريين الاستعماريين، في عام 1835، تقريرًا عن التعليم في الهند، أشار فيه إلى «التفوق الجوهرى للأدب الغربى»⁽²⁾. وحين علّق ماركس على الاستعمار البريطانى في آسيا عام 1859، قارن بين النظم الآسيوية ونظم «عالم الغرب»⁽³⁾.

مع هذه الفكرة عن الغرب، برزت أيضًا فكرة أقوى عن «البقية» الآخرين؛ أي الشعور بأنّ جميع شعوب العالم غير الغربية يمكن تصوّرها كيانًا مفاهيميًا واحدًا، جماعة واحدة تتشارك في سمات أساسية متماثلة. وُعدّت هذه السمات بطبيعة الحال أدنى من تلك التي يتحلّى بها الغربيون. عندما زار المحامى والاقتصادى والأكاديمى الإنكليزى ناسو وليم سينيور Nassau William Senior الدولة العثمانية عام 1857، كتب قائلاً: «[التركي،] يشبه الصينيين والهنود، وفي الواقع، كلّ الآسيويين، إذ ثمة درجة من الحضارة -ليست رفيعة- لا يستطيع تجاوزها، بل لا يستطيع حتى الحفاظ عليها طويلاً»⁽⁴⁾. في نظره، كان جميع «الآسيويين» متشابهين من حيث الجوهر، و«السمة المميزة للآسيوي الحقيقي هي العقم الفكرى وعدم القدرة على التغيير... فالآسيوي يفضّل التقليد على الابتكار»⁽⁵⁾. وتجلّت هذه النظرة بوضوح -إلى غير الغربيين باعتبارهم كتلة بشرية متجانسة من الشعوب الدنيا تتجلّى- في قصيدة شهيرة ومثيرة للجدل نُشرت للشاعر الإنكليزى روديارد كبلينغ Rudyard Kipling عام 1899. في هذه القصيدة، يحثُّ كبلينغ جمهوره على حمل «عبء الرجل الأبيض» - ويُقصدُ به «عبء» الحكم الاستعماري. وكان من المفترض أن يُمارس

(1) راوتش (Trautsch) 2013، صص 94-95.

(2) توماس باينغتون ماكولى (Thomas Babington Macaulay)، مذكرة حول التعليم في الهند (Minute on Indian Education) (1835). راجع غوغويلت (Gogwilt) 1995، صص 221-222.

(3) مقتبس في بونيت (Bonnett) 2004، صص 24-25.

(4) ناسو ويليام سينيور (Nassau William Senior)، يوميات في تركيا واليونان خلال خريف 1857 وبداية 1858 (A Journal Kept in Turkey and Greece...)، صص 226-227.

(5) المصدر نفسه، ص 227.

هذا الحكم على بقية شعوب العالم، الذين وصفهم بأنهم «أقوام مرتبكة وهمجية»، و«أنصاف شياطين وأنصاف أطفال»⁽¹⁾.

زاد من حدة التناقض بين «الغرب» و«البقية» ما شهدته تلك المرحلة من تطورات إضافية في ميدان العنصرية العلمية⁽²⁾. ففي أوائل القرن التاسع عشر في فيينا، طور الطبيبان فرانز جوزيف غال Franz Joseph Gall ويوهان غاسبار سبورزهايم Johann Gaspar Spurzheim علم الفراسة الزائف (phrenology)، وأطلقا أحكامًا عنصرية من قبيل: «جباه الزوج، على سبيل المثال، ضيقة جدًا، ومواهبهم في الموسيقى والرياضيات محدودة عمومًا. أما الصينيون، الذين يحبون الألوان، فالأقواس فوق حواجبهم محدّبة للغاية، وسنرى أنّ هذه علامة على تطوّر أكبر في عضو إدراك اللون»⁽³⁾.

كما تبنّى المنهج التشريحي أيضًا الإثنوغرافي الإسكتلندي روبرت نوكس Robert Knox، الذي يُعرف اليوم خصوصًا بشرائه جثثًا قُتلت حديثًا من أجل تشريحها⁽⁴⁾. كتب نوكس في عام 1850، يقول: «العرقُ هو كلّ شيء - الأدب، والعلم، والفن، وبكلمة واحدة: الحضارة كلّها تعتمد عليه»⁽⁵⁾. وفي السنوات التالية، قدّم الدبلوماسي الفرنسي المؤثر آرثر دو غوبينو Arthur de Gobineau إنتاجًا غزيرًا جمع بين الأنثروبولوجيا الفيزيائية والحميّة التاريخية، ليهاجم اختلاط الأعراق وما اعتبره اضطرابًا في التسلسل الهرمي العرقي الطبيعي.

كما لوحظ في الفصل الحادي عشر، أنّ العنصرية العلمية كانت جزءًا من اتجاه أوسع للتفكير التنويري الذي رأى البشر جزءًا من العالم الطبيعي، وهو الاتجاه الذي أدى أيضًا إلى ظهور النظريات التطورية والداروينية. ودار جدلٌ حاد حول ما إذا كان البشر

(1) روديارد كبلنج (Rudyard Kipling)، المقطع الأول من قصيدة عبء الرجل الأبيض (The White Man's Burden) (1899).

(2) نوقشت هذه المسألة بحساسية في بونيت (Bonnett) 2004، الفصل الأول.

(3) يوهان غاسبار سبورزهايم (Johann Gaspar Spurzheim)، ملامح النظام الفسيولوجي (Outlines of the Physiognomical System) (لندن، 1815)، ص 58 (راجع أيضًا مالك - Malik 1996، ص 88).

(4) حول نوكس (Knox)، راجع بيتس (Bates) 2010.

(5) روبرت نوكس (Robert Knox)، أعراق البشر (The Races of Men) (فيلادلفيا، 1850)، ص 8.

ينحدرون من أصل واحد (monogenesis)، أم من عدة أصول أدت إلى وجود «أنواع» بشرية أو أعراق متميزة (polygenesis). إلى جانب القائلين بتعدد الأصول، دافع نشطاء مثل الجراح الأميركي جوزايا نوت Josiah Nott عن فكرة أن «الأمم والأعراق» لها أصول مختلفة، ومن ثم «لكل منها مصيرٌ خاص: فبعضها وُلد ليُحكّم، وبعضها الآخر ليُحكّم»⁽¹⁾. أما على جانب القائلين بالأصل الواحد، فقد نُشر كتاب أصل الأنواع On the Origin of Species عام 1859، ورغم أن داروين تجنّب عمدًا التعليق على كيفية ارتباط نظرياته بالعرق، فإنّ تطبيق مفاهيم التطور والانتقاء الطبيعي على المجتمعات البشرية لم يكن قفزة كبيرة. فعلى طرف من الطيف السياسي، روج بعض المفكرين لفكرة الداروينية الاجتماعية، مثل القسّ الأميركي والمناضل ضد العبودية تشارلز لورينغ برايس Charles Loring Brace، الذي استخدم النظرية ليجادل بأنّ الأفارقة المحرّرين وسكّان أميركا الأصليين قادرون على أن يصبحوا «متحضّرين» إذا أُتيحت لهم الفرصة. وعلى الطرف الآخر، استخدم آخرون الداروينية الاجتماعية لتبرير الحكم الاستعماري ونظام الطبقات الراسخ، مثل المصري والصحافي البريطاني والتر باجوت Walter Bagehot، الذي زعم أنّ رعايا بريطانيا من سكان المستعمرات، وكذلك الطبقات العاملة في الداخل، يحتلون مرتبة أدنى في السلم التطوري مقارنةً بحكّامهم⁽²⁾.

في الواقع، ومع تقدّم القرن التاسع عشر، أدّى التفاوت المتزايد والتراتبية الاجتماعية الأكثر حدّة إلى نشوء تماثل مزعج بين «البقيّة» من غير الغربيين من جهة، وبين الفقراء والمحرومين داخل الغرب ذاته من جهة أخرى. ففي العام 1864، ذكّرت إحدى الأسبوعيات اللندنية الشهيرة، The Saturday Review، قراءها بما اعتبرته الترتيب السليم للأشياء: «من المتوقع من الفقير الإنكليزي أو الطفل الإنكليزي أن يتذكّر دائمًا الحالة التي وضعه الله فيها، تمامًا كما يُنتظر من الزنجي أن يتذكّر البشرية التي منحها الله له. والعلاقة

(1) جوسيا كلارك نوت (Josiah Clark Nott) وجورج ر. جيدون (George R. Giddon)، أنواع الجنس البشري (Types of Mankind) (فيلادلفيا، 1854)، ص 79.

(2) هوكينز (Hawkins) 1997، صص 61-81.

في الحالتين هي علاقة ما بين متفوق دائم في جهة وتابع دائم في الجهة الأخرى، ولا يُسمح لأيّ قدرٍ من اللطف أو الخير أن يغيّر هذه العلاقة»⁽¹⁾.

مع أنّ القرن التاسع عشر كان حقبةً من الهيمنة الغربية غير المسبوقة على مستوى العالم، فقد كان أيضًا زمنًا لاضطراب اجتماعي حاد داخل الغرب نفسه. حيث جلب التصنيع السريع تغيّرات اجتماعية جذرية، من بينها نشوء طبقة جديدة من الفقراء في المدن، كانت شديدة الوعي بالتراتبية الاجتماعية. وحفل العام 1848 بالثورات الشعبية في أوروبا، تلك التي استهدفت في معظمها تأمين حقوق ديمقراطية واقتصادية أوسع⁽²⁾. فقد أطاحت ثورة جديدة في فرنسا بالنظام الملكي الدستوري، وأعلنت قيام الجمهورية الثانية. وفي ولايات الاتحاد الألماني، طالبت «ثورة مارس» بالحريات والجمعيات الشعبية. أما آل هابسبورغ في النمسا، فقد واجهوا سلسلة من التمردات ومحاولات الانفصال، حتى في المجر المجاورة. وفي بريطانيا، بدأت حركة العمال والنقابات في اكتساب الزخم. في فبراير من العام نفسه، نشر الفيلسوفان الألمانيان كارل ماركس Karl Marx وفريدريك إنجلز Friedrich Engels كتيبًا قصيرًا في لندن، لم يلفت الانتباه كثيرًا وسط الفوضى السياسية التي كانت تجتاح أوروبا في ذلك الوقت.

ورغم أنّه طُبِعَ في لندن، فقد صدر أولاً باللغة الألمانية بعنوان Manifest der kommunistischen Partei. ولم تظهر ترجمات إلى اللغات الأوروبية الأخرى إلا بعد أشهر، بينما استغرق الأمر نحو عامين حتى ظهرت الترجمة الإنكليزية بعنوان البيان الشيوعي The Communist Manifesto⁽³⁾. إن بروز أفكار ماركس وإنجلز خلال هذه الفترة يدلّ على بيئة سياسية مشحونة، تتسم بالفقر واسع النطاق والاستياء الشعبي العام.

في هذا السياق، تكتسب نزعة التفكير العنصري المتزايدة وشعبية «الغرب» كأيديولوجيا دلالةً جديدة. فعندما استُخدم هذا المفهوم من قبل الطبقة الحاكمة في عالم

(1) مراجعة السبت (Saturday Review)، 16 يناير 1864.

(2) سبيربر (Sperber) 2005.

(3) حول ماركس (Marx)، راجع ستيدمان جونز (Stedman Jones) 2016.

الغرب، أصبح لا يبرّر إخضاع الشعوب المستعمرة فحسب، بل يساهم أيضًا في تهدئة المقهورين داخل المجتمعات الغربية نفسها. حدثت عملية مماثلة قبل قرنٍ من ذلك في أميركا الشَّالية، عقب تصنيف «البيض» كفضة قانونية. ففي أوائل القرن الثامن عشر، كُبحت الاحتجاجات الشعبية في مستعمرات بريطانيا الأمريكية من خلال رفع مكانة «البيض» الفقراء والعمال المتعاقدين منهم فوق نظرائهم من غير البيض، ومُنحوا بذلك موقعًا داخل الهرمية الاجتماعية (انظر الفصل الحادي عشر). ومن ثم، في منتصف القرن التاسع عشر، شهدت أوروبا تحوُّلاً أيديولوجيًا مشابهًا، لا نتيجةً لإستراتيجية سياسية متعمَّدة (كما كان الحال في أميركا، حيث كان تهدئة الفقراء «البيض» هدفًا مقصودًا للمشرِّعين)، بل نتيجة طيفٍ واسع من التحوُّلات الثقافية المتشابكة. إذ ساهمت في هذا التحوُّل كلُّ من الثنائية المتصاعدة بين «الغرب» و«البقيَّة»، وظهور العلوم العنصرية الزائفة، ونظريات التطور الاجتماعي.

كذلك فعلت صناعة التاريخ. فقد وُصف القرن التاسع عشر بأنّه عصر «اختراع التقاليد»، وتميّز باهتمام جديد بالتواريخ الوطنية والمحلية، سواء في سياق بناء الإمبراطوريات أو في سياق مقاومة الاستعمار⁽¹⁾. وحيثما فشلت هذه السرديات التاريخية في تلبية التطلعات، جرى تدعيمها بتقاليد -بعضها جرى «اكتشافه» مجددًا، وبعضها الآخر اختلَق علنًا- بهدف ترسيخ شعور المجتمع المعاصر بماضوية جذوره.

ما فعله والتر سكوت Walter Scott وابتكار النقشة القماشية Highland tartan في إسكتلندا، هو تمامًا ما فعله دبليو. بي. بيتس W. B. Yeats من خلال جمعه للأساطير في أيرلندا. أما البهرجة وطقوس «التقاليد» المحيطة بتتويج الملكة فيكتوريا بلقب «إمبراطورة الهند»، فقد أدّت الوظيفة نفسها؛ إذ أضفت على الواقع الراهن (أي الحكم البريطاني) طابعًا من الوقار العتيق⁽²⁾.

(1) هوبسباوم ورينجر (Hobsbawm and Ranger) 2012.

(2) كوهين (Cohn) 2012.

كان القرن التاسع عشر، العصر الذي كثيرًا ما اخترعت فيه الأفكار والسرديات المرتبطة بالماضي بلا خجل، وأيضًا المرحلة التي أصبحت فيها دراسة الماضي علمًا مستقلًا بذاته. ففي العقود الأولى من القرن، طور المؤرخ الألماني ليوبولد فون رانكه Leopold von Ranke منهجًا جديدًا صارمًا في البحث التاريخي، يقوم على التحليل الدقيق للمصادر والبحث التجريبي. وفي الفترة نفسها تقريبًا، وضع عالم الآثار القديمة الدنماركي كريستيان يورغنسن تومسن Christian Jürgensen Thomsen نظام العصور الثلاثة (الحجري stone البرونزي bronze والحديدي iron) لتصنيف اللقى الأثرية ما قبل التاريخية وفق تسلسلها الزمني. في وقت لاحق من القرن، نشأ علم الآثار بوصفه علمًا له منهجيته وأساليبه المعترف بها، وذلك بفضل رواد مثل أوغسطس بيت-ريفرز Augustus Pitt - Rivers الذي عمل في إنكلترا الرومانية والساكسونية، وفليندرز بيتري Flinders Petrie الذي عمل في مصر⁽¹⁾. وبالطبع، استمر بعض المهتمين بالآثار في تجميع مجموعات مذهلة بوسائل لا ترقى إلى المعايير العلمية - يكفي أن نذكر توماس بروس، إيرل إلجين السابع Thomas Bruce، the 7th Earl of Elgin، الذي نقل رُخام البارثينون من أثينا، أو الهوس بالمصريات الذي اجتاح أوروبا بعد حملة نابليون في مصر. ولكن بدأ كل من علم الآثار والتاريخ، بحلول منتصف القرن التاسع عشر، بالظهور ضمن المهن الجادة ذات المكانة.

هذه النزعة الجديدة إلى تأريخ الماضي منحّت الغرب الصّاعد شعورًا بأنّ تاريخه هو -أي السردية الكبرى لـ«حضارة الغرب»- ذو دلالة كونية وعالمية. فكما كان يُفترض أنّ شعوب الغرب أفضل وأرقى وأكثر أهمية من غيرها، وتسيطر على الشعوب غير الغربية في الحاضر، كذلك كانت الأصول الغربية تُعدّ أفضل وأرقى وأكثر أهمية من العصور القديمة غير الغربية، بحيث طغت على تلك الشعوب حتى في الماضي.

بحسب هذا التصوّر، وحدها الأصول الغربية هي التي يمكن تصوّرها «كلاسيكية». يمكننا رؤية تلاقٍ هذه الخيوط المتعددة -الإمبراطورية والسياسية والعنصرية والتأريخية- في سيرة رجلٍ واحد: ويليام إيوارت غلادستون William Ewart Gladstone.

(1) حول تطور علم الآثار كحقل معرفي، راجع تريغر (Trigger) 1989.

ويليام الشعب

يُعدّ غلادستون أحد الشخصيات البارزة التي شكّلت معالم عصره. امتدت حياته لتغطي معظم القرن التاسع عشر (وُلد عام 1809 وتوفي عام 1898)، واستمرت مسيرته السياسية الاستثنائية لأكثر من ستين عامًا، شغل خلالها منصب رئيس وزراء بريطانيا أربع مرات، ووزارة المالية أربع مرات أيضًا. وكان غلادستون ابن عصره بكل ما للكلمة من معنى. بدأ حياته بوصفه طفلًا من أبناء الإمبراطورية. ولد في مدينة ليفربول الساحلية الصاخبة، وكان الابن الرابع لتاجر من إسكتلندا جمع ثروته من بيع السكر والقطن والتبغ، بالإضافة إلى عائدات أخرى من المزارع التي يعمل فيها العبيد بمنطقة البحر الكاريبي⁽¹⁾.

كانت هذه الثروة كافية لأن يلتحق غلادستون وإخوته بمدرسة إيتون الداخلية العريقة، حيث بدأت تتجلى منذ وقت مبكر السمات التي سترافقه طوال حياته. إذ أذهل معلميه بتفوّقه الأكاديمي، وبرع في اللاتينية واليونانية، وأظهر موهبةً خاصة في تعلّم اللغات؛ وهي مهارة ستعود عليه بفائدة كبرى لاحقًا. غير أن غلادستون لم يكن طفلًا سعيدًا؛ ولم يجد متعة في الرياضات والنشاطات البدنية التي كانت تحتل موقعًا مركزيًا في حياة المدارس الداخلية الإنكليزية، وكان يتصارع مع إيمان ديني عميق بدا أنّه يغمره بالشعور بالذنب أكثر مما يمنحه الطمأنينة. عندما انتقل إلى جامعة أكسفورد لمتابعة دراسته في كنيسة المسيح Christ Church، واصل النهج نفسه، وحقق نجاحًا أكاديميًا نادرًا بالحصول على «امتياز مزدوج» في الآداب والرياضيات، كما تألّق في خطبه داخل اتحاد أكسفورد Oxford Union، لكن من دون أن يستمتع بحياته الجامعية بقدر أقرانه.

ففي إحدى الليالي، في منتصف سنته الدراسية الثانية، اقتحم عدد من زملائه السكاري غرفته وهم يسخرون منه لتديّنه المصطنع وتصرفه المتعالي، فما كان من غلادستون إلا

(1) اعتمدت على جنكينز (Jenkins) 2012 في كثير من التفاصيل البيوغرافية لحياة غلادستون، رغم تركيز هذا العمل على الجوانب الشخصية والدينية. حول نشأته وعائلته، راجع الفصل الأول من Jenkins 2012. وحول خلفية والده المرتبطة بالعبودية، راجع كوينو (Quinault) 2009.

أن تصرّف كما كان متوقّعا منه، إذ راح يشكر الله على «الفرصة التي أُتيحت له للممارسة الاستغفار»⁽¹⁾.

عقب تخرّجه من أكسفورد، فعل غلادستون ما يفعله كثير من الشّباب الميسورين إلى يومنا هذا بعد إنهاء دراستهم، السّفر. انطلق مع شقيقه الأكبر في نسخة مختصرة من «الجولة الكبرى»، فمرا عبر فرنسا إلى إيطاليا، وزارا تورينو وجنوة ولوكّا وبيزا وليفرونو وفلورنسا على التوالي، قبل أن يقضيا وقتًا أطول في روما ونابولي. في «المدينة الخالدة»، يبدو أنّ غلادستون انشغل بالتأمّلات الدينية أكثر من الاكتشافات الثقافية، حيث كان يتفكر في الانقسام بين الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية، ويؤكد إيمانه المسبق بوحدة المسيحية الغربية الجوهريّة. بعد ذلك، واصل غلادستون طريقه شمالًا ببطء، مرورًا برفينا، وبولونيا، وفيرونا، وإنسبروك، وبحيرتي غاردا وكومو، وأخيرًا جنيف. استغرقت الرحلة بأكملها أكثر من شهرين بقليل.

ربما كان غلادستون سيواصل استكشاف أوروبا القارية لولا أن وصله عرضٌ مغرٍ من وطنه. فقد رأى دوق نيوكاسل Duke of Newcastle، وهو ناشط بارز في حزب المحافظين، أنّ غلادستون مرشحٌ محتمل للبرلمان، فدعاه للترشّح عن دائرة نيوارك في مقاطعة نوتنغهامشير. لم يكن عرضًا يمكن تفويته، فعاد غلادستون إلى بريطانيا على الفور، وبفضل تمويل الدوق للحملة الانتخابية، فاز بالمقعد. وهكذا، دخل ويليام إيوارت غلادستون البرلمان البريطاني أوّل مرة في 7 فبراير 1833، ولم يتجاوز الثالثة والعشرين من عمره. وسيظلّ عضوًا فيه، بشكلٍ أو بآخر، طوال واحدٍ وستين عامًا.

ثمّة قضية واحدة شغلت باله في سنواته البرلمانية الأولى أكثر من أيّ شيء آخر، كما صرّح لاحقًا: «عندما دخلت البرلمان، كانت قضية الرقّ في صدارة المشهد، ودُفعت إلى الارتباط بها شاءت إرادتي أم أبى، لأنّ والدي كان أحد كبار ملاك الأراضي في جزر الهند الغربية»⁽²⁾. ورغم أنّ تجارة الرقيق أُلغيت في الإمبراطورية البريطانية عام 1807، فإنّ

(1) غلادستون (Gladstone)، اليوميّات، المجلد 1، ص 290.

(2) كوينو (Quinault)، 2009، ص 366.

امتلاك البشر ظلّ قانونيًا، وظلّ العبيد عنصرًا أساسيًا في الاقتصاد الإمبراطوري. وقد واصل أنصار إلغاء العبودية في بريطانيا، من برلمانين مثل ويليام ويلبرفورس William Wilberforce، ومن أشخاص كانوا مستعبدين سابقًا مثل أولوداه إكويانو Olaudah Equiano وأوتوباه كوغوانو Ottobah Cugoano، حملتهم المطالبة بإلغاء العبودية بالكامل كمؤسسة⁽¹⁾. ووجدت الشخصيات العاقمة، مثل غلادستون، ممن ارتكزت ثرواتهم على عمل العبيد، أنفسهم في مرمى هذا الحراك الشعبي المتصاعد.

كان رد غلادستون محاولةً لإرضاء الجانبين؛ إذ أبدى تأييده من حيث المبدأ لـ «تلك الغاية المنشودة بشدة، وهي القضاء التام على العبودية»، لكنه شدّد على أنّ التحرير يجب أن يتم تدريجيًا، بعد برنامج من التعليم الأخلاقيّ والمهنيّ، لضمان أن يكتسب العبيد أولاً «اللياقة اللازمة للتمتع بالحرية»⁽²⁾. وعندما نوقشت القضية في البرلمان في العام 1833، دعا غلادستون إلى «تحرير تدريجيّ وآمن»، يتضمّن تعويضًا ماليًا لأصحاب العبيد مقابل ما اعتبر خسارة في الممتلكات⁽³⁾. وفي نهاية المطاف، انضمّ إلى لجنة عمل لتنفيذ الإلغاء، أشرفت على صرف التعويضات، وساهمت في تخفيف وطأة القرار على أصحاب المزارع من خلال فرض نظام «التدرّب المهني» الذي ينصّ على أن يستمر العبيد المحرّرون من البالغين في العمل لدى أسيادهم السابقين لمدة اثنتي عشرة سنة. لقد كان «الدواء» المقدّم لأصحاب المزارع مغطى بطبقة سميكة من السكر؛ إذ حصل والد غلادستون وحده على نحو 93.000 جنيه إسترليني مقابل تحرير ما يقرب من 2.000 عبد - وهو ما يعادل اليوم حوالي 12 مليون جنيه.

أما غلادستون نفسه، فلا بدّ أنه عاش حالة من الصّراع الداخلي طوال تلك الفترة، محاولاً التوفيق بين مبادئه المسيحيّة العميقة من جهة، والمسلمات التي غرستها فيه نشأته

(1) نُشر كتاب كوغوانو (Cugoano) خواطر ومشاعر حول شر وفساد تجارة واستعباد البشر عام 1787، ونُشر

كتاب أكيانو (Equiano) السيرة المثيرة لأولوداه أكيانو عام 1789.

(2) كوينو (Quinault) 2009، ص 367.

(3) المصدر نفسه، ص 369.

ومصالح عائلته المالية من جهة أخرى. وفي وقت لاحق من حياته، أعرب عن انزعاجه من بعض آرائه وخطبه السابقة، وإن كان قد أصرّ على أنه لم يرتكب خطأً جوهرياً⁽¹⁾.

خلال العقدين التاليين، شهدت حياة غلادستون الشخصية والسياسية تقلبات عدّة. إذ بعد الكثير من حالات الرّفص المحبطة من قبل النساء، في العام 1838، استقر أخيراً على ما بدا التّعيم الزوجي مع كاثرين غلين، أخت صديق قديم في المدرسة، والتي سينجب منها في النهاية ثمانية أطفال⁽²⁾. ومع ذلك، عانى غلادستون الأمرين بسبب شهواته الجنسية، ووصفها بأنّها «خطيئي المزعجة الرئيسة» ووضع إستراتيجيات مفصّلة في مذكراته الخاصّة التي أملّ من خلالها التحكّم في رغباته. ولم تُجد أيّ من تلك الإستراتيجيات نفعاً، فبدأ خلال أربعينيات القرن التاسع عشر فيما سمّاه «أعمال الإنقاذ» مع البغايا. كما بدأ يمارس جلد الذات، مستخدماً مجموعة من السّياط والأدوات ليُحدث «ألماً فورياً» في جسده، على أمل تخفيف شعوره بالذنب وتطهير نفسه من رغباته الجسدية⁽³⁾.

نظراً لما كان يعانيه غلادستون من اضطرابات نفسية واضحة، لا بدّ أنّ البرلمان بدا له في بعض الأحيان ملاذاً. فقد انتمى غلادستون إلى تيارٍ داخل حزب المحافظين بقيادة روبرت بيل Robert Peel، يدافع عن التجارة الحرة في مقابل السياسات الحمائية، وارتفعت أسهمه السياسيّة وانخفضت خلال أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر تبعاً لمصير هذا التيار. وقد عارض غلادستون بشدّة حروب الأفيون، وكان تأثره في ذلك جزئياً على الأقلّ نابعاً من وجود مدمنة أفيون في عائلته؛ شقيقته الصغرى هيلين Helen⁽⁴⁾. وفي نظر غلادستون، كانت معاملة بريطانيا للصّين في عهد سلالة تشينغ مصدرّاً للخزي؛ إذ أغرقتها بالمخدرات وأجبرتها على التخلي عن السّيطرة على اقتصادها وفتح موانئ للتجارة

(1) كوينو (Quinault) 2009، ص 386.

(2) حول علاقات غلادستون العاطفية المبكرة، راجع Jenkins 2012، الفصل 3؛ ولزواجه من كاثرين، راجع الفصل 4.

(3) حول الرغبات الجنسية لدى غلادستون، راجع ألدوس (Aldous) 2007، صص 52-56؛ Jenkins 2012، الفصل 7.

(4) إيسبا (Isba) 2003.

منها هونغ كونغ وشنغهاي. وقد صرّح بأنه لا يعرف «حربًا أكثر ظلمًا في أسبابها، وأكثر قدرةً في مجرياتها على تلطيخ سمعة هذا البلد بعار دائم»⁽¹⁾.

لكنه كان أبطأ في التفاعل مع جماعة البطاطا الكبرى في أيرلندا، إذ فسر تفشّي آفة البطاطا - التي أودت بحياة أكثر من مليون شخص - باعتبارها علامةً على السخط الإلهي، وقرارٍ من «يد العناية الإلهية». وربما لهذا السبب، لم يؤيد إلغاء قوانين الذرة (Corn Laws)، التي كانت تُبقي على أسعار الحبوب مرتفعة على نحو متعمّد في أيرلندا، إلّا على مضض⁽²⁾.

وفي منتصف ذلك القرن، وقد بلغ منتصف العمر، انتقل غلادستون عام 1852 من المقاعد الخلفية إلى قلب الساحة السياسيّة، حيث سيبقى حتى تقاعده بعد أكثر من أربعين عامًا، في العام 1894. احتلّ مركز الضوء في البداية عندما عين وزيرًا للخزانة، ثم بعد العام 1867 زعيمًا للحزب الليبرالي الجديد، وهو حزب سياسي نشأ عام 1859 من تحالف غير مستقر بين الراديكاليين اليساريين، والجناح المؤيد للتجارة الحرّة داخل حزب المحافظين، وما تبقى من الطبقة الأرستقراطية في حزب اليمين Whigs. لكن، وقبل كل شيء، كان غلادستون في قلب الحياة السياسيّة خلال أربع عشرة سنة قضاها في منصب رئيس الوزراء، موزعة على أربع ولايات منفصلة.

ساهمت السياسات التي تبناها غلادستون خلال تلك الفترة في تشكيل ملامح الليبرالية البريطانية، إذ جمعت بين الليبرالية الاقتصادية لأنصار التجارة الحرّة، والليبرالية الاجتماعيّة لأنصار الإصلاح. على الصعيد الاقتصادي، يُعرف غلادستون بتخفيف القيود على التجارة وخفض الضرائب على مجموعة واسعة من السلع، بدءًا من المواد الغذائية وصولًا إلى الورق. أما على الصعيد الاجتماعي، فقد كان شغوفًا بتحسين ظروف العمل في المصانع، وتوفير التعليم الابتدائي المجاني، وإجراء إصلاحات انتخابية. وبالرغم من كونه وريثًا لثروة كبيرة، وخريجًا لمدرستي إيتون وأكسفورد، وميالًا إلى التوجيهات الدينية المتعالية، فإنّ غلادستون لم يكن مرشحًا متوقّعًا لأن يكون نصيرًا للشعب. ومع

(1) وورد فاي (Ward Fay) 2000، صص 203-206.

(2) كانتر (Kanter) 2013-2014.

ذلك، صُمِّمت كثير من سياساته لتحسين الفرص والحريات ومستوى المعيشة لدى فقراء بريطانيا من الطبقة العاملة.

وقد أثار غلادستون صدمة وحماسًا متساويين في البرلمان عام 1864 حين دعا إلى توسيع شاملٍ لحقّ التصويت، وقال: «كلّ رجل لا يُستبعد بسبب عدم كفاءته الشخصية أو خطره السياسي، له حقٌّ أخلاقي في أن يكون ضمن نطاق الدستور»⁽¹⁾. كما دعم تأسيس النقابات العمالية، وأبدى تأييده للعمال المضربين في الموانئ والمناجم، قائلًا: «إنّها قاعدة عامة، العامل هو صاحب الحقّ»⁽²⁾. وفي العام 1889، حين أقيمت مسيرة بمناسبة أوّل يوم عالمي للعمال، دعمًا للطبقة العاملة في جميع أنحاء العالم، خرج غلادستون وزوجته كاترين للقائهم، ما أثار حماس المشاركين وسعادتهم. أكسبته هذه السياسات والمواقف شعبيةً واسعة، لا سيّما بين الطبقتين العاملة والمتوسطة في شمال البلاد، كما منحته لقبًا شعبيًا محببًا: «ويليام الشعب»⁽³⁾.

من القضايا التي أقلقّت غلادستون بشدّة هي وضع أيرلندا التي كانت أقدم مستعمرة بريطانية وأقربها جغرافيًا. حيث برزت في أواخر القرن التاسع عشر حركة قوية تطالب بالاستقلال، وكان الشعب الأيرلندي مثقلًا بجراح مجاعة البطاطا الكبرى، ومفعمًا بالأمل إثر موجة الحركات الشعبية التي اجتاحت أوروبا القارية. ورغم أنّ غلادستون لم يتعاطف مع معاناة الأيرلنديين في بدايات مسيرته، لكنّه في سنواته الأخيرة اقتنع بضرورة منح أيرلندا حكمًا ذاتيًا. وتعاون مع سياسيين أيرلنديين لتقديم مشروع قانون بهذا الخصوص إلى البرلمان؛ الأوّل عام 1886، والثاني عام 1893، رُفِصَ كلاهما: الأوّل في مجلس العموم، والثاني في مجلس اللوردات، ما أدى إلى انقسام الحزب الليبرالي إلى فصائل متنازعة على نحوٍ لا رجعة فيه. جاءت أشدّ معارضة لمشروع غلادستون بشأن الحكم الذاتي من حزب المحافظين، الذي كان، بالإضافة إلى كونه حزب المعارضة الرسمي لليبراليين، متمسكًا بعمق بالمحافظة على الإمبراطورية. ففي العام 1872، حدد زعيم المحافظين

(1) ألدوس (Aldous) 2007، ص 157.

(2) ريفلي (Wrigley) 2012، ص 68.

(3) ألدوس (Aldous) 2007، صص 142-151؛ Jenkins 2012، الفصل 15.

وغريمُ غلادستون السياسي الكبير، بنيامين دزرائيلي Benjamin Disraeli، أولويات حزبه على النحو التالي: «الأولى هي الحفاظ على مؤسسات البلاد، والثانية، في رأيي، هي دعم إمبراطورية إنكلترا»⁽¹⁾.

وسخر دزرائيلي من غلادستون والليبراليين واتهمهم بمحاولة «تفكيك الإمبراطورية»، مستثمرًا الحماسة الشعبية السائدة لفكرة الإمبراطورية، والتي مكّنت حتى الفقراء الإنكليز من تنمية الشعور بالتفوق. مع ذلك، فإنّ موقف دزرائيلي من الإمبراطورية والعرق والطبقة كان معقدًا⁽²⁾. فقد وُلد لدى عائلة يهودية، لكنه عمّد في كنيسة إنكلترا وهو في الثانية عشرة من عمره، ودخل أروقة الطبقة العليا البريطانية بصفته دخليًا، وتعرّض لمعاداة السامية على مدار حياته السياسية. وفي نواح كثيرة، كان دزرائيلي نقيض غلادستون — ليس فقط لأنّه ابن مهاجر من الجيل الثاني في حين وُلد غلادستون في قلب النخبة الإنكليزية، بل لأنّه كان أيضًا مدنيًا ساخرًا في مقابل غلادستون الجاد والمتقشف، ومبهرًا في حضوره في حين كان غلادستون صارمًا، وكاتب روايات شعبية ناجح في حين كتب غلادستون مجلدات ثقيلة من النقد النصّي الغامض.

تعكس روايات دزرائيلي الهواجس الأساسية التي كانت تحرك عصره، لا سيّما التداخل بين العرق والسلطة والتاريخ، وهو ما كان يغدّي سرديّة «حضارة الغرب». ففي روايته تانكريد؛ أو الحملة الصليبية الجديدة Tancred; or New Crusade الصادرة في العام 1847، والتي تروي حكاية شابّ إنكليزي نبيل ينطلق في رحلة ملحمية إلى الأراضي المقدسة، كتب دزرائيلي عبارته الشهيرة: «العرق هو كلّ شيء؛ ولا حقيقة سواه». وفي روايته الأخيرة غير المكتملة إنديميون (1880) Endymion، كتب أنّ العرق هو «مفتاح التاريخ». جادل دزرائيلي بأنّ العرق يربط بين يسوع والمسيحية المبكرة باليهود أكثر مما يربطهم بالأوروبيين المعاصرين، وعبر عن أسفه للنزعة السائدة في زمنه بين الأوروبيين إلى إنكار التراث الثقافي اليهودي الذي ينتمون إليه. وكتب مهاجمًا أولئك «من بين أذكي

(1) دزرائيلي (Disraeli)، خطاب في قصر الكريستال، 24 يونيو 1872. للمزيد حول التنافس بين غلادستون ودزرائيلي، راجع Aldous 2007.

(2) بورغستيدي (Borgstede) 2011.

وأكثر الأجناس الشمالية والغربية فطنةً، ممن دفعتهم غيرةً متعجرفة من سطوة ذلك العقل الشرقي الذي يدينون له بحضارتهم، إلى أن يقنعوا أنفسهم والعالم بأن تقاليد سيناء والجلجلة ليست سوى أساطير.

قبل نصف قرن، بذلت أوروبا جهدًا عنيفًا، وبدا أنه ناجح، لتتخلص من إيمانها الآسيوي⁽¹⁾. ومن بين الذين وجه إليهم دزرائيلي هذا النقد، كان على الأرجح، غريمه السياسي الأكبر: ويليام غلادستون.

مكتبة

t.me/soramnqraa

حصنٌ في وجه الشرق

في نظره إلى التاريخ، كان غلادستون على النقيض التام من دزرائيلي. إذ بصفته متمكنًا من الكلاسيكيات منذ دراسته المدرسية والجامعية، تبنى غلادستون بحماسة السردية المعروفة آنذاك عن «حضارة الغرب»، وكان نشطًا في الترويج لها. وبحسب رأيه، فإن الأسس الجوهرية لتلك الحضارة وُضعت في كلٍّ من اليونان وروما، ثم جاءت المسيحية لتضيف عليها بعدها الروحي:

«علينا في الغرب أن ننظر إلى ما شهدته الطبيعة البشرية، على الصعيدين الفردي والاجتماعي، من تطورات استثنائية على يد الإغريق والرومان، بوصفها تطورات قُدر لها أن تُحقق أهدافًا إلهية كبرى. لقد قَدِّموا المواد اللازمة للجوانب الفكرية والاجتماعية من تلك الحضارة الأوروبية التي تستمدُّ جوهرها الروحي من الإيمان المسيحي»⁽²⁾.

وبحسب غلادستون، فإن «أعظم عرقين في العالم القديم»⁽³⁾ -أي اليونانيين والرومان- تركا إرثين مختلفين بعض الشيء في الغرب. فقد منح الرومان الغرب هياكله في التنظيم

(1) بنجامين دزرائيلي (Benjamin Disraeli)، تانكريد أو الحملة الصليبية الجديدة (The New Crusade) (لندن، 1847).

(2) غلادستون (Gladstone)، دراسات في هوميروس وعصره (Studies on Homer and the Homeric Age) (1858)، المجلد 2، ص 523.

(3) غلادستون، خطاب حول مكانة اليونان القديمة في الترتيب الإلهي للعالم (Address on the Place of Ancient Greece in the Providential Order of the World) (1865)، ص 10.

السياسي، و«أمتن نسيج من القانون وأكثره استدامة»، وهو رابط الإنسان الاجتماعي». أما الإغريق، فقد كانوا مسؤولين عن أفكار الغرب المتعلقة بـ«تطور الفرد». بين هذين الإرثين، لم يكن لدى غلادستون أدنى شك في أيهما أعظم؛ فقد رأى أن الإغريق، قبل كل شيء، هم من قدموا ينبوع الهوية الغربية الحقيقية. فالغريون، على حدّ قوله، يدركون غريزيًا «الريادة الودّية للإغريق» في تكوين ثقافتهم⁽¹⁾.

«فالعقل اليوناني، الذي نُقل بلا شكّ عبر إيطاليا (مجرد نقل، وظلّ في أصله وجوهره يونانيًا إلى حدّ كبير) هو الذي صاغ وشكّل القالب الأصلي للحضارة الأوروبية الحديثة»⁽²⁾. حتى هذه المرحلة، لا يزال كلام غلادستون في نطاق السردية الكلاسيكية المألوفة. لكنّه ذهب خطوة أبعد حين زعم أنّ الإرث الكلاسيكي، أي اليوناني الروماني، كان من القوة بحيث يُبطل أي تأثير ثقافي محتمل من عالم الكتاب المقدس في الشرق الأوسط. وبعد عقدٍ من شكوى دزرائيلي، في روايته تانكريد، من الغربيين الذين أرادوا تجاهل أو إنكار العناصر الآسيوية في تراثهم الثقافي، نشر غلادستون كتابًا يهدف صراحةً إلى ذلك. كان بعنوان دراسات في هوميروس والعصر الهومييري Studies on Homer and the Homeric Age — ثلاثة مجلدات مكتظة بالتعليقات النصّية التفصيلية والمقارنات المستقاة من طيفٍ واسع من المصادر التاريخية والإثنوغرافية. حُصص المجلد الأول (ويبلغ 576 صفحة) لـ«إثنولوجيا الأعراق اليونانية»، وانتهى إلى أنّ الإغريق القدماء ينتمون إلى العرق الآري، وأنّهم يرتبطون بالعرق الجرمانى في زمن غلادستون. أما المجلد الثاني (533 صفحة «فقط») فتناول «ديانة العصر الهومييري»، مقترحًا أنّ العناصر الجوهرية في الأخلاق والروحانية المسيحية كانت موجودة مسبقًا في الممارسات الدينية لليونان القديمة. أما المجلد الثالث والأخير (ويبلغ 616 صفحة)، فضمّ مقارنة إثنوغرافية موسّعة بين الإغريق والطروديين في ملحمة هوميروس، وخلص إلى أنّ المجموعتين مختلفتان جوهريًا من حيث العرق والحضارة، وأنّ الطروديين يمثلون نماذج أصيلة لـ«الشرقيين» و«الآسيويين». (مع

(1) غلادستون (Gladstone)، خطاب حول مكانة اليونان، ص 64.

(2) غلادستون (Gladstone)، دراسات في هوميروس، المجلد 1، ص 5.

الإشارة إلى أن الدراسات الحديثة في ملحمة الإلياذة، كما رأينا في الفصل الأول، دحضت هذه النظرية، وأن الملحمة بعيدة جدًا عن أن تُفهم بوصفها صدامًا بين الحضارات⁽¹⁾. ورغم أن الكتاب صيغَ بلغةٍ أكاديمية، وقدم على أنه دراسة في شعر هوميروس، فإنّ غلادستون كتبَ في جوهره عملاً ذا طابع سياسي عميق، لا يقلّ عن روايات دزرائيلي الرومانسية من حيث السعي إلى تبرير رؤيته للعالم.

وصف غلادستون ما رآه «صراعًا عرقيًا» يمتدّ عبر «كامل مجرى التاريخ»⁽²⁾. وعلى جانبٍ منه كان شعبٌ ينتمي إلى العرق الآري -هم أسلاف الغرب ثقافيًا وعرقيًا- الذين عُرسَت فيهم أولى بذور الوحي الإلهي⁽³⁾. ووفقًا له، فإنّ الدور الذي أدّوه في التاريخ كانوا مكلفين به، من العناية الإلهية، لدرجة أنه دعا إلى أن «ننظر إلى اليونان القديمة على أنها تحظى بمكانة محددة و متميِّزة بالغة الأهمية في التدبير الإلهي للعالم»⁽⁴⁾. وتأمّل غلادستون بحسرة: «لو أنّ المسيح تجسّد بين شعبٍ كان في فطنته السياسية، وفي طاقته القتالية، وفي عقله السامي والإلهي، وفي خياله المتقد، وفي أناقة فنّه ورقّي حياته المدنيّة، وزهرة عصره، لَغاب عن الأصول الإلهية للمسيحيّة الوضوح والتمييز الذي تتمتع به الآن»⁽⁵⁾.

على النقيض من الإغريق القدماء، جادل غلادستون بأنّ شعوب غرب آسيا القديمة لم تترك أثرًا يُذكر، أو لم تترك أثرًا على الإطلاق، في تكوين «حضارة الغرب»، رغم أنّ المسيحيّة نشأت بينهم. وكانت فكرة وجود عرقين متضادين تمامًا، الآريين والساميين، قد أصبحت آنذاك سِمَةً شائعة في الدّراسات الألمانية ذات الطابع الرومانسي الجديد، إلى حدّ كبير بفضل أعمال الباحث الفرنسي أرنست رينان Ernest Renan⁽⁶⁾. أما غلادستون، فقد أوضح الأمر أكثر لجمهوره الناطق بالإنكليزية. وخصّ اليهود تحديدًا بالقول إنهم لم

(1) ماك سويني (Mac Sweeney) 2018؛ فلاسوبولوس (Vlassopoulos) 2013، ص 172؛ روس (Ross) 2005.

(2) غلادستون، دراسات في هوميروس، المجلد 1، ص 548.

(3) المصدر نفسه، المجلد 2، ص 537.

(4) خطاب حول مكانة اليونان، ص 4.

(5) دراسات في هوميروس، المجلد 2، ص 532.

(6) مارشان (Marchand) 2009، صص 293-300.

يساهموا بأيّ شيء في ثقافة الغرب: «لم يزودوا العصور المسيحية بالقوانين أو المؤسسات، ولا بالفنون أو العلوم، ولا بأهمّ نماذج العظمة في العبقريّة أو في الشخصية»⁽¹⁾. واستخدم الادعاء العبري «الشعب المختار» لتعزيز حجته. فكتب يقول: «في اختياره للشعب اليهودي لغرض هو الأعمق من بين جميع مقاصده الحكيمّة، عزله [الله]، طوال مسيرته التاريخية، عن أسرة الأمم»⁽²⁾. وانتهى غلادستون إلى القول بانتصار: «فلسطين، بكلمة واحدة، لم تزل شيئاً من مجد عرفنا؛ [بل إنّ] هذا المجد يتلأأ ببريق طامخ على كلّ صفحة من تاريخ اليونان»⁽³⁾.

لا تبدو هذه العبارة مجرد ملاحظة عابرة، بل هي سهم مسموم. ربما هدفها المباشر والآني غريمه السياسي دزرائيلي، لكنها هدفت لما هو أبعد؛ إلى محو أيّ أثر للتأثير الآسيوي، وصياغة ماضٍ للغرب خالص النسب، أوروبياً صرفاً. فالإغريق القدماء لم يكونوا، في نظره، فقط أسلاف الغرب الحديث الذين تلقوا شكلاً مبكراً من الوحي ما قبل المسيحية ألغى أيّ تأثير ثقافي من الشرق الأوسط؛ بل كانوا أيضاً «حصناً فاعلاً ضدّ الشرق»، صدّوا التأثيرات الآسيوية والشرقية عن حضارتهم النقية⁽⁴⁾. وبحسب غلادستون، فإنّ «التنافس بين العرق الهيليني و[من سيُسمون لاحقاً] βάρβαροι [البرابرة] من آسيا» كان أمراً جلياً⁽⁵⁾، و«الطابع الأقل ميلاً للحرب لدى الطرواديين، وأساليهم الشرقية، وديانتهم الأقل تنوعاً وخيالاً، تشير كلّها إلى اختلاف كبير في تكوين هذا الشعب»⁽⁶⁾. ففي حين كان الإغريق محبّين للحرية وأقوياء الإرادة، كان الطرواديون، بحسب غلادستون، «أقرب إلى الرذائل من شهوة وكذب... وهي سمات فارقة لطالما لوحظت، بدرجات متفاوتة، بين العريقين الأوروبي والآسيوي»⁽⁷⁾. وفي نظره، مثل الطرواديين الأسطوريون في جوهرهم الشعوب

(1) دراسات في هوميروس، المجلد 2، ص 530.

(2) المصدر نفسه، ص 525.

(3) خطاب حول مكانة اليونان، ص 57.

(4) دراسات في هوميروس، المجلد 3، ص 2.

(5) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 67.

(6) المصدر نفسه، المجلد 1، ص 499.

(7) المصدر نفسه، المجلد 3، ص 207.

الآسيوية في زمنه، بما في ذلك ما نسبته إليهم من ممارسات التعدّد الجنسيّ والانحلال، مقابل النموذج الغربي للزواج الأحادي القائم على الوفاء⁽¹⁾. وأيضًا ما رآه من «قصور في القدرة على التنظيم السياسي» وأفكارهم حول الحكم الوراثي⁽²⁾، بل وافترض أنهم أقل ذكاءً مقارنةً بشعوب الغرب⁽³⁾.

يعكس تصنيف غلادستون للطرواديين الأسطوريين في ملحمة هوميروس، في جوهره، نظرتة إلى الشعوب غير الغربية في القرن التاسع عشر، ولا سيّما العثمانيين. ففي العام 1876، أطلق حملة غاضبة شديدة اللهجة ضد وحشية ردّ العثمانيين على تمردٍ في بلغاريا.

واستغلّ تلك الفرصة أيضًا للنيل من دزرائيلي، ملمّمًا إلى أنّ تعاطف الأخير العرقي مع العثمانيين هو ما جعله يتقاعس عن اتخاذ موقف. بدلًا من ذلك، رأى غلادستون أنّ تعاطف الغرب يجب أن يكون من نصيب «الحفنة الصّغيرة من عرقنا» الذين صمدوا في وجه «القوّة الكاملة للجيش العثماني». وخلال هذه الحملة، لجأ غلادستون إلى خطابٍ يتراوح بين معاداة السّامية وكراهية الأتراك، لكنه خصّ العثمانيين بأقسى هجوم له، عبّر عنه بلغة عرقية لا دينية:

«ليست المسألة مسألة إسلامٍ فحسب، بل إسلامٌ ممتزجٌ بطبيعةٍ عرقيةٍ خاصّة. فهؤلاء ليسوا المسلمين الوديعين في الهند، ولا الفارس الذين في سوريا، ولا المغاربة المثقفين في إسبانيا. بل كانوا، في مجملهم، ومنذ ذلك اليوم الأسود الذي دخلوا فيه أوروبا، النموذج الكبير المعادي للإنسانيّة في صورةٍ بشر. أينما حلّوا، ثمة خطٌّ عريض من الدماء يتبع أثرهم؛ وكلما امتدّ سلطانهم، اختفت الحضارة عن الأنظار. كانوا يمثلون في كلّ مكان حكم القوّة، في مقابل حكم القانون. أما في حياتهم، فكان مرشدهم قدرًا لا يرحم؛ وأما في آخرتهم، فجنة حسيّة»⁽⁴⁾.

(1) دراسات في هوميروس، المجلد 2، ص 483.

(2) المصدر نفسه، المجلد 3، ص 217.

(3) المصدر نفسه، ص 244.

(4) المصدر نفسه، ص 10.

لم يكن غلادستون وحده في مشاعره المعادية للعثمانيين. إذ كتب إدوارد أوغسطس فريمان Edward Augustus Freeman، أستاذ كرسي التاريخ الحديث في جامعة أكسفورد آنذاك، بأسى: «في البلدان التي وُلدت فيها الحضارة الأوروبية أول مرة، حكم الآسيوي الأوروبي، وحكم المتوحش المتحضر»⁽¹⁾. كان يشير بالطبع إلى اليونان، التي كانت حتى عهد قريب جزءاً من الإمبراطورية العثمانية. إن آراء غلادستون - التي تبدو صادمة لنا اليوم - كانت شائعة إلى حد كبير في زمنه.

قليلون عبر التاريخ من امتلكوا من السلطة ما امتلكه غلادستون في أوج نفوذه؛ سلطة القمع أو النهوض، الإذلال أو الإصلاح، التعميم أو التنوير لحياة ملايين البشر حول العالم. سيختلف المؤرخون والمعلقون باختلاف اتجاهاتهم في احتساب حصيلة أفعاله، لكن هذا الكتاب لا يسعى إلى تصوير الشخصيات كأبطال أو أشرار. ما يهمني هو فهم الرؤية الأوسع للعالم التي شكّلت أفعالهم، والسرديات التاريخية التي استندوا إليها. أما غلادستون، فلم تكن رؤيته للعالم سوى رؤية «الغرب والبقية»؛ عالم منقسم في صراع أبدي بين الحضارات، إذ ترى «حضارة الغرب» نفسها، بفضل تفوقها المتأصل، مقدرةً للهيمنة على العالم.

كانت فكرة أن بريطانيا هي الوريثة النهائية للعصور الكلاسيكية القديمة فكرةً واسعة الانتشار في بريطانيا القرن التاسع عشر، ولم تقتصر على الكتابات الغامضة لرئيس وزراء غريب الأطوار. فقد كثرت المقارنات بين «روما الكبرى وبريطانيا الكبرى»⁽²⁾، مع إيلاء اهتمام كبير بـ«المقارنة ما بين روما وإنكلترا بوصفها قوتين فائحتين، وحاكمتين لشعوب ومقاطعات خاضعة»⁽³⁾. أما الولايات المتحدة الأميركية، وكما رأينا سابقاً في الفصل العاشر، فقد ادّعت الإرث الكلاسيكي ذاته لكن على أسسٍ مختلفة؛ من خلال مؤسساتها

(1) إدوارد أوغسطس فريمان (Edward Augustus Freeman)، القوة العثمانية في أوروبا (Ottoman Power in Europe)، لندن، 1877.

(2) راجع الأوراق في برادلي (Bradley) 2010، وهينغلي (Hingley) 2001.

(3) تابعونا، صحيفة صديق الهند (Friend of India)، 1861. مقتبس في فاسونيا (Vasunia) 2013، ص

السياسية، ودستورها المختلط المستمد من بوليبوس، وجمهوريتها المتأثرة بالنموذج الروماني. لم يكن الادعاء بالإرث الكلاسيكي حكرًا على العالم الأنغلو-ساكسوني. ففي العام 1809، صرّح الفيلسوف الألماني جورج فيلهلم فريدريك هيغل Georg Willheim Fredrich Hegel بأنّ أساس البحث العلمي «يرتكز على اليونان وروما»، وأنّه في ألمانيا «يجب أن تكون أساسات الدّراسة العليا، وأن تطلّ، الأدب اليوناني أولاً، ثم الروماني ثانياً»⁽¹⁾. وفي القرن التاسع عشر، ترسّخت السردية الكبرى لـ«حضارة الغرب» في أنحاء مختلفة من العالم الغربي.

وبدأ المصطلح ذاته أيضًا يلقي رواجًا. ورغم صعوبة تحديد اللحظة التي استخدم فيها مصطلح «حضارة الغرب» أوّل مرة، فقد شهد منتصف القرن التاسع عشر انتشاره في كلّ من المملكة المتحدة والولايات المتحدة، ضمن سياقات متنوعة كالمعاهدات السياسية، والتقارير التعليمية، وأدب الرّحلات⁽²⁾. كما استخدم غلادستون نفسه هذا المصطلح في وقت مبكر، مشيرًا إلى المكانة المهمّة للأدب الهومييري «في كامل سياق حضارة الغرب»⁽³⁾. كان غلادستون، بصوته الحادّ في التفكير الحضاري وثقته الرّاسخة برؤيته للتاريخ، يجسّد هذا الاتجاه العام بأوضح صورة. وكانت سياسته ورؤيته التاريخية مترابطتين بعمق؛ إذ إنّ إيمانه بتفوق بريطانيا والغرب لم يكن ناتجًا عن رؤيته للماضي فقط، بل كان أيضًا مساهمًا في تشكيلها؛ ذلك الماضي الذي اتخذ طابع سردية كبرى باتت تُعرف صراحة في ذلك الوقت بـ«حضارة الغرب». وآمن غلادستون بأنّ أصول ثقافته تعود إلى اليونان وروما القديمتين، وأنّ هذا وحده كفيل بجعلها متفوقة على جميع الثقافات الأخرى. وفي حياته وكتابات، نجد ذروة تجسيد مفهوم «حضارة الغرب» كروية للتاريخ.

(1) هيغل (Hegel)، «حول الدراسات الكلاسيكية»، محاضرة 1809، منشورة لاحقًا في Hegel and Knox، 1975.

(2) قامت ريبكا فوتو كينيدي (Rebecca Futo Kennedy) بتتبع الاستخدامات المبكرة لمصطلح «الحضارة الغربية»، بها في ذلك تقرير عام 1844 لجمعية أمريكية، ومراجعة أدبية لعام 1846؛ راجع Futo Kennedy، 2019.

(3) غلادستون، دراسات في هوميروس، المجلد 1، ص 513.

ولكن حتى في تلك اللحظة، في ذروة قوة الغرب، وفي أوج هيمنة السردية الكبرى، لم تكن الأصوات الأخرى قد اختفت بعد، ولم تكن السرديات البديلة قد صمتت تمامًا. حيق قارنَ بعض المُستعمَرين أيضًا ما بين بريطانيا والعصور القديمة الكلاسيكية، لكنهم قلبوا هذه المقارنات على بريطانيا ذاتها لتكون وسيلة لنقد الإمبريالية. فالفكر الهندي والمصلح السياسي بهاسكار باندورانغ تاركهادكار Bhaskar Pandurang Tarkhadkar استدعى التاريخ الكلاسيكي حين كتب: «للدفاع الناجح عن قضية الهند نحتاج إلى قلم (جونوس Junius) أو فصاحة (ديموستينيس Demosthenes)». وجادل بأن الرومان لو فرضوا على شعوبهم الخاضعة الشروط نفسها التي فرضها البريطانيون على الهنود، لما كان لذلك إلا أن يسرع بزوالهم. بل إنه اعتبر أنّ تجربة الإمبراطورية الرومانية نفسها تُثبت أنّ الشعوب الخاضعة نادرًا ما ترضخ طوعًا لحكامها الإمبرياليين، قائلاً: «لا شك أنّ الرومان فقدوا سيطرتهم على أراضيهم المفتوحة بسبب رفض السّكان الأصليين أن يُحكموا من أمةٍ أخرى»⁽¹⁾.

وكتبَ معلق هندي آخر في القرن التاسع عشر، تحت الاسم المستعار «الكاتب الهندوسي Hindu Writer»، مقالات تحليلية مطوّلة عن طبيعة الحكم الروماني، وخلص إلى أنّه لا يوجد أيّ سابقة تاريخية تشير إلى أنّ الشعوب الخاضعة استفادت يومًا من الحكم الاستعماري، بل جميعها عانت منه بالضرورة⁽²⁾.

في سيراليون، جادل الجراح والوطني جيمس أفريكانوس بيل هورتون James Africanus Beale Horton بأنّ الأفارقة ساهموا مساهمةً كبيرة في الثقافتين الكلاسيكيتين لليونان وروما، قائلاً إنّ الكثيرين من الإغريق والرومان قصدوا إفريقيا طلبًا للحكمة. وقد كتب: «جاء كثيرون ليستمعوا إلى دروس إقليدس الإفريقي، الذي تزعم أشهر مدرسة رياضية في العالم... أما القائد الفاتح الإفريقي العظيم هنييعل، فقد اتخذ من

(1) بهاسكار باندورانغ تاركهادكار (Bhaskar Pandurang Tarkhadkar)، رسالة منشورة في صحيفة بومباي غازيت (Bombay Gazette)، 28 يوليو 1841. مقتبس في Vasunia 2013، ص 122.

(2) Vasunia 2013، صص 124-125.

الشاعر الإفريقي تيرينس صديقاً وشريكاً له⁽¹⁾. وهكذا، فإن السردية الكبرى لـ «حضارة الغرب»، رغم توظيفها في خدمة الإمبريالية الغربية، أمكن استخدامها أيضاً في تقويضها. وحتى في قلب الإمبراطورية البريطانية، يمكن تلمس هذه التناقضات. فقد نُشر المجلد الأخير من كتاب «تاريخ انحدار وسقوط الإمبراطورية الرومانية» لإدوارد غيبون Edward Gibbon في العام 1789، وأصبح الكتاب في مجمله من أكثر الكتب مبيعاً في القرن التاسع عشر. كانت رؤيته الكارثية لانهار الإمبراطورية تتناغم مع القلق البريطاني من تجاوزات الإمبراطورية، وهو قلق انعكس أيضاً في الأدب، كما في قصيدتي «أوزياندياس Ozymandias» التوأم اللتين نشرهما بيرسي بيش شيلي Percy Bysshe Shelley وصديقه هوراس سميث Horace Smith في العام 1818.

لكن في الوقت الذي كانت فيه بريطانيا تُصوّر على أنها روما الجديدة، وقدرها أن تسقط كما سقطت روما، كانت قادرة أيضاً على أن تتخيل نفسها خاضعة لحكم روما، لا وارثة لها. فعند تأمله لجدار هادريان، كتب المؤرخ المحلي من نيوكاسل، جون كولينغود بروس John Collingwood Bruce:

«الصولجان الذي تخلّت عنها روما، نحن التقطناه. عظيم شرفنا - عظيمة مسؤوليتنا». ولكن، في الكتيب نفسه، حرص على تمجيد البريطانيين القدماء الذين بنى هادريان الجدار في وجههم، قائلاً عنهم: «رغم أنهم كانوا أدنى من الرومان في الانضباط والسلاح، فإنهم لم يقلّوا عنهم في الشجاعة والعزيمة»⁽²⁾.

وقد خُلدت رموز روما المقاومة هذه في تماثيل بارزة: ففي العام 1850، أمر بنحت تمثال برونزي ضخم للملكة بوديكا Boudicca وبناتها، ملكة قبيلة الإيسيني Icenii التي قادت تمرداً ضد الحكم الروماني، وهو التمثال الذي يقف اليوم في ويستمنستر على ضفة نهر التايمز. كما شيّد تمثال برونزي آخر مشهور لكاركتاكوس Caractacus، زعيم قبيلة

(1) مقتبس من غوف (Goff) 2013، ص 71.

(2) جون كولينغود بروس (John Collingwood Bruce)، السور الروماني (The Roman Wall)، لندن،

الكاتوفيلوني Catuvellauni الذي قاوم الفتح الروماني، وهو اليوم يقف أمام مقر إقامة عمدة مدينة لندن. وحظي التمثال بإشادة واسعة عند تدشينه، إلى درجة أنه ذُكر من باب الفكاهة في أغنية الجنرال في الأوبريت الكوميدي الشهير «قراصنة بينزانس The Pirates of Penzance» من تأليف جيلبرت وسوليفان Gilbert and Sullivan، حيث يُتوقع من الجمهور -مثل الجنرال الثرثار- أن يعرفوا «كلّ تفصيل في زيّ كاركتاكوس»... والمفارقة أنّ التمثال يصوّر الزعيم عارياً تصويراً بطولياً. وعلى الرغم من أنّ بريطانيا في القرن التاسع عشر كانت ترى نفسها في الغالب وريثةً لروما، ظهرت أيضًا مواقف تماهى فيها بعض الناس مع رعايا روما الخاضعين لها.

لم يُستخدم الإرث الكلاسيكي لتقويض السردية السائدة في سياق الإمبراطورية فحسب، بل استخدم أيضًا في مجالات أخرى لتحدي المنظومة المهيمنة. حيث استثمرت البلاغة الكلاسيكية، والأمثلة التاريخية، والمعرفة المتوارثة عن العصور القديمة، للدفاع عن إلغاء الرق⁽¹⁾، وتحرير النساء⁽²⁾، ورفع شأن الطبقات العاملة⁽³⁾. ولعلّ السّمات نفسها التي جعلت من العصور الكلاسيكية حليفًا طبيعيًا للمؤسسة الحاكمة، من كونها مرجعية معترفًا بها، ومرتبطة بالنخب والطبقات العليا، والأهم من ذلك، مكانتها بوصفها السلف الثقافي والجذور الأصلية للغرب، هي التي جعلتها أيضًا مهياةً للاستحواذ والمساءلة. لقد زوّدت السردية الكبرى لـ «لحضارة الغرب» الغرب بأداة أيديولوجية فعّالة ضمن ترسانته الفكرية، لكنها في الوقت نفسه قدّمت لأصوات المهّمّشين أداة قوية للتحدي والانتقال. فالمفهوم الذي صُمّم أصلاً ليجعلنا نتشبّث بالماضي ونستلهم منه الجذور والشرعية، بات يُستخدم الآن لإثارة التغيير الجذري، ولزعزعة المستقبل وإعادة كتابته.

(1) ملامود (Malamud) 2016.

(2) برينس (Prins) 2017.

(3) هول وستيد (Hall and Stead) 2020.

الفصل الثالث عشر

الغربُ ومُنتقدوه

إدوارد سعيد



«إنَّ الاستنادَ إلى الماضي من أكثر الإستراتيجيات شيوعًا في تأويل الحاضر».

إدوارد سعيد (1993)⁽¹⁾

الغربُ يتعرَّض لهجوم. هكذا، على الأقل، يصوِّر بعض المحللين السياسيين والمعلقين الثقافيين الأمر في أيامنا هذه، وغالبًا ما تكون نبراتهم حادَّة وذعرهم ظاهرًا. التهديد مزدوجٌ. فمن الخارج، يواجه الغرب تهديدًا من تكتلات قوى بديلة تسعى إلى انتزاع الهيمنة العالمية منه وادِّعائها لنفسها.

(1) سعيد (Edward Said) 1993، ص 1.

سنناقش هذه القوى المنافسة في الفصل التالي. أما محور هذا الفصل، فليس الأعداء الخارجيين، بل التهديد الذي يأتي من الداخل؛ أي من العناصر داخل الغرب التي تنتقد ألياته، وتتحدى افتراضاته، وتشكك في شرعيته.

شهدت السنوات الأخيرة موجة من الكتب التي تُحدّر من «انتحار الغرب»⁽¹⁾. وتجادل هذه الكتب بأن تراجع القوّة السياسية والعسكرية والاقتصادية النسبية للغرب يعود إلى فقدان الثقة بالمعتقدات والمبادئ التقليدية التي كانت، في الأصل، سببَ عظمة ثقافة الغرب. وتزعم هذه المؤلفات أنّ الاتجاهات الاجتماعية الليبرالية تُقوّض هذه المعتقدات، مما يؤدي إلى الانحلال الأخلاقي، والتفكك الاجتماعي، وإضعاف الغرب. كما تسللت هذه الخطابات حول انحدار الغرب بسبب النقاد الداخليين إلى الخطاب السياسي السائد في السنوات الأخيرة، إذ صرّح سياسي بريطاني بارز مطلع العام 2022 بأنّ أيديولوجيا الصحوة «woke» تمثل «شكلًا خطيرًا من أشكال الانحلال»⁽²⁾. ويرى بعضهم أنّ هذا يشكّل «حربًا على الغرب»، أصبحت فيها ممارسة «شيطنة ذوي البشرة البيضاء» أمرًا مقبولاً⁽³⁾.

لكن القلق من مثل هذه التهديدات الداخلية ليس بالأمر الجديد. فحتى في ذروة الهيمنة الغربية العالمية خلال القرن التاسع عشر (انظر الفصل الثاني عشر)، كان هناك من يُحدّر من انهيار وشيك سببه الانحدار الأخلاقي والديني والعرقى، مثل الناقد الفني والكاتب البريطاني البارز جون رسكن John Ruskin⁽⁴⁾. كما وجّه آخرون سهام الاتهام إلى

(1) على سبيل المثال، اتخذ كلٌّ من غولديبرغ (Goldberg) 2018، وكوخ وسميث (Koch and Smith) 2006 عنوان انتحار الغرب (The Suicide of the West)، مكرّرين صدى بيرنهام (Burnham) 1964. أما موراي (Douglas Murray) 2022، فقد حمل «العلماء غير الصادقين» المسؤولية عن «الاحتياال الفكري» الذي دفع بالكثير من الناس ذوي النوايا الحسنة لكن الحمقى، إلى انتقاد الغرب. وركّز موراي (Murray) 2017 في كتابه السابق على أوروبا تحديداً.

(2) ميسون (Mason) 2022، في تقريره عن خطاب أوليفر دودن (Oliver Dowden)، رئيس حزب المحافظين البريطاني.

(3) الحرب على الغرب (The War on the West) هو عنوان كتاب حديث لمعلق سياسي بريطاني هو دوغلاس موراي (Douglas Murray) (2022). الاقتباس مأخوذ من ص 13 من هذا الكتاب.

(4) لنقاش حول آراء رسكن (John Ruskin)، راجع سعيد (Said) 1993.

شخصيات بعينها، اعتبروها «العدو الداخلي»؛ كما رأينا في الفصل السابق، كان السياسي بنيامين دزرائيلي في أواخر القرن التاسع عشر كثيرًا ما يُستهدف بوصفه «يهوديًّا مُستترًا» ويُقال إنّه يعمل بنشاط ضد مصالح بريطانيا، والمسيحية، والغرب⁽¹⁾. لكن مجرد وجود قلقٍ من «عدوِّ داخلي» لا يعني بالضرورة وجود تهديد فعلي؛ تمامًا كما أنّ ظهور نظرية مؤامرة لا يستلزم وجود مؤامرة حقيقية.

أصاب حُماة الغرب القلقون والمتوجِّسون - وإن بالغوا في نبراتهم - في أمرٍ واحد: ثمة بالفعل نقادٌ من داخل الغرب نفسه. فمنذ منتصف القرن العشرين فصاعدًا، ظهر عدد متزايد من الأصوات الغربية التي بدأت تُراجع الأيديولوجيات الأساسية التي بُني عليها الغرب قديمًا، وتُشكك في سرديّة «حضارة الغرب». تتباين أهداف هؤلاء النقاد كثيرًا. بعضهم، مثل الإسلاميين المتطرفين المنتمين إلى تنظيم «داعش»، يسعى إلى تدمير الغرب كليًا، معلنًا العداء له صراحةً. في حين يسعى آخرون، مثل المتطرفين اليمينيين والإرهابيين الذين يزعمون الدفاع عن الغرب من خلال تقويض مؤسساته ومهاجمة شعوبه، إلى إعادة تشكيل «الغرب على نحوٍ يُطهر منه العناصر التي يرونها غير مرغوب فيها. (من اللافت أنّ بعض أعلى الأصوات التي تحذّر من «الهجوم على الغرب» تنتمي إلى هذا المعسكر نفسه، الذي يُعد في جوهره تهديدًا للقيم والمبادئ الغربية، وهي نقطة سنعود إليها في خاتمة هذا الكتاب). أما آخرون - ومنهم الشخصية المحورية في هذا الفصل، إدوارد سعيد Edward Said، فقد سعوا إلى إجراء تحسينات أكثر تواضعًا، من خلال نقد الغرب من أجل فهمه بصورة أفضل، وفهم العالم المترابط الذي يُشكّل جزءًا منه.

رغم تنوّع نقاد الغرب في أهدافهم وانتقاداتهم، فإنهم جميعًا خرجوا من رحم العملية التاريخية ذاتها: تراجع الهيمنة السياسية والعسكرية والاقتصادية الغربية. إذ يحتفي «أعداء الغرب» المعلنون بهذا التراجع، ويعززون كراهيتهم له عبر استحضارهم لجرائم الاستعمار الغربي والمظالم التاريخية. أما «المدافعون عن الغرب» ذاتيًا، فيرثون هذا الانحدار ويستمدّون حماسهم من صورٍ نوستالجية لتفوّق الغرب المفقود. في حين أنّ «المُستكشفين

(1) بورغستيدي (Borgstede) 2011، صص 10-17.

للغرب»، الفئة التي أعتبر نفسي من ضمنها، فإنهم يسعون إلى العمل ضمن الفضاءات الجديدة التي أتاحتها هذا التحوّل في المشهد العالمي، باحثين فيها عن فرص للتغيير.

إعادة النظر في الغرب

حدث تحوّلان جيوسياسيان كبيران ساهما في تغيير الطريقة التي يرى بها الغرب ذاته، مما جعل نموذج الهوية الغربية الذي ساد في القرن التاسع عشر، زمن ويليام غلادستون (انظر الفصل الثاني عشر)، نموذجا عفا عليه الزمن وظيفيا.

أما التحوّل الأول فهو إنهاء الاستعمار، الذي اكتسب زخما مع بداية تفكك الهيمنة الغربية على العالم، في أعقاب حربين عالميتين أطاحت بالنظام الاستعماري القديم⁽¹⁾. وكانت تجارب إنهاء الاستعمار متفاوتة إلى حدّ بعيد؛ منها ما كان دمويا ووحشيا، ومنها ما جرى بالتفاوض الودي⁽²⁾. وهناك أماكن لم يكتمل فيها إنهاء الاستعمار بعد، وأفضت فيها التسويات التي جاءت بعد الاستعمار أو الانتداب إلى انقسامات ديموغرافية راسخة، وظلم متجدّد، وسفك مستمرّ للدماء. لكنّ إنهاء الاستعمار ليس مجرد عملية تجري «هناك» في أماكن بعيدة؛ بل هو عملية تجري «هنا» أيضا، في قلب الغرب نفسه. فمع هجرة رعايا المستعمرات السابقة، والحركات القسرية للعبيد، تغيّر التكوين الديموغرافي في معظم مراكز الإمبراطوريات تغييرا لا رجعة فيه. أنا نفسي نتاج لهذا الواقع؛ إذ هاجر والداي إلى بريطانيا من مستعمرتين سابقتين مختلفتين، وزوجي من مستعمرة ثالثة. نحن هنا، كما قال الناشط في مجال العلاقات العرقية أمبالافانر سيفاناندان Ambalavaner Sivanandan «لأنكم كنتم هناك». تختلف ديناميات هذه الظاهرة بطبيعة الحال من بلد غربي إلى آخر. فأنا أكتب هذا الفصل من طاولة مطبخي في فيينا، وهي عاصمة إمبراطورية قديمة ذات تركيبة

(1) لنهاية الإمبراطورية البريطانية تحديداً، راجع بريندون (Brendon) 2007.

(2) في الجزائر، كانت حرب الاستقلال (1956-1962) صراعاً دموياً ووحشياً، لدرجة أن الحكومة الفرنسية وضعت وثائقها تحت حظر صارم لعقود؛ راجع فرانز فانون (Frantz Fanon) 1963، «حول العنف» (On Violence). وعلى الطرف الآخر، نالت مالطا استقلالها عن بريطانيا عام 1964 عبر عملية سلمية تماماً؛ راجع سميث (Smith) 2007.

سكانية ما بعد استعمارية مختلفة تمامًا عن تلك التي عرفتها لندن، العاصمة الإمبراطورية القديمة التي نشأت فيها. منذ منتصف القرن العشرين، رأينا الدول الغربية تتعامل مع هذه التحولات الديموغرافية بطرائق مختلفة؛ بدءًا من حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة خلال خمسينيات وستينيات القرن الماضي، إلى حملات حياة السود مهمة Black Lives Matter وروودس يجب أن يسقط Rhodes Must Fall في السنوات الأخيرة. مع ذلك، سواء كنا من أنصار هذه الحملات، أم من منتقديها، أم من المتفرجين المتحفظين عليها، وسواء كنا من أحفاد المستعمرين أم من أحفاد المستعمرين، أم من أحفاد كليهما، كما هو شائع اليوم، فإن هذه النضالات، والتحويلات الديموغرافية التي تستند إليها، قد غيرت الطريقة التي يرى بها الغرب نفسه.

الأهم من ذلك، أن عددًا متناقصًا من الغربيين لا يزالون يفكرون في «الغرب» بصفته كيانًا عرقيًا في المقام الأول، كما فعل جوزيف وارن وفيليس ويتلي في القرن الثامن عشر، أو كما فعل ويليام غلادستون في القرن التاسع عشر. (مع الإشارة إلى أن هناك بالطبع استثناءات من هذه القاعدة، وسناقشها في الخاتمة).

أصبح التهج العرقي القديم في تعريف الغرب عتيقًا، ليس لأنه لم يعد فعالًا ببساطة، بل لأنه يتعارض مع المبادئ التي يعتبرها معظم الغربيين اليوم جوهرية لترسيخ هوية الغرب؛ مثل مبادئ المساواة الإنسانية الأساسية، والحقوق، والليبرالية الاجتماعية، والتسامح. (مرة أخرى، يوجد أشخاص داخل الغرب لا يعتقدون هذه المبادئ، ويفضّلون بدلًا منها النزعة اللاأخلاقية والتعصب، وسنعود إلى هؤلاء أيضًا في الخاتمة).

أصبحت هذه المبادئ (المساواة، الحقوق، الليبرالية، التسامح) مركزية في تعريف الغرب لذاته، جزئيًا بسبب التحوّل الجيوسياسي الثاني الكبير في أواخر القرن العشرين؛ الحرب الباردة⁽¹⁾. واليوم، يميل معظم الناس إلى التفكير في الغرب من منطلق اعتبارات اقتصادية وسياسية بالدرجة الأولى. بدأت الصيغة الاقتصادية لهذا التصوّر خلال الحرب الباردة نفسها، إثر تعريف «الغرب» بأنه مرادف للرأسمالية في مواجهة الشيوعية. أدى

(1) للحرب الباردة، راجع ويستاد (Westad) 2017.

ذلك إلى تمدد الغرب جغرافياً؛ ففي حين ظلّ جوهره متمركزاً في أميركا الشمالية وأوروبا الغربية، اتسع ليشمل دولاً من العالم الأنغلو-ساكسوني مثل أستراليا ونيوزيلندا، فضلاً عن دولٍ أخرى حول العالم جرى «تشجيعها» على الاصطفاف إلى جانب الغرب عبر وسائل عدّة، تراوحت ما بين استخدام القوة الناعمة واستدعاء التاريخ المشترك، وصولاً إلى التدخل العسكري وتنصيب حكومات موالية للغرب بالقوة⁽¹⁾.

لكن بعد نهاية الحرب الباردة، لم يعد بالإمكان اعتبار الرأسمالية سِمَةً تعريفية للغرب؛ إذ ظهرت أشكال متباينة من الرأسمالية في الدّول الشيوعية السابقة؛ من رأسمالية الدّولة العدوانية في الصّين إلى رأسمالية الأوليغارشيين الجشعة في روسيا. (وسناقش روسيا والصّين كمنافسين للغرب في الفصل القادم). نتيجة لذلك، تغيّرت مجدداً الخطابات التي يعرّف بها الغرب ذاته، مع تركيز متزايد على الأنظمة السّياسية، والديمقراطية الليبرالية على وجه الخصوص. في سنوات بلوغني، شهدت سعي الغرب إلى تقديم نفسه وتبرير أفعاله بالاستناد إلى الديمقراطية الليبرالية أكثر من أيّ مرجعيةٍ أخرى. وكان خطاب الغرب بوصفه «نصير الديمقراطية الليبرالية» صادقاً في أحيان، ومخادعاً في أحيانٍ أخرى، لكنه ظلّ ثابتاً طوال السنين الثلاثين الماضية. رأى المؤرخ فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama أنّ الديمقراطية الليبرالية هي، من وجهة النظر الغربية الحديثة، النموذج الأمثل والنهائي للحكم البشري، واقترح على نحوٍ استفزازي أن سيادة الديمقراطية الليبرالية في الغرب تعني «نهاية التاريخ»⁽²⁾. (بالطبع، لم ينتهِ التاريخ في أواخر القرن العشرين، ولم «ينتصر» الغرب، ولا يوجد إجماع عالمي على الديمقراطية الليبرالية، كما يعترف فوكوياما نفسه).

لا تزال عملية إعادة تصوّر الغرب غير مكتملة، لكنها دخلت في فترةٍ من التحوّلات الجذرية خلال منتصف وأواخر القرن العشرين، عندما تغيّر كلُّ من الموقع الجيوسياسي للغرب والأساس الجوهري الذي تُبنى عليه هويته. فخلال القرن العشرين، أصبحت التعريفات العرقية والجغرافية للغرب، والتي كانت سائدة خلال القرنين الثامن عشر

(1) للتحوّلات العالمية الأوسع خلال الحرب الباردة، راجع ويستاد (Westad) 2017..

(2) هذه العبارة مأخوذة من كتاب فوكوياما (Francis Fukuyama) الشهر الإنسان الأخير ونهاية التاريخ (The

Last Man and the End of History)، 1992.

والتاسع عشر، غير صالحة، ولم تعد منسجمة مع الواقع السياسي أو مع التجارب المعاشة في الغرب، كما لم تعد تمثل الأساس الأيديولوجي الذي تقوم عليه هوية الغرب اليوم. بيد أن إعادة تصوّر الغرب لا تقتصر على إعادة تعريف حاضره، بل تستلزم أيضًا مراجعة جذرية لتاريخه، أي التشكيك في سرديته الكبرى، والطعن في رواية «حضارة الغرب» كما جرى تسويقها عبر القرون.

في غير مكانه

امتدت حياة إدوارد وديع سعيد على امتداد تلك العقود المضطربة التي شهد فيها الغرب، وسائر العالم، تحوُّلاً جذرياً. كان سعيد أكاديمياً، وناشطاً، ومثقفًا عامًا، وضع من خلال كتاباته الأسس الفكرية التي يستند إليها هذا الكتاب؛ إذ تناول الطبيعة المصطنعة للهويّات الثقافية، وكشف عن طابعها السياسي الجوهري. كما جادل بأن المؤرخين، رغم محاولاتهم اتباع الموضوعية على طريقة رانكه Rankean، هم أبناء عصورهم، وأن أعمالهم تُسهم في ديناميكيات السلطة الراهنة. ويُعدّ سعيد، من خلال إنتاجه الفكري، تجسيداً حياً لحجته هذه، إذ إن مشروعه العلمي كان متجذراً في تجربته الشخصية مع الاستعمار، والمنفى، وشعوره الدائم -بحسب تعبيره هو- بأنه «في غير مكانه»⁽¹⁾.

وُلد سعيد عام 1935 في القدس، وكان بذلك من رعايا الإمبراطورية البريطانية في أراضي فلسطين الخاضعة للانتداب البريطاني. لكنه حمل الجنسية الأميركية منذ ولادته، بفضل والده الذي كان أصله من القدس، غير أنه عاش وعمل في الولايات المتحدة لسنواتٍ قبل أن ينضمّ إلى قوات التدخل الأميركية في الحرب العالمية الأولى⁽²⁾. أمّا والدته فمن مدينة الناصرة، وكانت مولعة بكلّ ما هو إنكليزي، حتى إنها اختارت لابنها اسم «إدوارد» تيمناً بأمبر ويلز آنذاك، وأطلقت على بناتها الأربع أسماء إنكليزية أيضاً. أقامت

(1) خارج المكان (Out of Place) هو عنوان سيرة ذاتية كتبها سعيد (Edward Said) بعد تشخيصه بسرطان الدم ونُشرت عام 1999.

(2) اعتمدت في التفاصيل البيوغرافية لحياة سعيد جزئياً على كتاباته الخاصة، لا سيما سعيد 1999، وأيضاً على كتاب برينان (Brennan) 2021.

الأسرة في القاهرة، حيث امتلكَ والد سعيد متجرًا مزدهرًا للقرطاسية، لكنها قضت الإجازات والزيارات الطويلة مع الأقارب في القدس. في القاهرة، كانت عائلة سعيد أقلية داخل أقلية؛ أنجليكان ضمن مجتمع مسيحي يهيمن عليه الأرثوذكس، ومسيحيون يعيشون بين بلدين ذوي أغلبية مسلمة⁽¹⁾.

في طفولته، التحق سعيد بمدارس النخبة في كل من القاهرة والقدس، التي صُممت على غرار المدارس العمومية الإنكليزية، ونشأ في بيئة ثنائية اللغة إلى درجة أنه لم يكن متأكدًا، عندما نظر إلى الوراثة في مرحلة البلوغ، أي اللغتين كانت لغته الأم: العربية أم الإنكليزية. كانت طفولة مرفهة؛ خدم في المنزل، وحفلات موسيقى كلاسيكية، وهروب من حر الصيف إلى برك السباحة في النوادي الحصرية للأعضاء. مع ذلك، يتذكر سعيد بأسى شعوره الدائم بأنه مختلف عن البيض، الإنكليز والأميركان، الذين يسكنون حيّه، بل وأدنى شأنًا منهم. إذ قيل له أحيانًا: «العرب غير مسموح لهم بالدخول»، حتى في النوادي التي كانت عائلته تملك عضويتها⁽²⁾. كما يُتوقع منه أن يختلط اجتماعيًا فقط بغير البيض، الذين يُشار إليهم بلفظة ازدرائية هي «wogs»⁽³⁾.

لم يكن سعيد قد تجاوز الثانية عشرة من عمره عام 1948، حين انسحب البريطانيون من فلسطين، وأعلنت دولة إسرائيل، واندلعت الحرب بينها وبين الجيوش العربية. بعد عام من سفك الدماء والفوضى، رُسمت حدود تفصل الدولة الجديدة عن الضفة الغربية الخاضعة للحكم الأردني، وبدأت موجات المهاجرين اليهود تندفق إلى وطنهم الجديد، في حين قرّ مئات الآلاف من الفلسطينيين فيما يُعرف باسم «النكبة». كان من بين هؤلاء المهجّرين أفراد عائلة سعيد، الذين انتهى المطاف بكثير منهم في القاهرة، غارقين في الفقر المدقع. سعى والد سعيد إلى توظيف أكبر عدد ممكن من اللاجئين الفلسطينيين، ويذكر سعيد جلسات طويلة في فترة ما بعد الظهر برفقة عمته، التي تحوّلت إلى مؤسسة خيرية

(1) عن حياة سعيد المبكرة، راجع برينان (Brennan) 2021، الفصل الأول.

(2) سعيد (Said) 1999، ص 44.

(3) المصدر نفسه، ص 183.

فردية غير رسمية: تقدّم النصائح الطبية، وتساعد الأطفال في إيجاد مقاعد دراسية، وتدعم اللاجئين في التعامل مع البيروقراطية المصرية، وتقدّم ما تستطيع من مساعدات مالية⁽¹⁾.

شعر الشاب سعيد بمرارة ووعي مؤلم بأن معاناة الكثير من اللاجئين الفلسطينيين كانت بعيدة كل البعد عن حياته المرفهة؛ فقد كان يتنقل في محافل عالمية فاخرة تضم نخبة المصريين، إلى جانب أرمن ويونانيين وإيطاليين ويهود وأردنيين وسعوديين وسوريين وأتراك. وصف سعيد لاحقًا هذا الوسط الاجتماعي بأنه «متاهة راقصة من الشخصيات، وأساليب الكلام، والخلفيات، والأديان، والجنسيات»⁽²⁾. وربما كان هذا التناقض، إلى جانب نبوغه الأكاديمي الذي جعله يشعر بالملل من المدرسة في أغلب الأحيان، هو ما وصمه -بحسب تعبيره هو- بصفة «المثير للشغب»⁽³⁾.

خلال هذه السنوات، كانت الموسيقى متنفسًا مهمًا له، عاطفيًا وذهنيًا على حدّ سواء. كان عازف بيانو موهوبًا، طوّر علاقة مميزة مع أحد أساتذته، وهو اليهودي البولندي إغناس تيغرمان Ignace Tiegeman، الذي ساعده في ترسيخ الموسيقى الكلاسيكية كواحدة من الثوابت المهدّئة في حياته.

لكن الموسيقى لم تكن كافية لإبقائه على المسار المنضبط. ففي سن الخامسة عشرة، فصل سعيد من مدرسته البريطانية في القاهرة، وقرّر والداه إرساله إلى البلد الذي يحمل جنسيته ليُكمل تعليمه. فالتحق في مدرسة داخلية ريفية في ولاية ماساتشوستس، وهي مرحلة وصفها لاحقًا بأنها «ربما كانت الأتعبس في حياتي». إذ كان طلاب المدرسة جميعهم تقريبًا من البيض المولودين في أميركا، ولم يُخفوا شعورهم بأنه ينتمي إلى «عرق أدنى أو مرفوض لسبب ما»⁽⁴⁾. ورغم عدااء المدرسين وزملائه، اجتهد سعيد في دراسته وحقق نتائج جيدة، ما مكّنه لاحقًا من دراسة الأدب الإنكليزي والأدب المقارن أولًا في جامعة برنستون خلال المرحلة الجامعية، ثم في جامعة هارفارد للدراسات العليا.

(1) سعيد (Said) 1999، صص 118-121.

(2) المصدر نفسه، ص 190.

(3) سعيد (Said) 2000، ص 558.

(4) المصدر نفسه، ص 559. انظر أيضًا برينان (Brennan) 2021، الفصل الثاني.

خلال تلك الفترة، ظل إدوارد سعيد بعيدًا نسبيًا عن السياسة. كان يزور القاهرة بانتظام، ويقضي عطلات عائلية مع والديه في لبنان - كما اعتاد في طفولته - إضافةً إلى رحلات أطول لاستكشاف أوروبا القارية. مع ذلك، يبدو أنه أبقى كل هذه التجارب على مسافةٍ من حياته الأكاديمية في أميركا. وقد تذكّر لاحقًا أن «برنستون في الخمسينيات كانت مكانًا بعيدًا عن السياسة، مكتفيًا بذاته، وغافلًا عن العالم»⁽¹⁾. ورغم أنه نشر مقالًا يقدّم فيه وجهة نظر عربية حول أزمة السويس عام 1956 في صحيفة الجامعة، فإن أحدًا لم يُعر المقال اهتمامًا يُذكر⁽²⁾. أما في هارفارد، فقد شعر سعيد بأن «الشرق الأوسط أخذ يبتعد أكثر فأكثر عن وعيي»، إذ انغمس في التقاليد الفلسفية والأدبية الغربية، وقرأ بتعمق هايدغر وسارتر وفوكو، قبل أن يستقر موضوع رسالته للدكتوراه على الكاتب جوزيف كونراد⁽³⁾.

في أثناء دراسته العليا، تعرّف سعيد إلى زوجته الأولى، ماري يانوس Marie Jaanus، وهي الأخرى طالبة دكتوراه في الأدب المقارن⁽⁴⁾. كانت يانوس من أصول إستونية، لكن خبرتها في الأدب الألماني انسجمت مع ميول سعيد الفرانكوفونية. استكشفا معًا عوالم الأدب والفلسفة والنظرية الاجتماعية الأوروبية، وجرّبا الكتابة في مجالي الرواية والشعر.

جاءت الصّحوة السياسيّة لإدوارد سعيد بعد سنوات، حين كان يُدرّس في جامعة كولومبيا في نيويورك. فحرب 1967 بين العرب وإسرائيل لم تدم سوى ستة أيام، لكن تبعاتها كانت مديدة الأثر. عندما انقشع الغبار، كانت إسرائيل قد بسطت سيطرتها على مساحات واسعة من الأراضي الجديدة، وأصبح عدد أكبر من الفلسطينيين في حالة نفي دائم. كانت تلك اللحظة نقطة تحوّل لسعيد. ففي تلك الأثناء، شهدت أميركا موجات قوية من الحراك السياسي، شملت احتجاجات ضد حرب فيتنام، وحركة الحقوق المدنية

(1) سعيد (Said) 1999، ص 278؛ حول سنواته الدراسية، راجع برينان (Brennan) 2021، الفصل الثالث.

(2) سعيد (Said) 1999، ص 279.

(3) المصدر نفسه، ص 290.

(4) حول زواجه من يانوس (Jaanus)، راجع برينان (Brennan) 2021، الفصل الرابع.

لنهاضة التمييز العنصري. وعلى أمل أن يسهم في توعية الرأي العام الأميركي، الذي كان يتصوره متعاطفًا، بمعاناة الفلسطينيين العاديين، صقل سعيد قلمه⁽¹⁾.

والمقال الذي تلا ذلك، بعنوان تصوير العربي «The Arab Portraye»، احتوى على كثير من العناصر التي ستتلور لاحقًا في أبرز أعماله. تناول سعيد في هذا المقال صورة العرب في الصحافة الناطقة بالإنكليزية، من خلال مراجعة تقارير الصحف ومقالات المجلات من أميركا الشمالية وبريطانيا (مع إشارات متفرقة إلى منشورات فرنسية). وقد رصد أنماطًا متكررة في هذه التغطيات، شملت الغباء، والانحلال الجنسي، والهمجية؛ وهو ما يعني، بحسب تعبيره، أنه «إذا كان للعربي حضور في الذهن الغربي أصلًا، فهو حضور سلبي القيمة»⁽²⁾. وشدد سعيد على أنّ هذه الصور الذهنية لم تكن بلا ضرر، بل كانت لها عواقب واقعية وخطيرة. فهي تجعل الغرب غير قادرٍ على رؤية العرب ضحايا يمكنهم الإحساس بالألم، ولهذا السبب، كان التعاطف مع الفلسطينيين ضئيلًا جدًّا مقارنة بما يُمنح للإسرائيليين الذين يُنظر إليهم بأنهم أكثر بياضًا، وأكثر انتماءً إلى الغرب.

كانت سنة 1967 نقطة تحوّل بالفعل في حياة سعيد، على المستويين الشخصي والسياسي. إذ انفصل عن زوجته الأولى ماري يانوس، التي شعر بأنها لم تفهم قطُّ مدى ارتباطه بعائلته، وتعرّف إلى زوجته المستقبلية مريم قرطاس. لم يكن لقاؤهما الأول مبشّرًا ظاهريًّا؛ فقد كان سعيد لا يزال متزوجًا وفي حالة اضطراب (كان حينها يزور شقيقته في المستشفى بعد أن كسرت ساقها)، وكانت مريم على وشك مغادرة نيويورك عائدةً إلى بيروت بعد أن أنهت دراستها في اختصاص التمويل⁽³⁾. استغرق الأمر عامين آخرين، ولقاءً عائليًّا موسعًا في بيروت، قبل أن يصبحا ثنائيًّا، وتزوجا في العام 1970، وأنجبا ابنتهما نجلاء عام 1974.

(1) يشير برينان إلى أن سعيد لم يكن غير سياسي كما توحى سيرته الذاتية، إذ كان يتابع شؤون الشرق الأوسط.

(2) سعيد (Said) 1970.

(3) سعيد (Said) 2019؛ برينان (Brennan) 2021، الفصل السادس.

على مدى العقود الثلاثة التالية، وازن سعيد بين حياته العائلية، ونشاطه الأكاديمي، ونضاله السياسي. ففي المجال الأكاديمي، واصل التدريس والبحث والنشر في ميدان الأدب المقارن. أما في الساحة العامة، فسرعان ما أصبح مثقفاً عامّاً بارزاً، يكتب في الصحف والمجلات، ويظهر بانتظام على شاشات التلفاز. وقد أكسبه دعمه الصريح للقضية الفلسطينية معجبين وخصوماً على حدٍ سواء؛ فأنصاره رفعوه إلى مصافِ الرموز وجعلوا منه وجهاً بارزاً للضحايا الاستعمار، أما منتقدوه فاتهموه بمعاداة الغرب، ووصموه بلقب «أستاذ الإرهاب». كان شخصيّة مثيرة للجدل، انقسمت الآراء بشأنه، لكنه ساهم بعمق في تغيير الخطاب العام في الغرب، حتى أصبح دعمُ الفلسطينيين أمراً مقبولاً ومحترماً، بل وربما «رائجاً» في بعض الأوساط.

شارك إدوارد سعيد على نحوٍ مباشر في العمل السياسي بين عامي 1977 و1993، إذ شغل خلال تلك الفترة منصباً منتخباً في المجلس الوطني الفلسطيني، وهو الهيئة التشريعية للحركة الوطنية الفلسطينية في المنفى. ومع ذلك، سرعان ما وجد سعيد نفسه يسبح ضد التيار. فقد وجّه انتقاداتٍ لقياداتٍ فلسطينية، بما فيهم ياسر عرفات، معتبراً أنّهم يفتقرون إلى الواقعية في تطلعاتهم، وإلى المبادئ في مطالبهم⁽¹⁾.

وأثار جدلاً أكبر حين عارض توقيع اتفاقية أوسلو للسلام في العام 1993، وهي الاتفاقية التي جرى التفاوض حولها بشقّ الأنفس، وروّجت لها وسائل الإعلام باعتبارها مخرجاً سلمياً للصراع. لكن سعيد رأى أنّ الاتفاق معيبٌ في جوهره، ومآله الفشل. فاستقال من المجلس الوطني الفلسطيني، ساخطاً ومُحَبَّطاً. ورغم أنّ كثيرين من معاصريه لاموه على تشاؤمه، فإنّ الأحداث -للأسف- أثبتت صحة حدسه.

في تلك الأثناء، شخّصت إصابة سعيد بسرطان الدّم اللوكيميا. وعلى الرغم من أنّه عاش اثني عشر عاماً أخرى بعد التشخيص، واصل خلالها العمل على مشاريع موسيقية وسياسية وأكاديمية، فقد توفي في نهاية المطاف عام 2003 بعد صراعٍ طويل مع المرض. في عقده الأخير، أدرك سعيد هشاشة حياته، ما دفعه إلى التأمل في بداياته، فكتب مذكرات

(1) برينان (Brennan) 2021.

ومقالات ركّز فيها على أسئلة الهوية والمنفى والوطن. كما كرّس وقتاً أكبر لمشاريعه الموسيقية، وعلى رأسها أوركسترا الديوان الغربي الشرقي West-Eastern Divan Orchestra، وهي مبادرة متعددة الأديان أطلقها عام 1999 بالتعاون مع قائد الأوركسترا اليهودي دانيال بارنبويم Daniel Barenboim. كان هدف الأوركسترا جمع شبابٍ من مختلف دول الشرق الأوسط، حول شغفهم المشترك بالموسيقى. آمن سعيد، دومًا، بقدرة الموسيقى على إحداث التحوّل، وأمل هو وبارنبويم أن يحقق التعاون الثقافي بينهما ما عجزت عنه السياسة؛ أي نشر السّلام والتفاهم المتبادل.

ربما لم ينجح إدوارد سعيد سياسيًا، ولا في تحقيق هدفه الأسمى المتمثل في تأمين وطنٍ للفلسطينيين، لكنه حقق نجاحًا لا جدال فيه في أمر واحد: إثبات الترابط العميق بين الثقافة والسياسة. يمكن أن تُسهّم بعض الأنشطة الثقافية، مثل أوركسترا الديوان الغربي الشرقي، كما كان يأمل سعيد، في تعزيز السّلام والتفاهم. في المقابل، يمكن أن تُسهّم منتجات ثقافية أخرى، مثل الصور النمطية المهينة للعرب التي رصدها وحللها سعيد في الأدب، في زرع الكراهية والانفصال. من خلال تسليط الضوء على هذا التفاعل بين السياسة والثقافة، وضع سعيد الأساس لإعادة تقييم مفهوم «حضارة الغرب»، مفسحًا لنا المجال لأن نراها على حقيقتها: بناء اجتماعي مُتخلّق، صحيحٌ أنّه بالغ التأثير وله تبعات واسعة في العالم الواقعي، لكنه يبقى في نهاية المطاف بناءً مُتخيّلًا.

ولعلّ هذا أعظم إرثٍ خلفه سعيد.

إعادة النظر في «حضارة الغرب»

إن هذا الإرث الذي خلفه إدوارد سعيد يتيح لنا إعادة التفكير في مفهوم «حضارة الغرب». قبل أواخر القرن العشرين، كان معظم الناس ينظرون إلى الهوية الحضارية باعتبارها أمرًا بديهيًا؛ شيئًا طبيعيًا وثابتًا لا يتغيّر. (ولا يزال كثيرون حتى اليوم يفكّرون بهذه الطريقة). مع ذلك، فإنّ حياة الشخصيات التي تناولها هذا الكتاب تُظهر بوضوح أنّ الحدود والتعريفات الحضارية لم تكن يومًا جامدة. رأينا كيف اختلفت الأفكار حول

«الغرب» و«الهوية الغربية» باختلاف الأفراد، وباختلاف الزمان والمكان. فقد كانت رؤية فرانسيس بيكون للغرب مغايرة لرؤية جوزيف وورن، لأن كلاً منهما متجذر في سياق تاريخي مختلف، كما أن خلفيتهما الاجتماعية والشخصية كانت مختلفة. وبالمثل، فإن الولاءات الثقافية لبريطانيا تصوّرها كلّ من السلطانة صفية وويليام غلادستون بطرائق متباينة، للأسباب نفسها. ومن كل منظور تاريخي فريد كانت تنطلق منه هذه الشخصيات، كانت صورة الغرب و«حضارة الغرب» تتشكّل على نحوٍ مختلف. لهذا السبب، نجد أن كلّ شخصية من الشخصيات التي تناولتها في هذا الكتاب عاشت الغرب وصوّرتة بطريقتها الخاصة.

اختار بعضهم أن يصوغ الهوية الحضارية بصورة مدروسة، منسجمة مع أهداف سياسية محددة في أذهانهم. من بين السير الواردة هنا، تُعد شخصيات مثل هيرودوت، وغودفري من فيتربو، وجوزيف وارن أمثلة واضحة على هذا النهج المتعمّد. لكن لم يتعامل الجميع مع الهوية الحضارية بهذه الدرجة من الوعي والتخطيط؛ فبعضهم عبّر عن تصورات حضارية بدت منطقية له في ظلّ زمانه، ومكانه، وسياقه الاجتماعي.

ويمكن أن ندرج ضمن هذه الفئة شخصيات مثل لاسكاريس، ونجينغا الأنغولية، وفيليس ويتلي. أما الغالبية من الشخصيات التي استعرضناها، فالحقيقة في نظرها كانت تقع في مكانٍ ما بين هذين القطبين:

ومع ذلك، فإنّ جميع الشخصيات التي ناقشها هذا الكتاب أسهمت في تشكيل الهويات الحضارية، حتى وإن فعلت ذلك دون وعي منها. فمجرد إنتاج أو رعاية منتجات ثقافية يعني أنها قامت بتعديل، أو تحويل، أو تعزيز تصورات سائدة في المجتمع الأوسع. فمثلاً، لم تكن التماثيل والنقوش التي خلّدت بها ليفيلا نابعةً فقط من فخرها بسلالة ملكية ذات هوية قارية متعدّدة، بل ساهمت أيضًا في نشر فكرة السلالة العابرة للقارات على نطاق أوسع. أما قصائد فيليس ويتلي، فرغم أنها عبّرت عن شعورها الشخصي بالاغتراب العرقي، فقد عززت في الوقت نفسه التمايزات العرقية القائمة في المجتمع. وعندما بدأ الكندي يكتب عن العرب باعتبارهم ورثة الفكر الإغريقي، واجه نقدًا شديدًا من

المحافظين الدينيين، ما أشعل نقاشًا عامًا أوسع حول هذا التصور. نحن نعلم أن السياق الاجتماعي والسياسي يصوغ الثقافة، لكن ينبغي لنا أن نعترف بأن الثقافة، بدورها، تُعيد تشكيل السياق الاجتماعي والسياسي. لهذا فإن العلاقة بين الثقافة والهوية تشبه دائرة تغذية راجعة: يتسبب التغيير في أحد الطرفين في تغيير الطرف الآخر، في حركة دائمة ومتبادلة لا تهدأ.

بفضل إدوارد سعيد، إلى جانب عدد من باحثي ما بعد الاستعمار ومنظري الاجتماع الثقافي في أواخر القرن العشرين، أصبحنا اليوم نفهم آلية عمل هذا المسار. وأدركنا أن الهويات ليست معطيات طبيعية أو فطرية أو أزلية، بل هي بناءات اجتماعية وثقافية. ربما يبدو هذا بديهيًا اليوم، لكنه كان في الربع الثالث من القرن العشرين طرحًا بالغ الخطورة. وقد تحمّل سعيد كثيرًا من تبعات هذا الجدل، وأدرك أن هذا الدور واجب عليه، بل هو رسالته. كتب يقول: «إن مهمة المثقف ليست القبول بالسياسات القائمة للهوية بوصفها معطى، بل أن يُبين كيف تُصاغ كلّ التمثيلات، ولمصلحة من، وبإيد من، وبأية مكونات»⁽¹⁾.

رغم أن هذا المبدأ العام -أي أن الهوية بناء اجتماعي وثقافي- يمكن تطبيقه على جميع أنواع الهويات وفي مختلف العصور، فإن إدوارد سعيد اختار في عمله الأكاديمي أن يُطبّقه على هويتين واسعتين شعر بالانتماء إليهما: العالم العربي والغرب. وعندما نُشر كتابه المفصلي «الاستشراق (Orientalism)»، لأول مرة عام 1978، تضمّن اعترافًا صريحًا بتأثير التجربة الشخصية على البحث الأكاديمي. فقد كتب في المقدمة: «كانت تجربتي الشخصية في هذه الأمور من بين الدوافع التي جعلتني أكتب هذا الكتاب»⁽²⁾. تضمّن الاستشراق دراسة تفصيلية للنصوص الأدبية والأكاديمية التي تناولت الشرق الأوسط والعالم العربي، وكُتبت باللغتين الإنكليزية والفرنسية على مدى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وحتى القرن العشرين. حيث رأى سعيد أن هذه الكتابات صاغت صورة نمطية لـ«الشرق Orient»، وارتبطت بهذه الصورة مفاهيم مثل الاستبداد، والبذخ، والجنس، والقسوة؛

(1) سعيد (Said) 1993، ص 380.

(2) سعيد (Said) (1978) 1995، ص 26.

وهي صورة رومانسية وخيالية من جهة، وتعزز التفوق الغربي من جهة أخرى. في هذا السياق، كتب سعيد أن: «الشرق كان اختراعاً أوروبياً إلى حدّ كبير؛ وصوّر منذ القدم، ويصوّر، على أنّه مكان للرومانسية، والكائنات الغريبة، والذكريات السّاحرة، والمناظر الطبيعية الأخاذة، والتجارب الفريدة»⁽¹⁾.

لكن الشرق لم يكن وحده الذي باتَ اختراعاً؛ فعملية اختراعه، كما يرى سعيد، كانت جزءاً أساسياً من اختراع «الغرب» أيضاً، إذ بدأ الغرب في فهم ذاته تدريجياً من خلال معارضته للشرق.

لخص سعيد هذا المنظور في قوله: «لقد بدأتُ من افتراض أن الشرق ليس حقيقة طبيعية خاملة، ليس مجرد شيء موجود، تماماً كما أنّ الغرب نفسه ليس كذلك أيضاً... باعتبارهما كيانين جغرافيين وثقافيين - ناهيك عن كونهما كيانين تاريخيين - بالتالي، فإنّ هذه المواقع أو المناطق، مثل «الشرق» و«الغرب»، هي من صنع البشر. لذلك، فالشرق، بقدر الغرب تماماً، فكرة لها تاريخ وتقاليد فكرية وصورية ولغوية منحتة حضوراً وواقعية في أعين الغرب ومن أجله. وهذان الكيانان الجغرافيان يدعمان ويعكس أحدهما الآخر إلى حدّ ما»⁽²⁾.

إذن، لا الشرق ولا الغرب كانا موجودين وجوداً أصيلاً أو أولياً. يقول سعيد: «لا يتمتع مصطلح الشرق ولا مفهوم الغرب بأي ثبات أنطولوجي»؛ «كلاهما نتاج جهد بشري، يقوم جزئياً على تأكيد الذات، وجزئياً على توصيف الآخر... ومن السهل التلاعب في هذه الأخيلة العليا وتنظيم المشاعر الجماعية حولها»⁽³⁾. لكن، وبطبيعة الحال، كون الشيء خيالياً لا يعني أنّه بلا أثر في الواقع. بحسب سعيد، كانت النتيجة الأهم لاختراع الشرق -ومعه اختراع الغرب- هي توفير التبرير الأيديولوجي للهيمنة الإمبريالية. إنّ تصوّر الشرق على أنه مختلف جوهرياً عن الغرب وأقلّ شأنًا منه بالضرورة جعل من السهل

مكتبة

t.me/soramnqraa

(1) سعيد (Said) (1978) 1995، ص 1.

(2) المصدر نفسه، ص 3.

(3) سعيد (Said) (1978) 2003، مقدمة طبعة الذكرى الخامسة والعشرين.

والممكن أيديولوجيًا للغربيين الهيمنة على شعوب الشرق الأوسط. بدأت هذه الهيمنة سياسيًا مع الاستعمار المباشر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأوائل القرن العشرين، لكنها، كما يقول سعيد، استمرت لاحقًا على المستوى الثقافي والفكري في القرن العشرين. لخص سعيد هذه الفكرة الشهيرة بقوله: «يمكن مناقشة الاستشراق وتحليله بوصفه المؤسسة المنظمة للتعامل مع الشرق، والتعامل معه من خلال إصدار تصريحات بشأنه، ومنح الشرعية للآراء التي تطرح عنه، ووصفه، وتعليمه، وتوطينه، وحكمه؛ وباختصار، الاستشراق بوصفه أسلوبًا غربيًا للهيمنة على الشرق، وإعادة تشكيله، وامتلاك السلطة عليه»⁽¹⁾.

لكن سعيد حرص على توضيح أن كل هذا لم يكن مؤامرة شريرة دبرها الغرب للإبقاء على عالم «الشرق» تحت السيطرة. بل كان نتاج عدد لا يُحصى من الخيارات الفردية، شكّلتها الظروف الشخصية والمصالح الذاتية من جهة، والإطار التاريخي الأوسع من جهة أخرى، لتنتج هذا النسيج المعرفي المركّب.

كانت إسهامات إدوارد سعيد الأكاديمية مثار جدل لا يقل عن جدل مواقفه السياسية؛ إذ شجب بعض النقاد ما رأوه تصويرًا سلبياً وغير منصف للغرب⁽²⁾. وهاجم آخرون مثل الباحث البارز برنارد لويس Bernard Lewis، سعيد بتهمة تسييس تخصصه الأكاديمي وتشويه صورة الإسلام، مؤكدين أن هذا الدين منخرط في «صدام حضارات» دائم مع الغرب المسيحي⁽³⁾. واعترض فريق ثالث على حدود كتاب الاستشراق الضيقة؛ فهو لم يتناول تقاليد الاستشراق الألمانية الزاخرة والمؤثرة خارج الفضاء الناطق بالألمانية⁽⁴⁾، ولم يناقش كذلك تصوّرات الغرب عن إفريقيا وأميركا اللاتينية وأقاليم أخرى من «الشرق» كآسيا الوسطى والشرقية -وهي ثغرات تطرّق إليها سعيد جزئيًا في كتابه اللاحق الثقافة

(1) سعيد (Said) (1978) 1995، ص 2.

(2) 35. ابن وراق 2007.

(3) لويس (Bernard Lewis) 1990. كما يُنسب إليه صكّ مصطلح «صدام الحضارات»، الذي تبناه لاحقًا صموئيل هنتنغتون (Samuel Huntington) في عنوان كتابه الشهير.

(4) لمزيد من النقاش حول هذا الموضوع المهم، راجع مارشان (Marchand) 2009.

والإمبريالية (1993) Culture and Imperialism. وأشار بعضهم إلى أن هذه المناطق ربما تقدّم منظورًا مختلفًا وأكثر دقة، ولا سيّما اليابان التي تتحدّى ثنائية سعيد بين «شرق» و«غرب»⁽¹⁾. كما لفت آخرون إلى ما في الكتاب من أخطاء تاريخية كثيرة (سيردُ بحثُ بعضها لاحقًا في هذا الفصل).

ومع أخذ تلك الانتقادات في الحسبان، يبقى الطرح الجوهرى في الاستشراق صعبُ الدّحض؛ فقد غدا الكتاب مؤثرًا بسرعة في حقول العلوم الإنسانية، وما زال نصًّا كلاسيكيًا يُدرّس في أنحاء العالم. وكان له دور تأسيسى في نشوء دراسات ما بعد الاستعمار، وأطلق أبحاثًا جديدة في موضوعات مثل تنوع الاستغراب (Occidentalism) في آسيا وإفريقيا⁽²⁾. فالكتاب، على ما يعتره من ثغرات ونقائص وزخارف نظرية، يستند إلى حجة راسخة: أن المنتجات الثقافية، بما فيها الكتابة الأكاديمية، يتشكّل محتواها بالسياقات التاريخية والسياسية التي تُنتج فيها، وتعمل في الوقت نفسه على تشكيل تلك السياقات. تلك هي دائرة التغذية الراجعة بين الثقافة والهوية.

ربما يكون سعيد محقًا في بعض الجوانب، لكنه أخطأ في أخرى. فالأفكار عن الغرب تطوّرت حقًا في علاقتها بشعوب الشرق الأوسط وفي سياق الإمبريالية، غير أنني جادلتُ في هذا الكتاب بأنّ المسألة أوسع من ذلك.

إن اختراع الغرب و«حضارة الغرب» لم يحدث نتيجة الإمبريالية الأوروبية وحدّها. ففي العالم الأنغلو-ساكسونى، برز هذا الاختراع أيضًا من المناورة الأيديولوجية اللازمة لتبرير كلِّ من الثورة الأمريكية ولا مساواة المجتمع في أميركا الشماليّة في آنٍ واحد (انظر الفصلين العاشر والحادي عشر). وفي أوروبا القارية، أثر به أيضًا الصدام الأيديولوجى بين التوجّه الأوراسى-الروسى والتوجّه الأطلسى (انظر الفصل الثانى عشر). وثمة عيب جوهرى آخر في معالجة سعيد للتاريخ الغربى، لا سيّما لسردية «حضارة الغرب» الكبرى؛

(1) نيشيهارا (Nishihara) 2005.

(2) حول آسيا، راجع تشن (Chen) 1995؛ حول إفريقيا، راجع سميل صالحى (Smail Salhi) 2019.

فهو، في ظلّ اعتباره الغرب خيالاً، يميل إلى قبول سردية تلك الحضارة بوصفها تسلسلاً ثقافياً غير منقطع يمتد «من هوميروس إلى فيرجينيا وولف»⁽¹⁾.

يستحضر هوميروس كنقطة انطلاق للمواقف الاستشراقية في الغرب غير مرّة، فيختار سعيد أن يفتح تحليله للاستشراق الغربي بنصوص من العالم الإغريقي القديم، قائلاً إنّ «ترسيم الحدود بين الشرق والغرب يبدو جريئاً بالفعل في زمن الإلياذة»⁽²⁾. وكما ورد في الفصلين الأول والثاني عشر من هذا الكتاب، فهذا غير دقيق؛ إذ لا تُقرّ الإلياذة بوجود فروق عرقية أو ثقافية جوهرية بين الفريقين المتحاربين، فضلاً عن أن تُقدّم حدّاً فاصلاً بين الشرق والغرب⁽³⁾. ثمّ يمضي سعيد إلى مناقشة مأساتين أثينيتين - «الفرس» لأسخيلوس Aeschylus و«الباحيات Bacchae» ليوريديس - تقدّمان رؤية نمطية جوهرائية للشرقي الآسيوي. ومع ذلك، كما رأينا في الفصل الأول، فإنّ أدب أثينا في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد لا يُعبّر عن المزاج العام للعالم الإغريقي، إذ كُتِبَ في سياق هيمنة أثينية إمبريالية على سائر الإغريق، إن لم يكن في خدمتها. ولو أنّ سعيد اختار هيرودوت موضوعاً للقراءة الدقيقة بدلاً من كتاب الدراما الأتيكية، لخرج بصورة مغايرة تماماً.

مع تجاوز مسألة اختيار المصادر الفردية، يلتزم سعيد، على نطاقٍ أوسع، بالشكل التاريخي التقليدي الذي أرستهُ سردية «حضارة الغرب». فهو يتناول روما بإيجاز، وربما تجاوّزها لأنّ أيديولوجيتها كانت هجينة بصورة فاضحة لا تتوافق مع حجّته العامة (كما رأينا في الفصل الثاني). ثم يتوقف قليلاً عند المسيحية في العصور الوسطى، ورُهاب الإسلام في تلك الحقبة، والحملات الصليبية، قبل أن يمرّ مروراً خفيفاً على عصر النهضة، ليُرَكِّز بقية الكتاب على أدب أواخر القرن الثامن عشر والتاسع عشر. وهكذا، فإنّ سعيد في الاستشراق اعتمد عمداً سردية «حضارة الغرب» الكبرى، مستخدماً إطارها العام مبدأً بنويّاً يُدخل من خلاله عمله. وإن كان سعيد نفسه، بما له من حساسية للأدب ذي

(1) سعيد (Said) (1978) 1995، ص xix.

(2) المصدر نفسه، ص 55.

(3) ماك سويني (Mac Sweeney) 2018؛ فلاسوبولوس (Vlassopoulos) 2013، ص 172؛ روس (Ross) 2005.

النزعة السياسية، قد قَبِلَها كما هي، فذلك دليل على قوة سردية «حضارة الغرب» الكبرى ومثانتها. وحتى في زمنٍ كان فيه من الممكن -بل من الضروري- إعادة تخيّل الغرب ذاته، يبدو أنّ إعادة تخيّل التاريخ الغربي كانت، على نحوٍ ما، أصعب.

كان سعيد نفسه يقرّ دائماً بخصوصية كتاب الاستشراق وحدوده، ثم تناول التعقيد الأوسع لتشكيل الهوية في كتابٍ لاحقٍ هو الثقافة والإمبريالية Culture and Imperialism. وفيه خلصَ إلى أن مجرد ممارسة صناعة الهويات تنطوي على رسمٍ مصطنعٍ للحدود وخلق فئاتٍ حصريّة حيث لا وجود فعلياً أو طبيعياً للحصريّة. وعند حديثه عن الإمبريالية كتب أنّ أسوأ هداياها، وأكثرها مفارقة، هي أنّها أتاحت للناس أن يعتقدوا أنّهم كانوا وحدهم فقط وحصرياً بيضاً أو سوداً، غربيين أو شرقيين. ومع أنّ البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم، فإنّهم يصنعون كذلك ثقافتهم وهوياتهم العرقية. لا يمكن لأحد إنكار استمرارية التقاليد الطويلة، ومواطن السكّن المتجذّرة، واللغات القومية، والجغرافيا الثقافية؛ ولكن لا يبدو ثمة سبب، سوى الخوف والتحيّز، للإصرار على فصلها وتمييزها وكأنّ ذلك هو كلّ ما تعنيه الحياة البشريّة⁽¹⁾.

مع ذلك، وجد سعيد في حياته الشخصية صعوبة في تجاوز الفئات التي نشأ عليها وترسّخت فيه. ومع اقتراب حياته من نهايتها، عادت تأملاته الذاتية مرّة أخرى إلى فكرة الانقسام الحادّ الذي لا يمكن تجاوزه بين الغرب وبقية العالم، بين «نحن» و«هم». فبوصفه باحثاً، انتقدَ هذه الثنائية كاشفاً بعض السُّبل التي صيغت بها ابتداءً؛ غير أنّه على المستوى الإنساني وجد صعوبة في تخيّل موقعٍ له خارجها. ويتكرّر في كتاباته المتأخّرة مفهومٌ واحدٌ مراراً: الإحساس، كما قال سعيد، بأنّه دائماً وبالضرورة «في غير مكانه». رأى سعيد نفسه منفيّاً أبديّاً، مقدّراً له أن يكون شرفياً في الغرب وغريباً في الشرق، لا ينتمي إلى أيّ من المجتمعات التي عاش فيها. في إحدى مقالاته وصف حالة المنفى على النحو الآتي:

«المنفى أمرٌ يبعث على التأمّل بقدر ما هو رهيب عند اختباره. فهو الشقّ الذي لا يلتئم بين الإنسان ومكانه الأصلي، بين الذات وموطنها الحقيقي؛ وحزّنه الجوهري لا

(1) سعيد (Said) 1993، صص 407-408.

يمكن تجاوزه أبداً. وعلى الرغم من أن الأدب والتاريخ يقدمان حلقات بطولية ورومانسية ومجيدة، بل ومنتصرة أحياناً في حياة المنفي، فإنها لا تعدو أن تكون محاولات للتغلب على الحزن المعيق الناجم عن الاغتراب. إن إنجازات المنفي تقوضها على الدوام خسارة شيء تُرك إلى الأبد»⁽¹⁾.

قد يلامس هذا الكلام شغاف كثيرين اليوم إن واتهم فرصة قراءته؛ ففي عالم تتكاثر فيه حالات النزوح القسري، ويعجُّ باللاجئين الفارين من الحروب والطغيان، يصدق بما يحمله من حقيقة بائسة. غير أنه يقوم على افتراض لا يصح دائماً، وهو أن لكل إنسان «موطناً أصيلاً» واحداً ينحدر منه. والانتفاء إلى مكان هنا يعني بالضرورة عدم الانتفاء إلى مكان هناك، والانتفاء إلى فئة بشرية بعينها يعني الإقصاء عن غيرها. لكن فكرة رسم حدود مطلقة بين الهويات هي ما ينتقده سعيد نفسه، مؤكداً أن البشر «يصنعون ثقافتهم وهوياتهم العرقية». إن التباين بين مشاعر سعيد الشخصية وحججه البحثية صارخ؛ فكون الشيء بناءً اجتماعياً لا ينفي واقعيته، وكونه مُتعلقاً لا يمنعه من أن يصبح حقيقة ذات أثر يوجه حياتنا؛ وهذا ينطبق على «الغرب» تماماً كما انطبق على الهويات التي فككها سعيد.

أصبح التعايش مع فكرة أن هوياتنا مُنشأة ومتعددة أسهل في القرن الحادي والعشرين؛ فزيادة التنقل العالمي، وتنامي الزيجات المختلطة، والأسر متعددة الثقافات تجعل من الشائع أن ينتمي المرء إلى أكثر من جماعة في آن واحد، وأن يجد وطنه هنا وهناك معاً. وفي نظر بعضهم، يُمثل هذا التعدد في الهويات تحدياً يستوجب التفكيك والتفسير؛ وقد شعرت أنا نفسي بهذا أحياناً. غير أن جيلاً جديداً يرى في هذه التعددية مصدر قوة وفخر؛ إنها، على حدّ تعبير الشاعرة والفنانة العراقية-الويلزية حنان عيسى، «قوة لا يستطيع أحدٌ انتزاعها»⁽²⁾.

يمكن لجسدي أن يحتوي قلبين

نقول: «قلبين» لقلبيسن يضحّان في بحر قرمزيّ

مرتبطين بتاريخ أرضٍ منقسمة

(1) سعيد (Said) 2000، ص 173.

(2) عيسى (Hanan Issa) 2018. القصيدة منشورة بإذن خاص من حنان عيسى.

حاولتُ أن أتوافق بصعوبة.

تلاقي دمٍ متقدِّدٍ،
هوسٌ

عودةٌ إلى الوراء تستفزّني.

يقال إنّي بين مقعدين أسقط،

فالجدران بُنيت باكرًا. لكنّ جسدي يكفي

قاسيًا برفقي،

يتّسع لعشقي ينمو محتضن

ويرفض سلطة الآباء. لا حاجة

لأن أخجل أقراني أو تدفني مخاوفي

إلى سباقٍ أعمى.

قلبان في صدري يستطيعان أن يصوغا

إرثي، ليفسحا مكانًا للجميع. أنتصب عاليًا،

أتنفّس حريةً... قلبان

قوةٌ لا يُتزعان.

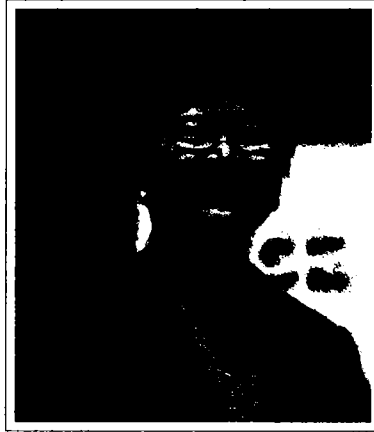
الحبُّ بحيرةٌ،

والعالم ظمآن.

الفصل الرابع عشر

الغربُ ومنافسوه

كاري لام



«أرحّبُ بصدق بالزوّار من جميع أنحاء العالم، لزيارة هونغ كونغ... والانغماس في هذه التجربة الثقافية الاستثنائية التي تحتضن أفضل ما في الشّرق والغرب».

كاري لام (2021)⁽¹⁾

اقتحم حشدٌ من المحتجّين العنيفين مقرّ الحكومة؛ ومع مقاومةٍ شبه معدومة من قوّة شرطةٍ متردّدة في تحديد ولاءاتها، احتلّ الحشدُ القاعة التشريعية، حطّموا النوافذ، وخلعوا الأبواب، وملأوا الجدران بشعاراتٍ سياسية.

(1) خطاب في افتتاح مركز M+ في منطقة كولون الغربية الثقافية (West Kowloon Cultural District)، 11 نوفمبر/ تشرين الثاني 2021.

كان ذلك تتويجًا لأشهر من الاحتجاجات الشعبية التي قام بها جزءٌ من السكّان شعروا بأنّ أساليب حياتهم ورؤاهم السّياسية مهدّدةٌ. وانقسم البلد بين متعاطفين مع هذه الأفعال بوصفها احتجاجًا مشروعًا، ومستنكرين لها بوصفها شغبًا متعمدًا ردًّا على عدم قانونية الاحتلال وعنفه. وعلى مستوى العالم، شاهد الناس بدهشةً لقطات الأحداث تُبثّ مباشرة عبر القنوات الإخبارية التقليدية ووسائل التواصل الاجتماعي.

حدث ذلك يوم الأربعاء، 6 يناير 2021، في مبنى الكابيتول الأمريكي، مقرّ حكومة الولايات المتحدة في واشنطن العاصمة، حين حاول محتجون إلغاء نتائج الانتخابات الرئاسية [2020]، وإعادة مرشحهم المفضّل، دونالد ترامب Donald Trump، إلى السّلطة رغم هزيمته في صناديق الاقتراع. وحدث الأمر نفسه يوم الاثنين، 1 يوليو 2019، في مجّمع المجلس التشريعي في هونغ كونغ، عندما سعى محتجون إلى منع سنّ مشروع قانون جديد مثير للجدل يسهّل تسليم المطلوبين سياسيًا إلى برّ الصين الرئيس. كانت هناك فروقٌ جوهرية بين الحدثين؛ أبرزها مستوى العنف: أدّى اقتحام الكابيتول إلى خمس وفيات، بينها شرطيّ تعرّض للضرب حتى الموت على يد مثيري الشغب⁽¹⁾، في حين لم تُسجّل أيّ وفيات في اقتحام الهيئة التشريعية بهونغ كونغ. كما اختلفت أهداف المحتجين سياسيًا؛ فمحتجو هونغ كونغ طالبوا بمزيد من الديمقراطية، في حين أراد محتجو أميركا قدرًا أقلّ منها. يُظهر الحدثان معًا كيف تتغير اليوم الأفكار حول السياسة، والهوية الحضارية، ومفهوم الغرب.

لا بدّ أنّ كاري لام Carrie Lam، الرئيسة التنفيذية لهونغ كونغ، كانت من بين من تابع أحداث الكابيتول عن كثب يوم 6 يناير 2021. آنذاك احتلت لام موقعًا فريدًا وصعبًا، إذ أوكلت إليها إدارة منطقة طالما قدّمت نفسها بوصفها «أفضل ما في الشرق والغرب معًا» (وفق خطاب لام عام 2021 المذكور في مطلع هذا الفصل). فقد كانت هونغ كونغ جزءًا من الإمبراطورية البريطانية لأكثر من قرنٍ ونصف، وهو ما ترك أثرًا عميقًا في ثقافة المدينة وعقلية سكانها. ولم تتخلّ بريطانيا عن حكمها الاستعماري إلا حديثًا نسبيًا عام 1997،

(1) هيلي (Healy) 2021.

حين أصبحت هونغ كونغ منطقة إدارية خاصة تابعة لجمهورية الصين الشعبية، تتمتع بقدر كبير من الحكم الذاتي وبنظمها السياسية والاقتصادية الخاصة. وهي، كما أقرت لام مرارًا، مكانٌ تتقاطع فيه التقاليد الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية للغرب مع نظيرتها في الصين. في مطلع ولايتها في يوليو 2017، احتفت لام بفكرة أن هونغ كونغ يمكن أن تجسّد أفضل ما في الصّين والغرب معًا؛ لكن بحلول نهايتها في يونيو 2022، بدا أن هذا الازدواج الثقافي المتعمّد لم يعد ممكنًا. لقد تغيّر العالم، وتغيّرت معه التصورات التاريخية لكلّ من الصين والغرب.

ومع انتقالنا إلى منتصف القرن الحادي والعشرين، تبرز الصين باعتبارها أوضح منافسي الغرب. كُتب الكثير عن الجوانب الاقتصادية والسياسية والعسكرية لهذه المنافسة، ولا سيّما التوترات بين الصين من جهة، والولايات المتحدة والعالم الناطق بالإنكليزية من جهة أخرى⁽¹⁾. مع ذلك، ثمة جانب آخر لهذه العلاقة حظي باهتمام أقلّ، هو الاختلاف بين الكتلتين الجيوسياسيتين في السرديات التاريخية الكبرى التي تتبناها وتروّج لها؛ إذ لكلّ منهما رؤيته الخاصّة للتاريخ العالمي، ونموذجه للعلاقات بين الثقافات والحضارات.

حروب بين العوالم (وجهات النظر)

لم يعد الغرب يهيمن على العالم هيمنةً مطلقة، بلا منازع، كما كان في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (الفصل الثاني عشر)، إذ بات للغرب اليوم منافسون. ولا أعني بـ«منافس» الغرب فردًا أو منظمةً أو دولةً تعلن نفسها معادية للغرب فحسب؛ فالغرب في القرن الحادي والعشرين كتلةٌ قوى عظمى عابرة للدول، تضم في داخلها دولًا كثيرة لا تتوافق دائمًا وقد تتنافس أحيانًا، لكنّها تشترك مع ذلك في رؤية عالمية عامة وإحساسٍ واعٍ بالهوية. لذا يجب أن يكون منافسُ الغرب كيانًا جيوسياسيًا كبيرًا قادرًا على التموضع خارج النظام الدولي الذي يهيمن عليه الغرب، ويتمتع بمنظومة دولية بديلة خاصّة به. ومن ثمّ، لا يمكن اعتبار دولٍ بعينها مثل كوريا الشماليّة، التي تقع خارج المنظومة الدولية

(1) محبوبي (Mahbubani) 2020؛ سترانجيو (Strangio) 2020؛ فرانكوبان (Frankopan) 2018.

الغربية، منافسًا للغرب؛ المسألة مسألة حجم، إذ إن كوريا الشّمالية صغيرة للغاية بحيث لا تصلح أن تمثل تحديًا عالميًا فعليًا، على الرغم من قدراتها النووية.

خلال أوّل عقدين من القرن الحادي والعشرين، كان أحد التهديدات الخارجية التي تُناقش كثيرًا في وسائل الإعلام الغربية هو الإسلام الجهادي، ولا سيّما منظمتان اعتبرتا نفسيهما منافستين للغرب هما تنظيمي «القاعدة» و«الدولة الإسلامية» المزعومة «داعش». نشأت فكرة الإسلام الجهادي بصفته منافسًا محتملًا للغرب في الوعي العام العالمي على نحو عنيف في 11 سبتمبر 2001، حين نفّذ عناصر القاعدة هجماتٍ إرهابية منسّقة في الولايات المتحدة، تمثّلت بخطف طائراتٍ تجارية وصدّ مها عمداً بمبانٍ عامة مكتظة ومجمّعاتٍ حكومية بالغة الحساسية. أسفرت تلك الهجمات عن مقتل الآلاف وألحقت الأذى بحياة كثر آخرين. غير أنّها، بدلًا من أن تُحدث خوفًا وانقسامًا داخل أميركا وتضعف مكانة الولايات المتحدة في المجتمع الدولي، أدّت إلى العكس تمامًا.

أعلن الرئيس الأميركي آنذاك جورج دبليو. بوش George W. Bush «حربًا على الإرهاب»⁽¹⁾، وبعد أقل من شهر أعلن الحرب على النظام الذي آوى تنظيم القاعدة، أي حركة طالبان في أفغانستان، على رأس تحالف دولي واسع. ضمّ هذا التحالف في نهاية المطاف دولًا غربية عدّة، فضلًا عن دولٍ لا تُعدّ عادة جزءًا من الغرب، مثل روسيا ومصر والأردن والبحرين والإمارات العربية المتحدة وأوزبكستان واليابان وجمهورية كوريا.

ومع أنّ بعض أعضاء التحالف كانوا قد ساهموا أصلًا في تمكين طالبان بأفغانستان سدًا في وجه الشيوعية، فإنّ التحالف الذي تقوده الدول الغربية أطاح بالحركة ونصّب حكومة موالية للغرب. غير أنّ هذا الانتصار السريع لم يُترجم إلى سلامٍ دائم؛ إذ قضى الائتلاف عشرين سنة تالية في حربٍ عصابات دامية، وعندما انسحبت القوات الأميركية أخيرًا في صيف العام 2021، تركت البلاد في فقر وفوضى تحت حكم طالبان مجددًا. وبالرغم من المعارضة الداخلية في بلدانهم، فتح قادة الغرب جبهة ثانية في «الحرب

(1) خطاب أمام جلسة مشتركة للكونغرس والشعب الأميركي، 20 سبتمبر/أيلول 2001.

<https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>

على الإرهاب» بغزو العراق في مارس 2003، استنادًا إلى مزاعم (تبيّن لاحقًا بطلانها) بامتلاكه أسلحة دمار شامل قادرة على ضرب أهدافٍ غربية في وقت قصير. وقد سار مجرى حرب العراق على نحوٍ موازٍ لحرب أفغانستان: نصرٌ خاطف وتشكيل حكومة موالية للغرب، أعقبها تمرّدٌ طويل وحرب أهلية. وبحلول مايو 2011 كانت القاعدة قد حُيّدت إلى حدّ كبير.

مع ذلك، برز من رحم الحرب الأهلية في العراق منافسٌ محتمل جديد للغرب: «الدولة الإسلامية في العراق والشام» (المعروفة اختصارًا بالإنكليزية ISIS، أو بلفظ «داعش» المشتقّ من اختصارها العربي ويستعمله منتقدوها في العالم العربي على نحوٍ تحقيري)⁽¹⁾. في العام 2014 شرع التنظيم بتقديم نفسه بوصفه خلافة، زاعمًا أنّه نظامٌ دولي بديل مستقلّ عن الغرب ومعادٍ له أيديولوجيًا. غير أنّ هذا النظام لم يكن عالميًا (إذ ظلّ نفوذ «داعش» محصورًا جغرافيًا)، ولا مستقرًا (فقد هُزم عسكريًا وانهار خلال خمس سنوات)، ولا مستقلًا تمامًا عن الغرب (إذ اعتمد التنظيم في تمويله على تصدير الغاز والنفط والفوسفات والإسمت)⁽²⁾. ومع ذلك، ادّعى، ولو لمُدّة قصيرة، أنّه منافسٌ للغرب. في ذروته سيطر «داعش» على ثلث العراق حتى شمال بغداد وكلّ مدن شرق سوريا تقريبًا وصولًا لتخوم المناطق السّاحلية، كما هدّد الحدودَ التركية، وأعلن «ولايات» له في أجزاء من شبه جزيرة سيناء بمصرَ ومدن في ليبيا واليمن وأفغانستان ونيجيريا.

تدقّق أنصاره من مختلف أنحاء العالم للقتال تحت راية ما اعتقدوه خلافةً دينية خالصة. غير أنّ نجاح التنظيم كان قصيرَ الأمد؛ ففي عامي 2016 و2017 تراجع تحت وطأة تحالفٍ دولي ضمّ دولًا من أوروبا وغرب ووسط آسيا وإفريقيا، إلى جانب مقاتلين أكراد شكّلوا معظم القوة البريّة⁽³⁾. ومثل «القاعدة»، سعى «داعش» إلى تحديّ الغرب، لكنه

(1) حول تنظيم الدولة الإسلامية (Islamic State)، انظر فيليبك (Filipec) 2020.

(2) حول اقتصاد «داعش» (Daesh)، انظر فيليبك (Filipec) 2020، صص 165-183.

(3) تبدو المعلومات غير دقيقة في هذا الشأن، فنسبة القوات الكردية ومناطق اشتباكها كانت محدودة قياسًا بحجم المعارك على جغرافيا واسعة ومتفرقة من مدن شمال غرب وغرب العراق... حيث وقع الجهد العسكري والقتالي الأكبر على عاتق الجيش العراقي والقوات الحكومية الرديفة والأجهزة الأمنية. [الترجمة].

انتهى بتوحيد دولٍ غربية وغير غربية ضده. وفي الأشهر الأولى من العام 2019 حوصرت فلول التنظيم في بلدة الباغوز على الحدود العراقية-السورية ودُحرت تمامًا.

ربما لم يشكّل الإسلام الجهادي منافسًا جادًا للغرب على نطاق عالمي أو على المدى البعيد، لكنّه طوّر سردياته الحضارية الخاصة. فقد تبنّى فكرة «حضارة الغرب» بوصفها امتدادًا متواصلًا يرجع إلى الحروب الصليبية في العصور الوسطى ثم إلى اليونان وروما في العصور القديمة. ففي خطاب شهير بثته قناة الجزيرة في 6 يناير 2004، دعا زعيم تنظيم القاعدة، أسامة بن لادن، المسلمين حول العالم إلى الانضمام إلى القضية الجهادية «لمقاومة روما الجديدة» و«الهجمة الصليبية-الصهيونية». وحثهم ألا يكونوا مثل سلالة الغساسنة القديمة، التي «عيّنها الرومان ملوكًا وولاءةً لتحفظ مصالحهم بقتل إخوانهم عرب الجزيرة». بل دعا إلى أن «يلتقي الصادقون المهومون بهذا الواقع بعيدًا عن ظلّ هذه الأنظمة الجائرة ويُعلنوا النفير العام لصدّ غارات الرومان».

كما اختار تنظيم «داعش» أن يصف أعداءه الغربيين بـ«الروم» (Romans)، اقتفاءً للاصطلاح العربي الوسيط الذي شمل به البيزنطيين المسيحيين وأتباع الكنيسة اللاتينية معًا. وكان أحد عوامل نموّ التنظيم السريع وحضوره الواسع امتلاكه منصاتٍ إلكترونية قوية، مكّنت قاداته من الوصول إلى جمهور يتجاوز حدوده الإقليمية⁽¹⁾. فأصدر مجلاتٍ إلكترونية بعدة لغات لحثّ المسلمين في العالم على الانخراط في الإرهاب، تضمّنت مقالاتٍ عن تصنيع القنابل المنزلية، وطرائق تشفير الرّسائل، ونوع المركبات الملائم لتنفيذ هجمات الدّهس. أما مجلته الرئيسة الموجهة للناطقين بالإنكليزية بين عامي 2014 و2016 فحملت اسم دابق Dabiq، المستقى من نبوءة للنبي محمّد وردت في أحد الأحاديث، تتحدّث عن معركةٍ آخرَ الزمان بين المسلمين والروم⁽²⁾. وفي العام 2016، أطلق التنظيم مجلةً إنكليزية جديدة بعنوان روميّة Rumiyyah، إشارةً إلى نبوءة تفيد بأنّ المسلمين سيهزمون الإمبراطورية الرومانية ويفتحونها يومًا ما. وكان كلّ عدد يتصدّره

(1) تحليلات لهذه التقنيات تم تقديمها في غورترز (Goertz) 2021، صص 123-168؛ ولاكومي (Lakomy) 2021.

(2) صحيح مسلم، كتاب 041، حديث رقم 6294.

الاقْتباس الآتي: «يا موحدون، أبشروا، فوالله لن نبرح جهادنا إلا تحت ظلال زيتون رومية»⁽¹⁾. تعكس هذه المجلات سردية «حضارة الغرب» الكبرى، لكنها تتبني تجاهها لهجة عدائية لا احتفائية، إذ تزعم أن: «الإمبراطورية الرومانية لم تسقط قط، وإنما اتخذت أسما جديدة فحسب»⁽²⁾.

كانت سردية «صراع الحضارات» من الدوافع وراء سياسة «داعش» في التخريب والتدمير التي انتهجها ضدّ المواقع والآثار القديمة⁽³⁾. فرغم أنّ التنظيم استهدف لُقى وبقايا أثرية تعود إلى كلّ العصور «الوثنية» السابقة للإسلام⁽⁴⁾، فقد انصبّ اهتمامه خصوصاً على تدمير الآثار اليونانية-الرومانية لارتباطها ببدايات «حضارة الغرب»، مع أنّ ذلك لم يمنعه أحياناً من السّعي إلى مكاسب مالية عبر بيع آثار منهوبة⁽⁵⁾. وقد حظي الموضوع باهتمام واسع في الصحافة الغربية، ولا سيّما بعد أن اجتاحت التنظيم في مايو 2015 مدينة تدمر السورية الأثرية المصنّفة موقع تراث عالمي لدى اليونسكو، وإحدى أشهر خرائب العصور الكلاسيكية المتوسطة. وتركّز السّخط الدولي على تفجير معبد بل، والمسرح الروماني، وغيرها من المباني بالمفجّرات، إلى جانب اغتيال خالد الأسعد، كبير علماء الآثار في الموقع⁽⁶⁾.

بعد طرد تنظيم «داعش» من تدمر، برهنت أطلال المدينة مجدداً على قيمتها بوصفها رأس مال سياسي. فقد أُقيم نموذج مجسّم طبق الأصل لقوس النصر في ساحة ترافالغار

(1) لتحليل مجلتي «دابق» (Dabiq) و«رومية» (Rumiyah)، انظر ويغنيل وآخرون (Wignell et al). 2017؛ لاكمي (Lakomy) 2021، ص 125-206.

(2) «اعرف عدوك: من هم الصفويون؟» دابق، العدد 13 (2016): 12.

(3) فلوود وإلسنر (Flood and Elsner) 2016 تناولا هذه المسألة بتفصيل أكبر.

(4) في فبراير/شباط 2015، نُشر مقطع فيديو شهير يظهر تدمير قطع أثرية وتماثيل في متحف الموصل، حيث وقع أغلب الدمار في قاعات الآشوريين والحضارة الحضرية. قدم بروسكو (Brusaco) 2016 تقييماً أولياً للأضرار، بينما ناقش إسخان (Isakhan) وميسكل (Meskell) 2019 خطة اليونسكو لإعادة الإعمار بعد سقوط «داعش».

(5) كامبل (Campell) 2013.

(6) أجرى كونليف وكوريني (Cunliffe and Curini) تحليلاً لمشاعر المستخدمين بناءً على أنماط استخدام وسائل التواصل الاجتماعي لتقييم الاستجابة الدولية لهذه الأحداث.

بلندن «تحديًا للبرابرة»⁽¹⁾، وأطلقت حملة دولية لإعادة بناء معبد بل في تدمر، يقودها تحديداً المعهد الأثري الألماني German Archaeological Institute، فيما يُوصَف بأنه عمل من «التحدي الثقافي» و«الإحياء النضالي». على الرغم من جاذبية الفكرة لدى بعضهم، فإن رأيي يتوافق مع رأي زميلي في فيينا البروفيسور أندرياس شميت-كولينيت Andreas Schmidt-Colinet، الذي نقّب في تدمر لعقودٍ وكان صديقاً شخصياً لعالم الآثار الشهيد خالد الأسعد: ينبغي توجيه أيّ مساعداتٍ وتمويلٍ دولي إلى تلبية احتياجات المجتمع المحلي أولاً، على أن يُستشار هذا المجتمع في خطط إعادة إعمار الموقع⁽²⁾.

لم يكن الساسة والمعلقون الغربيون وحدهم من رأى في أطلال تدمر القديمة رمزاً سياسياً. فبعد بضعة أشهر من طرد «داعش» من الموقع، قدّمت الأوركسترا السيمفونية الوطنية الروسية حفلاً موسيقياً في مايو 2016 تضمّن عرض فيديو شكر فيه الرئيس الروسي، فلاديمير بوتين، الجنود الروس على «إنقاذ التراث القديم» (في إشارة إلى الأجزاء الباقية من المدينة)، وهو إنجاز ادّعى أنّ «الغرب عاجز عن تحقيقه»⁽³⁾. يندرج هذا الخطاب ضمن سردية أوسع تصوّر روسيا منافساً للغرب، سردية مألوفة منذ الحرب الباردة في القرن العشرين، لكنها اكتسبت في القرن الحادي والعشرين زخماً جديداً⁽⁴⁾.

بدأ هذا منذ أبريل 2005، حين حضّ بوتين الروس على استذكار الاتحاد السوفيتي بشيء من الحنين، قائلاً إنّ انهياره كان «أكبر كارثة جيوسياسية في القرن العشرين»⁽⁵⁾.

ومنذ ذلك الحين، ما فتئ يستحضر الحقبة السوفيتية باعتبارها زمن عظمةٍ روسية وقوّة موازية للغرب، مصرّحاً بسعيه إلى استعادة ذلك الوضع. وخلال السنوات الخمس عشرة الأخيرة، سعى بوتين إلى تصعيد الخطاب المعادي للغرب، وإنعاش الفخر الوطني

(1) اقتباس من خطاب ألقاه بوريس جونسون (Boris Johnson)، كما نقلته هيئة الإذاعة البريطانية (BBC)، 19 أبريل/ نيسان 2016. تم الوصول إليه في 26 فبراير/ شباط 2022،

www.bbc.com/news/uk-36070721.

(2) شميت-كولينيت (Schmidt-Colinet) 2019.

(3) المصدر نفسه، ص 42.

(4) بلوخي (Plokhy) 2017، الفصل 19.

(5) حول استخدام هذا المصطلح، انظر توال (Toal) 2017، الفصل 2.

بالماضي السوفييتي، وإعادة بسط النفوذ الروسي على الدول التي كانت أعضاء في الاتحاد السوفييتي سابقًا، وكان أوضح تجليات ذلك غزو أوكرانيا عام 2022. بحلول العام 2008، بدأ بعض المراقبين الغربيين يشيرون إلى أن عهد بوتين ربما يمثل بداية «حرب باردة» جديدة⁽¹⁾.

إلى جانب التنافس السياسي والعسكري والاقتصادي بين روسيا والغرب، يوجد أيضًا تعارض في السرديات التاريخية الكبرى. ففي يوليو 2021 -أي قبل أشهر من غزوه أوكرانيا- نشر فلاديمير بوتين على موقع الكرملين مقالةً تاريخيةً مطوّلة بالروسية والإنكليزية والأوكرانية، بعنوان «حول الوحدة التاريخية بين الروس والأوكرانيين»⁽²⁾. يؤكد فيها أن الروس والأوكرانيين «شعب واحد-كيان واحد»⁽³⁾. ويستند في ذلك إلى لغة مشتركة، ودين واحد هو الأرثوذكسية الروسية، وثقافة موحّدة؛ جميعها تنبع، بحسب قوله، من تاريخ طويلٍ ومجيدٍ مشترك. ويرى بوتين أن هذا التاريخ المشترك يُلغي فكرة وجود هوية وأمة أوكرانية مستقلة. أما الاعتقاد بوجود أمة أوكرانية متميزة، فيزعم أنه نتاج إعادة كتابة «التاريخ الحقيقي» لأغراض سياسية، أقدم عليها «مؤلفو المشروع المعادي لروسيا في الغرب»، الذين «يرغمون الناس على إنكار جذورهم وأجدادهم جيلًا بعد جيل، وعلى الإيمان بأن روسيا هي عدوهم». ويخلص بوتين إلى أن روسيا لن تسمح بأن تُحوّل إحدى «أراضيها التاريخية» إلى «معاداة روسيا» بتحريضٍ من الغرب.

يقدم بوتين في المقالة تصورًا لما يعدّه رؤية أكثر دقة للتاريخ، فيؤكد -من بين جملة أمور- أن «الروس والأوكرانيين والبيلاروسيين جميعًا أحفاد روس Rus القديمة، التي كانت أكبر دولة في أوروبا».

(1) لوكاس (Lucas) 2008.

(2) نص هذا المقال متاح على موقع الكرملين: فلاديمير بوتين (Vladimir Putin)، «حول الوحدة التاريخية بين الروس والأوكرانيين» (On the Historical Unity of Russians and Ukrainians)، الكرملين (Kremlin)، 12 يوليو/تموز 2021، تم الوصول إليه في 26 فبراير/شباط 2022، <http://en.kremlin.ru/events/president/news/66181>.

(3) لمناقشة التطور التاريخي للهوية الروسية وأهمية أوكرانيا ضمن هذا السياق، انظر بلوخي (Plokhly) 2017، الفصل 7؛ وأيضًا توال (Toal) 2017.

ويرى أنّ هذه الدولة القديمة، التي شملت كلّ الشعوب السّلافية، سبقت وصول المسيحية. ويكاد يضع بوتين دولة «روس» القديمة في منزلة موازية للإمبراطوريتين الرومانية والبيزنطية، مشيرًا إلى أنّها «كما غيرها من الدول الأوروبية في ذلك العصر، شهدت تراجع الحكم المركزي والتفتت» خلال العصور الوسطى، وإن كان «النبلاء والعامّة على السّواء ينظرون إلى روس باعتبارها أرضًا مشتركة ووطنًا لهم».

هذا الأمر مهمّ بالنظر إلى إحياء فكرة روسيا بوصفها «روما الثالثة»، الوريثة لكلّ من الإمبراطوريتين الرومانية والبيزنطية. وفق هذه السردية التاريخية الكبرى، فإنّ خطوط الإرث الحضاري والإمبراطوري لا تمتد غربًا من روما إلى أوروبا الوسطى والغربية (ومنها إلى عالم شمال الأطلسي والفضاء الإنكليزي الأوسع)، بل تمتد شرقًا - من روما الأولى القديمة إلى روما الثانية في القسطنطينية، ومنها إلى روما الثالثة المجيدة في موسكو. ظهرت فكرة موسكو «روما الثالثة» أوّل مرة في القرن السادس عشر، ولخصّها باقتدار فيلوثيوس البسكوفي Philotheus of Pskov، رئيس أحد الأديرة في شمال-غرب روسيا، في رسالة كتبها عام 1523 أو 1524 مفادها: «هذه هي الإمبراطورية الروسية، إذ سقطت روما الأولى، وسقطت روما الثانية، أمّا الثالثة فواقفة، ولن تكون هناك رابعة»⁽¹⁾. ومنذ البداية، ارتبط هذا المفهوم بالإمبريالية (إذ كانت وتيرة التوسّع الإقليمي الروسي تتسارع آنذاك) وبالكنيسة الأرثوذكسية. عندما أنشئت بطريركية أرثوذكسية مستقلة في موسكو عام 1589، أحال المرسوم التأسيسي صراحة إلى «روما الثالثة»: «فقد سقطت روما القديمة بسبب هرطقة الأبوليناريين Apollinarian [أي الوثنية]. أما روما الثانية، القسطنطينية، فيسيطر عليها أحفاد هاجر-الأتراك الكفار. أيها القيصر التقى! لقد فاقت إمبراطوريتك الروسية العظيمة، روما الثالثة، الجميع في التقوى»⁽²⁾.

عاودت فكرة «روما الثالثة» الروسية الظهور بقوة في أواخر القرن التاسع عشر، حين كان مفكرون روس يسعون إلى التمايز عن الشرق الإسلامي والآسيوي من جهة، وعن

(1) ترجمة عن بو (Poe) 2001.

(2) ترجمة عن بلوخي (Plokhy) 2017، الفصل 2.

الغرب الكاثوليكي والبروتستانتية من جهة أخرى⁽¹⁾. (وكما رأينا في الفصل الثاني عشر، بدأ الكتاب الروس آنذاك يستخدمون مصطلح «الغرب» للإشارة إلى أوروبا الوسطى والغربية). وقد ظلّت هذه الفكرة ثابتاً أديباً طوال الحقبة الحداثيّة 1890-1940 رغم التحولات السياسيّة الجذرية التي اجتاحت روسيا حينذاك⁽²⁾. وها هي تعود اليوم إلى الواجهة في عهد فلاديمير بوتين، وإن بقدرٍ من الخفر؛ إذ كان بوتين من وقع عام 2001 على قانون اتحادي لاعتماد شعار جديد لروسيا، ظهر اعتباراً من 2016 على عملات الروبل، يتضمن النسر البيزنطي ذي الرأسين الذي اتخذته القياصرة رمزاً في عهد «روما الثالثة» الأولى. وفي كلمة بوتين المصوّرة التي عُرضت إبان الحفل الموسيقي الروسي على مسرح تدمر الروماني، جرى - ضمناً - وضع روسيا لا الغرب في موقع الوريث الشرعي للعصور الكلاسيكية.

لقد قبلَ الخصمُ الأول للغرب الذي ناقشناه في هذا الفصل، أيّ الإسلام الجهادي، سرديّة «حضارة الغرب» الكبرى إلى حدّ بعيد، ثم قلبها سلاحاً لمهاجمة الغرب. أمّا الخصم الثاني، روسيا، فينتهج مساراً مغايراً بعض الشيء؛ فهو يعيد صياغة النسب الثقافي الذي تدّعيه تلك السردية، مقدّماً رؤية مغايرة لمسار التاريخ حيث تتحرك الثقافة والحضارة شرقاً لا غرباً. غير أنّ الخصم الثالث للغرب الذي يتناوله هذا الكتاب، وهو الصين، يثير قلقاً خاصاً لدى بعض المعلقين السياسيين الغربيين⁽³⁾. وعند الحديث عن السرديات التاريخية الكبرى، تتبّع الصين مقارنة مختلفة تماماً.

الحضارات المتوازنة

شهدت الصين في منتصف القرن العشرين جدلاً محتدمًا بين المؤرخين حول الشكل العام للتاريخ العالمي. فعندما تحدّث كارل ماركس في خمسينيات القرن التاسع عشر عن «نمط الإنتاج الآسيوي»، هل عنى أنّ آسيا قدّر لها أن تبقى في حالة تطوّر ثابتة إلى الأبد،

(1) بو (Poe) 2001؛ كولب (Kolb) 2008، صص 17-18؛ تراوتش (Trautsch) 2013.

(2) كولب (Kolb) 2008، ص 195.

(3) على سبيل المثال، أليسون (Allison) 2018.

تتطور على مسار حضاري موازٍ للغرب؟ أم أن هذا المصطلح، كما جادل المؤرخ الوطني المعروف بـ«الأستاذ الأحمر» لين تشيچون Lin Zhichun، يشير في الواقع إلى مرحلة من التطور الاقتصادي لا بدّ لجميع المجتمعات أن تمرّ بها في مرحلة ما؟ وفقًا للين، يشترك الغرب والصين في مسار تاريخي واحد، وأنّ التاريخ العالمي بأسره، بما فيه التاريخ الذي يدّعيه الغرب تحت سردية «حضارة الغرب» الكبرى، يدرج في نموذج ماركسي عالمي واحد⁽¹⁾.

وباعتقاد هذا النموذج للتاريخ المشترك، شجّع لين البحث الأكاديمي في «تاريخ العالم القديم»، بحيث يشمل ليس فقط التاريخ الصيني والآسيوي القديم، بل أيضًا دراسة اليونان وروما القديمتين. وقد أنشئ مركز وطني لهذا البحث في جامعة الشمال الشرقي للمعلمين في تشانغتشون أوائل خمسينيات القرن العشرين، ومع العقود اللاحقة أصبح السرد الكبير لـ لين أكثر تأثيرًا في الصين، لا سيّما بعد صدور كتابه المهم عام 1979 «موجز تاريخ العالم القديم An Outline of Ancient World History»⁽²⁾.

لكن بعد بضعة عقود، بدأت الإدارة الصينية تروّج لسردية تاريخية كبرى مختلفة⁽³⁾. فاختلف النموذج الماركسي الأممي الذي تبناه لين، والذي تحرك فيه الشعوب والدول على المسار العالمي نفسه وإن بسرعات متباينة. وبدلًا منه، تصوّر السردية الجديدة البشريّ مقسّمين إلى عددٍ من الحضارات المنفصلة، يسير كلٌّ منها على خطٍّ متوازٍ وثابتٍ من الماضي السحيق إلى الحاضر المعاصر. في الخطاب الحكومي الرسمي الحالي، لا تُعدّ الصين الحديثة وارثةً للصين القديمة، بل استمراريًا ثابتًا لها دون تغيير. وهذه، في جوهرها، رؤية لا تاريخية للتاريخ؛ فهي ترفض فكرة انتقال الحضارة وتحوّلها، وتفترض بدلًا منها نقاء حضاريًا وجوهريّة ثابتة.

(1) حول هذا الجدل في أوساط الباحثين الصينيين في منتصف القرن العشرين، انظر فان (Fan) 2021.

(2) حول أنشطة لين تشيچون (Lin Zhichun) الأوسع، انظر فان (Fan) 2021، ص 87؛ أما الكتاب المدرسي على وجه الخصوص، فانظر فان (Fan) 2021، ص 159. وللدراسة الأكاديمية للحضارة الإغريقية-الرومانية في الصين، انظر براشير (Brashear) 1990.

(3) لرؤية غربية حول التفكير التاريخي في الصين، انظر ستالارد (Stallard) 2022.

بموجب هذه الرؤية، لا تُعدّ الصين الدولة القومية الحديثة الوحيدة التي تُجسّد حضارة قديمة. ففي إبريل 2017، اجتمع وزراء خارجية عشر دول مختلفة في أثينا ووقّعوا اتفاقاً لتأسيس منظمة دولية جديدة. وكان هدفها المعلن استخدام الدبلوماسية الثقافية بوصفها «قوة ناعمة وذكّية» لتعزيز الروابط بين بلدانهم، فضلاً عن توظيف الثقافة «عاملاً للنمو الاقتصادي»⁽¹⁾. هذه المنظمة هي «منتدى الحضارات القديمة» Ancient Civilizations Forum، وهي مبادرة أطلقتها الصين واليونان معاً، ودعتا إليها ممثلين عن ثماني دول أخرى اعتُبرت ذات «حضارات قديمة عظيمة» وهي بوليفيا، ومصر، والهند، وإيران، والعراق، وإيطاليا، والمكسيك، وبيرو. ومنذ اجتماع المنتدى الأول في أثينا، بات يعقد اجتماعات نصف سنوية منتظمة يحضرها وزير ثقافة كلّ دولة؛ أحد الاجتماعين يُعقد عادةً في نيويورك على هامش دورة للجمعية العامة للأمم المتحدة، والآخر في عاصمة إحدى الدول الأعضاء - لاباز عام 2018⁽²⁾؛ وبكين عام 2019 حين انضمت أرمينيا إلى المجموعة⁽³⁾؛ وعن بُعد في عامي 2020 و2021 بسبب جائحة كوفيد-19 تحت رئاسة بيرو⁽⁴⁾؛ ثم في بغداد عام

(1) «إعلان أثينا حول إنشاء منتدى الحضارات القديمة» (Athens Declaration on the Establishment of the Ancient Civilizations Forum)، وزارة الخارجية في جمهورية الصين الشعبية (Ministry of Foreign Affairs of the People's Republic of China)، 24 أبريل/نيسان 2017، تم الوصول إليه في 26 فبراير/شباط 2022،

www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/wjdt_665385/2649_665393/201704/t20170428_679494.html.

(2) «كوتزياس في بوليفيا من أجل منتدى الحضارات القديمة» (Kotzias in Bolivia for Ancient Civilizations Forum)، كاثيميريني (Kathimerini)، 14 يوليو/تموز 2018، تم الوصول إليه في 26 فبراير/شباط 2022،

www.ekathimerini.com/news/230701/kotzias-in-bolivia-for-ancient-civilizations-forum.

(3) وانغ كايهاو (Wang Kaihao)، «اجتماع منتدى الحضارات القديمة في بكين» (Ancient Civilizations Forum Meets in Beijing)، 3 ديسمبر/كانون الأول 2019، تم الوصول إليه في 26 فبراير/شباط 2022،

www.chinadaily.com.cn/a/201912/03/WS5de5aed1a310cf3e3557b79c.html.

(4) «إعلان لبيا، منتدى الحضارات القديمة، الاجتماع الوزاري الرابع، 15 ديسمبر/كانون الأول 2020، لبيا، جمهورية بيرو»، تم الوصول إليه في 26 فبراير/شباط 2022،

<http://www.peruthai.or.th/news.php>.

2022⁽¹⁾. وصف الإعلان الذي وُقِعَ في الاجتماع الأول للمنتدى حضارة كل دولة عضوي بأنها «حاضرة في كل مكان» و«متجاوزة للزمن»، مؤكداً أن أهميتها «ما تزال قائمة إلى يومنا هذا». وعلى هذا، فمع أن هذه الحضارات قديمة، فإن أعضاء المنتدى يؤكدون أنها لا تنتمي إلى الماضي فحسب، بل تواصل وجودها بلا انقطاع من العصور القديمة إلى الزمن الحديث. وفي كلمته خلال اجتماع 2021، قال نائب وزير الخارجية الأرمني فاهيه غفورجيان: «ما جمعنا اليوم ويوحدنا هو التاريخ العريض، والثقافة، والتقاليد، والقيم لحضاراتنا القديمة، والتي جمعناها وراكمناها على مدى قرون»⁽²⁾. وفق هذا النموذج، تُعدّ الحضارات كيانات ثابتة لا ديناميكية، وتُعدّ الثقافة تراكمية غير قابلة للتغيير.

ولا يقتصر الأمر على استحالة تغيير الثقافة في هذا الطرح؛ بل يكاد لا يكون ثمة مجال لانتقالها أصلاً. ففكرة انتقال الحضارة (translatio)، أي انتقال الثقافة بين الشعوب عبر الزمان والمكان، والتي تُعدّ محورية في سردية «حضارة الغرب» الكبرى، لا مكان لها هنا. في الرؤية التي يقدمها هذا المنتدى، لا يمكن أن تكون العلاقة بين الحضارات علاقة نسب أو سلسلة توارث، بحيث تتبني جماعة مؤثرات ثقافية من أخرى؛ بل إن «كلّ ثقافة منفردة»⁽³⁾ تظلّ كياناتاً متميّزة ومنفصلاً. ووفق النموذج الصيني، لا تستطيع دولٌ حديثة مثل ألمانيا وبريطانيا والولايات المتحدة ادعاء إرث ثقافي من اليونان وروما القديمتين؛ إذ تُعدّ هذه الحضارات القديمة حكراً حصرياً على الدول القومية الحديثة لليونان وإيطاليا.

(1) ميديا 3 (Media3)، «مشاركة القائم بأعمال دائرة المنظمات الدولية والمؤتمرات في الاجتماع الوزاري الرابع لمنتدى الحضارات القديمة»، جمهورية العراق، وزارة الخارجية، 20 ديسمبر/ كانون الأول 2020، تم الوصول إليه في 26 فبراير/ شباط 2022،

www.mofa.gov.iq/2020/12/?p=19956.

(2) «بيان فاهي غيفورجيان (Vahe Gevorgyan)، نائب وزير الخارجية الأرمني، في الاجتماع الوزاري الخامس لمنتدى الحضارات القديمة»، وزارة الخارجية في جمهورية أرمينيا، 17 ديسمبر/ كانون الأول 2021، تم الوصول إليه في 26 فبراير/ شباط 2022،

www.mfa.am/en/speeches/2021/12/17/dfm-ancient_civilization_speech/11245.

(3) «إعلان أئينا حول إنشاء منتدى الحضارات القديمة»، وزارة الخارجية الصينية، 14 أبريل/ نيسان 2017، تم الوصول إليه في 26 فبراير/ شباط 2022،

www.fmprc.gov.cn/mfa_eng/wjdt_665385/2649_665393/201704/t20170428_679494.html.

بدلاً من الانتقال الثقافي أو التَّبَيُّ أو الإرث، يُفَضَّل الحديث عن «الحوار بين الحضارات»، كما شَدَّد عليه الإعلان الأصلي المُوَقَّع في الاجتماع الأول بأثينا. يوحي مصطلح «الحوار» هنا بنوع من التباعد، متجنباً أيّ تداخل أو «تلوُّث» متبادل بين حضارة وأخرى. لَحَّصَ هذا المبدأ وزيرُ الخارجية الصيني، وانغ يي Wang Yi، في تصريحه للصحفيين خلال ذلك الاجتماع بقوله: «علينا أن نرث ثقافتنا التقليدية، ونحافظ على ثقتنا بها، ونحترم ونُجَلِّ النظام الاجتماعي ومسار التنمية لكلِّ منّا»⁽¹⁾؛ أي إنَّ على كلِّ حضارة أن تبقى في مسارها الخاص. وفق هذا التصور، ترى أيديولوجيا «متدى الحضارات القديمة» الثقافات متوازياً ومتمايزة لا مترابطة؛ فبدلاً من النَّسب الثقافي، يستند منطق المجموعة إلى «التناظر الثقافي»؛ حيث تُعد كلُّ «حضارة قديمة عظيمة» نظيراً للأخرى: متوازياً ونقيّة جوهريّاً.

وفي حين يغيب عن هذا النموذج كلُّ من التأثير المتبادل والإرث والانتقال الحضاري، يغيب عنه أيضاً صدام الحضارات وصراعها. في حديثه للصحافة العالمية عقب الاجتماع الأول للمنتدى، صرَّح وزيرُ الخارجية العراقي إبراهيم الجعفري بأنَّ المجموعة ترفض أساساً فكرة «صدام الحضارات» التي «طرحها بعض المثقفين»⁽²⁾، وذكر اسم مؤلِّف الكتاب الشهير صدام الحضارات بنبرة استياء واضحة: «جاءنا صموئيل هنتغتون بصدام الحضارات... ما معنى هذا؟».

يظهر مبدأ احترام تنوع الحضارات أيضاً في خطابات الرئيس الصيني شي جين بينغ، الذي أكدَّ أنَّ «التنوع بين الحضارات البشرية هو السَّمة الأساسية للعالم»، وأنَّ

(1) «تسليط الضوء: دول تتوجه لتعزيز الروابط الثقافية والاقتصادية مع افتتاح متدى الحضارات القديمة» Economic Ties as Ancient Civilization Forum, Spotlight: Countries Turn to Cement Cultural (Xinhua), شينخوا (Xinhua), الصين الجديدة (New China), 25 أبريل/ نيسان 2017، تم الوصول إليه في 26 فبراير/ شباط 2022،

www.xinhuanet.com/english/2017-04/25/c_136232938.htm.

(2) وكالة الأنباء الفرنسية (AFP)، «تحالف «الحضارات القديمة» لحماية التراث من الإرهاب» (Ancient Civilizations' Team Up to Protect Heritage from Terrorism)، صحيفة تايمز أوف إسرائيل (Times of Israel)، 24 أبريل/ نيسان 2017، تم الوصول إليه في 26 فبراير/ شباط 2022، www.timesofisrael.com/ancient-civilizations-team-up-to-protect-heritage-from-terrorism.

«الأمم والحضارات المختلفة ثريةً بتنوّعها ولها خصائصها الفريدة، ولا أحد منها أسمى أو أدنى من الآخر»⁽¹⁾. وبحسب «شي» والسياسة الصينية الرسمية، يمكن تفادي صدام الحضارات عبر تشجيع «الحوارات» الثقافية و«التعلم المتبادل» من خلال قنوات مثل منتدى الحضارات القديمة.

من بين جميع أعضاء المنتدى، بدا أنّ الصين تُولي اهتمامًا خاصًا لتطوير الدبلوماسية الثقافية مع اليونان؛ إذ وصفها وزير الخارجية اليوناني حينذاك، نيكوس كوتزياس Nikos Kotzias، بأتمها «المحرّكان التوأم» اللذان دفعا إلى إنشاء المنتدى⁽²⁾. وقد تعزّز مستوى الانخراط الرسمي والمدعوم من الدولة في مجال العصور القديمة بين البلدين تعزّزًا ملحوظًا في السّنوات الأخيرة، فأعلن عام 2017 - باتّفاق متبادل - عامًا للتبادل الثقافي الصيني-اليوناني. ومن ثمّ تبادلت المتاحف قطعًا أثريةً ونظّمت معارض جوّالة، شملت: «يوريكا! علم وفنّ وتكنولوجيا اليونان القديمة» في متحف الصين للعلوم والتكنولوجيا بكين (نوفمبر 2017 - مايو 2018)؛ معرض «العلم والتكنولوجيا في الصين القديمة» في متحف هيراكليدون بأثينا (سبتمبر 2017 - أبريل 2018)؛ حطام سفينة أنتيكيثيرا (The Antikythera Shipwreck) في قصر المتحف، المدينة المحرّمة، في بكين (سبتمبر - ديسمبر 2018)؛ «من المدينة المحرّمة: مقصورات الإمبراطور تشيانلونغ» في متحف الأكروبوليس بأثينا (سبتمبر 2018 - فبراير 2019). كما تعاونت فرق مسرحية على تقديم عروض ثنائية اللغة لأعمال تقليدية، منها مسرحية «يتيم تشاو» (The Orphan of Zhao) في أثينا (نوفمبر 2018) و«أغاممنون» (Agamemnon) في بكين (فبراير - مارس 2019).

وازدادت الأبحاث الأكاديمية التي تُقيم مقارنات بين اليونان والصين القديمتين؛ كما تشهد الجامعات الصينية تزايد الاهتمام بدراسة الحضارة اليونانية القديمة، وهي

(1) لي (Li) 2019.

(2) هي (He) 2019.

دراسة افترض الغرب طويلاً أنّها حكرٌ على باحثيه⁽¹⁾. كما شجّعت مؤتمرات عدّة البحث في «الحوار» بين الحضارتين، مثل مؤتمر «الحوار الروحي بين الحضارة الصينية والحضارة اليونانية القديمة» الذي عُقد في بكين في يناير 2022 قبيل دورة الألعاب الأولمبية الشتوية وسط احتفاء كبير⁽²⁾. وتعرّزت هذه الأنشطة الأكاديمية اليوم باتّفاق تعاون رسمي وُقّع في أكتوبر 2021، يرمي إلى تسهيل التبادلات بين الجامعات الصينية واليونانية، مع تركيز خاصّ على الدراسات المقارنة للحضارتين القديمتين⁽³⁾.

ليس التركيز على الصين واليونان بوصفهما حضارتين قديمتين متوازيتين في «حوار» أمراً عفويّاً؛ إذ عند الإعلان عن اتفاق التعاون الرسمي للعام 2021 بين الجامعات اليونانية والصينية، شدّدت وزيرة التعليم اليونانية على وجهة هذا الرّبط، إذ إنّ اليونان القديمة والصين القديمة كانتا «مهديّ الحضارة الغربية والشرقية على التوالي»⁽⁴⁾. وخلال مؤتمر «الحوار الروحي» عام 2022، احتُفي بصدور ترجمات جديدة للنصوص اليونانية القديمة إلى الصّينية، لأنّها تُمكّن مزيداً من الباحثين الصينيين من تعميق «فهمهم لحضارة الغرب وأصولها التاريخية»، مما يوفّر «منظوراً حضاريّاً مقارناً لإعادة اكتشاف الثقافة

(1) تمتلك الجامعات الصينية تقليداً عريقاً في الدراسات الأكاديمية للعصور الإغريقية والرومانية، ومن أبرزها: جامعة رينمين (Renmin)، فودان (Fudan)، نانجينغ (Nanjing)، بكين (Peking)، جامعة شنغهاي نورمال (Shanghai Normal University)، جامعة شال شرق الصين نورمال (Northeast Normal University)، وجامعة بكين نورمال (Beijing Normal University). انظر براشير (Brashear) 1990.

(2) كما ورد على موقع جامعة رينمين: «عُقد مؤتمر الحوار الروحي بين الصين واليونان في بكين» (The Conference on Spiritual Dialogue between China and Greece Was Held in Beijing)، جامعة رينمين في الصين (Renmin University of China)، 27 يناير / كانون الثاني 2022، تم الوصول إليه في 26 فبراير / شباط 2022،

www.ruc.edu.cn/archives/34651.

(3) «عصر أكاديمي جديد مع إطلاق برنامج التعاون الصيني-اليوناني» (New Academic Era with the Establishment of Sino-Greek Cooperation Programme)، ستادي إن غريس (Study in Greece)، 22 أكتوبر / تشرين الأول 2021، تم الوصول إليه في 16 فبراير / شباط 2022،

www.studygreece.edu.gr/new-academic-era-with-the-establishment-of-sino-greek-cooperation-programme.

(4) «عصر أكاديمي جديد» (New Academic Era).

الصينية الكلاسيكية»⁽¹⁾. ويُعدّ هذا التوازي مهمًا بوجه خاص، لأنّ الصين واليونان القديمتين يُنظر إليهما باعتبارهما مُمثليتي «الثقافتين الروحيتين للشرق والغرب»⁽²⁾.
رغم أنّ هذا الاهتمام بإبراز أوجه التشابه و«الحوار» بين اليونان والصين القديمتين قد يبدو أكاديميًا بحثًا ويخصّ قلةً من المهتمين بالتاريخ، فإنّ له انعكاسات ملموسة على أرض الواقع.

لقد رافقت الدبلوماسية الثقافية تقويةً للروابط السياسية والاقتصادية بين البلدين. ففي عام 2019، زار رئيس الوزراء اليوناني كيرياكوس ميتسوتاكيس Kyriakos Mitsotakis معرضًا تجاريًا في شنغهاي، مصطحبًا معه أكثر من ستين رجل أعمال يونانيًا بحثًا عن فرص استثمارية. وبعد أيام قليلة، قام الرئيس الصيني شي جينينغ بزيارةٍ إلى أثينا، شملت ميناء بيرايوس Piraeus الأثري وموقع الأكروبوليس. وفي مايو 2022، نُظمت في السفارة الصينية بأثينا احتفالات كبرى بمرور خمسين عامًا على العلاقات الدبلوماسية بين الصين واليونان، اختُتمت بمؤتمر بعنوان «الصين واليونان: من الحضارات القديمة إلى الشراكة الحديثة»⁽³⁾. تعود هذه الشراكة الحديثة إلى العام 2016، حين اشترت شركة صينية مملوكة للدولة حصّةً مسيطرة في ميناء بيرايوس. وباعتباره أول ميناء عميق في الاتحاد الأوروبي تصل إليه السفن الآسيوية عند دخولها البحر المتوسط، أصبح بيرايوس حجر زاوية في مبادرة «الحزام والطريق» الصينية، ومنذ ذلك الحين أبدت الدولة الصينية اهتمامًا وثيقًا بالاقتصاد اليوناني، ما قرّب اليونان من الصين ثقافيًا واقتصاديًا على السواء⁽⁴⁾.

(1) «عُقد مؤتمر الحوار الروحي بين الصين واليونان في بكين» (The Conference on Spiritual Dialogue between China and Greece Was Held in Beijing).

(2) هي (He) 2019، ص 432.

(3) موقع المؤتمر متاح على موقع مؤسسة أيكاتيريني لاسكاريديس (Aikaterini Laskaridis Foundation)، تم الوصول إليه في 22 يوليو/تموز 2022،

www.laskaridisfoundation.org/en/china-and-greece-from-ancient-civilizations-to-modern-partnerships.#/

(4) ماجيندي وآخرون (Majende et al.) 2018. وقد أشار هي (He) 2019 إلى دور الدبلوماسية الثقافية، المرتكز على التشابه بين الصين واليونان القديمتين، في تعزيز مبادرة الحزام والطريق.

أطلقت مبادرة «الحزام والطريق» عام 2013 بوصفها سياسة واسعة النطاق لتطوير روابط البنى التحتية عبر أوراسيا، وإحياء «روح طريق الحرير»، وجذب الدّول المشاركة إلى علاقات اقتصادية وثقافية أوثق مع الصين. حتى وقت كتابة هذه السطور، تُقدّر تكلفتها بنحو 50-100 مليون دولار أميركي سنويًا، ويُقدّر عدد الدّول المنضوية فيها بأكثر من ثمانين دولة يبلغ مجموع سكانها أكثر من 4.4 مليار نسمة، أي ما يعادل 63٪ من مجموع سكان العالم⁽¹⁾. كما تُعدّ هذه المبادرة تجسيدًا لتحدي الصين للهيمنة العالمية الغربية، إذ تُقيم شبكة دولية مستقلة فعليًا بدأت بالفعل تُضاهي النظام العالمي القائم المدعوم من الغرب. على الرغم من أن نجاح مبادرة الحزام والطريق سيتوقف في النهاية على الحوافز الاقتصادية والضرورات السياسية، فإنّ الدبلوماسية الثقافية -ولا سيما خطاب «الحضارات القديمة المتوازية»- أثبتت أنها أداة أيديولوجية حيوية، تُقدّم تبريرًا متخيلاً مستمدًا من الماضي لأفعال الحاضر⁽²⁾.

ففي «إعلان أثينا»، تعهّد أعضاء «منتدى الحضارات القديمة» ويختصر أحيانًا في الوثائق الرسمية بـ(ACF) «بتعزيز مبادرة الحزام والطريق» بهدف «تعزيز النمو الاجتماعي والاقتصادي المستدام لكلّ عضو من أعضاء المنتدى». كان الرابط بين المنتدى وتوسيع النفوذ الصيني واضحًا صريحًا، إذ أصدر وزير الخارجية وانغ يي بيانًا قال فيه إنّ «منتدى الحضارات القديمة يتماشى مع بناء «الحزام والطريق»، ويمكنه أن يقدم الدّعم والمساندة الفكرية والثقافية للبناء المشترك لمبادرة الحزام والطريق»⁽³⁾.

(1) كما عرضها بشكل خبير فرانكوبان (Frankopan) 2018.

(2) هي (He) 2019؛ لاي هوي (Laihui) 2019؛ لي (Li) 2019.

(3) وانغ يي (Wang Yi)، «إحياء الحضارات القديمة وبناء مجتمع ذي مستقبل مشترك للبشرية» (Revitalizing the Ancient Civilization and Jointly Constructing a Community of Shared Future for Mankind خطاب في أول منتدى للحضارات القديمة، وزارة الخارجية في جمهورية الصين الشعبية، www.mfa.gov.cn/ce/ceno/eng/zgwj_1/t1456650.htm. هذا الاعتراف الصريح بالتاريخ كأداة سياسية ليس ظاهرة حديثة في الصين، ولا يقتصر على مبادرة الحزام والطريق؛ فحتى ماو تسي تونغ (Mao Zedong) دعا علنًا إلى مشاريع «تجعل الماضي يخدم الحاضر» (انظر فان (Fan) 2021، ص 161).

لا تخلو أيُّ سردية كبرى للتاريخ من مقاصد؛ كلُّ منها منغرس في سياقه التاريخي والاجتماعي الخاصّ، وتحمل في طياتها -صراحةً أو ضمناً- رؤيةً سياسيةً للعالم. كما رأينا في هذا الكتاب، نشأت سردية «حضارة الغرب» الكبرى في ظروف بعينها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وحملت رؤيةً سياسيةً متسقةً مع ذلك السياق. والسرديةُ هنا؛ فقد نشأت في سياق القرن الحادي والعشرين وتحمل رؤيةً سياسيةً تُساند بديلاً ترعاه الصين للنظام الدولي الذي يترجمه الغرب.

يقترح هذا النموذج الحضاري أن تُفهم الحضاراتُ المختلفة عبر المقارنة والتناظر والموازاة الثقافية بدلاً من التغيّر والاقْتباس والتبادل. ومع أن الخطاب الرسمي يشجّع على «الحوار» بين الحضارات، فإنّه يرى هذه الحضارات نقيّةً وأبديةً وذات جوهر ثابت لا يتغيّر. والأهم أن كلَّ حضارة تُصوّر بوصفها حكراً على جماعة سكانية محدّدة لا تتغيّر، متجذّرة في مكان ثابت لا يتبدّل. إنّه نموذج لا ينسجم مع فكرة المزج الثقافي أو دمج الشرق بالغرب؛ لهذا فقد ترك مجالاً ضيقاً أمام كاري لام، الرئيسة التنفيذية لهونغ كونغ (2017-2022)، التي رأت -كما ورد في مطلع هذا الفصل- أن مدينتها يمكن أن تقدّم «تجربة ثقافية استثنائية تجمع أفضل ما في الشرق والغرب»⁽¹⁾.

777 عاشره الحظّ

عاشت كاري لام (الاسم الصيني: لام تشنغ يويت نغور Lam Cheng Yuet-ngor) معظم حياتها بين عالمين، محتضنة التقاليد الصينية والغربية معاً. وهذا ينطبق على كثيرين من جيلها الذين نشأوا في هونغ كونغ رعايا للإمبراطورية البريطانية، معتبرين المزج الفريد بين الثقافة الصينية والغربية في مدينتهم أمراً بديهياً. استمر هذا المزج بعد إعادة هونغ كونغ إلى الصين عام 1997، لكنه تعرّض لضغوط كبيرة خلال العقد الأخير تقريباً.

(1) خطاب في افتتاح مركز M+ في منطقة كولون الغربية الثقافية، 11 نوفمبر/ تشرين الثاني 2021.

وُلدت لام في هونغ كونغ عام 1957 لأسرة فقيرة؛ إذ كان والدها يعمل على السفن لإعالة زوجته وأطفاله الخمسة⁽¹⁾. وتذكر لام أنّها كانت تعيش في شقة ضيقة لدرجة أنه لم يكن لديها مكان للدراسة سوى سريرها. مع ذلك، تفوقت دراسيًا، والتحقت بمدرسة كاثوليكية للبنات وتلقّت تعليمًا ذا طابع غربي غرس فيها أخلاقيات عمل صارمة وإيمانًا قويًا. ويبدو أنها كانت منذ البداية تنافسية للغاية؛ فقد صرحت بأنها لا تتذكر بكاءها في طفولتها سوى مرة واحدة، حين علمت أنّها لم تحرز أعلى درجة في أحد الاختبارات. وبعد سنوات، سُئلت في مقابلة إذاعية كيف تعاملت مع تلك الانتكاسة، فأجابت بثقة معروفة عنها: «استعدت المركز الأول»⁽²⁾.

اكتشفت لام ميولها السياسية في الجامعة؛ إذ حوّلت تخصصها من العمل الاجتماعي إلى علم الاجتماع لأنه أتاح لها فرصًا أفضل للانخراط في نشاطات الطلبة السياسية. في تلك الفترة تصف نفسها بأنّها كانت «مناهضة للحكومة»، فقد شاركت في اعتصام أمام مقرّ الحكومة وساعدت في تنظيم تبادل طلابي مع جامعة تسينغهاوا في بكين⁽³⁾. غير أنّ هذه النزعة المتمرّدة لم تدم طويلًا؛ فعند تخرّجها عام 1980 التحقت بالقطاع الحكومي في هونغ كونغ، مؤكدةً لاحقًا أنّها كانت تأمل إحداث تغييرات اجتماعية من داخل المنظومة.

برزت لام سريعًا؛ فبعد عامين أُوفدت إلى جامعة كامبريدج للحصول على دبلوم في دراسات التنمية موجه لكبار موظفي الإدارة الحكومية. وهناك التقت زوجها المستقبلي، لام سيو-بور، الذي كان يُعدّ رسالة دكتوراه في الرياضيات. وبعد بضع سنوات عادت لام مع زوجها إلى هونغ كونغ وتزوّجا.

(1) كوّرت تفاصيل عن حياة كاري لام (Carrie Lam) المبكرة في عدد من المقابلات والمقالات، وأشهرها: «احتجاجات هونغ كونغ: 8 أشياء قد لا تعرفها عن كاري لام، الأمانة العامة لهونغ كونغ»، ستريتس تايمز (Straits Times)، 3 أكتوبر/ تشرين الأول 2014، تم الوصول إليه في 26 فبراير/ شباط 2022، www.straitstimes.com/asia/east-asia/hong-kong-protests-8-things-you-might-not-know-about-carrie-lam-hong-kongs-chief.

(2) لاو (Lau) 2016.

(3) لاو (Lau) 2016.

تولّى لام سيو-بور Lam Siu-por التدريس في الجامعة الصينية بهونغ كونغ، فيما عادت هي إلى عملها في الخدمة المدنية، متنقّلة بين مناصب عدّة شملت مواقع في مكتب المالية. كان العقدان التاليان حافلين؛ إذ انشغل الزوجان ببناء مسيرتهما مع العناية بابنيهما. في الوقت نفسه، كانت الأجواء العامة مشوبة بالتوجّس في ظلّ الاستعدادات لانتقال هونغ كونغ السياسي عام 1997، حين توقفت عن كونها مستعمرة بريطانية وعادت إلى السيادة الصينية. ارتاب كثير من سكان هونغ كونغ في سياسة «بلد واحد، نظامان» التي وعدت بها الصين، فشهدت المدينة موجة هجرة، لا سيّما إلى بريطانيا وأميركا الشماليّة. ورغم بقاء عائلة لام في هونغ كونغ، فقد اتخذوا احتياطاتهم بالحصول على الجنسية البريطانية عبر برنامج خصّص لمنح المولودين في المستعمرة صفة «رعايا بريطانيين» لهم كامل حقوق المواطنة، بها فيها الإقامة في بريطانيا الأم.

على الرغم من تلك المخاوف، بدا أنّ الأمور سارت بسلاسة في السنوات الأولى التي تلت إعادة تسليم هونغ كونغ، وفي الألفية الجديدة⁽¹⁾ ازدهرت مسيرة لام المهنيّة. فقد شغلت سلسلة من المناصب الرفيعة، منها: مديرة دائرة الرعاية الاجتماعية بين عامي 2000 و2003، والأمانة الدائمة للإسكان والتخطيط والأراضي بين 2003 و2004، ثم الأمانة الدائمة للشؤون الداخلية بين 2006 و2007. كما عادت إلى المملكة المتحدة في الفترة 2004-2006 لتتولّى منصب المدير العام لمكتب هونغ كونغ الاقتصادي والتجاري في لندن. وبالنظر إلى هذه العودة، وإلى دراسة ابنيها في كامبريدج، وحمل جميع أفراد الأسرة للجنسية البريطانية، نستنتج أنّ لام، حتى تلك اللحظة، كانت لا تزال ترى نفسها جزءاً من العالمين معاً، مثل هونغ كونغ ذاتها، مستفيدة من تقليدين ثقافيين. بل إنّ روابط الأسرة ببريطانيا كانت وثيقة إلى حدّ أنّ زوجها، حين تقاعد من عمله الجامعي، اختار قضاء جزء من تقاعده في أكسفورد.

عادت لام إلى هونغ كونغ لتُحقّق قفزة دراماتيكيّة في مسيرتها؛ إذ تركت الخدمة المدنية لتصبح سياسيةً تتصدّر العمل الحكومي لا مستشارةً أو إداريةً فحسب. لكنّ المنصب

(1) «احتجاجات هونغ كونغ: 8 أشياء قد لا تعرفها».

الجديد كلفها ثمنًا شخصيًا، إذ اضطرت إلى التخلي عن جنسيتها البريطانية، معلنة التزامها الحصري بهونغ كونغ.

كان أول تعيين سياسي للام منصبُ مديرة مكتب التنمية، حيث اكتسبت سمعة «مقاتلة صلبة» لا تقبل المساومة، إذ مضت في تنفيذ مشروعات تنموية مثيرة للجدل⁽¹⁾. ومع أنها أشارت إلى نيتها التقاعد والالتحاق بأسرتها في بريطانيا مع انتهاء الولاية الأولى عام 2012، بقيت في هونغ كونغ وعُيّنت أمنيّة عامة للإدارة، وهو ثاني أعلى منصب في الحكومة بعد الرئيس التنفيذي. على الصعيد الأيديولوجي، ازداد تقاربها مع بكين، فطرحت سلسلة سياسات مثيرة للجدل تقرب هونغ كونغ أكثر من البرّ الرئيس الصيني، وتزعزع وعدّ «بلد واحد، نظامان».

حاولت لام أولاً إدخال منهج دراسي جديد للتربية الأخلاقية والوطنية عام 2012، فقبول بمعارضة واسعة من المعلمين والطلاب والجماعات المطالبة بالديمقراطية، الذين خشوا من مضامينه الأيديولوجية. وبلغ الاعتراض حدًا اضطرت معه إلى تعليق تنفيذ المنهج للتفرغ لقضية دستورية أخرى هي الإصلاح الانتخابي. ونظرًا لتعقيد النظام الانتخابي في هونغ كونغ، يُنتخب بعض الأعضاء التشريعيين مباشرةً من الشعب، بينما يُنتار الآخرون عبر أصوات مؤسسية يدلي بها ممثلو قطاعات اقتصادية وهيئة الانتخاب المؤلفة من شخصيات غير منتخبة من دوائر الأعمال والمجتمع المدني والمنظمات الدينية إلى جانب معينين سياسيين. ومع تصاعد أصوات المطالبين بالديمقراطية، قادت لام بين عامي 2013 و2015 فريق عمل لمعالجة هذه القضية. زادت حدة الغضب في أغسطس من العام 2014 عندما أعلنت نظامًا جديدًا لاختيار الرئيس التنفيذي يوجب حصول كلّ مرشح على موافقة لجنة ترشيح غير منتخبة.

بلغت الاحتجاجات التي ملأت الشوارع ذروتها باحتلالٍ استمرّ سبعة وسبعين يومًا لمواقع في مركز المدينة. عُرفت باسم «حركة المظلة Umbrella Movement» لأنّ المتظاهرين استخدموا المظلات لحماية أنفسهم من الغاز المسيل للدموع ورذاذ الفلفل الذي استعملته

(1) تونغ (Tong) 2017.

الشرطة. وقد استحوذت الحركة على الخيال الشعبي، ليس في هونغ كونغ فحسب، بل أيضًا في الغرب حيث لقيت قضيتهم دعمًا ملحوظًا. غير أن لام ظلت على موقفها الحازم، فأمرت الشرطة في نهاية المطاف بفض الاعتصام. ومع كل تكتيكات «المقاتلة الصلبة»، لم تتمكن لام في النهاية من تنفيذ الإصلاح؛ إذ صوت المجلس التشريعي ضده، آخذًا في الاعتبار الاحتجاجات الشعبية والإدانة الدولية.

في أعقاب هذا الإخفاق، تعاملت الإدارة بقسوة مع من وصفتهم بالمرحّضين الرئيسيين، فحكم على قادة الاحتجاجات بعقوبات بالسجن لمدة قصيرة. ينتمي هؤلاء المتظاهرون إلى جيل جديد مثالي، وُلد في سنوات الازدهار بعد إعادة التسليم، لكنّه وجد نفسه يواجه مستقبلًا من السكن غير الميسور وفرص العمل المتضائلة. إنه جيل يكافح لإيجاد هوية مميزة لهونغ كونغ، بمشاعر متباينة تجاه الروابط الاستعمارية القديمة للمدينة مع بريطانيا وعلاقتها الوطنية الحالية مع برّ الصين الرئيس⁽¹⁾. كان كثيرٌ من أفراد هذه الحركات في ريعان الشباب؛ جوشوا وونغ Joshua Wong وأغنيس تشاو Agnes Chow، وهما من أبرز شخصيات جيلهما، كانا في الخامسة عشرة حين أسّسا مجموعة «سكولاريزم Scholarism» وبدأ الاحتجاج على مشروع قانون التربية الأخلاقية والوطنية، ولم يبلغا الثامنة عشرة عندما انخرطا في احتجاجات «المظلة». قضى وونغ فترة سجنه الأولى عام 2017 وهو في الحادية والعشرين من عمره نتيجة تلك الاحتجاجات⁽²⁾.

بحلول العام 2017، حين أُجريت انتخابات الرئيس التنفيذي، كانت لام شخصية مكروهة لدى كثير من دعاة الديمقراطية، لكنها ظلت تحظى باحترام واسع في أوساط أخرى داخل هونغ كونغ، لا سيما بين رجال الأعمال ووجوه المؤسسة الذين رأوا فيها «يدًا آمنة». ورغم إخفاقها في تمرير الإصلاح الدستوري ومنهج التربية الأخلاقية والوطنية، فقد كانت أيضًا مرشحة بكيين المفضلة، وهو ما منحها التفوق اللازم للفوز بالمنصب الأعلى. فحصلت في انتخابات 2017 عدد 777 صوتًا من أصل 1194 في

(1) بلاند (Bland) 2017.

(2) تناول وونغ (Wong) 2020 تطورها السياسي.

لجنة الانتخابات. أثار هذا الرقم سخرية خصومها على الفور، إذ إن الرقم «سبعة» يُنطق في اللغة الكانتونية بـ تشَتَّ chāt، وهو لفظ يُشبه كلمةً دارجة تشير إلى العضو الذكري في حالة الضعف الجنسي⁽¹⁾. ورغم أنّها فرحت أخيرًا بلا شكّ بتوليّها المنصب الأعلى، فإنّها بالتأكيد لم تكن مسرورة بلقبها الجديد: 777.

لقد بدا فشلها في تمرير قانون التربية الأخلاقية والوطنية، وكذلك إصلاح النظام الدستوري، وكأنّه دليل على عجز سياسيّ فعلي، وهو ما جعل لام عازمة على ألا تكون عند مستوى هذا اللقب المهيّن. في مارس 2019، اندلعت موجة جديدة من الاحتجاجات الشعبية ردًا على قانونٍ يُسهّل تسليم المعارضين السياسيين من هونغ كونغ إلى برّ الصين الرئيس. وقد تجاوزت هذه الاحتجاجات من حيث الحجم كلّ ما واجهته لام من قبل؛ فرغم أنّ التقديرات تباينت، يُعتقد أنّ أكثر من مليون شخص شاركوا بأحد الاحتجاجات في يونيو 2019. مع ذلك، ظلّت لام على موقفها، لم تراجع ولم تعتذر. ولم يُسحب القانون إلّا في أكتوبر، بعد اعتصامات في الجامعات والمطار، واقتحام مجلس المجلس التشريعي في 1 يوليو - وهو الحدث الذي بدأنا به هذا الفصل. لقد اضطّرت لام إلى التراجع للمرة الثالثة.

في أوائل عام 2020، أوقفت جائحةُ كوفيد-19 الصراعات السياسية في هونغ كونغ، كما أوقفت أشياء كثيرةً في أنحاء العالم. وفي يونيو، خلال الهدوء النسبي لإجراءات الإغلاق، صدر «قانون الأمن القومي» الجديد، ومنح الحكومةً صلاحياتٍ واسعة للحكم بالسجن المؤبد على من يُدانون بجرائم «الانفصال، والتخريب، والإرهاب، والتواطؤ مع قوى أجنبية»، وكذلك على من يُعتبرون مُحرضين على «الكرهية للحكومة المركزية وحكومة هونغ كونغ الإقليمية». وسوف يشرف مسؤولون مُعيّنون من برّ الصين الرئيس على تطبيق هذا القانون، في عمليةٍ مستقلة عن النظام القضائي المعتاد في هونغ كونغ. ومع

(1) «اللقب لفظ لقائدة هونغ كونغ الجديدة ينذر بتحديات مقبلة»، بزنس تايمز (Business Times)، 27 مارس / آذار 2017، تم الوصول إليه في 26 فبراير/ شباط 2022،

www.businesstimes.com.sg/government-economy/new-hong-kong-leaders-rude-nickname-portends-challenges-ahead.

استمرار القيود الصارمة التي فرضتها جائحة كوفيد وعدم كشف تفاصيل القانون إلا بعد إقراره، تمكّنت لام أخيرًا من تسجيل نصر. ولم يكن نصرًا عاديًا؛ بل كان نصرًا حطّم المعارضة. فقد حُلّ حزبُ المعارضة الديمقراطية ديموسيستو Demosistō في 30 يونيو، وهو اليوم نفسه الذي دخل فيه قانون الأمن القومي حيّز التنفيذ، لحماية أعضائه من الملاحقة وخطر السجن المؤبد.

ازدادت الاعتقالات، وحوكِم كثيرون من منتقدي الحكومة البارزين؛ كما حُكِم على جوشوا وونغ وأغنيس تشاو، اللذين ما زالا في منتصف العشرينيات، بالسجن ثلاثة عشر شهرًا وعشرة أشهر على الترتيب.

أُقرَّ بهدوء، في مايو 2021، مشروعُ إصلاحِ دستوري يقلّص بشدة عددَ مقاعد المجلس التشريعي المنتخبة بالاقتراع الشعبي، إذ سيُختار نصفُ الأعضاء الآن بواسطة «لجنة الانتخابات» غير المنتخبة. في الوقت نفسه، زيدت نسبةُ المقاعد في لجنة الانتخابات المعيّنة من قبل بكين، ونصّ المشروع على أن يشارك في الحكم «الوطنيون» فقط⁽¹⁾. ونظرًا للاضطرابات السياسية التي طبعَت فترةَ ولايتها والاستياء الواسع من طريقة إدارتها لجائحة كوفيد-19، لم يُفاجأ كثيرون عندما أعلنت لام، في مايو 2022، أنها لن تترشح لولاية ثانية. وخلفها في المنصب، في 1 يوليو 2022، جون لي John Lee، وهو ضابط شرطة سابق ترشّح منفردًا في انتخابات الرئيس التنفيذي، وحظي بالدعم الرّسمي من بكين.

تظّل لام شخصيةً عصيّة على الفهم. فقد أجرت عددًا محدودًا من المقابلات الإعلامية، ونادرًا ما كشفت خطاباتهما عن أيّ انفعال شخصي. كان الاستثناء البارز في صيف 2019، حين واجهت أكبر الاحتجاجات في مسيرتها؛ حيث انهارت باكيةً أثناء كلمة متلفزة

(1) حول التركيز على «الوطنيين»، انظر: «شي جينبينغ (Xi Jinping) يؤكد على ضرورة «حكم الوطنيين لهونغ كونغ» أثناء استماعه لتقرير كاري لام»، شينخوا (Xinhua)، 27 يناير/ كانون الثاني 2021، تم الوصول إليه في 26 فبراير/ شباط 2022،

منتصف أغسطس، مناشدة المظاهرين التخلي عن حركتهم⁽¹⁾. وبينما قال زملاؤها إنها كانت «حزينة بحق» جرّاء النقد الشخصي الذي تعرّضت له، اتّهمها خصومها بذرف «دموع التماسيح» لاستدرار التعاطف. أيّا كان وراء تلك الدموع، فقد غدا أسلوب لام أكثر تحفظاً بعدها؛ إذ لاحظ الصحفيون والدبلوماسيون في هونغ كونغ أنّها باتت أكثر رسمية في أنشطتها، وأنّ تصريحاتها تعكس بدقة اللغة المفضّلة لدى بكين⁽²⁾.

بعد أيام قليلة من انهيارها في المقابلة التلفزيونية في أغسطس 2019، زلّق لسان لام فكشفت في لحظة نادرة من الصّراحة أثناء حديثها إلى رجال أعمال، قائلة: «الهامش السياسي المتاح للرئيس التنفيذي الذي، للأسف، يتعيّن عليه بحكم الدستور خدمة سيدين، هما الحكومة المركزية في بكين وشعب هونغ كونغ، محدودٌ جدًا جدًا جدًا»⁽³⁾.

يكشف هذا التصريح الموجز جوهر المشكلة؛ فلأعوام طويلة كانت لام، على المستوى الشخصي، تنتمي في آين معاً إلى عالمين، الشرق والغرب. وقد بدأت مسيرتها في بيئة تمكّن وتشجع مثل هذا التعدّد الثقافي؛ إذ انتقلت هي وعائلتها بين بريطانيا وهونغ كونغ، وعملت في إطار ثنائي الثقافة بدا واضحاً أنّ أصحاب العمل في إدارة هونغ كونغ كانوا يرونه مرغوباً. ويبدو أنّ هذا الازدواج الثقافي كان أيضاً جوهرياً في رؤية لام لمستقبل هونغ كونغ.

طوال ولايتها رئيسة تنفيذية، سعت لام جاهدة إلى إبراز هونغ كونغ بوصفها نقطة التقاء الثقافتين الشرقيّة والغربيّة. فالإقتباس الذي افتتح به هذا الفصل أخذ من كلمة

(1) كيري (Creery) 2019.

(2) آن ماري روان تري (Anne Marie Roantree) وجيمس بومفريت (James Pomfret)، «تحت سيطرة بكين» (Beholden to Beijing)، رويترز (Reuters)، 28 ديسمبر/ كانون الأول 2020، تم الوصول إليه في 26 فبراير/ شباط 2022،

www.reuters.com/investigates/special-report/hongkong-security-lam.

(3) خطاب ألقته كاري لام (Carrie Lam) في أغسطس/ آب 2019 أمام قادة الأعمال، وتمت طباعته هنا: فريق رويترز (Reuters Staff)، «حصري: الرئيسة التنفيذية يجب أن تتخمد سيدين - كاري لام»، رويترز (Reuters)، 12 سبتمبر/ أيلول 2019، تم الوصول إليه في 26 فبراير/ شباط 2022،

www.reuters.com/article/us-hongkong-protests-lam-transcript-excl-idUSKCN1VX0P7.

ألقته في نوفمبر 2021 بمناسبة افتتاح متحف M+ للفنون البصرية المعاصرة، حيث أعربت عن أملها في أن يقدم المتحف للزائرين «تجربة ثقافية استثنائية تجمع خير ما في الشرق والغرب»⁽¹⁾. يقع M+ داخل منطقة «ويست كولون الثقافية» التي طال انتظارها، وهي مشروع أدرجته لام في برنامجها الانتخابي عام 2017، متعهداً فيه بأن «يُسرع تطوير منطقة ويست كولون الثقافية لتأكيد مكانة هونغ كونغ بوصفها مركزاً ثقافياً» (الفقرة 5:44 من البرنامج). عندما خاطبت مجتمع الأعمال في يونيو 2021 بشأن دور هونغ كونغ في خطة الصين الخمسية الأخيرة، قالت بثقة إن المدينة مهيأة لتكون «محوراً للتبادل الفني والثقافي بين الصين وبقية العالم»⁽²⁾.

لقد تكررت فكرة هونغ كونغ بوصفها ساحة للتبادل الثقافي في خطابات لام ووثائق سياساتها؛ ومن خلال الفنون والثقافة، قبل كل شيء، أرادت أن تجعل من هونغ كونغ «مركزاً ثقافياً تلتقي فيه حضارتا الشرق والغرب»⁽³⁾.

غير أن آمال لام في جعل هونغ كونغ أفضل ما في العالمين، أي مزيجاً متناغماً من الشرق والغرب، كانت محكومة بالفشل. فحين تولت منصبها في أبريل 2017، كان النموذج الصيني للحضارات المتوازية قد ترسّخ بالفعل. وبمحض المصادفة، عُقد الاجتماع الأول لمنتدى الحضارات القديمة قبل أيام قليلة من انتخابها. وفي صيف 2019، بات واضحاً أنه لم يعد بوسع لام أن تقف في كلا المعسكرين معاً، إذ كان عليها الاختيار بين تلبية مطالب بكين من جهة، ومطالب المحتجّين المؤيدين للغرب والديمقراطية من جهة أخرى. وكما اضطرت على المستوى الشخصي إلى الاختيار بين جنسيتها البريطانية أو الصينية عند دخولها معترك الخدمة العامة، كذلك لم يعد بوسع مدينة هونغ كونغ أن تنتمي إلى الشرق

(1) خطاب في افتتاح مركز M+ في منطقة كولون الغربية الثقافية، 11 نوفمبر/ تشرين الثاني 2021.

(2) الرئيسة التنفيذية تخاطب قطاع الأعمال حول الفرص التي يجلبها المخطط الخماسي الرابع عشر، بيان صحفي، 3 يونيو/ حزيران 2021، تم الوصول إليه في 26 فبراير/ شباط 2022،

www.info.gov.hk/gia/general/202106/03/P2021060300736.htm.

(3) خطاب الرئيسة التنفيذية في منتدى باوهينيا الدولي للثقافة، بيان صحفي، 16 يونيو/ حزيران 2022، تم الوصول إليه في 18 أغسطس/ آب 2022،

www.info.gov.hk/gia/general/202206/16/P2022061600318.htm.

والغرب في آنٍ واحد؛ فوق النموذج الحضاري الصيني الجديد، لا بد أن تُدرج المدينة ضمن حضارة واحدة دون سواها، ولم يعد خيار التمازج أو الانتقال الثقافي مطروحًا.

إنّ الصين بأسرها، وهونغ كونغ على وجه الخصوص، وكاري لام شخصيًا، يعملون الآن جميعًا ضمن سردية كبرى تختلف عن سردية «حضارة الغرب» لا في مضمونها فحسب، بل في بنيتها الجوهرية أيضًا. ففي حين اعتنق تنظيم «داعش» صورة مضادّة لتلك السردية، وسعت روسيا إلى إعادة صياغتها، اختارت الصين تجاهلها بالكامل، فأنشأت نموذجًا مستقلًا ونوعيًا مختلفًا للتاريخ الحضاري. وبدلًا من رؤية عالم تنتقل فيه الحضارة أو تُورث عبر سلسلة نسبٍ ثقافي، تتصوّر الصين عالمًا توجد فيه حضارات متوازية، نقية، ثابتة لا تتغيّر.

وهذه رؤية مغايرة جذريًا ليس فقط للتصوّر الغربي للحاضر، بل أيضًا للنموذج الغربي لشكل التاريخ.

يهتمنا هذا الأمر لسببين اثنين. أولًا، لأنّه يُبين أنّ هناك طرائق متباينة جذريًا لتصوّر مسار التاريخ. فقد صادفنا في هذا الكتاب سرديات كبرى عدّة، رسم فيها أشخاصٌ مختلفون خطوط الإرث الحضاري على نحو متنوع عبر الأزمنة: من اليونان إلى بغداد عند الكِندي في القرن التاسع (الفصل الثالث)؛ ومن طروادة إلى روما وصولًا إلى وسط أوروبا عند غودفري من فيتربو في القرن الثاني عشر (الفصل الرابع)؛ ومن اليونان إلى أوروبا الغربية ثم إلى أميركا الشماليّة عند جوزيف وارن في القرن الثامن عشر (الفصل العاشر)؛ ومن روما إلى بيزنطة إلى موسكو عند فيلوثيوس البسكوفي في القرن السادس عشر كما أشرنا سابقًا. ومع ذلك، فإنّ السردية الكبرى للحضارات المتوازية التي تروّج لها حاليًا الخطاباتُ الرسميّة الصينيّة تقدّم طرحًا مغايرًا بالكامل نوعيًا؛ إذ تعرض رؤيةً لا تاريخيّة تُنسبُ الديمومة لا التحوّل، والترامم لا الانتقال، وعلاقةً جوهريةً ثابتة ما بين جماعة سكانيّة محدّدة ومكانٍ معيّن وحضارةٍ بعينها. ومع أنّ مبدأ جوهرية الحضارة هذا يناقض الأدلّة التاريخيّة (إذ إن الشواهد القاطعة على التفاعلات الثقافيّة وانتقالها موثّقة على نطاق واسع، كما أوضحنا في مقدّمة هذا الكتاب)، فإن مجرد إمكان وجود نماذج متباينة إلى هذا

الحدّ يقدّم لنا دلالةً مهمّةً. إذ ينبغي أن يدفعنا جميعًا، في داخل الغرب وخارجه، إلى مساءلة السرديات التي نأخذها عادةً على محمل اليقين، وأن نفكر بانفتاحٍ أكبر في أنواع السرديات التي يمكن لنا تبنّيها من أجل المستقبل.

كما يكشف نموذجُ الصين للحضارات المتوازية عن أمرٍ بالغ الأهمية يتعلق بشكل التاريخ الغربي تحديدًا. فالسردية الكلاسيكية لـ «حضارة الغرب» - كما رأينا في هذا الكتاب - غير صحيحة، لكنها تشترك في سمةٍ مع السلاسل الحضارية، الخاطئة هي الأخرى، التي تناولناها هنا. فجميعها تفترض قابلية الانتقال والحركة اعتمادًا على انتقال العناصر الثقافية بين شعوبٍ وأماكنٍ مختلفة. وعند مقارنتها بالسردية الكبرى التي تروّج لها الصين عن حضاراتٍ ثابتة ومتوازية، يبرز بوضوح التركيزُ المشترك على «نقل الحضارة». فبدل الثبات والاستقرار، هناك تحوّل؛ وبدل التراكم، هناك انتقال؛ وبدل استمرارية الشعب والمكان، هناك تنوع وحركة.

إن قابلية الانتقال والحركة تكمن في صميم كلّ السرديات الكبرى للإرث الحضاري المرتبطة - بشكلٍ أو بآخر - بفكرة «الغرب». ففي جميع هذه السرديات، تتحرّك الحضارة: تنتقل بين الشعوب، فلا تحتكرها جماعةٌ واحدة؛ وتنتقل بين الأماكن، فلا تُخصّص موضعًا بعينه. ولو أردنا تصوير «حضارة الغرب» على أنها «كتلة ذهبية» (انظر مقدّمة الكتاب)، فإنّ جوهرها سيكون مبدئي انتقال الثقافة وحركتها. وعلى هذين المبدئين ينبغي أن يُبنى تصوّرٌ جديد لهوية الغرب، وأن تُكتب سردية كبرى جديدة لتاريخه.

الذاتمة

شكل التاريخ

مكتبة

t.me/soramnqraa

ليس التاريخ، وفق العبارة المنسوبة إلى المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي، مجرد «شيء مزعج يعقّب آخر». فالتاريخ يزخر بالطبع بكثير من تلك «الأشياء المزعجة» - أي الحقائق المفردة القابلة للتحقق الموضوعي عن الماضي⁽¹⁾.

لكنّ التاريخ أبعد من ذلك. فمع أنّ الحقائق المفردة يجب أن تبقى دائماً أساسه، فإنّ اختيارنا لتلك الحقائق - ما نراه جديرًا بالإدراج وما نستبعده بوصفه أقلّ أهميّة - أمرٌ ذاتي، وترتيبها في سلاسل سببيّة أشدّ ذاتيّة كذلك. إنّ شكل التاريخ يختلف باختلاف زاوية النظر. اختيار من يمثل تاريخ الغرب أمرٌ ذاتيٌ بلا شكّ. فالأجداد الذين اختارهم أينزورث راند سبوفورد Ainsworth Rand Spofford ما زالوا يزيّنون مكتبة الكونغرس في واشنطن العاصمة، كما انتقى فرانسيس بيكون أسلافه المفترضين ليصطّفوا في معرضه المتخيّل في «بنسالم». أمّا السّير الذاتية التي عرضتها عليك في هذا الكتاب فهي من اختياري، انطلاقاً من خبراتي واهتماماتي الشخصية؛ وأظنّ أنك كنت ستختار أسماءً أخرى لو اضطلعت بعملٍ مماثل. لذا فإنّ هذا الكتاب هو، بالضرورة، تأويلي الذاتي لتاريخ الغرب، لا يركّز على «العظماء من الرجال» كما فعل سبوفورد ويكون، بل على أفرادٍ أرى أنّ حيواتهم تجسّد روح العصر الذي عاشوا فيه.

(1) أشكر زميلي الدكتور ماتياس هورنيس (Dr. Matthias Hoernes) في فيينا على رؤاه ومناقشاته حول مسألة التاريخيّة وطبيعة الحقائق.

مع ما في هذا العمل من ذاتية، فهو في الوقت نفسه قائمٌ على الوقائع؛ إذ جمعتُ، بأقصى ما تسمح به الأدلة المتاحة، الحقائق عن هذه الشخصيات الأربع عشرة وقدمتها بطريقةٍ تجنبتُ - قدر الإمكان - تشويهها بأحكامٍ تقييمية. لقد استعنتُ بهذه السير المنفصلة لرسم أساسٍ لسردٍ أغنى وأكثر تنوعاً لتاريخ الغرب، يتوافق في حدود علمي مع الحقائق التي نعرفها عن الماضي. وهذا على النقيض تماماً من السردية التقليدية لـ «حضارة الغرب»، التي ثبتَ بطلانها من الناحية الواقعية؛ ومع ذلك ما زالت تتردّد في الثقافة الشعبية والخطاب السياسي.

كما أشرنا في مقدّمة هذا الكتاب، إنّ للأصول أهميةً حاسمة. تفترض سردية «حضارة الغرب» الكبرى أنّ جذور الغرب ضاربة في العالمين الإغريقي والروماني، وقد استغلّ الخطاب السياسي المعاصر هذه الأصول المتوهّمة على نحوٍ واسع. لكننا، من خلال استعراض حياة هيرودوت وأعماله، وجدنا أنّ الإغريق القدماء شيّدوا هوياتهم الحضارية بطرائق معقّدة ومتباينة في كثير من الأحيان؛ ولم يروا أنفسهم بيضاً أو أوروبيين بالدرجة الأولى، ولم يعتبروا أنّهم يختلفون جوهرياً عن شعوب آسيا وإفريقيا؛ فالليونانيون الآسيويون والأفارقة كانوا هيلينيين بقدر من عاشوا في ما نسّميه اليوم: أوروبا. كذلك، لم يكن تصوّر هويةٍ حضاريةٍ لا تُردم مألوفاً، في زمن ليفيلا والإمبراطورية الرومانية المبكّرة؛ فالرومان، الذين ادّعوا الانحدار من نسل طروادة الآسيوية وحكموا إمبراطوريةً تمتدّ إلى ثلاث قارّات، كانوا ليرفضوا حشرهم حصراً في «الغرب». مع ذلك، ما زال سرابُ العالمين الإغريقي والروماني بوصفها كياناً متجانساً - أوروبياً جغرافياً وأبيض عرقياً - يُجيم، رغم دحضه دحضاً تاماً. بل إنّ من يعون بطلان هذا التصرّو شبه الكاريكاتيري، ويُقرّون بتنوّع العصور القديمة، يبقون محكومين بأن يروا العالمين اليوناني والروماني منفصلين و«كلاسيكيين»، فيبطونها بهويّة غربيّة على وجه الخصوص.

إنّ السردية الكبرى لـ «حضارة الغرب» هي التي تزعم أنّ أصول الغرب تكمن في عالم يوناني-روماني نقي ثقافياً ومتجانس داخلياً، وتقرر أيضاً أنّ هذا العالم اليوناني-الروماني هو إرث حصري للغرب. ومرة أخرى، يتضح بطلان هذا الادعاء؛ ففي زمن الكندي،

كانت آثار اليونان وروما القديمة حاضرةً من بريطانيا في الشمال الغربي إلى أفغانستان في الشرق، وكذلك السودان في الجنوب. وفي قلب العالم الإسلامي، عُدَّت اليونان القديمة سَلَفًا ثقافيًا مهمًا، في حين ادّعت أوروبا الغربية والوسطى إرثًا رومانيًا منفصلاً. وتبيّن كتاباتُ غودفري من فيتربو وثيودور لاسكاريس كيف فهمت العصور الرومانية القديمة على أنّها شيء منفصل ومناوئٍ جوهريًا للعصور الإغريقية. إذ وفقًا لهما، كان مفهومٌ مسيحيّ موحدةٍ أجوف في ظلّ النزاعات المذهبية الطويلة والدامية، وكان تصور أوروبا منطقةً ثقافيّةً واحدةً يبدو سخيفًا. إنّ اعتقادهما بأنّ التقليد اللاتيني يختلف كليًا عن التقليد اليوناني ويعاديه كان جزءًا من منظورٍ حضاريٍ يختلف اختلافًا ملحوظًا عن منظور الغرب الحديث.

يروي السرد التقليدي لـ«حضارة الغرب» أنّ أوروبا أعادت اكتشاف جذورها الكلاسيكية إبان عصر النهضة، فأحيت تقاليد ظلت كامنة. غير أنّ نظرةً متأنيةً تُثبت خلاف ذلك. فمفكرو النهضة وكتّابها، مثل توليادي أراغونا، لم يعيدوا إحياء تقاليد قديمة بقدر ما ابتكروا جديدة؛ إذ كانوا أقلّ تأثرًا، سلبيًا، بالعصور القديمة وأكثر انخراطًا، فعليًا، في تملكها. ورغم أنّهم دمجوا العالمين اليوناني والروماني في كيانٍ مفاهيمي واحد، فإنهم لم يتصوّروا هذا الكيان مُسيّجًا أو بمنأى عن تأثير حضاراتٍ قديمةٍ أخرى. على الرغم من أنّ عصر النهضة أرسى حقًا أسس الهوية الثقافية الغربية، فإن السردية الكبرى لـ«حضارة الغرب» لم تكن قد ترسّخت بعد. فحتى العصر الحديث المبكر، ظلّ ممكنًا تخيل تشكيلاتٍ جيوسياسية عالمية تتيحُ تحالف البروتستانتية مع الإسلام في مواجهة أوروبا الكاثوليكية الوسطى، استنادًا إلى تراثٍ طروادي متخيلٍ يرفض فكرة العهدة اليونانية-الرومانية المشتركة.

مع ذلك، كان زمن السلطنة صفية ربما آخر لحظةٍ يُتاح فيها مثل هذا التصوّر؛ إذ مع مطلع القرن السّابع عشر بزغ نظامٌ عالمي جديد، ومعه مفهومٌ جديد لتاريخ العالم.

نحن نقرنُ فرانسيس بيكون بالقول المأثور عنه: إنّ «المعرفة قوّة»، ومنذ ذلك الحين تشكّل «الغرب» على هيئة كيانٍ متماسكٍ، ليس بفضلٍ طرائق التفكير الجديدة التي جاء

بها عصر التنوير فحسب، بل أيضًا بفضل منظومة من علاقات القوة غير المتكافئة مع بقية العالم. فقد ترسخت فكرة الهوية الغربية المشتركة، المتجذرة، في العهدة الإغريقية-الرومانية الموحدة، وازدادت وضوحًا مع التوسع والإمبريالية الأوروبيين. ومع ذلك ظلت حدود هذه الهوية الغربية قابلةً للاختراق؛ إذ كان بمقدور شخصيات مثل نـُجِنغا الأنغولية، في أواخر القرن السابع عشر، أن تكتسب بعض عناصر الهوية الغربية باعتبارها المسيحية، وأن ينظر إليها بعض المعلقين الغربيين من خلال عدسة العصور الكلاسيكية الإغريقية-الرومانية.

في حين بدأت سردية «حضارة الغرب» الكبرى تتبلور في القرن السابع عشر، فإنها لم تتخذ شكلًا أكثر صلابة إلا في منتصف القرن الثامن عشر، حين صُقلت لتلبي الاحتياجات الأيديولوجية الملحة للثورة الأميركية، ونُشرت شعبيًا حتى غدت جزءًا من الوعي العام. ففي خطابات رجالٍ مثل جوزيف وارن، ارتبط مفهوم «الغرب» ارتباطًا وثيقًا بالولايات المتحدة الناشئة، التي أمكن تبرير استقلالها جزئيًا بوصفه ذروة مسار تلك الحضارة. في الوقت نفسه، ساعدت عنصرتها (أي تحوّلها إلى مسألة عرقية) في الإبقاء على اللامساواة الموروثة من النظام الاستعماري القديم، ولا سيّما البنى الهرمية العنصرية التي خدمت نُخب البيض واستبعدت السكّان الأصليين والأفارقة المستعبدين وذريّاتهم من دوائر السلطة.

هذا، على الرغم من انخراط أشخاصٍ مثل فيليس ويتلي في ثقافة «كلاسيكية» رفيعة، فإنّ السردية العرقية لـ «حضارة الغرب» حرمتهم من أن يُعدّوا ورثة شرعيّين للتراث اليوناني-الروماني.

تزدنا كتابات وليام غلادستون بمثالٍ يوضّح كيف عمل مفهوم «حضارة الغرب» في أوج قوّته؛ ففي القرن التاسع عشر نجد هذه السردية مُصاغَةً بأوضح صورها وأقواها، بل وموسومةً صراحةً باسم «حضارة الغرب». كما صُوّرت على أنّها سلسلة نسب ثقافيّ أوروبيّ محض، أبيض عريقًا، منحدر في نهاية المطاف من اليونان وروما القديمتين دون أيّ «تلوث» أو «شائبة» من ثقافات «أدنى»، ثم شكّلتها لاحقًا المسيحية. في ذلك الوقت، وفي

ظلَّ الهيمنة العالميَّة للغرب، أدت هذه السردية دور الأسطورة التأسيسية والوثيقة المانحة لشرعية الإمبراطورية في آنٍ معاً.

أصبح التشكيك في هذه السردية أكثر شيوعاً في النصف الثاني من القرن العشرين. وكان إدوارد سعيد أحد الشخصيات الرئيسة التي أطلقت هذا التحدي؛ إذ طرح على الغرب أسئلة صعبة وكشف الطابع المصطنع لتاريخه. وهذه عملية ما زالت مستمرة إلى اليوم، ويأتي هذا الكتاب في سياقها. إنَّ الأهمية السياسية للسرديات الكبرى وطابعها الإنشائي يتجليان حالياً فيما يحدث في الصين؛ فالإدارة القائمة تصوغ نظامها الجيوسياسي العالمي الخاص، ونموذجها الخاص لعلاقات الحضارات، وبطبيعة الحال سرديتها الكبرى للتاريخ العالمي. ويُسوّق الآن لسردية كبرى جديدة، لا من قبل الصين فحسب، بل أيضاً من قبل شركائها في «متدى الحضارات القديمة». وفق هذه السردية القائمة على حضارات متوازية، لا يمكن للثقافات أن تمتزج أو تتداخل أو تراث العناصر بعضها من بعض؛ بل تبقى صلبة وثابتة عبر التاريخ. إنَّه نموذج ساكن ولا تاريخي يفترض أنَّ الأفراد والثقافات ينتمون إلى مكانٍ ثابت، بل وحتى إلى بنية سياسية ثابتة هي الدولة القومية الحديثة.

يختلف هذا النموذج جذرياً عن مختلف الأنساب المتخيَّلة الواردة في الرؤى التاريخية الغربية؛ ففي السرديات المرتبطة بالغرب، الثقافة قابلة للانتقال، تنتقل بين الشعوب والأماكن (مع اختلاف تفاصيل الشعوب والأماكن بين رواية وأخرى). في جوهرها ترى هذه السرديات أنَّ الحضارة قابلة للنقل والحركة. وبالنظر إلى هذا التعارض الجوهرى في النماذج الحضارية، فقد كان حلم كاري لام بهونغ كونغ تجمع «أفضل ما في الشرق والغرب» مشكلةً منذ البداية.

إلى أين يمضي الغرب من هنا؟ ثمة من داخل الغرب من يودّ لو نعود إلى الوراء، فيروج لنوستالجيا زمنٍ ولى⁽¹⁾. ويمكن لمثل هذه النوستالجيا أن تكون خطيرة. لقد صيغت سردية «حضارة الغرب» الكبرى، ونُشرت، بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر لأتمها

(1) انظر العمل الممتاز الذي قدّمه وودز (Woods) 2022 حول الحنين السياسي الطابع في بريطانيا عبر القرون.

أدت وظيفة أيديولوجية محدّدة. إذ وفّرت أسطورة تأسيسية تبرّر الهيمنة وتُضفي شرعية على الخضوع استنادًا إلى ماضٍ مجيد ومتعالٍ. غير أنّ هذه الوظيفة الأيديولوجية باتت اليوم متقدّمة؛ لم يعد معظم الناس في الغرب الحديث يرغبون في أسطورة أصلٍ تدعم الاضطهاد العرقي أو الهيمنة الإمبريالية.

لذلك جرت محاولاتٌ لجعل تلك السردية منسجمة أكثر مع مبادئ الديمقراطية الليبرالية الحديثة: كالتشديد على ديمقراطية أئنا الكلاسيكية، وبزوغ التسامح الديني في العصر الحديث المبكر، واحتراف التنوير بالحريات الفردية بوصفها ركيزةً للمثل الليبرالية الاجتماعية المعاصرة. لكن هذه المحاولات كثيرًا ما اصطدمت بمشكلة طبيعة المادة التاريخية ذاتها. فأئنا الكلاسيكية -رغم جزئية ديمقراطيتها- كانت عنصريةً وإمبرياليةً وأبوية، واعتمدت على استعباد البشر؛ والتسامح الديني الحديث لم يَبزُغ إلا بعد حروب دامية مروّعة (صُلح وستفاليا Treaty of Westphalia) ولم يُنه الصراع الديني في أوروبا؛ أما الحريات الفردية في زمن التنوير، فلم تُطبّق بالتساوي، بل استثنى منها الكثيرون بداعي العرق والجنس. وعلى الرغم من إعادة النظر، بنجاح، في بعض عناصر تلك السردية، فإنّ تعديلها لتوافق حساسية القرن الحادي والعشرين أمرٌ متعذّر؛ فهي أسطورةٌ كانت حاسمةً للغرب في الماضي، لكنها لم تُعدّ تخدّمه في الحاضر.

ثمّة من يذهب إلى عكس هذا الرأي، وبعضهم يتصدّر «حروب الثقافة» المذكورة في مقدّمة هذا الكتاب. كان يُنظر إليهم سابقًا باعتبارهم من أقصى اليمين، لكنهم باتوا اليوم جزءًا من التيار السياسي السائد، ومن بينهم معلقون بارزون، وناشطون، وساسة، بل حتى رؤساء دول غربية حاليون وسابقون. هؤلاء يفضلون إعادة عقارب السّاعة إلى الوراء، والتراجع عن الكثير من التحولات الاجتماعية التي شهدتها القرن الماضي، وإعادة الغرب إلى ما يعتبرونه «أيام مجده» حين كان يهيمن على العالم. إلا أنّ أولئك الذين يصفون أنفسهم بأنهم «مدافعون عن الغرب»، هم في الواقع من أبرز المهاجمين له؛ فكما أظهرت دراسات حديثة عن تصاعد النزعة الليبرالية في الغرب، فإنّ هؤلاء في الحقيقة يعادون المبادئ الجوهرية للغرب المعاصر، ويروجون بدلًا منها مبادئ متقدّمة تعود إلى غربٍ

يتمشي إلى الماضي. وعندما يُطالبون -بنبرات حادة- بـ«الدفاع عن حضارة الغرب»، فإنهم في واقع الأمر يدعون إلى الدفاع عن خرافة مفلسة أخلاقياً⁽¹⁾.

يمكن سماع بعض هذه الأصوات في النقاشات الدائرة اليوم داخل ميدان تخصصي الأكاديمي نفسه، حيث نشهد نسختنا المصغرة من حروب الثقافة الأوسع. فإذا كانت الأصول مهمّة، فإنّ الطريقة التي ندرس بها العصور اليونانية والرومانية -بوصفها الأصول المتخيّلة للغرب- تؤثر كثيرًا على صورة الغرب عن ذاته. وهناك من يسعى إلى الحفاظ على الفهم التقليدي لـ «الكلاسيكيات» بوصفها دراسة محصورة في عالم يوناني وروماني «نقي»، انطلاقًا من الادعاء بأن أصل «حضارة الغرب» كامنٌ فيها، وأنّ أدها وثقافتها هي إرث الغرب الحديث⁽²⁾.

في المقابل، هناك من يدعو إلى إلغاء هذا الحقل الأكاديمي برمّته، احتجاجًا على تورّطه التاريخي في أنظمة القمع والاستغلال وتفوّق العرق الأبيض.

هناك أيضًا من يدعو إلى إعادة تحيّل هذا الحقل (وأحسب نفسي منهم)⁽³⁾. نحن نعترف بالتاريخ والإشكالات المرتبطة بدراسات «الكلاسيكيات» وبأنّ على العاملين في هذا المجال مسؤولية تفكيك أنظمة التمييز العرقي والجنسي والطبقي، وغيرها من أشكال التمييز، التي لا تزال كامنةً فيه. غير أنّ التزامنا الأساس هو كشفُ التنوع الزاهي والمثير الذي اتسمت به العصور القديمة والتعريفُ به؛ فالعالم القديم كان أغنى وأشدّ ألوانًا مما

(1) انظر أبلباوم (Applebaum) 2020 وفوكوياما (Fukuyama) 2022.

(2) من بين هؤلاء عدد من الكلاسيكيين البارزين الناطقين بالإنكليزية من الجيل السابق. مثال على ذلك، انظر كتاب فيكتور ديفيس هانسون (Victor Davis Hanson) لماذا انتصر الغرب (Why the West Has Won)، لندن: دار فابر آند فابر (Faber & Faber)، 2001.

(3) ربما يكون أشهر الكلاسيكيين -أو الأكثر إثارة للجدل- الذين طرحوا هذا الرأي في المجال العام هو دان-إل باديا بيرالتا (el Padilla Peralta-Dan)، انظر بوزر (Poser) 2021. وللاطلاع على طبيعة النقاشات بين الكلاسيكيين وتطورها، أوصي بقراءة أعمال ريبكا فوتو كينيدي (Rebecca Futo Kennedy)، المتوفرة على مدونتها: الكلاسيكيات عند التقاطعات (https://rnclassics.blogspot.com)، Classics at the Intersections. ولنقاشات ذكية حول تخصص الكلاسيكيات الأكاديمي، وتطوره، وتواطئه مع الإمبريالية والاستعمار الغربي، انظر المناقشات المتنوعة في هذا الكتاب، خاصة: غوف (Goff) 2013؛ برادلي (Bradley) 2010؛ غوف (Goff) 2005.

تُقرّ به تلك السردية الكبرى. إنَّ تقديرنا للملحمة الهوميرية يزداد حين ندرك أنَّها أعادت تخييل موضوعات ورموز من شعر بلاد الرافدين والحثيين. ومعرفتنا بالدين الروماني تتعمق حين ندرس التآلفات الدينية المعقدة التي نشأت بين الطقوس الرومانية وعبادات أوروبا في العصر الحديدي. كما نبلغ فهمًا أكثر رهافة لأثينا في القرن الخامس قبل الميلاد إذا أخذنا في الحسبان كيف أنَّ الخطاب المعادي للفرس تزامن مع تبني الثقافة المادية والطرز الفنية الفارسية. وكما رأى هيرودوت، فإنَّ أدقَّ السبل لدراسة العالم القديم، وأجدرها بالاهتمام، هي احتضانه بكلِّ تنوعه المذهل.

تحمّل النقاشات الدائرة حول «الكلاسيكيات» بوصفها حقلاً أكاديمياً دلالةً تتجاوز حدود الاختصاص، نظرًا للمكانة الاستثنائية التي يحتلّها العالمُ اليوناني-الروماني في السردية الكبرى للحضارة الغربية باعتباره مهدَّ الغرب ونقطةً انطلاقه المتخيّلة. وللمُضي قديمًا، يحتاجُ الغرب إلى طرح تلك السردية جانبًا والكفّ عن النظر إلى العصور اليونانية-الرومانية على أنَّها الأصل الوحيد، النقيّ له، وأنَّ يتكرّر سردية كبرى جديدة لتاريخه-سردية تقرب، في رأبي، أكثر من الحقائق التاريخية التي نعرفها.

تشير هذه الحقائق إلى تاريخٍ غربيٍّ أكثر تعقيدًا، لكنه أثيرى بفضل هذا التعقيد؛ متنوّع، بما يفسح المجال للإدماج؛ وحيويٌّ بالضرورة، وقادرٌ على استيعاب التغيير. وأرى أنَّ هذه السردية تنسجم بسهولة أكبر مع القيم الليبرالية والتعددية والديمقراطية التي يتبناها كثيرون في الغرب، مقارنةً بالسردية التقليدية لـ«حضارة الغرب».

هذا الكتاب ليس هجومًا على الغرب. بل احتفاءً به وبمبادئه الأساسية. تبرز هذه المبادئ بوضوح أكبر عندما نقارن الأنساب المتعددة للغرب التي استعرضناها هنا بنموذج «الحضارات المتوازية» اللاتاريخي الذي يروّج له «متدى الحضارات القديمة». فالدينامية والابتكار وإعادة تخيّل الماضي -وهذه سماتٌ ميّزت تاريخ هيرودوت وفلسفة الكندي، وشعر توليا دي أراغونا، وخطب جوزيف وارن- كلّها جوهرٌ غربيٌّ أصيل. فأبيّ شيءٍ يمكن أن يكون «أكثر غربيّة» من التشكيك في الموروث ونقده ومناقشته؟ وأيُّ شيءٍ أكثر غربية من الانخراط في الحوار وإعادة رسم ملامح التاريخ؟

شكر وتقدير

يقف هذا الكتاب شاهداً على عطاء جمع كريم من الداعمين، أجد من واجبي أن أزجي لهم وافر الامتنان. في صدارتهم وكيلتي العزيزة شارلوت مريت، التي أحاطتني بصبرٍ لا ينفد وتشجيعٍ لا يلين، ومحَرَّرَيَّ الوفيَّين جيمي جوزيف وكاسيدي ساكس اللذين صاغا أفكارى المبعثرة في حججٍ جليَّةٍ واحتويا قلقي في اللحظات الحرجة بسكينةٍ وحكمةٍ.

وأخصُّ بالشكر فرق العمل في «أندرو نورنبرغ أسوشييتس» و«إيبري» و«دُتُن»، وعلى رأسهم أماندا ووترز، لما بذلوه من جهدٍ رصينٍ ودعمٍ سخّيٍّ. كما أمتنُّ للشاعرة حنان عيسى لإذنها الكريم بنشر قصيدتها «جسدي يسع قلبي» في الفصل الثالث عشر.

ولا يسعني إلا أن أسدي قدرًا كبيرًا من الامتنان لكلِّ من روزا أندوخار، سايقا شودري، بيتر فرانكوبان، لورنس فريدمن، ريبكا فوتو-كيندي، جوليا إل. هيرستون، يان هايوود، جون مكلوكاس، أندرو ميريلز، يانا موكريشوفا، كوزيمو بارافانو، جوزفين كرولي كوين، ميرا سيو، جورج ساوثكومب ويانا شوه؛ فقد أغنوا هذا العمل بقراءة مسوداته، وبسط خبراتهم بسخاء، وتقديم ملاحظاتٍ ثمينة، ومراجعة وترجمة نصوص، واقتراح مراجع، وإتاحة أبحاثهم غير المنشورة. ولولا صنيعهم لافتقر هذا الكتاب إلى كثيرٍ من قوّته.

كما أتقدّم بالشكر الجزيل إلى شارون غاوتشي مستري، وماري هارلو، وماتياس

هورنس، وياسمين يسري، على ما قدموه من دعمٍ وتشجيعٍ؛ إذ كان لتدخلاتهم المفيدة -وغالبًا العفوية- أثرٌ حاسم في أن يرى هذا الكتاب النور.

انبتق هذا الكتاب من أبحاثٍ أكاديميةٍ في الأنساب الأسطورية لمدينة طروادة، بدأتها عام 2017 حين كنتُ زميلةً أبحاثٍ في مركز الدراسات الهيلينية بجامعة هارفرد في واشنطن العاصمة. وإذ أخصُّ بالشكر مديرَ المركز غريغوري ناجي، فإنِّي أعرب عن امتناني للفريق بأسره لتهيئتهم بيئةً فكريةً ثريةً ومحفزةً.

خلال السنوات التالية، سنحت لي فرصة عرض أفكارٍ في ملتقياتٍ عدّة تلقيت فيها ملاحظاتٍ قيّمة؛ فشكرًا لمايكل أوكيري أسانتي ومنظمي المؤتمر الافتتاحي لرابطة الدراسات الكلاسيكية الغانية (2018)، وريبيكاريدال وفريق «هيسْت فست» (2018)، وسيمون سون ومنظمي الندوة البحثية في قسم التاريخ بجامعة ملايا (أكتوبر 2019)، ودانيال جو وفريق الندوة البحثية في قسم التاريخ بالجامعة الوطنية في سنغافورة (2019). كما أشكر زملائي وطلابي السابقين في جامعة ليستر، وزملائي وطلابي الحاليين في جامعة فيينا، الذين أصغوا إلى أجزاءٍ من حجج هذا الكتاب وأغنوها بنقدهم البناء.

إلى عمّي جون نيلسن: أزجي لك أعمق الامتنان لدعمك هذا المشروع منذ بواكيره، وقراءتك المتأنية لكل كلمة -غالبًا أكثر من مرّة- وتدقيقك الدائم في الوقائع والمراجع، ودفعك إيّاي إلى مساراتٍ جديدةٍ وغير متوقّعة، وحضورك الثابت إلى جانبي.

وإلى زوجي جون فيلا: شكرًا لثباتك حين اهتزّ يقيني، ولحفاظك على استقرار أسرتنا أثناء انهماكي في العمل، ولحواراتنا الطويلة في نزهاتنا التي وُلدت فيها -ولا تزال- أفضل أفكارٍ، ولصرامتك الفكرية في التحرير، ولشجاعتك في تحديّ فرضيّاتي وإخباري بما أحتاج إلى سماعه لا ما أرغب في سماعه. وقبل كلّ شيء، شكرًا على كِشبان الطين والغابات.

نيشا ماك سويني

مكتبة

t.me/soramnqraa

المراجع

- Abernethy, David. 2002. *The Dynamics of Global Dominance: European Overseas Empires*, ____– _____. Illustrated ed. New Haven, CT: Yale University Press.
- Adamson, Peter. 2004. “Al- Kindī and the Reception of Greek Philosophy”. In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Richard C. Taylor, 32– 51. Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adamson, Peter. 2007. *Al- Kindi*. Great Medieval Thinkers. Oxford: Oxford University Press.
- Adolph, Anthony. 2015. *Brutus of Troy: And the Quest for the Ancestry of the British*. Barnsley, UK: Pen & Sword Books.
- Adorno, Theodor W., and Max Horkheimer. (1972) 1997. *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso Books.
- Aerts, Willem J. 2012. “Troy in Byzantium”. In *Troy: City, Homer, Turkey*, ed. Jorrit M. Kelder, Gunay Uslu and Omer F. Şerifoğlu, 98– 104. Zwolle: WBOOKS.
- Agbamu, Sam. 2019. “Mare Nostrum: Italy and the Mediterranean of Ancient Rome in the Twentieth and Twenty-First Centuries”. *Fascism* 8: 250–274.
- Ahmad, Aijaz. 1992. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso Books.
- Ailes, Marianne. 2012. “Charlemagne ‘Father of Europe’: A European Icon in the Making”. *Reading Medieval Studies* 38: 59– 76.
- Akers, Charles W. 1978. “Religion and the American Revolution: Samuel Cooper and the Brattle Street Church”. *William and Mary Quarterly* 35 (3): 477– 98.
- Akrigg, Ben. 2019. *Population and Economy in Classical Athens*. Cambridge Classical Studies. Cambridge: Cambridge University Press.

- Aldous, Richard. 2007. *— e Lion and the Unicorn: Gladstone vs Disraeli*. New York: W.W. Norton.
- Al- Kindī, Ya'qūb Ibn- Ishāq al- Sabāh, Peter Adamson and Peter E. Pormann. 2012. *— e Philosophical Works of Al- Kind*. Studies in Islamic Philosophy. Oxford: Oxford University Press.
- Al- Khalili, Jim. 2011. *— e House of Wisdom: How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*. New York: Penguin Books.
- Allaire, Gloria. 1995. "Tullia d'Aragona's *II Meschino Altramente De_ o Il Guerrino* as Key to a Reappraisal of Her Work". *Quaderni d'italianistica* 16 (1): 33– 50.
- Allaire, Gloria. 1999. "From Medieval Realism to Modern Fantasy: Guerrino Meschino through the Centuries". In *Modern Retellings of Chivalric Texts*, ed. Gloria Allaire, 133– 146. London: Routledge.
- Allen, Archibald. 1993. *— e Fragments of Mimnermus: Text and Commentary*. Palingenesia 44. Stuttgart: Steiner.
- Allen, Robert C. 2009. *— e British Industrial Revolution in Global Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allen, Theodore W. 1994. *— e Invention of the White Race*. Vol. 1, *Racial Oppression and Social Control*. London: Verso Books.
- Allen, Theodore W. 1997. *— e Invention of the White Race*. Vol. 2, *— e Origin of Racial Oppression in Anglo- America*. London: Verso Books.
- Allison, Graham. 2018. *Destined for War: Can America and China Escape — ucydi des' Tr ap?* London: Scribe UK.
- Al- Masūdi, Alī Ibn- al- Ḥusain, C. Barbier de Meynard and Abel Pavet de Courteille. 1861– 1917. *Maçoudi. Les prairies d'or. Texte et Traduction*. Collection d'ouvrages orientaux. Paris: Imprimerie imperiale.
- Ames, Christine Caldwell. 2015. *Medieval Heresies: Christianity, Judaism, and Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Andujar, Rosa, Elena Giusti and Jackie Murray, eds. Forthcoming. *— e Cambri dge Companion to Classics and Race*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Andujar, Rosa, and Konstantinos P. Nikoloutsos. 2020. "Staging the European Classical in 'Latin' America: An Introduction". In *Greeks and Romans on the Latin American Stage*, ed. Rosa Andujar and Konstantinos P. Nikoloutsos, 1– 15. London: Bloomsbury.

- Angelicoussis, Elizabeth. 2004. "The Collection of Classical Sculptures of the Earl of Arundel, 'Father of Vertu in England'". *Journal of the History of Collections* 16 (2): 143– 59.
- Angelov, Dimitar G. 2011. "The 'Moral Pieces' by Theodore II Laskaris". *Dumbarton Oaks Papers* 65– 6:237– 69.
- Angelov, Dimitar. 2019. *The Byzantine Hellene: The Life of Emperor Theodore Laskaris and Byzantium in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Angelov, Dimitar, and Judith Herrin. 2012. "The Christian Imperial Tradition – Greek and Latin". In *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, ed. Peter Fibiger Bang and Dariusz Kolodziejczyk, 149– 74. Cambridge: Cambridge University Press.
- Angold, Michael. 2009. "The Greek Rump States and the Recovery of Byzantium". In *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 527– 1453*, ed. Jonathan Shepard, 729– 58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ansary, Tamim. 2010. *Destiny Disrupted: A History of the World through Islamic Eyes*. New York: Public Affairs.
- Appiah, Kwame Anthony. 2016. "There Is No Such Thing as Western Civilisation". *Guardian*, 9 November 2016, sec. World News.
- Appiah, Kwame Anthony. 2018. *The Lies We Tell at the Bind: Rethinking Identity*. New York: Liveright.
- Applebaum, Anne. 2020. *Twilight of Democracy: The Seductive Lure of Authoritarianism*. New York: Anchor.
- Arbo, Desiree. 2018. "Plato and the Guarani Indians". *Bulletin of Latin American Research* 37 (S1): 119– 31.
- Asheri, David, Alan B. Lloyd, Aldo Corcella, Oswyn Murray and Alfonso Moreno. 2007. "General Introduction". In *A Commentary on Herodotus Books I– IV*, 1–57. Oxford: Oxford University Press.
- Atakuman, Cigdem. 2008. "Cradle or Crucible: Anatolia and Archaeology in the Early Years of the Turkish Republic (1923– 1938)". *Journal of Social Archaeology* 8 (2): 214– 35.
- Aubriet, Damien. 2013. "Mylasa et l'identité carienne". *Publications de l'Institut Français d'Études Anatoliennes* 28 (1): 189– 208.

- Aughterson, Kate. 2002. "Strange Things so Probably Told: Gender, Sexual Difference and Knowledge in Bacon's New Atlantis". In *Francis Bacon's New Atlantis*, ed. Bronwen Price, 156–78. Manchester: Manchester University Press.
- Baer, Marc. 2021. *The Romans: Khans, Caesars and Caliphs*. New York: Basic Books.
- Barbier, Brooke, and Alan Taylor. 2017. *Boston in the American Revolution: A Town versus an Empire*. Cheltenham: History Press.
- Baritz, Loren. 1961. "The Idea of the West". *American Historical Review* 66 (3): 618–40.
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen, Norway: Universitetet i Bergen.
- Bates, Alan. 2010. *The Anatomy of Robert Knox: Murder, Mad Science and Medical Regulation in Nineteenth-Century Edinburgh*. Sussex, UK: Sussex Academic Press.
- Beard, Mary. 2009. *The Roman Triumph*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Beasley, Edward. 2010. *The Victorian Reinvention of Race: New Racisms and the Problem of Grouping in the Human Sciences*. New York: Routledge.
- Beaton, Roderick. 2019. *Greece: Biography of a Modern Nation*. London: Penguin.
- Beaton, Roderick. 2021. *The Greeks: A Global History*. London: Faber & Faber.
- Beck, Hans, and Peter Funke. 2015. *Federalism in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellemore, Jane. 1995. "The Wife of Sejanus". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 109:255–66.
- Bennison, Amira K. 2009. *The Great Caliphs: The Golden Age of the 'Abbasid Empire*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Berlin, Andrea M., and J. Andrew Overman (ed). 2003. *The First Jewish Revolt: Archaeology, History and Ideology*. London: Routledge.
- Berruecos Frank, Bernardo. 2022. "Classical Traditions and Internal Colonialism in Early Eighteenth-Century Mexico: Text, Translation, and Notes on Three of Villierias' Greek Epigrams". *International Journal of the Classical Tradition* 29 (3): 281–306.
- Bindman, David. 2002. *Ape to Apollo: Aesthetics and the Idea of Race in the 19th Century*. London: Reaktion Books.
- Birley, Anthony R. 1997. *Hadrian: The Restless Emperor*. London: Routledge.
- Bland, Ben. 2017. *Generation HK: Seeking Identity in China's Shadow*. Melbourne, Australia: Penguin.

- Boeck, Elena N. 2015. *Imagining the Byzantine Past: _ e Perception of History in the Illustrated Manuscripts of Skylitzes and Manasses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonner, Stanley. 2012. *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny*. London: Routledge.
- Bonnett , Alastair. 2004. *_ e Idea of the West: Culture, Politics and History*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Bonnett , Alastair. 2021. *Multiracism: Rethinking Racism in Global Context*. 1st ed. Cambridge, UK: Polity Books.
- Borgstede, Simone Beate. 2011. *“All Is Race”: Benjamin Disraeli on Race, Nation and Empire*. Munster: LIT Verlag.
- Boulegue, Jean. 2012. “Un Echo d’Herodote Dans Les Representations Cartographiques Africaines”. In *Hérodote à La Renaissance*, ed. Susanna Gambino Longo, 167–74. Turnhout: Brepols.
- Bowersock, Glen Warren. 1994. *Roman Arabia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bradley, Mark, ed. 2010. *Classics and Imperialism in the British Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Brashear, William. 1990. “Classics in China”. *_ e Classical Journal* 86: 73– 78.
- Brendon, Piers. 2007. *_ e Decline and Fall of the British Empire*. London: Johnathan Cape.
- Brennan, Timothy. 2021. *Places of Mind: A Life of Edward Said*. London: Bloomsbury.
- Briggs, John Channing. 1981. “Chapman’s Seaven Bookes of the Iliades: Mirror for Essex”. *Studies in English Literature*, ____– ____ 21 (1): 59– 73.
- Brott on, Jerry. 2006. *_ e Renaissance: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Brott on, Jerry. 2016. *_ is Orient Isle: Elizabethan England and the Islamic World*. London: Allen Lane.
- Brown, Michelle P. 2003. *_ e Lindisfarne Gospels: Society, Spirituality and the Scribe*. Toronto: University of Toronto Press.
- Brownlee, Kevin. 2007. “Dante and the Classical Poets”. In *_ e Cambridge Companion to Dante*, ed. Rachel Jacoff , 2nd ed., 141– 60. Cambridge Companions to Literature. Cambridge: Cambridge University Press.

- Brucia, Margaret A. 2001. "The African-American Poet, Jupiter Hammon: A Home-Born Slave and His Classical Name". *International Journal of the Classical Tradition* 7 (4): 515.
- Brusasco, Paolo. 2016. "The Assyrian Sculptures in the Mosul Cultural Museum: A Preliminary Assessment of What Was on Display Before Islamic State's Attack". *Journal of Near Eastern Studies* 75 (2): 205–48.
- Bulut, Mehmet. 2001. *Oman- Dutch Economic Relations in the Early Modern Period* ____– _____. Hilversum, Netherlands: Uitgeverij Verloren.
- Bumke, Joachim. 1991. *Courty Culture: Literature and Society in the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- Burckhardt, Jacob. (1860) 1945. *Die Cultur der Renaissance in Italien: ein Versuch*. Basel: Schweighauser. Translated ed. by S.G.C. Middlemore. *The Civilisation of the Renaissance in Italy*. London: Spottiswoode and Co. Citations refer to Spottiswoode edition.
- Burioni, Matteo. 2010. "Vasari's Rinascita: History, Anthropology or Art Criticism?" In *Renaissance? Perceptions of Continuity and Discontinuity in Europe, c. ____– c. ____*, ed. P. Peopote, A. Lee and H. Schnitker, 115–27. Leiden: Brill.
- Burke, Peter. 1980. "Did Europe Exist before 1700?" *History of European Ideas* 1 (1): 21–9.
- Burnham, James. 1964. *Suicide of the West: An Essay on the Meaning and Destiny of Liberalism*. New York: Encounter Books.
- Butler, Todd. 2015. "The Cognitive Politics of Writing in Jacobean England: Bacon, Coke, and the Case of Edmund Peacham". *Huntington Library Quarterly* 78 (1): 21–39.
- Buttigieg, E. 2021. "A Habsburg Thalassocracy: Habsburgs and Hospitallers in the Early Modern Mediterranean, c. 1690–1750". In Stefan Hans and Dorothea McEwan, eds., *The Habsburg Mediterranean* ____–____, 99–118. Vienna: Austrian Academy of Sciences.
- Campbell, Chris. 2022. "The Rhetoric of Hobbes's Translation of Thucydides". *Review of Politics* 84 (1): 1–24.
- Campbell, Peter B. 2013. "The Illicit Antiquities Trade as a Transnational Criminal Network: Characterizing and Anticipating Trafficking of Cultural Heritage". *International Journal of Cultural Property* 20: 113–53

- Carless Unwin, Naomi. 2017. *Caria and Crete in Antiquity: Cultural Interaction between Anatolia and the Aegean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carrett a, Vincent. 2003. "Who Was Francis Williams?" *Early American Literature* 38 (2): 213– 37.
- Cartledge, Paul. 2009. "Hellenism in the Enlightenment". In *the Oxford Handbook of Hellenic Studies*, ed. Phiroze Vasunia, George Boys-Stones and Barbara Graziosi, 166–72. Oxford: Oxford University Press.
- Casali, Sergio. 2010. "The Development of the Aeneas Legend". In *A Companion to Vergil's Aeneid and Its Tradition*, ed. Joseph Farrell and Michael C.J. Putnam, 37– 51. Hoboken, NJ: Wiley.
- Castriota, D. 2005. "Feminizing the Barbarian and Barbarizing the Feminine: Amazons, Trojans, and Persians in the Stoa Poikile". In *Periclean Athens and Its Legacy: Problems and Perspectives*, ed. J.M. Barringer and J.M. Hurwitt, 89– 102. Austin: University of Texas Press.
- Catlos, Brian A. 2018. *Kingdoms of Faith: A New History of Islamic Spain*. Oxford: Oxford University Press.
- Challis, Debbie. 2010. "'The Ablest Race': The Ancient Greeks in Victorian Racial Theory". In *Classics and Imperialism in the British Empire*, ed. Mark Bradley, 94–120. Oxford: Oxford University Press.
- Chang, Vincent K.L. 2022. "China's New Historical Statecraft: Reviving the Second World War for National Rejuvenation". *International Affairs* 98 (3): 1053– 69.
- Chen, Xiaomei. 1995. *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Chiasson, Charles C. 2003. "Herodotus' Use of Attic Tragedy in the Lydian Logos". *Classical Antiquity* 22 (1): 5– 35.
- Ching, Julia, and Willard G. Oxtoby, eds. 1992. *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*. Library of the History of Ideas 7. Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Chrissis, Nikolaos G., Mike Carr and Christoph Maier, eds. 2014. *Contact and Conflict in Frankish Greece and the Aegean, _____: Crusade, Religion and Trade between Latins, Greeks and Turks*. Farnham, UK: Routledge.
- Cobb, Paul. 2016. *The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades*. Oxford: Oxford University Press.

- Cohn, Bernard S. 2012. "Representing Authority in Victorian India". In *The Invention of Tradition*, ed. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, 165– 210. Cambridge: Cambridge University Press.
 - Cole, Joshua, and Carol Symes. 2020. *Western Civilizations*. Brief Fifth ed. New York: W. W. Norton & Company.
 - Colvin, Steven. 2010. "Greek Dialects in the Archaic and Classical Ages". In *A Companion to the Ancient Greek Language*, ed. Egbert J. Bakker, 200– 212. Blackwell Companions to the Ancient World. Chichester: Wiley- Blackwell.
 - Commager, Henry Steele, and Richard B. Morris. 1968. *The Spirit of Seventy-Six: The Story of the American Revolution As Told by Participants*. New York: Da Capo Press.
 - Conrad, Sebastian. 2012. "Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique". *American Historical Review* 117 (4): 999– 1027.
 - Cook, Robert Manuel. 1981. *Clazomenian sarcophagi*. Forschungen zur antiken Keramik: Reihe 2, Kerameus 3. Mainz on the Rhine: von Zabern.
 - Cook, William W., and James Tatum. 2010. *American American Writers and Classical Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
 - Creery, Jennifer. 2019. "Emotional Leader Carrie Lam Says She 'Sacrificed' for Hong Kong, as Police Use Tear Gas, Rubber Bullets to Clear Protests". *Hong Kong Free Press*, 12 June 2019.
 - Cunliffe, Emma, and Luigi Curini. 2018. "ISIS and Heritage Destruction: A Sentiment Analysis". *Antiquity* 92 (364): 1094– 111.
 - D'Aragona, Tullia, John C. McLucas and Julia Hairston, eds. Forthcoming. *The Wretch, Otherwise Known as Guerrino, by Tullia D'Aragona*. The Other Voice in Early Modern Europe. Toronto: University of Toronto Press.
 - Dardenay, Alexandra. 2010. *Les Mythes Fondateurs de Rome: Images et Politique dans l'Occident Romain*. Paris: Picard.
- De Angelis, Franco, ed. 2020. *A Companion to Greeks Across the Ancient World*. Vol. 158. Blackwell Companions to the Ancient World. Newark, NJ: John Wiley & Sons.
- Delanty, Gerard. 1995. *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. New York: St. Martin's Press.
- Desmond, Marilynn. 2016. "Trojan Itineraries and the Matter of Troy". In *The Oxford History of Classical Reception in English Literature*, ed. Rita Copeland, 251– 68. Oxford: Oxford University Press.

- Disney, A. R. 2009. *A History of Portugal and the Portuguese Empire: From Beginnings to ____*. Vol. 2, *____ e Portuguese Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Di Spigna, Christian. 2018. *Founding Martyr: ____ e Life and Death of Dr. Joseph Warren, the American Revolution's Lost Hero*. New York: Crown.
- Donnellan, Lieve. 2016. " 'Greek Colonization' and Mediterranean Networks: Patterns of Mobility and Interaction at Pithekoussai". *Journal of Greek Archaeology* 1:109–48.
- Dorninger, Maria E. 1997. *Go____ied von Viterbo: Ein Autor in der Umgebung der ____ ühen Staufer*. Salzburger Beiträge 31. Stuttgart: Heinz.
- Dorninger, Maria E. 2015. "Modern Readers of Godfrey". In *God____ey of Viterbo and His Readers: Imperial Tradition and Universal History in Late Medieval Europe*, ed. Thomas Foerster, 13– 36. *Church, Faith and Culture in the Medieval West*. Farnham, UK: Ashgate Publishing.
- Doufi kar- Aerts, Faustina C.W. 2016. "A Hero without Borders: 2 Alexander the Great in the Syriac and Arabic Tradition." In *Fictional Storytelling in the Medieval Eastern Mediterranean and Beyond*, ed. Bettina Kronung and Carolina Cupane, 1:190–209. Leiden: Brill.
- Dreyer, Edward L. 2006. *Zheng He: China and the Oceans in the Early Ming Dynasty, ____– ____*. New York: Pearson.
- Drogin, Sara S. 2008. *Spare Me the Details!: A Short History of Western Civilization*. Bloomington, IN: iUniverse.
- Eigen, Sara, and Mark Larrimore, eds. 2006. *____ e German Invention of Race*. Ithaca, New York: State University of New York Press.
- Engels, Johannes. 2010. "Macedonians and Greeks". In *A Companion to Ancient Macedonia*, ed. J. Roisman and Ian Worthington, 81– 98. Oxford: Wiley Blackwell.
- Erskine, Andrew. 2001. *Troy Between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*. Reprint ed. Oxford: Oxford University Press.
- Evrigenis, Ioannis D. 2006. "Hobbes's Thucydides". *Journal of Military Ethics* 5 (4): 303– 16.
- Fafinski, Mateusz. 2021. *Roman Infrastructure in Early Medieval Britain*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Falk, Seb. 2020. *____ e Light Ages: ____ e Surprising Story of Medieval Science*. New York: W.W. Norton.

- Fan, Xin. 2021. *World History and National Identity in China: _ e Twentieth Century*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Fanon, Franz. 1963. *_ e Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Fauvelle, Francois- Xavier. 2018. *_ e Golden Rhinoceros: Histories of the A_ ican Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Feile Tomes, Maya. 2015. “News of a Hitherto Unknown Neo- Latin Columbus Epic, Part II: Jose Manuel Peramas’s ‘De Invento Novo Orbe Inductoque Illuc Christi Sacrificio’ (1777)”. *International Journal of the Classical Tradition* 22 (2): 223– 57.
- Fernandez- Gotz, Manuel, Dominik Maschek and Nico Roymans. 2020. “The Dark Side of the Empire: Roman Expansionism between Object Agency and Predatory Regime”. *Antiquity* 94 (378): 1630– 39.
- Field, Arthur. 1988. *_ e Origins of the Platonic Academy of Florence*. Princeton Legacy Library. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fierro, Maribel, ed. 2020. *_ e Routledge Handbook of Muslim Iberia*. Milton Park, UK: Taylor and Francis.
- Filipec, Ondřej. 2020. *_ e Islamic State: From Terrorism to Totalitarian Insurgency*. London: Routledge.
- Finkelstein, J. J. 1963. “Mesopotamian Historiography”. *Proceedings of the American Philosophical Society* 107 (6): 461– 72.
- Flood, Finbarr Barry, and Jaś Elsner. 2016. “Idol- Breaking as Image- Making in the ‘Islamic State’”. *Religion and Society* 7: 116– 27.
- Forman, Samuel A. 2011. *Dr. Joseph Warren: _ e Boston Tea Party, Bunker Hill, and the Birth of American Liberty*. Gretna, LA: Pelican Publishing.
- Fowler, Corinne. 2021. *Green Unpleasant Land: Creative Responses to Rural England’s Colonial Connections*. Leeds, UK: Peepal Tree.
- Fowler, Robert L. 1999. “Genealogical Th inking, Hesiod’s Catalogue, and the Creation of the Hellenes”. *Cambridge Classical Journal* 44:1– 19.
- Frankopan, Peter. 2019. *_ e New Silk Roads: _ e Present and Future of the World*. London: Bloomsbury Publishing.
- Frassetto, M., and D. Blanks, eds. 1999. *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*. New York: Palgrave Macmillan US.
- Freed, John B. 2016. *Frederick Barbarossa: _ e Prince and the Myth*. New Haven, CT: Yale University Press.

- French, Howard W. 2021. *Born in Blackness: A_ ica, A_ icans, and the Making of the Modern World, ____ to the Second World War*. New York: Liveright Publishing.
- Frisch, Peter. 1975. *Die Inschri_ en von Ilion*. Vol. 3, *Inschri_ en griechischer Städte aus Kleinasien*. Bonn: Habelt.
- Frothingham, Richard. 1865. *Life and Times of Joseph Warren*. Boston, MA: Little, Brown.
- Fuchs, Werner. 1975. “Die Bildeschichte der Flucht des Aeneas”. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 1 (4): 615– 32.
- Fukuyama, Francis. 2022. *Liberalism and Its Discontents*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Furstenberg, Francois. 2007. *In the Name of the Father: Washington’s Legacy, Slavery, and the Making of a Nation*. Reprint ed. Penguin Books.
- Futo Kennedy, Rebecca. 2019. “On the History of ‘Western Civilization,’ Part 1.” *Classics at the Intersections* (blog). April 2019. <https://rfkclassics.blogspot.com/2019/04/on-history-of-western-civilization-part.html>.
- Futo Kennedy, Rebecca. 2022. “Classics and ‘Western Civilization’: The Troubling History of an Authoritative Narrative”. In *Authority: Ancient Models, Modern Questions*, ed. Federico Santangelo and Juliana Bastos Marques, 87–108. London: Bloomsbury Academic.
- Gagne, Renaud. 2006. “What Is the Pride of Halicarnassus?” *Classical Antiquity* 25 (1): 1– 33.
- Gajda, Alexandra. 2012. *The Earl of Essex and Late Elizabethan Political Culture*. Oxford Historical Monographs. Oxford: Oxford University Press.
- Galinsky, Karl. 2020. “Herakles Vajrapani, the Companion of Buddha”. In *Herakles Inside and Outside the Church*, ed. Arlene L. Allan, Eva Anagnostou-Laoutides and Emma Stafford, 315– 32. Leiden: Brill.
- Gates, Henry Louis Jr. 2003. “Phillis Wheatley on Trial”. *New Yorker*, 20 January, 82–7.
- Giovannozzi, Delfina. 2019. “Leone Ebreo in Tullia d’Aragona’s Dialogo: Between Varchi’s Legacy and Philosophical Autonomy”. *British Journal for the History of Philosophy* 27(4): 702– 17.
- Gladhill, Bill. 2009. “The Poetics of Alliance in Vergil’s Aeneid”. *Dictynna. Revue de Poétique Latine*, no. 6 (June).

- Glassner, Jean- Jacques. 2004. *Mesopotamian Chronicles*. Ed. Benjamin R. Foster. Writings from the Ancient World 19. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Goertz, Stefan. 2021. *Der neue Terrorismus: Neue Akteure, Strategien, Taktiken und Mittel*. 2nd ed. Wiesbaden, Germany: Springer Fachmedien
- Goff , Barbara, ed. 2005. *Classics and Colonialism*. London: Duckworth.
- Goff , Barbara E. 2013. “Your Secret Language”: *Classics in the British Colonies of West Africa*. New York: Bloomsbury Academic.
- Gogwilt, Christopher. 1995. *The Invention of the West. Joseph Conrad and the Double-Mapping of Europe and Empire*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Goldberg, Jonah. 2018. *Suicide of the West: How the Rebirth of Tribalism, Nationalism, and Socialism Is Destroying American Democracy*. New York: Crown Forum.
- Gomez, Michael. 2019. *African Dominion: A New History of Empire in Early and Medieval West Africa*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Goodwin, Jason. 1999. *Lords of the Horizons: A History of the Ottoman Empire*. London: Chatto and Windus.
- Gordon, Andrew. 2007. “ ‘A Fortune of Paper Walls’: The Letters of Francis Bacon and the Earl of Essex” . *English Literary Renaissance* 37 (3): 319– 36.
- Gordon, William. 1788. *A History of the Rise, Progress, and Establishment, of the Independence of the United States of America: Including an Account of the Late War; and of the Thirteen Colonies, from their Origins to that Period, by William Gordon, D.D.* New York: Hodge, Allen, and Campbell.
- Graeber, David, and David Wengrow. 2021. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. London: Penguin.
- Graziosi, Barbara. 2015. “On Seeing the Poet: Arabic, Italian and Byzantine Portraits of Homer”. *Scandinavian Journal of Byzantine and Modern Greek Studies*, no. 1 (June): 25– 47.
- Green, Toby. 2019. *A Fistful of Shells: West Africa from the Rise of the Slave Trade to the Age of Revolution*. London: Allen Lane.
- Greenblatt , Stephen. 2012. *The Swerve: How the World Became Modern*. W.W. Norton.
- Greenwood, Emily. 2007. “Black Odysseys: The Homeric Odyssey in the African Diaspora since 1939”. In *Classics in Post- Colonial Worlds*, ed. Lorna Hardwick and Carol Gillespie, 192– 210. Oxford: Oxford University Press.

- Greenwood, Emily. 2010. *A_ o- Greeks: Dialogues between Anglophone Caribbean Literature and Classics in the Twentieth Century*. Classical Presences. Oxford: University Press.
- Greenwood, Emily. 2011. "Th e Politics of Classicism in the Poetry of Phillis Wheatley". In *Ancient Slavery and Abolition: From Hobbes to Hollywood*, ed.
- Richard Alston, Edith Hall and Justine McConnell, 153– 80. Oxford: Oxford University Press.
- Gress, David. 1998. *From Plato to NATO: _ e Idea of the West and Its Opponents*. New York: Free Press.
- Gutas, Dimitri. 1998. *Greek _ ought, Arabic Culture: _ e Graeco- Arabic Translation Movement in Baghdad and Early _Abb_sid Society (_nd- _th / _th- ___th Centuries)*. London: Routledge.
- Hackett , Helen. 2014. "A New Image of Elizabeth I: Th e Th ree Goddesses Th eme in Art and Literature". *Huntington Library Quarterly* 77 (3): 225– 56.
- Hairston, Julia L. 2014. "Introduction". In *_ e Poems and Le_ ers of Tullia d'Aragona and Others*, ed. Julia Hairston. Th e Other Voice in Early Modern Europe. Toronto: Iter.
- Hall, Edith. 1989. *Inventing the Barbarian: Greek Self- De_ nition through Tragedy*. Oxford Classical Monographs. Oxford: Clarendon Press.
- Hall, Edith, and Henry Stead. 2020. *A People's History of Classics: Class and Greco- Roman Antiquity in Britain and Ireland ____ to ____*. London: Routledge.
- Hall, Jonathan M. 1997. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, Jonathan M. 2002. *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hanink, Johanna. 2017. *_ e Classical Debt: Greek Antiquity in an Era of Austerity*. Illustrated ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hansen, Mogens Herman, and Th omas Heine Nielsen, eds. 2004. *An Inventory of Archaic and Classical "Poleis": An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*. Oxford: Oxford University Press.
- Harloe, Katherine. 2013. *Winckelmann and the Invention of Antiquity: History and Aesthetics in the Age of Altertumswissenscha_*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, Jonathan. 2003. *Byzantium and the Crusades*. London: Bloomsbury.

- Harris, Jonathan. 2005. "The Debate on the Fourth Crusade". *History Compass* 2(1).
- Harris, Jonathan. 2010. *The End of Byzantium*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hartmann, Anna-Maria. 2015. "The Strange Antiquity of Francis Bacon's New Atlantis". *Renaissance Studies* 29 (3): 375–93.
- Harvey, D. 2012. *The French Enlightenment and Its Others: The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*. London: Springer.
- Hawkins, Mike. 1997. *Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1960: Nature as Model and Nature as Threat*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hazareesingh, Sudhir. 2020. *Black Spartacus: The Epic Life of Toussaint Louverture*. London: Allen Lane.
- He, Xiao. 2019. "Ancient Civilisations Forum with the Belt and Road Initiative". In *Routledge Handbook of the Belt and Road*, 430–33. London: Routledge.
- Healy, Jack. 2021. "These Are the 5 People Who Died in the Capitol Riot". *New York Times*, 11 January 2021.
- Heather, Peter J. 1996. *The Goths. The Peoples of Europe*. Oxford: Blackwell.
- Heather, Peter. 2009. *Empires and Barbarians: The Fall of Rome and the Birth of Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Heather, Peter. 2017. *The Restoration of Rome: Barbarian Popes and Imperial Pretenders*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, T. M. Know and Richard Kroner. 1975. *Early Theological Writings, G.W.F. Hegel*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Heng, Geraldine. 2018. *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Henrich, Joseph. 2020. *The Weirdest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*. London: Allen Lane.
- Hepple, Leslie W. 2001. "The Museum in the Garden: Displaying Classical Antiquities in Elizabethan and Jacobean England". *Garden History* 29 (2): 109–20.
- Hering, K. 2015. "Godfrey of Viterbo: Historical Writing and Imperial Legitimacy at the Early Hohenstaufen Court". In *Godfrey of Viterbo and His Readers: Imperial Tradition and Universal History in Late Medieval Europe*, ed. Thomas Foerster, 47–66. Church, Faith and Culture in the Medieval West. Farnham, UK: Ashgate Publishing.
- Herrin, Judith. 2007. *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Herrin, Judith. 2020. *Ravenna: Capital of Empire, Crucible of Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Heywood, Linda M. 2017. *Njinga of Angola: A_ica's Warrior Queen*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hildebrandt, Berit. 2017. *Silk: Trade and Exchange along the Silk Roads between Rome and China in Antiquity*. Oxford: Oxbow Books.
- Hill, Lisa, and Prasanna Nidumolu. 2021. "Th e Infl uence of Classical Stoicism on John Locke's Th eory of Self- Ownership". *History of the Human Sciences* 34 (3– 4): 3– 24.
- Hingley, Richard. 2001. *Roman O_cers and English Gentlemen: _ e Imperial Origins of Roman Archaeology*. London: Routledge.
- Hingley, Richard. 2005. *Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire*. London: Routledge.
- Hingley, Richard. 2019. "Assessing How Representation of the Roman Past Impacts Public Perceptions of the Province of Britain". *Public Archaeology* 18 (4): 241– 60.
- Hobson, John M. 2004. *_ e Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hobson, John M. 2020. *Multicultural Origins of the Global Economy: Beyond the Western- Centric Frontier*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric. 1968. *Industry and Empire*. London: Penguin Books.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. 2012. *_ e Invention of Tradition*. Canto Classics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horsfall, Nicholas. 1986. "Th e Aeneas Legend and the 'Aenied'". *Vergilius* 32:8– 17.
- Horsfall, Nicholas, ed. 2000. *A Companion to the Study of Virgil*. Leiden, NL: Brill.
- Hower, Jessica S. 2020. *Tudor Empire: _ e Making of Early Modern Britain and the British Atlantic World*, ____– _____. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Hsing, I- Tien. 2005. "Heracles in the East: Th e Diff usion and Transformation of His Image in the Arts of Central Asia, India, and Medieval China". *Asia Major* 18 (2): 103– 54.
- Hume, David. 1994. *Political Essays*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hunt, Lucy- Anne. 2011. "A Deesis Mould in Berlin: Christian- Muslim Cultural Interchange between Iran, Syria and Mesopotamia in the Early Th irteenth Century". *Islam and Christian- Muslim Relations* 22 (2): 127– 45.

- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. London: Free Press.
- Huxtable, Sally- Anne, Corinne Fowler, Christo Kefalas and Emma Slocombe. 2020. "Interim Report on the Connections between Colonialism and Properties Now in the Care of the National Trust Including Links with Historic Slavery". Swindon, UK: National Trust.
- Inalcik, Halil. 2001. *The Ottoman Empire: The Classical Age 1299–1606*. London: Phoenix.
- Innes, Matthew. 2000. "Teutons or Trojans? The Carolingians and the Germanic Past". In *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. Yitzhak Hen and Matthew Innes, 227–49. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, Elizabeth. 2013. "To Whom Does Solon Speak? Conceptions of Happiness and Ending Life Well in the Later Fifth Century (Hdt. 1:29–33)". In *Herodotus Wege Des Erzählens: Logos Und Topos in Den Historien*, ed. K. Geus, Elizabeth
- Irwin and Thomas Poiss, 261–321. Bern, Switzerland: Peter Lang Edition.
- Isaac, Benjamin, Miriam Eliav- Feldon and Joseph Ziegler, eds. 2009. *The Origins of Racism in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Isakhan, Benjamin, and Lynn Meskell. 2019. "UNESCO's Project to 'Revive the Spirit of Mosul': Iraqi and Syrian Opinion on Heritage Reconstruction after the Islamic State". *International Journal of Heritage Studies* 25 (11): 1189–204.
- Isba, Anne. 2003. "Trouble with Helen: The Gladstone Family Crisis, 1846–1848". *History* 88 (2 [290]): 249–61.
- Israel, Jonathan I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, ____–____. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan I. 2006. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man*, ____–____. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, Jonathan I. 2009. *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton, NJ: University Press.
- Israel, Jonathan. 2011. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights*, ____–____. Oxford: Oxford University Press.
- Issa, Hanan. 2018. *My Body Can House Two Hearts*. Bristol, UK: Burning EyeBooks.
- Jackson, Maurice, and Susan Kozel, eds. 2015. *Quakers and Their Allies in the Abolitionist Cause*, ____–____. New York: Routledge.

- Jacob, Margaret C. 2001. *Enlightenment: A Brief History with Documents*. Boston, MA: Bedford/ St. Martin's.
- Jacob, Margaret C. 2019. *Secular Enlightenment*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- James, C.L.R. 1989. *Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books.
- Jardine, Lisa. 2004. "Gloriana Rules the Waves: Or, the Advantage of Being Excommunicated (and a Woman)". *Transactions of the Royal Historical Society* 14 (14): 209–22.
- Jardine, Lisa, and Alan Stewart. 1998. *Hostage to Fortune: A Troubled Life of Francis Bacon (1619–1626)*. London: Gollancz.
- Jeffers, Honoree Fanonne. 2020. *Age of Phillis*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Jenkins, Roy. 2012. *Gladstone*. London: Pan Macmillan.
- Johnson, Marguerite. 2012. *Boudicca*. London: A& C Black.
- Jordan, William Chester. 2002. "'Europe' in the Middle Ages". In *Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, ed. Anthony Pagden, 72–90. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalb, Judith E. 2008. *Russia's Rome: Imperial Visions, Messianic Dreams, 1801–1917*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Kaldellis, Anthony. 2007. *Hellenism in Byzantium: Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaldellis, Anthony. 2019a. *Byzantium Unbound*. Leeds: Arc Humanities Press.
- Kaldellis, Anthony. 2019b. *Romanland: Ethnicity and Empire in Byzantium*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Kamil, Jill. 2013. *Christianity in the Land of the Pharaohs: A Coptic Orthodox Church*. Milton Park, UK: Taylor and Francis.
- Kammen, Michael. 1970. "The Meaning of Colonization in American Revolutionary Thought". *Journal of the History of Ideas* 31 (3): 337–58.
- Kant, Immanuel. 2011 [1764]. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Kanter, Douglas. 2013. "Gladstone and the Great Irish Famine". *Journal of Liberal History* 81:8–14.

- Kayaalp, Pinar. 2018. *The Empress Nurbanu and Ottoman Politics in the 17th Century: Building the Atik Valide*. Routledge Studies in Middle Eastern History 19. Milton Park, UK: Routledge.
- Keen, Michael, and Joel Slemrod. 2021. *Rebellion, Rascals, and Revenue: Tax Follies and Wisdom through the Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Keevak, Michael. 2008. *The Story of a Stele: China's Nestorian Monument and Its Reception in the West*, _____– _____. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Keevak, Michael. 2011. *Becoming Yellow: A Short History of Racial Mixing*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kennedy, Hugh. 1996. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*. London: Routledge.
- Kidd, Thomas S. 2009. *The Great Awakening: The Roots of Evangelical Christianity in Colonial America*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kidd, Thomas S. 2014. *George Whitefield: America's Spiritual Founding Father*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kishlansky, Mark, Patrick Geary and Patricia O'Brien. 2006. *A Brief History of Western Civilization: The Unfinished Legacy*, Vol. 1. 5th ed. New York: Longman Publishing.
- Kleingeld, Pauline. 2007. "Kant's Second Thoughts on Race". *Philosophical Quarterly* 57 (229): 573–92.
- Koch, Richard, and Chris Smith. 2006. *Suicide of the West*. London and New York: Continuum.
- Kołodziejczyk, Dariusz. 2012. "Khan, Caliph, Tsar and Emperor: The Multiple Identities of the Ottoman Sultan". In *Universal Empire: A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History*, ed. Dariusz Kołodziejczyk and Peter Fibiger Bang, 175–93. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laihui, Xie. 2019. "The Belt and Road Initiative and the Road Connecting Different Civilisations". In *Routledge Handbook of the Belt and Road*, ed. Cai Fang and Peter Nolan, 165–69. London: Routledge.
- Laird, Andrew. 2006. *The Epic of America: An Introduction to Rafael Landívar and the "Rusticatio Mexicana"*. London: Duckworth.

- Laird, Andrew. 2007. "Latin America". In *A Companion to the Classical Tradition*, ed. Craig W. Kallendorf, 222–36. Chichester, UK: John Wiley & Sons.
- Łajtar, Adam, and Grzegorz Ochała. 2021. "Language Use and Literacy in Late Antique and Medieval Nubia". In *the Oxford Handbook of Ancient Nubia*, ed. Geoff Emberling and Bruce Beyer Williams, 786–805. Oxford: Oxford University Press.
- Lakomy, Miron. 2021. *Islamic State's Online Propaganda: A Comparative Analysis*. New York: Routledge.
- Lape, Susan. 2010. *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lau, Kenneth. 2016. "Lam Bares the 'Bad Records' in Her Life". *the Standard*, 3 May 2016.
- Levine, Philippa. 2020. *the British Empire: Sunrise to Sunset*. 3rd ed. London: Routledge.
- Lewis, Bernard. 1990. "The Roots of Muslim Rage". *the Atlantic*, September, 47–60.
- Lewis, Bernard, and Benjamin Braude, eds. 1982. *Christians & Jews in the Ottoman Empire: the Functioning of a Plural Society*. Vol. 2. New York: Holmes & Meier.
- Li, Xue. 2019. "Exchanges and Mutual Learning among Civilisations". In *Routledge Handbook of the Belt and Road*, ed. Cai Fang and Peter Nolan, 272–7. London: Routledge.
- Lifschitz, Avi. 2016. "Rousseau's Imagined Antiquity: An Introduction". *History of Political Thought* 37:1–7.
- Low, Polly. 2008. *the Athenian Empire*. Edinburgh Readings on the Ancient World. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lucas, Edward. 2008. *New Cold War: Putin's Russia and the Threat to the West*. New York: St. Martin's Press.
- Lupton, David A. 2002. *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Ma, John, Nikolaos Papazarkadas and Robert Parker, eds. 2009. *Interpreting the Athenian Empire*. London: Duckworth.
- McConnell, Justine. 2013. *Black Odysseys: the Homeric Odyssey in the African Diaspora Since _____*. Oxford: Oxford University Press.
- McCoskey, Denise, ed. 2021. *A Cultural History of Race*. Vol. 1, *In Antiquity*. London: Bloomsbury Academic.

- MacCulloch, Diarmaid. 2010. *A History of Christianity*. London: Penguin.
- McDaniel, Spencer. 2021. "Here's What the Costumes and Flags on Display at the Pro- Trump Insurrection Mean". *Tales of Times Forgo_en* (blog). January 8, 2021. <https://talesoftimesforgo.com/2021/01/08/heres-what-the-costumes-and-flags-on-display-at-the-pro-trump-insurrection-mean>.
- McKenzie, Judith S., and Francis Watson. 2016. *e Garima Gospels: Early Illuminated Gospel Books om Ethiopia*. Oxford: University of Oxford.
- McLaughlin, M. L. 1988. "Humanist Concepts of Renaissance and Middle Ages in the Tre- and Quatt rocento". *Renaissance Studies* 2 (2): 131– 42.
- McLucas, John C. 2006. "Renaissance Carolingian: Tullia d'Aragona's Il Meschino, Altramente Dett o Il Guerrino". *Olifant* 25 (1/ 2): 313– 20.
- McNeill, William. 1963. *e Rise of the West*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mac Sweeney, Naoise, ed. 2013. *Foundation Myths in Ancient Societies: Dialogues and Discourses*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mac Sweeney, Naoise. 2018. *Troy: Myth, City, Icon*. London: Bloomsbury Academic.
- Mac Sweeney, Naoise. 2021a. "Regional Identities in the Greek World: Myth and Koinon in Ionia". *Historia. Zeitschri_ Für Alte Geschichte* 70 (2): 268– 314.
- Mac Sweeney, Naoise. 2021b. "Race and Ethnicity". In *A Cultural History of Race, Vol. I: Antiquity*, ed. Denise McCoskey, 103– 18. London: Bloomsbury.
- Mahbubani, Kishore. 2020. *Has China Won?: e Chinese Challenge to American Primacy*. New York: PublicAff airs.
- Mairs, Rachel. 2016. *e Hellenistic Far East: Archaeology, Language, and Identity in Greek Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Mairs, Rachel, ed. 2020. *e Graeco- Bactrian and Indo- Greek World*. London: Routledge.
- Majendie, Adam, Sheridan Prasso, Kevin Hamlin, Miao Han, Faseeh Mangi, Chris Kay, Samuel Gebre and Marcus Bensasson. 2018. "China's Empire of Money Is Reshaping Global Trade". Bloomberg.com, 1 August 2018. www.bloomberg.com/news/features/2018-08-01/china-s-empire-of-money-is-reshaping-lives-across-new-silk-road.
- Malamud, Margaret. 2009. *Ancient Rome and Modern America*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Malamud, Margaret. 2010. "Translatio Imperii: America as the New Rome c.1900". In *Classics and Imperialism in the British Empire*, ed. Mark Bradley. Oxford: Oxford

University Press, 249– 83.

- Malamud, Margaret. 2016. *American Americans and the Classics: Antiquity, Abolition and Activism*. London: I.B. Tauris.
- Malcolm, Noel. 2019. *Useful Enemies: Islam and the Ottoman Empire in Western Political Thought*, ____– _____. Oxford: Oxford University Press.
- Malik, Kenan. 1996. *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society*. New York: New York University Press.
- Malik, Kenan. 2013. “Seeing Reason: Jonathan Israel’s Radical Vision”. *New Humanist*, 21 June.
- Malkin, Irad., ed. 2001. *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marchand, Suzanne L. 1996. *Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany*, ____– _____. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Marchand, Suzanne L. 2009. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marinella, Lucrezia, and Maria Gill Stampino. 2009. *Enrico; or, Byzantium Conquered: A Heroic Poem*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marshall, Peter. 2012. “‘Rather with Papists than with Turks’: The Battle of Lepanto and the Contours of Elizabethan Christendom”. *Reformation* 17 (1): 135– 59.
- Mason, Rowena. 2022. “Tory Party Chairman Says ‘Painful Woke Psychodrama’ Weakening the West”. *Guardian*, 14 February 2022.
- Mattingly, D. J. 2011. *Imperialism, Power, and Identity: Experiencing the Roman Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mazzotta, Giuseppe. 2010. “Italian Renaissance Epic”. In *The Cambridge Companion to the Epic*, ed. Catherine Bates, 93– 118. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meiggs, Russell, and David Lewis. 1969. *A Selection of Greek Historical Inscriptions: To the End of the Fifth Century B.C.* Oxford: Clarendon Press.
- Menzies, Gavin. 2003. *1492: The Year China Discovered the World*. London: William Morrow & Co.
- Merrills, Andrew, and Richard Miles. 2010. *The Vandals*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Meserve, Margaret. 2008. *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Mitchell, Peter, and Paul J. Lane, eds. 2013. *The Oxford Handbook of African Archaeology*. Oxford Handbooks. Oxford: Oxford University Press.
- Mittler, Rana. 2020. *China's Good War: How World War II Is Shaping a New Nationalism*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Mokyry, Joel. 2009. *The Enlightened Economy: An Economic History of Britain, 1688–1832*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Moles, John P. 2002. "Herodotus and Athens". In *Brill's Companion to Herodotus*, ed. Egbert J. Bakker, Irene J.F. Jong and Hans Wees, 33–52. Leiden: Brill.
- Momigliano, Arnaldo. 1958. "The Place of Herodotus in the History of Historiography". *History* 43 (147): 1–13.
- Monoson, S. Sara. 2011. "Recollecting Aristotle: Pro-Slavery Thought in Antebellum America and the Argument of *Politics* Book I". In *Ancient Slavery and Abolition: From Hobbes to Hollywood*, ed. Richard Alston, Edith Hall and Justine McConnell, 247–78. Oxford: Oxford University Press.
- Morris, Ian. 2011. *Why the West Rules—For Now: The Powers of History and What They Reveal about the Future*. London: Profile Books.
- Morton, Nicholas. 2016. *Encountering Islam on the First Crusade*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moyer, Ian, Adam Lecznar and Heidi Morse, eds. 2020. *Classicisms in the Black Atlantic*. Oxford: Oxford University Press.
- Munson, Rosaria Vignolo. 2014. "Herodotus and Ethnicity". In *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, ed. Jeremy McNerney, 341–55. Hoboken, NJ: Wiley.
- Murray, Douglas. 2017. *The Strange Death of Europe: Immigration, Identity, Islam*. London: Bloomsbury Continuum.
- Murray, Douglas. 2022. *The War on the West: How to Prevail in the Age of Unreason*. London: HarperCollins.
- Nakata, Sharilyn. 2012. "Egrederet Quicumque Es: Genealogical Opportunism and Trojan Identity in the Aeneid". *Phoenix* 66 (3–4): 335–63, 467.
- Ndiaye, Noemie. 2022. *Scripts of Blackness: Early Modern Performance Culture and the Making of Race*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Nemeth, Andras. 2018. *The Excerpta Constantianiana and the Byzantine Appropriation of the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Neville, Leonora. 2016. *Anna Komnene: _ e Life and Work of a Medieval Historian*. Oxford: Oxford University Press.
- Ng, Diana Y., and Molly Swetnam- Burland. 2018. *Reuse and Renovation in Roman Material Culture: Functions, Aesthetics, Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nicol, Donald M. 1989. *Byzantium and Venice: A Study in Diplomatic and Cultural Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nishihara, Daisuke 2005. "Said, Orientalism, and Japan". *Alif: Journal of Comparative Poetics* 25: 241– 53.
- Noble, Thomas F. X., Barry Strauss, Duane Osheim, Kristen Neuschel and Elinor Accampo. 2013. *Western Civilization: Beyond Boundaries*. 7th ed. Boston, MA: Cengage Learning.
- Oliver, Peter. (1781) 1967. *Peter Oliver's Origin & Progress of the American Rebellion: A Tory View*. Stanford: Stanford University Press.
- Olson, Kelly. 2012. *Dress and the Roman Woman: Self- Presentation and Society*. London: Routledge.
- Osborne, Robin, ed. 2008. *_ e World of Athens: An Introduction to Classical Athenian Culture*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osborne, Robin. 2015. "Unity vs. Diversity". In *_ e Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, ed. Esther Eidinow and Julia Kindt, 11–20. Oxford: Oxford University Press.
- Osborne, Roger. 2008. *Civilization: A New History of the Western World*. New York: Pegasus Books.
- Outram, Dorinda. 2013. *_ e Enlightenment*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pagden, Anthony. 2011. *Worlds at War: _ e _ - Year Struggle between East and West*. Oxford: Oxford University Press.
- Parker, Grant. 2002. "Ex Oriente Luxuria: Indian Commodities and Roman Experience". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45 (1): 40– 95.
- Parkinson, Robert G. 2016. *_ e Common Cause: Creating Race and Nation in the American Revolution*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Patterson, Cynthia. 2005. "Athenian Citizenship Law". In *_ e Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. Michael Gagarin, 267– 89. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pedani, Maria Pia. 2000. "Safi ye's Household and Venetian Diplomacy". *Turcica* 32: 9– 32.
- Pegg, Mark Gregory. 2008. *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*. Oxford: Oxford University Press.
- Peirce, Leslie P. 1993. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press.
- Pelling, Christopher. 2012. "Tacitus and Germanicus". In *Oxford Readings in Tacitus*, ed. Rhiannon Ash, 81– 313. Oxford: Oxford University Press.
- Pelling, Christopher. 2019. *Herodotus and the Question Why*. Austin: University of Texas Press.
- Peltonen, Markku, ed. 1996. *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perry, Marvin, Myrna Chase, James Jacob, Margaret Jacob and Jonathan W. Daly. 2015. *Western Civilization: Ideas, Politics, and Society*. 11th ed. New York: Cengage Learning.
- Petersohn, Jurgen. 1992. "Friedrich Barbarossa und Rom". In *Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen*, ed. Alfred Haverkamp, 129–46. Stuttgart, Germany: Jan Thorbecke Verlag.
- Petersohn, Jurgen. 2001. "Kaiser, Papst und römisches Recht im Hochmittelalter. Friedrich Barbarossa und Innocenz III beim Umgang mit dem Rechtsinstitut der langfristigen Verjährung". In *Medievalia Augustana: Forschung zur Geschichte des Mittelalters*, ed. Jurgen Petersohn, 307–48. Stuttgart, Germany: Jan Thorbecke Verlag.
- Piersen, William D. 1988. *Black Yankees: The Development of an Afro-American Subculture in Eighteenth-Century New England*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Plassmann, Alheydis. 2006. *Origo gentis: Identitäts- und Legitimitätsstiftung in früh- und hochmittelalterlichen Herkunftserzählungen*. Berlin: De Gruyter.
- Pohl, Walter, Clemens Gantner, Cinzia Grifoni and Marianne Pollheimer-
- Mohaupt, eds. 2018. *Transformations of Romanness: Early Medieval Regions and Identities*. Berlin: De Gruyter.
- Porter, Roy S., and Mikuláš Teich, eds. 1981. *The Enlightenment in National Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poser, Rachel. 2021. "He Wants to Save Classics from Whiteness: Can the Field Survive?" *New York Times*, 2 February 2021.

- Prag, Jonathan. 2010. "Tyrannizing Sicily: The Despots Who Cried 'Carthage!'" In *Private and Public Lies*, ed. A. Turner, F. Vervaeke and J.K. On Chong-Gossard, 51–71. Leiden: Brill.
- Price, Bronwen, ed. 2018. *Francis Bacon's New Atlantis: New Interdisciplinary Essays*. Manchester: Manchester University Press.
- Prins, Yopie. 2017. *Ladies' Greek: Victorian Translations of Tragedy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Prospero, Valentina. 2019. *The Place of the Father: The Reception of Homer in the Renaissance Canon*. Leiden, NL: Brill.
- Quinault, Roland. 2009. "Gladstone and Slavery". *Historical Journal* 52 (2): 363–83.
- Quinn, Josephine Crawley. Forthcoming. *How the World Made the West*. London: Bloomsbury.
- Rady, Martyn. 2020. *The Habsburgs*. London: Penguin.
- Reuter, Timothy. 1992. *Germany in the Early Middle Ages, c. 500–1000*. London: Longman Publishing.
- Rhodes, Peter John. 2004. *Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Richard, Carl J. 1995. *The Founders and the Classics: Greece, Rome, and the American Enlightenment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Richard, Carl J. 2015. "Cicero and the American Founders". In *Brill's Companion to the Reception of Cicero*, ed. William H.F. Altman, 124–43. Leiden: Brill.
- Ricks, Thomas E. 2020. *First Principles: What America's Founders Learned from the Greeks and Romans and How that Shaped Our Country*. New York: Harper.
- Rienjang, Wannaporn, and Peter Stewart, eds. 2020. *The Global Connections of Gandhara Art: Proceedings of the Third International Workshop of the Gandhara Connections Project, University of Oxford, 13–15 March, 2019*. Oxford: Archaeopress.
- Robinson, William H. 1977. "Phyllis Wheatley in London". *CLA Journal* 21 (2): 187–201.
- Rose, Charles Brian. 1997. *Dynastic Commemoration and Imperial Portraiture in the Julio-Claudian Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Charles Brian. 2013. *The Archaeology of Greek and Roman Troy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, Shawn A. 2005. "Barbarophonos: Language and Panhellenism in the *Iliad*". *Classical Philology* 100 (4): 299–316.

- Rothe, Ursula. 2019. *— e Toga and Roman Identity*. London: Bloomsbury Academic.
- Ruffing, Kai. 2018. “Gifts for Cyrus, Tribute for Darius”. In *Interpreting Herodotus*, ed. Thomas Harrison and Elizabeth Irwin, 149–61. Oxford: Oxford University Press.
- Rukuni, Rugare. 2021. “Negus Ezana: Revisiting the Christianisation of Aksum”. *Verbum et Ecclesia* 42 (1): 1–11.
- Russell, Rinaldina. 1997. “Introduction”. In *Dialogue on the Infinity of Love, by Tullia D’Aragona*, ed. Bruce Merry and Rinaldina Russell, 21–42. Chicago: University of Chicago Press.
- Said, Edward W. 1970. “The Arab Portrayed”. In *The Arab- Israeli Confrontation of June _____: An Arab Perspective*, ed. Ibrahim Abu- Lughod, 1–9. Evanston: Northwestern University Press.
- Said, Edward W. (1978) 1995. *Orientalism*. Reprinted with a new preface. London: Penguin.
- Said, Edward W. (1978) 2003. *Orientalism*. London: Penguin.
- Said, Edward W. 1993. *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Said, Edward W. 1999. *Out of Place: A Memoir*. London: Granta Books.
- Said, Edward W. 2000. *Reflections on Exile: And Other Essays*. Convergences. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Said, Suzanne. 2001. “Greeks and Barbarians in Euripides’ Tragedies: The End of Differences?” In *Greeks and Barbarians*, ed. Thomas Harrison, 62–100. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Satia, Priya. 2020. *Time’s Monster: History, Conscience and Britain’s Empire*. London: Allen Lane.
- Schein, Seth L. 2007. “‘Our Debt to Greece and Rome’: Canon, Class and Ideology”. In *A Companion to Classical Receptions*, ed. Lorna Hardwick and Christopher Stray, 75–85. Hoboken, NJ: Wiley.
- Schmidt-Colinet, Andreas. 2019. *Kein Tempel in Palmyra! Plädoyer Gegen Einen Wiederbau des Beltempels*. Frankfurt am Mainz: Edition Fichter.
- Schneider, Rolf Michael. 2012. “The Making of Oriental Rome: Shaping the Trojan Legend”. In *Universal Empire*, ed. Peter Fibiger Bang and Dariusz Kolodziejczyk, 76–129. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seo, J. Mira. 2011. “Identifying Authority: Juan Latino, an African Ex- Slave, Professor, and Poet in Sixteenth- Century Granada”. In *African Athena: New Agendas*, ed.

Daniel Orrells, Gurminder K. Bhambra and Tessa Roynon, 258–76. Oxford: Oxford University Press.

- Shalev, Eran. 2009. *Rome Reborn on Western Shores: Historical Imagination and the Creation of the American Republic*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Shepard, Alan, and Stephen D. Powell, eds. 2004. *Fantasies of Troy: Classical Tales and the Social Imaginary in Medieval and Early Modern Europe*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Sheth, Falguni A. 2009. *Toward a Political Philosophy of Race*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Shields, John C., and Eric D. Lamore, eds. 2011. *New Essays on Phillis Wheatley*. Knoxville: The University of Tennessee Press.
- Signorini, Maddalena. 2019. “Boccaccio as Homer: A Recently Discovered Self-Portrait and the ‘Modern’ Canon”. In *Building the Canon through the Classics: Imitation and Variation in Renaissance Italy* (____–____), ed. Eloisa Morra, 13–26. Leiden, NL: Brill.
- Sims-Williams, Nicholas. 2022. “The Bactrian Inscription of Jaghori: A Preliminary Reading”. *Bulletin of the Asia Institute* 30, 67–74.
- Sinclair, Patrick. 1990. “Tacitus’ Presentation of Livia Julia, Wife of Tiberius’ Son Drusus”. *American Journal of Philology* 111 (2): 238–56.
- Sinisi, Fabrizio. 2017. “Royal Imagery on Kushan Coins: Local Tradition and Arsacid Influences”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 60: 818–927.
- Skilliter, S. A. 1965. “Three Letters from the Ottoman ‘Sultana’ Safiyya to Queen Elizabeth I”. In *Documents from Islamic Chanceries*, ed. Samuel M. Stern, 119–57. Columbia: University of South Carolina Press.
- Skinner, Quentin. 2008. *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slane, Kathleen W. 2017. *Tombs, Burials, and Commemoration in Corinth’s Northern Cemetery*. Princeton, NJ: American School of Classical Studies at Athens.
- Smail Salhi, Zahia. 2019. *Occidentalism*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.
- Smarr, Janet L. 1998. “A Dialogue of Dialogues: Tullia d’Aragona and Sperone Speroni”. *Modern Language Notes* 113 (1): 204–12.
- Smil, Vaclav. 2010. *Why America Is Not a New Rome*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Smith, Justin E.H. 2015. *Nature, Human Nature, and Human Difference: Race in Early*

Modern Philosophy. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Smith, Simon C. 2007. "Integration and Disintegration: The Attempted Incorporation of Malta into the United Kingdom in the 1950s". *Journal of Imperial and Commonwealth History* 35 (1): 49–71.
- Somma, Thomas P. 2010. "American Sculpture and the Library of Congress". *Library Quarterly* 80 (4): 311–35.
- Sowerby, Robin. 1992. "Chapman's Discovery of Homer". *Translation and Literature* 1: 26–51.
- Sperber, Jonathan. 2005. *The European Revolutions, 1801–1802*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spielvogel, Jackson J. 2005. *Western Civilization: Combined Volume*. 6th ed. Belmont, CA: Cengage Learning.
- Squire, Michael. 2011. *The Iliad in a Nutshell: Visualizing Epic on the Tabulae Iliacae*. Oxford: Oxford University Press.
- Stagno, Laura, and Borja Franco Llopis, eds. 2021. *Lepanto and Beyond: Images of Religious Alterity from Genoa and the Christian Mediterranean*. Leuven, Belgium: Leuven University Press.
- Stahl, A.M. 1998. *Vergil's Aeneid: Augustan Epic and Political Context*. London: Duckworth in association with the Classical Press of Wales.
- Stallard, Katie. 2022. *Dancing on Bones: History and Power in China, Russia and North Korea*. Oxford: Oxford University Press.
- Starr, S. Frederick. 2015. *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Stathakopoulos, Dionysios. 2014. *A Short History of the Byzantine Empire*. London: Bloomsbury.
- Stedman Jones, Gareth. 2016. *Karl Marx: Greatness and Illusion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stock, Markus, ed. 2016. *Alexander the Great in the Middle Ages: Transcultural Perspectives*. Toronto: University of Toronto Press.
- Stoneman, Richard. 2019. *The Greek Experience of India: From Alexander to the Indo-Greeks*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Strangio, Sebastian. 2020. *In the Dragon's Shadow: Southeast Asia in the Chinese Century*. New Haven, CT: Yale University Press.

- Tatlock, John S. P. 1915. "The Siege of Troy in Elizabethan Literature, especially in Shakespeare and Heywood". *Proceedings of the Modern Language Association* 30 (4): 673–770.
- Thomas, Lamont Dominick. 1986. *Rise to Be a People: A Biography of Paul Cullen*. Champaign: University of Illinois Press.
- Throop, Susanna A. 2018. *The Crusades*. Leeds, UK: Kismet Press.
- Toal, Gerard. 2017. *Near Abroad: Putin, the West and the Contest over Ukraine and the Caucasus*. Oxford: Oxford University Press.
- Tong, Elson. 2017. "Carrie Lam and the Civil Service Part I: Not a Typical Official". *Hong Kong Free Press*, 2 April 2017.
- Toohey, Peter. 1984. "Politics, Prejudice, and Trojan Genealogies: Varro, Hyginus, and Horace: *Stemmata Quid Faciunt?* Juvenal, *Sat.* 8:1". *Arethusa* 17 (1): 5–28.
- Trautsch, Jasper. 2013. "The Invention of the 'West'". *Bulletin of the German Historical Institute Washington*, Issue 53 (Fall 2013): 89–104.
- Trigger, Bruce G. 1989. *A History of Archaeological Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trudell, Scott A. 2020. "An Organ for the Seraglio: Thomas Dallam's Artificial Life". *Renaissance Studies* 34 (5): 766–83.
- Varner, Eric R. 2004. *Mutilation and Transformation: Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*. Leiden, NL: Brill.
- Varotti, Carlo. 2012. "La Leggenda e La Storia: Erodoto Nella Storiografia Tra Quattrocento e Primo Cinquecento". In *Hérodote à La Renaissance*, ed. Susanna Gambino Longo, 99–125. Turnhout: Brepols.
- Varto, Emily. 2015. "Stories Told in Lists: Formulaic Genealogies as Intentional Histories". *Journal of Ancient History* 3 (2): 118–49.
- Vasunia, Phiroze. 2013. *The Classics and Colonial India*. Oxford: Oxford University Press.
- Villing, Alexandra, Udo Schlotzhauer and British Museum, eds. 2006. *Naukratis: Greek Diversity in Egypt: Studies on East Greek Pottery and Exchange in the Eastern Mediterranean*. London: British Museum Press.
- Vlassopoulos, Kostas. 2013. *Greeks and Barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Waibel, Paul R. 2020. *Western Civilization: A Brief History*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Wallace- Hadrill, Andrew. 2008. *Rome's Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ward Fay, Peter. 2000. *The Opium War, 1839–1842: Barbarians in the Celestial Empire in the Early Part of the Nineteenth Century and the War by Which They Forced Her Gates Ajar*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Warraq, Ibn. 2007. *Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Waswo, Richard. 1995. "Our Ancestors, the Trojans: Inventing Cultural Identity in the Middle Ages". *Exemplaria* 7 (2): 269– 90.
- Weber, Loren J. 1994. "The Historical Importance of Godfrey of Viterbo". *Viator* 25: 153– 96.
- Westad, Odd Arne. 2017. *The Cold War: A World History*. London: Allen Lane.
- West, Martin L., ed. 2008. *Greek Lyric Poetry: The Poems and Fragments of the Greek Iambic, Elegiac, and Melic Poets (Excluding Pindar and Bacchylides) down to 400 B.C.* Oxford: Oxford University Press.
- Wheatley, Phillis. 1773. *Poems on Various Subjects Religious and Moral*. London: A. Bell.
- Wheatley, Phillis, and Vincent Carretta. 2019. *The Writings of Phillis Wheatley*. Oxford: Oxford University Press.
- Wiencek, Henry. 2003. *An Imperfect God: George Washington, His Slaves, and the Creation of America*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Wignell, Peter, Sabine Tan, Kay L. O'Halloran and Rebecca Lange. 2017. "A Mixed Methods Empirical Examination of Changes in Emphasis and Style in the Extremist Magazines *Dabiq* and *Rumiyah*". *Perspectives on Terrorism* 11 (2): 2– 20.
- Wijma, Sara M. 2014. *Embracing the Immigrant: The Participation of Metics in Athenian Polis Religion (5th– 4th Century BC)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Willis, Patricia. 2006. "Phillis Wheatley, George Whitefield, and the Countess of Huntingdon in the Beinecke Library". *Yale University Library Gazette* 80 (3– 4): 161– 76.
- Wilson, Peter H. 2016. *The Holy Roman Empire: A Thousand Years of Europe's History*. London: Penguin.

- Winckelmann, Johann Joachim. (1764) 2006. *History of the Art of Antiquity*. Trans. Henry Francis Malgrave. Los Angeles: Getty Publications.
- Winterer, Caroline. 2004. *The Culture of Classicism: Ancient Greece and Rome in American Intellectual Life, 1780–1860*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Wiseman, T.P. 1995. *Remus: A Roman Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiseman, T.P. 2004. *The Myths of Rome*. Exeter: University of Exeter Press.
- Wolfe, Michael. 1993. *The Conversion of Henri IV: Politics, Power, and Religious Belief in Early Modern France*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wong, Joshua, Jason Y. Ng and Ai Weiwei. 2020. *Unsettled Speech: A Treatise to Global Democracy and Why We Must Act, Now*. London: Penguin Books.
- Wood, Ian N. 2013. *The Modern Origins of the Early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, Jennifer Linhart. 2015. “An Organ’s Metamorphosis: Thomas Dallam’s Sonic Transformations in the Ottoman Empire”. *Journal for Early Modern Cultural Studies* 15 (4): 81–105.
- Wood, Susan. 2001. *Imperial Women: A Study in Public Images, 50 B.C.– A.D. 500*. Leiden, NL: Brill.
- Woods, Hannah Rose. 2022. *Rule, Nostalgia*. London: Penguin.
- Woolf, Greg. 1998. *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, Elizabeth R. 2016. *The Epic of Juan Latino: Dilemmas of Race and Religion in Renaissance Spain*. Toronto: University of Toronto Press.
- Wrigley, Chris. 2012. “Gladstone and Labour”. In *William Gladstone. New Studies and Perspectives*, ed. Roland Quinault, Roger Swift and Ruth Clayton Windscheffel, 51–71. London: Routledge.
- Young, Alfred F., and Gregory Nobles. 2011. *Whose American Revolution Was It? Historians Interpret the Founding*. New York: New York University Press.
- Zagorin, Perez. 2020. *Francis Bacon*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zanker, Paul. 1997. *Augustus und die Macht der Bilder*. 3rd ed. Munich: Beck.
- Ženka, Josef. 2018. “A Manuscript of the Last Sultan of Al-Andalus and the Fate of the Royal Library of the Nasrid Sultans at the Alhambra”. *Journal of Islamic Manuscripts* 9 (2–3): 341–76.

- Zimmermann, Reinhard. 2001. *Roman Law, Contemporary Law, European Law: _ e Civilian Tradition Today*. Oxford: Oxford University Press.

مكتبة
t.me/soramnqraa

نبذة عن الكاتبة

نيشا ماك سويني، أستاذة علم الآثار الكلاسيكية في جامعة فيينا، وقد شغلت سابقًا مناصب أكاديمية في جامعتي ليستر وكامبريدج، كما عملت باحثة في مركز الدراسات الهيلينية بجامعة هارفارد. نالت العديد من الجوائز الأكاديمية تقديرًا لأعمالها في العصور الكلاسيكية وأساطير النشأة، ووصل كتابها السابق عن طروادة إلى القائمة القصيرة لإحدى الجوائز الكبرى، وظهرت في برامج تلفزيونية وإذاعية على قناة «بي بي سي» البريطانية.

هذا ليس كتابًا عن تاريخ «حضارة الغرب»، بل عن الأكاذوبة الكبرى التي صارت تُدرّس بوصفها تاريخًا، وتُروى على أنّها حقيقة، وتُصدّر أصلًا للحضارة.

يقدم هذا الكتاب قراءةً جديدةً وجذريّةً لفكرة «الغرب» بوصفها بناءً تاريخيًا وثقافيًا نشأ وتطوّر عبر قرون من التفاعل، الصّراع، والتأويل. تنطلق، نيشا ماك سويني، من فرضية مفادها أنّ «الغرب» لم يكن يومًا كيانًا ثابتًا أو جوهرًا حضاريًا متفردًا، بل كان دومًا تصوّرًا متحوّلًا، جرى تشكيله ورسم حدوده وفق مقتضيات السياسة والسّلطة والمعرفة.

تتبع المؤلّفة المسارات التي اتخذتها هذه الفكرة عبر التاريخ، منذ العصور الكلاسيكية الإغريقية والرومانية، مرورًا بالعصور الوسطى وحقبة الاستعمار، وصولًا إلى الخطابات المعاصرة، مُظهرةً كيف جرى تمجيد بعض الأصوات وتمييش أخرى، وكيف أسهمت السّرديات الانتقائيّة في تثبيت مركزية «الغرب» في وعي العالم التاريخي.

يمتاز هذا العمل بصرامة تحليليّة وعمقٍ تاريخيٍّ، كما يستند إلى مصادر متنوّعة تشمل النصوص الكلاسيكية، والوثائق الإمبراطورية، وأعمال المفكرين والمهمّشين على السّواء... وهو بذلك لا يبعد فقط النّظر في التاريخ الأوروبي، بل يطرح تأملًا أوسع في مفاهيم الهوية والحضارة والتّمثيل.

إنّه كتابٌ يستفزّ المسلّمات ويحرّض على إعادة التّفكير في المرويّات الكبرى التي شكّلت العالم الحديث.

الترجمة
مكتبة
t.me/soramnqraa

نيشا ماك سويني
الغرب
تاريخ جديد لفكرة قديمة



منشورات تكوين
TAKWEEN PUBLISHING

